



UNIVERSIDAD DE LA RIOJA

TESIS DOCTORAL

Título
Historia, hagiografía y memoria en el ámbito monástico
Autor/es
Isabel Ilzarbe López
Director/es
Javier García Turza
Facultad
Facultad de Letras y de la Educación
Titulación
Departamento
Ciencias Humanas
Curso Académico



Historia, hagiografía y memoria en el ámbito monástico, tesis doctoral de Isabel Ilzarbe López , dirigida por Javier García Turza (publicada por la Universidad de La Rioja), se difunde bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Unported.

Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden solicitarse a los titulares del copyright.

- © El autor
- © Universidad de La Rioja, Servicio de Publicaciones, 2021
publicaciones.unirioja.es
E-mail: publicaciones@unirioja.es

Historia, hagiografía y memoria en el ámbito monástico

Memoria presentada para optar al título de Doctora en Humanidades.

Doctoranda: Isabel Ilzarbe López

Dirección: Dr. Fco. Javier García Turza



**UNIVERSIDAD
DE LA RIOJA**

Departamento de Ciencias Humanas.

Área de Historia Medieval.

Tesis Doctoral

**HISTORIA, HAGIOGRAFÍA Y MEMORIA
EN EL ÁMBITO MONÁSTICO**

Autoría: Isabel Ilzarbe López

Dirección: Dr. Francisco Javier García Turza

Departamento de Ciencias Humanas.

Área de Historia Medieval.

Año: 2021



RESUMEN

Historia y memoria están estrechamente relacionadas en la cronística y la narrativa sobre el pasado a lo largo de toda la Edad Media. En este sentido, los monasterios castellanos, como centros de poder y dominio social, tomaron la iniciativa en la creación de una memoria sobre sí mismos, lo que debería garantizar su legitimidad sobre sus dominios. Si bien es cierto que la literatura hagiográfica contempla multitud de finalidades, resulta casi indiscutible que buena parte de estas narraciones tiene un marcado carácter ideológico que, a veces, apunta indefectiblemente hacia la defensa de los intereses de quienes lo idearon, crearon y recrearon. el monasterio será el principal protagonista de estos relatos y ejercerá ese papel a través de figuras de gran relevancia para el público al que se dirigen. En ocasiones se recurrirá a personajes heroizados por la cultura popular y colectiva del momento, como Fernán González o el Cid Campeador, pero en un número más abundante encontraremos el recurso a la creación de narraciones estrictamente hagiográficas: vidas de santos, colecciones de milagros, descubrimientos y traslados de reliquias.

El objetivo primordial de nuestra investigación es determinar qué elementos resultan comunes en la documentación que nos propusimos en su momento analizar, con la ambición de alcanzar una visión de conjunto que permita definir el proceso de creación de memoria histórica monasterial como algo generalizado. En el camino que debe llevarnos hasta esta definición, podremos identificar el tipo de relaciones de colaboración y competencia que se establecieron entre los monasterios seleccionados como parte del estudio. Además, consideramos que a través del análisis sobre la relación entre los contextos históricos e ideológicos en los que se reelaboraron las narraciones sobre los santos patronos de cada uno de los cenobios podremos definir cuáles fueron las estrategias seguidas por cada uno de los cenobios.

Buscamos, asimismo, reflexionar sobre el éxito relativo de este proceso, analizando la evolución de los relatos estudiados a lo largo del tiempo para determinar sus cambios, renovaciones y su influencia sobre su entorno. Nos referimos especialmente a la relación de la pervivencia de las narraciones de carácter hagiográfico en la generación de identidades colectivas en torno a la institución creadora y su espacio circundante.

Como resultado, se ha obtenido una imagen compleja, en la que se adivinan las circunstancias individuales que le tocó vivir a cada centro religioso, las relaciones de competencia y colaboración que establecieron entre los cenobios implicados y la forma en la que narraron la problemática política y social en la que se vieron envueltos. Igualmente, hemos podido apreciar cuál ha sido el resultado a largo plazo de la constante recreación hagiográfica emprendida por las comunidades de monjes de Arlanza, Silos y La Cogolla a través de las tradiciones locales de las poblaciones erigidas como patria de sus santos.

ABSTRACT

History and memory are closely related in the chronicle and the narrative about the past throughout the entire Middle Ages. In this sense, the Castilian monasteries, as centers of power and social domain, took the initiative in creating a memory about themselves, which should guarantee their legitimacy over their domains. Although it is true that hagiographic literature contemplates multiple purposes, it is almost indisputable that a good part of these narratives has a marked ideological character that points unflinchingly towards the defense of the interests of those who devised, created and recreated it. The monastery will be the main protagonist of these stories and will play this role through figures of great relevance to the audience they are addressed to. Sometimes characters heroized by the popular and collective culture of the moment will be used, such as Fernán González or *El Cid Campeador*, but in most cases we will identify the resource to the creation of strictly hagiographic narratives: lives of saints, collections of miracles, discoveries and relic transfers.

The primary objective of our research is to determine which elements are common in the documentation that we set out to analyze at the time, with the ambition of reaching an overall vision that allows defining the process of creating monasterial historical memory as something generalized. Along the way that should lead us to this definition, we will be able to identify the type of collaborative and competitive relationships that were established among the monasteries selected as part of the study. In addition, we consider that through the analysis of the relationship between the historical and ideological contexts in which the narratives about the patron saints of each of the monasteries were reworked, we will be able to define the strategies followed by each of the monks.

We also want to reflect on the relative success of this process, analyzing the evolution of the stories studied over time to determine their changes, renovations, and their influence on their environment. We refer especially to the relationship of the survival of hagiographic narratives in the generation of collective identities around the creative institution and its surrounding space.

As final result, a complex image has been obtained, in which the individual circumstances that each religious center had to live are guessed, the relationships of

competition and collaboration that they established between the monks involved and the way in which they narrated the political problem and social in which they were involved. Likewise, we have been able to appreciate what has been the long-term result of the constant hagiographic recreation undertaken by the communities of monks of Arlanza, Silos and La Cogolla through the local traditions of the populations established as the homeland of their saints.

AGRADECIMIENTOS

Iniciar estudios en un programa de doctorado supone al mismo tiempo comenzar un viaje complejo, con un itinerario (definido por el proyecto de tesis doctoral) que, ciertamente, puede resultar impredecible. Más allá de las dificultades que pueden plantearse a la hora de trabajar sobre las fuentes, o incluso de localizarlas, una multitud de variables entran en juego y, a veces, es complicado hacer que todas ellas favorezcan un desarrollo más o menos constante de las labores que deben llevarte hasta la consecución de los objetivos planteados.

En la mayor parte de las ocasiones estas están relacionadas exclusivamente con el ámbito laboral y académico. Por ello, comenzaré esta serie de agradecimientos reconociendo la labor de la Escuela de Máster y Doctorado, del Servicio de Investigación y la Biblioteca de la Universidad de La Rioja, el Comité del PDI Laboral y de mis compañeros del Departamento de Ciencias Humanas al completo. Sin su apoyo constante ante cualquier duda o problema hubiera sido mucho más difícil continuar con mi trabajo. Hago extensivo este mismo agradecimiento al Dr. Julio Rubio, exrector de la Universidad de La Rioja, así como a todo su equipo, siempre dispuestos a escuchar y atender a un colectivo tan precario como fundamental para el sistema de investigación como el de los Investigadores en Formación. Gracias a todos ellos me siento orgullosa y privilegiada por haber formado parte de esta comunidad universitaria.

Mención especial merece el Dr. Fco. Javier García Turza, exsecretario general de la UR y director de esta Tesis Doctoral, ya que sin su paciencia y apoyo constante desde los inicios de mi carrera académica hubiera sido imposible desarrollar el proyecto de investigación que me ha llevado hasta aquí.

Ese mismo apoyo y entusiasmo por mi trabajo que he percibido en mi universidad, en la que comencé a estudiar el Grado en Geografía e Historia hace más de diez años, lo he encontrado en todas las instituciones a las que he acudido en busca de las fuentes necesarias para mi trabajo. Por ello, quiero agradecer su magnífica atención al personal de la Biblioteca Nacional de España, del Archivo Histórico Nacional, la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, el Archivo Apostólico Vaticano y el Archivo Histórico de la Congregación para la Causa de los Santos, el Archivo Histórico Provincial de Burgos, el Archivo Diocesano de Burgos, el Obispado de Tarazona, y los ayuntamientos y

parroquias de Quintanilla Sangarcía, Torrelapaja y Berdejo. Incluso cuando la situación sanitaria y social derivada de la pandemia de la COVID-19 han sabido hacer que todo fuera posible.

Debo dar las gracias también a la comunidad monástica de Santo Domingo de Silos, en especial a D. Lorenzo Maté Sadornil, por su hospitalidad y sus atenciones. Igualmente, agradezco a Miguel C. Vivancos su atención ante las dudas que le planteé cuando las dificultades para localizar documentos dispersos, y que ni siquiera tenía claro que hubieran sobrevivido a las exclaustaciones y pérdidas de diversa índole. Espero sinceramente que disfruten de la lectura de los resultados de esta investigación.

No todas las dificultades que he encontrado en este viaje se encuadran en el ámbito laboral. En mi camino he tenido que desempeñar múltiples papeles además del de investigadora, y en ocasiones ha sido especialmente complicado compaginarlos. Durante este tiempo, he sido estudiante, historiadora, hija, cuidadora, pareja y amiga. En estos ámbitos he encontrado personas que han terminado por resultar fundamentales para el desarrollo de mis funciones. Todas ellas merecen, como no podría ser de otra manera, contar con un apartado propio.

Por ello, quiero dar gracias a todos los que con sus palabras de apoyo, que aunque a simple vista pueda parecer que tuvieron una relevancia menor, han ayudado a que en los momentos en los que te preguntas si todo lo que haces merece la pena haya decidido continuar. Me refiero ahora a personas como Gemma, Marta, Daniel, Ramón, Carlos, Gadea o Fátima, y a asociaciones y plataformas como Dignidad Investigadora, Marea Roja o la Coordinadora Feminista de Logroño. Así mismo, no puedo dejar de mencionar a todas las trabajadoras de la U.A.V.D.

Además de todas ellas, en los momentos más oscuros, en los que he sentido que mi vida personal y académica se detenía súbitamente, la presencia constante de mis amigos Sofía, Juan O., Juan I., Diego, Paula y Adrián ha sido fundamental para salir adelante. Siempre os agradeceré el café de las 11:00, la compañía ante las adversidades y los golpes de la vida y el apoyo en la lucha. Esta Tesis Doctoral no hubiera salido adelante sin vosotros.

Mi familia, por supuesto, merece un agradecimiento especial. Mi madre, mis tías y primos, que siempre están ahí, son una parte primordial de mi vida y mi trabajo. Y, aunque

ya no esté, quiero dar las gracias a mi padre, Ángel. Su presencia me empujó a emprender este camino, y su ausencia le ha dado un significado que nunca hubiera podido imaginar.

Todos ellos, instituciones, asociaciones, amigos y familia, me han ayudado seguir adelante con mi proyecto, incluso después de romperme en pedazos. En este trayecto igual de complejo de que gratificante he encontrado además al mejor compañero de viaje que podía imaginar: Mario. Gracias por estar aquí, a mi lado, aguantando pacientemente mientras trabajaba durante más horas de las que podía soportar cualquier otra persona. Gracias por ayudarme en los momentos difíciles y acompañarme en los fáciles. Tú y yo sabemos que buena parte de los más de 28.000 km que hemos recorrido con nuestro coche tienen que ver con esta investigación. El viaje no ha terminado, y espero que el entusiasmo por viajar juntos siga creciendo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
1. Hagiografía y memoria como objetos de estudio.....	11
2. Objetivos	14
3. Metodología	16
4. Fuentes documentales y bibliográficas	17
4.1. Selección de muestras.....	18
4.2. Presentación de fuentes	26
4.2.1. Fuentes hagiográficas medievales.....	26
4.2.1.1. San Millán de la Cogolla.....	26
4.2.1.2. Santo Domingo de Silos.....	33
4.2.1.3. San Pedro de Arlanza.....	37
2.2. Otras fuentes	39
5. Estructura del trabajo	41

Primera parte: marco teórico y cronológico.

Capítulo I: La hagiografía como recurso generador de memoria. Conceptos e ideas CLAVE.....	45
1. Memoria, historia e identidad colectiva	45
1.1. Los historiadores y el concepto de <i>memoria</i> : aproximación a un debate abierto	45
1.2. Memoria colectiva, memoria oficializada e identidad: precisiones terminológicas.	49
2. Procesos de creación de memoria en el ámbito monástico: estado de la cuestión.....	53
2. Hagiografía y culto a los santos en la Edad Media y Moderna.....	59
2.1. La religiosidad y la hagiografía pretridentinas	61
2.2. La transición: el Cisma de Occidente, la mística, la crítica y la Reforma protestante.....	80

2.3. Santos, reliquias y hagiografía en la religiosidad postridentina	87
Capítulo II: Periodización Y Contextualización de las fuentes de estudio.....	99
1. Periodización de las fuentes de estudio.....	99
2. Contextos históricos cambiantes: características de los periodos de producción hagiográfica.....	102
2.1. Primera y segunda etapa: origen, crecimiento y crisis de los dominios monásticos altomedievales.	102
2.2. Tercera etapa: vacío creativo, crisis y reforma vallisoletana.....	113
2.3. Cuarta etapa: la llegada de la modernidad.....	118
2.4. Quinta etapa: desde las desamortizaciones hasta el presente: dispersión de fuentes, olvido y recuperación.	122
CONCLUSIONES	125
Segunda parte: estudio comparativo.	
Capítulo III: Competencia y comunicación entre monasterios.....	129
1. Silos y la Cogolla frente a Arlanza.....	130
1.1. Silos y Arlanza: Los abades reformadores.	130
1.1.1. Santo Domingo de Silos o la santidad agigantada	130
1.1.2. Ahogamiento de la figura de San García	150
1.2. Arlanza y La Cogolla: eremitas fundadores.	156
1.2.1. San Millán: del ermitaño venerable al santo matamoros	156
1.2.1.1. <i>El santo en compañía: san Félix de Bilibio y Santa Oria</i>	187
1.2.2. Pelayo, el eremita fundador	196
2. Redención y liberación de cautivos: la especialización de santo Domingo de Silos.	208
CONCLUSIONES	213
Capítulo IV: El papel de los personajes políticos	215

1. “Buenos y malos”: los reyes García Sánchez III y Fernando I a través de la hagiografía.	215
1.1. Consideraciones iniciales: Problemática para el análisis del reinado de García Sánchez III.	215
1.1.1. Nájera, sede de la corte y frontera: de Sancho III a García Sánchez III.	219
1.1.2. Relaciones entre San Millán de la Cogolla y Santo Domingo de Silos hasta el siglo XIII.	221
1.2. El papel de García el de Nájera en las hagiografías silenses y emilianenses como ejemplo de “mal rey”.	222
1.3. El contrapunto: Fernando I como ejemplo del “buen rey.”	237
2. Filocastellanismo: hagiografía y falsificaciones documentales. (siglos XII-XIII)	239
2.1. El buen conde la hagiografía y los apócrifos monásticos: fundador y benefactor.	240
2.1.1. La fundación de San Pedro de Arlanza.	240
2.1.2. La fundación de San Sebastián de Silos	245
2.1.3. Fernán González como benefactor. La Batalla de Simancas y la intervención de san Millán.	249
2.2. “Hagiografización” de Fernán González: el conde como protector de la cristiandad y el milagro de 1510	250
3. Los grandes linajes: ¿Santo Domingo Manso?	253
3.1. Los Manso en las biografías de Santo Domingo.	255
3.2. “De linaje de Mans un omne sennalado”: el Ms. 12 de Silos.	259
3.3. Los Manso y santo Domingo en el imaginario colectivo: de La Rioja a Burgos.	269
CONCLUSIONES	273
Capítulo V: Mover al santo para legitimar la institución.	277
1. Las “traslaciones oficiales” y su papel en la generación de memoria histórica.	277

1.1. Hagiografía historiográfica y traslaciones oficiales	277
2. Fuentes analizadas.....	281
2.1. Las traslaciones de san Félix de Bilibio y de san Millán.....	281
2.2. Los mártires abulenses Vicente, Sabina y Cristeta.....	281
2.3. Muestra de control: La traslación de San Isidoro.....	282
3. Estudio comparativo.....	282
4. La <i>elevationes</i> modernas y la renovación del culto a los santos medievales.	290
CONCLUSIONES	294
CAPÍTULO VI: EL LARGO PLAZO: ¿QUÉ QUEDA DEL RECUERDO DE LOS SANTOS?	299
1. Folclore local e identidad colectiva: las <i>patrias chicas</i>	300
1.1. Cañas y Santo Domingo de Silos	300
1.2. Quintanilla Sangarcía y san García de Arlanza.....	309
2. Memoria, identidad sociocultural y regionalismo político: el caso de San Millán de la Cogolla.....	313
2.1. San Millán: entre Torrelapaja y La Cogolla. Desarrollo del debate.....	316
2.2. Reminiscencia del debate: san Millán en Aragón.	353
2.3. Recuerdo colectivo, espacios e identidad: San Millán de la Cogolla como elemento simbólico del regionalismo riojano	364
CONCLUSIONES	372
Capítulo VII. ¿Cómo se genera un recuerdo colectivo a largo plazo sobre los santos? Nuevas aproximaciones: las Ciencias Cognitivas de la Religión.	375
1. Introducción: las CCR.....	376
2. Conceptos generales aplicables al estudio de la hagiografía.....	378
3. ¿Cómo se genera el recuerdo de lo sagrado? Ejemplos	380
Santo Domingo de Silos	381
San Millán de la Cogolla	382

San García de Arlanza	384
CONCLUSIONES	385
Tercera parte: conclusiones	
Conclusiones	389
BIBLIOGRAFÍA	399
Bibliografía consultada.....	399
Fuentes manuscritas.....	434
Índice de figuras.....	437

ABREVIATURAS

AGI	Archivo General de Indias
AHN	Archivo Histórico Nacional
AHNb	Archivo Histórico de la Nobleza
AHPB	Archivo Histórico Provincial de Burgos
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BAE	Biblioteca de Autores Españoles
BMSDS	Biblioteca Monástica de Santo Domingo de Silos
BNE	Biblioteca Nacional de España
BRAE	Biblioteca de la Real Academia Española
BRAH	Biblioteca de la Real Academia de la Historia
DBE	Diccionario Biográfico Electrónico
PFG	Poema de Fernán González
TSE	Translatio Sancti Emiliani
TBF	Translatio Beati Felicis
VDS	Vita Dominici Silensis
VSDS	Vida de Santo Domingo de Silos
VSE	Vita Santi Emiliani
VSMC	Vida de San Millán de la Cogolla

Presentación

INTRODUCCIÓN

1. Hagiografía y memoria como objetos de estudio.

El monacato, como fenómeno histórico, hunde sus raíces más allá del nacimiento del cristianismo. Prácticamente todas las grandes religiones antiguas han desarrollado alguna forma de vida ascética comunitaria. En efecto, el hinduismo cuenta con los *āśram*, lugares dedicados a la lectura y estudio de los textos védicos y a la meditación. Por su parte, en el judaísmo, representado en el Antiguo Testamento, encontramos varios ejemplos de comunidades ascéticas, como los nazarenos, cuya misión era recordar al pueblo de Israel su posición de sumisión total a la voluntad de Yaveh; o los esenios, esta vez al margen de los textos bíblicos, que aparecen como responsables de la colección de manuscritos hallados en Qumram¹.

El monacato cristiano surge, por tanto, de una larga tradición espiritual. Si optamos por una definición simplificada, el monasterio es un lugar de retiro, en el que un grupo de religiosos desarrolla su vida al margen del resto de la sociedad con el objetivo de purificar el espíritu a través de la oración, el estudio y el trabajo. En la división tripartita de la sociedad que ha pasado a formar parte del imaginario colectivo sobre la Edad Media, estos grupos se corresponden con el orden de los *oratores*, cuya función principal era la de rezar en favor de los *bellatores* y de los *laboratores*. No obstante, la Iglesia nunca se mantuvo al margen de la sociedad, y desde sus inicios formó parte de las estructuras de dominio propias de cada una de las épocas en las que ha desarrollado su actividad. De esta forma, establecía relaciones de interdependencia que iban mucho más allá de la oración y de la celebración del culto divino, y extendía su influencia, que siempre fue amplia, hacia cuestiones económicas y políticas. Es más, procuró que las formas religiosas estuviesen presentes, muy presentes, fuera del ámbito estrictamente espiritual.

Los monasterios, en particular, pasaron muy pronto a convertirse en elementos de control de las sociedades rurales. Así, el mantenimiento de esta posición privilegiada se convirtió muy pronto en una de las grandes preocupaciones de las comunidades monásticas. En este aspecto, no debemos olvidar que buena parte de los cenobios medievales sobrevivieron al paso de los siglos, incluso cuando se presentaron momentos de especiales

¹ Sobre el papel de los *āśram* en el hinduismo, véase Pinto 1985, pp. 122-127. Sobre las comunidades ascéticas del judaísmo primitivo, Álvarez Gómez 1987, pp. 93-97.

dificultades. Algunos de ellos, incluso, continúan en activo hoy en día. Alcanzar esta longevidad no debió resultar sencillo, ya que tuvieron que adaptarse a multitud de cambios sociales, políticos, económicos e ideológicos. En cierta medida, podemos asemejarlos, metafóricamente, a un ser vivo que necesita evolucionar para adaptarse a los cambios de su ecosistema. Si no lo consigue, no tendrá continuidad respecto a otros miembros del sistema en el que desarrolla su vida.

Las estrategias que los monasterios medievales desarrollaron para defender su posición, basada en el prestigio que la sociedad del entorno les atribuía, fueron varias. Entre ellas, podemos destacar una en particular, y que, a la postre, será el eje nuclear de nuestro estudio: la creación de una memoria histórica sobre sí mismos, capaz de legitimarlos ante el resto del grupo.

Entendemos como “memoria histórica” el conjunto de relatos sobre el pasado seleccionados y reinterpretados por un grupo o institución concretos con el único fin de legitimarse a sí mismos frente al resto de la sociedad, que lo asume configurando además su “memoria colectiva”, su identidad. Se trata de fenómenos dinámicos en constante evolución, que se reconstruyen en función de los intereses del contexto histórico en el que sus creadores y regeneradores se mueven. Si una institución deja de conservarlos y reproducirlos, pierden peso en la generación de una identidad colectiva del grupo receptor. Tiene por tanto una doble dimensión, que comprende la creación de una memoria histórica en el corto plazo, centrada en resolver las necesidades del momento en el que se crea, y un afianzamiento o olvido en el largo plazo.

Así, la creación de narraciones sobre la historia del cenobio será fundamental para su desarrollo institucional y económico. En ocasiones se recurrirá a personajes heroizados por la cultura popular y colectiva del momento, como Fernán González o el Cid Campeador, pero en un número más abundante encontraremos el recurso a la creación de narraciones hagiográficas: vidas de santos, colecciones de milagros, descubrimientos y traslados de reliquias, apariciones milagrosas de imágenes de la Virgen ocultadas durante la invasión musulmana, etc. En suma, adquiere un valor primordial cualquier historia de marcado carácter religioso que pudiera vincularse o bien con el origen del cenobio (“mitos de origen”) o bien con su reforma tras una etapa de dificultades (“abades reformadores”). Estos textos aparecen como un mecanismo de generación de memoria histórica, aunque cabría preguntarse si podemos atribuirles este carácter.

La hagiografía, como género literario, tuvo una enorme difusión a lo largo de la historia del Cristianismo. Según la definición clásica de H. Delehaye, la característica y función principal de los textos hagiográficos es la edificación de los fieles a través de los hechos de un santo. El término debería aplicarse, según esta idea, solo a aquellos documentos redactados como fruto de la devoción al santo protagonista, elaborada tanto por la leyenda creada por el conjunto de los devotos como por la acción del hagiógrafo². Distingue además entre dos subtipos de hagiografía, que en ocasiones conviven: la “práctica”, generada como producto espontáneo de las circunstancias y necesidades del momento en el que nace; y la “crítica”, característica de la modernidad y nacida a raíz del trabajo de los bolandistas. Este segundo modelo de hagiografía estaba centrado en el estudio de las vidas de los santos, que a menudo surge despojado de buena parte del contenido milagroso del primero³.

A esta definición debemos añadir el punto de vista expresado por Grégoire, que consideraba que la hagiografía, como campo de la literatura, satisface la necesidad de mantener vivo el recuerdo de los santos, de sus vidas, virtudes y obras piadosas y, como testimonio de su santidad, de sus milagros.

Por su parte, la hagiología, como disciplina de estudio de lo sagrado, se define como una “ciencia de la memoria”⁴. De hecho, como veremos a lo largo de los siguientes capítulos, a través de las hagiografías generadas en los monasterios cristianos medievales no solo se perpetuaba el recuerdo del santo protagonista, sino el de la institución al que va indisolublemente ligado a través de la presencia en ella de sus reliquias⁵.

Este carácter memorístico de la hagiografía monástica resulta aún más evidente si tenemos en cuenta los periodos en los que se produce un mayor número de obras. Son varios los estudios que han determinado que los periodos de crisis resultan ser los más fructíferos en cuanto a la creación y reelaboración de vidas de santos y colecciones de milagros. Serán determinantes, además, las relaciones de competencia o colaboración que se establecerán entre los cenobios implicados, en tanto que determinarán parte de los

² Delehaye 1907, pp. 2 y 11.

³ Delehaye 1910, digitalizado en <http://www.newadvent.org/cathen/07106b.htm>. [última consulta: 4/03/2021]

⁴ Grégoire 1987, p 12.

⁵ *Ibidem*, pp. 320-332.

contenidos desarrollados por los hagiógrafos. En este sentido, el planteamiento sobre el que basamos nuestra investigación no resulta en sí mismo una novedad⁶.

Sin embargo, la mayor parte de la bibliografía consultada se ha ocupado de estudiar y analizar los contenidos de estas obras en relación con las características de su contexto histórico inmediato. Sin embargo, nuestro propósito en este estudio plantea un análisis sobre la reelaboración de estas historias en el largo plazo. Esta propuesta se inserta en una corriente, que actualmente se está desarrollando en el ámbito académico europeo, en la que se presta una especial atención a las fuentes medievales entre los siglos XVI y XVIII. Así, a modo de ejemplo, podemos citar por su cercanía temática la obra colectiva dirigida por Bernad Dompier y Stefania Nanni titulada *La mémoire des saints originels entre XVI^e et XVIII^e*, publicada por la *École française de Rome* en 2019⁷. Recordemos, como hemos indicado al inicio de este apartado, podemos interpretar que uno de los objetivos que perseguían los cenobios medievales a la hora de narrar las vidas de sus santos patronos iba más allá del momento histórico en el que vivían sus autores.

Creemos, por tanto, que es posible estudiar este proceso, en el fondo un ejercicio creativo y recreativo, en una doble dimensión: el corto y el largo plazo. Este es, en definitiva, el objetivo del proyecto de tesis que hoy presentamos en este trabajo, y que estamos desarrollando en el ámbito del programa de Doctorado en Humanidades de la Universidad de la Rioja con financiación de la Comunidad Autónoma de la Rioja a través de un Contrato Predoctoral de la convocatoria FPI CAR 2016.

2. Objetivos

El objetivo primordial de nuestra investigación es determinar qué elementos resultan comunes en la documentación que nos propusimos en su momento analizar, con la ambición de alcanzar una visión de conjunto que permita definir el proceso de creación de memoria histórica monasterial como algo generalizado. En el camino que debe llevarnos hasta esta definición, podremos identificar el tipo de relaciones de colaboración y

⁶ Véase, por ejemplo, los planteamientos de Pérez-Embid 2002, Peña Pérez 2010 o García Turza 2016, sobre los hablaremos en el capítulo I.

⁷ Dompier y Nanni 2019. Sirva como ejemplo también la celebración entre el 5 de marzo y el 7 de junio de este mismo año 2021 de las jornadas *Usages modernes de l'écrit médiéval*, organizadas de forma conjunta por la Université Jean Monnet Saint-Étienne y el LEM-CERCOR, y dirigidas por el medievalista Sébastien Fray.

competencia que se establecieron entre los monasterios seleccionados como parte del estudio. Además, consideramos que a través del análisis sobre la relación entre los contextos históricos e ideológicos en los que se reelaboraron las narraciones sobre los santos patronos de cada uno de los cenobios podremos definir cuáles fueron las estrategias seguidas por cada uno de los cenobios.

En este sentido, debemos tener en cuenta que la cronología que proponemos para nuestra investigación es muy amplia, tal y como podremos comprobar en el próximo apartado. Los cambios en la sociedad que rodeaba a los monasterios fueron múltiples, y ello plantea numerosas cuestiones que consideramos fundamentales a la hora de enfrentarnos a la documentación. Cabe preguntarse, por ejemplo, cómo influyó la deriva política peninsular en las comunidades monásticas creadoras de hagiografías; cuáles son los elementos que quedaron en estos relatos como reflejo de la relación con los monarcas y grandes linajes nobiliarios de los diversos reinos cristianos; cuál fue la influencia de los cambios en la religiosidad popular y en la doctrina eclesiástica a finales del medievo; o cómo se adaptaron las hagiografías medievales a los cánones de la Edad Moderna. A lo largo del presente trabajo trataremos de dar respuesta a estas preguntas.

Buscamos, asimismo, reflexionar sobre el éxito relativo de este proceso, analizando la evolución de los relatos estudiados a lo largo del tiempo para determinar sus cambios, renovaciones y su influencia sobre su entorno. Nos referimos especialmente a la relación de la pervivencia de las narraciones de carácter hagiográfico en la generación de identidades colectivas en torno a la institución creadora y su espacio circundante. Recordemos que la generación de un recuerdo legitimador sobre el pasado por parte de cualquier institución persigue que este forme parte de la memoria colectiva de la sociedad. En consecuencia, creemos que es preciso analizar las manifestaciones culturales que nos permiten conocer qué episodios de las vidas de santos generadas en el ámbito monástico han sido asumidas por su entorno más cercano.

En resumen, consideramos que a través de nuestra investigación seremos capaces de definir un único proceso de creación de memoria histórica en el ámbito monástico castellano, al margen de las particularidades de cada uno de los casos de estudio, así como de determinar la influencia de cada una de las narraciones en la generación de memorias colectivas de las sociedades del entorno.

3. Metodología

Dado que nuestro planteamiento pasa por la realización de un análisis de las fuentes que contemple la influencia de los relatos hagiográficos sobre la sociedad en el corto y el largo plazo, en tanto que ambos son los que terminan configurando la memoria histórica de la institución y la memoria colectiva de los grupos humanos cercanos a la misma, planteamos un estudio en dos fases.

La primera de ellas constituye un estudio de casos individualizado, que debería permitirnos determinar las características del proceso de creación de memoria histórica en cada uno de los monasterios objeto de análisis. Los resultados obtenidos serán depurados en una segunda fase. Para su realización, se ha llevado a cabo un estudio comparativo, cuyo objetivo es la definición de aquellos *lugares comunes*, presentes en todas las fuentes que forman la base de nuestra investigación, mediante los que podremos comprobar si es posible definir un proceso único común a los grandes monasterios benedictinos que, además, se prolonga en el tiempo y acaba generando unos rasgos de identidad en los colectivos de su entorno.

En líneas generales, hemos resumido las tareas que comprende cada una de las dos fases en el siguiente gráfico:

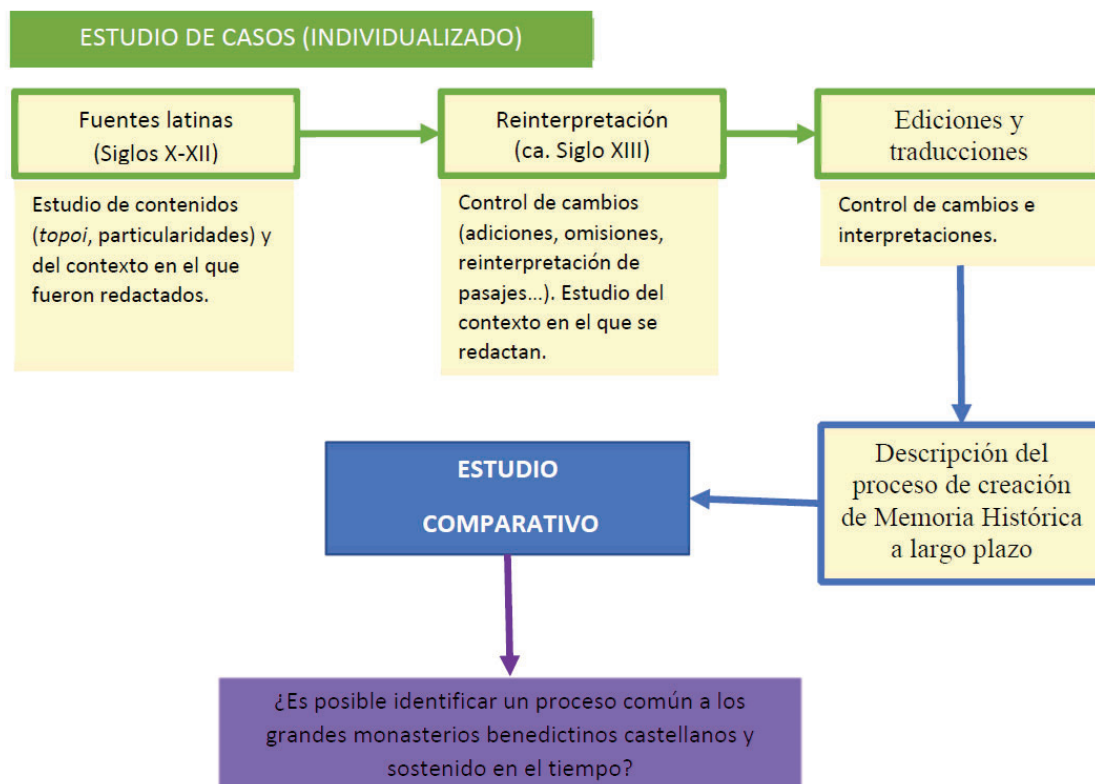


Figura 1: Metodología

4. Fuentes documentales y bibliográficas

Presentaremos a continuación el *corpus* de textos hagiográficos que vamos a utilizar como materia prima para nuestro trabajo. Antes de comenzar con esta presentación, creemos que es necesario hacer algunas precisiones sobre la selección que vamos a llevar a cabo. En primer lugar, al margen de la estricta definición que hemos utilizado para el término “hagiografía” en el primer apartado, consideramos como textos aptos para nuestro estudio varios tipos de testimonios sobre santos generados en los *scriptoria* de los monasterios que enumeraremos más adelante. Así, para el periodo medieval trabajaremos con *vitae*, *miracula* y con composiciones épicas en las que se menciona la presencia de santos relacionados estrechamente con el cenobio. Retomamos, así, las consideraciones sobre la impregnación de la hagiografía en el conjunto de la literatura medieval presentadas por Gómez Moreno⁸. Este conjunto de documentos será la base de nuestro análisis, en tanto que señala el punto de inicio de la creación de la memoria sobre los santos y sus monasterios.

⁸ Gómez Moreno 2008.

Por su parte, para las Edades Moderna y Contemporánea, recurriremos a las biografías de los santos medievales que se reelaboraron a partir del siglo XVI. En este sentido, además de obras de carácter monográfico sobre un protagonista en cuestión, analizaremos compilaciones como los diversos *Años Cristianos* editados entre los siglos XVIII y XIX principalmente, en los que la brevedad de las reseñas biográficas que los componen forzarán a sus autores a seleccionar determinados episodios en detrimento de otros que, quizás, resultaban menos atractivos para los fines de la obra. Trabajaremos también con otro tipo de textos, como la corografía moderna, en la que los santos patronos tendrán un papel fundamental.

Así mismo, para analizar las formas en las que el recuerdo colectivo de los santos ha llegado hasta nuestra época, echaremos mano de expresiones propias del folclore local. Nos referimos en este caso a las fiestas y celebraciones que se llevan a cabo como conmemoración de los patronos de las localidades que se han erigido como su *patria chica*, así como a composiciones líricas populares como los *gozos*. Buena parte de las fuentes que utilizaremos para esta última etapa procederá, lógicamente, de la prensa escrita.

Una vez definidos estos aspectos relevantes sobre la documentación que se utilizará en adelante, exponemos a continuación el proceso de selección de *muestras de estudio* es decir, de las fuentes y monasterios sobre los que centraremos nuestra atención.

4.1. Selección de muestras

Antes de comenzar nuestra investigación era necesario establecer unos criterios de selección que nos permitieran trabajar con un volumen razonable de datos. Por ello, y teniendo en cuenta experiencias anteriores, además de la bibliografía sobre el tema, decidimos tomar como base de estudio aquellas narraciones hagiográficas compuestas en monasterios de la Orden de San Benito, en latín, entre los siglos XI y XII, periodo comúnmente señalado como de auge y crecimiento para el monacato benedictino. Estas historias, que comprenden vidas de santos, colecciones de milagros e invenciones y traslaciones de reliquias, debían haber sido reinterpretadas y traducidas al menos una vez en los siglos posteriores, especialmente en el siglo XIII, para garantizar, así, la posibilidad de estudiar la evolución de las mismas en función de los diferentes contextos históricos en los que se recurrió a las historias sobre santos como medio legitimador.

Una vez establecidos estos límites, los aplicamos como criterios de búsqueda en dos bases de datos fundamentales:

— La recopilación elaborada por Baños Vallejo, en la que incluye diferentes fuentes hagiográficas medievales, fundamentalmente vidas de santos, producidas en el ámbito hispánico⁹.

— Y el banco de datos coordinado por Lopes Frazão da Silva, que incluye detalladas fichas sobre distintos tipos de fuentes hagiográficas medievales de la península Ibérica¹⁰.

Después de aplicar estos criterios, nos encontramos con un grave problema a la hora de plantear el desarrollo de las tareas de investigación posteriores: el volumen de datos con el que contábamos era excesivo en relación con la limitación temporal de los nuevos prorrogas de Doctorado a cinco años¹¹.

Por su parte, en el siguiente mapa hemos señalado todos los monasterios susceptibles de incluirse en esta investigación, y que se concentran en la zona norte de la península. No debe sorprendernos si tenemos en cuenta que se trata del área de predominio del monacato benedictino/cluniacense, frente a la mayor cantidad de fundaciones pertenecientes a órdenes militares, cistercienses, etc., en los territorios de expansión de los Reinos Cristianos hacia el sur peninsular.

Con este presupuesto, hemos llevado a cabo dos cribas sistemáticas. En una primera se han desechado los mitos de origen relacionados con apariciones marianas de cualquier clase (por ejemplo, excluimos monasterios como Santa María la Real de Aguilar de Campoo, Santa María la Real de Nájera o Nuestra Señora de Valvanera).

⁹ Baños Ballejo 2003.

¹⁰ Lopes Frazão Da Silva 2009.

¹¹ De los cuales ya había transcurrido el primero (dedicado al conocimiento de todos aquellos conceptos generales que debíamos tener presentes a la hora de plantear nuestro análisis y a la definición y aplicación de los criterios de selección de muestras que acabamos de describir).



Figura 2. Mapa con los monasterios susceptibles de formar parte de las muestras de estudio para el proyecto de tesis.

Y en la segunda, si observamos el mapa anterior, se distingue una mayor concentración de fuentes (debido a una mayor producción en los monasterios de la zona) en el área que hemos señalado sobreimpresionada en color rojo. Esta mayor presencia en una zona tan fácilmente concretable ha hecho que nos decantemos por unos determinados centros como selección final para el estudio

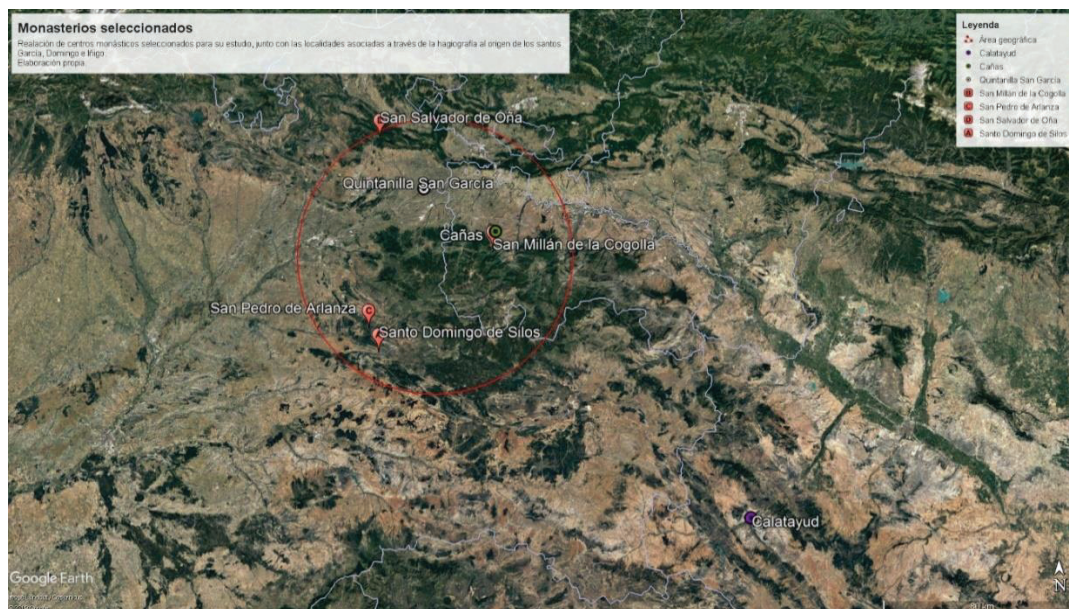


Figura 3. Mapa con los centros monásticos seleccionados como muestras de estudio después del segundo cribado.

Por su parte, en este mapa apreciamos con mayor detalle el área geográfica en la que se encuadran los monasterios seleccionados para nuestro estudio. Abarca una superficie de

más de 8.500 km², en la que el radio máximo (señalado en el mapa con un segmento que une el punto central del área de estudio con el monasterio de San Salvador de Oña) mide 53 km, y que comprende parte de las actuales provincias de La Rioja y Burgos. En este espacio tan reducido en comparación con la extensión máxima de Castilla que hemos señalado en la Figura 2 encontramos cuatro cenobios: San Millán de la Cogolla, Santo Domingo de Silos, San Pedro de Arlanza y San Salvador de Oña¹².

Hemos distinguido mediante indicadores circulares, además, las *patrias* de cada uno de los santos protagonistas de las principales hagiografías escritas en estas instituciones. Vemos reflejadas, por tanto, las localidades de Cañas, lugar de nacimiento, según la tradición, de santo Domingo de Silos; Quintanilla, de san García de Arlanza; y Calatayud, de san Iñigo de Oña. Por el contrario, no hemos situado en Berceo el pretendido lugar de nacimiento de san Millán. La cuestión sobre el origen de este santo ermitaño, que resulta ajena a los objetivos perseguidos en este momento, y que se disputaron aragoneses y riojanos a partir del siglo XVI, ocupará buena parte del desarrollo del capítulo VI de nuestro trabajo.

Cabe señalar que en uno de los casos reseñados se produce una particularidad que va a resultar de especial interés para el desarrollo de nuestra investigación. En el *scriptorium* de Arlanza no se produjo ningún relato hagiográfico reseñable durante los siglos XI y XII, aunque sí existe una breve narración incluida en la primera *vida* de Santo Domingo, en la que se hace referencia al abad García de Arlanza, ya tenido por santo. Se adivina además por su corta distancia la existencia de una constante relación de competencia entre ambas

¹² En cuanto al monasterio de Oña y su santo abad Iñigo, debemos hacer una apreciación. Ambos fueron seleccionados en un primer momento como parte de este trabajo. No obstante, debido a los sucesivos problemas para localizar fuentes posteriores al siglo XVI, que se encuentran muy dispersas y no siempre bien catalogadas, el análisis de la documentación oniense se retrasó en varias ocasiones. Además, el problema para acceder a las bibliotecas y archivos en los que localizamos parte de las referencias necesarias a raíz de la entrada en vigor del Real Decreto 463/2020, de 14 de marzo, por el que se declaró el estado de alarma para la gestión de la situación de crisis sanitaria ocasionada por el COVID-19, provocó que la posibilidad de analizar el caso a fondo quedase truncada. Ante la eventualidad de exponer un caso de estudio mucho más pobre que los demás, y que ello influyera negativamente en el desarrollo de la Tesis Doctoral y en sus conclusiones, decidimos dejarlo fuera. No obstante, tenemos datos suficientes para enriquecer el estudio general de la cuestión que planteamos, por lo que mencionaremos varios episodios que relacionan a san Iñigo con los modelos de santidad monástica de Silos, La Cogolla y Arlanza.

comunidades, que creemos necesario explorar en el largo plazo para describir el comportamiento de ambas instituciones ante problemas comunes.

Una vez definidos los casos de estudio, es preciso señalar qué personajes protagonizarán los relatos que vamos a analizar. A grandes rasgos, podemos clasificarlos según el modelo de santidad que representan en dos categorías: eremitas fundadores y abades reformadores. Al primero de estos modelos responden las figuras de san Millán y san Pelayo de Arlanza, mientras que podemos encuadrar en la segunda categoría a los santos abades Domingo de Silos y García de Arlanza. No obstante, hay que advertir que en el caso de la Cogolla contamos con otros dos modelos diferentes, el del ermitaño san Félix de Bilibio y la santa visionaria Oria.

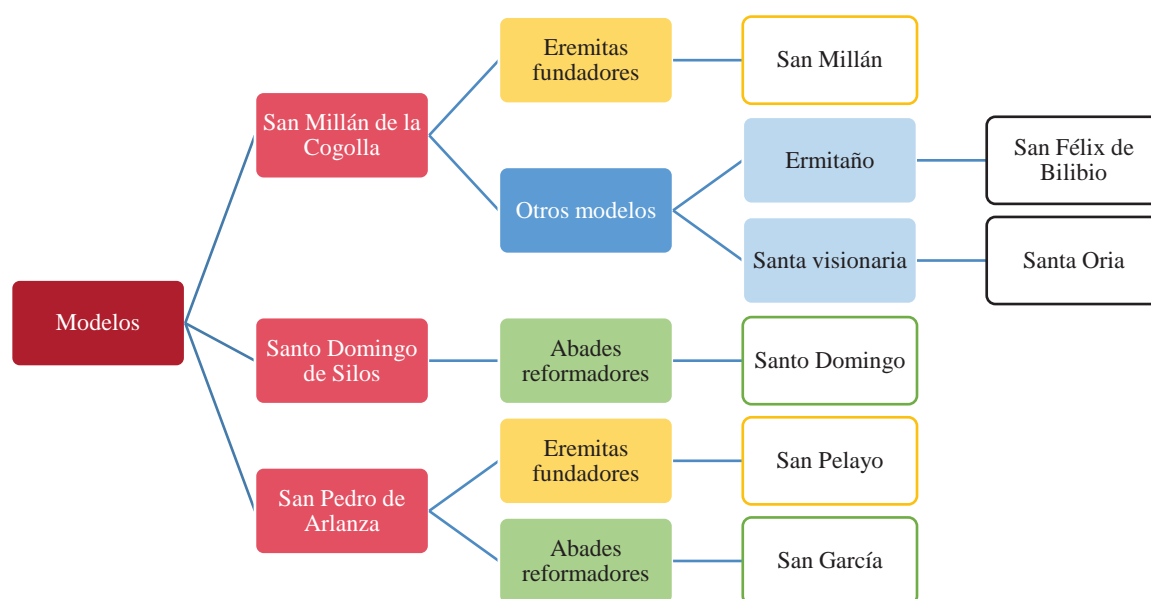


Figura 4. Cuadro de clasificación de los casos de estudio según modelo de santidad.

Una vez establecida esta primera categorización según el modelo de santo que protagoniza las hagiografías producidas en cada uno de los monasterios seleccionados, es preciso señalar con qué fuentes contamos para cada uno de los casos. Aunque a lo largo del siguiente apartado desarrollaremos una presentación detallada de cada una de ellas, creemos oportuno realizar una primera clasificación para relacionarlas con los monasterios en los que fueron creadas.

En primer lugar, como ya hemos señalado, durante la Edad Media no contamos con ninguna *vita* ni *miracula* procedente de Arlanza. Localizamos, sin embargo, dos fuentes principales para estudiar el desarrollo de las figuras de sus dos santos principales, el eremita Pelayo y el abad García. Encontramos información sobre el primero de ellos en el *Poema de Fernán González*, composición anónima del siglo XIII relacionada con el cenobio arlantino, en la que protagoniza dos episodios de gran relevancia para el desarrollo del relato: la profecía sobre la victoria en la batalla de Lara y la visión del Conde en la que recibe el anuncio de la participación de Santiago a su favor en la batalla de Hacinas. Para el segundo, hemos recurrido al capítulo dedicado en la *Vita Dominici Silensis* de Grimaldo al traslado de las reliquias de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila a Arlanza, realizado previa revelación al abad García.

Ambos testimonios, aunque mucho menos desarrollados durante el medievo que las obras que se produjeron en Silos y La Cogolla, sirven como punto de partida para creaciones hagiográficas posteriores, en las que el relato sobre estos santos terminará enriqueciéndose con diferentes elementos añadidos, principalmente procedentes de la tradición local. Desarrollaremos esta afirmación a lo largo de los capítulos III, IV y VI, principalmente.

En el caso del monasterio de Santo Domingo de Silos encontramos un total de tres fuentes medievales dedicadas a ensalzar la figura de su abad reformador. La más antigua de ellas es la *Vita Dominici Silensis* del monje Grimaldo, que sirvió como base para la redacción de la *Vita abreviata Dominici*. Posteriormente, la versión latina de la vida del santo fue reinterpretada y versificada por Gonzalo de Berceo, con el título *Vida de santo Domingo de Silos*. A estas obras se añadió a finales del siglo XIII una amplia colección de milagros, compilados por el silense Pero Marín (*Miraculos romançados*). Estas obras constituirán la base para las reelaboraciones modernas sobre la biografía del abad Domingo, tal como podremos apreciar a lo largo del desarrollo de nuestro trabajo.

Por último, para San Millán de la Cogolla contamos con un buen número de fuentes dedicadas a su eremita fundador, a las que podemos añadir algunas más, dedicadas en este caso a los otros dos modelos que hemos señalado en el gráfico anterior: san Felices y santa Oria. La primera de las hagiografías, en cuanto a su antigüedad, que hemos localizado para este caso es la *Vita Sancti Emiliani* de Braulio de Zaragoza, enriquecida en el siglo XIII por las obras latinas del monje Ferrandus (*Translatio Sancti Emiliani et Liber Miraculorum*

Ipsius, que incluye el célebre *Privilegio de los votos*). Este documento, a su vez, será reelaborado por Gonzalo de Berceo en su *Vida de San Millán de la Cogolla*, redactada unos años antes que el único testimonio medieval conservado sobre santa Oria, del mismo autor (*Poema de santa Oria*). El ciclo hagiográfico emilianense se completa con las obras atribuidas al silense Grimaldo y dedicadas al ermitaño y maestro de san Millán, san Félix de Bilibio, en las que se recoge el traslado de sus reliquias a La Cogolla y una breve colección de milagros que se le atribuyeron (*Translatio Beati Felicis et Liber Miraculorum*).

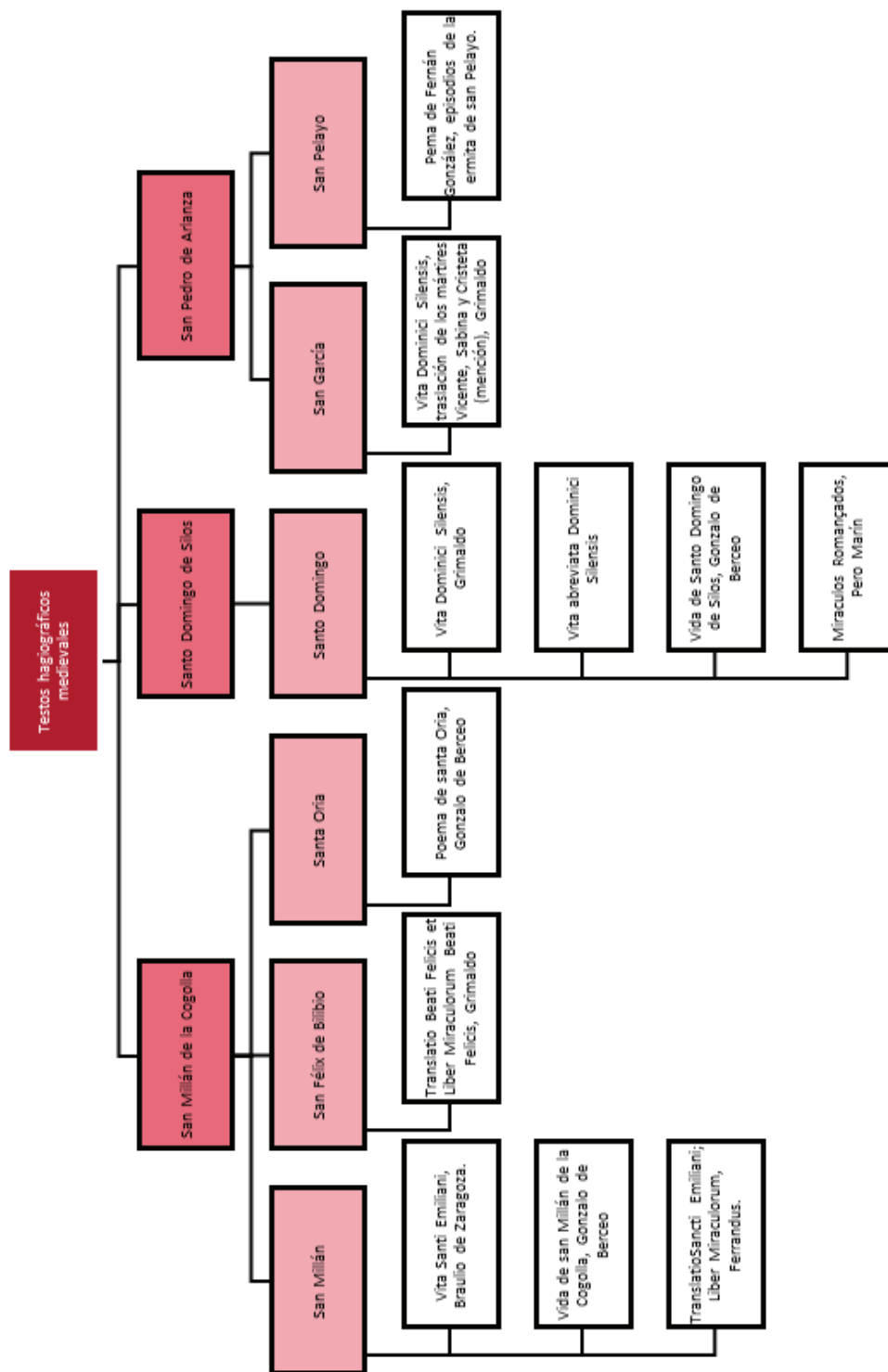


Figura 5. Cuadro de clasificación de casos de estudio, según modelo de santidad y fuentes medievales disponibles.

4.2. Presentación de fuentes

4.2.1. Fuentes hagiográficas medievales

4.2.1.1. San Millán de la Cogolla

Vita Sancti Emiliani	
Datación	639-640 (Copia más antigua: s. X)
Autoría	Braulio de Zaragoza, obispo.
Descripción	Narración sobre la vida de san Millán/Emiliano, ermitaño. Contiene diversos episodios de su vida, así como varios milagros ante mortem y post mortem. Según el texto, Emiliano vivió retirado en eremitorio localizado en las inmediaciones del monasterio de San Millán de Suso, donde posteriormente se veneraron sus reliquias.
Manuscritos	Versión latina: Cód. 10, BRAH, ff. 105r-110r. Cód. 13, BRAH, ff. 203v-208r. Cód. 47, BRAH, ff. 29v-50v. Biblioteca del R.M. de El Escorial, a.II, ff. 133r-141v. BNE, Mss. 494, ff. 81v-86v. Biblioteca Nacional de Portugal, Alcobaça 454, ff. 67r-73v. Versión castellana Cód. 59, BRAH, ff. 128r-136r.
Ediciones	Versión latina Sandoval, Prudencio (1602). <i>Primera parte de las fundaciones de los monesterios [sic] del glorioso Padre San Benito</i> , Madrid: Imp. Luis Sánchez ff. 3-10 (Traducción: ff. 10-18). Mecolaeta, Diego (1724). <i>Desagravio de la verdad en la historia de San Millán de la Cogolla, natural de Castilla, primer abad del Orden de San Benito en España</i> , Madrid: Lorenzo Francisco Mojados, pp. 1-66 (traducción). Gómez de Liria, Gerónimo (1755). <i>Desagravio de San Braulio en la historia de San Millán: verdadero estado de este Santo</i> , Zaragoza: Imp. Francisco Moreno. Minguella, Toribio, <i>San Millán de la Cogolla: Estudios históricos-religiosos acerca de la patria, estado y vida [...]</i> , Madrid, A. Pérez Dubrul, 1883, pp. 213-243 (Traducción: 245-278) Vázquez de Parga, Luis (1943). <i>Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi Vita S. Emiliani</i> , Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Oroz Reta, José (1978). "Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi Vita Sancti Aemiliani", <i>Preficit</i> 9, pp. 165-123. Versión Castellana Vilches Vivancos, Fernando y Vivancos Gómez, Miguel (2016). <i>Traducciones castellanas del Códice de San Millán de la Cogolla RAH 59</i> , Madrid: Dykinson, pp. 381-405.
Observaciones	Además de las ediciones y traducciones anteriores, contamos con una traducción al castellano mucho más reciente y precedida de un interesante estudio crítico: Ortiz García, Paloma (1993). "San Braulio, la Vida de san Millán de la Cogolla y la Hispania visigoda del siglo VII", <i>Hispania Sacra</i> 92, pp. 459-486.

Translatio Sancti Emiliani	
Datación	ca. 1230
Autoría	Ferrandus/Fernandus, monje emilianense.
Contenido	El texto narra la <i>elevatio</i> llevada a cabo en 1030, durante el reinado de Sancho III el Mayor y la traslación de 1053, durante el reinado de García Sánchez III el de Nájera. Durante este segundo episodio, el santo impidió el traslado de sus reliquias al recién fundado monasterio de Santa María la Real de Nájera provocando que el arca quedase completamente inmóvil. En el mismo lugar en el que aconteció el milagro se construyó el monasterio de San Millán de Yuso.
Manuscritos	Versión latina: Cod. 10, BRAH, ff. 85v-87r. Cod. 23, BRAH, ff. 253v-237r. Versión castellana: Cod. 59, BRAH, ff. 136v-139v.
Ediciones	Versión latina Saenz de Aguirre, José (1753). <i>Colectio máxima conciliorum ómnium Hispaniae</i> , tomo IV, pp. 410-411. Vicente de la Fuente, <i>España Sagrada</i> , Tomo L, 1866, pp. 365-369. Dutton, Brian (1967): <i>La “Vida de San Millán de la Cogolla” de Gonzalo de Berceo. Estudio y edición crítica</i> , Madrid, Tamesis Books, pp. 29-35. Ilzarbe, Isabel (2018). “Leyenda, historia y memoria en el monasterio de San Millán de la Cogolla (siglo XIII): la Translatio Sancti Emiliani”, <i>Studia Monastica</i> 60 (1), pp. 63-118. Versión castellana Asensio Jiménez, Nicolás (2016). <i>Libro de la traslación y milagros de San Millán</i> , Logroño, Ediciones Emilianenses. Vilches Vivancos, Fernando y Vivancos Gómez, Miguel (2016). <i>Traducciones castellanas del Códice de San Millán de la Cogolla RAH 59</i> , Madrid: Dykinson, pp. 406-413.
Observaciones	No se aprecian diferencias de contenido entre las dos versiones latinas. Existen algunas adiciones en la versión castellana, señaladas en las ediciones de Dutton e Ilzarbe. En todas las versiones señaladas aparece justo antes del <i>LM</i> . Fue traducida por Mecoleta, Diego (1724). <i>Desagravio de la verdad en la historia de San Millán de la Cogolla, natural de Castilla, primer abad del Orden de San Benito en España</i> , Madrid: Lorenzo Francisco Mojados, pp. 92-109.

Liber Miraculorum	
Datación	ca. 1245
Autoría	Fernandus, monje emilianense.
Descripción	Colección de milagros post mortem obrados por intercesión de san Millán. Incluye la intervención del santo junto al apóstol Santiago en batalla contra los musulmanes y una copia parcial del contenido el <i>Privilegio de los Votos</i> .
Manuscritos	Versión latina: Cod. 10, BRAH, ff. 87r-89r. Cod. 23, BRAH, ff. 237r-238v. Versión castellana: Cod. 59, BRAH, ff. 138v-144r.
Ediciones	Versión latina: Vicente de la Fuente, <i>España Sagrada</i> , Tomo L, 1866, pp. 365-369. Dutton, Brian (1967): <i>La “Vida de San Millán de la Cogolla” de Gonzalo de Berceo. Estudio y edición crítica</i> , Madrid, Tamesis Books, pp. 35-49. Versión castellana: Asensio Jiménez, Nicolás (2016). <i>Libro de la traslación y milagros de San Millán</i> , Logroño, Ediciones Emilianenses. Vilches Vivancos, Fernando y Vivancos Gómez, Miguel (2016). <i>Traducciones castellanas del Códice de San Millán de la Cogolla RAH 59</i> , Madrid: Dykinson, pp. 413-425.
Observaciones	Se aprecian diferencias entre las dos versiones latinas, señaladas en la edición de Dutton. La más relevante es la inclusión de una versión abreviada del <i>Privilegio de los Votos</i> en la versión latina del Códice 10, que no aparece en el 23. La datación ofrecida en el presente trabajo, basada en estas variaciones, ha sido extraída de esta edición.

Vida de san Millán de la Cogolla	
Datación	1245-1250
Autoría	Gonzalo de Berceo, eclesiástico emilianense.
Descripción	Reelaboración y versificación de la <i>Vita Sancti Emiliani</i> . Incluye entre los milagros póstumos del santo la aparición de san Millán junto a Santiago en la batalla de Simancas, procedente del <i>Privilegio de los Votos</i> .
Manuscritos	Ms. 4, BRAE, ff. 54r-63v. Ms. 93, BMSDS, ff. 32r-45r. Ms. 56, BMSDS, ff. 244r-272v.
Ediciones	Dutton, Brian (1967): <i>La "Vida de San Millán de la Cogolla" de Gonzalo de Berceo. Estudio y edición crítica</i> , Madrid, Tamesis Books. Dutton, Brian (1992). "Vida de san Millán de la Cogolla", en VV.AA., <i>Gonzalo de Berceo. Obra completa</i> , Madrid: Espasa Calpe, pp. 115-249. Calavia, Carlos (Ed.) (2003), <i>Gonzalo de Berceo. Obras Completas</i> , Madrid: Fundación José Antonio de Castro, pp. 299-372.
Observaciones	El Ms. 93 de la BMSDS es una copia del desaparecido manuscrito Q, que según Dutton fue copiado entre 1250 y 1260. En el siglo XVIII se conservaba una copia adicional en la biblioteca monástica emilianense, desaparecida tras la desamortización y exclaustación de 1836. Extraemos la datación de la edición de Dutton de 1967, en la que relaciona esta obra con la redacción del <i>Liber Miraculorum</i> , que considera que sirvió como fuente a Berceo.

Translatio Beati Felicis	
Datación	ca. 1090.
Autoría	Grimaldo, monje silense
Descripción	Narra los acontecimientos acaecidos antes y durante la traslación de las reliquias de san Félix de Bilibio a San Millán de la Cogolla llevada a cabo durante el reinado de Alfonso VI. Incluye la narración de la traslación frustrada de los restos del santo a Santa María la Real de Nájera auspiciada por el rey García Sánchez III.
Manuscritos	Versión latina: Cód. 10, BRAH, ff. 91v-95v. Versión castellana: Cód. 59, BRAH, ff. 145r-149r.
Ediciones	Versión latina: Risco, <i>España Sagrada</i> , Tomo XXXIII, pp. 439-449. Versión castellana: Vilches Vivancos, Fernando y Vivancos Gómez, Miguel (2016). <i>Traducciones castellanas del Códice de San Millán de la Cogolla RAH 59</i> , Madrid: Dykinson, pp. 426-235.
Observaciones	Junto a la edición de la versión latina, la obra de Risco incluye un oficio religioso con preces, himnos y ocho <i>lectiones</i> en conmemoración del traslado de las reliquias (pp. 458-465).

Liber Miraculorum B. Felicis	
Datación	1090-1100
Autoría	Grimaldo, monje silense
Descripción	Colección de milagros post mortem obrados por intercesión de san Félix de Bilibio.
Manuscritos	Versión latina: Cód. 10, BRAH, ff. 91v-95v. Versión castellana: Cód. 59, BRAH, ff. 149r-152v.
Ediciones	Versión latina: Risco, España Sagrada, Tomo XXXIII, pp. 449-458. Versión castellana: Vilches Vivancos, Fernando y Vivancos Gómez, Miguel (2016). <i>Traducciones castellanas del Códice de San Millán de la Cogolla RAH 59</i> , Madrid: Dykinson, pp. 435-444.
Observaciones	En las dos copias medievales conservadas y en sus ediciones aparece asociado a la <i>TBF</i> .

Poema de Santa Oria **	
Datación	ca. 1263
Autoría	Gonzalo de Berceo, eclesiástico emilianense
Descripción	Poema dedicado a la vida y visiones de Oria, emparedada en el monasterio de San Millán de Suso.
Manuscritos	Ms. 4, BRAE, ff. 46v-58r. Ms. 93, BMSDS, ff. 32r-45r. Mss. 18577/16, BNE.
Ediciones	Brian Dutton. <i>El sacrificio de la misa. La Vida de Santa Oria. Martirio de San Lorenzo</i> . Madrid: Tamesis Books, Uría Maqua, Isabel (1981). <i>Poema de santa Oria</i> , Madrid: Castalia. Uria Maqua, Isabel (1992). “Poema de santa Oria”, en VV.AA., <i>Gonzalo de Berceo. Obra Completa</i> , Madrid: Espasa Calpe, pp. 115-249. Lappin, Anthony John (2000). <i>Berceos’s “Vida de santa Oria”. Text, translation and comentary</i> , Oxford: European Humanities Reserach Centre. Calavia, Carlos (Ed) (2003). <i>Gonzalo de Berceo. Obras completas</i> , Madrid: Fundación José Antonio de Castro, pp. 507-544.
Observaciones	Conservamos un único texto manuscrito de época medieval, copiado en el siglo XIV. Actualmente se conserva en la Biblioteca de la Real Academia Española como parte de un códice unitario, junto con otras obras del poeta riojano. Los otros dos manuscritos son copias dependientes de esta.

2.1.2. Santo Domingo de Silos

Vita Dominici Silensis	
Datación	1088-1109
Autoría	Grimaldo, monje silense
Descripción	<i>Vita</i> escrita en latín, que recoge la biografía y milagros de santo Domingo de Silos desde su nacimiento en Cañas (La Rioja) y su ingreso en la comunidad monástica emilianense y posterior exilio a Castilla después de enfrentarse al rey pamplonés García Sánchez III, hasta su muerte como abad de Silos.
Manuscritos	Ms. 12, BMSDS, ff. 1-86 Ms. 5, BRAE, ff. 39r-85r.
Ediciones	Vergara, Sebastián (1736). <i>Vida y milagros del taumaturgo español, Moyses segundo, redentor de cautivos, abogado de los felices partos, Santo Domingo Manso</i> , Madrid: Imp. Herederos de Fernando del Hierro, pp. 309-452. Vitalino Valcárcel, <i>La Vita Dominici Silensis de Grimaldo. Estudio, edición crítica y traducción</i> , Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1982.
Observaciones	Redactado en diferentes etapas. Según Valcárcel, el libro I y buena parte del libro II fueron compuestos a finales del siglo XI, poco después de la muerte de su protagonista. El resto de la obra es el resultado de la intervención de distintos autores, que la compusieron durante los primeros decenios del siglo XII. Solo conservamos dos manuscritos medievales con la obra, aunque en su edición Valcárcel considera la versión publicada por Vergara como manuscrito, ya que está basada en una copia hoy desaparecida. La numeración del Ms. 12 de la BMSDS es moderna, e independiente del resto del código. Fue cosida después de los <i>Miraculos Romançados</i> .

Vita Abreviada Dominici*	
Datación	s. XII
Autoría	Anónimo
Descripción	Texto latino que narra de forma abreviada la vida y milagros de santo Domingo de Silos.
Manuscritos	Cód. 10, BRAH, ff. 123v-136r. Cód. 103, BRAH, ff. 21r-24v.
Ediciones	Brian Dutton, <i>Vida de Santo Domingo de Silos</i> , London: Tamesis Books, 1978, pp. 261-267. Vitalino Valcárcel, <i>La Vita Dominici Silensis de Grimaldo. Estudio, edición crítica y traducción</i> , Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1982, pp. 573-577. Edición parcial.
Observaciones	Además de esta versión abreviada de la <i>VDS</i> , contamos con varias versiones manuscritas en castellano. Dos de ellas, conservadas en la Biblioteca Nacional de España, parecen tener una relación más estrecha con esta versión latina: Mss. 12688, ff. 56r; Mss. 780, ff. 102vr-107v. El Mss. 6227, ff. 15r-23v contiene otra versión resumida, en la que no se distingue una relación tan clara.

Vida de santo Domingo de Silos	
Datación	ca. 1236
Autoría	Gonzalo de Berceo, eclesiástico emilianense
Descripción	Versión romanceada y versificada de la <i>VDS</i> de Grimaldo. Forma parte del mismo programa de recreación que la <i>VSMC</i> y guarda relación con la renovación del hermanamiento entre los monasterios de Silos y La Cogolla. Incluye episodios que no estaban presentes en la versión latina, como la intervención de San Millán en la batalla y la historia del <i>Privilegio de los Votos</i> .
Manuscritos	Ms. 12, BMSDS, ff. 1r-20r. Ms. 4, BRAE, ff. 1r-48r. 9-581 (H-18), BRAH.
Ediciones	Vergara, Sebastián (1736). <i>Vida y milagros del taumaturgo español, Moyses segundo, redentor de cautivos, abogado de los felices partos, Santo Domingo Manso</i> , Madrid: Imp. Herederos de Fernando del Hierro, pp. 230-308. Brian Dutton (1978), <i>Vida de Santo Domingo de Silos</i> , London: Tamesis Books Labarta Chaves, Teresa (1973). <i>Vida de santo Domingo de Silos</i> , Madrid: Castalia. Ruffinato, Aldo (1992). “Vida de santo Domingo de Silos”, en VV.AA., <i>Gonzalo de Berceo. Obra completa</i> , Madrid: Espasa Calpe, pp. 251-454. Calavia, Carlos (Ed.) (2003). <i>Gonzalo de Berceo. Obras Completas</i> , Madrid: Fundación José Antonio de Castro, pp. 373-488. Fernández Flórez, José Antonio (2000). <i>Vida de Santo Domingo de Silos: edición facsimilar del manuscrito conservado en el archivo del monasterio de Santo Domingo de Silos</i> , Burgos: Universidad de Burgos.
Observaciones	Existen algunas diferencias entre los manuscritos conservados que han motivado interpretaciones contrapuestas sobre algunos aspectos que analizaremos a continuación. El Ms. 12 de Silos (S) se conserva incompleto, y ello ha motivado que las ediciones completas de la obra dependan de las otras dos copias. Aparece al inicio del código, antes de los <i>Miraculos Romançados</i> . La numeración de los folios del Ms.4 de la BRAE es moderna. El texto comienza después de la serie de hojas en blanco que siguen a la <i>VSMC</i> .

Miraculos Romançados	
Datación	ca. 1295
Autoría	Pero Marín, monje silense
Descripción	Colección de milagros post mortem obrados por santo Domingo de Silos 1232-1293. La mayoría de los relatos recogen liberaciones prodigiosas de cautivos cristianos de los musulmanes del sur peninsular.
Manuscritos	Ms. 12, BMSDS, ff. 23r-87v. Ms. 5, BRAE, ff. 1r-38v.
Ediciones	Vergara, Sebastián (1736). <i>Vida y milagros del taumaturgo español, Moyses segundo, redentor de cautivos, abogado de los felices partos, Santo Domingo Manso</i> , Madrid: Imp. Herederos de Fernando del Hierro, pp. 128-229 Alcocer, Rafael (1925). <i>Santo Domingo de Silos</i> . Burgos: Aldecoa, pp. 327-362. Karl-Heinz, Antón (1988). <i>Los Miraculos romançados de Pero Marín: edición crítica, introducción e índices</i> , Burgos: Abadía de Santo Domingo de Silos.
Observaciones	En varios estudios sobre la obra se utiliza el título alternativo <i>Los milagros romançados cómo Santo Domingo sacaba los captivos de la captividad</i> , que aparece en la copia del Ms. 5 de la BRAE. Utilizamos la versión utilizada en la edición de Karl-Heinz. Tanto en el Ms. 5 de la BRAE como en el Ms. 12 de la BMSDS aparece antes de la VDS.

2.1.3. San Pedro de Arlanza

<i>Vita Dominici Silensis</i>	
Datación	1088-1109
Autoría	Grimaldo, monje silense
Descripción	Capítulo VIII, libro I, de la <i>VDS</i> . Se narra la visión, <i>inventio</i> y <i>translatio</i> de las reliquias de los mártires de Ávila Vicente, Sabina y Cristeta al monasterio de San Pedro de Arlanza.
Manuscritos	Ms. 12, BMSDS, 1-86. Ms. 5, BRAE, ff. 39r-85r.
Ediciones	Vitalino Valcárcel, <i>La Vita Dominici Silensis de Grimaldo. Estudio, edición crítica y traducción</i> , Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1982, pp. 246-253.
Observaciones	A pesar de formar parte de un relato más amplio y dedicado a ensalzar al santo abad de Silos, el relato sobre la traslación de los mártires encaja en las características propias del subgénero hagiográfico de las <i>Traslaciones Oficiales</i> . Constituye la mención más antigua a San García, abad de Arlanza.

Poema de Fernán González**	
Datación	ca. 1258
Autoría	Anónimo, eclesiástico arlantino
Descripción	Poema épico, probablemente basado en un cantar hoy perdido, dedicado al conde castellano Fernán González. Contiene, entre otros, dos episodios dedicados al ermitaño Pelayo, a través de los cuales el narrador relaciona al Buen Conde con el monasterio de San Pedro de Arlanza: la caza del jabalí, que lleva a Fernán González al interior de la ermita donde Pelayo le profetiza su victoria ante los musulmanes en Lara; y la visita del conde en los prolegómenos de la batalla de Hacinas, en la que el anacoreta ya fallecido le comunica en sueños la intervención de Santiago a su favor en la próxima contienda. En este segundo episodio interviene también san Millán.
Manuscritos	Biblioteca del R.M. de El Escorial, Ms. b-IV-21, ff. 136r-191r
Ediciones	Muro, Miguel Ángel (1994). <i>Poema de Fernán González</i> , Logroño: Instituto de Estudios Riojanos. Victorio, Juan (1998). <i>Poema de Fernán González</i> , Madrid: Cátedra. López Guil, Itzíar (2001). <i>Libro de Fernán González</i> , Madrid: CSIC. Such, Peter y Rabone, Richard (2015). <i>The Poem of Fernan Gonzalez</i> , Oxfordshire: Oxbow Books.
Observaciones	Tradicionalmente se había interpretado que su autor debió ser un monje de Arlanza, pero en los últimos tiempos esta hipótesis se ha puesto en duda. Muro, por ejemplo, considera que debió tratarse de un clérigo, no necesariamente miembro de la comunidad monástica. Tomamos la datación propuesta por López Guil 2001, p. 36.

2.2. Otras fuentes

A continuación, presentamos las fuentes elaboradas a partir de comienzos del siglo XVI, y que hemos utilizado en la elaboración del presente trabajo. Cabe señalar que, a continuación, solo recogemos aquellas en las que se desarrollan relatos y episodios basados directamente en las obras hagiográficas o de carácter hagiográfico que se han señalado en el apartado anterior. Quedan excluidas, por tanto, aquellas obras de carácter recopilatorio (principalmente *Flores sanctorum* y *Años Cristianos*) en las que aparecen breves biografías sobre los santos en los que centraremos nuestra atención. No obstante, en los próximos capítulos, cuando lo creemos oportuno por su relevancia, se citarán también este tipo de recopilaciones como parte de la bibliografía consultada.

San Millán (San Millán de la Cogolla)	
Siglo XVII	Sandoval, Prudencio (1601). <i>Primera parte de las fundaciones de los monesterios [sic] del glorioso Padre San Benito.</i> Yepes, Antonio (1609). <i>Corónica general de la Orden de san Benito, Tomo V, Centuria V</i> (Ed. Pérez de Urbel, Justo. 1959). Martínez, Martín (1632), <i>Apología por San Millán de la Cogolla, patrón de las Españas</i> , Haro: Juan de Mongaston. Argáiz, Gregorio (1675). <i>La soledad laureada por San Benito y sus hijos en las Iglesias de España y teatro monástico de la provincia tarraconense</i>
Siglo XVIII	Anguiano, Mateo (1704). <i>Compendio historial de la provincia de la Rioja, de sus Santos y milagrosos Santuarios.</i> Mecolaeta, Diego (1724). <i>Desagravio de la verdad en la historia de San Millán de la Cogolla.</i>
Siglo XIX	Minguella, Toribio (1883). <i>Estudios histórico-religiosos acerca de la patria, estado y vida de san Millán.</i>
Siglo XX	Anónimo (1987), <i>Vida y novena de San Millán de la Cogolla Patrón de España.</i>

Santo Domingo de Silos (Santo Domingo de Silos)	
Siglo XVII	<p>Ruiz, Gaspar (ca. 1620). <i>Historia milagrosa de Santo Domingo abad de Silos</i>. Manuscrito inédito. Ms. 21, BMSDS.</p> <p>Corral, Alonso del (1649). <i>Istoria de la vida y milagros del Glorioso Santo Domingo, abbad de Silos</i>. Manuscrito inédito. MAN 000015, Biblioteca de La Rioja.</p> <p>Gómez, Ambrosio (1653). <i>El moysen segundo nuevo redentor de España N.P. Sto. Domingo Manso</i>.</p> <p>Castro, Juan de (1688). <i>El glorioso taumaturgo español, redemptor de cautivos, Santo Domingo de Silos</i>.</p>
Siglo XVIII	<p>Vergara, Sebastián de (1736). <i>Vida y milagros del taumaturgo español, Moyses segundo, redentor de cautivos, abogado de los felices partos, Santo Domingo Manso</i>.</p>
Siglo XX	<p>Alcocer, Rafael (1925). <i>Santo Domingo de Silos</i>.</p> <p>Gutiérrez, Cecilio (1932). <i>Vida y milagros de Santo Domingo de Silos. Narración popular</i>.</p> <p>Contreras, José (1944). <i>Novena del glorioso Santo Domingo de Silos: taumaturgo español, redentor de cautivos y abogado de la fecundidad y del feliz alumbramiento en los peligrosos partos</i>.</p>

San García (San Pedro de Arlanza)	
Siglo XVIII	<p>Recopilación de milagros obrados por intercesión de san García entre los vecinos de Quintanilla Sangarcía (Burgos). Mss. 1622, ff. 201-202, BNE.</p> <p><i>Informe al arzobispo de Toledo, sobre las reliquias de los santos Vicente, Sabina y Cristeta del Monasterio de San Pedro de Arlanza</i>. Mss. 8753, BNE.</p>

San Pelayo (San Pedro de Arlanza)	
Siglo XVI	<p>Testimonio sobre un milagro obrado sobre los restos mortales de Fernán González y san Pelayo, ambos conservados entonces en San Pedro de Arlanza. AHNb, OSUNA,C.40,D19.</p> <p>Arredondo, Gonzalo de (ca. 1522) <i>Crónica de Fernán González</i>. Varios manuscritos, sin edición completa: BNE (1522-1622): Mss/2788; Mss/6930; Mss/894</p>

5. Estructura del trabajo

Para alcanzar los objetivos propuestos, hemos dividido el análisis y exposición de los resultados de nuestra investigación en tres partes. La primera de ellas, que abarca los capítulos I y II, está dedicada a cuestiones generales sobre la relación historia-memoria, la religiosidad, la idea de santidad y los cambios en el contexto histórico que determinarán las sucesivas modificaciones del relato hagiográfico monástico. Con estas reflexiones generales pretendemos establecer un marco teórico y cronológico que incluye, asimismo, un análisis sobre el estado de la cuestión y una periodización de las fuentes de estudio. Dicho marco nos permitirá comprender en profundidad cuál va a ser la evolución de las narraciones sobre las vidas y milagros de los santos creadas en los tres monasterios seleccionados.

La segunda parte comprende una exposición detallada sobre los resultados del estudio comparativo que hemos planteado en la segunda de las fases de nuestra propuesta metodológica. Abarca un total de cinco capítulos ~~monotemáticos~~, dedicados a cada uno de los aspectos más relevantes del relato hagiográfico en cuanto a su función legitimadora.

El capítulo III comienza con un análisis pormenorizado sobre la evolución de cada uno de los casos, estructurado en función de los dos modelos principales de santidad que hemos distinguido (eremitas fundadores y abades reformadores). De esta forma, pretendemos definir los lugares comunes de cada una de las narraciones hagiográficas, en los que se señalan los rasgos definitorios de las relaciones de colaboración y competencia que se establecieron a lo largo del tiempo entre los cenobios de Arlanza, Silos y La Cogolla.

El capítulo IV está dedicado al papel que desempeñan los distintos personajes políticos presentes en los relatos analizados. Nos centramos especialmente en los reyes García Sánchez III, Fernando I y Alfonso X, que protagonizarán algunos de los episodios más destacados de las hagiografías silenses y emilianenses; y en el conde Fernán González, presente en las recreaciones de los tres monasterios. Añadiremos, también, un estudio sobre el papel simbólico de los grandes linajes nobiliarios en relación con la biografía de los santos, ejemplificado en este caso a través de la idea de la pertenencia de santo Domingo de Silos a la familia de los Manso de Zúñiga, señores, entre otros lugares, del Condado de Hervías.

Las historias sobre las traslaciones de reliquias componen el tema central del capítulo V, en el que trataremos de definir las características propias del subgénero de las “traslaciones oficiales” en relación con la utilización de estas narraciones como mecanismos de legitimación y generación de memoria.

En el capítulo VI reflexionamos sobre el recuerdo colectivo de los santos en el largo plazo. De esta forma, prestamos una especial atención a las tradiciones locales de las *patrias chicas*, es decir, los lugares de origen de los santos, que estudiamos a través de manifestaciones folclóricas y culturales actuales. El objetivo de este capítulo es, por tanto, resaltar aquellos episodios que han tenido un mayor éxito relativo a través de la transformación de estos personajes en elementos simbólicos de la identidad colectiva de las sociedades de su entorno.

Terminamos esta segunda parte del presente trabajo con una reflexión sobre las posibilidades que pueden ofrecer nuevas aproximaciones al tema de nuestro proyecto en un marco de interdisciplinaridad. En concreto, planteamos de forma breve cómo el punto de vista de las Ciencias Cognitivas de la Religión, relacionadas con el estudio del ideario religioso y su relación con los procesos de generación de recuerdos individuales y colectivos, puede ampliar las posibilidades de estudio.

Por último, la tercera parte estará íntegramente dedicada a las conclusiones del proyecto de tesis. En ellas reflexionamos sobre los resultados obtenidos y expuestos a través de los capítulos anteriores, y se señalan aquellos aspectos en los que aún es posible ampliar nuestro punto de vista sobre la relación hagiografía-memoria histórica.

Primera parte: marco teórico y cronológico

CAPÍTULO I: LA HAGIOGRAFÍA COMO RECURSO GENERADOR DE MEMORIA. CONCEPTOS E IDEAS CLAVE.

1. Memoria, historia e identidad colectiva

1.1. Los historiadores y el concepto de *memoria*: aproximación a un debate abierto

Desde nuestro punto de vista, antes de comenzar cualquier estudio sobre la generación de recuerdos colectivos por parte de determinadas instituciones es preciso definir qué entendemos por *memoria* en el ámbito de las ciencias historiográficas. Existen multitud de trabajos académicos dedicados a la definición no solo de conceptos como *memoria histórica* o *memoria colectiva*, sino también a la relación *historia-memoria* y *memoria-identidad*. Somos conscientes de que se trata de un tema que continúa generando debate entre los profesionales y, en consecuencia, resulta prácticamente inabarcable en una investigación como la nuestra. No obstante, recogeremos a continuación algunos hitos e ideas clave al respecto para definir aquellos conceptos que consideramos básicos para alcanzar los objetivos planteados en el proyecto.

El origen de este debate se viene situando a finales del siglo XIX, con la publicación de *Memoria y materia*, de Bergson¹³. Si bien es cierto que en esta obra el filósofo teorizaba, desde un punto de vista metafísico, sobre la relación cuerpo-alma y sus manifestaciones a través del fenómeno de la memoria, parte de sus conclusiones motivaron el futuro desarrollo del concepto de memoria colectiva. Para Bergson, la memoria contiene la pervivencia del pasado y actúa junto a la percepción aportándole a esta un carácter subjetivo-personal. Así, tal y como lo entendió en la segunda década del siglo XX Maurice Halbwachs, la conciencia quedaría “encerrada en sí misma” y se desarrollaría al margen del resto de objetos y sujetos.

Halbwachs construyó su teorización sobre la memoria colectiva a partir de este principio bergsoniano. Elaborado como una crítica desde el punto de vista de la sociología, su disertación planteaba la inserción del individuo en un “tiempo compartido”, una

¹³ Recurrimos a la reedición de Bergson 2006.

“sociedad de conciencias” en la que la memoria individual estaría indisolublemente ligada a la colectiva. Para este autor, el individuo está incardinado en diferentes niveles sociales en los que se producen diversos procesos de memorización (familia, grupos religiosos y clases sociales). Así, definió diferentes “marcos sociales”¹⁴, tanto generales (espacio, tiempo y lenguaje) como particulares (propios de cada grupo integrante de la sociedad) a través de los que se crea un sistema global del pasado. En definitiva, considera que los recuerdos dependen de la interacción de otros miembros del grupo, aun cuando se trate de experiencias individuales, y por tanto son resultado de la interacción social¹⁵.

Estableció además un claro desdoblamiento entre memoria e historia. El recuerdo colectivo sobre el pasado resultante de esas interacciones sociales se relaciona con la Historia, aunque esta permanece “por encima” de la sociedad, al margen de la memoria colectiva. Considera, así, que mientras la memoria es comunicativa y está relacionada directamente con las experiencias, a través de las que puede reconstruir sus recuerdos con el fin último de garantizar la continuidad de la identidad del grupo, la Historia aporta continuidad a las rupturas de la memoria. Estas rupturas, a su vez, se producen cuando un acontecimiento del pasado es deliberadamente olvidado por constituir una amenaza para la unidad del grupo¹⁶. La Historia queda así definida como “memoria universal del género humano”, en tanto que la concibe como el recuento de los hechos más relevantes para los grupos sociales que queda recogido por escrito.

Marc Bloch, que consideraba la obra de M. Halbwachs como “un útil servicio que nadie puede llegar a apreciar más que un historiador”, cuestionó parte de los principios de esta teoría¹⁷. Uno de los aspectos que abordó fue el de los mecanismos mediante los cuales se transmitía el conjunto de los recuerdos colectivos. Consideraba que la hipótesis sobre el olvido de determinados recuerdos en tanto que amenazadores para la identidad colectiva

¹⁴ La noción de “marco social de memoria” quedó definida originalmente en Halbwachs 1925. Posteriormente, se recoge y matiza a lo largo de su obra. Véase Halbwachs 2004.

¹⁵ Considera que todo recuerdo está relacionado con factores externos al individuo, que abarcan desde otros miembros del grupo social hasta el lenguaje. Halbwachs 1925, pp. 51-52.

¹⁶ Halbwachs 1925, p. 392.

¹⁷ En su artículo “Mémorie collective, tradition et coutume”, publicado en 1925 en la *Revue de Synthèse Historique*, Marc Bloch trató en profundidad las tesis de *Les Cadres Sociaux de la mémoire* (Halbwachs 1925). Ante las dificultades que hemos experimentado a la hora de acceder al trabajo original, recurrimos a la traducción y edición de Bloch 1999, pp. 223-232.

del grupo constituía una respuesta basada en “fórmulas finalistas o propias de un antropomorfismo un tanto vago”¹⁸. Desde su punto de vista, esta omisión que distingue en Halbwachs se relaciona con cuestiones metodológicas, que achaca a la ausencia en su análisis del estudio de la evolución del derecho consuetudinario como ejemplo de *tradicción* o *costumbre*¹⁹. En todo caso, la cuestión aquí planteada será una de las principales líneas de trabajo de este historiador, que a través de varias de sus obras posteriores atenderá a la memoria colectiva y sus mecanismos de generación²⁰.

Sin embargo, y a pesar de lo ya referido, la relación historia-memoria quedará en un segundo plano hasta el desarrollo historiográfico de la tercera generación de la Escuela de los Annales, con trabajos como los de J. Le Goff y P. Nora²¹. Cabe señalar que en estos años se publicaron también los estudios de Thompson y Hobsbawn, elaborados en el marco del auge de los estudios sobre las fuentes orales²².

A partir de estas obras es posible extraer una diferenciación clara entre memoria e historia, que la historiografía ha mantenido hasta nuestros días. Por un lado, la historia aparece definida como una disciplina que, aunque no está exenta de la subjetividad del historiador, precisa un alto nivel de rigor y objetividad. Requiere evidencias, materiales sobre los que asentar el conocimiento generado por el trabajo del investigador del pasado. Por otro, se considera que la memoria es una imagen del pasado construida desde el presente, diseñada en función de criterios subjetivos propios del contexto en el que se genera. Este recuerdo de acontecimientos pretéritos, en tanto que puede ser reconocido a

¹⁸ Bloch 1999, p. 227.

¹⁹ Ídem, pp. 228-229.

²⁰ Véase, como ejemplo más significativo, el capítulo III del libro segundo de *La Sociedad Feudal*, dedicado íntegramente a la transmisión de la memoria colectiva en las sociedades medievales. Bloch 2011, pp. 109 y ss.

²¹ Nos referimos, en concreto, a *Storia e memoria* de Le Goff, publicado por primera vez en 1977; y la contribución sobre la *Memoire Collective* elaborada por Nora para *La Nouvelle Histoire*, obra dirigida por Le Goff, publicada en 1978. Para nuestro trabajo, recurrimos a la reedición de esta última de Le Goff 1997, y a la traducción de la primera de Goff 1991. Además de estos trabajos, el concepto de memoria y su relación con la historia ocupará buena parte de la obra de ambos autores, y en el caso de Le Goff contamos con varias en las que se centrará en la Edad Media, como comentaremos más adelante.

²² Hemos utilizado la traducción de Thompson 1988; y Hobsbawn 1989.

través de evidencias materiales (documentos, imágenes, arqueología, etc.) se considerará además como uno de los campos de estudio del historiador.

A partir de los años 80 del siglo XX el número de publicaciones académicas que exploran los conceptos de memoria e historia, incluida su relación con las identidades colectivas, se multiplicaron. Cualquier búsqueda en las bases de datos disponibles devuelve un volumen de resultados prácticamente imposible de analizar en su totalidad²³. Ello demuestra que, tal y como expresó Megill, “la memoria ha invadido una amplia variedad de campos” relacionados con las Ciencias Humanas en particular y la cultura en general²⁴. Recientemente se han publicado numerosos estudios críticos que tienen como objetivo recoger las visiones de autores anteriores y aportar nuevas perspectivas sobre el asunto. Debido a las características particulares del proyecto que aquí presentamos, recurrimos a una definición usual de la cuestión, que expondremos a continuación. Sin embargo, entre las reflexiones mencionadas en torno al devenir académico del tema consideramos oportuno destacar algunas de ellas, como *Memoria e Historia: un estado de la Cuestión*, de Cuesta Bustillo²⁵; *History, memory, identity*, de Megill²⁶; *Findig meaning in memory: a methodological critique of collective memory studies* de Kansteiner²⁷; *El proceso de construcción de la identidad Colectiva*, de Mercado y Hernández Oliva²⁸; *¿Hacia una nueva época en los estudios de memoria social?*, de Mendlovic²⁹; *Beyond History and Memory: new perspectives in memory studies*, de Tamm³⁰; y *La memoria fragmentada. ¿Se puede influenciar la memoria?*, de Lavabre³¹.

²³ Por ejemplo, una búsqueda rápida en Science Direct sobre los términos “memoria e historia”, limitada a las categorías de Ciencias Humanas y Sociales, devuelve aproximadamente 1080 referencias. Si realizamos la misma operación en Dialnet obtendremos más de 800 resultados, y en JStor, limitando la búsqueda a publicaciones clasificables en la categoría “History”, más de 17.000.

²⁴ “Memory [...] has invaded a wide variety of fields, permeating the culture in often quite unexpected ways”. Megill 1998, p. 38.

²⁵ Cuesta Bustillo 1998.

²⁶ Megill 1998.

²⁷ Kansteiner 2002

²⁸ Mercado y Hernández Oliva 2010.

²⁹ Mendlovic 2014.

³⁰ Tamm 2013.

³¹ Lavabre 2009.

1.2. Memoria colectiva, memoria oficializada e identidad: precisiones terminológicas.

En todo caso, queda claro a través del estudio del estado de la cuestión que la *memoria* se ha convertido en materia de estudio de la historiografía. Se trata, al fin ¿y al cabo?, de una forma social que evoluciona y se adapta a los cambios en el contexto histórico en el que se desarrolla la sociedad, y tiene, en palabras de Mendlovic, su propia historia³². Es más: el conjunto de relatos que componen los recuerdos colectivos, la memoria del grupo, aparecen como parte fundamental de su identidad. La atención del historiador no debe, por tanto, centrarse únicamente en analizar el contenido de las narraciones que componen los recuerdos colectivos de las sociedades, sino también en los mecanismos mediante los cuales tanto los grupos como las instituciones generaron dichos relatos y a las motivaciones que los llevaron a modificarlos.

En este sentido, hay que tener en cuenta a la hora de aproximarse al tema que la elección premeditada de determinados hechos o personajes para conservar su recuerdo no debe ser considerada aleatoria o desinteresada³³. Así, el papel de los grupos de dominio o poder será fundamental. Para Le Goff, “apoderarse de la memoria y el olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas”³⁴.

Ahora bien, la memoria como reconstrucción del pasado desde el presente no es unívoca ni unidireccional. Es decir, no depende únicamente de la intervención del grupo en su conjunto, ni de una institución. En consecuencia, no solo dependerá de quien o quienes seleccionen los hechos del pasado considerados *memorables*, sino de la recepción de estos por parte del resto del grupo. Por esta razón, la crítica ha distinguido varios conceptos en función de los intervinientes en la creación del relato o recuerdo. A grandes rasgos, podemos definir dos tipologías fundamentales no excluyentes, que a su vez interactúan entre sí: memoria social o colectiva y memoria oficializada.

³² Mendlovic 2014, p. 292.

³³ Véase, por ejemplo, la opinión de Burke 2000, p. XX, al respecto.

³⁴ Le Goff 1991, p. 133. Este deseo de controlar el relato sobre el pasado es especialmente visible en el estudio de los orígenes ideológicos de las naciones en tanto que conceptos abstractos relacionados con las identidades colectivas. Véase, por ejemplo, el excelente y amplio trabajo de García Cárcel 2011 sobre las “memorias históricas de España” o, en clave más concreta, el caso del *País Valenciano*, Defez i Martín 2003.

En general, se ha definido la memoria social o colectiva como la recopilación artificial de determinados relatos sobre el pasado, referida tanto a grupos como a instituciones, resultado de la influencia de las interacciones entre los miembros de una sociedad determinada. Podríamos encuadrar en esta tipología las narraciones sobre la historia en las que los grupos humanos han distinguido una carga moral o simbólica concreta: mitos de origen, relatos genealógicos relacionados con las familias dominantes, tradiciones orales, etc. Éste último caso, muy relacionado con la memoria familiar o con la memoria étnica, se considera además difícil de analizar en profundidad. Esto es así porque los procesos de selección mediante los cuales se eligen aquellos asuntos que deben ser recordados se producen en un lapso temporal difícil de delimitar y dependen de un número indeterminable de actores³⁵.

Se podría decir, entonces, que la memoria colectiva es el resultado de la experiencia del grupo social en su conjunto. El relato resultante de esta formará parte de la identidad del grupo, ya que recompone la imagen de su pasado y de sus rasgos definitorios. En un primer momento de su desarrollo dependerá de las tradiciones y relatos orales, transmitidos de individuo a individuo, y más tarde pasarán a ser fijados por escrito. A partir de este momento se puede convertir en memoria oficial³⁶, aceptada y conmemorada a través de diferentes elementos simbólicos. Es en este punto en el que la intervención de los grupos dominantes resulta de gran interés para el investigador.

Si entendemos los textos escritos como “lugares de memoria”, similares en cuanto a sus funciones a otro tipo de conmemoración de un pasado re-imaginado y legitimador, pero al mismo tiempo aceptado como prueba material histórica, resulta evidente cuál ha sido el objetivo de los diferentes grupos con capacidad de dominio a la hora de crear y recrear un relato sobre su propio pasado. Los lugares de memoria, según la definición aportada por Nora y explorada por multitud de autores posteriores, trascienden el relato de un grupo concreto, como la linajista o genealógica, ya que apelan a la memoria colectiva³⁷: forman

³⁵ Al respecto, además de las obras como la ya citada de Thompson 1988 o Rodríguez Mayorgas 2010, centrada en el papel de la oralidad en la antigüedad, resultan de especial interés las valoraciones de Goff 1991, pp. 135-168 y Vasina 2007 o Bergamaschi 2002.

³⁶ Véase la definición aportada por Lavabre 2009, p. 20.

³⁷ Nora 1989, p. 7, 12 y ss. También resulta de especial interés la concepción del “documento-monumento” expresada por Goff 1991, pp. 234-239.

parte de la simbología en torno al pasado aceptada por el grupo como una suerte de prueba histórica. Así, si una institución, grupo político o ideológico diferenciado es capaz de generar una narración sobre sí mismo que lo legitime y, al mismo tiempo, pase a formar parte de los lugares de memoria aceptados como parte de la memoria colectiva, conseguirá mantener una posición preeminente respecto al resto porque se habrá convertido en una parte simbólica de su identidad.

Esta manipulación y selección intencionada de determinados acontecimientos del pasado, o más bien de una visión sesgada sobre esos hechos, con el objetivo de legitimarse en el presente, se ha identificado también con el concepto de “memoria histórica”³⁸. En esta recopilación se producen también omisiones, cuyo objetivo es el olvido colectivo de aquellos hechos, acontecimientos o personajes pretéritos que no se consideran memorables, ya que no benefician a quienes la realizan a la hora de alcanzar sus objetivos. En ocasiones, esta *damnatio memoriae* puede estar motivada por una necesidad de legitimación frente a los otros después un conflicto, pero puede responder también a una readaptación ante un cambio de tendencia política o ideológica³⁹.

Ello puede resultar problemático, ya que genera conflictos con una parte del colectivo que, en algún momento del devenir histórico de una sociedad, puede dejar de identificarse con el relato común. En tal caso, los grupos que ya no se reconocen en el recuerdo aceptado y establecido reclamarán atención a su propia memoria como símbolo de definición de su identidad colectiva dentro del conjunto⁴⁰. No se trata por tanto de narraciones estáticas, ya que los sucesivos cambios en las mentalidades, ideologías y formas culturales del conjunto de la sociedad forzarán modificaciones en el relato que se quiere integrar en la memoria común.

Una vez expuesto el planteamiento de la relación *memoria-historia* que seguiremos a lo largo de las próximas páginas, solo nos queda preguntarnos por el recuerdo colectivo de las manifestaciones religiosas.

³⁸ Véase, por ejemplo, la interpretación de Michonneau 2008, pp. 43-60.

³⁹ Para un análisis completo de esta cuestión, consideramos de gran interés la obra de Bouzá 2015. Ricoeur, por su parte, identificó la selección e imposición del recuerdo colectivo con el concepto de “memoria manipulada”, al que asigna como cualidad principal la fragilidad por estar estrechamente relacionada con la identidad colectiva. Considera, además, que se trata de un “abuso de la memoria”. Ricoeur 2004, pp. 11-116.

⁴⁰ En palabras de Kansteiner 1998, p. 40, “where identity is problematized, memory is valorized”.

En efecto, la memoria religiosa, en tanto que forma integrante de la colectiva, presenta la misma dinámica. Si centramos nuestra atención en el cristianismo, base de nuestro estudio, tenemos un ejemplo de drástica reformulación de la memoria anterior que, además, es dual: por una parte, reinterpreta la tradición judía expresada en parte en el Antiguo Testamento, y por otra asimila formas del ámbito pagano, tanto greco-romano como de otras culturas con las que convivirá desde su aparición hasta la fijación por escrito de sus principios teológicos básicos⁴¹.

Con el paso de los siglos, ante la evolución tanto de su propio marco ideológico como del de las sociedades en las que se inserta, la memoria religiosa cristiana cambiará y se adaptará a su hábitat. Bien sea a nivel general, con la reformulación de la visión del pasado de la Iglesia como institución, bien a nivel particular, a través de la memoria de cada una de las instituciones que forman parte de su sistema (monasterios, conventos, obispados, etc.) es posible rastrear los procesos y mecanismos que permitieron adaptar el relato que exponían al conjunto de la sociedad⁴². Uno de los objetivos que persigue, si no el principal, es el de mantener una posición de influencia a través de un relato que sirva no solo a las necesidades del momento, sino que permanezca a largo plazo. Se establece así una relación claramente visible entre la memoria religiosa y la memoria histórica o colectiva, cuyas manifestaciones componen la materia prima de nuestro trabajo.

⁴¹ Stroumsa 2016, p. 335.

⁴² Se trata de un tema que, para el caso español, ha protagonizado varios estudios centrados en la Historia Contemporánea, especialmente en el relato eclesiástico sobre la Guerra Civil. De entre todos los trabajos que exploran esta línea de investigación, consideramos oportuno destacar el de Raguer 2010, ya que incluye algunas reflexiones sobre la “purificación de la memoria” eclesiástica y sus implicaciones en el relato sostenido por la institución en España. Se trata de una idea basada en la petición colectiva e institucional de perdón por “las infidelidades con las cuales tantos hijos suyos, a lo largo de la historia, han ensombrecido su rostro de Esposa de Cristo” que aparecerá recogida en la bula *Incarnationis Misterium* de Juan Pablo II (http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/jubilee/documents/hf_jp-ii_doc_19981129_bolla-incarnationis-mysterium.html), en homilía del Primer Domingo de Cuaresma del año 2000 (http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon.html), y que será recogida finalmente en la carta apostólica *Novo Millennio Ineunte* (http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html).

2. Procesos de creación de memoria en el ámbito monástico: estado de la cuestión

A la luz de lo expuesto, resulta evidente que la relación historia-memoria es uno de los grandes temas historiográficos de nuestro tiempo. En resumen, podemos entender como “memoria histórica” el conjunto de relatos sobre el pasado seleccionados y reinterpretados por un grupo o institución concreto con el fin de legitimarse a sí mismo frente al resto de la sociedad, que lo puede asumir configurando además su “memoria colectiva”, su identidad. No se trata de narraciones estáticas, sino de fenómenos dinámicos en constante evolución, que se reconstruyen en función de los intereses del contexto histórico en el que sus creadores y regeneradores se mueven. Si deja de conservarlos y reproducirlos, pierden peso en la generación de una identidad colectiva del grupo receptor. Tiene por tanto una doble dimensión, que comprende la creación de una memoria histórica en el corto plazo, centrada en resolver las necesidades del momento en el que se crea, y un afianzamiento o destrucción en el largo plazo, dependiendo de las modificaciones producidas durante el proceso.

Lógicamente, los monasterios, instituciones con capacidad de influencia sobre su entorno, no fueron ajenos a este proceso. Prácticamente desde su fundación, tomaron la iniciativa en la creación de una memoria sobre sí mismos, lo que debería garantizar su legitimidad sobre sus dominios. Para ello, recurren a diferentes herramientas⁴³. Entre ellas, junto con la falsificación de documentos y la creación de cartularios en los que se recopila toda la información que consideraban necesaria o indispensable para asegurar su posición, las narraciones hagiográficas desempeñaron un papel de gran relevancia. No en vano, el cristianismo, a ojos de parte de la crítica historiográfica, se ha definido como una “religión del recuerdo”: recuerdo de los muertos como momento religioso-litúrgico, y especialmente de los muertos santos como testigos directos de la divinidad⁴⁴. De hecho, la celebración en

⁴³ Entre otros, véase: Calleja 2013, Peña 2010, o Peterson 2009.

⁴⁴ En Le Goff 1991 podemos encontrar algunas consideraciones sobre la “cristianización de la memoria y la mnemotécnica”, pp. 149-155. Tiempo antes, Marc Bloch definió el cristianismo medieval como una “religión de historiadores” que “como libros sagrados tenía libros de Historia, sus fiestas conmemoraban sucesos, bajo sus formas más populares se nutría de cuentos compuestos sobre vidas de santos muy antiguos”. Tomamos las citas, respectivamente, desde Bloch 2001, p. 42 y 2011, p. 109. Sobre el discurso hagiográfico, modelos

común de un grupo en torno a un santo o santa concreto muestra el enorme potencial de estas figuras para construir sentidos de vida y de comunidad⁴⁵.

Si bien es cierto que la literatura hagiográfica contempla multitud de finalidades, resulta casi indiscutible que buena parte de estas narraciones tiene un marcado carácter ideológico que, a veces, apunta indefectiblemente hacia la defensa de los intereses de quienes lo idearon, crearon y recrearon. Centrándonos en el tema planteado para nuestra investigación, el monasterio será el principal protagonista de estos relatos y ejercerá ese papel a través de figuras de gran relevancia para el público al que se dirigen. En ocasiones se recurrirá a personajes heroizados por la cultura popular y colectiva del momento, como Fernán González o el Cid Campeador, pero en un número más abundante encontraremos el recurso a la creación de narraciones estrictamente hagiográficas: vidas de santos, colecciones de milagros, descubrimientos y traslados de reliquias, apariciones milagrosas de imágenes de la Virgen ocultadas durante la invasión musulmana, etc. En suma, cualquier historia de marcado carácter religioso que pudiera vincularse o bien con el origen del cenobio (“mitos de origen”, “eremitas y abades fundadores”⁴⁶) o bien con su reforma tras una etapa de dificultades (“abades reformadores”).

Los estudios sobre la relación entre la memoria y la Historia en la Edad Media como realidades indisociables han tenido un importante desarrollo desde los años 80 del siglo pasado. No obstante, es preciso referirnos al desarrollo temprano de la “historia de las mentalidades” de la Escuela de los Annales para encontrar un primer acercamiento a la cuestión. En *La sociedad Feudal*, Marc Bloch ya apuntaba hacia esta idea⁴⁷. En el capítulo que dedica a la memoria colectiva de la época señaló que el gusto por el pasado, unido a las nociones temporales que salpicaban la ideología religiosa (que comprenden desde el

de santidad y su influencia en la sociedad en diferentes momentos de la historia véase, por ejemplo, Castillo Maldonado 2002; Bartlett 2013 y Marinas 2014.

⁴⁵ Recogemos la opinión de Marinas, que considera además que “el sustrato de todo el fenómeno es [...] el sentido político de la comunidad” en torno al santo cuyas virtudes celebra una comunidad. Marinas 2014, pp. 32-33.

⁴⁶ Resulta de gran interés como ejemplo para la cuestión de los “hombres santos” eremitas y anacoretas, aunque centrado en una región muy concreta, el trabajo de Martín Viso 2016.

⁴⁷ Bloch 2011, pp. 109-123. Cabe señalar que reconoce un lugar privilegiado a la transmisión oral de los relatos sobre acontecimientos pretéritos frente a la lectura, ya que el acceso a los textos escritos quedaba restringido durante la mayor parte de la Edad Media a un número muy reducido de receptores.

carácter “histórico” de los textos sagrados hasta la sacralización del calendario a través de las fiestas o la escatología) configuraron un sistema en el que la memoria ocupaba un lugar privilegiado. La necesidad de recordar el pasado no se limitaría, en su opinión, al acceso a la creación y lectura de textos escritos en los que recopilar los acontecimientos más destacables, sino también a las tradiciones orales y a las costumbres. Así, toda la sociedad feudal quedaba salpicada por esta necesidad, que se manifestaría, con sus particularidades, tanto entre los grandes linajes nobiliarios como entre los eclesiásticos o el conjunto de habitantes del campo y las ciudades.

En la misma línea de la historia de las mentalidades podemos encuadrar los trabajos de Georges Duby. Entre todos ellos, destacan las consideraciones sobre la memoria genealógica expresadas en *Hombres y estructuras de la Edad Media*⁴⁸ y, en su totalidad, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*⁴⁹. Esta segunda obra, si bien no se centra estrictamente en una exploración sobre la relación memoria-historia en la cultura y la sociedad medievales, plantea la cuestión sobre la imagen que esta proyectaba sobre sí misma y sobre las formas en las que era asimilada por sus integrantes.

Al igual que hemos señalado con anterioridad al referirnos al desarrollo teórico de los conceptos de memoria-historia, la tercera escuela de los Annales explotará esta cuestión como uno de sus temas de estudio más relevantes. Le Goff, uno de los autores más representativos de esta corriente historiográfica, abordó la dicotomía memoria-historia en la Edad Media desde el prisma de la “Nueva Historia”, aplicando conceptos y métodos propios de la antropología. Así, por ejemplo, en *El orden de la memoria*⁵⁰ aborda la cuestión del tiempo y la fijación de los hechos en los niveles de la historia oral y escrita, determinando el peso de la memoria en la creación del discurso histórico-historiográfico sobre el pasado a lo largo de los siglos. En esta obra, señala que la construcción de la memoria medieval es el resultado de un equilibrio entre la oralidad y la escritura, palpable no solo en lo que respecta a su generación sino también a su transmisión. No obstante, establece una diferenciación entre dos “subtipos”: una memoria laica de débil penetración

⁴⁸ Entre otras consideraciones de gran interés, menciona la manipulación intencionada de la memoria familiar y apunta que “cuando la memoria no puede avanzar más [...] se incorporan a la genealogía antepasados míticos”, Duby 1978.

⁴⁹ Duby 1980.

⁵⁰ Le Goff 1991.

cronológica, cuyos documentos escritos tardarán en formar grandes archivos; y una memoria cristiana mucho más desarrollada, con un especial peso del recuerdo de los muertos y, sobre todo, de la conmemoración de los santos⁵¹.

Del mismo autor queremos destacar *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*⁵², obra en la que el historiador recorre los principales mitos originados en el medievo, explorando su evolución hasta nuestros días.

Pues bien, tanto en este estudio como en el anterior se presenta la memoria del pasado como el resultado de la selección, en numerosas ocasiones intencionada, de determinados sucesos como el resultado de un sistema dinámico que termina generando una identidad concreta y diferenciadora del colectivo que la hace suya.

Por otra parte, numerosos investigadores emprendieron el estudio de la memoria como concepto cultural en las sociedades medievales, siguiendo de manera indudable el sendero marcado por los autores de la “Nueva Historia”. En el ámbito anglosajón, uno de los más prolíficos en esta materia, podemos destacar, entre otros, algunos de los trabajos de Patrick Geary en torno a los procesos de codificación escrita de la historia-memoria medieval⁵³; el estudio de Janet Coleman sobre la selección intencionada de acontecimientos del pasado que debían ser recordados por parte de las élites desde la antigüedad hasta la época medieval⁵⁴; y la obra de Mary Carruthers, centrada en el peso de la memoria como “lugar cultural” en la sociedad medieval y su simbiosis con el concepto de historia en aquella época, que acabó convirtiéndolas en conceptos indisolublemente ligados⁵⁵.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 150-158.

⁵² Le Goff 2011.

⁵³ Geary 2012

⁵⁴ Coleman 1992. De especial interés para nuestra investigación resultan los capítulos 8-11 (pp. 115-227), en los que la autora explora las principales características de la memoria monástica alto y pleno medieval y su evolución, desde Gregorio Magno y Benito de Nursia hasta la revolución de las hagiografías y tratados cistercienses del siglo XII. También podemos destacar el capítulo dedicado al uso de la hagiografía de la duodécima centuria como vehículo de generación de memoria (pp. 274-324), al que recurriremos en el próximo apartado.

⁵⁵ Carruthers 1990.

Además, sobre la construcción de recuerdos colectivos en la sociedad y la cultura del medievo, nos gustaría destacar también la obra colectiva editada por Lucie Doležalova⁵⁶, en la que se abordan diferentes aspectos de la memoria medieval: el peso de la oralidad en la transmisión de la memoria del pasado, las artes mnemotécnicas en la enseñanza medieval, las formas y motivos literarios, el papel de las artes plásticas, la hagiografía, etc.

Por lo que se refiere al ámbito hispano, podemos destacar *La memoria de los feudales* de Ruiz Domenech⁵⁷, que además de explorar algunos conceptos relacionados con el gran peso de la memoria en las sociedades del medievo, intenta reconstruir los mecanismos por los que dicha memoria se construía a través de las relaciones entre individuos y su evolución; al igual que el trabajo de Israel Sanmartín, en el que se repasa la producción historiográfica española en torno al tema⁵⁸. Otro estudio que merece una especial atención es la obra colectiva coordinada por Joan Andoni Fernández de Larrea y José Ramón Díaz de Durana en relación a la selección, manipulación y utilización política de la historia en la Corona de Castilla con el objetivo de crear y asentar una memoria legitimadora de los poderes dominantes⁵⁹.

La línea de investigación en torno a la relación de la memoria y la historia como conceptos casi sinónimos en la mentalidad medieval y el uso del pasado como “recuerdo legitimador” de las estructuras de poder sigue generando nuevos trabajos. Contamos con diversos eventos académicos que pueden servir de ejemplo. En 2015, entre los días 7 y 9 de mayo, se desarrolló el XXV Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas de la Universidad de La Laguna, con el título “Tiempo y Memoria en la Edad Media”. Un año después, entre el 25 y el 29 de julio, la XXVII Semana de Estudios Medievales de Nájera abordó el tema con el epígrafe “La memoria del poder y el poder de la memoria”. En 2018, entre el 20 y el 22 de febrero, tuvo lugar en la Universidad Autónoma de Madrid el VI Congreso Internacional de Jóvenes Medievalistas, en el que se reflexionó sobre el encabezamiento temático “Historia y memoria como herramientas de poder”. Por último,

⁵⁶ Doležalova 2010.

⁵⁷ Doménech 1984.

⁵⁸ Sanmartín 2012.

⁵⁹ Fernández de Larrea y Díaz de Durana 2010.

los días 22 y 23 de abril de 2021 se celebrará la “Oxford Medieval Graduate Conference”, cuya línea temática general será la Memoria en la Edad Media.

Después de señalar algunos de los principales estudios sobre la memoria y la historia medievales como realidades prácticamente indisolubles, debemos descender hacia aquellas obras que han tratado en los últimos tiempos la generación de una memoria en torno a los cenobios medievales. Nos vamos a centrar en señalar aquellos trabajos que se han centrado en el empleo de narraciones de carácter hagiográfico como vehículos de creación de la memoria histórica de estas instituciones eclesiásticas en el ámbito castellano.

Merecen especial atención los trabajos de Francisco Javier Peña Pérez⁶⁰ y Miguel Calleja Puerta⁶¹. El primero contiene una disertación sobre los mecanismos narrativos a los que recurrieron aquellos monasterios en los que la producción hagiográfica fue escasa. En estos casos, el recurso preferido fue el de crear lazos con personajes heroizados por la cultura popular del momento, como ocurre con Fernán González en los textos nacidos en el *scriptorium* arlantino, sumando a la estrategia la falsificación de los documentos fundacionales del monasterio. El estudio de Calleja Puerta, por su parte, se centra en el otro gran recurso de generación de memoria histórica empleado por los cenobios medievales: la elaboración de cartularios con los que facilitar la búsqueda y utilización de la documentación con la que poder justificar el ejercicio de la propiedad sobre sus dominios.

De vuelta al tema sobre el que nos queremos centrar, el primer estudio en el que debemos detenernos es la obra de Pérez-Embid *Hagiología y sociedad en la España Medieval*⁶², en la que se relaciona de forma directa las producciones hagiográficas procedentes de los ámbitos cenobítico y episcopal con la realidad social y colectiva del momento en el que fueron redactadas. Así, el autor señala motivaciones de carácter ideológico, económico y, en definitiva, legitimador como factores desencadenantes de los procesos creativos que terminaron por conducir a la creación y difusión de las diferentes *vitae*, *translationes* e *inventiones* que analiza. Más reciente, aunque con el mismo espíritu de análisis completo sobre el recurso hagiográfico en los procesos de creación de memoria histórica de los monasterios medievales, merece también especial atención el trabajo que

⁶⁰ Peña Pérez 2010

⁶¹ Calleja Puerta 2013.

⁶² Pérez Embid 2002.

García Turza presentó en la XVII Semana de Estudios Medievales de Nájera, a la que ya hemos hecho referencia⁶³.

Siguiendo esta línea, pero centrada en las producciones hagiográficas y las falsificaciones documentales procedentes de los monasterios de Santo Domingo de Silos, San Pedro de Arlanza y San Millán de la Cogolla, podemos destacar la investigación del grupo formado por Pilar Azcárate, Julio Escalona y Cistina Jular, entre otros⁶⁴. En este caso, se adentran además en las relaciones que se establecen entre estos tres grandes cenobios del benedictismo medieval castellano, señalando cómo la competencia entre Silos y Arlanza y la estrecha colaboración del primero con San Millán terminó provocando que el *scriptorium* arlantino terminase por inclinar sus esfuerzos hacia la creación de un vínculo con Fernán González en lugar de explotar las posibilidades de la hagiografía del abad García.

Para terminar este breve análisis sobre el estado de la cuestión del tema central de nuestra investigación, creemos oportuno señalar dos estudios en los que, además de insistir en la relación entre la redacción de narraciones hagiográficas dentro de los monasterios y su deseo de legitimar su propia memoria institucional, se señala de forma inequívoca la ligazón con el lugar geográfico en el que fueron concebidas: el de García de Cortázar⁶⁵, presentado como parte del Seminario de Historia del Monacato celebrado en Aguilar de Campoo en 2015, que centra su atención en los espacios sagrados que se legitimarían como tales a través de las vidas, milagros y traslados de los santos protagonistas; y el de García Otero, que emplea el concepto de “hag(e)ografía” como una referencia a la relación entre las narraciones hagiográficas y la evolución geopolítica castellana a lo largo de la historia⁶⁶.

2. Hagiografía y culto a los santos en la Edad Media y Moderna

La utilización de textos hagiográficos o de carácter hagiográfico como mecanismos de generación de memoria, como hemos señalado, parece fuera de duda. Igualmente, resulta innegable que para mantener la funcionalidad de estos relatos a largo plazo fue preciso adaptarlos a un contexto ideológico cambiante.

⁶³ García Turza 2017.

⁶⁴ Azcárate, Escalona, Jular y Larrañaga 2006.

⁶⁵ García de Cortázar 2026.

⁶⁶ García Otero 2012.

En este sentido, es preciso tener en cuenta que, como señala García de Cortázar, “las historias de santos, de memorias de lugares sacros o personajes regios, sean auténticas o inventadas, fueron asumidas por la sociedad medieval como un elemento de la realidad y, en esos términos, debemos aceptarlas y tratarlas”⁶⁷. Lo mismo ocurre al referirnos a la mentalidad moderna, aunque con cambios de contenido y modelos muy evidentes. Tal y como desgranaremos a lo largo de los próximos capítulos, la biografía y milagros de san Millán, santo Domingo, san García y san Pelayo, como las de cualquier otro santo medieval, evolucionan con el paso de los siglos. Si bien es cierto que sus pasajes centrales se mantendrán, la forma de interpretarlos resultará completamente distinta durante los siglos X-XI que a partir del siglo XVI. Estas variaciones, además de a los cambios en el contexto económico y político de los monasterios en los que fueron concebidas originalmente, se deben a la deriva de la religiosidad y la cultura religiosa.

Resulta muy difícil trazar una frontera evidente entre ambos periodos en el campo de la religiosidad. Al fin y al cabo, la evolución de las manifestaciones culturales, entre las que se encuentra la producción de hagiografías, es continua y responde a procesos muy complejos y dilatados en el tiempo. ¿Es posible, por tanto, señalar un momento histórico concreto en el que se producen estas variaciones en el relato? A nuestro juicio, aunque durante el medievo es posible advertir cambios importantes en las manifestaciones hagiográficas y, en general, en el culto a los santos, el punto de inflexión más evidente será la normativa canónica postridentina.

Los cánones del Concilio de Trento, así como las sucesivas reformas llevadas a cabo por parte del papado respecto a los procesos de canonización, verificación de reliquias y sobre el contenido de la Teología Dogmática católica al respecto, marcarán una ruptura evidente con los usos y modelos medievales. Estos tendrán que adaptarse a los nuevos tiempos para garantizar no solo la continuidad de su veneración, sino también del mantenimiento de la posición privilegiada de las instituciones en las que descansan las reliquias de los santos.

En vista de ello, consideramos que antes de exponer un análisis exhaustivo sobre las fuentes seleccionadas es preciso comprender los diferentes contextos ideológicos en las que se escribieron. A continuación, trazaremos unas líneas generales sobre el culto a los santos

⁶⁷ García de Cortázar 2016, p. 140.

en ambos periodos, pretridentino y postridentino, y las consecuencias que los cambios en la religiosidad entre una y otra etapa tuvieron sobre la producción hagiográfica.

2.1. La religiosidad y la hagiografía pretridentinas

Parece comúnmente aceptado que el desarrollo del culto a los santos cristianos se desarrolló fundamentalmente a partir del siglo II. En este momento histórico, con las persecuciones del cristianismo primitivo como telón de fondo, la figura fundamental será la del mártir. Es precisamente en esta época en la que se ha datado la *Passio Polycarpi*, que recoge el martirio del obispo de Esmirna⁶⁸. Tal como recoge el texto, Policarpo, considerado por la Iglesia como uno de los padres apostólicos, fue martirizado hacia el año 150, durante la persecución iniciada por Antonino Pío. Este relato constituye la fuente hagiográfica cristiana más antigua, lo que nos demuestra el gran poder simbólico de los mártires en la sociedad cristianizada del momento. No obstante, debemos tener en cuenta que el culto a quienes perecieron debió generarse en esta primera etapa de forma casi espontánea, popular en el norte de África, y que hasta entrada la siguiente centuria, con su expansión desde Italia al resto del Imperio, no se comenzaría a *institucionalizar*⁶⁹.

⁶⁸ Recientemente se ha publicado una transcripción de la versión copiada en Arch.Cap.S.Pietro.A.2, en Gleede 2016.

⁶⁹ Sobre el origen y la expansión del culto a los mártires que aquí indicamos, véase Pérez-Embid 2017, p. 15. En García de la Borbolla 2002a, p. 123, se sitúa en el siglo III el inicio de la conmemoración de las vidas de los mártires. Cfr. Bartlett 2013, pp. 7-8, que retrasa esta institucionalización hasta el siglo IV, con la conversión de Constantino como punto de partida.

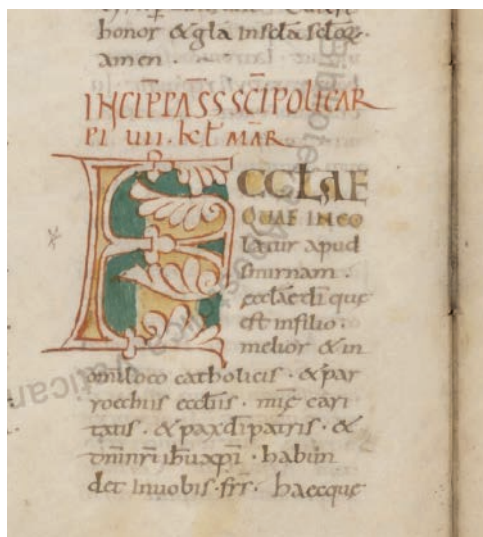


Figura 6. Comienzo de la Passio Polycarpi, copia de mediados del siglo XI, Arch.Cap.S.Pietro.A.2, f. 215v.

En todo caso, para el siglo V-VI el culto a los mártires estaba plenamente asentado y aceptado como práctica religiosa, que encontraba en la tumba del santo el lugar central de su culto⁷⁰. No en vano, las sepulturas de los santos ejercían una fuerte atracción sobre los fieles, que deseaban estar cerca del lugar de descanso de unos personajes a los que se les atribuía una especial conexión con lo celestial. A partir de este momento, además, se desarrollará el culto a sus restos mortales, sus reliquias.

Esta significación deriva de la creencia, heredada del mundo clásico, del mantenimiento de cierta forma de vida en los restos materiales humanos que quedan tras la muerte del individuo⁷¹. Los santos, a ojos de los cristianos de la época, aparecen como hombres y mujeres que en vida y tras la muerte se acercan a Dios hasta el punto de que es posible que intercedan ante él para intervenir en las vidas de los fieles. Esta capacidad prodigiosa y protectora quedaría materializada de forma imperecedera en sus restos mortales y en parte de los objetos que estos utilizaron en vida. Es posible incluso establecer una jerarquía, en la que se clasificaban los restos materiales asociados a un santo según su consideración en el imaginario de los fieles. Castillo Maldonado propone, por ejemplo, una escala con el siguiente orden: en primer lugar, con la mejor consideración, estarían las reliquias corporales; en segundo, las reliquias “reales no corporales”, entre las que se

⁷⁰ Véase el estudio de Brown 1982.

⁷¹ Castillo Maldonado 2002, p. 175.

incluían objetos íntimamente ligados al santo; y, por último, las reliquias representativas, principalmente objetos santificados por contacto con las otras dos categorías⁷².

Tumbas y reliquias se convirtieron, por tanto, en elementos simbólicos de primer orden dentro del imaginario cristiano, cuya identidad estaba aún muy ligada a la idea de martirio como medio para llegar a Dios⁷³. La transmisión textual del recuerdo de los mártires se garantizará a través de los martirologios, que se presentan como las primeras recopilaciones de la producción de hagiografías. Se trata, a grandes rasgos, de antologías de actas referidas a los *Dies Natalis*, las fechas asignadas a la muerte de los santos, que representaban su nacimiento a la vida eterna. En ellas se recogían algunos datos básicos sobre su protagonista (nombre, fecha del martirio, pasión, etc.), que en un primer momento pertenecía a la misma comunidad que le rendía culto, aunque desde mediados del siglo IV es posible apreciar ampliaciones con la inclusión en los pasionarios y martirologios de mártires extranjeros. Cabe señalar, además, que la lectura pública de las pasiones no se oficializó hasta el siglo VIII, por lo que es probable que el peso real de la transmisión oral entre los miembros de la comunidad tuviera en un primer momento un gran peso frente a la de la forma fijada por escrito⁷⁴.

Precisamente la transmisión oral de las vidas y pasiones de los mártires desempeña un papel fundamental en la progresiva implementación de nuevos elementos a estos relatos. Como señala Castellanos respecto a la hagiografía visigótica, “los textos hagiográficos no eran desconocidos para sus oyentes y lectores: ya tenían una imagen fijada (por medio de la tradición oral) de aquello que se recogía por escrito”⁷⁵. La hagiografía, en su desarrollo,

⁷² Castillo Maldonado 2002, 172-173. Evidentemente, la posesión del cuerpo completo otorgaba un mayor prestigio al santuario en el que se encontrase, pero la difusión del culto a determinados santos terminará motivando la apertura de tumbas y los traslados de todas o parte de las reliquias que en ellos se contenían, tal y como comentaremos en el capítulo V. Cabe señalar que, de entre todas las reliquias corporales no completas, la cabeza era la más valorada por los fieles, ya que en ella residía simbólicamente el pensamiento del santo. Navarro 2012a, p. 488.

⁷³ En Grégoire 1987 se definen como “ecos de la memoria”, cuya función principal era la legitimación del espacio-santuario en el que se conservaban, pp. 320 y 331-332. Merece especial atención el análisis sobre la “religiosidad deformada”, en la que se relaciona el ritual de petición a los santos con conceptos como la magia simpática, pp. 363-376.

⁷⁴ García de la Borbolla 2002a, pp. 123-126.

⁷⁵ Castellanos 2004, p. 309.

aunaría así oralidad y texto escrito, aunque es en este segundo caso en el que el papel del hagiógrafo como seleccionador de los episodios y temas a tratar gana importancia⁷⁶. La lectura pública de los textos, una vez que los puntos considerados clave en la narración sobre los hechos del santo habían sido estandarizados, permitía no solo su transmisión a un público más amplio, sino que servían además de puente de comunicación ideológica entre las élites compiladoras y el resto de la comunidad⁷⁷.

El modelo del mártir, a pesar de que siempre resultó fundamental para la mentalidad cristiana medieval, dio paso a partir de la oficialización de cristianismo como religión del imperio a nuevas formas de santidad. Estas se reflejaron, a su vez, en las producciones hagiográficas, mostrando una mayor complejidad de tipos y motivos. Estos abarcarán distintos personajes estereotipados y fáciles de reconocer por los fieles, ya que compartirán toda una serie de *topoi*. No obstante, es preciso señalar la existencia de diferencias claras entre los modelos de santidad femeninos y masculinos. Hay que tener en cuenta como punto de partida para esta diferenciación que, en la mentalidad colectiva del cristianismo de la época, la condición femenina era percibida como una ocasión de pecado y corrupción⁷⁸. Esta idea determinará los rasgos más característicos de las santas.

Los ejemplos de hagiografías femeninas son bastante escasos para este periodo, aunque es posible realizar una clasificación general según sus protagonistas. Generalmente, los personajes femeninos protagonistas de relatos hagiográficos responden a tres modelos principales, sobre los que a lo largo de la Edad Media surgirán nuevos tipos: la mártir, que comparte las características de los varones que padecieron martirio⁷⁹; la religiosa, que voluntariamente se aparta del mundo desde su juventud; y la pecadora redimida a través de la penitencia y la vida ascética.

⁷⁶ *Íbidem*, pp. 316-317.

⁷⁷ *Íbidem*, pp. 325-328. Navarro 2012a considera además que, aunque la progresiva propagación de pasionarios y vidas de santos escritas en lengua vernácula posibilitó la difusión de estos relatos a una base social cada vez más amplia, las dificultades para acceder a la lectura de textos escritos provocaron que los sermones fueran el medio más seguro para hacerlos llegar a los fieles, p. 483.

⁷⁸ Fernández Conde 2008, p. 331.

⁷⁹ En nuestro trabajo no trataremos el modelo de la santa mártir ya que sus manifestaciones hagiográficas son anteriores a los periodos que hemos planteado. No obstante, para una visión sobre la creación de hagiografías sobre el martirio femenino y la memoria colectiva sobre estos, remitimos a la obra de Castelli 2004.

El segundo de los dos se corresponde con el caso de la santa emparedada Oria, sobre el que trataremos en el capítulo III de este trabajo. Cabe señalar que este modelo monástico, en el que podemos encuadrar también a religiosas pleno y bajo medievales medievales, como la celeberrima santa Hildegarda de Bingen⁸⁰ o santa María de Cevellón⁸¹, se relacionará además estrechamente con el posterior desarrollo de la literatura de visiones. Una de las principales características de buena parte de las vidas de santas medievales tendrá como prodigio o milagro principal la visión, que se producirá en vida de la protagonista. Ello las relaciona también con modelos de desarrollo tardío, como las “santas vivas”, y con los modelos de santidad femenina laicos⁸².

El tercero tiene como uno de sus mayores exponentes la *Vida de santa María Egipcíaca*, mujer que, arrepentida tras una primera etapa de su vida en la que ejerce la prostitución, se retira al yermo emulando el modelo de los padres del desierto⁸³. Al margen de este relato, el otro gran ejemplo de santa penitente-asceta que alcanzará una difusión muy amplia en todo el orbe cristiano será el de María Magdalena. Esta mujer bíblica, que Gregorio de Tours identificó como la pecadora pública que había acudido a casa del fariseo Simeón⁸⁴. También Gregorio Magno la identificó inequívocamente como prostituta⁸⁵. Con el paso de los siglos, la imagen de santa María Magdalena como penitente, posiblemente

⁸⁰ El relato hagiográfico sobre la *Vida* de santa Hildegarda de Vingen fue elaborado por el monje Teoderico de Echternach entre 1180 y 1190. Recientemente ha sido editada en castellano en Cirlot 2003.

⁸¹ Su vida fue escrita primero por Juan de Llers, y posteriormente por el mercedario Guillermo Vives. Véase también DBE, <http://dbe.rah.es/biografias/11450/santa-maria-de-cervello> [última consulta: 4/03/2021].

⁸² El concepto de “santas vivas” hace referencia a las mujeres tenidas por santas durante su vida por sus contemporáneos, pero que rara vez alcanzaban tal dignidad postmortem, y fue definido y estudiado profusamente por Zarri 1990. Aunque se trata de una idea aplicada originalmente a las santas de comienzos de la Edad Moderna, investigaciones recientes lo han utilizado también para casos rastreables a fines del medievo. Véase, por ejemplo, la base de datos elaborada por el equipo de investigación del proyecto *Catálogo de Santas Vivas (1400-1550): Hacia un corpus completo de un modelo hagiográfico femenino*: <http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/> [última consulta 06/02/2021]. Sobre la emergencia de los modelos de santidad femeninos laicos y su relación con las beguinas, véase García de la Borbolla 2002a, pp. 149-150, y Bartlett 2013, pp. 71-77.

⁸³ Existen distintas versiones, traducciones y ediciones de esta obra hagiográfica. Para las versiones castellanas del texto, véase Alvar 1972 y Walker 1972.

⁸⁴ Lucas 7, 36:50; *De gloria Martyrum*, 29; Moya 2000, p. 211.

⁸⁵ Homilía 25; PL 76,1188.

fruto de la simbiosis entre esta y la Egipciaca, ganará protagonismo en el imaginario de los fieles y en la imaginería religiosa.



Figura 7. Imagen de santa María Magdalena penitente, concatedral de Santa María, Logroño⁸⁶.

En resumen, estos ejemplos de santidad responden a la percepción social y eclesiástica sobre la feminidad, en la que las mujeres aparecen como “poco capaces intelectual y espiritualmente para recibir el título de santas”⁸⁷. Las únicas vías por las que se alcanzaba tal dignidad aparecen ligadas a la vida monástica o ascética extrema, al menos hasta que la difusión del culto mariano alcanzó una amplia difusión entre los fieles⁸⁸. A partir de ese momento, los valores de santidad asignados a personajes femeninos bascularán entre la vía de la redención y el ascetismo, y la del ejercicio de la caridad o la de las visiones.

De vuelta a los modelos masculinos, en los que se centra principalmente nuestro trabajo, además del mártir y de casos mucho menos frecuentes de santos laicos, encontramos dos tipos fundamentales: el obispo y el monje. Estas dos nuevas categorías se encuadran, en contraposición con los mártires y junto a los doctores de la Iglesia, en la de “confesores”⁸⁹, y comparten algunos de sus rasgos definitorios. En ambos, las virtudes de cristiano perfecto que alcanza la salvación a través del martirio serán sustituidas por las de la entrega a Dios en vida. En otras palabras, la muerte prematura y violenta se sustituye en

⁸⁶ Fuente: Logroño Pasión. Sitio web dedicado a las cofradías de la Semana Santa de Logroño: <https://i2.wp.com/logronopasion.com/portal/wp-content/uploads/2014/07/Mar%C3%ADa-Magdalena.jpg>

⁸⁷ García de la Borbolla 2002a, p. 153.

⁸⁸ Ídem.

⁸⁹ Bartlett 2013, p. 185-186.

el imaginario colectivo por una vida mucho más larga, pero marcada por la mortificación o la vía caritativa⁹⁰.

El caso de los obispos santos se desarrollará muy pronto, aunque en la península Ibérica conocerá una mayor difusión a partir de los siglos XII y XIII, coincidiendo con la restauración de sedes episcopales durante el avance cristiano hacia el sur⁹¹. Contamos con varias obras altomedievales en el occidente europeo en las que se recogen las vidas y milagros de un buen número de prelados tenidos por santos. Por ejemplo, Gregorio de Tours en el *Gloria Confessorum* menciona un buen número de obispos contemporáneos que fueron reconocidos como tales por la sociedad del momento⁹². Otro tanto sucede con los libros I y III de los *Diálogos* de Gregorio Magno⁹³. Posteriormente, según los datos aportados por Vauchez, alrededor del 38% de los procesos de canonización llevados a cabo entre 1198 y 1431 corresponden a obispos⁹⁴.

Como figuras de santidad, los obispos ejercen una especial protección hacia la ciudad en la que ocuparon la dignidad episcopal y en la que descansan sus restos mortales, es decir, sus reliquias. En el caso de Castilla, además, se presentan como defensores de la ortodoxia de la fe, especialmente en las áreas fronterizas con el Islam. Es posible entender, además, que la reformulación de las vidas de obispos santos llevadas a cabo conforme se restauraban sedes episcopales en estas áreas responde a una necesidad ideológica en estrecha relación con la del poder regio durante el siglo XIII⁹⁵. Un caso especialmente llamativo en este sentido, aunque su origen se remonta a finales del siglo XI, es el de san Isidoro de Sevilla durante el reinado de Fernando I. En este momento se iniciaría un proceso de creación hagiográfica en torno a la traslación de sus reliquias a León que culminará a mediados de la decimotercera centuria con la recreación de la primera *Translatio* latina⁹⁶.

Sobre el segundo de los modelos, el del monje, es preciso hacer algunas puntualizaciones. Incluimos en esta categoría a los santos eremitas, tomando así la

⁹⁰ Castellanos 1998, p. 101; García de la Borbolla 2002a, p. 128.

⁹¹ García de la Borbolla 2002a, pp. 130-131.

⁹² Hemos utilizado la transcripción y edición inglesa de Van Dam 1989.

⁹³ Utilizamos la edición de Galán 2010.

⁹⁴ Vauchez 1997, p. 257.

⁹⁵ García de la Borbolla 2002a, p. 139.

⁹⁶ Analizamos ambos textos en el capítulo V.

definición de “monje” aportada por Isidoro de Sevilla en las *Etimologías*, ya que para el caso peninsular es posible distinguir una clara tendencia a la hibridación de ambas figuras de santidad. En realidad, contamos con pocos casos en el ámbito de la hagiografía castellana en los que podamos hablar de santos ermitaños que no hubieran pasado en algún momento de sus biografías por la vida en comunidad, al estilo de los *Padres del Desierto*⁹⁷. De los ejemplos que tratamos en este trabajo, los más evidentes serán los de san Millán y san Félix de Bilibio. No obstante, no debe perderse de vista, como más tarde se tratará en extenso, que el primero de los dos fue obligado por el obispo de Tarazona a asumir el cargo de clérigo en la iglesia de Berceo. Dado que, a los ojos de la iglesia diocesana, cosechó un enorme fracaso, se vio obligado a regresar nuevamente al “desierto”.

Al margen de ellos, pero geográficamente cercano, podemos señalar el caso de santo Domingo de la Calzada, anacoreta que terminó dedicado a la atención al Camino de Santiago y a los Peregrinos.

Por el contrario, es común encontrar modelos mixtos, en los que el santo protagonista pasará algún tiempo retirado en el yermo para, después, unirse a una comunidad monástica. Es el caso de santo Domingo de Silos, quien, antes de residir en San Millán de la Cogolla, vivió como eremita. Otro monje santo que responde a este perfil híbrido es san Iñigo, que trató de llevar una vida solitaria hasta que fue llamado a ocupar el cargo de abad de Oña⁹⁸.

⁹⁷ Fernández Conde 2005, pp. 483 señala al respecto que en el santoral hispánico “predominan los monjes benedictinos que ocuparon el cargo de abades de monasterios de relieve, algunos después de haber pasado por el *eremum*”. Es posible encontrar ejemplos más evidentes de santos eremitas en otras áreas del occidente europeo, algunos de ellos recogidos por Bartlett 2013, pp. 196-202.

⁹⁸ Como ya hemos señalado, en el proyecto inicial de esta Tesis Doctoral se incluía un estudio sobre las producciones hagiográficas dedicadas a este santo. No ha sido posible llevar a cabo un análisis en profundidad sobre el tema, por lo que hemos optado por incluir solo aquellos aspectos en los que hemos podido trabajar, que se tratarán en el capítulo III. No obstante, consideramos preciso reseñar algunos de los principales hitos de este caso. El ciclo hagiográfico de san Iñigo de Oña se inició en la segunda mitad del siglo XII, cuando desde el cenobio burgalés se comenzó a promocionar su figura en busca de la canonización de su abad reformador. Las primeras fuentes latinas disponibles, datadas entre 1155 y 1194, son el *Sermo in funere B.P. Enneconis abbatis* y *Vita sancti Enneconis abbatis Oniensis*. La solicitud para su canonización pudo ser presentada en 1163, durante la celebración del Concilio de Tours, pero no se habría hecho efectiva hasta la siguiente centuria, cuando el papa Alejandro IV emitió una bula en la que se concedían indulgencias a los fieles que visitase el monasterio, además de conceder permiso para desenterrar sus reliquias y colocarlas en

No resulta extraño que buena parte de las producciones hagiográficas en relación con modelos de santos monjes tendiera hacia una mezcla entre el yermo y la comunidad cenobítica. Hay que tener en cuenta que la figura de los eremitas resultó problemática para la iglesia hispánica desde época visigótica, tal y como atestiguan los numerosos intentos de control sobre estos religiosos presentes en la documentación conciliar⁹⁹. Además, estos personajes suelen ligarse a nivel ideológico con los primeros tiempos o la reforma de los cenobios en los que se produjeron sus respectivos ciclos hagiográficos, ejerciendo una función de “mito de origen”¹⁰⁰.

La producción literaria medieval, como reflejo de estos dos elementos, reproduce en un buen número de ocasiones personajes y arquetipos diferentes de ermitaños que, de alguna manera, se relacionan con una comunidad monástica. Esto es aplicable incluso cuando responden al subtipo del eremita “profeta y maestro del caballero” definido por Baños Vallejo¹⁰¹. Este último caso se corresponde con uno de los personajes sobre los que vamos a tratar: san Pelayo de Arlanza.

Aclarado este aspecto, podemos distinguir varios rasgos comunes a todos los monjes santos de la hagiografía medieval hispánica. Los monjes, en la mentalidad colectiva de la época, representaban el arquetipo de vida cristiana perfecta, con su oración perpetua y su vida alejada de los peligros del mundo y regida por una regla estricta. Se relacionan también con las élites sociales a través del tópico del origen aristocrático del protagonista. Además, se les asigna una predisposición divina hacia la santidad, que se manifiesta desde la infancia

el altar. Véase, a este respecto, Fita 1901; y Ruiz de Loizaga 2007, pp. 167 y 199-200. Ya en la Edad Moderna y Contemporánea se editaron varias biografías dedicadas a san Iñigo, que recreaban las leyendas medievales sobre el abad y le atribuían un buen número milagros post-mortem: Martínez del Villar 1604-1612, Dameto 1612 [Ed. 2000], Barreda 1771 [Ed. 2014], Ripa 1816. Existen además varios panegíricos posteriores a 1700. Contamos además con algunos estudios recientes sobre la figura de san Iñigo, entre los que podemos destacar los de Sánchez Molledo 2005, López Santidrián 2011 y Vivancos Gómez 2018.

⁹⁹ Véanse, por ejemplo, el canon LIII y el V de los concilios toledanos IV y VI, respectivamente, o las consideraciones de san Isidoro en el capítulo XIX de su regla sobre los monjes que desean apartarse de la comunidad para vivir en soledad, “para que, a pretexto de reclusión, le sea ocasión de vicio apremiante u oculto, y, sobre todo, para incurrir en vanagloria o en ansia de fama mundana”. Texto tomado de <http://www.hispanomozarabe.es/monacato/regl-isi.htm#familia> [última consulta: 4/03/2021]

¹⁰⁰ Fernández Conde 2005, pp. 566-567.

¹⁰¹ Baños Vallejo 2011, pp. 145-147.

como una tendencia muy marcada hacia la vida religiosa. En su edad adulta, esta se manifiesta a través del ejercicio de la penitencia, la caridad y la obediencia¹⁰². Estos “héroes ascéticos”¹⁰³ desempeñan una doble función: hacia el exterior del monasterio, aparecen como santos protectores e intercesores gracias a la multitud de milagros y prodigios que se les atribuyen, en especial ligados a la taumaturgia; y hacia el interior, se convierten en un *speculum* para el resto de los miembros de la comunidad como ejemplo de la *conversio monachorum*¹⁰⁴.

Estos modelos de santidad venerable, como relatos de memoria, no son estáticos. Aunque las principales características de cada uno de ellos se van a mantener en el tiempo, a lo largo de la edad media se produjeron cambios como consecuencia de la evolución de la religiosidad. A partir del siglo XII, las dimensiones humanizadoras en el culto a Cristo (devoción al niño Jesús y a la figura del *Ecce Homo* doliente) y al desarrollo del culto mariano en su condición de madre de Dios, y relacionado a su vez con el ideal del Amor Cortés y a la reforma cisterciense, la hagiografía tenderá hacia una progresiva humanización de los santos¹⁰⁵. Aparecerán además las producciones narrativas de las ordenes mendicantes, en las que sus protagonistas pasarán por una conversión radical antes de dedicarse a la vida religiosa. Fuera del espacio peninsular, el ejemplo clásico de este nuevo subtipo del santo monje es el de san Francisco de Asís, quien antes de su conversión mostraba escasos rasgos de santidad¹⁰⁶.

A partir de este momento, en las recreaciones de las *vitae* latinas altomedievales se hará hincapié en los sufrimientos que pasaron previamente los santos eremitas y abades por

¹⁰² Fernández Conde 2002, p. 319-321.

¹⁰³ Utilizamos la expresión de García de la Borbolla 2002a, p. 140.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 141-143.

¹⁰⁵ Fernández Conde 2005, pp. 456-463 y 465-480; Bartlett 2013, pp. 151-162, Pérez-Embid 2017, pp. 130-135.

¹⁰⁶ Existen varias hagiografías medievales sobre san Francisco de Asís. Por nuestra parte, hemos consultado la *Legenda Maior* de Buenaventura de Bagnoregio, editada por Lázaro Iriarte y Larrinaga y publicada como parte de la Biblioteca de Autores Cristianos. Existe, además, una versión digitalizada disponible en <http://www.franciscanos.org/fuentes/lma00.html> [última consulta 4/03/2021].

el yermo, describiendo con multitud de detalles el *locus foedus* en el que viven retirados¹⁰⁷. El ciclo hagiográfico berceano, en el que los lugares de retiro de san Millán y santo Domingo de Silos se presentan plagados de serpientes y alimañas, son un buen ejemplo. Lo mismo se puede decir, como veremos a lo largo del capítulo III, sobre la descripción de la ermita de San Pedro el Viejo en el *Poema de Fernán González*.

Se prestará también especial atención a las revelaciones divinas que movieron a estos personajes a dedicarse a la vida contemplativa, desplazando en cierta medida la idea de la predestinación a la santidad propia de la hagiografía altomedieval. Las series de milagros, además, prestarán cada vez más atención a aquellos en los que se distingue un claro componente taumatúrgico y caritativo, incluidos aquellos dedicados a la liberación de cautivos¹⁰⁸. En el caso peninsular, la ideología de cruzada que terminará impregnando la lucha contra el Islam y la expansión hacia el sur peninsular darán lugar a la proliferación de intervenciones milagrosas a favor de los ejércitos cristianos en grandes batallas¹⁰⁹.

Estas variaciones en los modelos de santidad transmitidas a través de la hagiografía responden a la necesidad de convertir al santo venerable, propio de la Alta Edad Media, cuya virtud era innata, en santo imitable. El mensaje que se pretendía trasladar a los fieles, al margen de otras consideraciones, en las que entraremos en los próximos capítulos, era el de servir de ejemplo de conducta a través del que fuera posible alcanzar la perfección de la vida cristiana y, por tanto, lograr la salvación. Así, es común que en las sucesivas recreaciones de las primeras *vitae* se restase carga teológica, e incluso prodigiosa, a favor de una estructura más narrativa y, por tanto, cercana a los receptores del texto¹¹⁰.

¹⁰⁷ En contraposición al *locus amoenus*, el *locus foedus* u *horridos* se presenta como un espacio hostil, alejado, con densa vegetación, escasez de luz y relieves escarpados, en los que es común la presencia de animales salvajes y desagradables, sobre todo serpientes.

¹⁰⁸ Ampliaremos esta cuestión en el capítulo III del presente trabajo.

¹⁰⁹ Fernández Conde 2005, pp. 574-575. En nuestro trabajo analizaremos dos episodios de este tipo: la intervención de san Millán recogida en el *Privilegio de los Votos*, y la profecía de san Pelayo sobre la batalla de Hacinas recogida en el *Poema de Fernán González*. Para un análisis más amplio sobre la cuestión, véase Jardín 2012.

¹¹⁰ Expresamos esta misma opinión sobre la hagiografía berceana en relación con santo Domingo de Silos en Ilzarbe 2020a, p. 157.

Para Vauchez, esta evolución estaba estrechamente relacionada con la Reforma Gregoriana¹¹¹. En este sentido, junto a la descrita imitabilidad, podemos distinguir dos grandes vías de utilización de la hagiografía como medio de consolidación de los ideales reformadores: la querrela de las investiduras y la reforma del cenobitismo. La primera de ellas dará lugar a la aparición de una “hagiografía de combate”, a través de la que se tratará de transmitir modelos de santidad en los que se ponga de manifiesto el conflicto con las intervenciones imperiales. Estas narraciones contenían una exaltación póstuma de aquellos santos que, antes del inicio del pontificado de Gregorio VII, participaron en los prolegómenos de esta lucha ideológica¹¹². En la península Ibérica, la multiplicación de los contactos con la curia pontificia favoreció la penetración de estos ideales en torno a la independencia del poder eclesiástico y a la primacía papal. En este sentido interpretamos el gran interés que se toma Grimaldo ante el enfrentamiento entre García Sánchez III y santo Domingo de Silos durante su etapa como prior de San Millán de la Cogolla. Si bien es cierto que el trasfondo ideológico de este episodio de la *VDS* está íntimamente ligado a la defensa del poder del estamento eclesiástico frente a los poderes temporales, existen además motivaciones políticas relacionadas con el enfrentamiento entre los reinos de Pamplona y Castilla que aportan un sentido diferente a la narración. Analizaremos esta cuestión en el capítulo IV de este trabajo.

La segunda de las líneas a las que nos hemos referido se corresponde, en buena medida, con el interés de unificación de la cristiandad por parte de los promotores de la Reforma Gregoriana. Coincide, por tanto, con la sustitución del rito hispano-mozárabe por el romano y la delimitación de las reglas a seguir por los cenobios hispánicos, ambas promulgadas ya en los cánones del Concilio de Coyanza¹¹³. Ahora bien, no solo los preceptos armonizadores de la reforma tendrán una clara influencia en la evolución de la percepción sobre los santos. Efectivamente, por esta razón preferimos hablar de una suma de factores, como son: por un lado, el apoyo de los monarcas cristianos de la península a la expansión de la reforma cluniacense primero, y a la cisterciense después, y por otro, la

¹¹¹ Vauchez 1999, p. 56 y ss.

¹¹² Pérez-Embid 2006, p 115, y 2017, pp. 96-104.

¹¹³ Para un análisis general sobre la regulación de Coyanza, remitimos al clásico estudio de García-Gallo 1950.

progresiva inserción social de las órdenes mendicantes, aspectos que favorecerán también la evolución de los modelos de santidad.

Durante los siglos plenomedievales el modelo de santo monje variará hacia un mayor peso en la hagiografía de la predicación, y esta tendrá su principal espejo en la figura de los ermitaños¹¹⁴. No se trata, sin embargo, de los eremitas de las producciones hagiográficas altomedievales, que como ya hemos mencionado, generaban preocupación entre las élites eclesiásticas. Estos personajes se presentan ahora no ante una multitud de paganos o de gentes poco instruidas en el cristianismo, sino a una sociedad ya plenamente cristianizada. Desde nuestro punto de vista, la sensación de peligro respecto al mensaje que transmitían sería menor, al menos en aquellos casos en los que la figura del predicador no guardase una relación evidente con la naciente corriente mística¹¹⁵. Ello favorecería la hibridación entre los modelos de ermitaño y de monje que hemos descrito como un intento de absorción de este modo de santidad. Aparecen así santos predicadores itinerantes, en cuyas vidas los episodios milagrosos tendrán un protagonismo menor¹¹⁶. De hecho, ya en el siglo XIII, tal y como hemos mencionado, esta tendencia a la reducción de la carga prodigiosa de las vidas de santos es una realidad palpable, por ejemplo, en las narraciones de Gonzalo de Berceo.

Esto no supone que las series de milagros asociadas a las vidas de los santos decreciera necesariamente, y menos en el ámbito cenobítico benedictino, en el que nosotros nos centramos. En realidad, la santidad sin milagros resulta muy escasa en las fuentes¹¹⁷. El milagro, considerado por Grégoire como una “etapa necesaria” en la creación del grupo y una garantía de la permanencia de este y de sus intereses¹¹⁸, es un elemento fundamental en estas narraciones. Los relatos sobre prodigios tienen además una función mnemotécnica esencial para la transmisión de la hagiografía, ya que favorecen la memorización del relato. Además, apelan a la emotividad de los creyentes, ya que dan respuesta a un amplio abanico

¹¹⁴ Se toman estas opiniones de Henriot, que cita Pérez-Embid 2006, p. 146.

¹¹⁵ El desarrollo de la mística a finales de la Edad Media, como movimiento de difícil control y muy cercano a la heterodoxia, cambiará en buena medida la visión eclesiástica sobre el predicador itinerante que mencionamos aquí. Más adelante abordaremos este nuevo modelo y su problemática.

¹¹⁶ Pérez-Embid 2006, p. 146-147, especifica que “Mientras la hagiografía abacial cluniacense favoreció la multiplicación de milagros en las *vitae*, otra corriente que ya se había abierto camino en el siglo X establecía que el milagro no hace al santo”.

¹¹⁷ Fernández Conde 2005, p. 513.

¹¹⁸ Grégoire 1987, p. 313.

de necesidades que pueden ser satisfechas mediante la intervención de lo maravilloso, representado en este caso en el santo objeto de culto¹¹⁹.

Los milagros son inherentes a la santidad, pero no son obra del santo. Se entiende, por el contrario, que Dios es el autor de todos estos prodigios, y los santos ejercen como intercesores: los fieles pueden solicitar esta labor de intermediación a través de la oración, pero no será el santo en sí mismo el que obre el milagro. Precisamente la especial conexión de estos personajes con lo celestial, a la que hemos hecho alusión al referirnos al culto a las reliquias, será la que haga posible que las plegarias de los devotos lleguen a buen puerto. Así, la capacidad de mediar en favor de quienes solicitan sus favores, unida a la virtud, será una prueba de santidad¹²⁰.

Existen diferentes tipos de milagros, obrados *ante* y *post mortem*, que suelen aparecer entremezclados en las narraciones hagiográficas. Con el paso del tiempo, a la vez que se producen y reproducen los relatos sobre santos, se distingue una tendencia hacia una especialización del protagonista en determinados asuntos que preocupaban a sus devotos. A grandes rasgos, podemos distinguir tres grandes categorías: taumaturgia sobre enfermedades, en la que podemos incluir curaciones y resurrecciones; visiones y profecías, que se pueden relacionar también con las apariciones del santo después de su muerte; e intervenciones prodigiosas ante problemas que afectan a toda la comunidad, como sequías y tormentas, multiplicación de alimentos y vestidos o, incluso, en el campo de batalla.

Al margen de esta tipología básica, contamos con el amplísimo estudio de Sigal sobre la literatura hagiográfica de la Francia medieval, en el que distingue y computa los tipos recogidos en la siguiente tabla¹²¹:

Tipo de milagro	Total
Curaciones y resurrecciones	2708
Visiones	575
Castigos	470

¹¹⁹ Muñoz Fernández 1989, p. 169.

¹²⁰ La necesidad de que ambas condiciones se aúnen fue definida muy pronto por la Iglesia, y especialmente a raíz de la progresiva estandarización de los procesos de canonización. Bartlett 2013, pp. 336-338.

¹²¹ Sigal 1985, pp. 289, 294, 297 y 300-301. Bartlett 2013, pp. 343-344 recoge también estos datos, pero distingue más subcategorías para los milagros taumatúrgicos.

Intervenciones favorables	347
Protección ante un peligro inminente	235
Liberaciones de cautivos	159
Glorificación del santo	151
Profecías	83
Asistencia en la fertilidad/maternidad-paternidad	28

Figura 8. Tipología de milagros presentes en la literatura hagiográfica, según Sigal.

Para el caso hispánico, el estudio del *corpus* hagiográfico seleccionado por Fernández Conde para la elaboración del segundo volumen de *La religiosidad medieval en España* aporta los siguientes datos¹²²:

Tipo de milagro	Total
Curaciones	316
Visiones y apariciones	138
Profecías	22
Glorificación del santo	56
Castigos	83
Intervenciones prodigiosas (incluye resurrecciones)	111
Exorcismos	78
Liberaciones	36

De ambas tablas extraemos algunas conclusiones que nos pueden ayudar a entender la mentalidad de los fieles a los que iban dirigidas las vidas y milagros de santos durante la Plena Edad Media. En primer lugar, la mayor parte de los prodigios corresponde a milagros de curación. Existen diferentes estudios sobre las sanaciones milagrosas que hacen un especial énfasis sobre el tipo de enfermedades a las que hacen referencia, en los que se

¹²² Calculamos valores absolutos a partir de los porcentajes presentados por Fernández Conde 2005, pp. 514-515, por lo que es posible que exista cierta desviación respecto a los datos sobre los que trabajó el autor.

destaca la preeminencia de las parálisis y la ceguera como lugares comunes más abundantes¹²³. Esto nos demuestra la gran preocupación de las gentes del medievo sobre la salud, hecho que no resulta sorprendente en un momento histórico en el que la enfermedad y la muerte estaban presentes en la vida cotidiana de una forma mucho más evidente que en la actualidad¹²⁴. O, al menos, en lo que coloquialmente se viene denominando como “vieja normalidad”, en alusión a la situación social anterior a la pandemia de la COVID-19.

En esta categoría podríamos incluir también los exorcismos, ya que en la literatura se aprecia que la posesión diabólica era percibida en multitud de ocasiones como una suerte de enfermedad, que además parece afectar más a las mujeres que a los varones. Recordemos que la percepción social sobre lo femenino se asociaba casi indefectiblemente al pecado, lo que parece explicar una mayor presencia de endemoniadas. Al margen de la impresión de la crítica actual, que relaciona los relatos sobre posesiones y exorcismos presentes en la hagiografía con la enfermedad mental, las descripciones sobre el sufrimiento de los energúmenos dan buena cuenta de esta percepción¹²⁵.

En segundo lugar, visiones, apariciones y profecías, aunque podrían ser incluidos entre los “milagros de glorificación”, parecen suficientemente abundantes para constituir en sí mismos tipos diferenciados. La literatura de visiones sobre el mundo de ultratumba es abundante, especialmente en relación con la santidad femenina¹²⁶. Hemos señalado los

¹²³ Sigal, por ejemplo, contabilizó 931 curaciones de parálisis de todo tipo y 475 de ceguera o problemas oculares. En el caso de Fernández Conde, señala que las curaciones de afecciones visuales alcanzan un 35%.

¹²⁴ Por ejemplo, en Rabazo Vinagre 2009, p. 245, se afirma que “el temor a cualquier enfermedad es común en el ser humano, tanto mayor cuanto mayor es la gravedad o el desconocimiento del mal. La ignorancia del origen de las epidemias o de algunas dolencias limitan las medidas preventivas, así como las curativas, dejando que sea la naturaleza del individuo quien determine el contagio o padecimiento de alguna de ellas. Sin embargo, en los tiempos medievales, la naturaleza que actuaba en estos casos era la voluntad de Dios, siendo a él a quien se debe invocar para la cura”.

¹²⁵ Véase el estudio de Rubio Moirón 2019 sobre los exorcismos en la hagiografía de Berceo sobre san Millán y santo Domingo de Silos. Sobre la inclusión de este tipo de milagros entre otras curaciones, y sobre su mayor incidencia en las mujeres, véase Fernández Conde 2005, pp. 537-545, Bartlett 2013, pp. 385-388.

¹²⁶ Bartlett 2013, pp. 368-378, recopila un número importante de casos, tanto de santos masculinos como de santas, en los que se ejemplifican los principales subtipos de visiones, apariciones y profecías. Para el caso hispánico, véase Fernández Conde 2005, pp. 525-526.

casos de santa Oria y de Hildegarda de Bingen, cuyas hagiografías hicieron hincapié en su condición de visionarias. Pero no es menos reseñable la presencia de este tipo de prodigios en las *vitae* y *miracula* de otros santos. El contenido de estos variará desde la comunicación sobre la propia santidad, como la visión de las tres coronas que anunciaba a santo Domingo de Silos su futura condición como santo; o las profecías sobre hechos que sucederían en un futuro más o menos próximo, como la de la destrucción de Cantabria en el caso de san Millán de la Cogolla. Entre ellos podemos incluir además las que el santo se presenta *post mortem* a uno de sus fieles para transmitir un mensaje. Este segundo caso será especialmente relevante en la literatura sobre *inventiones* y *translationes*, y llegará a ser una condición necesaria para que el traslado sea posible¹²⁷.

Por otra parte, y aunque queda lejos de las categorías con mayor número de casos, debemos referirnos al conjunto de milagros de glorificación del santo, aquellos prodigios cuya finalidad es claramente demostrar la santidad del protagonista de las producciones hagiográficas. En palabras de Fernández Conde, junto a las revelaciones y visiones, esta categoría proporciona “materiales válidos para la elaboración de mitos de orígenes o de exaltación”¹²⁸. Así, algunos de los hechos relatados guardan relación con la muerte del santo o con la invención de sus reliquias, y se podrían definir como “milagros sensoriales. Resultan lugares comunes el aroma a flores que emana de la tumba y aparición de luminarias. Junto a las revelaciones y visiones,

Pero esta categoría no acaba aquí. Podemos encuadrar en ella, por ejemplo, la visión de una “luz terrible” que obligó a los testigos, “por el terror y por el efecto de una luz demasiado brillante, a cerrar los ojos”, recogida en la narración sobre la *elevatio* de las reliquias de san Martín promovida por Gregorio de Tours¹²⁹. Entre las muestras de estudio de nuestro proyecto, encontramos también otros episodios en los que la santidad del protagonista se manifestó de forma milagrosa durante aperturas de tumbas y traslados de reliquias. La suave fragancia que emanaba de la tumba de san Félix¹³⁰, o la visión de las

¹²⁷ Ampliaremos el análisis sobre este aspecto en el capítulo V.

¹²⁸ Fernández Conde 2005, p. 516.

¹²⁹ Citamos desde Bozoki 2010, p. 105.

¹³⁰ Cód. 10, BRAH, f. 93v.

tres coronas vivida por unos niños que estaban presentes a la hora del fallecimiento de santo Domingo de Silos¹³¹ son algunos de ellos.

Los castigos también pueden ser encuadrados entre los milagros de glorificación. En muchas ocasiones están relacionados con actitudes consideradas poco respetuosas tanto hacia el santo como hacia la institución, y cumplen una función claramente didáctica y de control. A través de estos episodios se advierte a quienes trasgreden las leyes eclesiástico-litúrgicas sobre la pena que sufrirán por sus malas acciones, y al mismo tiempo se legitima la posición de dominio de quienes idearon las narraciones hagiográficas en las que se recogen a través de la autoridad del santo castigador¹³².

Los milagros de toda clase resultarán fundamentales también como demostración de la condición de santo de un personaje en la progresiva institucionalización de los procesos de canonización. Una de las características de la santidad altomedieval será la “falta de sincronía entre la devoción popular y el reconocimiento oficial de su vida ejemplar”¹³³. En general, las instituciones importantes sacralizaban a sus fundadores o a sus miembros más destacados a través de leyendas transmitidas por la comunidad en la que se asientan. La principal forma de oficialización de su culto como santo pasaba por la *inventio* y la *elevatio* de sus reliquias, generalmente impulsada o con el beneplácito del obispo responsable de la diócesis. En algunos casos, además, estas devociones quedaban muy restringidas al ámbito local o diocesano¹³⁴. Esta limitación geográfica de la veneración a un personaje concreto al que se ha revestido en la tradición local con un halo de santidad resultará problemática en la etapa post-tridentina, tal y como mostraremos más adelante.

La progresiva centralización del derecho de canonización en manos del papado y la curia romana se iniciará en época carolingia, cuando se produjo una multiplicación de legendarios en los que se incluían todo tipo de santos venerados por las comunidades locales y regionales a consecuencia de la política de aceptación de la hagiografía como parte de la celebración litúrgica. Comenzó a ser común que, ante el impulso de estos grupos

¹³¹ El milagro fue recogido por Grimaldo en la VSE; Valcárcel 1982, pp. 307-309.

¹³² Para una visión más amplia sobre esta cuestión, véase Bartlett 2013, pp. 401-408.

¹³³ Fernández Conde 2002, p. 311.

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 311-312; Pérez-Embid 2017, p. 137. En Moya 2000, p. 37, se relaciona la normalización de las *canonizaciones episcopales* con un intento de combatir los abusos de las tradiciones locales respecto a la consideración de sus personajes religiosos más destacados como santos.

por alcanzar el reconocimiento oficial del personaje objeto de culto, los obispos invitasen a la Santa Sede a solemnizar las decisiones que se precisaban al respecto. A partir de este punto, el interés de Roma por monopolizar la canonización de los santos comenzará a crecer hasta terminar por convertir las canonizaciones episcopales en un “abuso obsoleto”¹³⁵.

En este punto debemos situar el célebre decreto *Audivimus* de Alejandro III, incluido en las Decretales de Gregorio IX. En realidad, se trataba de la misiva del papa dirigida al rey de Suecia, Canuto I, sobre las noticias del culto que se estaba tributando a Eric de Suecia (†1024), elevada posteriormente a la categoría de decreto. En el texto se especificaba que sin la previa autorización de la Iglesia Romana no era posible rendirle culto como santo, aunque a través de su intercesión se realizasen milagros¹³⁶. Los pontificados de Clemente III y Celestino II continuaron con esta línea de actuación frente a la oficialización de la declaración sobre la santidad, aunque se mantuvo el valor jurídico de la *elevatio episcopal*¹³⁷. A partir de la celebración del IV Concilio de Letrán durante el pontificado de Inocencio III, el derecho a autorizar el culto a santos y reliquias *de novo inventas* quedó reservado al Sumo Pontífice¹³⁸.

Efectivamente, el proceso de canonización se definirá en paralelo a la centralización del derecho a autorizar el culto a un santo en manos de Roma, hasta llegar a su “modelo cásico” a mediados del siglo XIII¹³⁹. La iniciativa sobre el mismo queda exclusivamente en manos del Papa, que podía decidir si comenzar las gestiones pertinentes tras recibir informes sobre la *fama sanctitatis* de un personaje determinado. El segundo paso, la *commissio inquisitionis*, contemplaba una investigación en la que se tomaría declaración a testigos, que quedaban registrados en los documentos sobre los que los cardenales y sus capellanes elaboraban sus observaciones. El resultado quedaba plasmado por escrito en la *relatio*, documento que no sólo resumía el procedimiento, sino que reconstruía

¹³⁵ Moya 2000, p. 37.

¹³⁶ *Etiam si signa et miracula per eum plurima fierent, non liceret vobis pro sancto absque auctoritate Romanae Ecclesiae eum publice venerari*. Citamos desde Moya 2000, p. 39.

¹³⁷ Pérez-Embid 2017, p. 139.

¹³⁸ *Inventas autem de novo nemo publice venerari praesumat nisi prius auctoritate Romani pontificis fuerint approbate*. Canon LXII, IV Concilio de Letrán. Citamos desde: <http://www.internetsv.info/Archive/CLateranense4.pdf> [última consulta: 05/02/2021].

¹³⁹ Tomamos la expresión de Pérez-Embid 2017, p. 142.

retrospectivamente el desarrollo de la encuesta. Por último, el Papa emitía su sentencia e instituía el culto al nuevo santo, que quedaba asociado a una categoría concreta (mártir, confesor, virgen, etc.)¹⁴⁰. A esta declaración le precedían además siete días de predicaciones¹⁴¹.

Durante la etapa pre-tridentina que estamos analizando en este apartado, el proceso de canonización mostraba ya algunos signos de “modernización”, como el papel de las declaraciones de testigos o de documentos y testimonios escritos del propio santo, especialmente en aquellos casos en los que se pretendía oficializar el culto de algún personaje antiguo; o la progresiva judicialización del procedimiento. Respecto a este último aspecto, cabe señalar que aún presentaba elementos alejados de lo judicial, como el hecho de que los únicos con capacidad para objetar sobre la validez de los testimonios son los miembros de la curia romana¹⁴².

El procedimiento que acabamos de describir se mantuvo vigente hasta la reforma de la Iglesia Católica iniciada con la convocatoria del Concilio de Trento. Así, el último santo canonizado según el modelo medieval fue fray Diego de Alcalá en 1588, el mismo año en el que nació la Congregación de Ritos.

Es preciso añadir una última apreciación. La centralización del proceso de canonización en manos del Papa trajo consigo un problema cuyo calado merece al menos una mención breve por nuestra parte: las canonizaciones promulgadas por antipapas, como la de Carlomagno, decretada por Pascual III en 1165. Aunque nunca fue incluido en el Martirologio Romano tras la reconciliación de Federico I Barbarroja y Alejandro III, y a pesar de las buenas relaciones entre este último y el monarca francés, su culto se mantuvo en el entorno de Aquisgrán. Finalmente, su condición de bienaventurado fue oficializada por el pontífice Benedicto XIV más de seis siglos después¹⁴³.

2.2. La transición: el Cisma de Occidente, la mística, la crítica y la Reforma protestante.

El final de la Edad Media y el tránsito a la modernidad pueden definirse sin lugar a duda como una etapa convulsa para la Iglesia. El traslado del papado a Aviñón y el Cisma

¹⁴⁰ *Ibidem*, pp. 142-143. Véase también Hernández Rodríguez 2020, pp. 47-52.

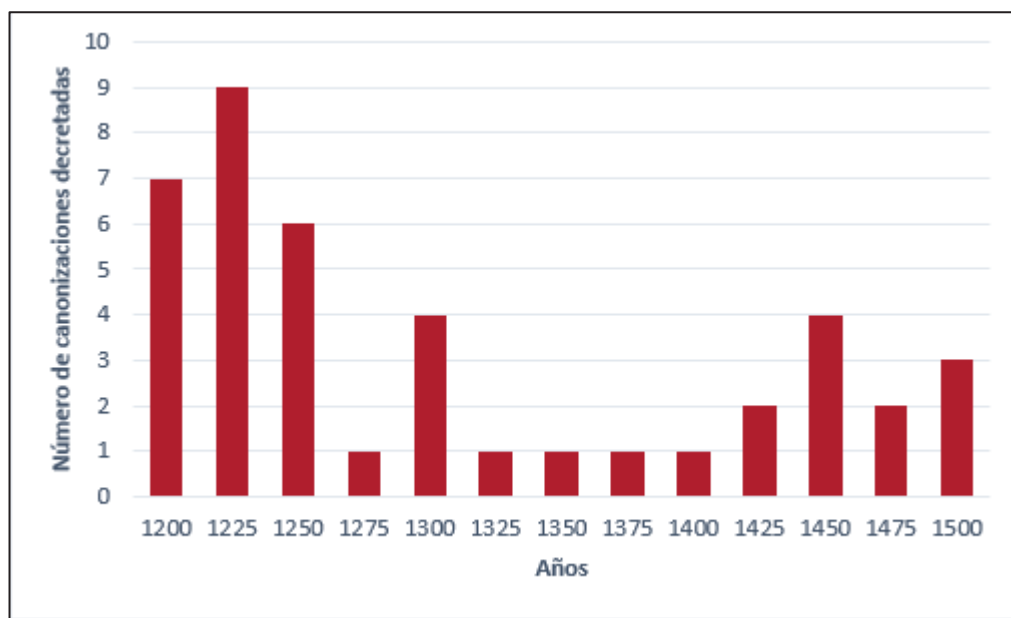
¹⁴¹ Hernández Rodríguez 2020, p. 52.

¹⁴² Pérez-Embid 2017, p. 143.

¹⁴³ En Fatás 2010, p. 17, se resume el caso. Para un análisis más detallado, véase Diago Hernando 2003.

de Occidente sacaron a la luz los problemas internos y externos de la institución, dando pie a un recrudecimiento de las voces críticas que habían puesto el foco en lo que consideraban una mundanización, consecuencia de la corrupción de las élites eclesiásticas. Ni siquiera la reunificación tras la celebración del Concilio de Constanza en 1419 fue capaz de poner freno a este movimiento crítico, que, como veremos más adelante, terminará por alcanzar máximos rupturistas.

Desde el regreso del Papa a Roma y hasta 1485, el número de canonizaciones se incrementó tras el parón del siglo XIV, pero sin alcanzar los máximos históricos del periodo anterior al Cisma. Si tomamos como referencia los datos de Bartlett, la “fábrica de santos”¹⁴⁴ del papado deja sus máximos en el siglo XIII, momento en el que se desarrollará el proceso que hemos descrito en el apartado anterior. Una de las razones que pueden explicar que, una vez centralizado el procedimiento de canonización en la Santa Sede, el número total de procesos exitosos sea relativamente bajo es la lentitud con la que se resolvían. Un caso extremo, pero representativo, es el de la canonización de Osmundo de Salisbury (†1099), cuya candidatura fue trasladada a Roma en 1228, 1387, 1406, 1416, 1442, 1452 y, finalmente decretada, en 1457¹⁴⁵.



¹⁴⁴ Utilizamos esta expresión en el sentido que le aplicó Schmitt 1989, que lo aplica a la totalidad de los siglos medievales en relación con el desarrollo del proceso de canonización oficial. Cfr. Gotor 2004, p. 16.

¹⁴⁵ Tomamos el ejemplo desde Bartlett 2013, p. 60.

Figura 9. Número de canonizaciones resueltas favorablemente por la Santa Sede (1200-1525). Elaboración propia a partir de los datos expuestos por Bartlett 2013, pp. 59-60.

Durante los siglos finales del medievo, al albor de la crisis de la Iglesia, el movimiento místico que se venía desarrollando desde finales de la Plena Edad Media derivará en un modelo aún más difícil de controlar¹⁴⁶. Si antes hemos mencionado el desarrollo de nuevos modelos de santidad, ligados a figuras de predicadores y ermitaños, absorbidos por los estándares de la hagiografía monástica, encontramos ahora un perfil diferente que alcanzará su máximo desarrollo durante los primeros tiempos de la modernidad: el místico-visionario. Estos personajes, en su mayoría mujeres, encarnaban el modelo de “santos vivos” que, aunque en el periodo anterior habían comenzado a ser visibles, a partir de este momento histórico experimentarán un periodo de cierto auge inicial.

Los modelos de santidad anteriores, a pesar del desarrollo de la mística, no perdieron peso ideológico a nivel social, tal y como se refleja a través de los cada vez más comunes legendarios o recopilaciones de vidas de santos. Se trata de obras en las que, como una evolución de los pasionarios y martirologios altomedievales, se recogían breves textos a modo de biografía de aquellos santos que se consideraban, a ojos del compilador, más destacables. Cada una de estas narraciones aparecía ligada al día asignado a la festividad del santo o santa que conmemoraban. El interés de estos textos, ya en su época, radicaba más en la conmemoración del santo que en la veracidad histórica del contenido. Este hecho, unido a la posibilidad de seleccionar solo aquellas biografías ejemplares que respondieran a las necesidades del compilador y a las posibilidades de modificación abiertas a posteriores intervinientes, convierte a estas obras en una materia prima de gran interés para un estudio como el nuestro.

No se trata de una novedad propia de la Baja Edad Media, ya que contamos con legendarios creados a partir de la segunda mitad del siglo XIII. Para este primer periodo, sin duda, la obra más relevante en cuanto a su influencia y difusión es la *Légende Dorée* del dominico Jacques de Voragine. Compuesta probablemente entre 1260 y 1297, su versión inicial recopilaba las vidas de unos 180 santos basadas en multitud de obras

¹⁴⁶ Podemos situar en estrecha relación con estos movimientos, aunque como una opción extrema, a los *bégarde*s o picardos, condenados por herejía en 1311, o los dulcinistas. Goff 1971, pp. 244-245; García de Cortázar 2019, pp. 495-498.

anteriores, que abarcan desde los textos bíblicos a las obras de Casiano, san Agustín de Hipona o las hagiografías de Gregorio de Tours, entre otros. Para Le Goff, constituye además un ambicioso intento de insertar lo sagrado en el calendario como medida de tiempo¹⁴⁷.

A partir de la segunda mitad del siglo XV, con el desarrollo de la imprenta, la *Légende Dorée* fue editada en numerosas ocasiones, tanto en su versión latina como en forma de traducciones y con modificaciones respecto al contenido primitivo¹⁴⁸. Como resultado, los textos que componen este legendaro llegaron a un público objetivo cada vez más amplio. A raíz del éxito de estas obras, denominadas también *Flos Sanctorum*, surgieron otras recopilaciones con el mismo espíritu, que igualmente alcanzarán una amplia difusión.

Hemos comentado al inicio de este apartado que como consecuencia del periodo de crisis de la Iglesia que marcará el final de la Edad Media las voces críticas que inicialmente encarnaba, entre otros, el franciscanismo más radical¹⁴⁹, tomarán nuevas formas. Además del desarrollo de la mística, desde la segunda mitad del siglo XIV, en los momentos más difíciles del Cisma de Occidente y de la crisis social bajomedieval, surgieron movimientos de carácter marcadamente rupturista con la política papal. En este sentido, la consideración sobre la santidad será uno de los principales frentes de batalla. John Wyclif (1320-1384), por ejemplo, consideraba que la canonización de los santos no tenía ninguna validez, ya que emanaba de la corrupción de la Iglesia. Esta postura influyó notablemente en el pensamiento de otro de los grandes críticos del periodo de transición entre el medievo y la modernidad, Jan Hus (1370-1415). Las propuestas de ambos fueron consideradas heréticas por la Iglesia del momento¹⁵⁰.

No todas las alternativas planteadas para atajar los problemas ideológicos de la cristiandad terminaron en herejía. Uno de los principales movimientos legitimados por la Iglesia que mayor desarrollo e imbricación conoció fue la *Devotio Moderna*. Se trata de

¹⁴⁷ Goff 2011, p. 235-236.

¹⁴⁸ Le Goff contabiliza cuarenta y nueve ediciones entre 1470 y 1500, veintiocho entre 1500 y 1530 y trece más entre 1531 y 1560. Goff 2011, pp. 7-8.

¹⁴⁹ Nos referimos aquí principalmente a la escisión de los “franciscanos espirituales”, provocada por el rechazo de parte de los miembros de la orden a los acuerdos alcanzados con el papado que pusieron fin a los primeros conflictos surgidos de las críticas del franciscanismo original.

¹⁵⁰ Para una visión completa sobre el asunto, véase García de Cortázar 2019, pp. 499-509.

una adaptación de la mística especulativa, con una clara influencia de los escritos cercanos a la heterodoxia del Maestro Eckhart¹⁵¹. Iniciada en los Países Bajos, dio origen a dos congregaciones religiosas, inicialmente similares a las figuras de las beguinas y begardos: los Hermanos de la Vida Común y los Canónigos (y canonesas) de San Agustín de Windesheim. Ambas, a nivel ideológico-devocional, basaron su existencia en la dedicación al trabajo, la lectura espiritual y el ejercicio de la piedad. Estos principios influirán notablemente en el pensamiento de Erasmo de Rotterdam, Canónigo Regular formado en la esfera de los Hermanos de la Vida Común¹⁵².

El humanismo de Erasmo constituye otro de los ejemplos de crítica respecto a la concepción sobre la santidad y la veneración a los santos que queremos reseñar como parte de este periodo de transición entre la religiosidad *pre-tridentina* y *post-tridentina*. Consideraba que era necesario volver a las raíces del cristianismo, es decir, a la Biblia y los Santos Padres. Por el contrario, sostenía que todo el desarrollo medieval de la Iglesia, incluida la escolástica y la religiosidad popular, resultaba dañino. Influido por la *Devotio Moderna* y por el platonismo, rechazaba la posibilidad de que los santos intercedieran a favor de los fieles. En consecuencia, tampoco aceptaba el poder otorgado por la religiosidad popular hacia las reliquias, creencia que enmarcaba en el ámbito de las supersticiones. Así, la única posibilidad que contemplaba como veneración válida de los santos era seguir su ejemplo de vida¹⁵³.

Esta línea de pensamiento conoció una amplia difusión, y son numerosos los autores que se inspiraron en ella. En España, el ejemplo más claro es el de Juan Luis Vives, que criticó abiertamente o que consideraba una escasa credibilidad histórica de las hagiografías que formaban parte de la *Leyenda Aurea*¹⁵⁴.

La *Devotio Moderna* no solo influyó en el desarrollo del pensamiento humanista, sino también en la reforma del clero regular de finales de la Edad Media. A finales del siglo XIV proliferaron las pequeñas reformas promovidas por monjes de distintas ordenes religiosas, todas ellas con varios elementos comunes: compartían el ideal de recuperación de la

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 484.

¹⁵² Furey 2006, pp. 47-49.

¹⁵³ Eire 1996, pp. 28-39. Erasmo de Rotterdam rechazaba abiertamente, además, el cenobitismo tradicional y la consideración del ascetismo como vía para alcanzar la santidad. Furey 2006, p. 43-53.

¹⁵⁴ Abellán 1992, pp. 127-135.

disciplina a través del cumplimiento estricto de los votos, la recuperación del esplendor litúrgico y unas prácticas ascéticas suavizadas respecto al periodo anterior. En el caso benedictino no cisterciense, destaca el entusiasmo con el que abrazaron algunas de las novedades de la propuesta reformadora de congregaciones como los Hermanos de la Vida Común, en especial en lo relacionado con la formación intelectual y la piedad personal¹⁵⁵. En el caso peninsular, a partir de 1390, esta reforma del benedictismo fue encabezada por la abadía de San Benito de Valladolid, y culminará (con importantes resistencias y conflictos internos) durante el reinado de los Reyes Católicos con la progresiva adhesión de todas las grandes abadías benedictinas a la reforma¹⁵⁶.

Este “éxito benedictino” en lo que a la reforma del cenobitismo se refiere tendrá, a nuestro parecer, un claro reflejo en la producción de textos de carácter hagiográfico. Como veremos a continuación, la recopilación de las vidas y milagros de los grandes santos relacionados con el benedictismo peninsular quedarán ampliamente recogidos en las grandes crónicas, como la de Yepes. Así mismo, se multiplicarán las producciones de biografías en las que se readaptarán las cualidades de los ermitaños y abades cuya fama de santidad se pretendía relanzar. Hay que tener presente que las comunidades anexionadas a San Benito de Valladolid percibían esta nueva realidad como una pérdida de su independencia y, por tanto, buscarían todas las herramientas a su alcance para recuperar su prestigio como centros religiosos. Y las hagiografías, como ya hemos apuntado para el periodo anterior, eran parte de sus instrumentos de generación de una memoria legitimadora.

Hasta ahora hemos señalado parte de los focos de crítica y reforma de la cristiandad surgidos entre finales de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna. Como hemos visto, algunos de ellos tenían un carácter rupturista mayor que otras de las opciones planteadas, hasta el punto de haber sido rechazados como herejías. Nos queda sin embargo el que probablemente es el más conocido de todos ellos, que provocará la reforma tridentina y que además recoge las influencias de los anteriores: la llamada Reforma Protestante iniciada con los trabajos de Martín Lutero (1483-1546).

¹⁵⁵ García de Cortázar 2019, p. 489.

¹⁵⁶ Uno de los estudios que ha analizado el tema a fondo y que utilizamos para preparar este trabajo es el de Pascual Zaragoza 2017.

El pensamiento de Lutero sobre la santidad, aunque no parece haber estado influido desde el principio por una especial objeción sobre ella, está estrechamente relacionado con el humanismo de Erasmo de Rotterdam y su visión al respecto¹⁵⁷. Sus ideas sobre la veneración a los santos, la creencia en su capacidad de intercesión y en el poder de sus reliquias son el resultado de la suma de los principios de *Sola Scriptura* (solo la Biblia es fuente de fe) y *Sola Fidei* (solo la fe está relacionada con la salvación, por lo que las acciones de los hombres sin ella resultan vanas), lo que determina que desde su punto de vista la atribución de una especial capacidad de intercesión a favor de los creyentes o de ejercer algún tipo de patronato carece de fundamento teológico¹⁵⁸.

La ruptura con el papado pronto fue un hecho, y otros autores contemporáneos y posteriores a Lutero continuaron desarrollando teorías contrarias a la veneración de los santos definida a través del desarrollo de la Iglesia y de la religiosidad popular medievales. En esta línea de pensamiento podemos encuadrar la obra de Andreas Karlstadt (1486-1541), contemporáneo de Martín Lutero, que expresó un abierto rechazo no solo hacia el culto a los santos y sus reliquias, sino hacia la presencia de imágenes de estos en las iglesias¹⁵⁹. Otros de los ejemplos más claros es el de la crítica articulada por Calvino (1509-1564) en torno a las reliquias y su culto presentada en el *Traité des reliques*. Consideraba que el hecho de que más de una iglesia pudiera atribuirse la posesión de los restos mortales y materiales de un mismo santo invalidaba cualquier justificación sobre su autenticidad, y rechazaba tajantemente cualquiera de las reliquias atribuidas a la Virgen o a Cristo como falsificaciones¹⁶⁰.

La Reforma abarcó multitud de aspectos de la cristiandad que van mucho más allá del culto a los santos, y supuso una ruptura ideológica profunda respecto a la Iglesia

¹⁵⁷ Debe tenerse en cuenta en este sentido que fue el cumplimiento de un voto a santa Ana el que le llevó a ser fraile. Bartlett 2013, p. 85.

¹⁵⁸ *Ibidem*, pp. 86-87. Resulta de especial interés también la relación entre el culto a las reliquias de los mártires y la idea cristiana sobre el sufrimiento como vía de salvación en el pensamiento de Lutero. Véase Evener 2020, p. 100-102.

¹⁵⁹ Eire 1996, pp. 56-60.

¹⁶⁰ Bartlett 2013, p88. El *Tratado sobre las reliquias* de Calvino fue publicado en 1543, y en ese mismo año fue inscrito en el *Index librorum prohibitorum* de la facultad de Teología de París. *Musée virtual du protestantisme*: <https://www.museeprotestant.org/notice/jean-calvin-traite-des-reliques-1543/> [última consulta: 06/02/2021] Existe una cuidada edición reciente de la obra, publicada por Backus 2000.

romana¹⁶¹. La naturaleza e ideas fundamentales del catolicismo después de ésta serán definidas a través de las decisiones tomadas durante el Concilio de Trento (1545-1563). Las consecuencias del decidido apoyo de la Iglesia Católica al culto a los santos y a la veneración de sus reliquias serán visibles en la producción de textos de carácter hagiográfico, que analizaremos a continuación.

2.3. Santos, reliquias y hagiografía en la religiosidad posttridentina

La historia del Concilio de Trento es, al igual que el contexto histórico, político e ideológico en el que se desarrollaron sus sesiones, compleja y difícil de abordar en un trabajo como el nuestro¹⁶². Ello nos obliga a centrarnos solo en aquellas cuestiones que atañen directamente a los temas que componen el núcleo de este proyecto, es decir, la idea de santidad y la concepción del culto a los santos.

En primer lugar, es preciso mencionar aquí el desarrollo de una política cada vez más represiva respecto a la “santidad viva”. Este movimiento, como ya hemos señalado, ganó importancia de cara a la religiosidad popular desde finales de la Edad Media, y durante este periodo se había asentado. La gran preocupación de la jerarquía eclesiástica por controlar cualquier idea sobre la santidad que se alejase de la visión papal o cercana a la heterodoxia que se estaba perfilando a lo largo de las primeras sesiones del sínodo tridentino se incrementó considerablemente con el paso de los años. Tal fue el nivel alcanzado que el papel de la Inquisición en el control sobre estos candidatos a santos fue cada vez mayor. En el ámbito italiano podemos destacar algunos ejemplos de represión sobre esta forma mística de santificación, como el de Paola Antonia Negri, mística visionaria creadora de la doctrina de la “Divina Madre”, obligada a ingresar en un convento de clausura en 1552. En el mismo espacio geográfico, podemos citar también el caso del franciscano Matteo da Bascio, que contaba con un culto organizado a nivel popular alrededor de su tumba y sus

¹⁶¹ Aquí hemos mencionado solo algunos de sus hitos más destacables, y únicamente en relación con el culto a los santos y a la consideración sobre el contenido de las hagiografías para evitar extendernos demasiado en nuestro discurso. Existen multitud de obras dedicadas al estudio de estas cuestiones que ofrecen una magnífica visión de conjunto sobre el asunto. Entre ellas, destacamos Gisel 2006, Egido 2010, Christin y Krumenacker 2017 o Luttikhuiten 2017.

¹⁶² Existe un gran número de obras dedicadas al estudio del Concilio de Trento desde multitud de puntos de vista. Sin ánimo de ser exhaustivos, algunos estudios generales que podemos destacar son: Jedin 1972-1975, Gutiérrez 1981, Prospero 2008 y Hsia 2010.

restos mortales y al que se le habían atribuido varios milagros, todos ellos rechazados por la Iglesia¹⁶³.

Para combatir la proliferación de estos modelos heterodoxos de santidad era preciso, a ojos de los reformadores del catolicismo, redefinir el concepto de santo, las formas de veneración y la propia hagiografía. Estas cuestiones fueron tratadas definitivamente en la última sesión del Concilio de Trento, cuando la expansión la presencia del calvinismo en Francia se había asentado hasta plantearse como una amenaza para el gobierno de las diócesis¹⁶⁴. Pero no solo la influencia francesa resultaría determinante a la hora de plantear la redefinición de la santidad, ya que la jerarquía eclesiástica era consciente de la distancia ideológica que se había generado entre los principios teológicos sobre la condición de “santo” de un personaje y las prácticas devocionales populares¹⁶⁵.

¹⁶³ Gotor 2004, pp. 26-28. Para el caso de España podemos rastrear varios ejemplos de santas vivas, místicas y visionarias, censuradas por el Santo Oficio. Es más, el estudio sobre el “mundo visionario”, en la doble vertiente de su propagación como modelo y de la elaboración de estrategias e ideas para su control, constituye una línea de investigación prolífica. Valga como ejemplo la tesis doctoral inédita del Dr. Ibáñez Castro, defendida en octubre de 2020 en la Universidad de La Rioja, titulada *El mundo visionario en la España moderna: manifestaciones y problemas. Una aproximación desde la tratadística y la Inquisición*. Véase la ficha de la investigación en el portal TESEO: <https://www.educacion.gob.es/teseo/imprimirFichaConsulta.do?idFicha=633677>; o en Dialnet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=283449> [última consulta: 14/02/2021]. No obstante, cabe señalar que también podemos rastrear ejemplos sobre comunidades conventuales muy cercanas a estos nuevos modelos de santidad, que encontraron incluso posiciones cercanas en la jerarquía episcopal. En esta corriente podemos encuadrar el *Conorte*, elaborado en el convento de franciscanas de Santa María de la Cruz de Cubas de la Sagra, defiende la predicación carismática de su abadesa y santa viva, Juana de la Cruz. Ha sido estudiado en profundidad por Graña Cid 2019, por lo que para más información al respecto remitimos a este trabajo.

¹⁶⁴ Sobre el especial protagonismo de los legados franceses en esta fase del sínodo, las acciones iconoclastas atribuidas a los hugonotes y su relación con los temas tratados en el Concilio de Trento, véase Tallon , pp. 394-397.

¹⁶⁵ Jedin 1972, pp. 253-254.



Figura 10. Concilio de Trento, grabado del siglo XVIII¹⁶⁶.

El resultado de las discusiones de los representantes que formaban las dos comisiones a las que se encargó esta cuestión se plasmó en los cánones decretado en la vigesimoquinta y última sesión del Concilio, celebrada en diciembre de 1563. El decreto sobre la *invocación, veneración y reliquias de los santos* reafirmaba la práctica católica del culto a los santos y a sus reliquias como un elemento positivo, fundado en la tradición misma de la Iglesia, aunque advertía de forma clara que era preciso evitar cualquier forma de paganización, dejando en manos de los obispos la obligación de velar por el mantenimiento de la buena doctrina:

Manda el santo Concilio a todos los Obispos, y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles ante todas cosas, sobre la intercesión e invocación de los santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes, según la costumbre de la Iglesia Católica y Apostólica, [...] enseñándoles que los santos que reinan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por los hombres; que es bueno y útil invocarlos humildemente, y recurrir a sus oraciones, intercesión, y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo, nuestro Señor, que es sólo nuestro redentor y salvador¹⁶⁷.

¹⁶⁶ De Vigny (1702). *Dissertation sur le Concile de Trente. Dans laquelle on prouve que le Concile General est au dessus du Pape dans les matiers de la foi, & que le Concile n'est pourtant pas infaillible*, Amsterdam: Nicolas Chevalier, f. 2r. Digitalizado por la British Library (http://access.bl.uk/item/viewer/ark:/81055/vdc_100095319384.0x000001#?c=0&m=0&s=0&cv=7&xywh=-353%2C-1%2C2989%2C1827).

¹⁶⁷ Citamos la edición de la traducción de López de Ayala 1785, pp. 448-449.

Se hizo además especial hincapié en la necesidad de combatir abusos y desviaciones relacionadas con la religiosidad popular en torno a los santos, a sus fiestas y al ejercicio de la veneración de las imágenes y reliquias¹⁶⁸. Para alcanzar este objetivo, se dispuso la obligación de contar con el visto bueno del obispo correspondiente para colocar o elevar reliquias de santos. Lo mismo se disponía para la aceptación de los “milagros nuevos”.

Y para que se cumplan con mayor exactitud estas determinaciones, establece el santo Concilio que a nadie sea lícito poner, ni procurar se ponga ninguna imagen desusada y nueva en lugar ninguno, ni iglesia, aunque sea de cualquier modo exenta, a no tener la aprobación del Obispo. Tampoco se han de admitir nuevos milagros, ni adoptar nuevas reliquias, a no reconocerlas y aprobarlas el mismo Obispo. Y este luego que se certifique en algún punto perteneciente a ellas, consulte algunos teólogos y otras personas piadosas, y haga lo que juzgare convenir a la verdad y piedad. En caso de deberse extirpar algún abuso, que sea dudoso o de difícil resolución, o absolutamente ocurra alguna grave dificultad sobre estas materias, aguarde el Obispo antes de resolver la controversia, la sentencia del Metropolitano y de los Obispos comprovinciales en concilio provincial; de suerte no obstante que no se decrete ninguna cosa nueva o no usada en la Iglesia hasta el presente, sin consultar al Romano Pontífice¹⁶⁹.

En resumen, la Iglesia católica instrumentalizó el culto a los santos, e interpretó que sus vidas e imágenes cumplían una importante función didáctica a la hora de formar a los fieles en los principios del cristianismo. Reconocía, sin embargo, un cierto peligro en las manifestaciones populares religiosas, e incluso en los nuevos movimientos y modelos de santidad, que debían ser controladas por las jerarquías diocesanas. Quedaban aún por definir algunos aspectos sobre la oficialización de la santidad, algo que parecía necesario para ejercer ese control deseado sobre el impulso de la religiosidad popular. Además, el decreto tridentino sobre el reconocimiento de los milagros y reliquias nuevos devolvía a la

¹⁶⁸ “Destiérrase absolutamente toda superstición en la invocación de los santos, en la veneración de las reliquias, y en el sagrado uso de las imágenes; ahuyéntese toda ganancia sordida; evítense en fin toda torpeza; de manera que no se pinten ni adornen las imágenes con hermosura escandalosa; ni abusen tampoco los hombres de las fiestas de los santos, ni de la visita de las reliquias, para tener convitonas, ni embriagueces: como si el lujo y lascivia fuese el culto con que deban celebrar los días de fiesta en honor de los santos”.
Ibíd., pp. 451-453.

¹⁶⁹ Ibíd., pp. 453-454.

Iglesia al debate medieval sobre la potestad episcopal al respecto, al adjudicarles a los obispos la capacidad de autorizarlos.

Desde finales del siglo XVI, en los inicios de la etapa post-tridentina, se desarrollaron diferentes estructuras normativas y ejecutivas destinadas a alcanzar esa necesaria redefinición e institucionalización de los modelos de santidad oficiales. El papa Sixto V iniciará esta fase con la publicación de la bula *Inmensa Aeterni Dei* en enero de 1588, en la que se establecía la creación de la Congregación de Ritos. Entre sus funciones estaba la de acompañar las causas de canonización en sus diversas fases¹⁷⁰. No se introdujo, sin embargo, ningún cambio en el procedimiento utilizado en las centurias anteriores, salvo que el estudio de la *relatio* quedaría exclusivamente en manos de la nueva Congregación¹⁷¹.

El culto no autorizado a determinados santos continuó siendo, sin embargo, un problema que generaba gran preocupación entre las élites eclesiásticas. En 1601 ante el papa Clemente VIII se presentaron quejas sobre el culto indebido que estaban recibiendo personajes como Felipe Neri, Ignacio de Loyola o Carlos Borromeo, así como otras experiencias de veneración no autorizadas¹⁷².

Habrà que esperar hasta el pontificado de Urbano VIII para reconocer novedades importantes sobre el proceso de canonización, relacionados con el culto a personajes tenidos por santos, pero no reconocidos oficialmente. A través del *Decreta servanda in beatificatione et canonizatione Sanctorum* y del *Decreta Sanctissimae Inquisitionis* se prohibió abrir y tratar las causas de beatificación y canonización antes de que hubieran transcurrido diez años desde su llegada a la Santa Sede, la veneración espontánea pública o privada a una santa o santo no reconocido, las imágenes de estos con atributos de santidad colocadas en lugares públicos o privados, obras sobre sus vidas, milagros o visiones y cualquier tabla, vela o señal luminosa sobre sus tumbas. No obstante, estas prohibiciones

¹⁷⁰ “Diligentem quoque curare adhibeant circa sanctorum canonizationem, festorumque dierum celebritatem et omnia rite et recte et ex patrum traditione fiant, et ut reges et principes eorumque oratores, aliaeque personae, etiam ecclesiasticae, ad Urbem Curiamque Romanam venientes, pro Sedis Apostolicae dignitate ac benignitate honorifice more maiorum excipiantur, cogitationem suscipiant seduloque provideant”. Citamos desde https://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/1588-02-11_SS_Sixtus_V_Constitutio_'Immensa_Aeterni'_LT.pdf. [última consulta: 4/03/2021]

¹⁷¹ Hernández Rodríguez 2020, p. 53.

¹⁷² *Ibidem*, p. 54.

dificultaban la probanza de la *fama sanctitatis*, lo que obligó a permitir que eventuales exvotos pudieran custodiarse, en lugares alejados de la vista de los fieles, como pruebas *ad futuram memoriam*. Así mismo, se permitió el culto a santos no canonizados de culto inmemorial¹⁷³.

Esta normativa se complementaba con la breve *Calestis Hierusalem*, en la que se establecían dos vías para iniciar los nuevos procesos de canonización. Por una parte, aquellos procesos en los que se demostrase que se habían respetado las prohibiciones sobre el culto a santos no reconocidos que acabamos de señalar iniciaban procesos *per viam non cultus*. Esta opción supone una confirmación del derecho de reserva pontificia sobre la canonización. Por otra parte, aquellos casos en los que se pudiera demostrar que el culto a un santo se remontaba en el tiempo más allá de 100 años se trataban *viam cultus*. En estos, para los que no aplicaba el límite temporal de diez años antes de su apertura, si la Congregación de Ritos confirmaba estas características, el sumo pontífice emitía una confirmación de la sentencia sobre el culto inmemorial con la que se consideraba que el siervo de Dios como beatificado y a la espera de confirmar su canonización¹⁷⁴.

Con el paso de los siglos se produjeron diversos cambios y adiciones sobre el procedimiento a seguir en las causas de beatificación, concernientes tanto a los testimonios como al proceso en sí mismo y a la consideración sobre los milagros¹⁷⁵. La vía del culto inmemorial se mantuvo, y aunque también sufrió algunas modificaciones, permitió en todo caso que santos que habían sido venerados en tiempos pretéritos y cuya santidad era una verdad asumida por los fieles de su entorno obtuvieran algún tipo de reconocimiento por parte de Roma¹⁷⁶.

Esta cuestión resulta de gran interés para nuestro trabajo, ya que no todos los santos protagonistas de las obras que hemos seleccionado obtuvieron un reconocimiento oficial sobre su condición en etapas tempranas. Teniendo en cuenta que antes del siglo XIII la *elevatio* de las reliquias del santo era considerada una canonización, ya que reconocía su culto, san Millán habría alcanzado tal dignidad de forma oficial hacia 1030, cuando la

¹⁷³ *Ibidem*, pp. 56-57

¹⁷⁴ *Ibidem*, pp. 59-62.

¹⁷⁵ Para un estudio más amplio y exhaustivo sobre la cuestión véase Serrano Martín 2018, pp. 151-159 y 162-164.

¹⁷⁶ *Ibidem*, pp. 61-65.

documentación recoge la apertura de su sepulcro promovida por Sancho III el mayor; y santo Domingo de Silos en 1076, cuando sus restos mortales fueron elevados al altar¹⁷⁷. Tenemos sin embargo otros dos casos en los que el momento en el que se oficializaría su condición de santos, al menos en lo que respecta al ámbito local: no tenemos ningún dato que demuestre que san García de Arlanza fuera venerado como santo antes de 1620, cuando sus reliquias son trasladadas a una urna, y otro tanto nos ocurre con san Pelayo, el eremita que profetizó las victorias de Fernán González¹⁷⁸. Sin embargo, en ambos casos contamos con obras postridentinas en las que se insiste, claramente de forma interesada, en demostrar el carácter inmemorial de la celebración en torno a las virtudes y milagros de estos dos personajes.

Hay que señalar, además, que, a diferencia de los dos primeros ejemplos, los dos últimos ni siquiera forman parte del elenco del *Martirologio Romano*. Este dato resulta especialmente relevante si tenemos en cuenta que, aunque se mantuvo una cierta permisividad con el culto inmemorial o tolerado por las élites episcopales locales, aunque no estuviera reconocido por la Santa Sede, los monasterios tratarían por todos los medios posibles de evitar que sus santos fueron considerados como parte de la categoría de “extravagantes”¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Trataremos con mayor extensión ambos casos a lo largo de los capítulos IV y III respectivamente.

¹⁷⁸ Analizamos estos casos en profundidad en el capítulo III.

¹⁷⁹ El término hace referencia a aquellos hombres y mujeres a los que se veneraba como santos, pero cuyo culto no estaba confirmado por la Curia Romana, ni incluso a veces por los obispos. Una parte de ellos dependía exclusivamente de la tradición local, que era tolerada por la jerarquía eclesíastica. Entre las primeras obras en las que encontramos este concepto y en las que se recogen varios de estos personajes son el *Flos sanctorum* y *Historia general, de la vida y hechos de Iesu Christo [...] conforme Breuiario Romano, reformado por decreto del santo Concilio Tridentino, junto con las vidas de los santos propios de España, y de otros Extravagantes* de Alonso de Villegas, publicado en 1588 y el *Libro de las vidas de santos que comúnmente llaman extravagantes* del jesuita Ribadeneyra, publicada en 1604. Muchos de estos santos acabarían apareciendo también en multitud de obras recopilatorias junto a otros que sí habían recibido reconocimiento papal, sobre todo en los diversos *Años Cristianos* publicados durante los siglos XVIII y XIX. A lo largo de los próximos capítulos citaremos parte de estas obras, ya que son algunas de las pocas en las que se recogen menciones explícitas a la santidad del ermitaño Pelayo y abad García de Arlanza. La crítica también se ha ocupado de estudiar esta cuestión, tal u como podemos apreciar a través de las obras de Rubial 1999 y Gotor 2012. Cabe señalar que la “santidad extravagante” fue el tema central del coloquio internacional celebrado en la Universidad de Zaragoza entre el 16 y el 17 de octubre de 2019, bajo la coordinación de los

Todos los cambios normativos y teóricos surgidos a partir de los decretos del Concilio de Trento y de la legislación sobre la canonización de los santos influyó notablemente en la producción de hagiografías. Las nuevas narraciones sobre los santos, tanto para los modelos que empezaban a surgir en esta época como para los “inmemoriales”, debían responder a las necesidades planteadas en el decreto sobre el culto a los santos, a través del cual se les asignaba indirectamente una función apologética de defensa de la ortodoxia tridentina¹⁸⁰.

Este objetivo resulta más evidente en el caso de las producciones hagiográficas dedicadas a los nuevos santos. Durante la primera mitad del siglo XVII fueron canonizados varios santos contemporáneos al Concilio de Trento, como san Ignacio de Loyola o santa Teresa de Jesús. Se trata, en conjunto, de modelos de santidad estrechamente relacionados con los ideales católicos reformadores, de los que se convertirán, a nivel simbólico, en sus principales agentes. No obstante, podemos distinguir dos formas de entender estas nuevas santidades. La primera, favorecida por la jerarquía eclesiástica, ensalzaría a nuevos santos como máximos exponentes de la reforma tridentina, con un marcado carácter evangelizador relacionado a su vez con el desarrollo de órdenes como la Compañía de Jesús¹⁸¹. La segunda, que ganará mayor protagonismo a partir del siglo XVIII, guarda una relación más evidente con los ambientes laicos, y sus protagonistas estarán influidos por modelos mucho más cercanos a los modelos taumatúrgicos y asistenciales¹⁸².

Pero los cambios introducidos a raíz de Trento no solo van a afectar a las creaciones hagiográficas modernas, sino también a las que narraban las vidas y milagros de los santos medievales y antiguos. En lo que a todas luces parece ser una respuesta a la necesidad de adaptar sus figuras de santidad a la nueva sensibilidad y las nuevas exigencias eclesiásticas, las obras dedicadas a estos santos se multiplicarán durante los siglos XVII y XVIII, como veremos en el siguiente capítulo. Existen distintas variables que influyen sobre el sentido de cada una de estas series de obras de carácter hagiográfico, entre las que encontramos las

profesores Eliseo Serrano y Jesús Criado. Puede consultarse el programa en <https://fyl.unizar.es/noticias/santos-extravagantes> [última consulta: 4/03/2021]

¹⁸⁰ Urbano 2016, p. 169.

¹⁸¹ El papel de los jesuitas en la implantación de los principios reformadores tridentinos resultó especialmente relevante para su éxito. Véase, por ejemplo, la intervención de la Compañía de Jesús en el relanzamiento del culto a las reliquias durante el reinado de Felipe II, estudiada en García Oviedo 2013.

¹⁸² *Ibidem*, p. 170; Serrano 2018, pp. 159-160.

novedades jurídico-eclesiásticas sobre el patronazgo, el desarrollo de las distintas identidades locales o las renovadas necesidades de legitimación monástica a través de su propia historia.

Una de las principales novedades, relacionada con el refuerzo de la consideración de las vidas de los santos como medios de edificación y ejemplificación de los fieles, es la proliferación de compilaciones en lengua vernácula. Como ya hemos señalado, los legendarios como la *Legende Dorée* alcanzaron una amplia difusión desde sus primeras ediciones impresas. Esta tendencia se mantendrá a lo largo de las centurias de la modernidad y llegará hasta prácticamente nuestros días, aunque nunca estuvo exenta de críticas.

Desde los inicios del humanismo, varios autores señalaron la escasa historicidad de estos relatos. Hemos señalado el ejemplo de Luis Vives, pero podemos encontrar varios ejemplos más en prácticamente todo el ámbito europeo, y especialmente en Italia. Hagiografías como las compuestas por autores como Battista Spagnoli buscaron alejarse todo lo posible de la incipiente producción de legendarios basados en la tradición medieval: sus narraciones estaban escritas en latín, considerada lengua culta por excelencia; y quedaban despojadas de la mayor parte de sus contenidos fantásticos o prodigiosos por considerarlos ingenuos. Se presentaban, por tanto, muy alejadas del espíritu de los legendarios derivados de la *Légende dorée*¹⁸³.

Las primeras compilaciones postridentinas mantendrían en buena medida este espíritu, aunque sin alcanzar el nivel crítico de los recopiladores humanistas. Buena parte de los nuevos hagiógrafos que trabajaron en la elaboración de estas obras se dedicaron a la edición de textos, pero utilizando diversas fuentes para cotejarlas y tratar de despojarlos de todo aquello que pudiera resultar superfluo o inútil, incluidas las interpolaciones y referencias a documentos apócrifos. En esta tendencia podemos encuadrar los trabajos del jesuita Roswayde, responsable de la edición del *Martirologium Romanum* de 1613, o los de Jean Bolland y sus colaboradores y continuadores, los “bolandistas”, cuya actividad

¹⁸³ Spagnoli llegó incluso a afirmar que las vidas de santos compiladas en esta obra ofendían a la piedad y provocaban náuseas a los hombres cultos. Urbano 2016, pp. 167-168.

continúa hoy y solo se detuvo con la supresión de la Compañía de Jesús en Bélgica (1773-1837)¹⁸⁴.

Al margen de lo expuesto, es preciso señalar que la edición de *Años Cristianos* se incrementó notablemente, en los que se recopilaban vidas de diferentes santos, organizadas según las fechas de sus festividades, en las que no siempre se aplicaban los principios de rigor descritos hasta ahora en favor de una mayor expresividad y un contenido simbólico más cercano para los fieles. En realidad, se podría llegar a considerar que estas obras representan una hagiografía de carácter popular. Algunas de las obras más reproducidas y reeditadas desde el siglo XVII, y que han estado presentes en cualquiera de sus posibles versiones en multitud de hogares ya entrado el siglo XX, son las recopilaciones de Ribadeneyra y Croissant¹⁸⁵.

Durante este periodo proliferaron también las grandes crónicas con las que las diferentes órdenes religiosas trataron de transmitir su visión sobre su propia historia, con un claro objetivo de legitimación. Este conjunto de obras, que Atienza definió como “gran despliegue publicístico de carácter historiográfico”¹⁸⁶, recogían diferentes episodios que sus autores consideraban “memorables”, completados con multitud de referencias a los diferentes contextos y acontecimientos históricos con los que se relacionaban. En esta selección sobre su propio pasado, las vidas de sus santos más destacados resultaban fundamentales, en tanto que servían a la vez de ejemplo imaginado de virtud y dotaban de prestigio al conjunto del relato y a la comunidad religiosa a la que se hacía referencia¹⁸⁷.

El asunto del patronazgo también resulta fundamental para comprender la evolución de la hagiografía en el periodo posttridentino. Si bien esta era una idea que se estaba desarrollando desde la Edad Media, a partir del siglo XVII se establecerá de forma clara

¹⁸⁴ *Ibidem*, pp. 171-172. Para una visión general sobre la obra de los bolandistas véase Linage Conde 1992. Hay que tener en cuenta también que, después de los cambios introducidos por el Concilio de Trento, la censura jugó un papel fundamental a la hora de modificar los contenidos de los legendarios medievales para adaptarlos a las nuevas necesidades. Véase, por ejemplo, el estudio de Albisson 2016.

¹⁸⁵ Moya 2000, p. 29

¹⁸⁶ Atienza 2012, p. 25.

¹⁸⁷ Para una descripción completa sobre los principales contenidos del conjunto de las crónicas de órdenes religiosas compuestas en la Edad Moderna, véase Atienza 2012, pp. 29-32. Para nuestro trabajo recurriremos con cierta frecuencia a la *Crónica General de la Orden de san Benito* de fray Antonio de Yepes.

cuál debía ser el procedimiento para la elección de un santo como patrón. El punto de inflexión en este sentido es la publicación del *Decretum pro patronis in posterum elegendis* en 1630. A través de esta normativa, la Congregación de Ritos estableció las diferentes fases del proceso, que se iniciaba cuando la villa o ciudad elegía a su santo protector e iniciaba un acopio de argumentos a favor. Después, una vez concedida la aprobación del obispo, la Congregación valoraba las pruebas aportadas y aprobaba o rechazaba la propuesta. Evidentemente, quedaban descartados aquellos santos cuya veneración ofreciera dudas o no estuviera plenamente aceptada por la Iglesia¹⁸⁸.

La elección de santos patronos llegó a generar intensos debates entre los partidarios de diferentes candidatos, plasmada a través de multitud de escritos a favor de uno u otro. Uno de los ejemplos más claros es el de la controversia entre los partidarios de Santiago como patrón de España y los de santa Teresa de Jesús, en la que también desarrolló un papel más o menos llamativo san Millán de la Cogolla¹⁸⁹. La idea principal de estas producciones era demostrar que era el propio santo el que había elegido la ciudad, región o reino del que se le pretendía nombrar patrón, y para conseguirlo se hizo hincapié en aquellos episodios que relacionaban su vida y milagros con el lugar. Para alcanzar este objetivo, resultaba además fundamental señalar la posesión de sus reliquias o, al menos, de la mayor parte de ellas¹⁹⁰.

Progresivamente, el santo patrono se identificó con el espacio geográfico al que se había ligado su protección, pasando a formar parte de los símbolos de la identidad local. No en vano, durante la Edad Moderna se produjo un gran desarrollo de la corografía como consecuencia de esta necesidad de definición de los rasgos identitarios regionales y locales. Ello provocó además controversias entre diferentes lugares que se disputaban la posesión de las reliquias del santo que se pretendía nombrar patrón¹⁹¹.

¹⁸⁸ Serrano 2018b, pp. 76-77.

¹⁸⁹ Véase, por ejemplo, la obra de Rowe 2011. Trataremos la cuestión sobre la consideración de san Millán como “copatrón de España” con mayor detalle en el capítulo III del presente trabajo.

¹⁹⁰ Serrano 2018b, pp. 81-82.

¹⁹¹ Gómez Zorraquino 2010, pp. 41-44.

A lo largo de los apartados anteriores hemos trazado una visión general sobre la relación entre la evolución de las ideas en torno a la santidad, la veneración a los santos y sus reliquias y sus manifestaciones. En los próximos capítulos podremos observar cómo afectaron estas variaciones a las producciones hagiográficas en torno a los santos que hemos seleccionado para desarrollar nuestro proyecto de investigación.

CAPÍTULO II: PERIODIZACIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN DE LAS FUENTES DE ESTUDIO.

1. Periodización de las fuentes de estudio

Aunque no contemos con fuentes para todos los periodos planteados, sabemos que la producción de hagiografías de todo tipo en los *scriptoria* monásticos fue constante a lo largo de su historia. No obstante, la concentración de un mayor número de obras en determinados momentos históricos parece señalar que se dieron en ellos unas especiales circunstancias que motivaron a los diferentes autores a crear y recrear las vidas y milagros de sus patronos y protectores. Tal como hemos señalado en el capítulo anterior, existen ya un buen número de estudios que han analizado esta cuestión, así que plantearla de nuevo en nuestro trabajo no resultaría una novedad. No obstante, consideramos que un breve análisis sobre los contextos históricos en los que estas obras fueron planteadas resultará de gran utilidad para articular los diferentes capítulos en los que desgranaremos los resultados del estudio.

Para conseguir el objetivo que perseguimos en este capítulo es preciso comenzar con una periodización de las *muestras de estudio*. Si analizamos los datos que hemos recopilado en las tablas de presentación de las fuentes seleccionadas, podemos apreciar que existen numerosas coincidencias cronológicas. Estas, sin duda, nos darán pistas sobre cuáles fueron los periodos en los que la atención de los monjes y abades de los monasterios de San Millán de la Cogolla, Santo Domingo de Silos y San Pedro de Arlanza se centró en las narraciones sobre sus santos, así como sobre las razones que las motivaron.

En la siguiente tabla recogemos aquellas obras elaboradas entre los siglos X y XX, que se centran en la vida y milagros de sus santos protagonistas. Ahora bien, suprimimos las posteriores al siglo XVI cuyo carácter compilatorio, cronístico o corolario resulta evidente. Nuestra intención al realizar este cribado es, por tanto, centrarnos solo en las biografías y obras apologéticas dedicadas exclusivamente al santo, aunque a lo largo de los próximos capítulos sí las utilizaremos con el fin de analizar los cambios y omisiones que se produjeron durante el proceso evolutivo del relato. Además, hay que tener en cuenta que, aunque las instituciones monásticas las utilizarasen con frecuencia para continuar reimaginando la historia de su patrono, no siempre están relacionadas estrechamente con la

historia del cenobio, sino que, en general, responden a intereses municipales o institucionales que están más allá de sus límites.

	San Millán	Santo Domingo de Silos	San Pedro de Arlanza*
Siglo X y anteriores	<i>Vita Sancti Emiliani</i>		
Siglo XI	<i>Translatio Beati Felicis</i> , Grimaldo	<i>Vita Dominici Silensis</i> , Grimaldo	
Siglo XII	<i>Privilegio de los votos</i>		
Siglo XIII	<i>Vida de San Millán de la Cogolla: Poema de Santa Oria</i> Gonzalo de Berceo	<i>Vita abbreviata Dominici</i>	<i>Poema de Fernán González</i>
	<i>Translatio Sancti Emiliani: Liber Miraculorum Ipsius</i>	<i>Vida de Santo Domingo de Silos</i> , Gonzalo de Berceo	
Siglo XIV		<i>Miraculos romançados</i> , Pero Marín	
Siglo XV			
Siglo XVI			Milagros de las tumbas de Fernán González y san Pelayo. AHNb, OSUNA, C.40.D.19.
Siglo XVII			<i>Crónica de Fernán González</i> , Arredondo
		<i>Historia milagrosa de Santo Domingo abad de Silos</i> , Gaspar Ruiz. BMS, Ms. 21.	
	<i>Apología por san Millán de la Cogolla, patrón de España</i> , Martín Martínez	<i>Historia de la vida y milagros del Glorioso Santo Domingo, abad de Silos</i> , Alonso del Corral. BLR, MAN 000015	
		<i>El Moyses segundo</i> , Ambrosio Gómez	
Siglo XVIII		<i>El Glorioso Thaumaturgo</i> , Juan de Castro	
Siglo XIX y posteriores	<i>Desagravio de la verdad en la historia de San Millán de la Cogolla</i> , Diego de Mecoleta.	<i>Vida y milagros del taumaturgo español</i> , Sebastián de Vergara	Relación de milagros de San García. BNE, Mss. 1622, 201-202.
	<i>Estudios históricos-religiosos acerca de la patria, estado y vida de san Millán</i> , Toribio Minguella.	<i>Santo Domingo de Silos</i> , Rafael Alcoer	
	<i>Vida de san Millán y su influencia a través de los siglos</i> , Angel Peña.	<i>Vida y milagros de Santo Domingo de Silos (Narración popular)</i> , Cecilio Gutiérrez	
		<i>Vida histórico-crítica del taumaturgo español</i> , Juan del Alamo	

Figura 11. Periodización de las fuentes de estudio.

A la vista de estos datos que se ofrecen en la Figura 1 podemos extraer algunas conclusiones que nos ayudarán a establecer los diferentes periodos de concentración de creaciones hagiográficas en los monasterios seleccionados. Si bien es cierto que, a simple vista, parece que encontramos este tipo de textos a lo largo de todas las centurias señaladas, si observamos con atención los resultados podemos distinguir algunas diferencias relevantes. En concreto, y en función del número de producciones realizadas y de las características de las mismas, establecemos, aun con riesgo de equivocarnos, cinco etapas.

La primera de ellas, que comprendería los siglos X-XII, cuenta con un total de 5 textos. La segunda se corresponde con el siglo XIII, en el que se redactaron 7 de las fuentes analizadas. Le sigue una tercera etapa de relativo “vacío creativo”, para la que no hemos localizado ninguna obra. Sin embargo, en los siglos XVI y XVIII, la cuarta etapa, distinguimos un nuevo incremento de producciones narrativas, con 9 obras más. Finalmente, la quinta etapa comprendería los siglos XIX y XX, con 5 textos.

En la siguiente tabla recogemos estos resultados de forma simplificada:

Etapa	San Millán de la Cogolla		Santo Domingo de Silos		San Pedro de Arlanza		Total	Porcentaje
	Latín	Lengua Vernácula	Latín	Lengua Vernácula	Latín	Lengua Vernácula		
1	3	0	2	0	0	0	5	19,23
2	2	2	0	2	0	1	7	26,92
3	0	0	0	0	0	0	0	0
4	0	2	0	5	0	2	9	34,62
5	0	2	0	3	0	0	5	19,23

Figura 12. Periodización simplificada de las fuentes de estudio.

Parece claro, por tanto, que existe una tendencia a producir una mayor concentración de obras de tipo hagiográfico en determinados periodos. Cabe destacar que la segunda de las etapas que hemos definido resulta especialmente prolífica: solo en el siglo XIII se concentra un porcentaje muy cercano al de la cuarta, que abarca tres centurias. Resulta evidente, además, que los monasterios de San Millán y Santo Domingo de Silos concentran la mayor parte de la producción hagiográfica, mientras que el cenobio arlantino parece haberse mantenido en un plano mucho más discreto. Llama también la atención el cambio en la lengua de redacción que se produce entre la primera y la segunda etapa, con un progresivo abandono del latín, cuyo objetivo principal era ampliar el público objetivo de estos textos.

La periodización propuesta, tan artificial como la mayoría de las que podemos idear para dividir el tiempo histórico, permite alcanzar dos objetivos que consideramos fundamentales para el desarrollo de nuestra investigación. Facilita distinguir cuáles fueron las fortalezas y carencias con las que contaban los monasterios seleccionados durante cada una de estas etapas. A través de ellas podemos analizar cuáles eran sus necesidades más inmediatas y, a su vez, establecer la posible relación entre éstas y las creaciones y recreaciones de los relatos sobre sus santos protectores.

Para comprender las motivaciones de los creadores y recreadores de las hagiografías seleccionadas es necesario conocer el contexto histórico en el que las redactaron. Evidentemente, no es este el lugar para llevar a cabo un estudio pormenorizado de los devenires históricos de cada una de las instituciones sobre las que vamos a desarrollar nuestro trabajo. La producción académica sobre estas cuestiones es abundante y nos permite alcanzar una visión bastante completa sobre las diferentes situaciones en las que los cenobios del ámbito castellano se vieron implicados a lo largo de los siglos. No obstante, consideramos indispensable por lo dicho repasar de forma breve los principales hitos de cada una de las fases de la historia de los monasterios de La Cogolla, Silos y Arlanza. A lo largo del siguiente apartado desarrollaremos estas cuestiones.

2. Contextos históricos cambiantes: características de los periodos de producción hagiográfica.

2.1. Primera y segunda etapa: origen, crecimiento y crisis de los dominios monásticos altomedievales.

Comenzaremos, por tanto, con la primera de las fases que hemos definido, que comienza en el siglo X. La elección de esta fecha de corte responde a un criterio similar al que hemos señalado para la selección de muestras de estudio: según los datos de los que disponemos, solo podemos trazar de forma más o menos concisa las historias de los cenobios de San Millán, Silos y Arlanza a partir de la décima centuria. No obstante, es cierto que parece existir una relación entre primitivas comunidades eremíticas y dos de las comunidades monásticas sobre las que vamos a tratar.

El caso del monasterio emilianense puede ser, a priori, el más evidente. La *VSE* confirma en cierta medida que, tras la muerte de Emiliano, existió algún tipo de comunidad constituida por los seguidores del santo, circunstancia que parece corroborar la

arqueología¹⁹². Sin embargo, resulta complicado afirmar que quienes allí se asentaron para alejarse del mundo y llevar una vida contemplativa dedicada a Dios formasen una comunidad de tipo monástico entre la muerte de san Millán y el siglo X. Y esto es así porque, entre otras cosas, aunque demos total credibilidad a los testimonios de los discípulos del santo recogidos por Braulio de Zaragoza, expresiones como las utilizadas en la *VSE* para referirse a Citonato, Sofronio, Potamia o a las *vírgenes* que acompañaron al anacoreta en sus últimos tiempos, no resultan concluyentes¹⁹³. En todo caso, las primeras noticias documentales que nos permiten reconocer la existencia de una comunidad monástica organizada como tal aparecen en documentos fechados a partir de 942¹⁹⁴.

En el caso del monasterio de San Pedro de Arlanza, Reyes Téllez localiza un número importante de eremitorios rupestres en su entorno. Especialmente relevante en relación con el cenobio es la llamada “cueva de la ermita”, situada bajo las ruinas de la ermita de San Pedro el Viejo. Este espacio fue excavado parcialmente en 1971, y en él se localizaron restos arqueológicos de diferentes épocas repartidos en seis niveles. Entre otras pruebas que sugieren una ocupación de la cueva como lugar de habitación, en el nivel 2 se halló un dinero del reinado de Urraca, lo que sugiere que en la cueva hubo algún tipo de actividad durante el siglo XI. Así mismo, las estructuras artificiales del interior y el exterior de la oquedad indican que el espacio fue transformado posiblemente para facilitar celebraciones en su entorno¹⁹⁵. No obstante, y dado que queda pendiente un estudio arqueológico más amplio en esta localización, resulta problemático establecer una relación cronológica clara entre el eremitorio y el monasterio de Arlanza¹⁹⁶.

¹⁹² Véase Monreal Jimeno 1988, Andrio Gonzalo, Martín Rivas y Souich 1996; Sáenz Preciado y Sáenz Preciado 1997 y Sáenz Preciado 1997.

¹⁹³ García Turza 2013 46-50.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 51.

¹⁹⁵ Reyes Téllez 2015, pp. 32-36.

¹⁹⁶ Además de los estudios recientes sobre la ocupación humana de esta área, a finales del siglo XIX ya se apuntó la posibilidad de que el poblamiento del entorno de Arlanza fuera muy antiguo. Por ejemplo, ante los descubrimientos arqueológicos llevados a cabo en los terrenos de D. Agustín Barbadillo, propietario de varios campos cercanos al monasterio de Arlanza, José Martínez Rives concluyó que “ha debido existir en San Pelayo de Arlanza una villa romana. Cuando el Conde Independiente hizo tanto hincapié en tan renombrado sitio no fue en valde”. AHPB, Caja 44, carpeta 3, ff. 2r-4r. En la misma línea se manifestaba en el *Viaje*

Una vez establecido el límite cronológico inicial, podemos empezar con nuestro análisis. A grandes rasgos, entre los siglos XI y XII apreciamos que se produjo un crecimiento generalizado de los dominios monásticos de los tres lugares a los que hacemos referencia, en el que las donaciones tuvieron un especial protagonismo. Tal y como reflejamos en los siguientes gráficos, a este primer periodo le sigue un importante descenso en el número de adquisiciones por esta vía, incrementándose desde el siglo XIII los intercambios y compras. Ello nos indicaría un periodo de crisis, que en el caso emilianense es anterior a los otros dos, ya que la incidencia del descenso del número total de donaciones comienza a ser visible desde mediados del siglo anterior.

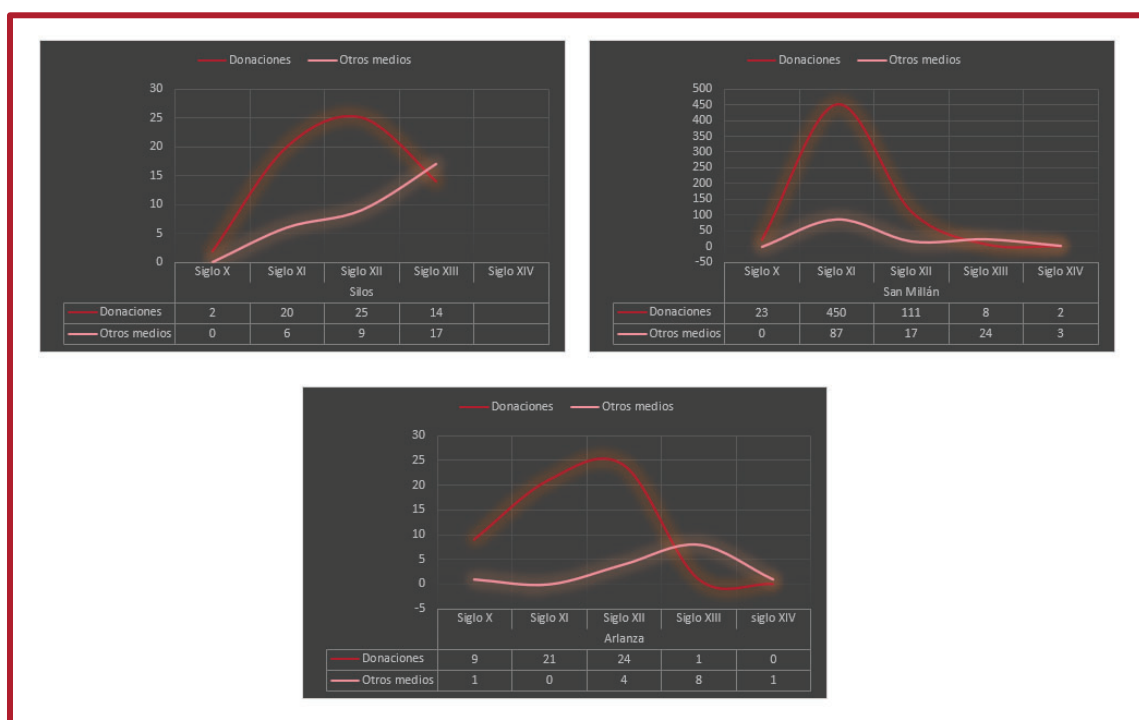


Figura 13. Gráficos de tendencias sobre nuevas adquisiciones de bienes (siglos X-XIII)¹⁹⁷.

La bibliografía crítica sobre el comportamiento de los dominios monásticos medievales ha señalado de forma reiterada estas tendencias: en primer lugar, y generalmente al amparo de reyes y nobles, experimentan un rápido crecimiento fruto de

histórico-artístico por la provincia de Burgos, cuyo manuscrito se conserva en AHPB, Caja 44, carpeta 10, f. 14.

¹⁹⁷ Elaboración propia a partir de los datos extraídos de la bibliografía consultada. Para Santo Domingo de Silos, tomamos datos de González González 1990, pp. 35-37; y Vivancos Gómez 1988 y 1995. Para San Millán, García de Cortázar 1969, pp. 67, 77-78; y Ruiz de Olalde 1991. Para San Pedro de Arlanza, León-Sotelo Casado 1980, 1982 y 1984.

donaciones, compras y agregaciones, para después entrar en un periodo de estancamiento y crisis.

Comenzaremos analizando el caso del monasterio emilianense¹⁹⁸. Según señala García de Cortázar en su ya clásico estudio sobre el dominio de este cenobio, su carácter estratégico y el valor político, en tanto que elemento de control sobre el territorio, marcarán los primeros tiempos de la historia del monasterio de La Cogolla¹⁹⁹. Efectivamente, durante el siglo X encontramos un importante número de donaciones efectuadas por la monarquía pamplonesa que se inician a partir de la conquista de Nájera en 923. El punto álgido de esta política sería la serie de dádivas iniciada por Toda, viuda de Sancho Garcés I, y su hijo, García Sánchez II. No cabe duda de que la principal motivación de estas concesiones era afianzar el poder pamplonés sobre la región, aprovechando en este caso las posibilidades que ofrecía el monasterio²⁰⁰.

El cambio de siglo supondrá el inicio de un “periodo brillante”²⁰¹ para el dominio emilianense. Durante los reinados de Sancho III y García Sánchez II se mantiene la tendencia iniciada por sus predecesores respecto a San Millán, lo que acrecentará considerablemente el prestigio y poder alcanzados durante el periodo anterior por el

¹⁹⁸ Recurrimos en parte a los textos que hemos publicado en Ilzarbe 2018, pp. 77-80. Para su elaboración utilizamos los estudios de García de Cortázar 2019, García Turza 2002 y 2013; y Orcástegui y Sarasa 2000. Salvo que se indique lo contrario mediante nota al pie, todos los datos que exponemos para el caso de la evolución del dominio de San Millán de la Cogolla entre los siglos X y XII proceden de estas referencias.

¹⁹⁹ García de Cortázar, 1969, p. 117.

²⁰⁰ En paralelo, comienzan a aparecer reflejados en la documentación emilianense los intereses castellanos. No obstante, hemos de señalar al respecto que resulta improbable que las más importantes incorporaciones al dominio atribuidas al conde Fernán González, emparentado con la monarquía pamplonesa, hubieran sido efectivas durante esta centuria. Las donaciones de Santa María de Pazuengos (944) y de parte de la villa de Salinas, con derechos sobre las eras de sal (945), ambas ligadas al Buen Conde, ofrecen serias dudas respecto a su autenticidad, tal y como señaló Martínez Díez 1997, p. 29. En consecuencia, es posible afirmar que la injerencia castellana sobre el dominio emilianense es tardía respecto a la pamplonesa. Nos encontramos por tanto ante el resultado de un proceso posterior en el que los monjes de San Millán tratarán de ligar su monasterio de forma más evidente a Castilla, tal y como comentaremos más adelante. Sobre este aspecto, puede verse también Peterson 2012, pp. 217-220.

²⁰¹ Tomamos la expresión utilizada por García de Cortázar, 1969, p. 137.

monasterio. Este engrandecimiento se verá espolado también por el progresivo incremento de la influencia castellana en la región, que culminará durante el reinado de Alfonso VI.

Durante la primera mitad del siglo XI, los reyes de Pamplona-Nájera citados mantendrán una política de agregación de pequeños monasterios, fruto en su mayoría de fundaciones particulares, al dominio emilianense. A través de estas donaciones, claramente influenciadas por la nueva ideología monástica resultante de la reforma cluniacense (entendida como una reforma ideológica y litúrgica que va más allá de la incorporación efectiva a Cluny) y por la progresiva jerarquización del ámbito cenobítico peninsular, San Millán de la Cogolla se convertía en el destinatario final de cuantas donaciones se efectuasen a esas células monásticas que se incorporaban a su dominio. Se producía así un considerable ensanchamiento de los límites del dominio monasterial, al tiempo que se incrementaba aún más su prestigio y capacidad de influencia sobre la sociedad. Con todo ello se incrementaba, además, la posibilidad de difundir la leyenda del santo ermitaño Emiliano para atraer al mayor número posible de fieles.

Sin embargo, los cambios en la ideología religiosa no explicarían por sí mismos el gran interés de la monarquía pamplonesa por favorecer a San Millán de la Cogolla. Su carácter fronterizo va a determinar en gran medida el devenir histórico de la institución a lo largo de la decimoprimer centuria, cuando el conflicto entre Castilla y Pamplona se hace evidente. Los intereses castellanos sobre el área riojana serán cada vez más visibles a través de la documentación, como atestigua de forma temprana la donación de la villa burebana de Quintanilla en 1003 por el conde Sancho García²⁰². Mediante esta incorporación se abría al monasterio riojano la posibilidad de intervenir en esta cercana área castellana.

El tránsito entre los siglos XII y XIII trajo consigo el inicio de una crisis del modelo cluniacense de monacato que se extenderá hasta finales del siglo XIV²⁰³. En todas partes, los dominios monásticos dejaron de crecer al mismo ritmo que lo habían hecho en momentos anteriores y, en muchos casos, su economía se contrajo. Esto tendría como consecuencia el desarrollo de múltiples estrategias de defensa patrimonial con las que los

²⁰² Es preciso señalar que esta villa burgalesa resulta de gran interés para nuestro estudio, más que por esta relación con San Millán de la Cogolla, por haberse erigido durante la Edad Moderna como patria del abad García de Arlanza. A lo largo de los capítulos III y VI abordaremos esta cuestión con más detalle.

²⁰³ Crisis estudiada y sintetizada recientemente por Reglero de la Fuente 2014.

cenobios cluniacenses buscaron mantener sus dominios y su prestigio frente a las nuevas formas de religiosidad; entre ellas, la falsificación documental y la recopilación de textos hagiográficos (como búsqueda de la creación de una memoria histórica que justificase la posición del centro monástico) fueron las más relevantes. En este contexto de decadencia del modelo benedictino no cisterciense hay que situar la redacción de la *Translatio Sancti Emiliani* y el *Liber Miraculorum Ipsius*.

Antes de que el modelo de crecimiento de los dominios cluniacenses entrase en crisis, entre finales del siglo X e inicios del XII, al monasterio de Cluny le fueron concedidos distintos privilegios papales, extensibles a todos los monjes residentes en cenobios afiliados a esta casa, que le aseguraron la exención de la autoridad episcopal. Ello suponía la prohibición de que el obispo celebrase misa en los monasterios sin contar con la invitación del abad, de lanzar el *interdicto* o la excomunión contra el centro o contra los monjes y la privación del derecho de visitar el monasterio, corregir a los monjes o exigir cualquier tipo de gravamen económico, entre otros. Cabe señalar que, aunque San Millán de la Cogolla nunca llegó a formar parte de los prioratos cluniacenses peninsulares, adoptará parte de las estrategias seguidas por estos para paliar los efectos de la crisis en la que se verá sumido a partir de la segunda mitad del siglo XII.

Sin embargo, y a pesar de que la validez de estos privilegios pudiera considerarse extensiva a todos los monasterios cluniacenses, los obispos consideraron que quienes donaban bienes como iglesias o monasterios no habían entregado con ellos sus derechos episcopales. Y, claro está, si eran capaces de demostrar esta convicción, podrían ejercer su autoridad sobre ellos. A estas alturas, resulta evidente que las pretensiones de unos y otros sobre estos bienes terminaron desencadenando en continuos conflictos entre sedes episcopales y monasterios.

Estas “batallas” abarcaron diferentes aspectos, como pueden ser la obediencia al obispo o el derecho de visita, aunque los derechos sobre las parroquias pertenecientes a los dominios cluniacenses pueden resultar los más llamativos. El hecho de que desde el I Concilio de Letrán (1123) se considerase que las parroquias debían estar en manos de clérigos seculares no impidió que surgieran conflictos en torno a la posibilidad de que los monjes sirvieran las parroquias, a la construcción de nuevas iglesias en el término de una parroquia o al reparto de los diezmos, los derechos de bautismo y sepultura, oblaciones y

otras rentas. En el espacio geográfico peninsular, los primeros casos se documentan ya en esta misma década, concretamente en el obispado de Astorga²⁰⁴.

De entre estos conflictos relacionados directamente con las parroquias, aquellos protagonizados por el reparto de los diezmos forman el grupo más numeroso. Las donaciones de iglesias parroquiales a los distintos monasterios peninsulares terminaron convirtiéndolos en grandes preceptores de estas rentas eclesiásticas, de las cuales, al menos en teoría y atendiendo a los edictos de los cánones conciliares, debían reservarse un tercio para el obispo (las conocidas como “tercias”, nombradas una y otra vez en la documentación resultante de los numerosos pleitos entre las sedes episcopales y los monasterios²⁰⁵).

Sumado a la conflictividad con las sedes episcopales, el apoyo regio y aristocrático a los nuevos monasterios de la Orden del Císter provocó una cierta decadencia de los señoríos cluniacenses. Desde los primeros síntomas de su propia crisis, intentaron desarrollar estrategias que mitigasen sus efectos. Primero, buscaron nuevas fuentes de ingresos recurriendo a la ganadería e intentando acercarse a los mercados urbanos para buscar salidas a los excedentes agrarios que recibían como renta, además de incrementando su presencia señorial. Por otra parte, buscaron el apoyo pontificio para asegurarse el control sobre las parroquias insertas en sus señoríos. Y, sobre todo, buscaron reivindicar sus derechos mediante la creación de una memoria histórica sobre la formación de estos.

Para ello, utilizaron dos tipos de recursos: el primero de ellos fue la confección de cartularios, en los que se debería recoger toda la documentación que atestiguase el proceso por el cual había obtenido todos sus derechos sobre sus bienes. Asimismo, incluían distintos elementos, que iban desde el hallazgo de reliquias, pasando por enterramientos, a la consagración de altares y la inclusión de diplomas que atestiguaban la cesión de determinados derechos. El objetivo primordial de estos compendios era proteger sus

²⁰⁴ Reglero de la Fuente, 2008.

²⁰⁵ En el caso emilianense, tienen especial relevancia las falsificaciones en las que se atribuyó al rey pamplonés Sancho III el Mayor la concesión de exenciones en el pago de las tercias con motivo de la *elevatio* de las reliquias del santo en 1030. Estos documentos forman parte de las fuentes utilizadas por el monje Ferrandus para la elaboración de la *TSE. Becerro Galicano Digital* [doc. 34] (www.ehu.es/galicano/id34 - consultado 04/03/2021); Paz y Espeso 1984, pp. 242-243; y *Bulario- Becerro III* de San Millán de la Cogolla, ff. 13r – 14r y 62r – 62v. Editamos estos documentos con anterioridad en Ilzarbe 2018, pp. 110-115.

escrituras de robos, incendios y otras posibles pérdidas, al tiempo que trataban de preservar el prestigio social del monasterio, motivo que llevó a recurrir incluso a la invención total de los hechos recogidos en los cartularios²⁰⁶.

San Millán, por lo tanto, no fue ajeno a esta crisis. El cambio de signo tuvo lugar a finales del siglo XII, cuando se vio inmerso en un periodo de estancamiento económico que intentó paliar a base de falsificaciones documentales. Entre ellas aparece el celeberrimo *Privilegio de los votos*, al que hemos aludido en el apartado anterior. En cierta medida o, al menos, temporalmente, la incipiente crisis se vio aliviada cuando, en 1163, el obispo de Calahorra cedió el cobro de las tercias de varias iglesias diocesanas al monasterio hasta que en 1228 se reanuden las hostilidades entre ambas partes.

En ese periodo de tiempo, los monjes se afanaron en reorganizar su señorío al abandonar paulatinamente las posesiones más alejadas y, como es lógico, más difíciles de gestionar. El objetivo era aumentar la rentabilidad de la explotación de sus bienes, vendiendo o intercambiando sus posesiones más lejanas para obtener otras mucho más accesibles. La mayor parte de las nuevas adquisiciones se ubicaron, sobre todo, en el valle del Cárdenas, en torno a Berceo y en Badarán.

Esta política de adquisición de nuevos bienes se frenará a partir de 1230, cuando entra en una fase defensiva después de reactivarse el conflicto con la diócesis de Calahorra, que finalizará en 1246 con una sentencia favorable al cenobio emilianense. El problema quedaría definitivamente solucionado en 1259, cuando el papa Alejandro IV reciba al monasterio bajo su protección. Pero las disputas con el obispo calagurritano no fueron un factor único para explicar este periodo de crisis. Simultáneamente, tal como se ha dicho más arriba, el número de donaciones descendió de forma drástica; además, su potencial económico se tuvo que ver diezmado por el desarrollo de potentes núcleos urbanos en sus proximidades (en especial, Nájera y Santo Domingo), a lo que habrá que sumar la emigración de una parte del censo poblacional de su jurisdicción hacia ellos y también al sur, ante la llamada para la repoblación de Fernando III. Todas estas circunstancias dejarían al monasterio en una situación muy delicada.

La situación también provocó cambios en la vida monástica de San Millán. El más evidente de ellos es el distanciamiento entre los monjes y el abad, en tanto que

²⁰⁶ García de Cortázar, J.A. 2006, pp. 45-47.

administrador único de los bienes del monasterio. Estos hechos favorecieron la separación de la hacienda en dos mesas, que se hizo efectiva hacia mediados del siglo XIII. La finalidad de esta, suscrita mediante convenio con el abad, era garantizar a los monjes el acceso a todos aquellos bienes necesarios para el cumplimiento de la regla. Sin embargo, lo adverso del entorno terminó creando un clima de inseguridad interna que dejaría aún más tocada la vida de la comunidad monástica emilianense. Semejante situación de inestabilidad se consuma con la injerencia de Lope Díaz de Haro, quien acoge bajo su protección y defensa al monasterio de San Millán y a todas sus posesiones²⁰⁷.

En el caso de Silos²⁰⁸, el primer periodo de crecimiento y auge se produjo entre los años 1041 y 1175. Entre ambas fechas, las donaciones constituyeron el principal vehículo de adquisición de bienes como consecuencia del estrecho vínculo que se estableció entre el monasterio burgalés y la corona castellana a partir del cambio de advocación de 1076. Además, la institución se convirtió rápidamente en un importante centro de peregrinación que, en palabras de Serrano, “casi rivalizaba con Santiago de Compostela” en cuanto a la afluencia de feligreses que buscaban el favor del santo²⁰⁹. Del mismo modo, en 1118, una prerrogativa papal garantizaba a Santo Domingo de Silos la exención del prelado diocesano, confirmado su independenciam para administrar sus bienes.

Para García González, que estudió el proceso de formación del dominio silense, esta “edad de oro” se produjo gracias a que desde el propio monasterio surgió un profundo compromiso con el orden social que comenzaba a afianzarse en Castilla. Así, el mencionado autor distingue cuatro factores que favorecieron este crecimiento, entre los que se podría destacar la impotencia de la iglesia secular para atender las labores pastorales y asistenciales que terminaría asumiendo el orden monasterial, que gozaba además de gran prestigio; y el proceso de articulación de un sistema de tipo feudal, en el que los monasterios

²⁰⁷ Bibl. Ant., *Infiernillo*, leg. 16, núm. 134

²⁰⁸ Tomamos los siguientes párrafos del estudio sobre la hagiografía de santo Domingo de Silos del ciclo berceano en Ilzarbe 2020a, pp. 154-156.

²⁰⁹ Serrano 1925, pp. 29-30.

ejercían un destacado papel como células de encuadramiento y dominio sobre las comunidades campesinas²¹⁰.

De forma paralela, el burgo de Silos se fue configurando como centro urbano comarcal a la sombra del monasterio, hasta que a mediados del siglo XII desplazará a Tabladillo como cabecera de la comarca²¹¹. Por otra parte, y como ejemplo de la importancia del burgo en el ámbito administrativo-territorial, en 1196 se documenta la intervención de un “merino Sancti Dominici” en un pleito, y un tiempo después, en 1224, se menciona la presencia del “merino del rey en el alfoz de Santo Domingo”²¹².

Precisamente desde mediados de la duodécima centuria, Santo Domingo de Silos entrará en un periodo de crisis, en el que no solo se estancó el crecimiento del dominio monástico, sino que, además, se sucedieron numerosos pleitos con el burgo, tanto en relación con la jurisdicción eclesiástica (ejercicio de la *cura animae*, cobro de diezmos, etc., en la iglesia parroquial de San Pedro) como con el estatuto señorial de la localidad, que acabaría definiéndose en los fueros de 1135 y 1209²¹³. Mediante estas cartas, el burgo quedaba ~~definido como un burgo~~ sometido al señorío de abadengo del monasterio, mientras que este dependía del patronato regio²¹⁴.

Las primeras décadas del siglo XIII marcan también el agotamiento del sistema que permitió a Silos y a todos los grandes monasterios un rápido crecimiento inicial. Probablemente, el lento alejamiento que se produjo entre el cenobio y la sociedad del entorno, general a todo el ámbito monástico, debió comenzar en el ámbito de la estructura eclesiástica: por un lado, el ascenso de la curia diocesana fue desplazando a los monasterio del ejercicio de la cura de ánimas; por otro, la contradicción entre el espíritu de renuncia y pobreza voluntaria que se les suponía a las comunidades monásticas y su constitución como

²¹⁰ García González, 1990: 41-42. Sobre el papel de los monasterios como agentes de dominio y encuadramiento social sobre las comunidades campesinas, es especialmente recomendable el trabajo de Peña Bocos, 2007.

²¹¹ Escalona Monge, 2004: 220-221.

²¹² Álvarez Borge, 1994: 663.

²¹³ No hay que olvidar las dudas razonables que podemos plantear en torno al fuero de 1135, presuntamente otorgado por Alfonso VII. Este documento no fue trasladado al Cartulario Gótico, lo que resulta chocante si tenemos en cuenta la importancia de su contenido. Escalona Monge, 2004: 226 y ss.

²¹⁴ Al estilo del fuero de Sahagún.

grandes propietarios acabaría generando entre los fieles una actitud de desconfianza sobre sus rezos, todo ello frente a los nuevos movimientos cenobíticos que buscaban retornar a las ideas originales sobre la vida comunitaria de los monjes.

Si a todos estos factores añadimos la intención inicial de Alfonso VIII de ser sepultado en Arlanza, principal competidor de Silos, podemos interpretar que la situación debió vivirse con mucha tensión en Santo Domingo. Y es en este contexto en el que se encargó la traducción y reinterpretación de la *VDS* de Grimaldo al poeta riojano, lo que nos permite, desde nuestro punto de vista, interpretar que la función propagandística de la obra de Berceo es, cuanto menos, muy acusada o incluso primordial.

Por lo que se refiere al monasterio de San Pedro de Arlanza, no parece que gozase del favor especial por parte de los condes castellanos, eso sí, al margen de que su mítico origen estaba ligado a la presunta iniciativa del conde Fernán González mediante un apócrifo fundacional. Es cierto que el Buen Conde efectuó algunas donaciones al nascente dominio monástico, pero no se conoce ninguna atribuible a sus sucesores²¹⁵. Sin embargo, a partir del reinado de Fernando I de Castilla esta tendencia cambiará, iniciándose una gran expansión del dominio jalonada por un importante número de donaciones y agregaciones de pequeños monasterios. Es durante este periodo «dorado» para el cenobio arlantino en el que se debió producir la traslación de las reliquias de los mártires abulenses Vicente, Sabina y Cristeta, que fue recogida en la *VDS* de Grimaldo.

Aunque el favor regio disminuyó durante los reinados posteriores, se mantuvo el incremento de los bienes que componían el dominio arlantino, esta vez protagonizado por las donaciones de particulares. No obstante, a inicios del siglo XIII, y del mismo modo que ocurrió en otros centros religiosos, comenzaría un periodo de estancamiento y crisis, materializado en el dramático descenso de las donaciones y el incremento de intercambios y compras destinados a reorganizar las posesiones del monasterio. Este periodo histórico marca, igualmente, el inicio de una etapa de multiplicación de los pleitos entre Arlanza, los obispados de Osma, Burgos y Segovia, el monasterio de Silos y la nobleza y los concejos de su entorno.

²¹⁵ El único documento de donación atribuido al conde García Fernández ha sido considerado por la crítica como apócrifo. León-Sotelo Casado 1980, p. ...

No obstante, a partir del reinado de Alfonso VII, como consecuencia de la división de los reinos de Castilla y León, Arlanza se embarcó en una campaña de producción literaria y de apócrifos documentales, con el propósito de establecer una relación simbólica entre la corona castellana y el cenobio. Así, además de la falsificación de los documentos sobre su fundación para convertir al Buen Conde en su mítico primer benefactor, desde el *scriptorium* se programó la creación de un gran poema épico que narrase estos hechos: el *Poema de Fernán González*. Esta obra, posiblemente ideada en base a un cantar de gesta más antiguo, pero del que no conservamos más noticias, recoge episodios relevantes para nuestro estudio que analizaremos en los capítulos III y IV, protagonizados por el eremita Pelayo, que aportan al poema un marcado carácter hagiográfico.

2.2. Tercera etapa: vacío creativo, crisis y reforma vallisoletana.

Los siglos XIV y XV aparecen en nuestra propuesta de periodización como una etapa de vacío creativo. Si para la crisis del siglo XIII hemos señalado un incremento considerable en la creación y recreación de relatos sobre sus santos patronos, durante estas dos centurias parece que esta estrategia defensiva pasó a un segundo plano.

Ello no implica que se trate de un periodo con menos dificultades que el anterior. Por el contrario, nos encontramos ante una etapa aún más convulsa, en la que los grandes monasterios benedictinos castellanos tuvieron que hacer frente a múltiples problemas internos y externos. A nivel político, Castilla vivió un encadenamiento de crisis motivadas por las sucesivas minorías de Fernando IV y Alfonso XI y por el estallido de la guerra entre Pedro I y su hermano bastardo Enrique de Trastámara, materializada además en varias campañas en los entornos de los monasterios de La Cogolla, Silos y Arlanza. En este contexto, el intervencionismo de la alta nobleza y de la corona castellana se incrementará progresivamente, hasta llegar a provocar en los monasterios una cierta pérdida de la independencia monástica.

A los conflictos con los poderes episcopales y concejiles que hemos señalado para las dos primeras etapas, se suma a partir de la decimocuarta centuria el aumento de las injerencias de la nobleza local, que se manifestó principalmente a través de la usurpación de heredades de los dominios monásticos. Estos bienes eran enajenados, comprados y vendidos al margen de la comunidad de monjes, lo que motivó continuas quejas por parte de las comunidades monásticas. La situación resultó tan grave que la Corona tuvo que intervenir en numerosos pleitos y, en las Cortes de Soria de 1380, se terminó recomendando

a la jerarquía religiosa, secular y regular, que denunciase todas las agresiones y usurpaciones que sufrieran sus bienes. En efecto, el propio abad de Silos denunció ~~allí~~ la usurpación de varios bienes de su monasterio que, bajo la figura de la encomienda, habían terminado de facto en manos de miembros de la alta nobleza. En concreto, se trataba de 16 villas que habían sido usurpadas al cenobio silense durante los años anteriores, sobre las que Juan I decretó que fueran devueltas al monasterio²¹⁶.

No obstante, estas prácticas afectaron a los tres cenobios sobre los que centramos nuestro proyecto de investigación. San Millán de la Cogolla recurrió en numerosas ocasiones a los reyes castellanos ante las agresiones que sufría su dominio, agresiones que estaban provocando una progresiva pérdida de su independencia ante la nobleza de su entorno, además de dificultar el control sobre sus propios bienes. Por ejemplo, en el mismo año en el que el abad silense denunciaba en la Cortes de Soria las usurpaciones perpetradas sobre sus bienes, Pedro González de Mendoza, mayordomo del rey, fue condenado a devolver al monasterio emilianense los lugares de Pazuengos y Altable. A otro tanto fue condenado Pedro Fernández de Velasco, camarero mayor del rey, en relación con las heredades de Zarzosa, Fonzaleche, Miñon, Antozanos y Vallarta²¹⁷.

En el caso de Arlanza, además del recrudecimiento de los conflictos con los concejos de Lara, Neila y Covarrubias que se habían iniciado a finales de la segunda de las etapas que hemos planteado, el propio Pedro Fernández de Velasco terminaría siendo condenado a devolver al cenobio varios lugares que habían quedado en sus manos “en encomienda contra voluntad del dicho abad”²¹⁸.

El siglo XV, por lo que respecta al ámbito monástico castellano, también trajo nuevos problemas. El intervencionismo regio y nobiliario que marcó los acontecimientos de la centuria anterior continuó, al tiempo que la reforma de la vida cenobítica a la que hemos hecho alusión en el capítulo I se abría camino. En 1390, Juan I fundó el monasterio de San Benito de Valladolid, que durante este siglo encabezó este movimiento de renovación de la vida de los monasterios benedictinos, provocando duras resistencias por parte de las comunidades que se pretendían reformar. Ya en 1417 se intentó aplicar, sin éxito, en los

²¹⁶ Peña Pérez 2003, pp. 286-287.

²¹⁷ Sáenz Ruiz de Olalde 2018, p. 42; Diago Hernando 1992, pp. 836-837.

²¹⁸ Juárez Benítez 2014, p. 50.

monasterios de Sahagún y Valvanera, pero será a partir de 1492 cuando realmente se proyectará la reforma vallisoletana al conjunto del benedictismo castellano²¹⁹.

Los deseos de reforma de la vida monástica durante el reinado de los Reyes Católicos resultan, a la luz de la documentación de la que disponemos, evidentes. Por ejemplo, las actas del Concilio de Sevilla de 1473 señalan buena parte de la problemática de los monasterios de la época. En sus conclusiones se recogía que:

*Otrosí, dicen los monarcas, porque en nuestros reinos hay muchos monasterios e casas de religión, así de hombres como de mujeres, muy disolutos e desordenados en su vivir e en la administración de las mismas casas e bienes espirituales e temporales, de lo cual nacen muchos escándalos, e inconvenientes e disoluciones [...] e si los tales monasterios e casas de religión fueren reformados e puestos en la honestidad que deben, sería gran servicio de Dios Nuestro Señor e de gran edificación para la vida e conciencias de los pueblos donde están [...]*²²⁰

A partir de 1493, con la elección regia de Alfonso Carrillo de Albornoz, obispo de Catania, como responsable de poner en marcha la reforma vallisoletana y aplicarla a todos los grandes monasterios benedictinos, comenzó un nuevo periodo, a la sazón muy problemático, para estas instituciones²²¹. Y lo iba a ser porque, la efectiva adhesión a San Benito de Valladolid suponía la culminación de la progresiva pérdida de independencia de las comunidades monásticas que se venía arrastrando desde finales del siglo XIII y, sobre todo, del siglo XIV. El marcado centralismo de la congregación chocaba con la tradicional autonomía que concedía la *Regla de San Benito*, por lo que no resulta sorprendente que abadías mucho más antiguas y ricas, y con un concepto sobre su propio prestigio y su legitimidad para autogestionarse muy definido a lo largo de los siglos, no se mostrasen dispuestas a aceptar la reforma. Como señaló Sáenz Ruiz de Olalde, “sus miembros veían

²¹⁹ Sáenz Ruiz de Olalde 2018, p. 47.

²²⁰ Citamos desde García Oro 1969, pp. 268-270. Para las actas de Concilio de Sevilla de 1473, véase Fita 1893.

²²¹ Para una visión general sobre el asunto, de la que no nos podemos ocupar debido a las características de la investigación que aquí presentamos, derivamos de nuevo a los ya citados trabajos de Pascual Zaragoza 2017, y especialmente a García Oro 1969.

con malos ojos que sus vetustas y afamadas abadías fueran convertidas de la noche a la mañana en meros prioratos”²²².

Ello provocó resistencias que, en algunos casos, alcanzaron tintes especialmente violentos. En el caso emilianense, desde el abadiato de Pedro Sánchez del Castillo, iniciado en 1477, esta actitud contraria a la adhesión a la congregación de Valladolid resultó evidente. Este abad, que sí había abrazado los ideales reformadores de la época, tuvo que sufrir afrentas y calumnias de parte de los monjes tan graves que se llegó a informar a Fernando el Católico de que temía por su integridad²²³.

Los problemas continuaron agravándose durante los siguientes años. Después de la muerte de su último abad perpetuo, Pedro del Castillo, hacia diciembre de 1500, las hostilidades se mantuvieron a través del enfrentamiento entre fray Juan de Soria, partidario de implementar la reforma de la observancia en el monasterio emilianense, y el prior fray Pedro de Salazar, que encabezaba la oposición a la reforma de San Benito de Valladolid. Fue necesaria incluso la intervención regia tras la expulsión violenta de Juan de Soria del monasterio, imponiéndose así a su oponente. No obstante, al recrudecimiento de los conflictos entre monasterios, hay que añadir el enfrentamiento entre los Velasco y los Manrique, personificada en el condestable de Castilla y el Duque de Nájera respectivamente, circunstancia que avivó el problema. El conflicto alcanzó entonces su punto álgido con la llegada y el posterior nombramiento de fray Miguel de Alzaga como abad vitalicio y la consecuente ruptura con San Benito de Valladolid²²⁴.

Esta ruptura quedaba materializada a través de las bulas papales de Julio II, en las que se reconocía el nombramiento de Alzaga como abad a perpetuidad. La reacción de la congregación vallisoletana fue rápida: tan pronto como tuvieron conocimiento de la obtención de éstas, el abad de San Benito de Valladolid se desplazó en persona al monasterio de San Millán, acompañado por dos oficiales de la monarquía, el licenciado Francisco Galindo y el escribano Antonio del Corral. Aunque inicialmente se les impidió la entrada en el monasterio, finalmente consiguieron hacerse con él y recuperar el control sobre la abadía. El abad Alzaga terminó huyendo hacia Navarra, pero no consiguió escapar

²²² Sáenz Ruiz de Olalde 2018, p. 49.

²²³ *Idem.*

²²⁴ *Ibidem*, pp. 51-77.

de sus enemigos, y allí murió en 1511 lanceado por hombres del Duque de Nájera, su principal oponente durante el periodo que pasó al frente del cenobio emilianense²²⁵.

Sin embargo, ese mismo año, en septiembre, el papa Julio II declara extinguida la dignidad abacial perpetua en San Millán de la Cogolla y lo somete a la disciplina y constituciones de la Congregación de Valladolid²²⁶.

En relación con Silos, este monasterio también mostró fuertes resistencias a la implementación de la reforma de la observancia. En 1502, cuando se produjo la adhesión a la Congregación de San Benito de Valladolid, un grupo de monjes contrario a esta decidió huir del cenobio silense llevándose consigo parte del tesoro monástico. Entre ellos se encontraba el emilianense Pedro de Salazar, al que ya hemos hecho referencia. Unos años después, en 1506, la reina Isabel la Católica envió a varios justicias a Silos, lo que nos indica que la comunidad monástica se había desligado de Valladolid. A estos problemas internos se sumaba la entrega del monasterio en encomienda al cardenal Sixto de la Rovere dictada por el papa Julio II. La solución negociada a este problema terminaría siendo la causa de la definitiva implantación de la reforma: fray Luis de Méndez, antiguo prior de San Martín de Madrid y negociador ante el cardenal por la encomienda silense, renunció al cargo de abad perpetuo en 1512, casi al mismo tiempo de haber recibido el nombramiento, haciendo efectiva la adhesión a San Benito de Valladolid ese mismo año²²⁷.

Por último, en San Pedro de Arlanza también es posible rastrear reacciones contrarias a la reforma de la observancia. Si bien en 1505 el abad Diego Ruiz de Parra aceptó la adhesión del monasterio, efectiva con el nombramiento como presidente para la reformación de Gonzalo de Arredondo, un grupo de monjes contrarios a esta decisión consiguió expulsar a los observantes. El conflicto terminó pronto, ya que en 1506 los justicias enviados por la corona restituyeron a los reformadores. De esta forma, Arlanza quedó anexionado a la Congregación definitivamente en 1513, y en 1518 Gonzalo de Arredondo fue elegido primer abad trienal del monasterio burgalés²²⁸. Como veremos más adelante, el papel de este personaje en la reformulación de la figura de Fernán González y,

²²⁵ *Ibidem*, pp. 77-79; Diago Hernando 2019, pp. 149-150.

²²⁶ ASM, *Infiernillo*, marco 71.

²²⁷ Maté Sadornil 2003, pp. 301-304.

²²⁸ Pascual Zaragoza 2015, pp. 248-250.

por extensión, del eremita san Pelayo resulta fundamental para comprender los avatares de la producción hagiográfica arlantina.

2.3. Cuarta etapa: la llegada de la modernidad.

A la vista del panorama general del tránsito entre el siglo XV y el XVI que acabamos de describir, parece claro que la reformulación de las hagiografías medievales puede guardar relación con la pérdida de la antigua independencia monástica. Sin embargo, la reacción en este sentido no parece haber sido inmediata. Solo contamos con dos fuentes para el siglo XVI, y ambas nacieron en el monasterio de Arlanza. Precisamente el cenobio en el que la resistencia a la reforma vallisoletana fue aparentemente menos violenta, será el único que trabajará en una reformulación temprana de sus fuentes medievales, y ello unido a la presencia en el cenobio de Arredondo parece indicarnos que la finalidad real de los dos documentos a los que nos referimos iba más allá de los límites del monasterio.

Gonzalo de Arredondo, además de presidir la reforma de Arlanza y de haber sido nombrado su primer abad trienal en 1518, fue cronista de los Reyes Católicos. Precisamente esta faceta de cronista explica el empeño que el autor puso en la reelaboración de la historia del Buen Conde al preparar la *Crónica de Fernán González*, para lo que utiliza entre otros el *Poema* nacido en el *scriptorium* de este mismo monasterio en el siglo XIII. La obra, con un marcado carácter de exaltación religiosa, ligaba de nuevo al cenobio con los orígenes míticos de Castilla²²⁹. Como veremos a lo largo de los próximos capítulos, el peso de las intervenciones de san Pelayo en el relato se incrementará con la intervención de Arredondo, y ello le confiere un gran interés para nuestro estudio. En este mismo sentido podemos entender el segundo documento de Arlanza producido en esta etapa, ya que recoge el testimonio de dos milagros obrados en las tumbas del conde y del ermitaño²³⁰.

Al margen de las obras de Arredondo y de sus intereses respecto a Castilla, la situación del cenobio entre los siglos XVI y XVIII no fue precisamente cómoda o tranquila. Aunque nunca perdió el prestigio obtenido a lo largo de la Edad Media, los pleitos con la nobleza y los concejos continuaron. De hecho, se estima que el número de documentos relativos a esta cuestión que se conserva en la Real Chancillería de Valladolid para los

²²⁹ Sobre el sentido de exaltación religiosa y política de Castilla en la obra de Arredondo, ver las opiniones de Ladero Quesada 2006, pp. 271-272; y Vaquero 1987, pp. 34-39.

²³⁰ AHNb, OSUNA, C.40,D.19. Analizaremos este documento en profundidad en el capítulo IV.

siglos XVII y XVIII supera el centenar. Además, los escasos datos disponibles parecen apuntar a un progresivo incremento de los gastos y a un descenso de los ingresos, por lo que la situación económica del monasterio debió ser presumiblemente complicada²³¹.

No parece que este contexto adverso motivara nuevas reformulaciones sobre sus santos dentro de los muros del monasterio. Hasta el siglo XVIII no volveremos a contar con otro documento hagiográfico arlantino. En esta ocasión, con motivo del traslado de una reliquia del abad san García a su pretendido pueblo natal, Quintanilla (Burgos), fueron recogidos un cierto número de milagros de curación obrados por intercesión del santo sobre vecinos de la localidad. Esta compilación fue escrita en la propia Quintanilla, y posteriormente parece haber sido copiada para el cenobio²³². Después, no volvemos a encontrar ninguna noticia elaborada directamente en Arlanza, pero sí numerosas menciones a san Pelayo y a san García en *Años Cristianos* y en obras como la *España Sagrada* de Enrique Flórez. Cabe preguntarse, no obstante, si la pérdida de la mayor parte del archivo de Arlanza consecuencia de la exclaustración del siglo XIX puede tener algún tipo de relación con la escasez de fuentes hagiográficas relacionadas con estos santos.

Los otros dos casos de estudio, Silos y La Cogolla, muestran una producción mucho más abundante de reelaboraciones de sus relatos hagiográficos medievales. Para Santo Domingo, entre los siglos XVII y XVIII contamos con cinco obras dedicadas a la biografía del santo, en las que se tratan diversos asuntos procedentes tanto de las fuentes medievales como de tradiciones locales. En todas ellas encontramos una idea común en referencia a la motivación de sus autores para volver de nuevo a tratar y escribir la vida y milagros de su protector celestial: mantener viva su memoria²³³. Esta obsesión por recuperar el recuerdo colectivo sobre el santo y su obra prodigiosa es a nuestro juicio una consecuencia de la suma de varios factores.

Desde la adhesión de Silos a San Benito de Valladolid, una vez superadas las resistencias iniciales, el monasterio pasó a un plano mucho más discreto. En realidad, entre

²³¹ Juárez Benítez 2014, pp. 55-56.

²³² BNE, Mss/ 1622, ff. 201-202. Analizamos este documento en el capítulo III.

²³³ Sirvan como ejemplo las palabras de Castro 1688, p. 25, que define a santo Domingo de Silos como “uno de los santos que más ha resplandecido en valor, en espíritu, en santidad y en obras milagrosas que ha tenido la Iglesia; pero que han padecido sus lucimientos [...] faltando de la memoria de los españoles, que tan en su corazón le debían tener”.

los siglos XVI y XVIII, los sucesivos abades silenses y la comunidad en general tuvieron como principal empeño mantener lo que quedaba de su dominio. No obstante, se vivieron algunos momentos especialmente tensos en relación con las reliquias del santo, que a punto estuvieron de ser depositadas a San Martín de Madrid. En realidad, los problemas se remontaban a 1565, con la intención de Felipe II de trasladar allí la colegiata de Parraces (Segovia) y reinstalar a los monjes de San Martín en este lugar. Unos años después, en 1592, el Capítulo General de Valladolid trató la posibilidad de erigir este priorato como abadía independiente de Silos y trasladar allí los restos del abad Domingo²³⁴. La encarecida defensa de los intereses del monasterio silense al respecto llevada a cabo por el abad Juan de Azpeitia le valió ser relegado a Sahagún, aunque consiguió que tal orden de traslado no se realizase²³⁵.

Con estos acontecimientos como telón de fondo, a inicios del siglo XVII la comunidad de Silos se embarcó en una campaña de reelaboración del relato sobre santo Domingo, utilizando los cánones narrativos y demostrativos propios de la hagiografía postridentina que hemos definido en el capítulo anterior. Durante la primera mitad del siglo, los silenses Gaspar Ruiz y Ambrosio Gómez y el emilianense Alonso del Corral prepararon tres grandes obras biográficas sobre el santo, de las que solo una llegó a ser editada²³⁶. Durante la segunda mitad, Juan de Castro publicó una cuarta biografía, en la que recoge parte de las opiniones expresadas por sus predecesores.

A finales de este periodo, la reconstrucción de la antigua iglesia románica y la elevación de las reliquias a un arca y una capilla nuevas motivaron la última recreación moderna de la vida y milagros del santo. Así, la obra de Sebastián de Vergara será la última de esta serie de reelaboraciones hagiográficas sobre santo Domingo de Silos²³⁷.

San Millán de la Cogolla también atravesó momentos difíciles durante la Edad Moderna. Los pleitos contra otros poderes locales y diocesanos continuaron a lo largo de todo el periodo, por lo que el dominio monástico no volvió a expandirse, ya que el número de donaciones y compras fue relativamente escaso y las posesiones que concentra son de

²³⁴ Férotin 1897, pp. 162-164

²³⁵ Serrano 1926, p. 77.

²³⁶ Ruiz ca. 1620, Corral 1649 y Gómez 1653.

²³⁷ Vergara 1736.

una importancia menor. A ello hay que añadir dos cuestiones muy diferentes, pero que consumieron grandes recursos en San Millán: por un lado, las obras de reconstrucción de la iglesia y de otras dependencias del monasterio llevadas a cabo entre finales del siglo XVI y el siglo XVII absorbieron la mayor parte de los ingresos²³⁸; y por otro, las polémicas generadas en torno al copatronazgo de España y, desde finales del siglo XVI, sobre la patria de san Millán, desgastaron la hacienda y aumentaron la incertidumbre.

En el capítulo anterior hemos señalado la importancia que se otorgaba a la cuestión del patronazgo durante la modernidad. Es precisamente en esta corriente ideológica donde podemos situar obras emilianenses como la *Apología por san Millán* de Martín Martínez, en la que nos presenta al santo como patrón y defensor de Castilla y, por tanto, copatrón de España junto a Santiago. Para ello se apoyaba en el *Privilegio de los Votos* y en la tradición generada a través de este documento²³⁹. Sin embargo, la cuestión que generó un mayor número de textos escritos entre los siglos XVI y XVII fue la defensa del origen castellano-riojano del santo ante las teorías planteadas por Martínez del Villar, que lo hacía natural de Berdejo, localidad aragonesa de la Comunidad de Calatayud²⁴⁰. Este debate, que analizaremos con más detalle en el capítulo VI, enfrentó a defensores de una y otra hipótesis desde las fechas mencionadas hasta la restauración de la comunidad monástica protagonizada por los Agustinos Recoletos en 1878.

En todo caso, parece claro que nos encontramos de nuevo ante una etapa de graves dificultades para los tres monasterios, al margen, lógicamente, de las particularidades de cada caso. Esta crisis, además, venía agravada por las dificultades, ya planteadas en el periodo anterior, que se derivaban de las agresiones patrimoniales por parte de la nobleza y los concejos y la posterior pérdida de su autonomía con la incorporación a San Benito de Valladolid. Una vez más, ante una nueva situación de crisis, las comunidades recurrirán en mayor o menor medida a recrear las vidas y milagros de sus santos con el objetivo de recuperar el prestigio y el peso simbólico que consideraban en peligro.

²³⁸ Ruiz de Olalde 1991, pp. 23-54 y 2018, pp. 501-531.

²³⁹ Martín Martínez 1632.

²⁴⁰ Martínez del Villar 1598.

2.4. Quinta etapa: desde las desamortizaciones hasta el presente: dispersión de fuentes, olvido y recuperación.

El fin de la modernidad no trajo consigo mejoras sustanciales para los cenobios castellano. Los efectos de la Guerra de Independencia, las desamortizaciones y la exclaustación serán atroces no solo en lo que respecta a la vida de las comunidades monásticas, sino a la dispersión de su patrimonio y sus archivos.

El estallido de la Guerra de Independencia (1808-1814) supuso el inicio de un nuevo periodo especialmente problemático para los monasterios castellanos. En primer lugar, sabemos que en algunos casos las comunidades monásticas se vieron obligadas a dar cobijo y alimento a las tropas francesas a su llegada a España, caso de Silos²⁴¹; en otras ocasiones, las comunidades religiosas se vieron implicadas en mayor o menor medida en actividades de la guerrilla contra los franceses, como sucedió en Arlanza con el Empecinado²⁴². Además, una vez iniciada la contienda, a los actos de pillaje perpetrados por el ejército francés se sumó el decreto de extinción de las órdenes religiosas del 18 de mayo de 1808, cuyas consecuencias para los cenobios exclaustados suponen un importante revés.

En el caso de Arlanza, la primera de las exclaustaciones decimonónicas supuso un agravamiento de su ya precaria situación económica. Aparecieron además daños en el edificio, que tardaron en ser restaurados después del regreso de los monjes, y parte de sus bienes fueron expoliados durante la guerra. De hecho, buena parte de los objetos sustraídos en este periodo no llegaron a recuperarse²⁴³.

Por su parte, Silos sufrió también la misma suerte, aunque, a finales de 1808, ante el riesgo inminente de padecer saqueo se decidió salvar algunos de sus bienes más importantes, como el arca de las reliquias de santo Domingo y un buen número de códices, que permanecieron ocultos en Moncalvillo de la Sierra hasta la restauración de la

²⁴¹ Castrillejo Ibáñez 2003, pp. 359-360 señala que “en octubre de 1807, cuando los franceses eran supuestamente aliados, Silos hubo de contribuir con camas, pan y carne a las Juntas que lo pedían, desde Lerma, Gumiel o Aranda, encargadas de abastecer al ejército francés a su paso por nuestras tierras”. Explica además que esta pudo ser la razón por la que se solicitó licencia al General de la Congregación para extraer diversos capitales del arca de depósitos.

²⁴² Juárez Benítez 2014, p. 57

²⁴³ Ídem.

comunidad con el regreso de Fernando VIII²⁴⁴. En San Millán, el arca de plata y marfil no pudo escapar sin embargo del saqueo, aunque sus reliquias fueron trasladadas a un nuevo receptáculo mucho más modesto antes de que se produjera el latrocinio²⁴⁵.



Figura 14. "Extraña devoción", Desastres de la guerra [estampa], 66. Francisco de Goya²⁴⁶.

Ninguno de los tres cenobios tuvo mucho tiempo para recuperar sus bienes y sus haciendas una vez restauradas sus comunidades, ya que durante el Trienio Liberal (1820-1823) se retomó la acción desamortizadora. En este caso, aunque los bienes incautados por el Crédito Público fueron restituidos a las comunidades monásticas con la restauración del absolutismo, los daños sufridos en el patrimonio monástico fueron lo suficientemente importantes como para agravar aún más la situación²⁴⁷.

²⁴⁴ Castrillejo Ibáñez 2003, p. 360.

²⁴⁵ Sáenz Ruiz de Olalde 2018, pp. 543-544.

²⁴⁶ Fuente para la imagen: catálogo de la exposición online *Goya en el Prado*. <https://www.goyaenelprado.es/obras/ficha/goya/extrana-devocion-1/>.

²⁴⁷ En 1823, el General de la Congregación, Miguel Godos, solicitó a los monasterios de la observancia vallisoletana que confeccionasen una relación de los daños causados. A través de estos documentos es posible conocer cuál fue la situación en la que quedaron después de esta segunda exclaustación, aunque no todas se conservan. Por ejemplo, no contamos con copia de la relación de San Pedro de Arlanza. Fueron estudiados con mayor profundidad por Pascual Zaragoza 1988. Cabe señalar que en el caso de Silos no parece que la

Con los decretos desamortizadores de julio y octubre de 1835, febrero y marzo de 1836 y de julio de 1842, Arlanza, Silos y La Cogolla fueron exclaustros una vez más, y sus patrimonios, que quedaron en manos del Estado, subastados para amortizar la deuda pública. Como consecuencia, además de la venta y dispersión de parte de los tesoros de los monasterios, sus archivos y bibliotecas se vieron especialmente afectados. Buena parte de sus fondos quedaron en manos del Estado, y terminaron conservándose en la Biblioteca Nacional, en el Archivo Histórico Nacional, en el de la Real Academia de la Historia²⁴⁸ y en archivos provinciales y diocesanos. En aquellos casos en los que la vida monástica se recuperó a finales de siglo, parte de las bibliotecas fueron restituidas. Sin embargo, en casos como el del monasterio de Arlanza, en los que nunca volvió a habitar una orden religiosa, encontramos dificultades para localizar algunas fuentes que hubieran resultado de gran interés para nuestra investigación²⁴⁹.

Precisamente en los dos monasterios que sí fueron restaurados se producen los únicos textos que hemos indicado para este periodo²⁵⁰. Se trata en ambos casos de reelaboraciones

desamortización de 1820 hubiera tenido efectos graves sobre la economía o el estado general del monasterio. Castrillejo Ibáñez 2003, pp. 364-366. San Millán y Arlanza, por su parte, se vieron obligados a iniciar varias obras en distintas dependencias monásticas una vez reestablecidas sus comunidades, lo que nos indica que sí padecieron algunos daños importantes. Sáenz Ruiz de Olalde 2018, pp. 577-579; Juárez Benítez 2014, pp. 57-58.

²⁴⁸ A modo de ejemplo, la documentación emilianense salió del monasterio en 1820, posiblemente en diciembre, camino de Burgos, y de allí a Madrid, en donde se custodiaron, desde antes del año 1861, en el Archivo Histórico Nacional, que había sido creado, a base de los fondos de los monasterios y conventos suprimidos, en 1850 en la Real Academia de la Historia de Madrid, siendo ministro de Hacienda D. Juan Bravo Murillo. Hermsilla, 1983, p. 26.

²⁴⁹ A través de la reconstrucción del archivo monástico arlanzino sabemos, por ejemplo, que se conservaban documentos relativos a la Cofradía de los santos Pelayo, Arsenio y Silvano y san García abad, en los que hubiera sido posible hallar más información sobre el culto a estos. Sin embargo, el Cajón 4, Cuaderno 7, en el que se encontraban no salió de la Oficina de Amortización, bien porque no fueron seleccionados, bien porque desaparecieron. Juárez Benítez 2014, pp. 377 y 500. Sobre el tesoro de Arlanza, el traslado de las reliquias de los santos Pelayo y García y los restos mortales de Fernán González a Covarrubias y los efectos de la desamortización y exclaustro en el edificio monástico, véase Sánchez Domingo 2015, Juárez Benítez 2014, pp. 58-62. Para Silos, véase Castrillejo Ibáñez 2003, pp. 368-382. Para San Millán, véase Hermsilla 1983, y Sáenz Sáenz Ruiz de Olalde 2018, pp. 593-634.

²⁵⁰ En San Millán de la Cogolla, Minguella 1883, y en Santo Domingo de Silos, Alcocer 1925, Gutiérrez 1932.

de las biografías de sus santos patronos, cuyo objetivo puede considerarse el mismo que llevó a Marius Férotin a elaborar una amplia historia sobre el monasterio silense²⁵¹: recuperar la historia y la memoria de las instituciones cenobíticas en las que se encontraban tras el abandono sufrido a consecuencia del proceso desamortizador del siglo XIX.

CONCLUSIONES

Tras el análisis de las características que definen cada una de las etapas que hemos señalado parece evidente que existen dos tipos de contexto en el que los monasterios seleccionados hicieron un mayor esfuerzo creativo. La primera etapa, entre los siglos X y XII aparece como el inicio de estas comunidades monásticas, y es en este momento en el que se produjeron las primera hagiografías destinadas a ensalzar las vidas y virtudes de sus santos patronos.

Si atendemos a lo expuesto en el capítulo anterior, resultaba de gran importancia para asentar el culto y la devoción a un santo recoger su *vitae* por escrito. De esta manera se fijaban así, además, los principales rasgos que se le atribuían, lo que lo definía según los modelos más representativos de santidad. No sorprende, en consecuencia, que en este primer periodo, en el que los cenobios necesitaban sentar unas bases sólidas para atraer a los devotos del santo, emprendieran la redacción de este tipo de obras.

El resto de los periodos con una mayor producción de narraciones de carácter hagiográfico responden a un patrón común: ante una crisis, sea económica o ideológica, los monasterios reaccionaron recreando las biografías previas de sus santos, atribuyéndoles nuevas capacidades y recogiendo tradiciones generadas al margen de sus *scriptoria*. Tanto en la crisis del siglo XIII como en la de la llegada de los nuevos cánones modernos podemos apreciar este incremento creativo. Lo mismo sucede tras la restauración de los monasterios exclaustros en el siglo XIX, cuando los nuevos moradores de Silos y La Cogolla rehicieron nuevamente la historia de sus monasterios y, por descontado, de sus santos.

Estas pautas nos indican una cuestión fundamental para nuestra investigación: además de la edificación de los fieles y su funcionalidad como ejemplos de conducta, las hagiografías se constituyeron en medios idóneos para transmitir el recuerdo glorioso que los grandes monasterios pretendían transmitir a la sociedad de su entorno. Así, la función

²⁵¹ Férotin 1897.

legitimadora y memorística de estas narraciones nos parece indiscutible, e incluso, en algunos casos, aparece como motivación fundamental para sus autores.

No obstante, apreciamos diferencias claras entre los casos estudiados. La más relevante es la escasez de fuentes generadas en el monasterio de Arlanza en comparación con los de Silos y La Cogolla. Cabría preguntarse cuáles fueron las razones que llevaron a que los monjes arlantinos parezcan haber prestado menos atención a estas cuestiones, mientras que para sus vecinos parecen haber tenido un especial protagonismo. Parece, además, que debió existir algún tipo de relación de colaboración entre los dos últimos, ya que en diferentes épocas encontramos obras dedicadas no solo a su santo patrono, sino también al del otro. Véase, por ejemplo, la *VSDS* de Berceo, o la biografía de santo Domingo de Silos elaborada por el emilianense Alonso del Corral.

Otra de las cuestiones que podemos plantearnos a partir de lo expuesto en este capítulo tiene que ver con la memoria a largo plazo sobre la que hemos hablado en la presentación del proyecto. ¿Cómo ha influido una mayor abundancia de producciones hagiográficas en la memoria colectiva de las sociedades del entorno de estos monasterios? ¿Qué resultados a largo plazo puede haber tenido una menor presencia de este tipo de relatos? ¿Cómo se ha configurado el recuerdo colectivo de sus santos protagonistas? A lo largo de los próximos capítulos desarrollaremos estas cuestiones.

**Segunda parte: Hagiografía y
memoria. Estudio comparativo**

CAPÍTULO III: COMPETENCIA Y COMUNICACIÓN ENTRE MONASTERIOS.

Existen multitud de *topoi* propios del género hagiográfico que, como tales, se repiten con cierta frecuencia. No resulta, por tanto, extraño encontrarlos en obras que nacieron en lugares y momentos históricos diferentes, repitiendo motivos y adaptándolos a las historias de cada uno de sus protagonistas. Sin embargo, creemos que es posible establecer las relaciones de competencia o comunicación y colaboración entre los distintos *scriptoria* monásticos, que hemos tomado como “casos de estudio” a través de un análisis detallado de sus contenidos y su desarrollo y evolución.

En este capítulo nos proponemos comprobar si realmente existen huellas evidentes de estas relaciones inter-monásticas en varias de las fuentes que hemos descrito con anterioridad. Para poder llevar a cabo esta tarea, hemos definido dos grandes apartados. El primero de ellos se centrará en las relaciones de competencia que se establecen, por un lado, entre los monasterios de Silos y Arlanza y, por otro, entre La Cogolla y Arlanza. Comenzaremos con el estudio de los contenidos de la *VDS* de Grimaldo ya que, aunque no es la más antigua de las fuentes elegidas, es el caso en el que hemos observado un mayor desarrollo y una evolución mucho más perceptible. Continuaremos con el caso de la figura de San García de Arlanza, que, a priori sabemos que respondería al mismo modelo de santo abad reformador. A través de este primer análisis intentaremos determinar cómo pudo afectar a la producción hagiográfica del segundo de estos personajes la imagen de santidad de Domingo de Silos, protagonista que adquirió un gran desarrollo. Continuaremos con los casos de san Millán de la Cogolla, así como con los otros santos emilianenses que le “acompañan”, y San Pelayo de Arlanza y sus compañeros ermitaños, e intentaremos establecer una relación entre los contenidos de las historias generadas sobre ambos eremitas fundadores.

El segundo apartado se centrará exclusivamente en el caso de los *Miraculos Romançados* de Santo Domingo de Silos. Esta obra es la única de las que hemos elegido como casos de análisis en la que las liberaciones de cautivos ocupan la casi totalidad de los prodigios narrados. Pretendemos averiguar aquí si existieron factores de competencia con otros monasterios y órdenes religiosas que pudieron motivar la redacción de esta colección de milagros a partir de mediados del siglo XIII.

1. Silos y la Cogolla frente a Arlanza

1.1. Silos y Arlanza: Los abades reformadores.

1.1.1. Santo Domingo de Silos o la santidad agigantada

El caso de santo Domingo de Silos es, con diferencia, el que muestra un desarrollo más amplio. Como hemos podido comprobar al inicio de este trabajo, la producción hagiográfica en torno a este santo es abundante, y el análisis de los contenidos de todas estas obras que vamos a iniciar ahora demuestra que, con el paso de los siglos, el relato sobre su vida y milagros se amplificó con multitud de adiciones, modificaciones y debates en relación con todo tipo de cuestiones.

La más antigua de las obras hagiográficas dedicada a santo Domingo es la *Vita Dominici Silensis* de Grimaldo. Al comienzo de ésta, el autor nos indica que Domingo nació en la localidad de Cañas, situada en La Rioja, y que “fue hijo de un padre noble y religioso, de nombre Juan”²⁵². Las referencias al origen noble de los santos constituyen uno de los tópicos más repetidos en la hagiografía, y así se puede entender en este caso. Valcárcel, por ejemplo, en su edición de la obra latina, interpreta que el hecho de que Grimaldo no haga referencia a su patronímico “nos induciría a pensar que la afirmación de su nobleza por parte del autor es un mero *topos*”²⁵³.

Sin embargo, autores posteriores defenderán la pertenencia de Domingo al linaje nobiliario riojano de los Manso. La primera referencia inequívoca a este patronímico no aparece hasta mediados del siglo XVII, cuando Alonso del Corral y Ambrosio Gómez, monjes en los monasterios emilianense y silense respectivamente, dedican sus biografías de Santo Domingo al arzobispo de Burgos y I Conde de Hervías, Francisco Manso de Zúñiga. Ambos autores, como harán el resto de biógrafos modernos de Santo Domingo, citan como principal referencia la mención de Gonzalo de Berceo sobre el padre del santo:

²⁵² *Beatus Dominicus ex patre nobili ac religioso, nomine Ihanne, extitit progenitus et ex villa que vocatur Kaniensis fuit oriundus. Cuius generationis linea semper floruit nobilitatis religiosisque norma generosissima.* Valcárcel 1982, 162-163.

²⁵³ Valcárcel 1982, nota 1, p. 162 Ni Grimaldo ni Berceo hacen referencia al nombre de la madre de Domingo, pero en las obras posteriores a 1600, en las que se narra la biografía y milagros del santo, es común encontrar menciones en las que se afirma que se llamaba Toda y que era natural de Baños de Río Tobía, aludiendo a la tradición como fuente. Véase, por ejemplo, la argumentación de Anguiano 1704, p. 519.

“Johan[es] avié por nomne el su padre ondrado, / de linage de Mans un omne señalado”²⁵⁴. A partir de este momento, casi ninguno de los autores modernos y contemporáneos que se ocuparon de la biografía del abad silense lo pone en duda. Sin embargo, el estudio de la documentación medieval que contiene las copias conservadas de la *Vida de Santo Domingo de Silos* de Berceo arroja serias dudas al respecto. En todo caso, la afirmación rotunda de la pertenencia de Domingo al linaje de los Manso quedó fuertemente grabada en el imaginario creado sobre el santo. Más adelante, en el capítulo IV desarrollaremos esta cuestión.

Dejando de lado este asunto a través de la obra de Grimaldo sabemos que Domingo ejerció como pastor guardando el rebaño de su familia y que, desde muy joven, mostró inclinaciones religiosas. Así, se formó y comenzó a ejercer como sacerdote siendo aún joven²⁵⁵, pero, deseoso de alcanzar una mayor virtud, “pasados un año y seis meses junto a sus padres desde que había alcanzado la dignidad de presbítero, [...] abandonó a sus padres como ladrón digno de alabanza y ganó el desierto de la vida solitaria²⁵⁶”. Además del tópico del pastor de ovejas llamado a pastorear el rebaño de los fieles, se reproduce aquí el modelo de santo ermitaño que, buscando una mortificación mayor en la soledad y la renuncia a todo contacto con el mundo, emprende la huida al *desierto*. Se trata de motivos comunes del género hagiográfico, reproducidos en toda la esfera cristiana medieval. Más adelante, cuando analicemos los casos de san Millán y san Pelayo podremos comprobarlo con más detalle.

Ni Grimaldo ni Berceo señalan el lugar del desierto en el que el santo vivió como ermitaño. A partir de este punto de la biografía de Domingo se generará un debate cuyo desarrollo se produjo a partir del siglo XVII²⁵⁷. La primera referencia en la que se señala

²⁵⁴ Citamos desde la edición de Labarta 1973, p. 60.

²⁵⁵ Serrano consideró que debió ser ordenado antes de 1025, con menos de 25 años. Serrano 1926, p. 18

²⁵⁶ *Expleto anno cum sex mensibus cum parentibus potsquam adeptus est dignitatem presbiteratum [...] inciisque parentibus eos ut latro laudabilis deseruit atque heremum solitarie vite expetit*. Valcárcel 1982, pp. 186-188.

²⁵⁷ No todos los autores trataron de determinar la localización del eremitorio al que santo Domingo se retiró. Vergara, por ejemplo, se limitó a decir que “cuál fue el desierto a donde vivió nuestro admirable anacoreta todos lo ignoran, y va errado el discurso que se fatiga en señalarlo”, Vergara 1736, Prólogo, p. IV. Gutiérrez 1932, por su parte, considera que “todo lo que sobre este punto se ha escrito son puras conjeturas forjadas por la piedad de sus devotos y rivalidades inocentes de pueblos vecinos”, p. 16.

un lugar concreto es la *Crónica General* de Yepes, en la que el autor no duda en afirmar que se retiró a los Distercios, estableciendo una clara relación con la historia de san Millán²⁵⁸. Ambrosio Gómez, sin embargo, discrepa y niega esta posibilidad, alegando que el propio Grimaldo evita indicar un lugar concreto porque “ningún hombre lo vio en la soledad; solo Dios, a quien servía, le miraba”²⁵⁹.

Ya en el siglo XX, Álamo señala dos lugares en los que, según la tradición, Domingo vivió como ermitaño. Aydomedroso, paraje montañoso cercano a la localidad riojana de Laguna de Cameros, es uno de ellos. Descrito por este autor como “lugar escabroso, solitario, rodeado de altísimos y escarpados montes”, y asimilable por tanto a una suerte de *locus foedus*, en este lugar se erige una pequeña ermita de planta cuadrangular, muy cerca de una cavidad que tradicionalmente se ha identificado como el eremitorio del santo²⁶⁰. La segunda posibilidad, que para este autor no resulta excluyente, es la localidad navarra de Falces, donde se encuentra un pequeño altar dedicado al santo en el interior de la Basílica del Salvador del Mundo²⁶¹.



Figura 15 Entrada de la cueva en la que, tradicionalmente, se ha interpretado que santo Domingo se retiró como ermitaño. Laguna de Cameros (La Rioja).

²⁵⁸ “El olor de la santidad y buen nombre de los anacoretas de los montes Distercios convenció a santo Domingo a que, dejando el mundo, se fuese con ellos y estuvo en aquel puesto (según dicen) año y medio”. Yepes 1959, p. 134

²⁵⁹ Gómez 1653, p. 36

²⁶⁰ Laguna de Cameros cuenta además con otra ermita dedicada a santo Domingo de Silos, patrón de la localidad, situada junto al casco urbano y edificada en el siglo XVIII.

²⁶¹ Álamo, que cree que el santo “pasó el río Ebro” para trasladarse desde Aydomedroso, recoge en este sentido el testimonio del entonces párroco de Falces, Gregorio Eterra, quien le indicó que bajo este santuario había una cueva cuyo altar estaba dedicado a santo Domingo, y que los pastores de la zona lo celebraban como patrón. Álamo 1953, p. 73



Figura 16 Basílica del Salvador del Mundo, Falces (Navarra)²⁶².

Sobre la ermita de Laguna, Álamo cita a González de Tejada como fuente principal para afirmar la estancia del santo en este remoto lugar. Moreno Martínez, en su estudio sobre la primera etapa de la vida de Domingo de Silos, recogerá este mismo testimonio, según el cual:

En lo más retirado de sus breñas está una cueva, a quien todos los comarcanos llaman “la Cueva de santo Domingo de Silos”, porque la tradición ha continuado la noticia de que el glorioso abad vivió en ella penitente algún tiempo [...]. Para prueba de la verdad de esta tradición se sabe que luego que se murió santo Domingo de Silos, pidieron los vecinos de Laguna reliquia de este santo a los religiosos de aquel monasterio; y habiéndola logrado, le edificaron una ermita no lejos de dicha villa y en ella colocaron la santa reliquia y después acá guardaron su fiesta con gran devoción²⁶³.

Contamos con un testimonio más antiguo en relación con la ermita de Laguna de Cameros. El milagro número XXIV de los *Miraculos Romançados* de Pero Marín recoge la reacción del santo ante la pretensión de los habitantes de esta villa de defender que su tumba estaba allí y no en el monasterio silense y que, en consecuencia, estaban exentos de pagar las rentas que debían al cenobio. Según este relato, el santo desde su tumba provocó un gran estremecimiento para mostrar su enfado ante las mentiras difundidas sobre su sepultura.

“Era de mil, trezientos veynte un anno. Viernes. XXIX días de Octubre. Veno aquí Domingo abad de Santo Domigo de la Calçada, que es nuestro demandador. Dixo al Prior don Pedro Juan e al convento [...] que los de Laguna cerca de Cannas fazien una

²⁶² Fuente imagen: <http://www.enciclopedianavarra.com/wp-content/uploads/5738.gen07528020.jpg>

²⁶³ Citamos desde Moreno Martínez, 2003, p. 27

*eglesia en su logar a honor de Santo Domingo, e que pregonaban cada dia por toda la tierra que Santo Domingo de Silos non era aquí o fuera enterrado, mas que se era mudado a aquel logar o ellos fazien una iglesia, e los de la comarca que le davan muy grant algo, e que perdie el monasterio la demanda por esta razón. [...] estremeciose aquella tumba o yaze el cuerpo santo de Santo Domingo e fizo muy gran ruydo dentro enella, assi qye una tortiellas de çera que estaban olgadas del sede maiestatir que esta en medio de la tumba con los XII apóstoles, echolas de si la tumba cien a VI palmos en tierra antel altar. Esto vieron mas de çient omnes dela villa e de otros logares que estaban [...]*²⁶⁴

La argumentación de Moreno Martínez a favor de la veracidad de la afirmación de que santo Domingo de Silos vivió en la cueva cercana a Laguna de Cameros se basa principalmente en dos aspectos: las condiciones del lugar que, según su opinión, favorecen la vida solitaria de los ermitaños y anacoretas²⁶⁵; y los aspectos devocionales presentes en el entorno de este eremitorio. Para este autor, que los habitantes de Laguna y su entorno recurrieran a santo Domingo de Silos como protector ante la expansión de la peste bubónica en 1599 solo se explica si se entiende que la devoción popular por este taumaturgo estaba ya arraigada en el imaginario colectivo de la zona, ya que a través de las noticias hagiográficas de las que disponemos no se puede interpretar que las pestes sean su “especialidad”²⁶⁶.

Considera, además, como prueba demostrativa del arraigo de esta devoción local, que los milagros de curación obrados en las poblaciones de Villanueva y Laguna, y los exorcismos de Tejada y Pinillos recogidos en la VDS de Grimaldo, solo pueden referirse a las poblaciones con este mismo nombre situadas en los Cameros. Si bien es cierto que podemos localizar poblaciones con estos nombres en esta área de La Rioja, este argumento

²⁶⁴ Karl-Heinz 1988, pp. 72-74.

²⁶⁵ Sobre Aydomedroso, dice: “El territorio elegido le ofrecía algunas ventajas: discreción y seguridad. En efecto, el ‘Cambero’ escapaba más fácilmente del control de su familia, puesto que no pertenecía al reino de Nájera, sino al de Viguera, que estuvo vigente desde el año 970 al 1030”. Moreno Martínez 2003, p. 34. La cuestión relativa al deseo de santo Domingo de escapar del control de su familia, que no duda que sea la de los Manso, ocupa un lugar destacado en su argumentación a favor de Aydomedroso como lugar de retiro del santo. Véase p. 26.

²⁶⁶ Ciertamente, si tenemos en cuenta todos los milagros atribuidos a Santo Domingo de Silos en la VSD, veremos que, aunque 85 de ellos corresponden a curaciones de todo tipo, ninguno hace referencia a pestes o epidemias.

solo se sostiene en relación con la defensa de Moreno Martínez sobre la estancia del santo como ermitaño en Aydomedroso, ya que no hay ninguna referencia más clara al respecto en ninguna de las obras que hemos consultado.

Después de haber vivido año y medio en el yermo como ermitaño, Domingo decidió cambiar de vida y abrazar el cenobitismo en San Millán de la Cogolla. Según Grimaldo, en lo que parece una exaltación de la vida monástica como medio para alcanzar la perfección del alma, el santo reflexionó y bajo la inspiración divina “dirigió su corazón a la aflicción santa y temerosa de Dios [...] puesto que no había sido instruido y alimentado en la ciencia y la familiaridad de los perfectos siervos de Dios”²⁶⁷. Para el primer hagiógrafo de este santo, con su paso por la vida en solitario y su posterior incorporación al cenobio emilianense, santo Domingo “imitó a éste [a san Millán] con una total entrega espiritual y corporal”²⁶⁸.

Según Grimaldo, Berceo y el resto de los autores analizados, siendo santo Domingo monje en san Millán demostraba grandes virtudes propias de la vida monástica (castidad, caridad, paciencia y obediencia), por lo que generaba el recelo y la envidia de sus compañeros en el cenobio. Hasta tal punto llegaba su desconfianza que “decidieron entre sí probar si la obediencia del bienaventurado varón era verdadera o falsa” enviándole al priorato de Santa María de Cañas, que en aquel momento se encontraba “despojada de todo recurso y todo bien”²⁶⁹. En el ejercicio de sus funciones en este lugar, Grimaldo nos cuenta cómo su creciente fama de santidad atrajo a un gran número de personas que con sus contribuciones hicieron posible que este priorato fuera dotado de todo lo necesario y aportase bienes a San Millán de la Cogolla. Incluso consiguió que buena parte de quienes se acercaban allí se convirtieran en monjes, incluidos su padre y su hermano²⁷⁰. A través de Berceo se añade información sobre la actitud de la madre del santo, que a diferencia de

²⁶⁷ Todos los autores posteriores comparten esta visión de la vida monástica y esta interpretación de este pasaje de la vida de santo Domingo de Silos. Berceo, por ejemplo, dice “Por amor que viesse aún mayor premia / que non ficiesse nada a menos de licencia / asmó de ferse monge e fer obediencia / que fuesse bien travado fora de su potencia”, estrofa 81, Ruffinato 1992, p. 279.

²⁶⁸ Valcárcel 1982, p. 193.

²⁶⁹ *Ibidem.*, pp. 203-205.

²⁷⁰ *Ibidem.*, p. 207.

su esposo e hijo varón y a pesar de la influencia de Domingo, decidió no abrazar la vida religiosa²⁷¹.

Según cuentan los diversos relatos sobre la vida y milagros de santo Domingo de Silos, esta etapa al frente del priorato de Santa María de Cañas culminó con la consagración de su iglesia, llevada a cabo por el obispo D. Sancho. Según narra Grimaldo, Domingo mandó llamar a su madre y a su hermana para que se encargasen de atender al prelado, circunstancia que provocó un grave malentendido: don Sancho, al ver a las dos mujeres en el priorato, interpretó que el santo estaba conviviendo con ellas, y “tomando a mal que vivieran mujeres con santo Domingo” decidió marcharse después de acusarle de tener conductas “contrarias a la santidad”²⁷². Por intervención divina, el mulo en el que viajaba el obispo se detuvo poco después de haber salido de Cañas, haciendo imposible continuar con el viaje y provocando la reflexión del prelado sobre su actitud. Ante semejante señal divina sobre su error, volvió sobre sus propios pasos, pidió perdón a Domingo y llevó a cabo la consagración de la iglesia.

Todos los autores posteriores recogen este prodigio siguiendo exactamente el mismo esquema en cuanto a su contenido, pero con las diferentes reinterpretaciones de la vida de santo Domingo de Silos se producirán cambios en cuanto a su localización en el conjunto del relato. En la obra de Grimaldo, el único milagro acaecido durante los años en los que Domingo fue miembro de la comunidad emilianense aparece recogido entre los portentos expuestos tras narrar la biografía del santo protagonista. Para Valcárcel, que analiza pormenorizadamente los manuscritos en los que se ha conservado la obra, se trata de una interpolación que no pertenecía a la redacción inicial²⁷³. De hecho, este milagro no aparece reflejado en la obra de Berceo, lo que viene a reforzar esta tesis²⁷⁴.

Los autores posteriores a Grimaldo y Berceo incluyen el prodigio de Cañas en los mismos capítulos que en sus obras dedican al periodo de estancia en el priorato de Santa

²⁷¹ Estrofa 112. Ruffinatto 1992, p. 287

²⁷² Valcárcel 1982, p.291.

²⁷³ Valcárcel señala la distinta colocación de este episodio en los manuscritos, de los cuales sólo uno lo inserta en el mismo capítulo en el que se narra la estancia de santo Domingo en el priorato de Cañas (Libro I, cap. 5). Valcárcel 1982, pp. 39-41.

²⁷⁴ *Ibidem.*, 1982, p. 40.

María²⁷⁵. En todos los casos se mantiene el mismo esquema de contenido que en la versión latina, aunque en parte de ellos podemos apreciar algunas confusiones. Por ejemplo, Mateo Anguiano, que asegura basarse en la obra de Juan de Castro, dice que antes de llegar al priorato de Cañas Domingo pasó por el monasterio de San Cristóbal de Tobía²⁷⁶. Este episodio, tanto en Grimaldo como en el resto de los autores consultados, se produce tiempo después y como consecuencia del enfrentamiento entre el santo y el rey pamplonés García Sánchez III, del que hablaremos más adelante.

Hemos señalado que este es el único prodigio asociado a la biografía de santo Domingo que correspondería al periodo anterior a su llegada al monasterio de Silos, en el que aún es monje de San Millán de la Cogolla. Si bien es cierto que en las obras hagiográficas medievales que hemos analizado no se registra ningún otro milagro en esta primera parte de la vida del santo, las obras modernas contienen otros dos, que según la tradición de su *patria chica* habrían tenido lugar durante el tiempo en el que Domingo fue pastor.

El primero de ellos, repetido en todas las biografías modernas y contemporáneas que hemos estudiado, en lo que se nos antoja una referencia a los prodigios bíblicos de multiplicación de víveres (que, por otra parte, aparecen con cierta asiduidad en la hagiografía medieval), Castro recoge una tradición que narra los hechos milagrosos que se producían cuando Domingo daba de beber a los peregrinos leche de sus ovejas sin que ello supusiera un perjuicio para la producción de la que dependía la familia:

Apacentaba el santo joven a sus ovejas junto al camino por donde ordinariamente pasaban los peregrinos de otras tierras y provincias que iban a Santiago a visitar al Santo Apóstol. Condolábase mucho el piadoso pastor de la necesidad que llevaban, y movido de su abrasada caridad para con los pobres caminantes, ordeñaba frecuentemente sus ovejas para socorrer sus necesidades y hambre. No faltó quien notó la acción del santo pastor y, pareciéndole que era más desprecio que caridad lo que obraba Domingo, se fue con el cuento o chisme a su padre, diciéndole cómo su hijo Domingo destruía el ganado, teniéndolo todo el día sin comer en el Camino Real y ordeñando a cada hora las ovejas para dar a unos y a otros la leche [...]. Registró el padre su ganado y halló tan lozanas y medradas sus ovejas que, lleno de admiración,

²⁷⁵ Véase Corral 1649, ff. 41-42; Castro 1688, pp. 20-21; Anguiano 1704, pp. 521-522; Vergara 1736, p. 13; Alcocer 1925, p. 138; Gutiérrez 1932, p. 25.

²⁷⁶ Anguiano 1704, p. 521.

no le habló más sobre el caso; y para asegurarse más de la maravilla que admiraban sus ojos, estuvo algunos días a la mira de su pastor y ganado. Y viendo que todo el día se estaban en el Camino Real las ovejas y que su hijo Domingo no hacía otra cosa que ordeñarlas para socorrer a los pobres, y notando por otra parte lo lucido y medrado de su ganado, cayó en cuenta y conoció que allí obraba la mano poderosa de Dios²⁷⁷.

Otro prodigio relacionado con santo Domingo que, según tradiciones locales, tuvo lugar en la primera etapa de su vida, aparece registrado por primera vez en la obra inédita de Corral a modo de nota o añadido: un día de agosto persuadido por las quejas de otros pastores sobre la sed que estaban padeciendo ellos y sus animales, hizo brotar con su cayado una fuente con la que pudieron saciarse. Alude además a la potencia medicinal y sanadora de este manantial, capaz, por ejemplo, de curar la gota que sufría el obispo de Calahorra, D. Pedro González del Castillo²⁷⁸. Este relato será también tratado en la biografía del santo elaborada por Gutiérrez ya en el siglo XX. Según este último autor:

La tradición local ha guardado el recuerdo de otro prodigio obrado por el joven Domingo cuando aún era pastor. En lo más fuerte del estío, movido de compasión al ver la ardiente sed de sus compañeros, hizo brotar una fuente a unos doscientos pasos del priorato de Santa María de Cañas, la cual hoy día lleva el nombre de Fuente del Santo. Sus aguas, en el decurso de los tiempos, han obrado singulares curaciones en los devotos que las han tomado con fe²⁷⁹.

Álamo, en su *Vida histórico-crítica* de santo Domingo de Silos, recogió también este relato, refiriéndose de nuevo a la tradición local de la proclamada localidad natal del santo abad. Cita además el testimonio sobre la curación milagrosa del obispo de Calahorra en 1620, a la que hacía alusión Alonso del Corral²⁸⁰.

²⁷⁷ Castro 1688, p. 5

²⁷⁸ Corral 1649, f. 18r. Pedro González del Castillo fue obispo de Calahorra entre 1614 y 1627, año en el que murió “en olor de santidad”. Abad León, Felipe. “Pedro González del Castillo”, en Real Academia de la Historia, Diccionario Biográfico electrónico (en red, <http://dbe.rah.es/biografias/34821/pedro-gonzalez-del-castillo>) [última consulta: 4/03/2021]

²⁷⁹ Gutiérrez 1932, p. 11.

²⁸⁰ “En otra circunstancia, dice asimismo una constante tradición de Cañas, guardaba también el varón de Dios el crecido rebaño de su padre. Era en plena estación estival; los ardores del sol habían secado las fuentes del entorno y los extraordinarios calores de aquel día de tal manera sofocaban a los jóvenes zagales que su sed era muy grande y extremada la necesidad que sus ganados tenían de agua. Compadecido entonces el bondadoso Domingo de sus compañeros, al ver los graves perjuicios que para los rebaños de todos podían

Después de la exitosa labor del santo al frente del priorato de Cañas y una vez que hubo quedado probado que su obediencia era sincera, Domingo volvió a San Millán de la Cogolla y, una vez allí, fue nombrado *prior maior*, labor que desempeñó con gran celo²⁸¹. Precisamente el empeño del santo por proteger los intereses y bienes del monasterio será el detonante de un grave enfrentamiento entre éste y el rey Pamplonés, García Sánchez III el de Nájera. Según nos cuenta Grimaldo, y reproducen constantemente los autores posteriores, se produjo un grave conflicto entre ambos, del que hace responsable último al «antiguo enemigo» que «apoderándose del corazón del rey encendió su ira contra Domingo»²⁸². El motivo del choque fue el deseo del soberano de llevarse los tesoros del monasterio «según su depravada costumbre», al considerar tener derecho a hacerlo por haber sido donaciones de sus antepasados. La actitud del santo, que permanecerá impasible a las amenazas lanzadas por el monarca para intentar disuadirle, enfurecerá al rey hasta el punto de influir sobre el abad emilianense para que expulsase a Domingo.

El santo, despojado del cargo de prior y enviado al «monasterio de las Tres Celdas»²⁸³, no quedó libre todavía de la ira del rey, que se presentó allí para exigir

seguirse y queriendo hacer mejor para el pastoreo aquella su tierra patria, logra por especial inspiración divina encontrar un pequeño barranco en donde a poco de cavar logró que brotase una fuente de agua abundante y cristalina, hoy apellidada del *Santo*, en el cerro del mismo nombre. Terminamos el presente capítulo manifestando que todavía existe esta maravillosa fuente, cuya agua ha realizado prodigiosas curaciones, como la efectuada en 1620 con el fuerte mal de gota que aquejaba al obispo de Calahorra, D. Pedro González del Castillo, según nos refiere un testigo contemporáneo, el benedictino Fr. Alonso del Corral”. Álamo 1953, pp. 86-87.

²⁸¹ Según el propio Grimaldo, “Vuelto al monasterio, aunque oponiéndose y siendo obligado, pero por el temor a ser sorprendido en desobediencia, fue inmediatamente ordenado prepósito del monasterio de san Millán [...] gobernaba con toda justicia y disponía con el mayor cuidado todos los asuntos y cuestiones relativos al monasterio”, Valcárcel 1982, pp. 211-213.

²⁸² Valcárcel 1982, pp. 214-215

²⁸³ Se refiere al monasterio de San Cristóbal de Tobía, al que hemos hecho mención en el momento de referirnos a la confusión de Anguiano a la hora de situar este pasaje en la biografía de santo Domingo de Silos, agregado a san Millán por Sancho III el Mayor en 1040. Según la tradición, allí se retiraron Citonato, Sofronio y Geroncio, discípulos de Millán. Valcárcel 1982, p. 221. Véase también *Becerro Galicano Digital*, Doc. 57 (www.ehu.es/galicano/id57- consultado 12/02/2018). Cabe señalar que parte de las obras dedicadas a santo Domingo de Silos muestran una pequeña confusión respecto al lugar y la forma en la que se determinó la salida del entonces prior hacia San Cristóbal. En este sentido, y siguiendo al pie de la letra la expresión utilizada por Berceo, hay autores que consideran que se le dio la opción de elegir entre tres lugares diferentes,

nuevamente que se le entregasen los bienes de este pequeño cenobio «bajo la incitación del enemigo de toda bondad»³⁵.

[...] con pérfida astucia, lo encargó de regir el monasterio de las Tres Celdas [...] Pero el ataque del demonio contra el hombre de Dios volvió de nuevo, pues el rey antes mencionado, bajo la incitación del enemigo de toda bondad, no permitió que viviera en paz. [...] le exigía, por instigación del diablo, las riquezas que el hombre de Dios ni tenía ni había recibido de persona alguna. Finalmente, el santo varón, sintiendo la furia del falaz enemigo, así respondió al rey, que le exigía lo que ni había dado ni entregado: ‘rey venerable, no he recibido de ti propiedades o monasterios o beneficio alguno con los cuales pueda servirte. Por consiguiente, en este preciso momento, te digo que busques y te procures otro organizador, administrador y provisor, de tus monasterios, capaz de concederte de sus riquezas según tu voluntad, pues yo hasta ahora he servido a Dios, mi creador y piadoso redentor, rey verdadero, piadoso y elegido, y no a señor alguno terrenal [...].’²⁸⁴



Figura 17 Lugar en el que debió de situarse el priorato de San Cristóbal o de las “Tres Celdas”, Tobía (La Rioja).²⁸⁵

Ante este nuevo envite, Domingo decide marcharse del reino, encaminándose hacia la corte de Fernando I, quien terminará nombrándolo abad de San Sebastián de Silos y encomendándole la ardua tarea de reformar este ruinoso cenobio.

siendo uno de ellos este pequeño y empobrecido monasterio. Véase, por ejemplo, lo que afirma Flórez en la *España Sagrada*: “le señaló tres sitios (que Grimaldo llama Celdillas) donde pudiese vivir”. Flórez 1772, p. 427. En Berceo, estrofa 171: “Tres fueron los logares así como leemos, / mas dó fueron o cuales esto no lo sabemos; / todos eran mezquinos, entenderlo podemos, / no li darién los ricos segund lo que creemos.” Ruffinatto 1992, p. 301.

²⁸⁴ Valcárcel 1982, pp. 221-223.

²⁸⁵ Fuente imagen: <https://www.tobia.es/5a-marcha-de-otono-por-los-montes-de-tobia/>



Figura 18 Fernando I de Castilla acogiendo a Santo Domingo de Silos. Bartolomé Bermejo y Martín Bernat; Museo del Prado. ²⁸⁶

Se trata de un episodio rico en detalles, que fue acrecentado con las sucesivas reinterpretaciones de la historia de la VDS. Por ello, lo trataremos con mayor amplitud en el capítulo IV, dedicado al papel que desempeñan los personajes del ámbito político en las hagiografías seleccionadas para nuestro estudio.

Si bien Grimaldo y Berceo no relatan ningún acontecimiento entre la llegada del protagonista a la corte del rey castellano y su traslado a Silos, con el paso de los siglos se añadió un nuevo pasaje al relato de la vida de Domingo, que fue a su vez origen de un extenso debate entre autores benedictinos y agustinos. Nos referimos a la supuesta estancia del santo en una ermita a las afueras de Burgos durante este breve periodo de tiempo. En Berceo encontramos una mención que, por sí sola, tampoco nos haría pensar que se

²⁸⁶ Fuente imagen: <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/fernando-i-de-castilla-acogiendo-a-santo-domingo/7726ac67-dca7-4a54-8daa-431f90d19a09#:~:text=Pertenece%20como%20el%20Santo%20Domingo,realizada%20en%20colaboraci%C3%B3n%20con%20Bernat.>

produjera dicha estancia, pero que será la base para que las biografías y menciones modernas introduzcan este capítulo²⁸⁷:

*Exido só del regno do nascí e vivía
porque con tu ermano avenir non podía;
ruégote que me dones una hermitannía,
do sirva al que nasco de la Virgen María*²⁸⁸.

La primera mención clara sobre la ermita de Burgos aparece en un manuscrito fechado hacia 1574 y conservado en la Catedral de Burgos, que fue redactado por un monje agustino. En él se narra la historia del santo crucifijo²⁸⁹. Al comienzo de la narración, en el Capítulo Segundo, intenta establecer la antigüedad del Convento de San Agustín (San Andrés), citando la estancia en una ermita cercana al mismo y que habría sido dedicada al santo después de su muerte. Asegura además que “vivió allí en conversación con los Hermanos Ermitaños cierto tiempo”. Más de un siglo después de que se escribiera esta obra, Simón de Castelblanco, miembro de la misma orden, llegará a afirmar que el monje exiliado compartiría los oficios divinos con los agustinos e incluso adoptaría su hábito²⁹⁰.

Tales afirmaciones no quedaron sin una respuesta por parte de autores ajenos a la Orden de San Agustín, que veían como una afrenta estas ideas. El primero en criticar con dureza a Castelblanco fue el benedictino Juan de Castro, que, “para evitar que tome cuerpo” su teoría, afirma que es imposible que Santo Domingo hubiera adoptado su hábito puesto

²⁸⁷ Tratamos esta cuestión, considerándola una *introducción indirecta* de influencia berceana, en Ilzarbe 2020, pp. 163-165.

²⁸⁸ Estrofa 185. Ruffinattop 1992, p- 305.

²⁸⁹ Consultamos la Edición del Cód. 38 de la Catedral de Burgos (1574), que contiene los "Miraglos del Santo Crucifijo de Burgos" Anónimo 1622, ff. 1-3.

²⁹⁰ “Vínose a Burgos, donde edificó una celda o casilla junto a nuestro convento de San Andrés, en que vivió algunos años en compañía de nuestro santos ermitaños, y puede ser que con el mismo hábito, observando la misma Regla de N.P.S. Agustín, porque consta de su asistencia en el coro con los demás Ermitaños Religiosos [...] Que es gran alabanza de mi sagrada religión que no tuviese donde retirarse un santo perseguido, si no es al sosiego de aquellos pobres ermitaños que apartados del trafago de los hombres vivían una vida más divina que humana. Esta fue a mi ver la causa porque Dios ha favorecido tanto a aquel religioso convento”, Castelblanco 1669, pp. 44-45. El mismo pasaje que acabamos de citar fue reproducido de forma literal en Sierra, 1737, pp. 4-5. Nótese el especial interés de Castelblanco por señalar la presencia de Santo Domingo de Silos en las inmediaciones del convento agustino como fuente de beneficios divinos.

que “lo hubiera dicho la historia”, a pesar de considerar cierto que el santo habría asistido a los oficios junto a los otros ermitaños que vivían cerca del convento²⁹¹.

Con la obra de Berganza se pondrá en duda no sólo que el santo hubiera vestido el hábito de los ermitaños de san Agustín, sino también su participación en los oficios del convento de San Andrés, argumentando que esta orden es posterior a santo Domingo y que, aunque no lo fuera, los rituales propios de la orden benedictina eran muy diferentes y lo más probable es que hubiera preferido participar en los que se celebraban en el también cercano monasterio de San Juan²⁹². Pedro de Loviano, por su parte, afirmará en referencia tanto a la adopción del hábito como a la asistencia a los oficios que “esta circunstancia no tiene más verosimilitud que la que puede fundar alguna reflexión devota”²⁹³. Por último, el padre Flórez criticará también las afirmaciones del agustino, afirmando que “el Padre Castelblanco se propasó en la vida de San Juan de Sahagún a decir que puede ser acompañase S. Domingo a los Agustinos en su mismo hábito y observando la misma regla”²⁹⁴.

Nos parece llamativo que ninguno de los autores posteriores a Berceo ponga en duda la estancia de Santo Domingo en la ermita de Burgos antes de su llegada al monasterio de Silos. Todos los autores consultados se refieren a un eremitorio situado en las cercanías de la ciudad, que perteneció al cenobio silense, y que fue dedicado primero a Santo Domingo de Silos y después a Santa María Magdalena. Este cambio de advocación se debió producir hacia finales del siglo XVI, momento en el que, según Pedro de Loviano, “un ciudadano llamado Cuebecitas, colocando en ella una imagen de Santa María Magdalena, dio ocasión

²⁹¹ Castro 1688, pp. 41-43.

²⁹² "Autores graves y desapasionados hacen juicio que la sagrada Religión de los Ermitaños de San Agustín se comenzó a propagar en el siglo de mil y doscientos [...] El abad Joaquín, que murió poco antes que empezase dicho siglo, hablando en profecía dijo 'Surgest Ordo qui videtur novas et non est [...] qui erit Ordo Eremitarum, emulantium vitam Angelorum.' La deposición del abad Joaquín, que fue un siglo posterior a Santo Domingo de Silos, dio a entender que Santo Domingo no conoció Ermitaños de San Agustín"; “el Oficio Divino ordenado por San Benito y añadido por los monjes cluniacenses, que era el que rezaba Santo Domingo, es muy distinto del que observan otras religiones. [...] Si el Santo gustaba asistir al coro y rezar los maitines en comunidad, a pocos pasos tenía el monasterio de San Juan, que era decanía de Cardeña”; Berganza 1719: ff. 376v-377.

²⁹³ Loviano 1740, p. 8.

²⁹⁴ Flórez 1772, p. 485.

para que en adelante se le llamase Ermita de la Magdalena, aunque siempre ha sido y es posesión del monasterio de Santo Domingo de Silos”²⁹⁵. Por ello, Juan de Castro concluye que esto sucedió por el “poco cuidado que el monasterio de Silos ha tenido en dicha ermita”²⁹⁶.

¿Existió acaso este eremitorio? No disponemos de demasiados datos al respecto, aunque la biografía de Santo Domingo escrita por Juan del Álamo nos brinda una descripción bastante detallada del lugar en el que se encontraría la ermita de la Magdalena:

*[...] le permite retirarse a la soledad, asignándole una ermita a vista del castillo, situada en la llanura. Llamábase Escobilla, próxima a la iglesia de San Andrés, en donde posteriormente se construyó un monasterio de ermitaños de San Agustín, distante unos quinientos metros del actual puente de Santa María, y donde también desde la décima tercia centuria se veneraba la famosa imagen del Santo Cristo, hoy colocada en una de las principales capillas de la catedral de Burgos.*²⁹⁷

Si revisamos la documentación de Silos, encontramos una propiedad adquirida mediante donación en 1059 en el lugar de Escobilla, descrita como “solar”²⁹⁸. Encontramos algunas referencias al lugar especialmente en los diccionarios geográficos, como el de Pascual Madoz, en el que se describe su estado en época del autor:

*Granja de la provincia, partido judicial y término de Burgos, situada en un valle al SE, camino de Cardeñadizo. Tiene tres casas. En la principal de ellas hay una ermita dedicada a la Magdalena [...]. En otro tiempo perteneció al Hospital del Rey y administración de la abadesa del monasterio de las Huelgas [...] hasta que en la época de Godoy fue enajenado*²⁹⁹.

Sobre el medio de adquisición por el que el monasterio de las Huelgas o el Hospital del Rey se hicieron con la propiedad del solar no se ha conservado ningún rastro

²⁹⁵ Loviano 1740, pp. 8-9.

²⁹⁶ Castro 1688, p. 43.

²⁹⁷ Álamo 1953, pp. 140-141. En la nota al pie número 8, p. 140, añade: “Esta ermita de N.P. Santo Domingo, más conocida desde el último tercio del siglo XVI con el nombre de La Magdalena, pertenecía a la abadía de Silos y ha subsistido hasta la supresión en 1835 de las Órdenes religiosas en España. La estancia de nuestro santo en ella nos ha llegado por simple tradición”.

²⁹⁸ García González 1990, p. 49.

²⁹⁹ Madoz 1817, p. 525.

documental³⁰⁰. En todo caso, podemos dar como probada la existencia de tal ermita, aunque ello no nos aporte información sobre la pretendida estancia de Domingo en aquel lugar y, por tanto, creemos que hay que entender que se trata de un relato de carácter legendario.

Después de analizar este debate, es preciso volver al relato sobre los hechos de la vida de santo Domingo según los planteó Grimaldo. Según el autor silense, cuando Domingo llegó a la corte, Fernando I decidió, en base a su fama de santidad y de buen hacer como prior de La Cogolla, que su destino sería el arruinado monasterio burgalés de San Sebastián de Silos. Pero no solo la mano del rey estaba detrás de este giro en la vida del santo, sino que la propia voluntad divina fue la que movió los hilos para que esto sucediera: Dios, respondiendo a las oraciones del monje venerable Liciano³⁰¹, en las que le pedía que favoreciera a su monasterio e hiciera posible su restauración, provocó la llegada de santo Domingo al cenobio silense.

No sabemos mucho sobre este personaje, tan solo lo que cuenta Grimaldo en la *VDS* y que repite, a su estilo, Berceo³⁰², y una muy breve noticia recogida por Gaspar Ruiz en referencia a una carta de hermandad que cita en su *Historia Milagrosa*, a través de la que sabemos que era tenido por santo³⁰³. De hecho, a partir de la obra de Ruiz se añadirá un nuevo prodigio a la historia de santo Domingo que, según la tradición a la que alude este autor, se produjo a la llegada del santo al monasterio de Silos. Todos los escritores posteriores al siglo XVII citarán este prodigio. A continuación reproducimos la narración de este nuevo episodio según Gómez, quien se basó en la versión de Ruiz:

Liciano (aquel monje que con gemidos continuos alcanzó de Dios la restauración de su monasterio) decía la misa conventual cuando santo Domingo llegó a los umbrales de

³⁰⁰ Rodríguez López 2011, p. 34.

³⁰¹ Sobre este personaje, Grimaldo dice que “con gran piedad y humildad, día y noche, servía al señor con su vida santa, constante en los ayunos, sin interrupción en la oración, de noches enteras de vigilia y constantemente volcado en todas buenas obras. [...] Liciano oró con fe por la restauración del monasterio de Silos y en consecuencia mereció ser oído”, Valcárcel 1982, pp. 227-231.

³⁰² Estrofas 187-199, Ruffinatto 1992, pp. 305-309.

³⁰³ Ruiz, Ms. 21, Santo Domingo de Silos, ff. 15v-16. Álamo, ya en el siglo XX, añade: “Nada más sabemos del virtuoso monje Liciano, que debió ayudar a Domingo eficazmente, sobre todo en los primeros años de su fraternal gobierno. Ignoramos también el año de su fallecimiento, pero tenemos evidente prueba de la opinión de santo que todos en vida le tenían, por el hecho de haberse colocado su cuerpo en el lugar destinado para las reliquias de la casa.” Álamo 1953, p. 158.

la iglesia; oficiábanla desde el coro los monjes. Acabó de cantar el Evangelio, y habiendo de decir “Dominus vobiscum” para comenzar la ofrenda, dijo Liciano “Ecce reparator venit”. El coro de los monjes respondió “Et Dominus missit eum”. [...] Dios movió la lengua del sacerdote con atenta equivocación para que conocieran todos que había llegado el restaurador del monasterio, y respondió el coro que le enviaba Dios para que nunca se dudase.³⁰⁴

Si bien es cierto que, tal y como apunta Valcárcel en el Apéndice VI de su edición de la *Vita* latina de santo Domingo, desconocemos el origen de este episodio. En nuestra opinión podría tratarse de una reinterpretación, fruto de las tradiciones del cenobio burgalés, de la cuaderna 210 de la *VSDS* de Gonzalo de Berceo:

*Los monges de la casa, quando lo entendieron,
nunca tamaño gozo un dia non ovieron;
fueron a la iglesia, a Dios gracias rendieron,
el “Te Deo laudamus” de buen cuer le dixeron³⁰⁵.*

Está claro que lo que expresa Berceo no guarda una relación evidente con la narración del prodigio acaecido ante la llegada de santo Domingo a Silos, y consideramos que se trata de otro caso en el que, a partir de la reinterpretación del original latino que lleva acabo el poeta riojano, el desarrollo del relato sobre la vida del santo protagonista se enriqueció con el paso de los siglos. Estaríamos hablando, por tanto, de una introducción indirecta, similar a la que hemos señalado en torno a su supuesta estancia en una ermita a las afueras de burgos antes de ser nombrado abad.

El periodo del abadiato de santo Domingo en Silos comprende distintos pasajes sobre los milagros recogidos por Grimaldo y Berceo. En la *VDS* encontramos un total de 16, obrados por intercesión del santo en vida, entre los cuales tienen un especial peso las curaciones y las visiones o profecías. Entre estos últimos, hay uno de especial relevancia en cuanto a lo que se refiere a la memoria sobre el santo y su especial relación con los intereses castellanos, cuya importancia será creciente especialmente a partir de la obra de Berceo.

³⁰⁴ Gómez 1653, pp. 107-108. En el manuscrito inédito de Ruiz, f. 16v. Álamo, en referencia a este pasaje, dice que “Grimaldo omite este maravilloso suceso, cuyo recuerdo, sin embargo, nos ha transmitido Pero Marín y confirmado los antiguos frescos murales que decoraban la capilla”. Álamo 1953, p. 151, nota 5. No hemos localizado una referencia directa a esta narración en Marín.

³⁰⁵ Ruffinatto 1992, p. 311

Nos estamos refiriendo al papel de Santo Domingo en la traslación de los mártires abulenses Vicente, Sabina y Cristeta al monasterio de San Pedro de Arlanza³⁰⁶. Según la narración de la *Vita*, el abad García de Arlanza tuvo una revelación onírica en la que se le indicó “que sacara de la ciudad de España llamada Ávila los cuerpos de los santos mártires [...] traslado que se hizo con la guía de la gracia divina y el cuidado laborioso del ya mencionado abad”³⁰⁷. Poco se añade sobre el viaje a Ávila y el traslado de las reliquias, ya que el autor de la obra latina se centró en dejar constancia de la profecía, con la que santo Domingo calmó los ánimos de sus monjes, decepcionados cuando comprobaron que su abad no traía consigo ningún pedacito del tesoro que acababan de dejar en Arlanza³⁰⁸.

Con Berceo, la historia sobre la traslación comienza a cambiar. Aunque el objetivo sigue siendo ensalzar la figura de Domingo de Silos como profeta, capaz de saber por inspiración divina que sus propios restos se convertirán en reliquias, el poeta nos lo muestra no como un miembro más de la comitiva que acude a Ávila en busca de los mártires, sino como líder de la expedición³⁰⁹. Añade después al relato referencias sobre los milagros obrados por Dios a través de las reliquias de los mártires durante su traslado a su nuevo lugar de sepultura y la profecía de Domingo ante la tristeza de los monjes de Silos por no haberles llevado ninguno de los preciados tesoros que acababa de acompañar.

Aunque el poeta no introduce grandes cambios, la imagen de Santo Domingo de Silos como líder del viaje a Ávila se acrecentará con las posteriores biografías dedicadas al santo. Así, por ejemplo, fray Alonso del Corral cuenta cómo ambos abades, García y Domingo, tuvieron la misma visión, en la que los mártires abulenses les pedían que fueran a sacarlos

³⁰⁶ Trataremos con más detalle este mismo episodio en el capítulo V del presente trabajo. No obstante, resumimos aquí los datos más relevantes sobre el papel desempeñado por santo Domingo en esta traslación y las visiones que sobre el mismo han expresado los autores estudiados.

³⁰⁷ Valcárcel 1982, p. 247

³⁰⁸ Se trata de la profecía en la que el santo dice a sus monjes que no debían sufrir por las reliquias de los mártires, o más bien por su ausencia, ya que si cumplían fielmente con los mandatos del Señor tendrían entre ellos a un santo, haciendo una oscura referencia a sus propios restos mortales: “sine dubio vobiscum sanctus habetis, cuius meritis ac suffragiis ómnibus vicinis vuestris ac sociis inferiores non eritis”. Valcárcel 1982, p. 248.

³⁰⁹ Según nos cuenta en la estrofa 273, “Sennor Sancto Domingo, el natural de Cannas,/ que nació en bon punto, pleno de bonas mannas,/ y vinié cabdellando esas bonas compannas/ haciendo captenencias que non avrién calannas”. Ruffinatto 1992, p. 327.

de su indigna sepultura y se los llevaran a Arlanza³¹⁰. Más tarde, los autores contemporáneos que han escrito sobre la vida y milagros del abad silense harán hincapié en el especial peso del santo en la organización del viaje, ya que “según Berceo, había sido el alma de aquella embajada y había traído sobre sus hombros el preciado tesoro”³¹¹.

La imagen de Domingo encabezando la comitiva que llevará los restos de los mártires a Arlanza respondería a la necesidad de acercar el cenobio silense a la corona castellana³¹². Debemos tener presente que, a partir del reinado de Alfonso VIII, Arlanza se transformará en un centro ideológico, el cual, durante la decimotercera centuria, centrará sus esfuerzos en generar una imagen del propio monasterio como núcleo de Castilla a través de la figura de Fernán González³¹³. No sorprende pues el interés de Silos por hacer énfasis en el papel de Domingo como defensor de los intereses castellanos.

Al igual que ocurre en otros relatos hagiográficos, a Domingo le fue revelada la hora de su muerte. El relato de Grimaldo sobre este episodio, que será el que reproducirán todos los autores posteriores casi sin variaciones, cuenta cómo el santo abad enfermó e, intuyendo que su tránsito estaba cerca, hizo llamar ante sí al prepósito y al administrador del monasterio para avisarles de que, en breve, llegarían el rey, la reina y el obispo. Por esta razón, debían preparar todo lo necesario para recibirles. A pesar de la incredulidad de los monjes, que creían que su abad estaba desvariando a causa de su mal, el obispo llegó “la víspera de Santa María”, tres días después de que les previniera de ello.

De nuevo santo Domingo llamó al convento ante sí para reclamarles que preparasen todo lo necesario y, cuando le dijeron que los reyes no iban a acudir al monasterio, les respondió contándoles la visión que había tenido. Pronto entendieron que se refería a Dios y la Virgen:

*¿por qué afirmáis que ni el rey ni la reina han llegado por ahora a este monasterio?
Pues yo os digo que durante esta noche entraron verdaderamente a esta casa y que yo
estuve con ellos en la iglesia desde el primer canto de los gallos hasta ahora y que fui*

³¹⁰Corral 1649, f. 72v y ss.

³¹¹ Gutiérrez 1932, p. 60

³¹² En este sentido, resulta llamativa la visión de García Otero, que considera que Berceo buscaba engrandecer la memoria sobre San Pedro de Arlanza como centro monástico castellano, recuperando del olvido la historia del traslado de los mártires. García Otero, 2012, pp. 99-114.

³¹³ Juárez Benítez, 2014, p. 97; Azcárate, Escalona, Jular y Larrañaga 2006, pp. 369-373.

*invitado por ellos. En consecuencia, pasados estos tres días, repleto de gozo y feliz, asistiré a su renombrado y sacratísimo banquete.*³¹⁴

Después de su muerte, fechada el 20 de diciembre de 1073³¹⁵, santo Domingo de Silos fue enterrado “con el gran honor que le correspondía dentro del claustro de los monjes, ante las puertas de la Iglesia, donde descansó durante algunos años”³¹⁶. No pasó allí mucho tiempo, ya que, según las fuentes analizadas, la multitud de milagros obrados por su intercesión *post mortem* y el gran flujo de fieles que deseaban venerarle ante su tumba motivaron que el abad Fortunio (artífice también de la redacción de la *VDS*) ordenase la elevación de sus restos³¹⁷. Finalmente, dos años después de su fallecimiento, en 1076³¹⁸, con el visto bueno del rey castellano Alfonso VI y con la solemne presencia del obispo y su cortejo de clérigos, nobles y otras gentes venidas para presenciar el acto, sus restos fueron enterrados en el interior del templo, junto al altar de San Martín.

Como ocurre en tantas ocasiones y tal y como hemos podido comprobar en los párrafos anteriores, con el paso de los siglos, y utilizando como fuente las hagiografías medievales dedicadas a santo Domingo de Silos, relato sobre su vida y milagros se enriqueció a través de las sucesivas adaptaciones y reinterpretaciones de cada uno de los autores consultado. En este sentido, ha quedado fuera de este análisis la última de las obras medievales seleccionadas para nuestro estudio, los *Miraculos Romançados*, a cuyo contenido, formado casi exclusivamente por milagros de liberación de cautivos, dedicaremos un apartado específico al final de este capítulo.

³¹⁴ Valcárcel 1982, p. 305.

³¹⁵ Según la obra de Grimaldo: “XIII kalendas ianuaris, die sexte ferie, era MCXI, anno videlicet ab incarnatione Domini MLXXIII”. Valcárcel 1982, p. 308.

³¹⁶ Valcárcel 1982, p. 309. Por su parte, Férotin 1897, p. 62 situaba el primitivo sepulcro de santo Domingo cerca de la puerta de San Miguel, por donde se accedería a la iglesia abacial.

³¹⁷ Dado que las reliquias de santo Domingo de Silos no salieron del recinto monástico, sino que fueron colocadas en un lugar de reposo más digno a ojos de sus promotores, creemos que formalmente no se debe hablar de una *translatio*, como hacen otros autores consultados, sino de una *elevatio*.

³¹⁸ Nótese que se trata de la misma fecha en la que se hizo efectiva la incorporación del área riojana, hasta entonces en manos de la monarquía pamplonesa, a Castilla. Más adelante podremos apuntar un análisis detallado de estas cuestiones.

1.1.2. Ahogamiento de la figura de San García

Como acabamos de comprobar, el cenobio Silense aprovechó al máximo la figura de Santo Domingo, generando un relato rico en matices y detalles, lo que provocó auténticos debates en torno a pasajes de su biografía, entre otras razones, porque diversas instituciones religiosas pretendieron apropiarse de una parte de ellos. Es lógico pensar que en los monasterios vecinos se intentase reaccionar siguiendo sus pasos. Por eso no es de extrañar que se generasen relatos relacionados con sus abades reformadores que permitieran competir con Silos. Así, entre los casos cercanos podemos detectar que los monasterios de San Salvador de Oña, a través de la hagiografía dedicada a San Iñigo, y de San Pedro de Cardeña, a través de la de San Sisebuto, lo intentaron con mayor o menor éxito.

Sin embargo, en el caso de Arlanza todo parece apuntar a que no existió un interés real por parte del monasterio por desarrollar al abad coetáneo de Santo Domingo de Silos como santo protector. Efectivamente, es muy poco lo que sabemos sobre San García, es más, ni siquiera contó con un biógrafo contemporáneo. Tampoco es posible reconocerlo en la mayoría de las menciones de las que disponemos como un santo canonizado, ni aparece en los calendarios ni *Flos Sanctorum* de la época, y no forma parte del elenco recogido en el *Martirologio*³¹⁹. En resumen, no podemos saber con claridad hasta qué punto se desarrolló o no el culto a San García a lo largo de la Edad Media, ya que, además, las fuentes hagiográfico-narrativas con las que contamos, en las que se hace referencia al abad como santo, son posteriores al siglo XV. Solo se nos presenta como personaje reconocible a través de la documentación de carácter administrativo, por lo que podemos considerar este caso dentro del espectro de trayectorias monásticas que Pérez-Embid definió como “hagiografía *non nata*”³²⁰.

Contamos, sin embargo, con una mención al personaje en la *Vita Dominici Silensis* de Grimaldo, a la que ya hemos hecho referencia, como vidente en la revelación respecto al deseo de los mártires abulenses de ser trasladados desde su sepultura hasta Arlanza.

³¹⁹ Actualmente, según el *Calendario litúrgico-pastoral* de la Conferencia Episcopal Española, el día 25 de noviembre se señala la celebración litúrgica como Memoria Libre según el calendario de la Archidiócesis de Burgos. Conferencia Episcopal Española 2019, p. 353.

³²⁰ Pérez Embid 2002, pp. 110, 115-119.

Posteriormente, Berceo reproducirá esta mención en su reinterpretación de la biografía de Santo Domingo, haciendo referencia a García como “un abad santo”³²¹.

Aunque el contenido de este pasaje será objeto de análisis en un capítulo específico del subgénero hagiográfico al que pertenece, creemos oportuno detenernos brevemente en este primer testimonio sobre el santo arlantino. Si bien es cierto que se trata de un relato generado en otra institución monástica, cuyo objetivo primordial es ensalzar a Santo Domingo, la condición de San García como destinatario del mensaje de los santos mártires será uno de los pilares sobre los que se asentará la escasa y tardía hagiografía dedicada al abad de Arlanza. Llegados a este punto, cabe señalar que, a pesar de que todos los autores consultados señalan que fue el abad arlantino quien recibió el mensaje de los santos, el relato se deformará en algunos casos hasta el punto de que, en el caso de la obra del padre Alcocer, solo se inicie la expedición para recuperar las reliquias de los mártires después de haberlo consultado con santo Domingo de Silos³²².

Igualmente, se le atribuye otro milagro, en esta ocasión con un claro ascendente bíblico, sobre el que los autores localizados hacen hincapié. Se trata de la transformación del agua en vino durante el viernes santo³²³. Fr. Prudencio de Sandoval será uno de los primeros autores en recoger el prodigio, señalando como fuente “un libro muy antiguo escrito a mano”. Lo narra de la siguiente forma:

*Era abad deste monasterio de S. Pedro de Arlança, que asimismo ficiera el conde Fernán González, el muy reverendo abad don García, varón de incomparable hervor e de gran alteza de perfección y enxemplo muy lucido de toda bondad. E qual, estando con sus religiosos en su refectorio el viernes en dolencias, comiendo pan e bebiendo agua, faziendo la señal de la cruz sobre el vaso se tornó el agua en vino.*³²⁴

³²¹ “Avié un abbad sancto, siervo del criador/ don García por nomne, de bondad amador”, estrofa 266 a-b, Ruffinatto 1992, p. 325.

³²² Alcocer 1925, pp. 328-330.

³²³ Cabe señalar en este punto que este mismo milagro fue atribuido también al abad silense Rodrigo Yénenguez (1242-1276). Véanse Férotin 1897, p. 104; y Vivancos 2015, p. 132. Sobre este abad, este último autor relata que “su cuerpo se halló momificado al abrir su sepulcro en 1560, por lo que desde entonces se le tuvo por beato, siendo trasladados sus restos a la capilla de las reliquias”, aunque nunca recibió culto Vivancos Gómez, Miguel, “Rodrigo Yénenguez”, en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico Electrónico* (en red <http://dbe.rah.es/biografias/29113/rodrigo-yenenguez>) [última consulta 20/02/2020]

³²⁴ Sandoval 1615, p.351.

En el mismo volumen, a la hora de describir la sepultura de San García en la capilla de los mártires de San Pedro de Arlanza, Sandoval incluye un epitafio en el que, además de este milagro de transmutación, se incide en su condición de receptor de la revelación de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta³²⁵.

Por su parte, Yepes recoge también algunas noticias sobre San García, que incluye en el capítulo al que dedica la historia de la traslación de los mártires de Ávila. En esta ocasión, el autor vuelve de nuevo a la línea marcada por Grimaldo y Berceo en la biografía de Santo Domingo de Silos:

No solamente San García era favorecido de los hombres, sino también de Dios, que le hacía merced y le había hecho un gran siervo suyo y le ayudaba para que hiciese milagros; [...] Uno es muy señalado y muy parecido al que hizo nuestro señor en las bodas, porque, a falta de vino en el convento, San García echó la bendición a cierta cantidad de agua, la cual se convirtió en un vino perfectísimo. También era ilustrado con diferentes revelaciones, y entre otras (que para venir al propósito lo traigo) fue mostrarle nuestro señor que era servido de que el convento de San Pedro de Arlanza fuese depositario de los cuerpos de los santos mártires San Vicente y sus hermanos [...]»³²⁶.

Según los testimonios de los que disponemos, en 1620, fecha muy próxima a la redacción de la *Crónica General* de Yepes, se debió de llevar a cabo el traslado de los restos de San García desde su sepultura original a una urna situada en la capilla de los mártires. Las fuentes recogen como testimonio un pergamino hallado en su interior, que fue descubierto durante la apertura llevada a cabo en 1724 para entregar una reliquia a la población de Quintanilla (Burgos), pretendida *patria chica* del santo. Flórez publicó el texto en latín³²⁷:

³²⁵ “Aquí está sepultado el cuerpo del glorioso San García, abad que fue desta casa. Y entre muchos testimonios que ay de su santidad uno es que un viernes santo, comiendo pan y agua con sus monjes, echando la bendición convirtió el agua en vino. También le fue revelado donde estaban los gloriosos mártires S. Vicente, Santa Sabina y Cristetes, sus hermanas, y consultándolo con Santo Domingo de Sylos, de común parecer, fueron a dar parte al rey Don Fernando el Primero, el cual acompañado de muchos obispos y grandes de su reino fue a Ávila y de allí con este santo y real acompañamiento los trajeron a esta casa por intercesión de este santo, que murió año de MLXXIII”. *Ibíd.*, pp. 365-366.

³²⁶ Yepes 1960, p. 146

³²⁷ A partir de una copia manuscrita del mismo, que junto con otras anotaciones fue remitida al P. Enrique Flórez y que se conserva en los fondos de la Biblioteca Nacional de España. Mss/ 1622, f. 201r.

Año Domini bisestili (sic) 1620 curren/tibur pro Litera Dominicali E et D Aureo num. 6 Epacta 26, indicatione/ 3^a, Ecclesiam governante SS.PP. Paulo V et in Hispania regnante Philipo III, XVII Kalendas Aprilis, corpus ac relichie S.P.N./ Garciae (qui die veneris Sancto ad refectorionem panis et aquae, ut mortis erat/ et nunc est, cum fratribus sendent facta benedictione aquam convertit in/ vinum) translata sunt per R.P.Fr. Pelagium de Sancto Benedicto eius/dem Monasterii Abbatem eodem die, mense et anno dicto.

Esta *elevatio* de los restos mortales de San García fue interpretada como una canonización por parte de algunos de los autores que han tratado de acercarse a la figura del santo abad arlantino³²⁸. Sin embargo, y a pesar de que el hecho de que se decidiera trasladar sus restos mortales a la capilla de los mártires es una muestra clara de que la idea de su santidad estaba profundamente asentada en el imaginario de la comunidad de San Pedro de Arlanza, debemos señalar, de nuevo, que no contamos con documentos en los que se hable claramente de García como un santo canonizado.

Flórez, además de relatar la entrega de una parte de las reliquias a la villa de Quintanilla San García, alude a la existencia de una relación de milagros “sobre sanidad de flujos de sangre, calenturas y otros accidentes” obrados por intercesión del santo en esta población tras la llegada de sus restos. No los recoge, sin embargo, por tratarse de “milagros modernos” pendientes de “reconocimiento y aprobación del señor arzobispo”³²⁹. No

³²⁸ Véase, por ejemplo, la opinión de Vesga 1970: “Su santificación comenzó en 1620, cuando Felipe III rey de España la solicitó a Roma. El Papa Paulo V aceptó la propuesta y ordenó trasladar las reliquias del abad García a la Capilla de los Mártires, iniciándose así el proceso de canonización”. Por nuestra parte, hemos realizado consultas en el Archivo Apostólico Vaticano, desde donde nos respondieron que “sono spiacente di dover La informare che da una ricerca eseguita nell’indice 1147 della Congregazione dei Riti, Processus nonché nella voce ad esso relativa edita nella Bibliotheca Sanctorum non è stato possibile rintracciare alcun riscontro alla canonizzazione di San García”, y en el Archivo Histórico de la Congregación para las Causas de los Santos, donde tampoco hemos encontrado, por el momento, ninguna información concluyente.

³²⁹ “Al punto llegó la sagrada reliquia a Quintanilla, empezó a difundir favores sobre los enfermos que imploraban su patrocinio, y fueron tantos los beneficios que se tomó fé y testimonio ante Pedro Alonso, regidor escribano de Quintanilla de S. García, sobre sanidad de flujos de sangre, calenturas y otros accidentes. Pero como estos milagros (así llamados) son modernos; corresponden a la clase de que habla el Santo Concilio Tridentino, a que nos arreglamos, esperando publicarlos en constando el reconocimiento y aprobación del señor Arzobispo: pues tienen la circunstancia de estar publicados y admitidos en otros escritores y son del todo nuevos”, Flórez 1772, cols. 143-144 [¿?].

obstante, sí hace referencia a la capacidad de obrar milagros, principalmente de sanación de flujos de sangre, del anillo de San García³³⁰.



Figura 19. Imagen de San García. Iglesia Parroquial de N^{ra}. Señora de Aliende, Quintanilla San García (Burgos)

No podemos saber a ciencia cierta si tal colección de milagros modernos a la que alude, recogidos por los escribanos de Quintanilla San García y sus alrededores en el siglo XVIII, contó con un buen número de testimonios o la forma en la que fueron recogidos. No obstante, podemos conocer los relatos que desde Arlanza fueron seleccionados para informar a Enrique Flórez sobre la capacidad taumatúrgica de san García a través de un documento conservado como parte del Mss. 1622 de la Biblioteca Nacional de España³³¹. Se trata de una breve colección de prodigios, que se ha conservado junto con otros papeles e informaciones recogidas para la elaboración de la *España Sagrada*. En este documento, a la hora de informar sobre la existencia de un legajo al parecer mucho más largo, el autor reseña cinco milagros, cuyos beneficiarios fueron vecinos de Quintanilla que, según los

³³⁰ *Ibíd*em, cols. 144-145. Según Flórez, era común que esta reliquia fuera solicitada por enfermos de las poblaciones del entorno de San Pedro de Arlanza: “Este anillo sale pedido por los enfermos del contorno, y hace muchos beneficios, especialmente para flujos de sangre, que restaña repentinamente, siendo tan general y común el pedirle que anda nueve o diez meses cada año fuera del monasterio”.

³³¹ Juárez Benítez 2014 lo localiza, pero no entra en detalles, p. 48, nota 224; El documento se conserva en el Mss/ 1622 de la BNE, Colección de documentos copiados en la mayor parte para uso del Rmo. Mro. Fr. Henríque Flórez, ff. 185 a 186r.

testimonios que relata, se produjeron entre 1725 y 1731. Se trata, en todos los casos, de prodigios de sanación: tres de los cuales se refieren a “flujos de sangre repentinos”, en estrecha relación con lo señalado anteriormente respecto al anillo del santo; uno a lo que denomina “un accidente de corazón” y, por último, otro más en el que el beneficiario de la intercesión del abad santo sufría fiebre cuartana³³².

No se conocen otras colecciones de milagros. Los autores que, entrado ya el siglo XIX, incluyeron reseñas breves sobre la biografía y milagros de este y otros santos, cuyo culto parece haber quedado relegado al ámbito local, lamentaron de forma constante que su figura no contase “con detenidos y curiosos escritores que, investigando los actos de aquellos esclarecidos varones, los legasen a la posteridad”³³³.

Nanclares, que consideró que los milagros de sanación a los que hizo referencia Berceo en su relato sobre la traslación de los mártires Vicente, Sabina y Cristeta fueron posibles gracias a que San García fuera elegido para recibir la visión con el deseo de estos de ser trasladados, recoge como único hecho milagroso la transmutación del agua en vino a la que ya se refirieron los autores modernos³³⁴. Lo mismo ocurre con la edición aumentada del *Año cristiano* de Croissant, publicada en Barcelona en 1863, en la que se incluyen algunos datos: en primer lugar, sobre su lugar de nacimiento, señalando como tal la localidad de Quintanilla; después, sobre su actuación como abad, noticias que fueron recogidas de la documentación; y en último término, sobre el traslado de sus restos a la capilla de los Mártires en 1620, así como sobre la entrega en 1725 de una de sus reliquias a su pretendida localidad natal³³⁵.

Tal y como hemos comprobado, el desarrollo del culto a San García es tardío y no existen noticias de su canonización. Con el abandono del monasterio de San Pedro de Arlanza, la urna que contiene sus reliquias fue llevada a Covarrubias, siendo depositada finalmente en la ex colegiata de San Cosme y San Damián. Sin embargo, su culto continúa

³³² La fiebre cuartana o *quartana* está relacionada con infecciones parasitarias de tipo palúdico (malaria), y se caracteriza por la aparición de episodios de calentura o fiebre recurrente cada cuatro días

³³³ Nanclares 1864, p. 318

³³⁴ *Ibíd.*, p. 320

³³⁵ Croissant 1863, pp. 443-444. En los *Apuntes* sobre la biografía de burgaleses célebres publicada en 1878 solo se nombrará como milagro obrado a través de San García la revelación de los mártires de Ávila. Gayri 1878, pp. 114-115.

vigente, con una especial relevancia en la localidad burgalesa de Quintanilla San García, hecho que analizaremos más adelante, en donde se celebra su memoria el día 25 de noviembre.



Figura 20. Urna de las reliquias de San García. Ex colegiata de San Cosme y San Damián, Covarrubias (Burgos)

1.2. Arlanza y La Cogolla: eremitas fundadores.

1.2.1. San Millán: del ermitaño venerable al santo matamoros

Con base en lo que sabemos a través de la producción hagiográfica en torno a su figura, el caso de Emiliano/san Millán es el más antiguo de los que vamos a tratar. Si hasta ahora, a través del análisis de las biografías de los dos santos abades Domingo y García, hemos trabajado en base a criterios y modelos propios del siglo XI, debemos retrotraernos al siglo VII, momento en el que Braulio de Zaragoza recogió por primera vez el relato sobre la santidad de Emiliano en su *Vita Sancti Emiliani*.

A priori, y teniendo en cuenta que debemos situarnos en un momento histórico en el que aún se estaban definiendo muchas cuestiones polémicas para la Iglesia de la época, cabe esperar que buena parte de los motivos hagiográficos presentes en esta obra se repitan en el caso de los abades reformadores; o, al menos, aquellos aspectos de contenido prodigioso o milagroso que hubieran terminado concordando con las resoluciones planteadas en la Iglesia del momento. Para este caso, además, debemos tener presente que el autor de la primera versión latina de la vida de este santo era miembro de la jerarquía

eclesiástica y, por tanto, participaba activamente de estos debates. Ello debería haber dejado un reflejo evidente en los contenidos del texto, tal y como ya han apuntado autores que se han adentrado en él antes que nosotros.

Para poder comprobarlo con una cierta fiabilidad en los resultados, seguiremos la estructura planteada en los dos casos anteriores, en tanto que el amplio desarrollo hagiográfico en torno a san Millán nos lo permite. Así, tomaremos como base de desarrollo la obra de Braulio de Zaragoza y, sobre ella, plantearemos los principales debates generados con el paso del tiempo en torno a cada uno de sus episodios.

El autor de la *VSE* a penas nos aporta datos sobre su origen e infancia: en unas pocas líneas, nos indica que no tratará sobre su familia “puesto que, si nació de origen poco noble, más habría de ser ensalzado, porque adornó la falta de nobleza de su linaje con la dignidad de sus costumbres”³³⁶. Nada dice tampoco, al menos de forma clara, sobre su lugar de nacimiento. A pesar de ello, existe la creencia generalizada de que era natural de *Vergegio*, reconocida tradicionalmente como la localidad riojana de Berceo, muy cercana a San Millán de la Cogolla.



Figura 21: cartel situado a la entrada de Berceo (La Rioja).

En la obra de Braulio solo se menciona *Vergegio* de forma directa en dos ocasiones: en el tercer capítulo, como lugar cercano al primer retiro al yermo del santo, que después terminará convirtiéndose en su oratorio³³⁷, y en el quinto, como destino al que es enviado

³³⁶ “Ego autem non altius repetam, neque avorum et proavorum eius, iuxta rhetores, prosequar laudes, quum, iuxta eosdem, si ignobilibus ortus sit natalibus, magis efferendus est laudibus quod sui ignobilitatem generis, morum dignitate ornaverit”, ed. Oroz Reta 1978, p. 186. Tomamos la cita de la traducción de Ortiz García 1993, p. 477.

³³⁷ Ed. Oroz Reta 1978, pp. 188-189.

como sacerdote atendiendo al deseo del obispo Dídimo³³⁸. Siglos más tarde, Gonzalo de Berceo, en su reinterpretación de la obra latina, sí se referirá a esta localidad como lugar de nacimiento de san Millán, lo que probablemente constituye el eco de alguna tradición o interpretación local:

*Cerca de la Cogolla de parte de orient,
dos leguas sobre Nágera, al pie de Sant Lorent,
el barrio de Verceo, Madriz li yaz present,
y nació sant Millán, esto sin falliment³³⁹.*

No resulta extraño pensar que Berceo pueda ser el lugar de origen del santo, sobre todo si tenemos en cuenta que los hechos narrados en la obra de Braulio de Zaragoza transcurren, en apariencia, en ámbitos cercanos a esta localidad. Nos choca, sin embargo, que tal interpretación se sustente en la mayoría de los casos en este relato. Además, de la primera de las menciones a la que hemos hecho referencia de la versión latina de la *VSE*, extraña que, después del tiempo pasado por Emiliano junto a san Félix de Bilibio, cuando intenta buscar un lugar al que retirarse como ermitaño, regrese nuevamente a *Vergegio*. Lo que encontramos es que en aquel momento de su vida, según san Braulio³⁴⁰:

*Postea quam ab eo est adprime vias vitae edoctus, ac disciplinae divitiis affatim
thesaurisque salutis ditatus remeat ad sua, doctrinae gratia copiosus; ac sic venit haud
procul a villa Vergegio [...]*

Todas las traducciones disponibles de la obra latina de Braulio, posteriores a su vez a Berceo, interpretan en este fragmento una referencia clara a que Emiliano “volvió a su tierra” (*remeat ad sua*) después de haber terminado su periodo de formación junto a san Félix en Bilibio³⁴¹. El único caso localizado en el que no se traduce en este sentido es en la

³³⁸ Ed. Oroz Reta 1978, pp. 192-193.

³³⁹ Estrofa 3, Dutton 1992, p. 217.

³⁴⁰ E. Oroz Reta 1978, p. 188. Entre todos los posibles significados del verbo latino *venio* (*venis, venire, ventum*), ninguna se relaciona con “volver” o “retornar”. Así, siendo plenamente fieles al sentido de la expresión, no consideramos posible interpretarlo de esta manera. Si solo tomamos este fragmento, traduciríamos como “llegó no lejos de la villa de Berceo”, o, como propone Ortiz García, “vino a parar no lejos de la villa de Berceo”. Ortiz García 1993, p. 478.

³⁴¹ La traducción más antigua es la del Cód. 59 de la BRAH, en la que se lee: “Después que Sant Felices, su maestro, le enseñó muy enteramente e le enriqueció muy larga e abundantamente de los tesoros de la salud e riquezas incomparables de la sciencia, tornóse para su tierra. E asy ueno para vn logar desierto cerca de

edición de Ortiz, que lee “vuelve a sus asuntos”³⁴². Por nuestra parte, después de haber analizado el texto latino en busca de una mayor concordancia entre cada uno de los elementos que lo componen, para evitar así cualquier juicio de valor apriorístico sobre su lugar de origen, propondríamos:

<p><i>Postea quam ab eo est adprime vias vitae edoctus, ac disciplinae divitiis affatim thesaurisque salutis ditatus, remeat ad sua doctrinae gratia copiosus; ac sic venit haud procul a villa Vergegio [...]</i></p>	<p>Después de ser instruido suficientemente por él en los caminos de la vida, enriquecido con abundantes tesoros de salvación, vuelve a la suya [a su vida] inspirado por la doctrina y la gracia; y así vino a parar no lejos de la villa de Vergegio [...]</p>
--	--

La cuestión sobre el lugar de nacimiento de Emiliano, más allá de la problemática que hemos señalado, generó un profundo debate a partir del siglo XVI, tras la publicación del *Tratado del Patronado, antigüedades, gouierno y varones illustres de la ciudad y Comunidad de Calatayud y su Arcedianado*, de Miguel Martínez del Villar³⁴³. En esta obra se exponía que el verdadero origen del santo era la localidad de Berdejo, situada en Aragón, y que sus reliquias habían sido descubiertas en el cercano Torrelapaja. Evidentemente, tales afirmaciones fueron contestadas desde el cenobio emilianense, lo que terminó generando un debate cuyas consecuencias podrían explicar la asociación ideológica actual entre san Millán y la identidad colectiva regionalista riojana. Por ello, consideramos más apropiado tratar esta cuestión en el capítulo VI de nuestro trabajo, que dedicaremos a las “patrias chicas” de los santos sobre los que estamos trabajando.

Vergeo, que agora se dize Sant Millán de Suso”, Vilches y Vivancos 2016, p. 386. Por su parte, Toribio Minguella, que reproduce la traducción de Sandoval, lee: “Después que el ermitaño le instruyó muy bien en los caminos de la vida, copiosamente rico de reglas y tesoros de salvación, abundante en gracia de doctrina, volvió a su patria; y así llegó no lejos de la villa de Berceo”, Minguella 1883, pp. 253-254; otra propuesta, mucho más reciente, es la de Oroz Reta 1978: “Después, instruido a fondo con todo esmero en los caminos de la vida y copiosamente enriquecido con los bienes de la educación y los tesoros de la salvación, regresa a su ambiente, repleto de doctrina. De esta suerte llega a un lugar cercano a la villa de Vergegio”, p. 189.

³⁴² Ortiz García 1993, p. 478.

³⁴³ Martínez del Villar 1598.



Figura 22 A la derecha, vista general de Berceo (La Rioja). A la izquierda, vista general de Berdejo (Zaragoza).

Al margen de todo ello, y teniendo en cuenta que se trata de un tópico ampliamente extendido en la hagiografía medieval, resulta llamativo al lector que no haya ninguna referencia a su familia más allá del párrafo que hemos citado al inicio de nuestra disertación. Ibáñez Rodríguez señalaba al respecto que, a pesar de esta laguna, resultaba posible entender que provenía de una familia acomodada y que ello le permitió acceder a una formación que considera necesaria para el desarrollo de sus inquietudes³⁴⁴. Por nuestra parte, tal y como expresó Cané, consideramos que, aunque resulta sugerente, una afirmación como esta no encuentra sustento más allá de las suposiciones del autor³⁴⁵.

Donde sí se puede reconocer uno de los tópicos más generalizados en la literatura hagiográfica es en su vocación de pastor. En efecto, según la *VSE*, la conversión de Emiliano se produjo cuando era pastor, a los veinte años. Hemos señalado ya este motivo recurrente en nuestro análisis sobre las biografías de santo Domingo de Silos, y si hiciéramos un repaso de las *vitae* medievales protagonizadas por varones, resulta muy recurrente leer que “el futuro pastor de hombres era pastor de ovejas³⁴⁶”.

Según Braulio de Zaragoza, mientras Millán cuidaba de su rebaño solía tocar una cítara que llevaba consigo para ocupar el tiempo. Un día, se apoderó del pastor un profundo sueño, en el que a través de este instrumento le fue revelado cuál debería ser su camino en la vida, empujándole tras despertar a tomar la decisión de retirarse al yermo para hacer vida de eremita. Este tipo de sueños inspiradores e iniciáticos aparece a menudo en la

³⁴⁴ Ibáñez Rodríguez 1997.

³⁴⁵ Cané 2017.

³⁴⁶ Ortiz García 1993, p. 477.

hagiografía, a pesar de las reticencias hacia los “sueños falsos” propia del cristianismo, y especialmente en las obras de la tardoantigüedad³⁴⁷. Generalmente, tal y como se hace con los motivos prodigiosos, estas vivencias oníricas en las que el protagonista recibe la inspiración necesaria para decidir dedicarse a la contemplación vienen a ser una muestra inequívoca de su condición de santo.

Emiliano decide entonces encaminarse a Bilibio, en busca de un ermitaño llamado Félix (o Felices), con la intención de convertirse en su discípulo. Este episodio muestra la gran influencia que la hagiografía oriental tenía en el cristianismo occidental: el santo protagonista se acercará a un maestro que le guíe en su camino hacia la vida ascética para desarrollar el “combate del desierto”³⁴⁸. Una vez concluida su formación, decidió buscar un lugar para su retiro y llegó a las cercanías de Vergegio, identificado como Berceo, espacio que convirtió en su oratorio. La tradición identifica este lugar con una pequeña cueva situada junto al monasterio de san Millán de Suso. No permanecería allí mucho tiempo, ya que “le era un impedimento la multitud de personas que a él concurría”³⁴⁹, suponemos que atraídas por su incipiente fama de santidad.

Precisamente esta notoriedad sería el detonante de la segunda huida hacia la soledad, en tanto que no resultaría deseada ni conveniente para el desarrollo de la vida contemplativa y de mortificación escogida por el protagonista de esta historia. El texto respondería así a los estándares propios del momento en el que fue escrito: recordemos de nuevo que Braulio de Zaragoza formaba parte de la jerarquía eclesiástica de su época y que, además, tuvo una relación muy estrecha con Isidoro de Sevilla. Por tanto, conocía a la perfección las ideas de este. Así, sobre la fama alcanzada o pretendida por quienes deseaban apartarse de la comunidad para convertirse en anacoretas, san Isidoro dice:

Nadie solicitará para sí una celda separada apartada de la comunidad, para que, a pretexto de reclusión, le sea ocasión de vicio apremiante u oculto, y, sobre todo, para incurrir en vanagloria o en ansia de fama mundana, pues muchos quieren recluirse y

³⁴⁷ Son muy conocidos los casos de las revelaciones y visiones oníricas presentes en las vidas de los santos estilistas. Para un análisis en profundidad de la cuestión, véase Narro 2019.

³⁴⁸ Tomamos la expresión de Leclercq 1965, p. 122

³⁴⁹ Ortiz García 1993, p. 478.

*ocultarse para adquirir nombradía, de modo que los de condición baja o ignorados fuera se hagan conocidos y honrados por su reclusión*³⁵⁰.

Hay que recordar, llegados a este punto, que, aunque resulte común utilizar los términos “eremita” y “anacoreta” como sinónimos y sin hacer distinciones más profundas entre ellos, para san Isidoro existe una diferencia clara entre ambos. En las *Etimologías* podemos encontrar la definición de ambos conceptos, entre las diferentes clases de monjes: define como *anachoritae* a los cenobitas que dejan su comunidad y “se dirigen a los desiertos y habitan solos en parajes despoblados”, y como *eremitae* a “los que han huido de la presencia de los hombres, buscando el yermo y las soledades desérticas”, sin haber pasado antes por la vida comunitaria³⁵¹. Sin embargo, a pesar de que el contenido del pasaje que citamos hace referencia a quienes huyen al yermo después de haber pasado por un cenobio, consideramos que es posible interpretar que esta idea entorno a la fama mundana y su carga negativa motivase que san Braulio nos deje entrever su posible rechazo por parte del eremita Emiliano³⁵².

Mientras que la *VSE* se centra en describir someramente la dureza de las condiciones de vida que debió soportar Millán en su retiro al desierto³⁵³, la reinterpretación llevada a cabo por Berceo contiene una descripción de los dos lugares en los que el santo vivió en soledad rica en detalles:

*Cerca es de Berceo ond él fue natural,
encontra la Cogolla, un anciano val;
era en esi tiempo un fiero matarral,
serpientes e culuebras habién en él hostal.*

*Estaban grandes peñas en medio del vallejo,
habié de yus las peñas cuevas fieras sobejo;*

³⁵⁰ *Regla de san Isidoro*, XIX. Traducción disponible en: <http://www.hispanomozarabe.es/monacato/regl-isi.htm#monjes> [última consulta: 22/07/2020]

³⁵¹ Isidoro de Sevilla; Oroz Reta 2004, pp. 672-673.

³⁵² Otra interpretación sobre este pasaje tiene que ver con la idea tradicionalmente aceptada de que era natural de Berceo, y que por tanto la cercanía de su lugar de retiro y su localidad natal motivaba a la gente a acudir a él.

³⁵³ “soportaba no ya tolerante, sino incluso gustoso y deseoso el rigor de la helada, la aspereza de la soledad, la presencia de la lluvia, la dureza de los vientos en el amor de Dios, la contemplación de Cristo, la gracia del Espíritu santo.” Ortiz García 1993, pp. 478-479.

*vivién de malas bestias en ellas grand concejo,
era por en grand siesta un bravo logarejo.*

*El homne benedicto, por seer escondido,
render a Dios el voto que habié prometido,
en esfuerzo de Dios, que es guión complido,
metiose en las cuevas que habedes oído.*

*Fueron las bestias fieras con él fuert embargadas,
todas fuyién ant elli, las cabezas colgadas;
si lis plogo o non cambiaron las posadas,
escombraron las cuevas las bestias enconadas.*

*Otra cosa retraen mas no la escribieron,
y muestran los forados que las sierpes ficieron;
las peñas foradaron cuand ficar non podieron,
pero al homne bono nul pavor nol' ficieron.*

[...]

*El mont era espeso, el logar pavoroso,
era por muchas guisas bravo e perigloso;
no lo tenié ninguno que era delectoso
si non el pastorciello que era porfidioso³⁵⁴.*

En suma, la presencia de las bestias, con un especial protagonismo de las serpientes, la espesura de la vegetación y la dureza del paisaje en general constituyen una descripción de un *locus foedus* o *locus horridus*. Este tipo de lugares, caracterizados por lo salvaje de su naturaleza y las grandes dificultades que plantean para el desarrollo de la vida en ellos, van a funcionar en la literatura como contraposición al *locus amoenus*. En el caso de la hagiografía berceana, aparecerán de forma recurrente cuando narra los periodos de soledad de sus protagonistas y, como veremos en el próximo apartado, influirán en otras creaciones literarias en las que narran hechos y vidas de otros santos ermitaños³⁵⁵.

Emiliano terminará por asentarse en lo más profundo y reservado de, según la interpretación tradicional, los montes Distercios³⁵⁶, y allí pasará los siguientes cuarenta

³⁵⁴ Estrofas 27-31 y 42.

³⁵⁵ Sobre los distintos significados de desierto, véase el trabajo de Castro 2019.

³⁵⁶ En la obra latina: “pervenit ad remotiora Dircetii montis secreta”. Oroz Reta 1978, p. 190. El topónimo se relaciona con el dios celtíbero Dercetio y, según Olivares, se corresponde con el monte San Lorenzo o alguno cercano a la localidad de San Millán de la Cogolla. Olivares Pedreño 2002, p. 117.

años de su vida. La tradición local ha identificado una pequeña oquedad rocosa situada entre San Millán de la Cogolla y Ezcaray, a cuya entrada se terminó construyendo una ermita, como el segundo retiro del santo.



Figura 23. Interior de la ermita de San Millán de la Cogolla, en la que se aprecia el abrigo rocoso al que se accede a través de la construcción más moderna³⁵⁷.



Figura 24. Exterior de la ermita conocida a nivel local como “Cueva del Santo”³⁵⁸.

Este nuevo aislamiento, a pesar de garantizarle un largo periodo de soledad, terminó cuando su creciente fama de *hombre santo* llegó a oídos del obispo Dídimo de Tarazona. Según el relato de la *VSE*, cuando el prelado tuvo noticia de la fama de santidad de san Millán decidió ir en su busca para nombrarle presbítero y encargarle el cuidado de los fieles de Vergegio, cargo que aceptó el ermitaño “contra su voluntad”. Allí pasó un tiempo desempeñando esta función, pero atendiendo al estilo de vida que él mismo había elegido y practicado, carente de cualquier riqueza material, comenzó a repartir los bienes de la iglesia de la que debía hacerse cargo entre los feligreses. Esta actitud provocó las quejas de

³⁵⁷ Fuente imagen: fondo propio.

³⁵⁸ Fuente imagen: fondo propio.

otros clérigos, que decidieron poner sobre aviso al obispo, encendiendo así su ira y despertando sentimientos de envidia hacia las virtudes de Emiliano³⁵⁹.

Este capítulo plantea una cuestión muy relevante si tenemos en cuenta el contexto en el que la obra fue escrita. ¿Por qué Dídimo siente interés por integrar a Emiliano en el orden eclesiástico y convertirlo en presbítero? Atendiendo al texto, Millán movilizaba a un gran número de personas, que acudían a él hasta el punto de que tuvo que abandonar su primitivo lugar de retiro.

No obstante, la actitud del obispo encaja perfectamente en la política general establecida por la Iglesia de la época de san Braulio: el canon LIII del IV Concilio de Toledo establecía que todos aquellos religiosos que “vagaban” libremente fueran destinados al clero o a un monasterio, obligación que dejaba en manos de los obispos³⁶⁰. El deseo por parte del orden episcopal de controlar el eremitismo respondía, como poco, a dos objetivos: controlar de forma efectiva el territorio a través de los religiosos y evitar una más que probable *segregatio* disciplinaria y doctrinal³⁶¹. Además, el desenlace de este episodio, que en la *VSE* se presenta como una consecuencia de la envidia de los otros clérigos y del propio obispo Dídimo ante sus virtudes y su caridad, parece estrechamente relacionado con otra de las resoluciones de los concilios toledanos. El canon V del VI Concilio (638) estableció que los bienes asignados a los clérigos no debían salir de la institución³⁶². Así, la actitud de

³⁵⁹ Según el relato de Braulio, “repartía la substancia de Cristo con los bienes de Cristo, haciendo a la iglesia de Cristo rica en virtudes, no en frutos; en religiosidad, no en intereses; en cristianos, no en cosas”, y “Por esta razón, según es costumbre de los peores clérigos, algunos de ellos acuden al obispo para quejarse de él en razón de los perjuicios del patrimonio”. Ortiz García 1993, p. 479.

³⁶⁰ “Religiosi viri propriae regione qui nec inter clericos nec inter monachos habetur, sive hi qui per diversa loca vagi feretur, ab episcopis in quorum conventu commanere noscuntur licentia eorum coercentur, in clero aut in monasteriis deputati, praeter hos qui ab episcopo suo aut propter aetatem aut propter languonem fuerit absoluti”, tomado de Tejada 1850, p. 303. El IV Concilio de Toledo se celebró en 633. Años después, en 646, el VII Concilio de Toledo, a través del canon V se reforzó esta idea, obligando a que a los monjes que decidieran desarrollar su vida en la soledad de una celda apartada del resto de la comunidad fueran debidamente formados previamente en las enseñanzas “de los padres”. *Ibidem*, pp. 356-357.

³⁶¹ Véase las opiniones de Castellanos 1998, p. 109 y Lomas Salmonte 1998, p. 264.

³⁶² “Saepe fit ut proprietati originis obsistant longinquitas temporis; quae propter providentes decernimus ut quisquis clericorum vel aliarum quarumlibet personarum stipendium de rebus ecclesiae cuiuscumque episcopi percipiat largitate, sub praerice nomine debeat professione scribere, ut nec per tertionem diuturnam praejudicium affecerat ecclesiae, et quaecumque in usum perceperit debeat utiliter laborare, ut nec res divini

san Millán, repartiendo los bienes de la parroquia de Vergegio entre los necesitados, chocaría con las prácticas de la Iglesia.

En todo caso, el hecho de que resulte fácil establecer una relación tan evidente entre la legislación conciliar de la época del autor y el contenido de la obra es una demostración clara de que, más que fruto de los testimonios de Citonato, Sofronio y Potamia, a los que alude como fuente principal, es el resultado de las ideas que san Braulio tenía sobre los usos y regulaciones que le resultaban más cercanos.

Después de haber sufrido la ira del obispo, que Emiliano soportó con paciencia y humildad, decidió retirarse de nuevo y volvió a su primer lugar de habitación, cerca de Vergegio, donde permaneció hasta su muerte y entierro en la misma cueva. García Turza señaló que este último hecho debió resultar chocante para la época, ya que, en el año 561, en el I Concilio de Braga, se prohibió enterrar a los muertos en el interior de los templos³⁶³. Cabría señalar al respecto las dudas que plantea la aplicación del canon XVII de dicho concilio, en el que se regula este concepto, en tanto que el eremitismo parecía escapar al control efectivo de los obispos³⁶⁴, y a que no se puede interpretar con total seguridad que la cavidad rocosa en la que lo enterraron fuera considerada un templo u oratorio en aquel momento.

Del relato de esta etapa de la vida de san Millán podemos extraer, al menos en apariencia, que entorno a su figura y atraídos por su fama llegaron un buen número de fieles, que convivían en una suerte de comunidad. Podemos señalar dos referencias que, aparentemente, apuntan en este sentido: el episodio en el que “los demonios le echan en cara habitar con mujeres”, y el de su muerte, en el que hace llamar ante sí al presbítero

juris videantur alicque occasione negligi, et subsidium ab ecclesia cui descerviunt percipere possint clerici quod si quis eorum contempserit facere, ipse se stipendio suo videbatur privare.” Citado por Tejada 1850, p. 399.

³⁶³ García Turza 2013, p. 29.

³⁶⁴ “*Item placuit ut corpora defunctorum nullo modo intra basilicam sanctorum sepeliantur, sed si necesse est de foriscirca murum basilicae usque ad eum non abhorret. Nam si firmissimum hoc privilegium usque nunc retinent civitates, ut nullo modo intra ambitum murorum cuiuslibet defuncti corpus sit humatum, quantum magis hoc venerabilium martyrum debet reverentia optineri*”. Tomado de: http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga_057t.htm [última consulta: 20/06/2019].

Aselo, con el que “hacía vida común”³⁶⁵, y que finaliza cuando un “gran acompañamiento de religiosos” depositó sus restos mortales en el interior de su oratorio. Siglos más tarde, Gonzalo de Berceo, con el vívido estilo que caracteriza las reinterpretaciones del poeta, hará de nuevo referencia a la comunidad de religiosos que vivía con Millán y que le acompañaron en su muerte:

*Clamó sos compañeros cuand se vío coitado,
Aselmus un buen hombre, con él l' habié criado,
otros sanctos discípulos non de rehez mercado,
fue en poca d' hora grant concejo juntado.
[...]
Los sos sanctos discípulos que él habié criados,
homnes de sancta vida, cuerdos e muy membrados,
cerca del cuerpo sancto sedién muy desarrados,
vertiendo vivas lágremas de sospiros cargados*³⁶⁶.

Sabemos muy poco acerca de aquella primitiva comunidad emilianense. No obstante, parece comúnmente aceptado que una congregación de religiosos de ambos sexos se congregó en torno a la figura de san Millán, en las inmediaciones de lo que posteriormente fue el monasterio emilianense de Suso, y que le tenían por abad o líder de la comunidad. Si analizamos el recorrido vital de Emiliano, podemos observar un ciclo completo, en el que primero busca la ayuda de un ermitaño socialmente reconocido para iniciarse en los secretos de la vida en el yermo, y muchos años después, cuando su propia fama de santidad atrae a otros, se convierte en maestro. Para García Turza, la VSE respondería en este sentido al esquema general de las *vitae* de santos anacoretas, muy extendidas en aquella época, ya que “según las fuentes orientales [...] los anacoretas se acercan a la vida ascética a través de un monje-maestro que guía espiritualmente al nuevo miembro [...]. Posteriormente, se daría una mayor vinculación a un centro de vida litúrgica, con frecuentes contactos entre anacoretas vecinos”³⁶⁷.

Sin embargo, no todos los autores que trataron sobre la vida de san Millán estuvieron de acuerdo con esta idea de que fue abad. Merece la pena reseñar los argumentos de

³⁶⁵ “*cum quo habebat collegium*”, Oroz Reta 1978, p. 210. Para el capítulo en el que se habla de las “vírgenes consagradas” con las que convive, véase por ejemplo la edición de Oroz Reta 1978, pp. 206-211.

³⁶⁶ Estrofas 296 y 310. Dutton 1992, pp. 201-205.

³⁶⁷ García Turza, 2013, p. 25

defensores y detractores de este asunto, en tanto que, una vez más, nos puede ayudar a tener una perspectiva mucho más amplia sobre los efectos en el largo plazo de los contenidos de las hagiografías medievales. La pugna que vamos a reseñar tendrá como base tres elementos fundamentales: la *Vita Sancti Emiliani* de san Braulio, el primitivo sepulcro o cenotafio del santo y la Piedra Ochavada, hallada en 1601 en el cenotafio de san Millán de Suso, y la convivencia con mujeres. Cabe señalar que, como telón de fondo, el debate sobre la condición abacial de Millán formará parte de los argumentos empleados por los defensores y detractores del origen aragonés del ermitaño, al que hemos hecho referencia y sobre el que trataremos más adelante.

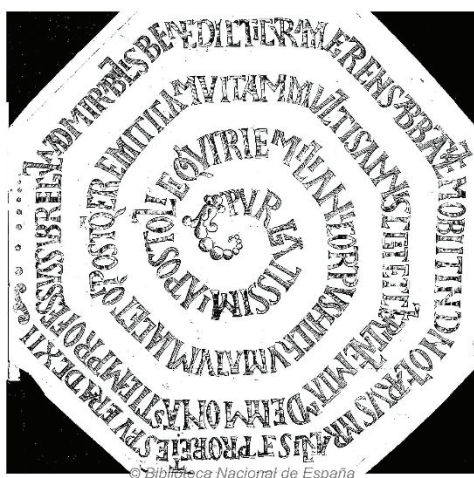


Figura 25. Reproducción de la Piedra Ochavada³⁶⁸.

Podemos situar el punto de partida de esta controversia en la publicación de la obra de Martínez del Villar sobre el Patronato de Calatayud, aunque el desarrollo de esta cuestión será mucho mayor en su segunda parte, que quedó inédita, y cuyo manuscrito se custodia actualmente entre los fondos de la Biblioteca Nacional³⁶⁹. Para el autor, la principal razón por la que no resulta aceptable considerar que san Millán fuera abad es que san Braulio de Zaragoza “en todo lo que escribe no le llama monje ni abad, sino presbítero”, considerando además que “no puede haber testimonio más calificado que el que hace un

³⁶⁸ Fuente imagen: Mecoleta 1724, insertada entre las pp. 230-231.

³⁶⁹ Martínez del Villar 1604. Mss/ 4528, Biblioteca Nacional de España. En buena medida, los argumentos que utiliza en este inédito son una respuesta a las afirmaciones de Sandoval sobre diversas cuestiones en torno a la condición de abad y monje benito de san Millán a raíz de la campaña iniciada en este cenobio para debilitar la hipótesis del origen aragonés del santo. Véase Sandoval 1601, ff. 18r-21v.

santo de otro santo”³⁷⁰. En la misma línea, pero arremetiendo en este caso contra las afirmaciones procedentes de autores de La Cogolla sobre la condición de san Millán como abad benedictino, Martínez del Villar considera que tales aseveraciones resultan inverosímiles si se tiene en cuenta que el ermitaño y san Benito eran contemporáneos y, en consecuencia, resulta prácticamente imposible que siquiera conociese su regla.

*Si hubiera sido monje benito, habiéndolo sido en los principios y en vida de S. Benito, fuera no solamente a los de su orden muy notorio, pero a todos, y mucho más a los de España, pues hubiera sido el primer fruto que se dio en ella. [...] Cuán inverosímil es que tan pronto viniera a España, y que tuviese en ella un tan grande santo como san Millán*³⁷¹.

Para argumentar su postura, recurre a dos elementos. El primero de ellos, tal y como se menciona en la obra a la que nos referimos, es la convivencia con mujeres narrada por san Braulio. Apoya su disertación en las disposiciones respecto a la disciplina eclesiástica promulgadas en el marco del Concilio de Agda (506), a través de las cuales se establecía que los clérigos y monjes no debían convivir con mujeres³⁷². Así, de haber sido monje y abad benedictino no hubiera sido posible que las tuviera a su lado, “pero como sacerdote pudo tenerlas en su compañía, pues por derecho no estaba prohibido; antes bien, en la primitiva Iglesia alimentaban los sacerdotes a las vírgenes”³⁷³. El segundo de ellos es la Piedra Ochavada, que considera falsa, pues contradice a san Braulio al afirmar que san Millán fue abad benedictino, y contra la que lanza un duro ataque basándose, entre otras razones, en el relato de los monjes emilianenses, que decían haberla encontrado en el interior del sepulcro:

³⁷⁰ Mss/ 4528, ff. 23v-24r. Añade en este sentido que ninguno de los martirologios o breviarios procedentes de las diócesis de Zaragoza, Tarazona, Calahorra, Osma, Huesca o Sigüenza señalan que hubiera sido monje o abad.

³⁷¹ Mss/ 4528, f. 25r.

³⁷² Varios de sus cánones se ocupan de estas cuestiones, lo que nos puede llevar a deducir que debió resultar común encontrar sacerdotes y monjes conviviendo con mujeres en contra de las disposiciones eclesiásticas. Algunas de estas disposiciones son: Canon X, “Que ningún clérigo habite con mujeres extrañas”; Canon XI, “Que ningún clérigo introduzca mujeres en su celda o en la sacristía”; o el Canon XVIII, “Que el monasterio de vírgenes se construya lejos del de monjes”. Véase Tejada 1850, pp. 403-404 y 411.

³⁷³ Mss/ 4528, f. 27r.

La piedra que tanto caudal hace [...] no puede ser creída, pues se convence de manifiesta falsedad por todo lo dicho [...]. De muchas maneras es sospechosa, lo primero por ser movediza y pequeña, y fácil de formar y meter donde se halló por cualquiera devoto; lo segundo porque el sepulcro donde dicen fue hallado es de piedra, y con piedra grande cubierto, y si fuera verdad lo que la piedra contiene estarían las letras en la parte de afuera de la piedra, y no en la piedra encerrada adentro, contra la costumbre de todos los sepulcros³⁷⁴.

Yepes, contemporáneo de Martínez del Villar, defendió una postura diametralmente opuesta. Según el autor de la *Crónica general* de la orden benedictina, no solo es posible inferir que san Millán vivió con una comunidad de monjes y monjas a partir de la obra de san Braulio, sino que además considera que la Piedra Ochavada es auténtica:

vi esta piedra y la tuve en mis manos, la estimé y aprecié como excelente reliquia y joya incomparable de los siglos pasados. [...] Esta piedra (conforme a lo que en ella se ve) se puso en el sepulcro de SM, a su cabecera (a la sazón que él murió o poco después) [...] se sacó el cuerpo de aquel lugar y se mudó a otra parte, y la piedra se quedó dentro para que conservase la memoria de haber estado allí reposando un tan ilustre santo. [...] El latín es muy bueno y muy elegante, y huele a la erudición de san Isidoro y san Braulio; después de la pérdida de España, el largo tiempo que duró su restauración, apenas sabían hacer un latín congruente³⁷⁵.

Más tarde, Mecolaeta, en su *Desagravio de la verdad en la historia de San Millán de la Cogolla*, continuará este pensamiento. En este caso, junto a otras razones que vamos a analizar a continuación, compara los casos de san Millán y santo Domingo de Silos, quejándose de que aquellos autores que niegan la condición de monje y abad al primero no dudan de la del segundo, y en ambos casos remiten a las fuentes latinas medievales: “Y si de las voces ‘hábito regular’, ‘religión’, ‘cenobio’, ‘propósito monacal’ y ‘colegio’, que son generalísimas, se arguye bien que Santo Domingo de Silos fue abad benedictino, ¿por qué no se han de entender de san Millán, siendo los mismos autores y hablando con las mismas voces de uno y otro santo?”³⁷⁶. Resulta llamativo el paralelo que establece el autor

³⁷⁴ *Ibidem.*, f. 28r.

³⁷⁵ Yepes 1960. Para Pérez de Urbel, responsable de esta edición, “Esta piedra ochavada que Yepes considera como auténtica y engañó más tarde a Mabillón es tenida por la crítica moderna como una insigne superchería, lo cual no obsta para que todo o casi todo lo que en ella se afirma sea plenamente auténtico, excepto lo que se refiere a la regla benedictina que el santo había observado.”, p. 61, nota 5.

³⁷⁶ Mecolaeta 1724, pp. 251-252.

entre las figuras de ambos santos, aunque es cierto que, por lo demás y salvando las distancias temporales entre los dos personajes, parece que existe una estrecha relación entre los pasajes más representativos de sus biografías: ambos fueron pastores, después ermitaños y, finalmente, terminaron viviendo con otros religiosos.

Al margen de esta cuestión, Mecoleta fundamenta su argumentación a modo de juicio, en el que presenta testigos y pruebas, hasta el punto de que considera que “parece ocioso recurrir a la tradición sobrando tantos testimonios que basten a convencer la justicia en cualquiera tribunal”³⁷⁷. De esta manera, expone como “testigos” los diferentes autores que trataron esta cuestión y los documentos atribuidos a Sancho II el Mayor, en los que aparece como promotor de la *elevatio* de los restos del santo en 1030³⁷⁸. Por otra parte, muestra como pruebas lo que considera “escrituras fidedignas”, es decir, los archivos del propio monasterio, y la Piedra Ochavada, de cuya veracidad no duda³⁷⁹.

Por su parte, Mateo Anguiano añadirá un argumento diferente a favor de la condición de san Millán como líder de la comunidad de religiosos que debió congregarse a su alrededor. Así, en su *Compendio historial* comparará este grupo con los consejos evangélicos de la Iglesia antigua, que considera, además, origen de la vida cenobítica, y las asimila con la que se supone que se formaron en La Cogolla³⁸⁰. Con ello, la cuestión sobre

³⁷⁷ *Ibidem.*, p. 252. La “Disertación” completa ocupa las páginas 198-256.

³⁷⁸ “La primera especie de probanza plena consiste en la deposición de dos o más testigos de mayor excepción [...] y habiendo presentado aquí la deposición del rey don Sancho el Mayor, bien informado, como dice en el ponderado privilegio demás de los maestros más célebres de la historia, parece que hemos cumplido.” *Ibidem.*, p. 253.

³⁷⁹ “La segunda actúa en vista de instrumentos y escrituras fidedignas. [...] Hemos producido la lápida o monumento sepulcral de SM, copiando con toda propiedad sus caracteres, los breviarios antiguos de las iglesias, las memorias domésticas sacadas del archivo venerado de todos los escritores, privilegios auténticos de los reyes con testes, historias antiguas y modernas de escritores desinteresados, célebres escritores de nuestra España” *Ibidem.*, pp. 253-256.

³⁸⁰ “Con todo esto hubo muchos que, ilustrados del Espíritu Santo, acordándose de aquel primitivo fervor y modo de vida que se practicaba en Jerusalén, deseosos de continuarla y de imitarla viviendo en pobreza según el consejo del Evangelio, la procurarán renovar y reparar viviendo según la institución de los apóstoles, no en particular como los otros fieles, sino en comunidad y sin propio [...]. Y en los lugares apartados y extramuros de los pueblos comenzarán a seguir esa vida común y regular absteniéndose no solo de casarse y de toda liviandad, pero también retirándose de sus casas, padres y parientes y profesando obediencia viviendo

si seguía o no la Regla de san Benito queda al margen, ya que considera claramente que se trataba de otro tipo de comunidad.

En lo referente al debate sobre el abadiato o curato de san Millán, alcanzará su punto álgido durante la segunda mitad del siglo XIX, cuando Vicente de la Fuente y Toribio Minguella (este, por aquel entonces abad del monasterio emilianense) retomaron la cuestión.

El primero de ellos, en el tomo L de la *España Sagrada*, defenderá con vehemencia tanto el origen aragonés del santo como su condición de presbítero, ya que para él “san Millán ni fue abad, ni monje cenobita ni benedictino”. Comienza su argumentación centrándose en cuestiones terminológicas, basadas, en buena medida, en la línea iniciada por san Isidoro de Sevilla sobre los monjes, afirmando que la palabra “monachus”, a la que aluden autores como Yepes o Mecoleta para argumentar a favor de su condición de cenobita, se refiere en realidad en este caso a su condición de ermitaño³⁸¹. Apoya esta idea también, por un lado, en la omisión de san Braulio de cualquier mención a su dignidad abacial; por otro, en la imagen de su cenotafio, en la que considera que se le puede ver ataviado como sacerdote, no como monje; y por último, en el milagro en el que se narra cómo unos ladrones se llevaron un caballo que era de su propiedad, y esto último lo define como imposible de haber sido monje en tanto que no podría poseer bienes propios³⁸². Otra cuestión a la que va a prestar especial atención es a la de las mujeres que cuidaban del santo en su vejez, poniendo en cuestión y negando categóricamente las ideas vertidas por otros

vida solitaria. Desde entonces comenzó y tuvo principio en la Iglesia la vida cenobítica o monástica”. Anguiano 1704, pp. 483-484.

³⁸¹ “Si la palabra ‘monachus’ se entiende por anacoreta o ermitaño, es indudable que SM fue monje en el Distercio por espacio de cuarenta años [...]. En este sentido se le llamó ‘monachus’ por san Eugenio, como pudiera llamarse a san Félix, su maestro [...] Mas los contrarios no se contentan con esto. Suponen que SM, depuesto del curato de Vergegio, fundó un monasterio en la Cogolla y que allí tuvo discípulos, de los cuales él fue abad.” Fuente 1866, pp. 23-24.

³⁸² “En la piedra de su sepulcro ni se le ve traje ni con distintivo ninguno de su dignidad abacial [...]. “Tampoco fue monje cenobita ni abad. San Braulio no le da tales títulos. Presbítero y confesor de Cristo le llama san Braulio, y no hubiera omitido el título de abad si lo hubiera tenido, como no lo omitió respecto a Citonato. [...] se retiró a un oratorio donde vivió como clérigo particular, sin que san Braulio hable de cenobio, convento ni casa común; teniendo propiedad [...]”. Fuente 1866, pp. 24-25.

autores sobre el carácter dúplice de la comunidad que se formó en torno al santo como justificación³⁸³.

Por último, sobre la posibilidad de que profesase la regla benedictina, considera que “decir que san Millán siguió la Regla de san Benito porque en su tiempo vivía ya san Benito y pudo seguirla es abusar de la buena fe y credulidad de los lectores”, porque “ya nadie cree que los benedictinos entraran en España en el siglo VI”³⁸⁴. Culmina el capítulo que dedica a esta argumentación concluyendo que “si este santo no fue monje, ni abad, ni benedictino debe desaparecer la ridícula costumbre de pintarlo en traje de monje negro, como usan en Castilla”³⁸⁵.

Las afirmaciones de Vicente de la Fuente encontraron pronta refutación por parte del agustino recoleto Toribio Minguella, que publicó la obra titulada *San Millán de la Cogolla: Estudios históricos-religiosos acerca de la patria, estado y vida*, cuyo objetivo principal, en palabras del propio autor, era aclarar las dudas generadas respecto a estos asuntos³⁸⁶. Poco tiempo después, aquel le responderá con la publicación de *San Millán, presbítero secular*³⁸⁷, en el que ampliará los argumentos utilizados en la *España Sagrada*.

De nuevo, ambos autores utilizarán como puntos clave el relato de Braulio y sus pormenores terminológicos y de contenido, la presencia de mujeres y la posibilidad de que fueran monjas o no y la Piedra Ochavada. Minguella no duda de la condición de cenobita de san Millán, y razona, en lo que supone una novedad entre todos los demás intervinientes en el debate, que el capítulo en el que Dídimo obliga a Emiliano a ejercer como sacerdote resulta clave para explicar esta cuestión. Según sus palabras, accede al nombramiento como sacerdote porque, como monje, le obliga el voto de obediencia:

³⁸³ “Pueden inventar todo lo que gusten, pero no eludir lo que dice san Braulio. Si aquellas mujeres vivían en cuevas o encerradas en un monasterio doble (pues los monasterios dobles tenían clausura rígida y separación absoluta de los hombres), ¿cómo vivía san Millán con esas mujeres, ‘habitat cum sacris virginibus’?” *Ibidem.*, p. 26.

³⁸⁴ *Ibidem.*, p. 24.

³⁸⁵ También considera errada la manera en la que se le representa en Aragón: “En Aragón siempre le visten de clérigo, si bien el traje de roquete, muceta y bonete, con el que le adornan, no es menos ridículo y anacrónico”. *Ibidem.*, p. 28.

³⁸⁶ Minguella 1883.

³⁸⁷ Fuente 1883.

“El obispo Dídimo dispone de él; y esta es la prueba más luminosa del monacato de san Millán. El santo era doblemente súbdito del obispo de Tarazona, porque era de su diócesis y porque era monje. [...] Fue obligado porque era monge y por consiguiente era perceptible, caía bajo la obediencia al acceder a recibir las sagradas órdenes. [...] Libre ya nuestro santo de una carga que solamente por obediencia monástica había tomado sobre sus hombros, retirase al sitio que después se llamó su oratorio [...]. Si san Millán no hubiera muerto siendo monje no hubiera sido santo. San Millán fue monje, vivió monje y murió monje³⁸⁸.”

De la discusión final entre ambos autores, que por lo demás resulta rica en detalles para cada uno de sus argumentos, consideramos que es imprescindible destacar las consideraciones en torno a la posibilidad de que los monjes de San Millán de la Cogolla falsificasen esta última prueba. Minguella, respondiendo a la acusación que su oponente lanzó en esta controversia en la *España Sagrada* definiendo su hallazgo como demasiado “oportuno”, dice que:

En cuanto a la oportunidad del hallazgo, se ha explicado diciendo que se buscan documentos cuando se necesitan, y unas veces se tiene la fortuna de encontrarlos y otras no [...] Es posible que antes de proceder al acto verdaderamente oficial hubiera precedido reconocimiento hecho en el sepulcro por alguno o algunos monjes. En aquel registro hallaron la piedra ochavada, y conociendo la gran importancia del documento, dejáronla otra vez dentro del sepulcro a fin de proceder como debieran haberlo hecho en un principio para que a la piedra se le diese toda la autenticidad que merecía³⁸⁹.

La respuesta de Vicente de la Fuente a estas afirmaciones resulta tajante: “La piedra ochavada dice que san Millán profesó allí la regla de san Benito y que fue abad. Es así que no es cierto que san Millán fuese abad ni profesase la regla de san Benito [...], luego la piedra del padre Alegría es apócrifa”³⁹⁰.

Por último, una vez analizados los principales episodios de la biografía de san Millán, nos queda hacer algunos comentarios sobre los milagros que se le han venido atribuyendo.

³⁸⁸ Minguella 1883, pp. 139-141. Apoya esta hipótesis en las consideraciones sobre el orden eclesiástico de Santo Tomás de Aquino: “Santo Tomás se propone la dificultad de que si la obediencia fuera esencial al estado religioso o monástico no podrían llamarse religiosos o monjes los que hacen vida solitaria [...] y la resuelve diciendo que deben obediencia principalmente al obispo”, p. 137. Como referencia del pensamiento tomístico en torno a la cuestión planteada, véase Santo Tomás de Aquino 1990, p. 700, respuesta número 3.

³⁸⁹ Minguella 1883, pp. 167-168.

³⁹⁰ Fuente 1883, p. 69.

La *VSE*, que hemos tomado como base, recopila un total de 24 hechos prodigiosos obrados por intercesión del santo tanto en vida como después de su muerte. Entre ellos, destaca por su contenido el encuentro y enfrentamiento con el demonio, que parece apuntar hacia la especial capacidad de Millán para enfrentarse a él. Esta particularidad queda reflejada en el importante número de exorcismos, seis en total, que realiza en vida.

La lucha constante y personal con el diablo es una constante en la hagiografía temprana de la antigüedad tardía, y aparece en multitud de obras como, por ejemplo, la *Vida de San Martín* de Sulpicio Severo. Los protagonistas de estas obras parecen poseer una condición privilegiada para enfrentarse al mal, y en sus frecuentes encuentros con estas fuerzas siempre resultan victoriosos³⁹¹. La *VSE*, tal y como entendemos a través de este combate personal con el mal y de los milagros de exorcismo que recoge, encaja perfectamente en esta corriente. Hay que tener en cuenta que la presencia del demonio en los textos es, en cierta medida, una representación del combate con las tentaciones. Así, tal y como señala Fuentes Martín, la supuesta aparición de un demonio, demostraba a un asceta que su práctica ascética iba en la dirección correcta, exactamente igual que obrar un milagro de tipo taumatúrgico o cualquier otro prodigio³⁹².

Llegado a este punto es preciso hacer un breve apunte respecto a la forma en la que se narran estos milagros en las diferentes obras que hemos analizado. Los exorcismos aparecen también en las hagiografías silenses, pero apreciamos algunas diferencias entre ambos casos en las reinterpretaciones de Gonzalo de Berceo. Tanto en la *VSE* como en la *VDS*, el relato se centra en la realización del ritual para expulsar al demonio del interior del poseído, algo que se repite en la *VSMC*. Se podría decir que lo más importante en estos relatos es la intervención del santo, la forma en la que expulsa a los demonios y su especial capacidad para llevar a cabo esta ardua tarea. Sin embargo, la forma en la que se recogen estos episodios cambia en la *VSDS* berceana, en la que se hará un énfasis mucho mayor en el sufrimiento de quienes acuden al santo abad para que les libere del influjo del maligno. Así, el malestar extremo que demuestran los energúmenos o posesos y su posterior

³⁹¹ Para una visión en profundidad sobre esta cuestión, véase Fuentes Martín 2015.

³⁹² Fuentes Martín, p. 102. La misma opinión sobre la función de estos prodigios y milagros, pero centrado en el caso de san Millán, véase también Guance 2015, pp. 413-414. Igualmente, puede verse en Calavia Sáenz 2002 p. 38 y ss.

liberación es el eje central del prodigio, lo que generaría una mayor empatía entre los receptores del poema y los personajes representados en él³⁹³.

Después de la muerte del santo, y al igual que ocurre en las fuentes hagiográficas dedicadas a otros varones venerables, los exorcismos o combates con el demonio pierden importancia, y serán mucho más relevantes otro tipo de hechos milagrosos: varias curaciones, una resurrección y algunos prodigios de tipo sensible, que estarán relacionados con el lugar en el que reposaban los restos de Emiliano. Se establece así el vínculo entre las reliquias conservadas, el lugar en el que se custodian y la capacidad de intercesión del protagonista del relato, cuyo objetivo, a nuestro parecer, era atraer a los fieles al santuario de Suso.

Una vez repasadas las características y contenidos fundamentales de la figura de san Millán trazada por Braulio de Zaragoza, podemos afirmar que representa una imagen de santidad venerable, pero no imitable. Sus virtudes (humildad, caridad, piedad, obediencia...) y sus capacidades para interceder ante los hombres y obrar milagros son el resultado de haber sido “tocado por la mano de Dios”, algo que no está al alcance de todos los fieles. Aunque esto último se mantendrá inamovible en las producciones hagiográficas posteriores, la imagen general del santo sí experimentará varios cambios que, en cierta medida, dejarán atrás esa imagen de “ermitaño venerable”.

Es bien sabido que la figura de un santo se va elaborando conforme el contexto sociopolítico y la religiosidad popular van cambiando. Así, llegado el siglo XIII, el *Liber Miraculorum* del monje Fernandus añadirá nuevos prodigios a los que ya había recogido san Braulio. En este caso, el autor utilizará la primera persona, presentándose como testigo de estos y generando así la idea de que la especial capacidad de san Millán para obrar milagros no había desaparecido. El elenco de prodigios que recoge nos presentará, además, un santo preocupado por su comunidad y que se contrapone a la imagen del asceta venerable del original latino: entre otros hechos maravillosos, tiene el privilegio de provocar lluvias, por lo que las gentes del entorno confían en él para combatir las sequías; y hace sonar las campanillas alternativamente situadas sobre su altar para avisar a los monjes ante una buena noticia o cuando se va a producir un deceso³⁹⁴.

³⁹³ Rubio Moirón, 2019.

³⁹⁴ Véase Dutton 1967, pp. 35-49.

Siglos más tarde, Mecoleta recogerá nuevos milagros que vienen a seguir la línea iniciada por el monje Fernando. En ellos se hará alusión a la capacidad protectora del santo frente a las tormentas, a la milagrosa intercesión de san Millán cuando parte de la iglesia se cayó y salvó a la comunidad emilianense³⁹⁵, y a la forma en la que hizo sonar las campanillas, que se encontraban sobre su altar, para avisar, en este caso, de una buena nueva:

Se ventilaba en la Rota un pleito de grande importancia y muy ruidoso con los beneficiados de Badarán, Cárdenas y Camprovín, sobre la congrua y subsidio [...]. con armoniosa consonancia dieron un repique muy desusado [...]. Y atribuyéndolo a pronóstico de alguna desgracia temieron todos que se aplanase la iglesia [...] hasta que llegado el correo de Italia [varios días después] advirtieron que el día tan funesto para todos por los repiques era en el que se dio a favor del convento la sentencia³⁹⁶.

Además, Mecoleta incluye un curioso prodigio que debió producirse durante una de las procesiones en las que se sacaban del monasterio las reliquias del santo y la desaparecida imagen de la Virgen de las Batallas³⁹⁷. Según el autor, su fuente fue el párroco de Berceo, Esteban Daroca, que afirmaba haber sido testigo de cómo las velas de las andas con las que procesionaba la imagen se apagaban y encendían de forma milagrosa.

Todos los días primeros de Pascua del Espíritu Santo se llevaban las urnas en que están los santos cuerpos de San Millán y San Félix al antiguo monasterio, y para la vuelta, que era en el tercer día, se dividía el convento [...] y salían al encuentro hasta un cierto llano que hay en la cuesta, llevando en procesión la prodigiosa imagen de Nuestra Señora de las Batallas [...] al llegar cerca de las andas hacían tres genuflexiones con las santas urnas. A la primera se apagaban las velas en las andas de Nuestra Señora sin que nadie llegase a ellas, y se volvían a encender a la tercera³⁹⁸.

³⁹⁵ “Y como los monjes, en acabando, pasasen a la Iglesia a dar gracias cantando el salmo *Miserere mei Dei*, [...] dio la pared viciada tal estampido que desprendiose toda la nave de lo restante de la obra [...] cayó toda aquella máquina hacia el campo tan milagrosamente que no hizo el más leve daño al resto del templo.” Mecoleta 1724, pp. 144-145.

³⁹⁶ *Ibidem.*, pp. 138-140.

³⁹⁷ En referencia a esta imagen de la Virgen, véase Sáenz Rodríguez 2000, p. 221. Debió de tratarse de una pieza similar a la que se conserva en el Museo del Prado, que, según la tradición, perteneció a Fernán González.

³⁹⁸ Mecoleta 1724, pp. 141-142.

Según este autor, como a raíz de este milagro se empezaron a plantear pleitos sobre quién debía llevar las andas, Benito de Salazar, abad entre 1673 y 1677, mandó acabar con la procesión.

Poco después de la época en la que se redactó el *Liber Miraculorum*, la reinterpretación y versificación llevada a cabo por Gonzalo de Berceo contribuirá en gran medida a humanizar la imagen de san Millán. A través de la inclusión de numerosas referencias a las emociones de las personas a las que el santo ayuda, y de las suyas propias, junto a las detalladas descripciones de los ambientes en los que tienen lugar los prodigios narrados (que, por otra parte, le resultan conocidos y cercanos), el poeta riojano genera un relato más vívido y dramático, capaz de conectar de forma más eficaz con el público. No se trata de una adaptación sin mayores ambiciones: el objetivo era, sin duda, difundir con el mayor alcance posible la capacidad milagrosa del protagonista para animar a los peregrinos a acercarse a su sepulcro en busca de favores divinos³⁹⁹.

Es en este momento de reinterpretación general de la figura del santo emilianense cuando se producirá el cambio más drástico en torno a su imagen y figura. En las obras de estos dos últimos autores se añadirá un prodigio cuyas implicaciones económicas y políticas tendrán grandes consecuencias: la intervención milagrosa de san Millán en la batalla de Simancas⁴⁰⁰. Según el relato de ambos, atendiendo a las peticiones de los ejércitos del rey Leonés Ramiro I y del conde castellano Fernán González ante la inminente batalla contra las tropas musulmanas de Abd Al-Rahman III, el santo apareció junto a Santiago, armados y a caballo, llevándolos hacia la victoria. Así, el “ermitaño venerable” de la narración de san Braulio de Zaragoza dará paso a la imagen del “san Millán matamoros” ampliamente reconocida incluso hoy en día.

³⁹⁹ En la misma línea, véanse las opiniones de Menjot 1979, pp. 15-16 o de Guiance 2015, p. 426.

⁴⁰⁰ Es comúnmente aceptado que el texto hace referencia a la batalla de Simancas. Según el texto del documento, la batalla a la que se refiere tuvo lugar en el año 934, aunque Romero, en la *Colección Minguella*, lo fechó en 939, probablemente para hacerlo coincidir con la victoria cristiana en la batalla de Simancas-Alhándiga. Ver Romero (*Colec. Ming.*), núm. 31. Tiempo antes, Prudencio de Sandoval argumentó en este mismo sentido, aunque en este caso el objetivo es establecer una diferenciación clara entre la batalla de Clavijo y su leyenda y la de Simancas. Sandoval 1601, ff. 54-58r



Figura 26. Relieve que representa a san Millán en su faceta de matamoros. Monasterio de san Millán de Yuso (La Rioja).

La primera referencia documental a este prodigio se encuentra en el *Privilegio de los Votos*. El contenido de este fantástico documento, probablemente la falsificación más célebre de San Millán de la Cogolla, además de hacer una referencia directa a este prodigio, contiene las disposiciones presuntamente dictadas por el conde Fernán González sobre el pago de tributos por parte de todas las poblaciones situadas al este del Pisuerga al monasterio emilianense como agradecimiento por su decisiva intervención.

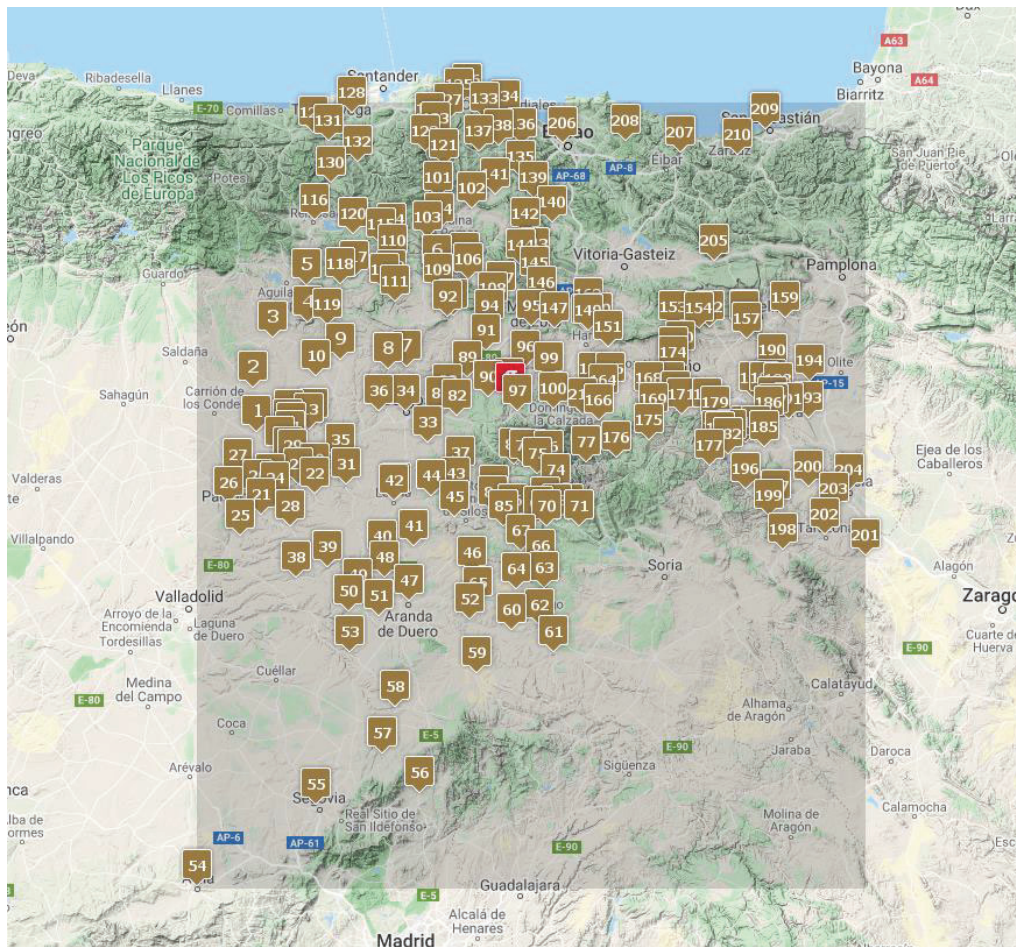


Figura 27. Lugares mencionados en el 'Privilegio de los Votos', según versión del Becerro Galicano (finales del s. XII)⁴⁰¹.

Según el relato del *Privilegio*, primero fueron visibles una serie de signos de la ira de Dios en respuesta a los pecados cometidos en los territorios hispanos, que Berceo asociará a la leyenda del tributo de las doncellas⁴⁰², al tiempo que podría interpretarse que anunciaban el ataque de las tropas de Abd Al- Rahman sobre los reinos cristianos: el día 19 de julio del año 934, el sol se oscureció, en lo que hoy definiríamos como un eclipse; el miércoles 15 de octubre de ese mismo año cambió de tonalidad y, finalmente, en el cielo

⁴⁰¹ Fuente imagen: <http://www.ehu.es/galicano/lario-ajax?id=mapa-1&full=1>. Se señalan un total de 211 referencias toponímicas, incluyendo la del propio monasterio. La versión del privilegio latino copiada en el *Liber Miraculorum* no detalla los lugares que debían pagar el Voto.

⁴⁰² “Mandó a los cristianos el que mal sieglo prenda, / que li diesen cadaño tres vent dueñas en renda, / las medias de lignaje, las medias chus sorrenda; / ¡mal sieglo haya preste que prende tal ofrenda!” Estrofa 370. Dutton 1992, p. 219.

se abrió una puerta de fuego cuyas llamaradas y vapores arrasaron la tierra⁴⁰³. Tras estos sucesos sobrenaturales, y ante la presencia amenazante de los musulmanes, dispuestos a enfrentarse con los cristianos, el documento narra que Fernán González, conde de Castilla, decidió prometer el Voto de san Millán para ganarse así la piedad de Dios, al que estarían sujetas todas las poblaciones de las tierras que se encontraban bajo su dominio, a imitación del Voto de Santiago de Ramiro I de León. Una vez realizados los Votos, al comenzar la batalla aparecieron en forma corpórea ambos santos, el apóstol Santiago y San Millán, a caballo y armados, dispuestos a luchar junto a las huestes cristianas y propiciando su victoria.

La versión romance del *Privilegio de los Votos* añade un episodio intermedio, en el que la intervención milagrosa de Santiago y san Millán les fue anunciada a los líderes leonés y castellano por medio de un ángel:

*Enbió el nuestro Señor del Çielo el su santo ángel de noche a los reyes en visión e díxoles assý: “Varones, non seades desmayados, que a buenos señores vos encomendastes. Ellos son rogadores al Señor del Çielo por vos que vos haya merçed, en tal que vos fagades tal promesa que la virtud gloriosa que Dios por ellos demostrará non sea olvidada por vos nin por vuestra generación fasta el fin del siglo, e valeros ha el señor del Çielo por la rogación destes dos gloriosos señores a que vos encomendastes, señor Santiago e señor Sant Millán. Sacarvos ha el Señor del Çielo de la coyta e del peligro en que vos estades.”*⁴⁰⁴

Se trata evidentemente de una fusión entre la leyenda de la batalla de Clavijo, primera referencia conocida a la imagen de Santiago como Matamoros, y la narración de los

⁴⁰³ “In era noningentesima septuagesima secunda, XIIIa kalendas augusti, lumen solis die VIa feria, amittens lucendi virtutem, obscuratum constitit ab hora secunda in tertiam; IIIa feria idus octobris, colorem eiusdem solis multi cognoverunt effectum pallidum. Signa magna facta est in celo vento africo. Porta flamea aperta est in celo, et ibant stelle et commovebant se huc adque illuc, maxime plus discurrebant contra vento africo, et mirate sunt gentes de his signis noctis media usque mane. Et fumificus vapor magnam terre partem conbussit. Qui cum talia perterriti cerneremus, ad Domini misericordiam petendam cum tali devotione properavimus.” Tomado de *Becerro Galicano Digital* [doc. 0] (www.ehu.eus/galicano/id0). Se puede relacionar estas señales que aparecen en el *Privilegio* con acontecimientos documentados. Véase Peterson, David, “El gran incendio castellano de 949. Huella diplomática y memoria histórica de un desastre natural”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 37 (1), pp. 139-164.

⁴⁰⁴ Tomamos la cita de Dutton 1967, p. 15.

prolegómenos de la batalla de Simancas⁴⁰⁵. Si comparamos ambos relatos, la importancia que en ellos se atribuye a la revelación en sueños de la intervención divina en favor de las tropas cristianas es fundamental, en tanto que supone un contacto directo con la divinidad.

Tanto el *Liber Miraculorum* del monje Fernandus como la *VSMC* recogen este episodio, aunque con notables diferencias de estilo: mientras en el primero se copia el contenido más relevante del *Privilegio de los Votos*, en la obra de Berceo apreciamos de nuevo un mayor dramatismo con una gran abundancia de detalles. Debemos tener en cuenta, además, que la obra del poeta riojano se compuso para ser recitada en público, por lo que es plausible que su objetivo fuera dar a conocer el *Privilegio* en todo el territorio que abarcaba⁴⁰⁶. Esta abundancia de detalles y el carácter más dramático de la narración ayudarían a lograr esta meta. En la siguiente tabla recogemos ambas versiones:

⁴⁰⁵ Se puede comparar, por ejemplo, con el relato sobre esta visión *in somnis* con la que se recoge respecto al anuncio de la intervención de Santiago en la batalla de Clavijo en la *Primera Crónica General* de Alfonso X, muy cercano en el tiempo a las versiones del *Privilegio* romance: “Adurniose el rey don Ramiro, et apareciol estonees en suennos el apostol sant Yague et dixol: sepas que Nuestro Sennor Jhesu Cristo partio a todos los otros apostoles mios hermanos ct a mi todas la otras prouineias de la tierra, et a mi solo dio a Espanna que la guardasse et la amparasse de manos de los enemigos de la fe [m] allegose mas a ell, et tomol a la mano et apretogela yaquanto et dixol de cabo: «rey Ramiro, esfuerea en tu coraeon, et sey bien firme et fuerte en tus feehos, ca yo so Yague, el apostol de Jhesu Cristo et vengo a ti por ayudarte contra estos tus enemigos. Et pues que esto ouieredes fecho, non dubdedes nada de yr ferir en la hueste de los barbaros, llamando Dios, ayuda, et sant Yague!, ca ciertamientre sepas que todos los metrcdes a espada ct los matarcdes [...]» Et desde aquel dia adelante ouieron et tomaron los cristianos en uso de dezir en las entradas de las fazicndas et en los alcances de los moros sus enemigos mortales: Dios, ayuda, et sant Yague.” Menéndez Pidal 1977, p. 361.

⁴⁰⁶ Seguimos la opinión de Dutton 1967 al respecto, p. 173.

<i>Privilegio de los Votos⁴⁰⁷ y Liber Miraculorum</i>	<i>Vida de San Millán de la Cogolla⁴⁰⁸</i>
<p>Hecho pues el voto a Dios y los santos, atacó primero el príncipe leonés [Ramiro I] con sus huestes, ante las cuales se presentan dos caballeros celestes montados en blancos caballos, armados por disposición divina, que fueron vistos acometer primeros la lucha.</p>	<p>Mientras en esta dubda sedien las buenas yentes, asuso contra'l cielo fueron parando mientes; vidieron dues personas fermosas e lucientes mucho eran más blancas que las nieves recientes.</p> <p>Vinién en dos caballos plus blancos que cristal, armas cuales non vío nunca homne mortal; el uno tenié croza mitra pontifical, el otro una cruz, homne non vío tal.</p> <p>Habién caras angélicas, celestial figura, descendién por el áer a una grand presura, catando a los moros con turva catadura, espadas sobre mano, un signo de pavura. [...]</p> <p>Los pueblos e los príncipes, todos lo entendieron, que los dos caballeros que del cielo vinieron, los dos varones fueron a qui los votos dieron, que ante los vengaron que no los recibieron.</p> <p>El que tenié la mitra e la croza en mano, esi fue el apóstol de San Juan hermano; el qui la cruz tenié e el capiello plano, esi fue Sant Millán el varón cogollano.</p>

El objetivo principal de todas las versiones de este episodio que acabamos de reseñar era establecer un vínculo entre la figura del conde castellano Fernán González y el

⁴⁰⁷ Traducimos desde el original latino del *Becerro Galicano*: “Igitur taliter facta Deo et sanctis eius devotione, ipse prius legionensis princeps cum suis hostes adgressus est in certatione, ante quorum conspectum celestes duo equites candidis sedentes equis, divina dispositione armatis visi sunt, priores bellum commitere.” *Becerro Galicano Digital* [doc. 0] (www.ehu.eus/galicano/id0 - consultado 04/03/2021). El *Liber Miraculorum* reproduce, con escasas variaciones, el texto del documento. El Cod. 59 de la RAH, f. 143v, traduce: “Ansí que, fecha commo dicho es esta devoción e promesa, el mesmo rei de León con los suyos entró primero en la vatalla con los enemigos, en presencia de los cuales dos celestiales caballeros en caballos blancos, armados por disposición diuina, fueron vistos cometer primero la batalla”. El *Privilegio* romance también narra el prodigio: “abrieronse los çielos e vieron venir dos cavalleros, señor Santiago e señor Sant Millán, cavalleros en sendos caballos blancos, armados con armas blancas, las espadas en las manos e con ellos grandes compañías de ángeles, y desçendieron mucho a grand priesa y entraron entre las hazes de los moros e de los xianos e començaron a dar las primeras feridas en los moros”, Dutton 1967, p. 16.

⁴⁰⁸ Estrofas 437-439 y 446-447. Dutton 1992, pp. 237 y 239.

monasterio emilianense, tal y como se establecía entre el reino de León, personificado en el rey Ramiro I, y la figura de Santiago. No debemos perder de vista que, tal y como se ha comentado antes, el *Privilegio* debió redactarse en un momento muy complicado para el cenobio riojano, sumido en continuos pleitos por el cobro de tributos con el obispado de Calahorra. Además, desde el siglo XI se venía desarrollando una progresiva mitificación del Buen Conde, que favorecería el interés del monasterio por vincularse a él, tal y como podremos observar en los casos de Silos y Arlanza más adelante.

Así, Fernandus y Berceo recogieron esta historia para asegurar su implantación entre la audiencia de sus obras, buscando garantizar el cumplimiento de las obligaciones que en este documento se establecían⁴⁰⁹. Quedaba además San Millán de la Cogolla perfectamente alineado con los intereses políticos e ideológicos de Castilla en el siglo XIII, al ligar el pasado heroico atribuido al primer conde con la corona castellana de su propio presente, heredera de su proyecto divino y líder de la unificación cristiana peninsular⁴¹⁰. Como resultado, san Millán se erige como patrón protector de Castilla en clara contraposición o complementación de Santiago, “padrón de españoles”⁴¹¹.

A pesar de los esfuerzos empleados por los monjes emilianenses y de que a menudo fueran invocados como patronos los dos santos⁴¹², la leyenda de la aparición e intervención milagrosa de san Millán contra las tropas musulmanas no conoció un desarrollo tan amplio como la de Santiago, mucho más asentada en la crónica y literatura medievales y modernas y, por ende, en el imaginario colectivo. Obras de carácter general como la de Esteban de Garibay harán alusión a la intervención de “dos caballeros en sendos caballos blancos”, pero sin identificarlos como Santiago y san Millán⁴¹³. No desaparece sin embargo

⁴⁰⁹ Véase Azcárate, Escalona, Jular y Larrañaga 2006 y García Turza, Javier, 2012, pp. 563-565.

⁴¹⁰ Tomamos la opinión de García Otero 2012, p. 52. En la misma línea, pero centrándose en la figura de Santiago como defensor de los intereses de Castilla y como líder de la Reconquista, véase Domínguez García 2008, pp. 90 y ss.

⁴¹¹ *VSMC*, verso 431b, Dutton 1992, p. 235. En la estrofa 429 se señala claramente la diferenciación territorial en cuanto a la especial protección de cada uno de los dos santos matamoros: “Pero abriros quiero todo mi corazón, / querría que ficiésemos otra promisión: / mandar a Sant Millán nos atal furción / cual manda al apóstol el rey de León.”

⁴¹² Rowe, Erin Kathleen 2011, p. 27

⁴¹³ Garibay 1571, p. 522

el interés por perpetuar el relato iniciado con el *Privilegio de los Votos*, y a lo largo de la Edad Moderna podemos encontrar múltiples testimonios que así lo demuestran⁴¹⁴.

La obra de Sandoval contiene numerosas referencias a este episodio, que utiliza principalmente para diferenciarlo de la leyenda de la intervención de Santiago en la batalla de Clavijo, así como para demostrar su veracidad⁴¹⁵. Por otra parte, en la *Crónica General* de Yepes encontraremos una nueva argumentación en favor de la leyenda emilianense respecto a la batalla de Simancas y del papel de san Millán como patrón de Castilla. En este caso, el autor informa de la existencia de “dos escrituras muy auténticas, y de gran fe, que refieren esta batalla y milagro”. La primera de ellas sería el *Privilegio de los Votos*, que abre la compilación del *Becerro Galicano*; y la segunda es la versión romance del documento conservada en Cuellar, editada anteriormente por Sandoval. Según interpreta Yepes, “viendo el conde Fernán González que los reyes de León, con ánimo cristiano y rendido a Santiago, habían hecho tributario su reino al sagrado Apóstol, a imitación suya, quiso que los castellanos tuviesen la misma sujeción y rendimiento al glorioso san Millán, tomándole por patrón de Castilla”⁴¹⁶.

Yepes añadirá una segunda intervención milagrosa del santo emilianense, posterior a la leyenda de Simancas. En este caso, lo presentará al frente de las tropas pamplonesas de García Sánchez III en la conquista de Calahorra en 1045, en lo que creemos que se trata de una confusión entre la referencia a García Sánchez I contenida en el *Privilegio* latino y García el de Nájera:

En otra ocasión, en los años adelante, volvió a hacer oficio de capitán, siendo rey de Navarra D. García, hijo del rey D. Sancho el Mayor. Porque trayendo este rey guerra con los moros, y yendo a sitiar a la ciudad de Calahorra, habiendo dificultad en

⁴¹⁴ A modo de ejemplo, véanse, entre otros documentos del Archivo del monasterio de San Millán, las signaturas siguientes: *A(s)*, 135/6.4 (del año 1504); *Reg. Not.* 1, fols. 8, 21r, 29 y 43v (de 1512), fols. 10, 44r y 60v (de 1513); *A(s)*, 144/5.2 (de 1513); *Bibl. Ant.*, leg. 10, núm. 395 (de 1516); *Bibl. Ant.*, Marco 61 y 89 (de 1524); *A(s)*, 144/5.6 (de 1563); *Reg. Not.* 16, fols. 149 y 150 (de 1614); *Reg. Not.* 19(1), fol. 36 (de 1621), etc. En su mayor parte, las cartas y registros nos informan de las ratificaciones de los Votos por parte de los monarcas y los problemas que se encontraban los monjes a la hora de cobrar lo que supuestamente les correspondía.

⁴¹⁵ Sandoval 1601, ff. 54-58r.

⁴¹⁶ Yepes 1960, p. 66.

*atacarla, se apareció san Millán visiblemente a los nuestros y los animaba e inducía a que acometiesen los muros, y él les dio entrada por ellos*⁴¹⁷.

El interés por presentar a san Millán como patrón y protector de Castilla crecerá, en consonancia con el contexto de pugna sobre el patronato de España entre Santiago y Santa Teresa de Jesús⁴¹⁸. De hecho, la mayor parte de las representaciones artísticas que se elaborarán en el monasterio a partir del siglo XVII tendrán como hilo conductor al San Millán Matamoros, dejando apartado totalmente al eremita y pastor de almas.

Con este telón de fondo, fray Martín Martínez se propuso defender el co-patronato de san Millán y Santiago con una obra titulada *Apología por San Millán de la Cogolla, patrón de las Españas*⁴¹⁹. Este curioso volumen comienza con una breve noticia histórica sobre la antigüedad del cenobio emilianense, para después editar y defender la veracidad del *Privilegio de los Votos*, tanto de la versión latina como la romance de Cuellar, ambas sacadas de Sandoval⁴²⁰.

Según este autor, este y otros testimonios sobre las intervenciones de san Millán a favor de los castellanos en particular, y de los cristianos en general, fundamentan que “los títulos de patrón de san Millán son semejantes a los de Santiago”. Así, recogerá los testimonios sobre las apariciones del santo riojano en las batallas de Simancas y Hacinas a favor de los castellanos, y en la conquista de Calahorra en auxilio de las tropas de García Sánchez III. Cabe señalar que, en contra de lo que expone Linares, esta no será la primera vez que se diferencia claramente entre las batallas de Simancas y Hacinas⁴²¹. Como veremos en el siguiente apartado, el primer autor que hemos localizado en cuyas obras se

⁴¹⁷ Yepes 1960, pp. 66-67.

⁴¹⁸ Este debate ha sido ampliamente estudiado. Dos recientes análisis muy detallados sobre la cuestión es, por ejemplo, los de Rowe 2011; y Rey Castelao 2015.

⁴¹⁹ Martínez, Martín (1632), *Apología por San Millán de la Cogolla, patrón de las Españas*, Haro: Juan de Mongastón.

⁴²⁰ Para las ediciones de ambas versiones del *Privilegio*, véase Martínez, 1632, ff. 4v-9.

⁴²¹ Linares 2009. Consultamos la versión publicada en <http://www.bibliotecagonzalodeberceo.com/berceo/linareslidwine/leyendahagiopolitica hacinas.htm> [última consulta: 15/01/2020].

diferenciasen las dos contiendas es Gonzalo de Arredondo en su *Crónica de Fernán González*⁴²², por lo que se trataría de una idea ya asimilada, que Martínez reproduce.

Aunque el co-patronato de san Millán, derivado de la legendaria intervención en las batallas contra los musulmanes, no aparece como reconocido por la Santa Sede, la idea de que es el “segundo patrón de España” aún está vigente, especialmente en La Rioja, y aparece periódicamente en prensa y distintos foros sociales⁴²³.

1.2.1.1. El santo en compañía: san Félix de Bilibio y Santa Oria.

En un plano secundario, el cenobio riojano explotó la figura de otros santos relacionados con San Millán de la Cogolla. Analizaremos brevemente el caso de dos de ellos: san Félix o Felices de Bilibio, mencionado en la *VSE* como maestro de Emiliano en sus primeros tiempos de eremita, y santa Oria, monja benedictina que llegó a San Millán de la Cogolla a comienzos del siglo XI.

Conocemos muy poco sobre la vida de san Félix de Bilibio. San Braulio de Zaragoza cuenta en la *Vita* latina de san Millán que era un ermitaño reconocido que vivía en Bilibio, situado muy cerca de Haro⁴²⁴, pero sin añadir más datos sobre él. Por su parte, Gonzalo de Berceo reinterpretará este pasaje, imaginando primero y creando después un diálogo de gran profundidad entre san Millán y su futuro maestro, circunstancia que ayudó a generar un retrato algo más detallado del ermitaño, aunque no nos da más datos sobre este último de los que ya se conocían a través de la obra en latín:

*No lo metió por plazo ni lo quiso tardar,
moviose de la sierra, empezós' a desprunar
por medio de Valpirri, un sequero logar,
fasta que en Billivio hobo de arribar.*

*Entró en el castiello, falló al castellero,
al varón benedito, al feliz caballero,
al ermitán orando en somo del otero,*

⁴²² Mss/ 894, f. 203r.

⁴²³ Algunos ejemplos, disponibles online: “san Millán, co-patrón de España”, ABC-Sevilla, <http://cofrades.sevilla.abc.es/profiles/blogs/san-millan-copatron-de-espana>; “Además de Santiago, España tiene otro patrón... ¡y es riojano!”, Rioja2, 24/07/2017, <https://www.rioja2.com/n-112383-2-ademas-de-santiago-espana-tiene-otro-patron-y-es-riojano/>.

⁴²⁴ Se acepta que la referencia a Bilibio se corresponde con el *castrum Bilibensi*.

plus humildosamiente que un monje claustrero.

*Cadioli a los pides luego que fo sobido,
díssol': «Mercet te clamo, de voluntat la pido;
por partirme del mundo voto é prometido,
quíérote por maestro, por eso so venido.*

*»Querría esta vida en otra demudar,
e vevir solitario por la alma salvar;
de los vicios del mundo me querría quitar,
pora eso te vengo consejo demandar.*

*»No sé nada de letras, vásmelo entiendo,
de la sancta creencia la raíz non entiendo.
Padre, mercet te clamo a tos pides yaciendo,
que en esti lacerio vayas mano metiendo!*

*»Demás si saber quieres do tengo la raíz,
en Berceo fui nado, cerca es de Madriz,
Millán me puso nomne la mi buena nodriz,
fasta aquí mié vida con ovejas la fiz.»*

*Con esto Sant Felices hobo grant alegría,
a Dios rendió las gracias e a Sancta María;
entendió que non era fecho por arlotía,
mas que lo mengineara Dios de la su menjía.*

*Recibiolo de grado, metió en él misión,
demostróli los psalmos por fer su oración;
con la firme femencia dioli tal nudrición,
que entendió la forma de la perfección⁴²⁵.*

Además de estas menciones en las obras hagiográficas dedicadas a san Millán, contamos con otras dos fuentes creadas en torno a la figura de san Félix: la *Translatio Beati Felicis* y un *Liber Miraculorum*, ambas atribuidas al monje silense Grimaldo, autor, como ya se ha mencionado anteriormente, de la *Vita Dominici Silensis*. La primera de ellas recoge la historia del traslado de las reliquias del ermitaño desde Bilibio hasta San Millán de la Cogolla en tiempos de Alfonso VI, e incluyen el relato sobre un intento fallido anterior

⁴²⁵ Dutton 1992, pp. 129-131.

promovido por García el de Nájera. En el capítulo V del presente trabajo analizaremos en profundidad este documento, junto con otras traslaciones oficiales.

La colección de milagros de san Félix de Bilibio es una breve narración de ocho prodigios, todos ellos de tipo taumatúrgico. Según se recoge en el documento, se produjeron en años muy próximos a la composición del texto, después de que los fieles afectados por la enfermedad visitasen las reliquias del santo en el monasterio de san Millán de Yuso. Nos encontramos así ante lo que parece un intento del hagiógrafo por fijar en el imaginario de los devotos, por una parte, su capacidad de intercesión ante la enfermedad, y, por otra, la vinculación de esta capacidad taumatúrgica con el templo en el que se conservan sus sagradas reliquias. En otras palabras, estamos ante un nuevo instrumento propagandístico⁴²⁶ mediante el cual se pretendía atraer al mayor número posible de feligreses, que por supuesto contribuirían a acrecentar las arcas del cenobio con sus donativos.

Se da además la particularidad de que tres de los fieles beneficiados de la intercesión de san Felices era monjes de San Millán de la Cogolla⁴²⁷. Ello podría hacernos pensar que se intentaba mostrar a san Felices como un santo protector, que cuida de su comunidad, algo aún más llamativo si tenemos en cuenta que esta obra se atribuye comúnmente a Grimaldo, que como ya hemos comentado era monje en Santo Domingo de Silos. Hay que tener en cuenta que sobre estas fechas se redactó y firmó una “carta de hermandad” entre los dos monasterios, lo que no nos debe extrañar si pensamos en las estrechas relaciones que mantuvieron ambas instituciones a través de Domingo de Cañas (Santo Domingo de Silos) y del propio Grimaldo⁴²⁸. Atendiendo a estas dos cuestiones, cabe hacerse una pregunta: ¿podríamos afirmar que la redacción de la *Translatio Beati Felicis* y su colección de milagros respondía a una estrategia de colaboración entre los cenobios silense y emilianense? Por nuestra parte, consideramos que existen suficientes evidencias probatorias

⁴²⁶ Utilizamos la misma expresión que ya empleó en referencia a los milagros de san Félix de Bilibio Pérez Embid 2002, p. 93.

⁴²⁷ Se trata de los milagros II, IV y VII. Cod. 10, BRAH.

⁴²⁸ Véase Vivancos Gómez 1988, pp. 111-112.

Habrá que esperar a épocas más recientes para encontrar obras en las que se intente recopilar un mayor número de datos sobre la biografía del maestro de Millán. Resulta de gran interés en este sentido revisar las consideraciones sobre este, “la perla más preciosa y la gloria más legítima que Bilibio comunicó a Haro”, publicadas en las *Noticias históricas* de Domingo Hergueta⁴²⁹. Además de recoger el testimonio de otros autores sobre cuánto tiempo debió pasar san Millán en compañía de san Félix, sobre el posible año de nacimiento de este último o sobre si desempeñó en algún momento de su vida la dignidad de presbítero, añade un curioso testimonio. Se trata, según el autor, de una tradición local jarrera que defendía que el santo vivió en Haro, no en Bilibio, y que señalaba incluso sus orígenes familiares de forma muy concreta:

En el mismo Haro corre como verdadero que allí vivió san Felices y aún particularizan detrás de la casa de doña Casilda Salazar en la calle de la Paz, que fue párroco de la villa, que de su familia son los For y los Gibajas, y que por todo eso se conservó hasta hace poco el nombre de barrio de San Felices que comprendía la calle citada.

Hergueta resta importancia a esta tradición local, argumentando que no es posible que fuera natural de Haro porque esta población no existiría aún en tiempos del santo y porque, a su juicio, tampoco existen pruebas de que hubiera ejercido como sacerdote⁴³⁰. En todo caso, en la actualidad San Félix o Felices de Bilibio es el patrón de la localidad, y sabemos que a ella se trasladó una reliquia del santo en 1605⁴³¹. Así se desprende de las noticias que aporta el documento emilianense de 6 de noviembre de este año, en el que los escribanos Diego López de Pedrosa, Millán Delgado y Juan Ruiz de Láriz dan fe, en primer lugar, de la apertura del relicario de San Felices, con descripción de la ceremonia litúrgica llevada a cabo por el abad Hernando de Améscoa; y después, del traslado solemne de la reliquia cedida hasta la parroquial de Haro y de otros pormenores mas o menos curiosos⁴³².

⁴²⁹ Hergueta 1979, p. 44.

⁴³⁰ *Íbidem.*, pp. 45-51.

⁴³¹ Ese mismo año, con motivo de la concesión de la reliquia del santo por el abad de San Millán de la Cogolla, Plácido Alegría, se fundó la Cofradía de San Felices, que continúa existiendo hoy en día. Sobre los estatutos de la cofradía, resulta de gran interés el estudio y edición de Díaz Bodegas 1992.

⁴³² ASM., *Bibl. Ant.*, Rollo 3.2. Cosido de 108 páginas, de 21,5 x 32 cm.



Figura 28. Ermita de San Felices de Bilibio en Haro (La Rioja)

Hasta ahora hemos analizado varias figuras de santos varones, dos de ellos relacionados con el monasterio de san Millán, en los que hemos podido observar algunos tópicos de la hagiografía medieval: el pastor de ovejas destinado a ser pastor de hombres, el ermitaño venerable, el santo guerrero defensor de la cristiandad y el santo abad reformador de su comunidad. Pero el caso que vamos a analizar someramente a continuación marca una clara diferencia respecto a los anteriores y, por ello, hemos querido tratarlo a pesar de que no cumple estrictamente con los criterios de selección que hemos empleado y descrito al inicio de este trabajo de investigación, en tanto que no contamos con una fuente latina.

Santa Oria responde a un modelo completamente distinto, a pesar del claro componente ascético de la vida de la protagonista en la narración de la primera fuente conservada en la que se alude a ella: el *Poema de Santa Oria* de Gonzalo de Berceo⁴³³. Aunque el propio poeta alude a una *Vita* en latín dedicada a narrar la trayectoria de la santa, escrita por un monje de San Millán de la Cogolla llamado Muño, el texto original se ha perdido⁴³⁴. No obstante, consideramos que los rasgos del poema y de su posterior desarrollo

⁴³³ Seguiremos el texto editado por Uria Maqua, Isabel, 1992, *Gonzalo de Berceo. Obra Completa*, Madrid: Espasa Calpe. Disponible en <http://www.vallenajerilla.com/berceo/uria/notaintroductoria.htm> [última consulta 02/08/2020]. Reproducimos parte del contenido de Ilzarbe 2020c.

⁴³⁴ En general, no se duda de la existencia de este testimonio desaparecido. Uria Maqua identificó como autor al *scriba politor* mencionado junto a otros notables del monasterio, como el abad Blas, en la inscripción visible en el arca de las reliquias de san Millán. Uria Maqua, Isabel, 1981 (consultamos la versión disponible en <http://www.vallenajerilla.com/notabene/uria.htm>; última consulta 21/07/2020). La alusión a la fuente

resultan de interés para nuestra investigación, por lo que hemos decidido incluirlo entre el resto de casos de estudio.

A través de la obra de Berceo sabemos que Oria era natural de Villavelayo, localidad situada en La Rioja y perteneciente a la comarca del Alto Najerilla, y que sus padres se llamaban García y Amuña. Podemos interpretar además que procedía de una familia más o menos acomodada, lo que le permitió acceder a una formación y un nivel cultural presumiblemente alto para el que se presupone a una mujer en el siglo XI⁴³⁵. Según este relato, leía con frecuencia vidas de santos⁴³⁶ escritas en latín⁴³⁷, y contó con una maestra, llamada Urraca:

*Una maestra ovo de mucha sancta vida,
Urraca li dixieron, mujer buena complida,
emparedada visco una buena partida,
era de la maestra Oria mucho querida*⁴³⁸.

A la edad de 9 años, movida por la influencia de su maestra, tomó la decisión de recluirse en San Millán de la Cogolla, junto con su madre. Allí permanecería emparedada hasta el día de su muerte, y desde su celda habría narrado sus visiones a Muño, autor de su biografía en latín.

En los últimos años de su vida⁴³⁹, Oria relató tres visiones. Durante la primera de ellas, la emparedada es llevada al paraíso, hasta donde le guían las mártires Águeda de Catania, Eulalia de Mérida y santa Cecilia. Una vez allí, la joven reconocerá a varios personajes de su entorno familiar y cercano, llegando a preguntar incluso por su maestra,

latina le sirve a Berceo además para dar mayor veracidad a su reinterpretación del relato sobre santa Oria. García Turza 2020, pp. 99-100. Al margen de las consideraciones sobre la *Vita* perdida, resulta de especial interés el estudio de Walsh sobre la relación entre el *Poema de Santa Oria* y la *Vida de Santa Eugenia*. Walsh 1972, pp. 300-307.

⁴³⁵ Uría Maqua, 1981.

⁴³⁶ En el relato de su primera visión, las tres santas que van a acompañarle al cielo le dicen: “Tú mucho te deleitas en las nuestras passiones,/ de amor e de grado leyes nuestras razones”. Estrofa 37a-b. Uría Maqua 1992, p. 511.

⁴³⁷ García Turza 2020, p. 105.

⁴³⁸ Estrofa 73. Uría Maqua 1992, p. 517.

⁴³⁹ Argáiz trató de situar cronológicamente la vida de esta santa, determinando que la primera de sus visiones se produjo en 1068, cuando contaba con veinticinco años, dos antes de su muerte en 1070 Argáiz 1675 f. 338v.

Urraca, que según la respuesta de sus guías, “compañera es nuestra e nuestra morador, / con Justa su discípula, sierva del Criador”⁴⁴⁰. La presencia de su maestra en el cielo, junto con las alusiones a la santidad de su vida, pueden interpretarse como una suerte de refuerzo de la propia condición de santa atribuida a la joven Oria.

Además de los diálogos con las gentes de su entorno cercano, que conforman lo que García Turza ha definido como “una evocación entrañable de Villavelayo”⁴⁴¹, resulta llamativa no solo la presencia de grandes personajes relacionados con San Millán de la Cogolla, como los obispos y abades emilianenses don Sancho y don García⁴⁴², sino también la ausencia del abad don Gómez, que ocupó el cargo entre 1037 y 1046, coincidiendo con el reinado de García Sánchez III. Oria, sorprendida ante tal ausencia, pregunta por él a las santas que le acompañan en su recorrido celestial:

*Dixiéronli las mártires a Oria la serrana:
“El obispo don Gómez non es aquí, hermana,
pero que traxo mitra fue cosa mucho llana,
tal fue como el árbol que florez e non grana.”*⁴⁴³

Es preciso recordar en este momento dos episodios a los que hemos hecho referencia en apartados anteriores, en los que el papel de García Sánchez III queda indiscutiblemente asociado a prácticas cuestionables respecto al cenobio emilianense: el conflicto con santo Domingo de Silos cuando aún ostentaba el cargo de prior y la fallida traslación de las reliquias de san Millán. Tal como hemos comentado, analizaremos estos relatos con mayor detalle en el capítulo IV, pero es preciso apuntar a que semejante respuesta sobre la ausencia de méritos reales del abad y obispo de Calahorra don Gómez para haber ascendido al

⁴⁴⁰ Estrofa 76c-d. Uría Maqua 1992, p. 517.

⁴⁴¹ García Turza 2020, p. 106.

⁴⁴² Don Sancho fue abad entre 1026 y 1046, ocupando después las sedes de Nájera y Pamplona; mientras que don García fue obispo de Álava entre 1037 y 1056, tiempo en el que participó en la fallida traslación de san Felices de Bilibio, que analizaremos en el capítulo V.

⁴⁴³ Estrofa 65. Uría Maqua 1992, p. 515. Uría señala la existencia de una estrofa que falta entre la número 64, en la que se menciona a don Sancho y don García, y ésta, en la que se recoge la respuesta de las mártires que acompañan a Oria. Presumiblemente, esa estrofa perdida contenía la pregunta respecto a don Gómez. *Ibidem*, p. 514.

paraíso queda perfectamente insertada en la política emilianense de desprestigio del recuerdo colectivo sobre este rey pamplonés⁴⁴⁴.

La segunda visión de Oria comprende la visita de la Virgen, precedida de un cortejo luminoso de vírgenes. En general, este episodio sigue el esquema clásico de cualquier revelación narrada en las fuentes hagiográficas: la vidente expresa sus dudas y su temor a estar siendo engañada, por lo que pide una señal que le ayude a verificar que lo que está viviendo es real; como respuesta, le es revelado algo sobre su futuro inmediato. En el caso que nos ocupa, se le anuncia que caerá enferma y fallecerá, pero que, no obstante, alcanzará la salvación como premio a su vida ascética⁴⁴⁵. La tercera visión precederá a la muerte de santa Oria y a su entierro en San Millán de la Cogolla: en su transcurso será transportada al monte de los Olivos⁴⁴⁶. Entre los casos que hemos analizado hasta ahora, podemos observar que las revelaciones sobre la propia muerte y santidad del vidente son contenidos recurrentes: santo Domingo tuvo dos visiones en las que se le revelaron tanto el momento de su muerte como su salvación, y mucho tiempo antes le sucedió lo mismo a san Millán.

La principal diferencia respecto al resto de casos que hemos tratado reside en una cuestión fundamental para la hagiografía medieval: en el *Poema* no se registran milagros obrados por la intercesión de Oria, ni en vida ni tras su fallecimiento, salvo las visiones vividas por la propia santa de forma individual, las cuales, presumiblemente debió de narrar el monje Muño una vez que las recogió por escrito. No se trata por tanto de una santa taumaturga, protectora, liberadora ni guerrera, y ni siquiera se narra una lucha con las tentaciones o con el mal. Estamos ante un relato en el que la personalidad de la protagonista parece conectarse con las figuras de los místicos modernos, en los que las visiones y revelaciones ocupan un lugar fundamental. Aporta además muy pocos datos sobre la vida de la santa protagonista. Pareciera por tanto que se trata más bien de una obra encuadrada en el género medieval de la literatura de visiones más que en el de las vidas de santos.

Para Isabel Uría, esta clara diferenciación en cuanto a los contenidos de una y otras composiciones del autor, sumada a que en el caso de la historia de santa Oria Berceo no

⁴⁴⁴ Ver capítulos IV y V.

⁴⁴⁵ La segunda visión ocupa las estrofas 119 a 139. Uría Maqua 1992, pp. 529-533.

⁴⁴⁶ La tercera y última visión de Oria, final apoteósico de toda la historia de la santa, se narra entre las estrofas 140 a 146. Uría Maqua 1992, p. 335. El resto de las estrofas del poema se dedican a la muerte y entierro de la santa.

divide su obra en tres partes claramente diferenciadas, motiva que sea preciso retitular esta obra como *Poema de santa Oria*, en lugar del tradicional, y convencional, título de *Vida de santa Oria*⁴⁴⁷. El argumento de la composición tripartita de los otros dos ejemplos de vidas escritos por Gonzalo de Berceo, que nosotros hemos tratado en este trabajo, parece, sin embargo, problemático. En un reciente trabajo, J.R. González respondió planteando las dificultades que una afirmación categórica al respecto conllevaba, haciendo énfasis en las múltiples posibilidades que habían planteado otros autores como Baños Vallejo. Así, teniendo en cuenta las distintas formas de interpretar la estructura de sus contenidos, concluyó que no era posible hacer una diferenciación tan clara atendiendo solo a la estructura de la obra⁴⁴⁸.

Por nuestra parte, y teniendo en cuenta que no hemos realizado un estudio en profundidad sobre la fuente, creemos que, al margen de esta cuestión, los contenidos hagiográficos del poema guardan una estrecha relación con otras fuentes hagiográficas del tipo *vitae*. A nuestro parecer, no podemos hacer una distinción entre las visiones de Oria y el desarrollo de su vida como emparedada ya que suponen una parte fundamental de la misma como argumento para difundir la santidad venerable de Oria⁴⁴⁹. Responde así al arquetipo de la santa virgen definido por Nieto Pérez⁴⁵⁰.

La vida y visiones de santa Oria fueron recogidas en numerosas obras posteriores a Berceo, y en ellas no van a producirse grandes variaciones en cuanto al contenido de su historia. En la actualidad es patrona de Villavelayo, lugar al que se entregó una de sus

⁴⁴⁷ “formalmente, ninguna de las tres partes destaca sobre las otras, porque ninguna cumple una función primordial o superior dentro de la totalidad del poema. En realidad, cada parte o “libriello” tiene su propia autonomía y es independiente de las otras en el nivel estructural; [...] Esto, unido al hecho de que las *Visiones* de Oria (y de su madre) ocupan un 66 % de las cuartetas del poema, y sólo un 6 % están destinadas a relatar la vida natural de la Santa, nos lleva a pensar —como ya en su tiempo señaló D. Marcelino Menéndez y Pelayo, y en nuestros días apunta la hispanista, Frida Weber—, que la obra debe incluirse en la *Literatura de Visiones* más que en el género de las *Vidas de Santos*. Por ello, hemos sustituido el título tradicional, *Vida de Santa Oria*, por el neutro y menos comprometido de *Poema de Santa Oria*”. Uría Maqua 1978, p. 44.

⁴⁴⁸ González 2013.

⁴⁴⁹ González, que sigue las valoraciones de Baños Vallejo sobre la literatura de visiones y la hagiografía, utiliza el término hagiografía visionaria para encuadrar lo que considera un subgénero de la literatura hagiográfica. González 2013, p. 181.

⁴⁵⁰ Nieto Pérez 2005, pp. 419-420.

reliquias con motivo del traslado de sus restos mortales a la iglesia de Yuso en 1609. Con motivo de la llegada de tan preciado tesoro, se construyó una ermita en el lugar que la tradición señalaba como el solar en el que existió su casa familiar.



Figura 29. Ermita de Santa Oria, Villavelayo (La Rioja)

1.2.2. Pelayo, el eremita fundador

Uno de los personajes con mayor peso simbólico en la trama narrada en el *Poema de Fernán González* es, desde nuestro punto de vista, el eremita Pelayo. Su primera aparición en el relato se produce durante el episodio de la caza⁴⁵¹, en el que el *buen conde* comenzará a perseguir a un jabalí y terminará llegando a la ermita en la que Pelayo vive junto a otros monjes-ermitaños, tras cuyo altar se había escondido la bestia. Allí, tras alojar al conde, Pelayo le profetizará su victoria sobre los musulmanes en la batalla de Lara. Como agradecimiento, Fernán González prometerá dotar ricamente a la comunidad de ermitaños⁴⁵². El relato sobre la donación de Fernán González dará lugar a la tradición según

⁴⁵¹ El episodio, incluida la profecía final de Pelayo, ocupa las cuadernas 226-250. Autores como Keller han asociado esta historia a la visión que provocó la conversión de Eustaquio de Roma. Keller 1955, pp. 253-255.

⁴⁵² Según el texto, tras la victoria en Lara, que se produjo en los términos profetizados por Pelayo, Fernán González marchó con sus hombres a San Pedro, donde cumplió su promesa de dotar de riquezas a la comunidad: “De toda la ganancia que Dios les había dado, / mandó tomar el quinto / el conde afortunado, / cualquier cosa que le tocó, lo tuvo bien ganado, lo mandó dar al monje que le había hospedado”, cuaderna 281. En adelante, tomamos las citas del *PFG* de la edición de Victorio 1998; texto disponible en <https://www.condadodecastilla.es/cultura-sociedad/epica-medieval/el-poema-de-fernán-gonzález/> [última consulta 13/11/2019]

la cual el conde aparece como fundador del monasterio de San Pedro, apoyada además en la falsificación del correspondiente documento fundacional, que en próximos apartados tendremos oportunidad de analizar con más detalle.

El lugar en el que se desarrolla la acción está cargado de un profundo simbolismo, en tanto que actúa como un *locus foedus*, cuya finalidad es resaltar la pobreza en la que viven los eremitas de Arlanza y generar un marcado contraste con la situación posterior a la victoria castellana y la copiosa donación de Fernán González⁴⁵³: situada en el punto más alto de una peña, a la que no es posible subir a caballo, y está cubierta de hiedra a tal punto que ni siquiera se distingue su presencia⁴⁵⁴.

La segunda intervención de Pelayo en el relato contiene un componente sobrenatural mucho más marcado. Se trata del episodio en el que se narra la visita de Fernán González al monasterio arlantino durante los prolegómenos de la mítica batalla de Hacinas. Según narra el *PFG*, el conde decidió acudir a San Pedro a buscar el consejo de Pelayo, pero, a su llegada, los otros monjes “le dieron noticia de que ya había muerto, / hacía ocho días que había sido enterrado”⁴⁵⁵. Lleno de tristeza, Fernán González entró en la ermita y comenzó a rezar implorando la intervención divina a favor de los castellanos. Le invadió un sueño ligero, interrumpido súbitamente por la aparición, con atributos de santidad, del eremita.

⁴⁵³ En la misma línea, véase López Guil 2001, p. 112. La *Vida rimada* de Arredondo insistirá en la pobreza y la santidad de los ermitaños que conviven con Pelayo: “Vida de admiración / hazían estos benditos santos / en muy santa perfección; / en ayunos e oración / heran sus lloros e cantos. / Su comer, contemplación/ hera en ala santa hermita,/ elevdos en lección/ bien syguiendo rreligión/ esta gente tan bendita./ [...] Lleno estaba de placer/ de’ esta gente ver tan santa;/ en sarmiento su yazer/ fue çierto a mi ver/ y no en colchones ni manta.”, estrofas 118-122. Texto extraído de Vaquero 1987, p. 29.

⁴⁵⁴ “Estaba esa ermita de una yedra techada,/ y por eso de elle no se veía nada;/ tres monjes allí vivían vida sacrificada,/ San Pedro tenía por nombre esa casa sagrada.”, cuaderna 228. Más adelante, tras haber profetizado la victoria del conde sobre el enemigo musulmán, Pelayo insistirá en la situación de extrema pobreza en la que viven: “Señor, tres monjes somos, muy pobre convento, / nuestra pobre vida no tiene par ni cuento;/ si Dios no nos envía algún consolamiento,/ daremos a las serpientes nuestro asentamiento”, cuaderna 245. Tomamos las citas del *PFG* de la edición de Victorio 1998; texto disponible en <https://www.condadodecastilla.es/cultura-sociedad/epica-medieval/el-poema-de-fernán-gonzález/> [última consulta 13/11/2019].

⁴⁵⁵ Versos 393c-393d.

Pelayo le comunicó a través de esta visión que Dios tenía a bien ayudarle, que él mismo intervendría en su favor en la batalla junto al apóstol Santiago⁴⁵⁶.

Tras despertar, lleno de dudas, implorará una señal que le aclare si la visión que acaba de presentarse en sueños era realmente una revelación. Entonces, la voz de san Millán corroborará las palabras pronunciadas por Pelayo, anunciando que también intervendrá en la batalla a favor del buen conde y de sus tropas, indicándole incluso cuál debería ser la estrategia que debía seguir:

*Mientras pensaba en el sueño que había soñado,
escuchó una voz fuerte que le estaba llamando.
«Levántate y ponte en camino, conde don Fernando,
te espera Almanzor con su potente bando.*

*No tardes, ponte en camino; si no, fraude me haces,
porque cuanto más tardes, más culpa me caes,
no le des ninguna tregua ni hagas con él paces,
a todo tu ejército organízalo en tres haces.*

*Tú entra con muy pocos por la parte de oriente,
cuando inicies la lucha me verás claramente;
ordena entrar a la otra haz por el occidente,
allí estará Santiago, esto puntualmente.*

*Que entre la tercera por la parte del norte,
venceremos las tropas de este bravo león;
harás tú, si esto haces, lo mismo que Sansón
cuando con sus manos luchó con el bestión.*

*No quiero decir más: levántate y ponte en camino.
¿Quieres saber quién trae esta mensajería?
Millán tengo por nombre, Jesucristo me envía,*

⁴⁵⁶ “Aún no estaba el conde del todo dormido, / cuando el monje San Pelayo de arriba le ha venido, / con telas como el Sol, entero venía vestido, / nunca cosa más bella verá hombre nacido. [...] El Creador te otorga cuanto le has pedido, / en los pueblos paganos gran mortandad harás, / de tus buenas compañías muchas allí perderás, / pero, a pesar del daño, la batalla vencerás. / [...] Yo estaré allí contigo, que me lo ha otorgado, / allí estará el apóstol Santiago, / nos enviará Cristo a ayudar a su criado, / será con tal ayuda Almanzor derrotado.” Cuadernas 406, 408 y 410. Victorio 1998, <https://www.condadodecastilla.es/cultura-sociedad/epica-medieval/el-poema-de-fernan-gonzalez/> [última consulta 13/11/2019]

*durará la batalla hasta el tercer día.*⁴⁵⁷

Si analizamos con detenimiento todo el episodio que acabamos de exponer, podemos observar dos aspectos de especial relevancia. El primero de ellos tiene que ver con la forma en la que se estructura el relato sobre las revelaciones que recibe Fernán González de boca de Pelayo y san Millán. Desde nuestro punto de vista, toda la narración parece recoger una suerte de *incubatio* clásica, adaptada a la doctrina cristiana. Si tenemos en cuenta que los ritos incubatorios de la antigüedad consistieron en la peregrinación a un espacio sagrado en el que después quedarse a dormir con la esperanza de recibir una revelación o mensaje a través del sueño, no debería sorprendernos que el cristianismo medieval no hubiese perdido esta práctica, que ahora adopta y relaciona con los espacios dedicados a los santos⁴⁵⁸.

Como hemos señalado, es posible distinguir en la narración rasgos característicos de estos rituales: la “peregrinación” del conde a Arlanza antes una importante batalla, la vigilia y oración en el interior del templo, el sueño oracular y su confirmación prodigiosa. Sin embargo, en un texto como este, de clara vocación histórica y condición clerical, es preciso recurrir a ciertos símbolos y motivos que justifiquen una revelación divina recibida a través del estado onírico.

La herencia cultural del cristianismo respecto a los sueños es compleja y se nutre tanto de los textos de las Escrituras como de la tradición clásica. Si bien los textos bíblicos, en general, resultan ambiguos respecto a los mensajes recibidos a través del sueño, contando con relatos favorables a esta cuestión, como el sueño de José, en general parecen advertir sobre los “falsos sueños”⁴⁵⁹. Por otra parte, la tradición cristiana asimiló los tres

⁴⁵⁷ Cuadernas 414-418. Victorio 1998, <https://www.condadodecastilla.es/cultura-sociedad/epica-medieval/el-poema-de-fernan-gonzalez/x-3-aparicion-de-san-millan-en-suenos/> [última consulta 13/11/2019]

⁴⁵⁸ Son varios los ejemplos en la hagiografía medieval en los que podemos observar referencias a rituales similares a la *incubatio*: la sanación de Fedamia en San Julián de Brioude narrada por Gregorio de Tours, la de Juan Berneo en Santo Domingo de Silos recogida por Pedro Marín, la revelación sobre la tumba de San Isidoro de León que recibió el obispo Alvito, etc. Para una reflexión sobre la vigencia del rito y sus implicaciones hagiográficas véase Acebrón Ruiz 2004, pp. 85 y ss.

⁴⁵⁹ Schmitt 1992, p. 91. Algunas citas bíblicas previenen al creyente frente a los mensajes engañosos recibidos en sueños: “Cuando se levantara en medio de ti profeta, o soñador de sueños, y te anunciara señal o prodigios, y si se cumpliera la señal o prodigio que él te anunció, diciendo: Vamos en pos de dioses ajenos, que no conociste, y sirvámosles; no darás oído a las palabras de tal profeta, ni al tal soñador de sueños; porque Jehová vuestro Dios os está probando, para saber si amáis a Jehová vuestro Dios con todo vuestro corazón, y con

tipos superiores definidos por Macrobio (*Oraculum, Visio Oraculum, Visio y Somnium*) como los “sueños verdaderos” con carácter profético o revelatorio, es decir, aquellos que según los textos hagiográficos tienen los santos, monjes y reyes buenos⁴⁶⁰. El sueño profético de Fernán González, con el eremita Pelayo simbólicamente vestido con atributos de santidad, junto con la confirmación protagonizada por san Millán ante las dudas del conde queda así perfectamente imbricado en la tradición cristiana respecto a los “sueños verdaderos”⁴⁶¹.

El segundo de ellos tiene que ver con la relación que se establece entre los santos que van a intervenir a favor de las tropas castellanas y la estrategia a seguir, según el consejo de san Millán. La división de las tropas en tres haces y la correspondencia de cada una de ellas con uno de los intercesores que propiciarán la victoria, guarda una estrecha relación con las localizaciones geográficas de cada uno de los centros religiosos en los que se les rinde culto⁴⁶². Ello responde a la identificación del santo y su capacidad de intercesión para obrar milagros con el santuario en el que se conservan sus reliquias a la que hemos hecho alusión durante la primera parte.

toda vuestra alma”, *Deuteronomio* 13, 1-3; “Adivinaciones, pronósticos y sueños son cosas sin valor, fantasías como las de mujer de parto. Si no vienen de parte del Altísimo, no les prestes la menor atención. Porque muchos se dejaron engañar por los sueños, y por creer en ellos se arruinaron”, *Eclesiastes* 34, 1-7.

⁴⁶⁰ Schmitt 1992, pp. 91-93.

⁴⁶¹ Para un análisis completo sobre las cuestiones que hemos planteado, véase Acebrón Ruiz 2004, pp. 85-103.

⁴⁶² En este punto es preciso hacer mención a la carga simbólica de la reiteración del número tres en este episodio del *PGF* a la que Keller dedicó una especial atención en su estudio sobre el mismo. Keller 1955.



Figura 30. Mapa: localización geográfica de los santuarios en los que se veneraba a los santos intervinientes en Hacinas según el PFG.

El pasaje de la batalla, sin embargo, no nombra la presencia de san Millán, siendo el apóstol Santiago el único de los intercesores celestiales al que se hace referencia. ¿Se trata de una omisión consciente? Si tenemos en cuenta que el objetivo fundamental de la obra,

más allá de la exaltación del conde como héroe de Castilla, es reforzar un recuerdo colectivo que vincule a Fernán González con San Pedro de Arlanza, parece lógico que sea así. Para Keller, resulta evidente que el autor del *PFG* evitó mencionar a este santo de forma deliberada con la intención de dejar claro que nada tuvo que ver con la victoria castellana, añadiendo además que, dado que no cumplió con su promesa, san Millán “no era de fiar”⁴⁶³.

Esta hipótesis se refuerza si tenemos en cuenta la versión de Gonzalo de Berceo y del monje Fernando sobre la intervención de san Millán en Simancas, cuyo resultado sería el *Privilegio de los votos*, que ya hemos analizado. Estos relatos tenían como fin último vincular el monasterio emilianense a la figura del conde Fernán González, convirtiéndolo en el gran benefactor del cenobio. Cabe suponer que esta estrategia habría sido interpretada en Arlanza como una amenaza para sus aspiraciones ~~al respecto~~, que dificultaría aún más una situación compleja y marcada por la competencia con Silos. En efecto, sus monjes sentirían necesario establecer un nexo más claro entre el buen conde y su monasterio, generando así una narración en la que el santo protagonista y protector de los intereses castellanos ya no fuera san Millán, sino el eremita Pelayo.

La solución fue reinterpretar el relato sobre la batalla de Simancas, tal y como señala, entre otros, López Guil: “La Batalla de Hacinas repite la leyenda de la batalla de Simancas que Berceo narra en la Vida de san Millán, aunque omitiendo la intervención de san Millán en la misma, posiblemente para desvincular a Fernán González de tal santo y, por tanto, de los Votos”⁴⁶⁴.

Por su parte, las obras de Arredondo introducen algunos cambios en esta narración. Probablemente el más relevante es la inclusión del episodio de la batalla de Simancas, narrado por Berceo, pero no por el autor del *PFG*, sobre la que introduce una modificación fundamental para el desarrollo de la hagiografía posterior en relación con San Pelayo. Así, además de reproducir el relato de la *VSM*, narrará la aparición milagrosa durante la batalla de san Millán, Santiago y Pelayo, interviniendo los tres “con armas blancas e resplandecientes como el sol”⁴⁶⁵. Por lo que respecta al contenido de la *Vida Rimada*, el

⁴⁶³ Keller, p. 256.

⁴⁶⁴ López Guil 2001, 59. Añade al respecto: “Berceo, con su obra hagiográfica, había sabido atraer numerosos beneficios a San Millán de la Cogolla, apropiándose, entre otras cosas, de la leyenda de los Votos de san Millán, lo que, sin duda, debió estimular al clérigo de Arlanza en su tarea creativa.” p. 128

⁴⁶⁵ Citamos desde la copia resumida de ca. 1622. Mss/ 894, Biblioteca Nacional de España, f. 203r.

autor señala de forma clara la intervención de san Millán, rompiendo así con la omisión del *PFG*⁴⁶⁶.

La participación de San Pelayo en la batalla no solo amplía los relatos que relacionan estrechamente al eremita y al conde castellano, sino que también da pie a cambios de especial importancia que, posteriormente, generarán nuevas versiones sobre la vida y milagros obrados por el primero. Efectivamente, Arredondo no solo considera a San Pelayo y a los otros dos ermitaños que vivían con él, los cuales, por cierto, aparecen nombrados por primera vez como Arsenio y Silvano, a la sazón primeros abades de Arlanza tras la refundación llevada a cabo por Fernán González⁴⁶⁷ (así lo recoge el abodologio que incluye la versión resumida conservada en la BNE), sino que introduce novedades en el episodio dedicado a la batalla de Hacinas y a la revelación previa sobre la victoria cristiana. De esta forma, cuando el conde llega a Arlanza para solicitar el favor divino de cara al cercano enfrentamiento con los musulmanes, se omite cualquier mención a la muerte de Pelayo, que según el *PFG* se habría producido ocho días antes⁴⁶⁸.

⁴⁶⁶ “Santiago y Sant Millán/ y Pelayo van hiriendo,/ ángeles en moros dan/ fuertemente y grand afán,/ a Mahoma maldiciendo.”, estrofa 194. Vaquero, Mercedes 1987, pp. 45-46.

⁴⁶⁷ Para Arredondo, el conde castellano no es el fundador de San Pedro de Arlanza, a pesar de que para entonces se había manejado ampliamente el falso diploma fundacional que se le atribuyó, ya que considera que la existencia del monasterio es anterior “a la destrucción de España”. Mss/ 894, Biblioteca Nacional de España, f. 116v. Más adelante exploraremos esta cuestión.

⁴⁶⁸ Según este texto, el conde acude al monasterio no porque quiere buscar el consejo del eremita, sino porque “tenía tanta devoción en aquel monasterio que en ninguna manera quiso dar batalla a Almanzor hasta en él ofrecer sus oraciones a Dios”, como si supiera desde tiempo antes de la muerte de Pelayo. Mss/ 894, Biblioteca Nacional de España, f. 221r.

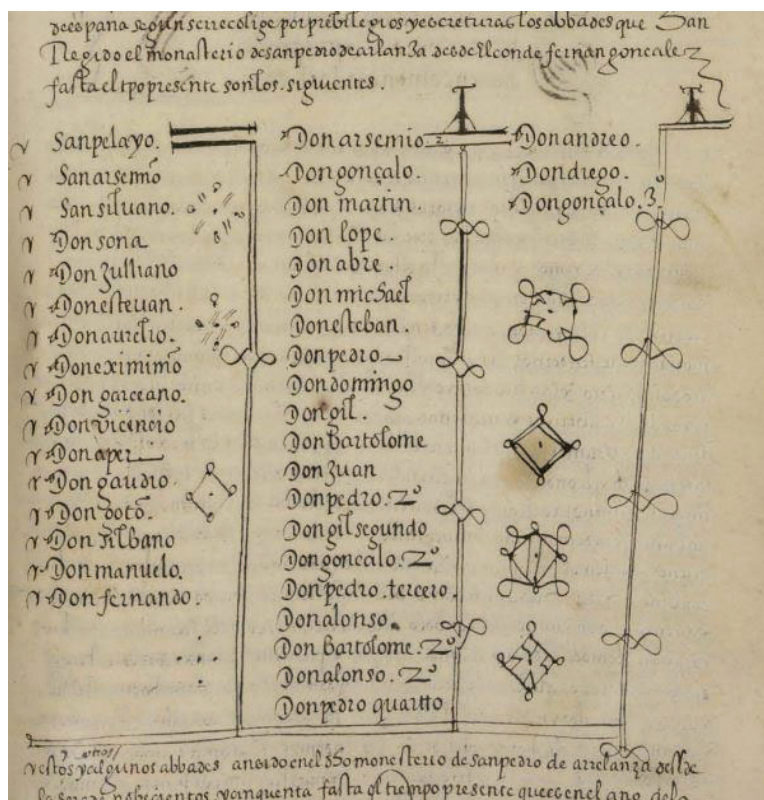


Figura 31 Abadologio de San Pedro de Arlanza según el Mss. 894, BNE, f. 117r.

A partir de este momento, los autores que posteriormente se ocuparán de narrar los hechos milagrosos de San Pelayo y de sus dos compañeros, Arsenio y Silvano, centrarán su atención en un nuevo episodio relacionado con ellos: su martirio a manos de los musulmanes. Si bien es cierto que *ni* el *PFG* no menciona esta cuestión, en la obra completa de Arredondo sí se recoge una narración sobre el particular⁴⁶⁹. A partir de aquí, los datos que conocemos al respecto parecen apuntar que durante los siglos XVI y XVII el martirio estaba completamente asumido e integrado en el relato sobre el eremita. Por ejemplo, en los comentarios sobre la leyenda de los doscientos mártires de Cardeña publicados a finales de la decimosexta centuria, Alfonso Chacón añade esta historia dándola por cierta⁴⁷⁰.

Sabemos, además, que existieron en el cenobio arlantino unas tablas pictóricas que recogían esta leyenda. En un reciente trabajo de investigación publicado por Escalante Varona, se edita un texto descriptivo sobre las mismas, acompañado de unas redondillas

⁴⁶⁹ Mss/ 2788, ff. 371r-377r.

⁴⁷⁰ “Secundam tempore Ferdinandi Gonzalii Castellae Comitis senex adversus quem militavit, et martyrio affecti in Coenobis Sancti Petri ab Arlanza, beatus Pelagium, Arsinium et Silvanum, monachos Benedictinos eiusdem Cenobii”. Chacón 1594. pp. 62-63

que narran las escenas representadas, conservado entre los documentos recopilados para el padre Enrique Flórez que hemos mencionado en nuestro análisis sobre la hagiografía y creencias relacionadas con San García de Arlanza⁴⁷¹.

A través de las mencionadas redondillas podemos concluir, en primer lugar, que la batalla de Lara narrada en el *PFG* se asoció con las tradiciones orales en torno a la leyenda de la Rota de Cascajares⁴⁷². Según relatan en relación con la Tabla 3, tras la derrota los musulmanes marcharon hacia Arlanza y degollaron a los tres monjes, convirtiéndolos así en mártires: “Piensan estos Almanzores/ que vencen siendo tiranos,/ y los muertos en sus manos/ son por ellos vencedores”⁴⁷³. Si tenemos en cuenta que fue Sandoval el primero en mencionar la existencia de estas obras a comienzos del siglo XVII, podemos situar cronológicamente su elaboración en fechas próximas, lo que nos serviría para demostrar que este relato legendario sobre la violenta muerte de los ermitaños de Arlanza ya estaría asumido en el entorno social y cultural del monasterio.

Sin embargo, no todas las obras que recogieron la historia de Pelayo y sus dos compañeros parecen asumir esta tradición. A comienzos del siglo XVII se publicó también la recopilación de vidas de santos de Gononi. Uno de sus apartados estaba dedicado a la “*Vita SS. Eremitarum Pelagii, Arsenii et Sylvani*”, atribuida a un “autor incierto”⁴⁷⁴. Este texto narra los dos episodios relacionados con el conde Fernán González, aunque no incluye

⁴⁷¹ Mss/ 1622, BNE, ff. 182-183.

⁴⁷² Una de las redondillas recogidas en relación con las tablas de Arlanza recordaría la milagrosa victoria de los cristianos en Cascajares hacia 912, y fue recogida también por PICATOSTE, *Felipe. Descripción e historia política, eclesiástica y monumental de España: provincia de Burgos*. Madrid: Vda. de Hernando y Cía., 1893, p. 18: “La rota de Cascajares / es argumento evidente / que vale más poca gente / con Dios, que sin Dios millares”. Según la interpretación de Escalante Varona, correspondería con la Tabla 2. Sobre la asociación entre la narración de la batalla de Lara y la leyenda de la Rota de Cascajares, cabe señalar que el villancico añadido al final del Libro II de la *Crónica de Fernán González* de Gonzalo de Arredondo ya aparece esta idea: “No se olvide Cascajares/ y la grand vitoria avida./ Gente poca, muy luzida/ asaz dieron de pesares:/ a los moros Almoyfares/ dieron muerte y dolor,/ y aunque murto vencedor.”, estrofa 9, Vaquero, Mercedes (1987), p. 59. Cambiamos la transcripción de Vaquero, ajustándonos a las grafías originales del manuscrito 2788 de la BNE, y siguiendo la propuesta de Toscano 1981, p. 53-110.

⁴⁷³ La descripción de la Tabla 3 dice: “El tercero representa el martirio de los anacoretas, a quienes los moros degollaron no mucho después, cuando se iba edificando el monasterio”. Escalante Varona 2018, p. 119.

⁴⁷⁴ Gononi 1625, pp. 268-270.

el martirio. Se limita así a recoger el relato del *PFG*, omitiendo otras narraciones que parecen haberse insertado con el tiempo.

Dejando de lado las incongruencias en cuanto a las fechas asociadas a cada una de las batallas que tienen que ver con el relato sobre la vida y martirio de San Pelayo, San Arsenio y San Silvano⁴⁷⁵, cabe señalar llegados a este punto que el conflicto narrativo entre el contenido de esta leyenda y el del *PFG* respecto a la muerte de Pelayo recibió cierta atención en siglos posteriores. Ya en el siglo XVIII, Flórez analizó la historia de estos tres ermitaños, señalando como principal prueba de su rango de santidad y de la antigüedad de su culto el epitafio latino, que data en el siglo XII y cuyo contenido transcribe:

*Hic recubant punctim Sanctorum corpora junctim/ Pelagi, Arseni, necnon revoluta
perenni/ Pignora Sylvani theca, quae prorsus humani/ sors coluit fervoris, vis veneratur
amoris./ His praebet revera cultum insignis Ibera/ quod populo quidem dedere juvamen
eidem,/ dicentes Comiti quo tempore paelia mitti/ possent, sicque bonam mereretur
ferre coronam./ Hos tres saepe Legendae scribunt, tresque Kalendae/ Septembris
venerantur et libamina dantur/ tribus Eremitis, caelorum marmore scriptis⁴⁷⁶.*

Sobre el martirio de los eremitas, episodio de cuya veracidad no duda⁴⁷⁷, escribió una larga disertación en la que confronta algunos documentos con los testimonios favorables o contrarios de distintos autores. Entre las opiniones que parecen contrarias a defender el martirio de San Pelayo de Arlanza cita a Berganza, quien asimila el relato al del mártir cordobés del mismo nombre⁴⁷⁸.

⁴⁷⁵ Debemos recordar que la fecha atribuida popularmente a la Rota de Cascajares es el año 912, cuando Fernán González contaría solo con dos años de vida, por lo que no fue posible que Almanzor y el conde se llegaran a enfrentar; además, la única aceifa musulmana que pudo afectar a la zona norte de Burgos fue la campaña de Osma del 934, que tampoco sabemos si debió incluir a Lara entre el territorio afectado. Recordemos además que el único referente histórico en este sentido es la batalla de Simancas, que el autor del *PFG* tomó como modelo para su relato sobre Hacinas.

⁴⁷⁶ Flórez 1772, cols. 111-114.

⁴⁷⁷ “El martirio le autorizan los documentos referidos en el letrero hallado en la urna de San Pelayo, pinturas y tradición firme del monasterio, y la bula del papa Clemente octavo. La falta de concordia en el modo de transcribirlo escritores modernos proviene de no existir aquellas actas, o legendas, mencionadas en el epitafio alegado, pues no habiendo texto antiguo es regular discurrir con variedad: pero esta no perjudica la existencia del suceso”. *Ibidem.*, cols. 129-130.

⁴⁷⁸ Berganza, en la segunda parte de sus *Antigüedades de España*, transcribe el “Cronicón sacado del libro de la Kalenda antigua de la catedral de Burgos” y apunta el año 926 para martirio del ermitaño, aunque no se

Pocos años después de la publicación de la *España Sagrada*, Villanueva tratará también el asunto en el texto reservado para el día 30 de agosto de su *Año cristiano de España*. En él cita, como fuente principal, las opiniones de Flórez para defender la autenticidad del relato sobre el martirio de los santos eremitas arlantinos⁴⁷⁹. Casi un siglo más tarde, la *Leyenda de oro*⁴⁸⁰ revisada por los jesuitas recogerá de nuevo el planteamiento de Flórez y Villanueva, pero complementando el relato con algunas novedades planteadas en la misma época. Por su parte, el ya citado volumen aumentado de la obra Croissant de 1863 cuenta cómo Pelayo fue el primero de los tres ermitaños en morir, señalando que su fallecimiento se produjo pocos días antes de la segunda visita de Fernán González a Arlanza, siguiendo así al *PFG*. Sin embargo, en lo que parece una evidente confusión entre la leyenda de la Rota de Cascajares y la de la batalla de Hacinas, incluye como colofón para la biografía de los tres ermitaños el martirio de Arsenio y Silvano después de la victoria castellana sobre los musulmanes⁴⁸¹.

Si repasamos los datos que hemos podido localizar respecto a la producción hagiográfica en torno a los eremitas de Arlanza, no cabe duda de que su desarrollo es tardío y probablemente ligado al ámbito local, al igual que el del abad San García⁴⁸². Para el caso concreto de Pelayo contamos, sin embargo, con un testimonio medieval de indudable valor hagiográfico: las apariciones del personaje en el *PFG*, que lo sitúan en un plano similar al de un santo protector del Conde.

¿Por qué se le asignó tal función en una obra dedicada a ensalzar el recuerdo sobre un personaje de corte político-militar? Si tenemos en cuenta que sobre la misma época el monasterio de San Millán de la Cogolla se había embarcado en un proyecto de reelaboración de la biografía y milagros de su santo ermitaño fundador, en la que la acreditada -para los monjes- relación con el *buen conde* es uno de los ejes fundamentales,

nombra a Arsenio y Silvano. Y añade: “acaso habló del martirio de San Pelayo, monje de Arlanza, porque San Pelayo mártir de Córdoba ya había algunos años que era martirizado”. Berganza 1719, pp. 561-562.

⁴⁷⁹ Villanueva 1793, pp. 533-537.

⁴⁸⁰ S.J. 1865, pp. 696-698.

⁴⁸¹ Croissant 1863, pp. 207-212.

⁴⁸² Tampoco fueron incluidos en el Martirologio Romano. La fecha que los años cristianos modernos y decimonónicos asignan a la memoria de san Pelayo, san Arsenio y san Silvano no se ha mantenido en el calendario litúrgico español actual, a diferencia de lo señalado a este respecto en el apartado que hemos dedicado a los relatos sobre san García.

no nos cabe duda de que la intención del amanuense arlantino responsable del *PFG* era minimizar el impacto de los relatos salidos del *scriptorium* emilianense y asegurarse un papel sustancial en el relato de las hazañas atribuidas a Fernán González. A su vez, se pretendía afianzar la tradición sobre el papel del conde como fundador de San Pedro de Arlanza, asunto que analizaremos más adelante.

2. Redención y liberación de cautivos: la especialización de santo Domingo de Silos.

Hemos dedicado una parte del apartado anterior a repasar la producción hagiográfica en torno a santo Domingo de Silos, pero tal y como hemos señalado con anterioridad, queríamos centrarnos más en concreto en el contenido de los *Miraculos Romançados* del silense Pero Marín⁴⁸³. Como ya se ha dicho, se trata de una colección de 89 milagros *post mortem*, elaborada durante la segunda mitad del siglo XIII, que fueron realizados por intercesión de santo Domingo de Silos. Entre ellos destacan, por su gran volumen, los prodigios de liberación de cautivos. En efecto, mientras que, como ya se ha estudiado, otros santos intervinieron de una forma o de otra en el apoyo de las tropas cristianas contra los musulmanes, en esta ocasión, y sin olvidar nunca la referencia a estos últimos, se da un paso más, hasta convertir al santo silense en redentor y liberador de cautivos cristianos.

Todos los prodigios siguen un mismo patrón: uno o varios cristianos caen en manos de los musulmanes, que los apresan como cautivos, y ~~que~~ son liberados milagrosamente después de suplicar la ayuda de Dios y del santo. Este esquema general responde al mismo que podemos observar en el capítulo XXI del segundo libro de la *VDS* de Grimaldo, que narra la liberación de Servando de Cuzcurrita, quien era prisionero de los infieles en Medinaceli. Según se narra en este episodio, santo Domingo aparece en la mazmorra en la que aquel se encontraba y le asegura que ha acudido en su ayuda, de tal manera que le proporciona los instrumentos necesarios para liberarse de sus cadenas. En consecuencia, el día de la dedicación de la iglesia del monasterio de Silos, siendo ya un hombre libre, entregará estos instrumentos y los grillos como exvoto⁴⁸⁴. Esta práctica debió conocer un amplio desarrollo durante la segunda mitad del siglo XII, cuando se incrementó considerablemente el número de ofrendas similares. Estos presentes eran expuestos en el

⁴⁸³ Reproducimos parte del contenido de Ilzarbe 2021.

⁴⁸⁴ Valcárcel 1982, pp. 356-360.

cenobio burgalés, hecho al que aludía también Rodrigo de Cerrato en su abreviación de la vida de santo Domingo⁴⁸⁵.

La fama del santo abad como redentor de cautivos alcanzó tal proporción que quedó reflejada además en el *Chronicon Mundi* con el siguiente tenor: “*paréscese traer más gloria que los otros sanctos en librar los captivos de la cárcel de los moros*”⁴⁸⁶.

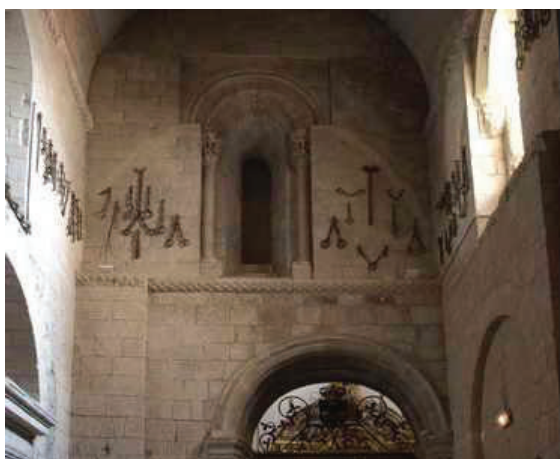


Figura 32. Interior de la capilla en la que se guardan las reliquias de Santo Domingo de Silos, con exvotos de cautivos liberados. Monasterio de Santo Domingo de Silos.

Se inicia así una tradición que marcará la especialización del santo como liberador de cautivos, cuyo cénit se alcanzaría con la redacción de los *Miraculos Romançados*. No se trata, sin embargo, de una tipología de milagro extraña o poco desarrollada en el orbe cristiano medieval, ya que contamos con multitud de testimonios referentes a cautivos liberados por intercesión de un santo o santa. En Francia, por ejemplo, además de la “especial” capacidad de Santa Fé de Conques para liberar cautivos, contamos con un testimonio en el que san Eutropio transportó milagrosamente a un cruzado apresado por los infieles a su iglesia en Saintonge, y con una colección completa de milagros de san Marcial en los que se narran liberaciones de franceses hechos cautivos por los ingleses en el transcurso de la Guerra de los Cien años⁴⁸⁷. Muchos de estos prodigios recogidos por la hagiografía medieval se refieren a presos encarcelados injustamente, además de a prisioneros de guerra o de enfrentamientos por las fronteras. Muy cerca de Silos, en la

⁴⁸⁵ Pérez-Embid, 2017, p. 250.

⁴⁸⁶ Recogido también por Uría Maqua (www.vallenajerilla.com/berceo/uria/domingosalvalafrontera.htm), que toma la cita desde la edición traducida preparada por Puyol 1926, p. 6.

⁴⁸⁷ Citamos algunos ejemplos a partir de Bartlett 2013, pp. 398-400.

iglesia de San Gil de Burgos, un exvoto representa una liberación de un preso inocente obrada por mediación del Santo Cristo:



Figura 33. Exvoto que atestigua un milagro de liberación de un preso por intercesión del Santo Cristo. Iglesia de San Gil (Burgos)⁴⁸⁸.

En el caso hispánico, en el que la frontera con el mundo musulmán resultará especialmente cercana y los enfrentamientos serán frecuentes, los milagros de liberación adquirieron un especial significado. Debemos tener presente que, aunque resulta difícil cuantificar este fenómeno histórico en los enfrentamientos fronterizos entre cristianos y musulmanes en la península Ibérica y, posteriormente, en el norte de África, contamos con algunos estudios que han explorado esta cuestión. Por ejemplo, Calderón Ortega y Díaz González señalan el máximo de cautivos en un solo enfrentamiento del periodo del siglo XIII en 20.000⁴⁸⁹.

Así, es posible encontrar varios ejemplos de esta tipología de prodigios, aunque con un menor desarrollo, algunos incluso en las proximidades del cenobio silense. Se atribuye a san Iñigo de Oña un milagro similar, en el que un cautivo cristiano es liberado por intercesión del abad después de su muerte⁴⁹⁰. Otro santo al que se le asocia con una capacidad especial para obrar este tipo de milagros es santo Domingo de la Calzada, a quien

⁴⁸⁸ Fuente imagen: fondo propio.

⁴⁸⁹ Tomamos este dato a partir de los cuadros-resumen de Calderón Ortega y Díaz González, 2012, pp. 56-57.

⁴⁹⁰ Dameto 1612.

se le atribuyen un total de tres redenciones, todas ellas protagonizadas por cautivos originarios de La Rioja⁴⁹¹.



Figura 34. Relieve de Santo Domingo de la Calzada, representado con un cautivo arrodillado. Cripta del Santo antes de su restauración y redecoración en 2019, Catedral de Santo Domingo de la Calzada (La Rioja).

En este contexto, en el que el cautiverio se presentaba como un hecho cercano y, en buena medida, aterrador, no solo se asociaba la liberación milagrosa de cautivos a los santos. La colección de milagros marianos de Guadalupe incluye numerosas liberaciones de cautivos, que fueron estudiadas por González Modino⁴⁹² y, más recientemente, en la edición del código C-1 preparada por Díaz de Tena⁴⁹³.

No resulta sorprendente que proliferasen en este ambiente narraciones que, en el fondo, recogen fugas de cautivos cristianos que, dada la dificultad o casi imposibilidad para su realización, se atribuyeron a la intervención divina; tampoco llama la atención que se

⁴⁹¹ Se trata de los milagros 22, 54 y 67 de González de Tejada, José, *Historia de Santo Domingo de La Calzada, Abrahán de la Rioja*, Madrid: Viuda de Melchor Álvarez, 1702, pp. 217, 270 y 296. Después de la narración del primero de estos tres prodigios, el autor señala que “este milagro que le refieren los Autores, que escriben la vida de nuestro Santo, está esculpido, y pintado, en algunas partes de nuestra Santa Iglesia, y por él antiguamente, la Iglesia, y Villa de Santo Domingo, ponían por armas en los instrumentos, una Imagen del Santo con grillos en las manos, y un Cautivo arrodillado u sus pies, y aun hoy dura este sello”.

⁴⁹² González Modino 1989.

⁴⁹³ Díaz de Tena 2015.

recogieran por escrito con fines propagandísticos o, en otras palabras, con la intención de atraer a un mayor número de fieles a los monasterios y santuarios en los que se custodiaban las reliquias de aquellos santos a los que se les asociaba una capacidad de intercesión en favor de los cautivos. Más aun, no hay que obviar que, desde finales del siglo XII, estaba presente en el pensamiento religioso el papel de las ordenes redentoristas, centradas exclusivamente en esta tarea de liberación y rescate de prisioneros cristianos en manos de los musulmanes.

A la hora de valorar las motivaciones que llevaron al silense Pero Marín a recopilar los testimonios que forman los *Miraculos Romançados*, resulta ineludible tener en cuenta que habían entrado en escena nuevos actores, entre los que destacan, especialmente, la Trinidad y la Merced, fundadas respectivamente en los años 1188 y 1218. Ambas conocerán una rápida expansión y contarán con una presencia muy destacada en los territorios cercanos a la frontera con Granada a partir de la segunda mitad del siglo XIII, cuando se frena la expansión cristiana hacia el sur y los conflictos se localizarán en este espacio geográfico⁴⁹⁴. Las vías que utilizarán para llevar a cabo sus objetivos serán principalmente dos: el pago de rescates, cuyas cuantías procederían de las limosnas, y el intercambio de sus miembros por los cautivos que se pretendía liberar, práctica cargada de un enorme simbolismo en tanto que suponía una forma de martirio voluntario⁴⁹⁵.

En este contexto, competir en el plano ideológico con los grandes monasterios, más o menos próximos, que habían realizado grandes esfuerzos por crearse una identidad propia de cierta notoriedad, y con los religiosos redentoristas debía resultar primordial para garantizar la llegada de peregrinos y donaciones al cenobio silense que, de otra manera, tendrían como destinatarios los centros religiosos que, con el paso del tiempo, iban adquiriendo una notable impronta. A nuestro juicio, una buena forma de lograr este objetivo sería engrandecer la imagen del santo abad como liberador de cautivos mediante una

⁴⁹⁴ Calderón Ortega y Díaz González 2012, p. 231. Sobre el caso concreto de los mercedarios, resulta de gran interés el reconocido estudio de Brodman, 1986.

⁴⁹⁵ En este sentido, debemos reseñar el estudio de Escribano López, titulado “Mercedarios y martirio voluntario en el Norte de África en la Baja Edad Media” y presentado al III Congreso Internacional “El Camino del Medievalista”, celebrado en la Universidad de Santiago de Compostela en abril de 2019, de próxima publicación.

colección centrada en esta tipología de milagros. Esta debió ser, al menos en parte, la idea de base para la creación y recopilación de los *Miraculos*.

CONCLUSIONES

La información que hemos desgranado en los apartados anteriores es abundante. Hemos podido analizar en detalle algunas de las cuestiones más destacadas del contenido de las hagiografías medievales generadas en torno a los santos abades Domingo de Silos y García de Arlanza, y a los eremitas fundadores san Millán y san Pelayo. Además, se han señalado algunos aspectos confluentes entre ellos, que nos hacen pensar que es posible definir las relaciones de competencia, comunicación y colaboración que se establecieron entre los diferentes cenobios implicados en el desarrollo del relato sobre estos santos. No obstante, dado el gran volumen de información que hemos manejado hasta ahora creemos preciso recapitular aquellos datos y pasajes que nos pueden llevar a cumplir con el objetivo de este capítulo.

En primer lugar, queda patente a través del análisis que hemos expuesto en el primer apartado, dedicado a los abades reformadores, que existió una relación de competencia muy evidente entre los monasterios de Silos y Arlanza. Al menos debió ser perceptible por ambas comunidades, que además estaban muy próximas —recordemos que les separan menos de 20 kilómetros en línea recta. La estrategia que siguieron ambos cenobios fue, sin embargo, muy diferente: mientras que la comunidad silense puso un gran empeño en ensalzar y agrandar la santidad de Domingo, hasta el punto de terminar por especializarlo como liberador de cautivos, su competidor más cercano prefirió optar en un primer momento por asociarse, a través de un santo eremita, con la figura heroizada y engrandecida de Fernán González.

Más tarde, los monjes de Arlanza habrían intentado exportar la devoción hacia su santo abad García, probablemente como consecuencia de los estándares de santidad postridentina, que eximían de demostración aquellos casos en los que el culto al santo en cuestión fuera considerado inmemorial. No consiguieron su objetivo, en parte, porque su reformador habría quedado eclipsado por el inmenso desarrollo de santo Domingo. No olvidemos que la única mención en una hagiografía medieval sobre san García se encuentra inserta precisamente en la biografía de santo Domingo, lo que le convirtió irremediabilmente en un personaje secundario.

El éxito del intento arlantino por ligar su historia a la del buen conde a través de la figura de san Pelayo también fue relativo. Es cierto que hemos podido localizar un número de fuentes mayor que para el caso de san García, pero el desarrollo narrativo sobre la vida y posibles milagros del eremita es muy escaso. Con el tiempo se añaden los nombres de sus dos pretendidos compañeros, así como el episodio de su martirio, ausente en el *PFG*, pero aparentemente no se registraron más prodigios que aquellos que ya contaba el poema del siglo XIII.

Para este caso es preciso tener en cuenta, además, una cuestión a la que ya hemos hecho referencia: probablemente, lo que llevó al amanuense arlantino a asignar un papel tan relevante a este santo ermitaño fue el desarrollo emilianense en torno al *Privilegio de los Votos*, con la carga ideológica sobre la relación de san Millán y los intereses castellanos de la época que ello conllevaba. Tratarían así de contrarrestar el relato generado en el monasterio riojano compitiendo directamente con él al menos a nivel de creación hagiográfico-literaria.

Se establecen de esta forma dos líneas de competencia clara: Silos contra Arlanza y La Cogolla contra Arlanza. ¿Es posible apreciar además alguna vía de colaboración entre estos actores? Dese nuestro punto de vista, sí.

Basándonos en las fuentes analizadas, existen suficientes menciones sobre paralelismos entre las hagiografías emilianenses y silenses como para interpretar que al menos existió una comunicación fluida entre los dos monasterios. Recordemos no solo los tópicos repetidos en ambos casos (el buen pastor, el ermitaño que huye del mundo para alcanzar la santidad, el guía o líder de una comunidad religiosa, el taumaturgo y exorcista), sino también la evidente relación que existía entre ellos: santo Domingo termina siendo abad de Silos tras huir de san Millán por estar siendo acosado por el rey pamplonés García Sánchez III, con el que el cenobio riojano también tendrá problemas en fechas muy próximas a causa de su deseo de llevarse las reliquias del santo. Si bien es cierto que no hemos explorado esta cuestión de momento, y queda por tanto explicada de forma somera en el capítulo que estamos concluyendo, tal y como hemos aclarado en los apartados anteriores, esta cuestión se desarrollará con más profundidad de análisis en próximos capítulos, por lo que podremos volver sobre esta cuestión.

CAPÍTULO IV: EL PAPEL DE LOS PERSONAJES POLÍTICOS

1. “Buenos y malos”: los reyes García Sánchez III y Fernando I a través de la hagiografía.

El objetivo que persiguen las fuentes con las que estamos trabajando tiene también una vertiente ideológico-política, en tanto que, aunque el argumento principal sea ensalzar la santidad de sus protagonistas, la intervención (favorable o no respecto a los intereses de la institución) de otros personajes históricos jugará un papel fundamental, sobre todo en lo que respecta a los reyes. De esta forma, la situación política en el momento en el que el cenobio pone en marcha su maquinaria creativa va a resultar un factor determinante en cuanto al sentido de las obras que va a generar.

Uno de los casos en los que el papel de los soberanos en los relatos hagiográfico-memorísticos tiene un mayor peso específico, tratado hasta el momento de forma sucinta, es el de las narraciones nacidas en los *scriptoria* emilianense y silense, y que tienen como protagonista a García Sánchez III, el de Nájera. Nos referimos fundamentalmente a tres relatos hagiográficos latinos, de los que surgirán diferentes reinterpretaciones: la *Vita Dominici Silensis* y la *Translatio Beati Felicis*, datadas en el siglo XI y atribuidas al monje silense Grimaldo, y la *Translatio Sancti Emilianii*, escrita por el monje Fernando en el siglo XIII⁴⁹⁶.

1.1. Consideraciones iniciales: Problemática para el análisis del reinado de García Sánchez III.

Resulta interesante detenerse, al menos de forma breve, en la problemática que condiciona el análisis de este periodo. Como señala Ramírez Vaquero, el estudio del reinado de García el de Nájera plantea varios problemas⁴⁹⁷. En primer lugar, cualquier análisis sobre este periodo va a estar condicionado por la interpretación del precedente. A

⁴⁹⁶ Tomamos buena parte de este análisis de nuestra reciente publicación: Ilzarbe 2020b.

⁴⁹⁷ Ramírez Vaquero 2005, pp. 120-123.

saber, el reinado de Sancho III el Mayor y, especialmente, el reparto de los territorios que este aglutinó bajo su dominio.

Con la ampliación de las tierras del reino, Sancho el Mayor terminará siendo titular como rey personal de Pamplona, Aragón, Sobrarbe, Ribagorza y Castilla. Esta expansión del horizonte pamplonés, que para Juanto Jiménez supone la superación del núcleo asturleonés en la preeminencia cristiana peninsular⁴⁹⁸, concluirá con el reparto del dominio entre sus descendientes. A grandes rasgos, tras la muerte de Sancho III y de los movimientos de Fernando y García contra Bermudo de León⁴⁹⁹, García habría accedido al trono pamplonés como primogénito, y recibió como herencia materna la *Castilla Vetula* (compuesta por las tierras alavesas, el occidente de Vizcaya y las comarcas del norte y el este del condado de Castilla), mientras que sus hermanos Ramiro y Gonzalo, al frente de Aragón y Sobrarbe-Ribagorza respectivamente, y Fernando, titular del resto del condado Castellano, estaban sometidos a la fidelidad debida en tanto que los bienes que habían recibido eran tenidos *sub manu* del rey de Pamplona⁵⁰⁰.

En todo caso, la interpretación sobre la cuestión sucesoria de Sancho III cobra especial relevancia para nuestro estudio si tenemos en cuenta que, en buena medida, está relacionada con los sentimientos de envidia y furia contra sus hermanos, que las crónicas atribuyen a García. La grandiosidad percibida sobre el territorio dominado por Sancho el Mayor puede ser el motivo por el cual los cronistas del siglo XII encuentran chocante el reparto de su herencia. La historiografía y la leyenda fraguadas en cualquiera de los territorios mencionados presentan la corte pamplonesa tras la muerte de Sancho el Mayor inmersa en un ambiente de odio, enemistad y envidia entre hermanos, de alguna manera

⁴⁹⁸ Juanto Jiménez 2005 p. 82. Considera además que la labor integradora de Sancho III el Mayor en estos territorios solo puede ser comparable, aunque a escalas diferentes, con la que llevó a cabo Sancho Garcés I, en la que Nájera desempeñó un importante papel como núcleo estratégico y económico.

⁴⁹⁹ Fernando I, conde Castilla desde 1029, fue consagrado como rey de León y Castilla en 1038. Pero el área castellana que a partir de ese momento quedó bajo su poder se encontraba muy mermada como consecuencia de los acuerdos alcanzados con García Sánchez III para recompensar su colaboración en la lucha contra Bermudo. En virtud de ellos, tuvo que entregarle los territorios comprendidos entre la bahía de Santander y los Montes de Oca, pasando por Atapuerca (cf. Lacarra 1976, p. 73).

⁵⁰⁰ *Ibidem.*, 1976, p. 69.

sobredimensionado⁵⁰¹. En buena medida, esta visión sobre la desigualdad en el reparto territorial puede entenderse si tenemos en cuenta que para los autores del XII resulta extraño que mientras el primogénito recibe únicamente el pequeño reino de Navarra, sus hermanos Fernando y Ramiro, hijo extramatrimonial de Sancho el Mayor, van a heredar dos territorios de mayor importancia, como son Castilla y Aragón respectivamente. Si bien es cierto que en el siglo XII el reino de Navarra se encuentra en un periodo de restauración después de la etapa de dependencia de Castilla y Aragón, resultado a su vez de las discordias y el violento final de Sancho IV el de Peñalén, en tiempo de Sancho el Mayor la realidad era completamente distinta, y ello se ve reflejado en las condiciones del reparto de los territorios de su reino.

La visión tradicional ofrecida por la historiografía navarra entiende las disposiciones testamentarias de Sancho el Mayor como un reparto de sus tierras patrimoniales con el que divide el reino. Sin embargo, la tradición de la realeza pamplonesa consideraría el *regnum* como *haereditas*, cuyo territorio podía repartirse entre los descendientes sin que ello supusiera una división de la *potestas regalis*, que recaía sobre el primogénito⁵⁰². Así, como ya hemos señalado, mientras García recibió íntegramente el reino patrimonial pamplonés, sus hermanos quedaron a la cabeza de aquellos territorios integrados en el reino por Sancho el Mayor, pero unidos mediante lazos de fidelidad y vasallaje hacia el primogénito⁵⁰³.

Otro gran problema que se plantea el historiador a la hora de analizar este periodo es la escasez de fuentes documentales del reinado de García relativos al espacio pamplonés, lo que provoca que la información disponible a través de esta vía sea escasa. La situación se complica si tenemos en cuenta que buena parte de la documentación debe ser tomada con cautela por estar interpolada, manipulada o porque simplemente es falsa, lo que

⁵⁰¹ Merece especial atención el recorrido mediante el que Juanto Jiménez dibuja el panorama historiográfico pleno medieval, en el que se generan estas imágenes sobre la corte pamplonesa, que utilizamos como referencia en las siguientes líneas (Juanto Jiménez 2005, pp. 86-94). Por su parte, Martínez Díez hace hincapié, además, en las sucesivas y reiteradas inexactitudes de las crónicas respecto a la cuestión de las disposiciones testamentarias de Sancho III como origen de estas leyendas. Martínez Díez 2007, pp. 175-177.

⁵⁰² Ladero Quesada 2003, p. 79.

⁵⁰³ Juanto Jiménez 2005, pp. 92-93; Porras Arboledas, Ramírez Vaquero y Sabaté y Curull, 2003, pp. 180-181.

dificulta en buena medida la tarea de definir las relaciones personales y espaciales entre los distintos personajes del periodo⁵⁰⁴.

Tampoco las crónicas nos ofrecen informaciones fiables. Como ya hemos señalado, fueron redactadas a lo largo del siglo XII, en un contexto diferente al de los hechos que relatan, circunstancia que supone que la visión que ofrecen resulte distorsionada e inexacta. Estas narraciones, además, quedan grabadas en la memoria colectiva, de tal manera que, aunque su veracidad pueda ser cuestionada a través del análisis crítico, pasan a formar parte del imaginario propio de la identidad *filocastellana*, especialmente visible en el área riojana. Basten, como ejemplo, las valoraciones sobre el carácter de García que podemos encontrar en las crónicas *Silense* o *Najerense*, perpetuadas en relatos posteriores.

La *Silense* recoge la descripción de los sentimientos de García el de Nájera hacia su hermano Fernando I de Castilla, señalando que estos tuvieron su origen en la desproporción entre los territorios gobernados por ambos:

La amplitud de su reino había excitado el ánimo de su hermano García, y desde la fraternal unión le había llevado hasta el colmo de la envidia.(...) cuando la administración del reino de Fernando rey, acrecentada con hijos, leyes y milicias, parecía bastante próspera y bastante pudiente, según de ordinario se sufre por parte de los mortales, entre él y su hermano García nació, en razón de esta opulencia, la envidia⁵⁰⁵.

Mientras, la *Crónica Najerense* retrata a un García iracundo y envidioso, «cruel y lleno de ira (...), sediento de sangre hermana»⁵⁰⁶, que incluso llega a acusar a su madre de

⁵⁰⁴Aunque no existe una compilación que recoja toda la documentación conocida y atribuible al reinado de García el de Nájera, contamos con ediciones muy depuradas de fondos eclesiásticos de gran utilidad para el estudio de este periodo. Destacamos: Martín Duque 1983; Cantera Montenegro 1991; García Andrevia 2010.

⁵⁰⁵ Citamos desde Moreno Martínez 1921, pp. 66-67. En la versión latina: «Ad hoc amplitudo regni eius animum fratris sui Garsie stimulaverat, atque ex fraterna unitate eundem ad cumulum invidie usque produxerat. [...] Igitur administratio regni Fredinandi regis, post ubi liberis, moribus militibusque aucta, satis propera satisque pollens videbatur, sicuti pleraque habentur mortalium, inter eum et Garseam fratrem suum ex istius modi opulencia orta est invidia». Santos Coco 1921, pp. 67-68. Existe una edición más reciente, publicada por Estévez Sola en 2018 como parte del *Corpus Christianorum*, a la que no hemos podido recurrir por causas de fuerza mayor.

⁵⁰⁶ Citamos desde Estévez Sola 2003, p. 162. Para la edición latina, véase Estévez Sola 1995.

adulterio «incitado por la astucia del maligno» a raíz del reparto de los territorios del reino, en el que Ramiro recibirá Aragón:

(...) el mencionado García no temió proferir contra su madre palabras afrentosas, ni difamarla con la acusación de adulterio. Pero Ramiro en respuesta a esto la defendió con constancia y verdad, y al probar que era mentira, la libró de la infamia y de su condena. Entonces la propia reina estalló en tan grande ira que maldijo a García y recogiendo ante la corte a Ramiro dentro de sus vestiduras y sacándolo por debajo como si lo estuviera pariendo, lo hizo hijo adoptivo e hizo que tuviera parte del reino. García, por su parte, se dirigió a Roma llevado por la penitencia para pedir perdón por su delito⁵⁰⁷.

Si avanzamos más en el relato de esta crónica, podemos encontrar el contrapunto: la descripción de las cualidades de Fernando I nos muestra a un rey «sosegado y piadoso en todo», que intentará evitar el enfrentamiento con su hermano. Solo después de que todos sus intentos por alcanzar un acuerdo amistoso fracasasen, entrará en combate con él en Atapuerca, donde el rey pamplonés encontrará la muerte⁵⁰⁸.

1.1.1. Nájera, sede de la corte y frontera: de Sancho III a García Sánchez III.

La «Tierra Najerense» se convirtió pronto en un punto de gran relevancia para la monarquía Pamplonesa. Su situación, en la franja fronteriza con Castilla y el Islam como parte del valle del Ebro, y la riqueza del terreno, especialmente por los pastos del sur, atrajeron pronto la atención de los reyes pamploneses, que convertirán Nájera en el segundo centro de la vida política del reino⁵⁰⁹.

⁵⁰⁷ Estévez Sola 2003, p. 159.

⁵⁰⁸ «[...] detestando apartarse de su bondad natural y su piedad de siempre, se había propuesto en su corazón que soportaría de cualquier manera la enemistad y la envidia de su hermano». El relato sobre los «embajadores leales» con los que Fernando I de Castilla trata de evitar el fatal desenlace, contiene de nuevo varias referencias al carácter colérico de García (Estévez 2003, pp. 161-162). Uno de los enviados en esta embajada sería, según la tradición, Domingo de Silos, con quien García ya tuvo un durísimo enfrentamiento en San Millán de la Cogolla. En el próximo apartado haremos referencia a este conflicto, pero no incluimos referencias a la presencia del abad silense, ya que las fuentes hagiográficas medievales que hemos tomado como punto de partida para nuestra investigación no contienen referencias a ello. No obstante, en futuros trabajos podremos detenernos en analizar este aspecto con mayor extensión.

⁵⁰⁹ La alianza entre Sancho Garcés I de Pamplona y Ordoño II de León permitió la conquista cristiana de Nájera en 923, hecho que, unido a la destrucción de Pamplona en 924 y la consiguiente basculación del poder navarro hacia la tierra najerense, permitió el afianzamiento de la presencia navarra en la zona. Así, los

A partir de 1010, con Nájera convertida definitivamente en la segunda sede de la corte de Pamplona⁵¹⁰, la tierra najerense experimentará un notable desarrollo social y económico, que se hará patente en diversos aspectos: que van desde el incremento de la población, que se aprecia documentalmente con la aparición de barrios, hasta la diversificación social y de las actividades económicas, con un especial peso de la viticultura y el cultivo de cereal. La ciudad contaba además con un mercado semanal de influencia comarcal, cuya celebración debe ser anterior a 1052⁵¹¹.

Como centro de irradiación económica, contaba también con una tupida red de caminos cuya existencia se encuentra bien documentada para el periodo. Sin embargo, estos no constituían en su mayoría rutas de comercio o grandes itinerarios, sino que se trataba más bien de redes comarcales⁵¹². Al menos en apariencia, el Camino de Santiago fue una excepción, que, según ha sostenido parte de la crítica y a pesar de que existen suficientes indicios que apuntan en otro sentido, fue modificado por expreso deseo de Sancho III el Mayor para que atravesase Nájera en sustitución del itinerario que utilizaba la calzada que unía Briviesca y Zaragoza a través de Álava⁵¹³. El paso del *camino quod vadit ad Santum Iacobum* debió favorecer aún más, lógicamente, el desarrollo económico de la Tierra Najerense⁵¹⁴.

Otro de los hechos que debieron favorecer el desarrollo económico de la tierra de Nájera fue el incremento del dominio territorial cristiano resultante de la conquista de Calahorra en 1045. Según se ha señalado, esta expansión habría tenido una doble

reinados de García Sánchez I, Sancho Garcés II y García Sánchez II “el tembloroso” supusieron el inicio del afianzamiento de Nájera como centro político pamplonés.

⁵¹⁰ Pamplona nunca dejó de ostentar una posición sustancial en la organización del reino, aunque es posible apreciar la relevancia política de Nájera durante los reinados de Sancho III y García Sánchez III. Véase, por ejemplo, la opinión de Cantera Montenegro 2005, p. 40. En este sentido, sobre el peso simbólico de Pamplona, véase Miranda García 2011a.

⁵¹¹ Martín Duque 2005, pp. 21-22; García Turza 1999, pp. 234, 240-241.

⁵¹² *Ibidem.*, p. 239; García de Cortázar 2009 pp. 312-313.

⁵¹³ En general, la crítica re-atribuyó hace tiempo este desvío a Sancho Garcés I. Hay que recordar además que el “Camino” no formaba parte aún del imaginario colectivo de la época, por lo que el peso simbólico específico del mismo debe atribuirse a la cronística e interpretación posteriores. Véase, entre otros, los trabajos de Ubieto Arteta 1963 y Miranda García 2011b.

⁵¹⁴ Además del tránsito de peregrinos, es probable que el mercado de Nájera pudiera haberse surtido de objetos de lujo a través de esta vía, Cantera Montenegro 2005, p. 69.

influencia: de carácter psicológico, dado que la ocupación de las tierras de La Rioja Baja mostraba que sí era posible expulsar a los musulmanes de las plazas que ocupaban; y de carácter económico, fruto de la abundante producción agraria de esta área. También en el plano económico, García de Cortázar señala como verosímil la posibilidad de que desde la conquista de la plaza calagurritana se hubiera acordado el pago de parias, aunque no contamos con pruebas documentales⁵¹⁵. En todo caso, la mayor disponibilidad de recursos generada por el cobro de estos tributos favorecería aún más el tráfico de mercancías, permitiría sufragar los gastos bélicos y explicaría en buena medida el rápido desarrollo de grandes programas constructivos de los que se beneficiarían los monasterios riojanos⁵¹⁶.

1.1.2. Relaciones entre San Millán de la Cogolla y Santo Domingo de Silos hasta el siglo XIII.

Otro aspecto que no debemos pasar por alto, y al que nos hemos referido en el capítulo III de nuestro trabajo, es la relación -que se va a establecer entre ambos monasterios⁵¹⁷. En este sentido, si bien es cierto que la alianza entre Silos y San Millán se remontaría a la época del abad Domingo, quien partió en busca de refugio hacia Castilla después de enfrentarse al rey pamplonés, hay que esperar hasta mediados del siglo XI para poder documentarla.

La primera de las dos cartas de hermandad que atestiguan esta relación data de julio de 1090⁵¹⁸. En ella, los abades y conventos de San Millán y Silos acuerdan que cada uno de estos monasterios acogerá a cualquier monje que esté enemistado con el abad del otro centro, además de a rezar por las almas de los monjes difuntos de ambos. En el cuerpo del documento no se hace mención a la existencia de cartas anteriores en las que se recogieran estos términos, pero dados los antecedentes (en este caso, la huida del prior emilianense Domingo a Castilla y su posterior nombramiento como abad de Silos) podemos suponer

⁵¹⁵ García de Cortázar 2009, p. 317 Sobre las parias, el primer testimonio con el que contamos es el acuerdo suscrito por Sancho IV el de Peñalén y al-Moqtadir de Zaragoza en 1069, en el que se señala que se trata de una renovación de un pacto anterior. Lacarra, que estudió este documento, señala la posibilidad de que se tratase de un acuerdo renovable anualmente. Lacarra 1981, p. 85.

⁵¹⁶ García de Cortázar 2009, pp. 325-327

⁵¹⁷ Podemos encontrar una breve referencia a este vínculo, en relación con la competencia entre Silos y Arlanza, en Azcárate, Escalona, Jular y Larrañaga 2006, pp. 368-369

⁵¹⁸ Vivancos Gómez 1988, pp. 111-112.

que se trataba de una práctica más o menos común que quedaría institucionalizada a través de este acuerdo.

No debemos pasar por alto que este mismo año, el monje silense Grimaldo debió componer la *Translatio Beati Felicis*, narración a la que hemos hecho alusión en el capítulo anterior y cuyo contenido estudiaremos tanto en este apartado como en el capítulo V.

Este acuerdo será renovado casi siglo y medio después, en 1236, manteniendo los principios recogidos en la carta anterior. En este caso, cabe señalar que el contexto en el que se produce esta confirmación y renovación tiene un interés particular para el estudio de la construcción de una memoria histórica monacal para ambos cenobios, ya que sobre estas fechas se habría producido el encargo a Gonzalo de Berceo de traducir y adaptar a los gustos de la época la *VDS* de Grimaldo. También en torno a esta fecha se compuso la *Translatio Sancti Emiliani*.

Resulta cuanto menos llamativo que ambas cartas de hermandad fueran firmadas en fechas próximas a la composición de obras de carácter hagiográfico en las que podemos distinguir un importante peso del papel de García el de Nájera en el relato. ¿Sería apropiado establecer una relación entre los procesos de creación narrativa sobre sus santos protectores y la plasmación por escrito de las relaciones entre estos dos monasterios? Más adelante, después de analizar los contenidos de estas fuentes hagiográficas, volveremos sobre esta cuestión por contar con un volumen de datos que nos permita tener una visión más completa sobre el asunto.

1.2. El papel de García el de Nájera en las hagiografías silenses y emilianenses como ejemplo de “mal rey”.

En un contexto como el que hemos descrito se encuadra lo que García de Cortázar definió como una primera fase del proceso de creación de memoria histórica del monasterio de San Millán de la Cogolla⁵¹⁹, desarrollado entre los años 1050 y 1090. En su estudio, señala la *Crónica Najerense* como principal hito y ejemplo del filocastellanismo de las narraciones de esta etapa. Ciertamente, el contenido de la crónica retrata a García el de Nájera como un hombre malvado, codicioso e iracundo, que incluso falta gravemente a la honra de su madre al acusarla de adulterio⁵²⁰. No obstante, del estudio de los textos del

⁵¹⁹ García de Cortázar 2013, pp. 458-460

⁵²⁰ Estévez 2003., p. 159.

monje silense Grimaldo se desprende que esta idea sobre el rey navarro ya estaba presente antes de que se redactase la *Najerense*. Las dataciones de la *Vita Dominici Silensis* y la *Translatio Beati Felicis*, a las que hemos hecho alusión al comienzo de esta exposición, señalan que ambas obras fueron redactadas entre fines del siglo XI y comienzos del XII, mientras que se estima que la crónica ideada en el *scriptorium* de Santa María la Real de Nájera debió escribirse después de 1176.

Recuperando la cuestión del papel de García Sánchez III en las fuentes hagiográficas que tomamos como objeto de estudio, la *Vita Dominici Exilensis* nos dará las primeras claves. Según nos cuenta Grimaldo, se produjo un grave conflicto entre santo Domingo, entonces prior de San Millán, y el rey, del que hace responsable al «antiguo enemigo» que «apoderándose del corazón del rey encendió su ira contra Domingo»⁵²¹. El motivo del choque entre ambos personajes es el deseo del soberano de llevarse el tesoro del monasterio «según su depravada costumbre», sobre el que asegura tener derecho por haber sido fruto de donaciones de sus antepasados. La actitud del santo, que permanecerá impasible a las amenazas lanzadas por el monarca para intentar disuadirle, enfurecerá al rey hasta el punto de influir sobre el abad emilianense para que expulsase a Domingo.

El santo protagonista, despojado del cargo de prior y enviado al «monasterio de las Tres Celdas»⁵²², no quedó libre todavía de la ira del rey, que se presentó allí para exigir nuevamente que se le entregasen los bienes de este pequeño cenobio «bajo la incitación del enemigo de toda bondad»⁵²³. Ante este nuevo envite, Domingo decide marcharse del reino, encaminándose hacia la corte de Fernando I, desde donde se convertirá en el abad reformador de Silos.

Si bien es cierto que el monje Grimaldo nos retrata un rey cegado por influencia del demonio, el relato sobre el amargo enfrentamiento entre estos dos personajes evolucionará con el tiempo hasta retratarle como un hombre codicioso y malvado. Así, Berceo señalará como única falta de García su codicia, condición que asumirán todos los hagiógrafos

⁵²¹ Valcárcel 1982., 214-215

⁵²² Se refiere al monasterio de San Cristóbal de Tobía, agregado a San Millán por Sancho III el Mayor en 1040. Según la tradición, allí se retiraron Citonato, Sofronio y Geroncio, discípulos de Millán. Valcárcel 1982, 221. Ver también *Becerro Galicano Digital*, Doc. 57 (www.ehu.es/galicano/id57- consultado 12/02/2018).

⁵²³ Valcárcel 1982., 223.

posteriores de Santo Domingo de Silos, y a la que se sumarán calificativos como colérico, fogoso y enemigo de los monjes⁵²⁴. Esta evolución del relato sobre el conflicto en especial en lo tocante a la personalidad del rey, alcanzará su punto álgido en la obra del padre Alcocer:

Esto era en muchas cosas don García: hermosura, talento, elocuencia, un corazón brioso y muy necesitado, muchas nobles ambiciones, mucha audición también y mucha fuerza, solo una cualidad le faltaba al príncipe, y fue con esta falta generoso en perdonar, rencoroso en perseguir, amparador de la iglesia, detentador de lo sagrado, gran amador de la gloria, gran vencedor de los moros y un vencido de su mala estrella. (...) hubiera necesitado para disciplinarse esa otra fuerza tan tenue y delicada, pero mucho más fuerte: la piedad religiosa o la piedad de una mujer. No carecía de sentimiento religioso, pero, como en tantos otros individuos, la fe y la conducta parecen aislarse en compartimentos estancos, y eso no es piedad. (...) Don García no los amaba: no le gustaban aquellos monjes de espíritu moderno; ponían reforma en algunos cenobios, pero dejaban allí los gérmenes de inauditas rebeldías. Ejemplo de ello Domingo, el prior de San Millán, con su extraña teoría de la independencia de los monasterios.⁵²⁵

En cuanto a los motivos que llevaron a García a exigir que le fueran entregados los bienes del monasterio, se han generado a lo largo del tiempo distintas versiones que no hacen sino resaltar los aspectos negativos de la personalidad del rey.

En general, la mayoría de autores coinciden en señalar que lo que mueve al monarca navarro a desear el tesoro emilianense es la suma de la avaricia y la necesidad de cubrir los gastos de sus guerras (contra los infieles y contra sus hermanos), siguiendo el relato de Grimaldo en la *VDS*. Existen sin embargo dos versiones que creemos que merecen especial atención, ya que o bien muestran el comportamiento de las reinterpretaciones de las fuentes

⁵²⁴ Según la descripción de Berceo, «Era de bonas mannas, avié cuerpo fermoso,/ sobra bien raçonado, en lindes venturoso,/ fiço mucha mora bibda de su esposo;/ mas avié una tacha, que era cobdicioso.», Dutton 1978, p. 55, estrofa 128. Asimismo, fray Alonso del Corral, monje silense, dirá además, aunque ya en el siglo XVII, que era «de su natural colérico y fogoso», *Istoria de la vida y milagros del Glorioso Santo Domingo, abad de Silos*, Ms. Inédito, Santo Domingo de Silos, 1649, f. 46r. Un ejemplo de la consolidación de esta imagen del soberano navarro aparece también en la obra de Vicente de la Fuente (1873, t. III, p.157): «D. García de Nájera, violento e iracundo trata de apoderarse de los bienes de las iglesias y monasterios para hacer la guerra a sus hermanos»-

⁵²⁵ Alcocer 1925, pp. 181-182.

hagiográficas, que pueden terminar por entremezclar los relatos protagonizados por un mismo personaje, o bien señalan las diferencias de visión entre los autores que tratan el tema según unos intereses determinados.

La primera de ellas se encuentra en la *Synopsis* de Ferreras, en la que se asegura que después de que santo Domingo tuviera que abandonar San Millán para marcharse «a una granja vecina» como consecuencia de la ira del rey, al ver que le era negado el tesoro del monasterio (que, según este autor, quería utilizar para pagar las obras de Santa María la Real de Nájera), el conflicto entre ambos personajes se recrudeció ante las nuevas exigencias de García. En esta ocasión, acudió al cenobio emilianense con la intención de llevarse las reliquias de su santo protector para enriquecer el recién fundado Santa María la Real. Los intentos de Domingo por evitarlo terminaron llevándole al exilio, rumbo de la corte de Fernando I⁵²⁶. Estas afirmaciones fueron respondidas por el padre Mecoleta, que argumentaba, en primer lugar, que si el deseo de García el de Nájera hubiera sido destinar el tesoro a «tan santo fin» no se hubiera negado. Sobre el motivo del exilio, niega la posibilidad de que la disputa final hubiera estado motivada por el traslado de San Millán, dado que se acepta como fecha de llegada de santo Domingo a la corte castellana el año 1051, mientras que la traslación debió tener lugar en 1053⁵²⁷.

La segunda de las fuentes a las que nos referimos contiene una visión diferente sobre el comportamiento de García Sánchez III ante la negativa del santo a cederle los bienes del monasterio emilianense. Se trata del capítulo de la *Crónica General* del padre Yepes dedicado a la vida de Santo Domingo de Silos. A la hora de tratar el tema del choque entre el santo y el rey navarro, cita a Prudencio de Sandoval, cuyas palabras suavizan de forma evidente la reacción del segundo:

Con tantas guerras y otros largos gastos que el rey tenía, estaba tan alcanzado que le fue forzoso pedir prestado lo que él y sus padres habían dado al monasterio de San Millán, donde el mismo rey en persona fue a pedirlo al abad y dar seguro que lo volvería. [...] [después de narrar cómo Sto. Domingo colocó cuantas riquezas pudo sobre el altar y se las presentó allí al rey] No se atrevió a tocar cosa alguna, antes

⁵²⁶ Ferreras 1775, pp. 85, 88-89. Pedro Loviano tomará esta referencia al mencionar la presencia de santo Domingo en una ermita a las afueras de Burgos, donde pudo estar cerca del Santo Cristo custodiado en el convento de San Andrés. Loviano 1740, p. 8.

⁵²⁷ Mecoleta 1728, pp. 125-127.

*ofrecieron el rey y la reina su mujer otras al monasterio, como parece de las cartas de donaciones que de estos reyes tiene. Enfadose algo el rey Don García con Santo Domingo y diolo a entender de manera que el santo, por estos o por otros respetos, salió de sus reinos y se fue a los de Castilla [...]*⁵²⁸

El monje silense Grimaldo es considerado también autor de la *Translatio Beati Felicis*, narración que responde al subgénero hagiográfico de las traslaciones oficiales⁵²⁹. La primera noticia que conocemos sobre San Félix de Bilibio aparece en la biografía de San Millán de Braulio de Zaragoza, en la que se nos presenta al personaje como un ermitaño, que ejerció como maestro de Emiliano cuando decidió dedicar su vida a la contemplación religiosa.

Esta vinculación entre ambos santos a través de la *Vita Sancti Emiliani* propició, poco tiempo después de la incorporación de La Rioja a Castilla en 1076, una relación más estrecha a través de la doble advocación del cenobio emilianense, que incluía en su programa el traslado de las reliquias de San Félix. Así, a partir de 1086 encontramos varios documentos en los que se hace referencia al *atrium beatissimorum Felicis et Emiliani*⁵³⁰. En este contexto se sitúa la fuente en cuestión, aunque atendiendo a su contenido podemos ver que no solo se pretendía recoger la historia del traslado de los restos del santo para que quedara constancia de las maravillas que la motivaron y los milagros que acontecieron durante su desarrollo, sino también para dejar un mensaje sobre la intervención de García el de Nájera en la misma.

El relato de la *Translatio Beati Felicis* narra en sus dos primeras partes el traslado de las reliquias del ermitaño, maestro de San Millán, que culmina en el año 1090, durante el reinado de Alfonso VI. La tercera parte, la última del relato, cuenta que cuando la noticia se difundió por el reino sorprendió a todos cuantos la escuchaban, ya que en ocasiones anteriores se había intentado y había resultado imposible. Concretamente, Grimaldo hace referencia al intento protagonizado por el obispo García de Álava. El prelado acudió a la tumba de San Félix obedeciendo órdenes de García Sánchez III, que deseaba llevar los

⁵²⁸ Yepes 1960, 137-138.

⁵²⁹ Puede consultarse una definición de las características comunes de este tipo de relatos en García de Cortázar 1999.

⁵³⁰ Para el primer documento en el que se utiliza esta fórmula, véase *Becerro Galicano Digital* [doc. 481] (www.ehu.es/galicano/id481 - consultado 18/02/2018)

restos del Santo a Santa María la Real. Sin embargo, en el momento en el que intentó abrir la sepultura fue apartado de ella violentamente por una fuerza invisible, que le provocó una torcedura en el rostro que le acompañó de por vida. Simultáneamente se inició una fuerte tormenta y, en consecuencia, los allí presentes se marcharon entendiendo que tales prodigios eran una manifestación divina en contra del traslado de las reliquias⁵³¹.

La leyenda se perpetuará en el tiempo. Así, a comienzos del siglo XVIII, el padre Anguiano interpretará que el contenido de esta historia es una demostración de que «no gusta a Dios se hagan trasiegos de los cuerpos de los santos ni se ande en sus sepulcros» si no se ha decidido tras una revelación en la que así se solicite⁵³². En aquella ocasión, la voluntad del santo se había manifestado en contra de la del rey navarro.

Las reliquias de San Félix no fueron las únicas que, según la tradición que parte del propio monasterio emilianense, despertaron el interés del rey García, sino que también intentó trasladar a Santa María de Nájera los restos del propio san Millán de la Cogolla. En este caso, la primera fuente hagiográfica en recoger esta historia es la *Translatio Sancti Emiliani*⁵³³ escrita hacia mediados del siglo XIII por el monje emilianense Fernando (o Ferrandus), durante lo que García de Cortázar definió como la tercera fase del proceso de creación de memoria histórica de este monasterio⁵³⁴.

Esta narración cuenta los hechos acaecidos en torno a dos traslados de los restos de San Millán: la elevación, desde su tumba al altar de la iglesia del monasterio de Suso, promovida por Sancho III el Mayor, y el intento frustrado de trasladar las reliquias a Santa María la Real de Nájera, obra de García Sánchez III. Para dotar al relato de mayor historicidad, el autor se apoyó en unos cuantos documentos, considerados apócrifos por la crítica, en los que se registraban las donaciones efectuadas por Sancho III el Mayor después

⁵³¹ Estas manifestaciones son recogidas también en la *Crónica General de España* de Rosell, quien interpreta que «es natural que sobreviniera al obispo un ataque de perlesía [parálisis], efecto de la vejez y del aire maligno de la tempestad, pero se vio en él el dedo de Dios irritado por haberse atrevido al sepulcro del santo sin anterior revelación [...]. Los pueblos pequeños en que reposaban los cuerpos de santos, que eran su satisfacción y consuelo, creyeron con viva fe y alegría en un milagro que ponía sus tesoros a salvo del capricho de los poderosos». Rosell 1865, p. 46.

⁵³² Anguiano 1704, 431.

⁵³³ Anteriormente realizamos un estudio pormenorizado de este documento. Ilzarbe 2018.

⁵³⁴ García de Cortázar 2013, pp. 471-473

de la *elevatio* de las reliquias de San Millán en 1030⁵³⁵ y por García el de Nájera después de la *translatio* de 1053⁵³⁶.

La voluntad del santo se manifestó en ambos casos de formas diferentes. Mientras que en 1030 permitió que se llevara a cabo el traslado de sus restos, manifestándose también a favor a través de las curaciones que se producen cuando sus reliquias son extraídas de su tumba; sin embargo, cuando García el de Nájera trató de llevarlo al recién fundado monasterio de Santa María la Real, San Millán manifestó de forma evidente su negativa, haciendo que el arca en la que estaba siendo transportado quedase totalmente inmóvil poco después de comenzar el viaje⁵³⁷. Estas diferencias responderían al deseo de ensalzar la figura de Sancho el Mayor como gran benefactor y reformador de la *ordo monastica* de sus dominios, frente a su hijo García, cuya actitud demuestra un claro egoísmo al ignorar incluso el lamento de los monjes que veían cómo se llevaban su preciado tesoro⁵³⁸.

La *TSE* pretende además dar solución a necesidades estrechamente ligadas con el contexto histórico en el que se redactó, engrandeciendo la imagen de San Millán. Desde finales del siglo XII, San Millán de la Cogolla se vio inmerso en un periodo de estancamiento económico que intentó paliar a base de falsificaciones documentales, entre

⁵³⁵ Todos ellos podrían ser falsificaciones del siglo XIII. El primer documento es un diploma fechado el 13 de abril de 1030, contenido en el Becerro Galicano, en el que se recoge la donación, por parte de Sancho III el Mayor, de la villa de Madriz a favor del monasterio de San Millán de la Cogolla; *Becerro Galicano Digital* [doc. 34] (www.ehu.es/galicano/id34 - consultado 12/03/2015, revisado 14/10/2016). Otro documento fechado el 14 de mayo del mismo año nos informa de que con motivo del traslado de las reliquias de San Millán, el rey Sancho III reformó la vida monástica sometiendo el cenobio a la Regla de San Benito, y lo declaró exento de cualquier jurisdicción; ASM, leg. 7, núm. 4. Recogido dos veces en el *Bulario* de San Millán de la Cogolla, ff. 13r – 14r y 62r – 62v. Un tercer documento, fechado el 13 de abril de 1030, contiene aún más detalles sobre los pormenores del traslado, e insiste en la exención respecto a cualquier jurisdicción impuesta por Sancho III después de la elevación de las reliquias; Paz y Espeso 1894, pp. 239-245.

⁵³⁶ Una carta fechada el 29 de mayo de 1053 recoge la donación, por parte del rey, del coto de Soto con motivo de la traslación de las reliquias de San Millán al monasterio de Yuso. *Bulario* de San Millán de la Cogolla, f. 15r-v y 61v-62r.

⁵³⁷ Ilzarbe 2018

⁵³⁸ Fernando resulta muy emotivo a la hora de describir el dolor de los monjes emilianenses y la alegría de los portadores del arca: «Quanta autem eram gaudia feren Col. a-tium, tanta erat lamenta monacorum remanentium. Illi gaudebant quod secum inesperatum thesaurunt ferebant, hii vero merebant quod patrem proprium et dominum amittebant.». Cod. 23, BRAE, ff. 236v, col. b- 237r, col. a.

las que podemos destacar el celeberrimo *Privilegio de los votos*⁵³⁹. Temporalmente, la incipiente crisis se vio aliviada cuando, en 1163, el obispo de Calahorra cedió el cobro de las tercias de varias iglesias diocesanas al monasterio. Sin embargo, a partir de 1230 se reactivará el conflicto con la diócesis de Calahorra, que no quedará definitivamente solucionado hasta 1259, cuando el papa Alejandro IV reciba al monasterio bajo su protección. Ahora bien, las disputas con el obispo calagurritano no fueron un factor único para explicar este periodo de crisis. Simultáneamente, el número de donaciones descendió de forma drástica; además, su potencial económico se tuvo que ver diezmado por el desarrollo de potentes núcleos urbanos en sus proximidades (en especial, Nájera y Santo Domingo), a lo que habrá que sumar la emigración de una parte del censo poblacional de su jurisdicción hacia ellos y también al sur, ante la llamada para la repoblación de Fernando III. Todas estas circunstancias dejarían al monasterio en una situación muy delicada⁵⁴⁰.

No era la primera vez que el cenobio se veía en una situación de dificultades, pero sí la más grave hasta entonces, y ello llevó a la comunidad emilianense a buscar su propia legitimación como institución señorial independiente. Por ello, se hacía pertinente el acrecentamiento de la fama y memoria de San Millán, su fundador, cuya voluntad desafió incluso al deseo del rey García Sánchez III de llevárselo al monasterio que acababa de fundar en Nájera. Además, se hace constar de paso los privilegios supuestamente otorgados por Sancho III el Mayor sobre su exención respecto al poder episcopal.

El análisis de las fuentes seleccionadas para este estudio nos ha permitido dibujar la oscura visión que los autores han transmitido sobre García el de Nájera: avaricioso, irascible, impulsivo e irrespetuoso con las instituciones religiosas y con los miembros de su propia familia, bien fueran sus hermanos, contra los que no tiene reparo en batallar, o bien sea su madre, a la que, como narra la *Najerense*, acusa de adulterio.

En este recorrido hemos dejado entrever un aspecto que, desde nuestro punto de vista, resulta especialmente llamativo y precisa de una reflexión un poco más amplia. Tal y como hemos señalado en las líneas que hemos dedicado a estudiar la *Translatio Sancti Emilianii*,

⁵³⁹ Véase Azcárate Escalona Jular y Larrañaga. 2006, pp. 359-394 y García Turza 2012, p. 557-572.

⁵⁴⁰ Ilzarbe 2018. Para una visión en profundidad sobre el desarrollo de la crisis en el monasterio emilianense véase García de Cortázar, 1969, pp. 333-339; García Turza, 2000, 2013.

la fundación de Santa María la Real de Nájera parece ser un punto de inflexión en lo que respecta al relato de la actitud de García hacia los monjes de San Millán⁵⁴¹.

Tras el estudio de las fuentes y la bibliografía con las que hemos trabajado en la elaboración de este trabajo, se ha percibido con claridad que existe una visión generalizada, muy negativa, en torno a la actitud de García Sánchez III hacia los monjes. En general, parece que la mayoría de los autores está de acuerdo en que el rey pamplonés sentía poca simpatía hacia ellos y mostraba, por el contrario, cierta querencia por los canónigos. Quizá la expresión más elocuente al respecto la encontramos en la obra del padre Alcocer, a la que ya hemos hecho referencia anteriormente:

Al señor rey le gusta además la caza menor y sale hoy de cetrería sin halcón ni oficiales de monte: él mismo es el halcón y el halconero. Sus ojos brillan con fiebre codiciosa, rasga los aires en amplio círculo y se abate sobre el rico monasterio del glorioso San Millán. Ya con fiebres codiciosas, pero más que de dineros de humillar y quebrantar resistencias arde en fiebre de celo por su regia autoridad. Don García no los amaba: no le gustaban aquellos monjes de espíritu moderno; ponían reforma en algunos cenobios, pero dejaban allí los gérmenes de inauditas rebeldías. Ejemplo de ello Domingo, el prior de San Millán, con su extraña teoría de la independencia de los monasterios⁵⁴².

Si bien es el primer biógrafo de los que hemos consultado⁵⁴³ que menciona de forma tan evidente la antipatía del rey hacia los monjes, especialmente hacia los de San Millán de la Cogolla, autores posteriores han mantenido esta visión. Por ejemplo, en la obra de Serrano sobre el monasterio silense se incluye la siguiente valoración:

⁵⁴¹ En este sentido, hemos mencionado también la interpretación de Ferreras sobre el origen del enfrentamiento entre García Sánchez III y el prior Domingo. Véase nota 39.

⁵⁴² Alcocer 1925, p. 186. Cabe destacar además que, haciendo referencia a la figura del rey pamplonés, Alcocer titula el capítulo dedicado al inicio del conflicto entre García el de Nájera y Santo Domingo “El halcón Real”.

⁵⁴³ Después de haber concluido el estudio tuvimos acceso a la obra de Gaspar Ruiz, monje de Santo Domingo de Silos coetáneo del emilianense Alonso del Corral, que en el siglo XVII escribió la *Historia milagrosa de Santo Domingo abad de Silos*. El manuscrito permanece inédito, y hemos podido comprobar que pudo servir como fuente para la obra de fray Ambrosio Gómez. Las conclusiones del análisis de este volumen se sumarán a los resultados del estudio del conjunto del proyecto de tesis doctoral en los próximos meses. Ms. 21, Biblioteca monástica de Santo Domingo de Silos.

Además de las propiedades exigía el rey fuertes contribuciones a los monasterios, a los cuales agraviaba también con exigencias inexcusables. El hijo de este monarca [Sancho Garcés IV], muerto su padre, calificó de rapiñas e injustas intromisiones los actos de D. García, devolviendo solemnemente los bienes arrebatados a las respectivas iglesias y monasterios⁵⁴⁴.

Cabe preguntarse en este momento si realmente contamos con muestras suficientemente claras y objetivas que permitan confirmar o desmentir la veracidad de esta imagen generada en torno a la antipatía del rey hacia los monjes benedictinos de San Millán. Para buscar una respuesta creemos necesario analizar dos aspectos: los objetivos que motivaron la fundación de Santa María la Real y las agregaciones al monasterio emilianense durante el reinado de García el de Nájera. Comenzaremos analizando el primero de estos dos aspectos, partiendo de los estudios de Cantera Montenegro sobre el monasterio de Santa María de Nájera⁵⁴⁵, ya que aportan abundante información al respecto.

El hecho de que el nuevo centro religioso fuera fundado como sede del obispo y no como monasterio resulta, a nuestro juicio, clave para analizar la supuesta querencia de García el de Nájera hacia los canónigos (y, en contraposición, su pretendida antipatía hacia los monjes). En palabras de Cantera Montenegro, «el hecho de establecer en Santa María la Real de Nájera una sede episcopal explica que la nueva fundación no fuese un monasterio». Efectivamente, el contenido del acta fundacional apunta a que quienes iban a convivir en Santa María la Real eran clérigos, no monjes, que vivirían en comunidad según

⁵⁴⁴ Serrano 1926, p. 21. Sobre las palabras que Serrano atribuye a Sancho Garcés IV, merece la pena citar otro trabajo en el que se señala en la misma dirección a la hora de estudiar la fallida traslación de San Millán a Nájera. Pérez Rodríguez apunta a la posibilidad de que esta fuera la intención del monarca, y citando un documento del rey Sancho IV, dice: «creo que don García intentó trasladar a su catedral najerina las preciosas reliquias de San Millán. Pero en esta ocasión los monjes emilianenses le vieron de verdad las orejas al lobo de la desaparición de su monasterio y, cosa que no hicieron cuando el asunto de santo Domingo de Silos, se opusieron decididamente al traslado y lo abortaron». El documento al que se refiere es el de 11 de marzo de 1055, editado por Ubieto con el número 291: "con mi madre doña Estefanía, por el alma de don García mi padre y por las malas acciones que hemos cometido contra la casa de San Millán... a ti obispo don García... te devuelvo el majuelo de villa Formella (Hormilla) que mi padre inflamado de codicia (seculi cupiditate inflamatus) usurpó...". Pérez Rodríguez 2009, pp. 485-508.

[<http://www.vallenajerilla.com/berceo/antoninoperez/fundacionsantamarialareal.htm#40>] (22/5/2018).

⁵⁴⁵ Cantera Montenegro 1982, pp. 253-274; y 1991, pp. 207-230.

las Reglas de los Antiguos Padres⁵⁴⁶. En suma, esta comunidad de clérigos seculares atendería el culto en la catedral como cabildo catedralicio⁵⁴⁷.

En cuanto al segundo aspecto arriba mencionado, el de las agregaciones al monasterio emilianense durante el reinado de García el de Nájera, cabe decir que la nueva sede del obispo apareció en el horizonte eclesiástico del reino de Pamplona, además, como un importante centro religioso, ricamente dotado para favorecer que, desde sus inicios, su posición fuera de dominio sobre el territorio en el que se asentaba.

Antes de la fundación solemne en 1052, Nájera contaba con siete monasterios y un importante número de eremitorios rupestres. La mayoría de estos enclaves dependía de San Millán de la Cogolla, ya que a pesar de contar con varias células religiosas no existía un gran centro dentro del término najerense. Esta situación propició que Santa María la Real se fundase como sede episcopal y gran centro religioso y de dominio sobre el entorno. De hecho, el rey pamplonés lo dota con un total de 33 monasterios e iglesias, 11 villas, numerosas reliquias y anexionándole, además, el obispado de Valpuesta. Así, don García intentó afianzar su dominio sobre la «Tierra Najerense» frente a su hermano, el rey castellano Fernando I, «evitando así que ningún territorio suyo estuviese sometido a la jurisdicción de un obispo castellano»⁵⁴⁸.

En resumen, tenemos ante nosotros una nueva iglesia fundada con la intención de asentar en ella una sede episcopal que ayudase a afianzar el poder del rey pamplonés sobre la zona fronteriza con Castilla y, además, ricamente dotada para garantizar que iba a servir a tal fin. Sumando estos ingredientes, no nos resulta sorprendente que desde San Millán de la Cogolla se mirase con recelo al nuevo competidor que acababa de aparecer en la cercana

⁵⁴⁶ «*regulari congregationi aptis[...] in quo secundum instituta canonum et legalia decreta priorum patrum instituere decrevi [...] regulariter ibidem Deo evoque Genitrici servierint*» Cantera Montenegro 1982, p. 256. La autora interpreta además que las menciones al *monasterium* que aparecen en el texto pueden ser resultado de la interpolación del siglo XII.

⁵⁴⁷ Cantera Montenegro 1991, p. 209.

⁵⁴⁸ Cantera Montenegro 1982, p. 254. García de Cortázar interpretó las motivaciones para llevar a cabo la fundación de Santa María la Real como sede episcopal y su rica dotación patrimonial, pero, a su vez, apunta la posibilidad de que los canónigos que en ella vivían lo hicieran bajo los preceptos de la regla de San Agustín. García de Cortázar 1969, p. 162.

Nájera, interpretando la fundación de Santa María como un gesto de poca simpatía hacia la comunidad emilianense por parte de García Sánchez III.

Cabría preguntarse en este momento si la documentación procedente de San Millán de la Cogolla también muestra esa antipatía, por ejemplo, con un descenso en el número de donaciones y agregaciones monásticas. Es preciso señalar que, durante este periodo, como sucedía en otros grandes dominios monásticos peninsulares de la época, el dominio emilianense atravesaba una fase de engrandecimiento, espoleado por el proceso de agregación monástica. Como telón de fondo, y coincidiendo con el acceso al trono de Sancho III el mayor y sus descendientes, parece que la expansión del monacato benedictino y cluniacense movió a los monarcas de los distintos reinos cristianos hispanos a promover la incorporación de pequeñas fundaciones cenobíticas familiares a los grandes dominios monásticos que se iban perfilando sobre sus territorios. En consecuencia, entre los años 1035 y 1053 la documentación emilianense registra una gran serie de iglesias y monasterios familiares que le fueron entregados.

A la hora de determinar las preferencias del rey, el análisis de las donaciones efectuadas por García el de Nájera a lo largo de todo su reinado permite distinguir dos periodos⁵⁴⁹. Durante el primero de ellos, que ocuparía la primera mitad de la década de 1040, la documentación muestra una mayor concentración de este tipo de fuentes en el «territorio nuclear» del reino de Pamplona, con un claro reforzamiento del monasterio de Leyre. Sin embargo, a partir de 1043, se observa un paulatino cambio de preferencias, incrementándose el número de donaciones y agregaciones que afectan directamente al «territorio najerino», y que tienen como principal protagonista a San Millán de la Cogolla con un total de 14 donaciones registradas en la documentación del *Becerro Galicano* y el *Bulario* de San Millán. La última de ellas corresponde con la donación del Coto de Soto en 1053, año en el que se data la traslación de las reliquias de San Millán y la construcción del

⁵⁴⁹ Pérez de Ciriza 2005 p. 202.

monasterio de Yuso⁵⁵⁰. Recogemos la documentación localizada y resumida en la siguiente tabla⁵⁵¹:

Año	Referencia Mapa 1	Nº de documento (Becerro Galicano)	Bien agregado
1043	1	298	Heredad, Leciñana
1045	2	161	Solares, Calahorra
	3	405	Casas de San Martín y Santa María, Valluércanes
	4a	492	Monasterio de Santa María de Guinicio
	4b	492	Monasterio de Santa María de Quijera, Sobrón
1046	5	614	Monasterio de San Miguel de Ugaho, Cirauqui
	6	140	Heredades del presbítero Iñigo, Alesanco
	7	437	Monasterio de Santa María, San Vicente del Val
1047	8	30	Monasterio de San Miguel, Cañas
1048	9	376	Monasterio de San Cebrián, Castrillo del Val
1049	10	300	Monasterio de San Miguel de Pedroso
	11	354	Monasterio de San Felices de Oca
1050	12	386	Iglesia de Santa María, Monasterio de Rodilla
1052	13	375	San Millán de Hiniestra
1053	14	*158, Colección Minguella.	Coto de Soto, San Millán de la Cogolla

Figura 35. Bienes agregados a San Millán de la Cogolla durante el reinado de García el de Nájera

⁵⁵⁰ Este último documento aparece recogido en el *Bulario*, ff. 61-62, y copiado en la *Colección Minguella* con el número de documento 158. Tradicionalmente se ha venido considerando una falsificación. Ilzarbe 2018, pp. 115-117. La última donación que aparece registrada en el Galicano data de 1052.

⁵⁵¹ Para un análisis más detallado sobre cada una de las entidades agregadas véase García de Cortázar 1969 pp. 156-162.



Figura 36. Mapa: bienes agregados a San Millán de la Cogolla durante el reinado de García el de Nájera

Con estos datos sobre la mesa consideramos que es difícil entender el relato tan negativo que los monjes de San Millán elaboraron sobre García el de Nájera. De hecho, estas agregaciones, incluso si no tenemos en cuenta el falso documento de donación del coto de Soto de 1053, supusieron un gran empuje en el crecimiento del dominio emilianense. No obstante, en los análisis que se han ocupado hasta ahora del estudio este proceso encontramos opiniones que vendrían a respaldar, al menos en parte, el relato «tradicional» sobre la enemistad entre el soberano y el prior Domingo. Por ejemplo, García de Cortázar afirma:

No fue, sin embargo, el rey García quien inició esta serie de incorporaciones, enojado como se hallaba y en situación de extrema tirantez con el prior del cenobio emilianense, el futuro Santo Domingo de Silos, quien, según su biógrafo Grimaldo, se había enfrentado al monarca negándose a satisfacer las exacciones que, obligado por las frecuentes luchas contra Castilla, trató de imponer al monasterio el rey navarro. Pasaron, por ello, ocho años hasta que, una vez exiliado por voluntad propia en 1040 o 1042 en Castilla Santo Domingo de Silos, tras haber pasado algún tiempo en las miserables decanías del monasterio de Cañas, García rectificó su actitud respecto a San Millán⁵⁵².

⁵⁵² García de Cortázar 1969, p. 157.

En este sentido, es cierto que en los primeros años de su reinado sus acciones, en cuanto al proceso de agregación monástica se refiere, se centraron en otras áreas del reino pamplonés, pero, desde nuestro punto de vista -fruto de nuestro análisis sobre esta cuestión-, consideramos que esta postura resulta difícil de sostener.

Por otra parte, y antes de finalizar esta reflexión sobre la relación entre García Sánchez III, San Millán de la Cogolla y Santa María la Real, resulta oportuno citar una fuente del siglo XVII que transmite una imagen diferente sobre la actitud y personalidad del rey. En la *Náxara Ilustrada*⁵⁵³, Salazar centra sus esfuerzos en suavizar todo lo que se había dicho sobre el monarca y dibuja un retrato del rey mucho más amable, definiéndolo como «uno de los más valerosos y belicosos reyes y de mayor corazón y ánimo que ha tenido España»⁵⁵⁴, y trata de mejorar el recuerdo sobre pasajes de su biografía narrados, por ejemplo, en la *Najerense*. Así, mientras que la crónica medieval informa sobre el viaje de don García a Roma como penitencia después de haber acusado falsamente a su madre de adulterio, para Salazar este episodio resulta digno de ser ensalzado, ya que «no se lee de otro rey de España que haya ido a visitar los santos lugares»⁵⁵⁵. En este sentido, considera también digna de alabanza su política religiosa, especialmente en referencia a sus favores hacia las iglesias y monasterios de su reino y a la fundación de Santa María la Real:

*(...) demás de haber sido muy largo y magnánimo bienhechor de las iglesias y monasterios de su reino, como San Millán, Nuestra Señora de Valvanera, San Salvador de Oña, San Salvador de Leire, Santa María de Hirache y la iglesia catedral de Pamplona (...) fundó este monasterio de Santa María la Real, dotándole tan larga y magníficamente no de bienes ajenos sino de su patrimonio, que muy grandes fundaciones de estos tiempos no le llegan y ninguno ha sido mayor (...)*⁵⁵⁶.

Este blanqueamiento sobre la imagen que la historia guarda de García Sánchez III que lleva a cabo Salazar se explica claramente en la misma obra. Efectivamente, el autor

⁵⁵³ Salazar 1987.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 297.

⁵⁵⁵ Salazar 1987, p. 299. Sobre el relato de la acusación de adulterio y el conflicto con Ramiro, Salazar argumenta que «esta historia está llena de impropiedades y marañas. Yo estoy admirado que a cosas como estas se haya dado crédito en España permitiendo que sin fundamento se afrenten y desacrediten estos dos tan valientes, valerosos y esclarecidos reyes», *Ibidem*, p. 303.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 299.

señala que pretende recuperar el «honor y reputación», y en definitiva la memoria sobre el rey pamplonés, ya que considera que «corrió muchos riesgos en siglos pasados»⁵⁵⁷.

1.3. El contrapunto: Fernando I como ejemplo del “buen rey.

Las distintas fuentes hagiográficas dedicadas a narrar la vida de santo Domingo de Silos nos darán una imagen mucho más piadosa del rey Fernando I, hermano de García el de Nájera, en cuya corte se refugiará el santo riojano después de exiliarse. Aunque en la VDS de Grimaldo esta contraposición entre ambos monarcas queda limitada al acogimiento festivo del santo en la corte de Fernando I, con el tiempo se agudizará la imagen de “buen rey” frente a la del “mal rey” representado por García.

Uno de los ejemplos más claros es el de la biografía de santo Domingo escrita por Vergara en el siglo XVIII:

*¡Oh señor, cuán maravilloso sois en vuestros santos! ¡Y lo que va de rey a rey! Don García persigue la inocencia, destierra la virtud y arroja la santidad. No sé si su violenta muerte fue castigo de su cruel enojo y depravada codicia. Don Fernando hospeda la inocencia, protege la virtud, ampara la santidad y desea la perfección. No dudo que, más que sus victorias, le dio esto el renombre de Grande*⁵⁵⁸.

El papel reservado para Fernando I en los textos elaborados en Santo Domingo de Silos será, en contraposición al de García Sánchez III, el de benefactor del monasterio. Entre las fuentes hagiográficas medievales que analizamos, será la VDS la que sembrará esta idea a través del milagro acaecido durante una severa hambruna que azotó al cenobio. Según Grimaldo, la carestía en el monasterio era tan grave que los monjes suplicaron a su abad que hiciera cuanto fuera posible para solucionar esta situación, que achacaban a una suerte de castigo divino. Tras escuchar las quejas de la comunidad, Domingo rezó para obtener el favor divino, que se manifestó con la llegada de una embajada enviada por Fernando I para socorrer las necesidades del cenobio.

Las obras modernas dedicadas a narrar conjuntamente la vida y milagros del santo abad incluirán consideraciones muy claras en este sentido. Para Gómez, a pesar de la ausencia de documentación que atestigüe los favores otorgados por el rey castellano, “fue

⁵⁵⁷ *Ibíd.*, p. 300.

⁵⁵⁸ Vergara 1736, p. 24.

en extremo liberal con el convento de Silos por las virtudes de Santo Domingo”⁵⁵⁹. Por su parte, Castro incidirá en que el monasterio silense “le venera por su principal benefactor, por haberle dado por abad, padre y reparador a santo Domingo”⁵⁶⁰.

Tenemos así dos personajes que cumplirían con el arquetipo del buen y del mal rey, asociado cada uno de ellos a una corona diferente. Así, Pamplona-Navarra queda en una posición de clara desventaja a nivel ideológico, en tanto que su rey, García el de Nájera, desempeñará el papel de rey malvado y codicioso frente a un rey castellano benéfico y protector de los monasterios. Cabe ahora preguntarse si son estos dos personajes los únicos que, a través del análisis de las hagiografías silenses y emilianenses, sirven como refuerzo de las campañas “filocastellanas” que García de Cortázar definió como parte del proceso de creación de una memoria histórica en San Millán de la Cogolla.

Si atendemos a aspectos relacionados tanto con los contenidos como con los contextos de estos relatos, encontraremos otra figura castellana que parece desempeñar un papel fundamental a la hora de afianzar esta postura política pro-castellana. Recordemos que, en el año 1076, tras el regicidio del pamplonés Sancho IV el de Peñalén, se producirá la incorporación del territorio riojano a Castilla. La zona quedará así en manos de Alfonso VI, rey al que ya hemos presentado como el responsable de permitir el traslado de los restos mortales de san Félix de Bilibio a San Millán de la Cogolla. Aunque el papel desempeñado por el rey en este caso parece, a simple vista, secundario, el hecho de que el propio santo permitiera llevar a cabo su traslación tras el visto bueno del rey castellano establece una diferenciación clara respecto al caso de García Sánchez III, quien fracasó en un intento previo.

No es el único ejemplo en el que esta fecha sirve de referencia relevante para estos relatos. El mismo año en que las tierras riojanas que formaron la frontera con el reino de Pamplona-Nájera fueron incorporadas a Castilla se produjo la primera *elevatio* de las reliquias de santo Domingo de Silos ante la gran afluencia de fieles que acudían al cenobio

⁵⁵⁹ “Este católico príncipe, aunque tan afecto a la religión de San Benito, fue en extremo liberal con el convento de Silos, por las virtudes de santo Domingo. Las mayores injurias que recibió el monasterio de la mano del tiempo y del descuido fueron en el rostro del archivo. Ninguna merced de este rey piadoso se halla, cuando fueron sin duda muchos y grandes los favores. Lastimosa pérdida es, no tanto a mi parecer por la dádiva, como por la memoria de tan augusto príncipe.” Gómez 1653, f. 156.

⁵⁶⁰ Castro 1688, p. 54.

en busca del favor del santo. En el capítulo III del presente trabajo, apuntamos que en 1076 se llevó a cabo este traslado con el visto bueno del rey castellano Alfonso VI y con la solemne presencia del obispo y su cortejo de clérigos, nobles y otras gentes venidas para presenciar el acto, sus restos fueron enterrados en el interior del templo, junto al altar de San Martín. No resultaría extraño que, conocida la relación fluida y estrecha entre ambos cenobios, sus escribanos se esforzasen por dejar claro que las fechas en las que se producen grandes acontecimientos políticos que les afectan como instituciones fuesen coincidentes en el tiempo.

2. Filocastellanismo: hagiografía y falsificaciones documentales. (siglos XII-XIII)

Acabamos de analizar el caso de las figuras de los buenos y malos reyes en el relato hagiográfico. En los casos que estamos estudiando, resulta evidente que ambas se corresponden, respectivamente, con los gobernantes de Castilla y Panplona-Nájera. Este acercamiento a los intereses políticos castellanos, en el que los distintos monasterios intentarán situar a sus santos como sus protectores, tiene una segunda variante que se desarrollará casi al mismo tiempo en los tres cenobios que hemos seleccionado como muestras de estudio: la leyenda de Fernán González y la independencia de Castilla⁵⁶¹.

La creación del mito del origen de la independencia de Castilla, cuyo principal protagonista será el Buen Conde, impregnó el imaginario colectivo hasta tal punto que desde la segunda mitad del siglo XII podremos datarlo, en el caso del ámbito monástico, gracias a las distintas producciones de privilegios y fundacionales apócrifos. A través de ellos, los *scritoria* monásticos tratarán de ligarse al personaje heroico en el que ya se había convertido a Fernán González, presentándolo bien como fundador (Arlanza, Silos), bien como benefactor (La Cogolla).

⁵⁶¹ El estudio del mito de Fernán González constituye en sí mismo una línea de investigación ampliamente desarrollada desde distintos puntos de vista que comprenden aspectos tan variados como las implicaciones ideológico-políticas de la leyenda en relación con la memoria histórica castellana, la visión de ideología políticas posteriores o el folclore. No es nuestra intención realizar un análisis detallado del estado de la cuestión, ni consideramos que sea este el lugar más apropiado, pero podemos señalar algunos trabajos de interés en este ámbito: Nagore, 1987; Aguado, 1999; Moreno Hernández, 2000; Grande Quejigo y Roso Díaz, 2005; Pedrosa, 2011 y Villa Prieto, 2012.

Este proceso alcanzaría su punto álgido durante la segunda mitad del siglo XIII, con diversas producciones de carácter hagiográfico, que actuarían como punto de llegada de la línea argumental iniciada con la falsificación de documentos⁵⁶². Nos referimos, en el caso de San Pedro de Arlanza, al *Poema de Fernán González*; a la *Vida de San Millán de la Cogolla* para el caso del cenobio riojano y, finalmente, de forma indirecta, al milagro número 4 de los *Miráculos Romançados* para el del monasterio de Santo Domingo de Silos. A continuación, presentaremos un análisis sobre el papel que desempeñaba no solo el conde castellano en estos relatos, sino Castilla como realidad ligada indisolublemente a Fernán González.

2.1. El buen conde la hagiografía y los apócrifos monásticos: fundador y benefactor.

2.1.1. La fundación de San Pedro de Arlanza.

De los tres monasterios sobre los que gira nuestra investigación, Arlanza consiguió situarse en una posición muy ventajosa respecto a sus dos competidores cercanos en lo que respecta a establecer un vínculo directo con el conde Fernán González. Además de contar con su tumba, generó un relato muy detallado al respecto, apoyado sobre un falso documento de fundación y del *PGF*, cumbre del proceso.

El falso diploma fundacional en el que se atribuye al Buen Conde la donación que sustentaría la creación del monasterio se elaboró hacia el último cuarto del siglo XII, reproduciendo el contenido de otro documento que, con el mismo sentido, se atribuyó a Gonzalo Téllez de Lantarón, también apócrifo⁵⁶³. Según el contenido del documento, confirmado por Alfonso X en 1255, en el año 912 el conde realizó la donación de varios solares que sustentarían la fundación del cenobio. Fue incorporado como documento inicial al *Becerro* elaborado en el *scriptorium* arlantino en algún momento entre comienzos del reinado de Alfonso VII y los años treinta del siglo XIII, de tal forma que “al abrir el código, el lector se encontraba con un primer documento a toda página que proclamaba que Arlanza había sido fundado por Fernán González”⁵⁶⁴.

⁵⁶² Utilizamos la expresión de Azcárate, Escalona, Jular y Larrañaga 2006, p. 370.

⁵⁶³ Escalona, Azcárate y Larrañaga 2002, p. 166. En el mismo trabajo podemos encontrar un análisis detallado de ambos documentos, pp. 169-177.

⁵⁶⁴ Azcárate, Escalona, Jular y Larrañaga 2006, p. 373. Para la datación y análisis del *Becerro de Arlanza* véase Escalona y Azcárate 2001, basado en los datos publicados por SERRANO en 1925.

Esta disposición generaba, sin embargo, algunos problemas de interpretación respecto a la veracidad del documento, en tanto que el siguiente en el mismo código era el de la donación de Gonzalo Téllez. La respuesta ante tal incógnita fue que el segundo de los “fundadores” de San Pedro de Arlanza era en realidad un pariente de Fernán González que habría confirmado la donación fundacional de este último. Así lo interpretó, por ejemplo, Sandoval:

Hecha donación por el conde, su hermano Gonzalo Telliz, con su mujer Lambra, en el mismo día con mismo exordio e invocación a los santos apóstoles San Pedro y San Pablo, dan el lugar en el que el monasterio estaba fundado (...) parece que los dos hermanos, conde Fernán González y Gonzallo Telliz, son los fundadores y dotadores de este monasterio.⁵⁶⁵

El relato sobre la fundación de San Pedro de Arlanza por el Buen Conde se apoyaría ideológicamente en el *Poema de Fernán González*, en cuyo desarrollo se personificará al propio cenobio en la figura de su santo eremita fundador: san Pelayo. Según el poema, una vez alcanzada la victoria sobre los musulmanes en Lara, tal y como había predicho el ermitaño, el conde y sus hombres se dirigieron al lugar del monasterio para efectuar la generosa donación prometida.

*Hallaron de marfil arquetas muy apreciadas,
con tantas cosas nobles que no serían contadas;
fueron para San Pedro las más de ellas donadas,
aún están hoy en día en su altar colocadas.*

*Tomaron de todo esto lo que mejor quisieron,
pero quedaron dos partes que llevar no pudieron;
las armas que hallaron dejarlas no quisieron,
con toda su ganancia a San Pedro vinieron.*

*Cuando allí llegaron a Dios gracias rindieron,
todos, chicos y grandes, su oración hicieron,
todos a la vez «Deo gratias» dijeron
cada uno sus joyas al altar ofrecieron.*

*De toda la ganancia que Dios les había dado,
mandó tomar el quinto el conde afortunado,
cualquier cosa que le tocó, lo tuvo bien ganado,*

⁵⁶⁵ Sandoval 1634, p. 311.

lo mandó dar al monje que le había hospedado.

La devoción y el especial apego de Fernán González hacia San Pedro de Arlanza quedará reforzada en el relato del poema a través de dos episodios más. El primero de ellos será, tal y como hemos comentado en el capítulo III, la revelación sobre la victoria cristiana en la batalla de Hacinas gracias a la intervención de Santiago (recordemos que, según el texto arlantino san Millán anuncia su presencia, pero no se le menciona en el transcurso de la batalla). El segundo, consecuencia en buena medida del anterior, es la decisión del conde de llevar al cenobio los cuerpos de los caídos en la batalla, en tanto que él mismo ha decidido que este sea su lugar de sepultura⁵⁶⁶.

Existen varias copias de la cruz que señalaría el lugar de sepultura del conde en el monasterio arlantino. Según la descripción que se incluyó entre los documentos copiados para la elaboración de la *España Sagrada* de Flórez, era de color plateado y se situaba a los pies de la tumba del conde y su esposa. Parte de los sepulcros en los que presuntamente se conservan los restos de los muertos en la batalla de Hacinas aún se pueden observar en las ruinas del monasterio.

⁵⁶⁶ “No podrían yacer en lugar más honrado,/ yo mismo, a mi cuerpo, allí lo he encomendado,/ he mandado que allí se lleve cuando haya expirado,/ y quiero yo hacerlo un lugar muy honrado.” Victorio 1998, disponible en <https://www.condadodecastilla.es/cultura-sociedad/epica-medieval/el-poema-de-fernan-gonzalez/x-18-san-pedro-de-arlanza-monumento-funerario-castellano/> [última consulta 06/07/2020]

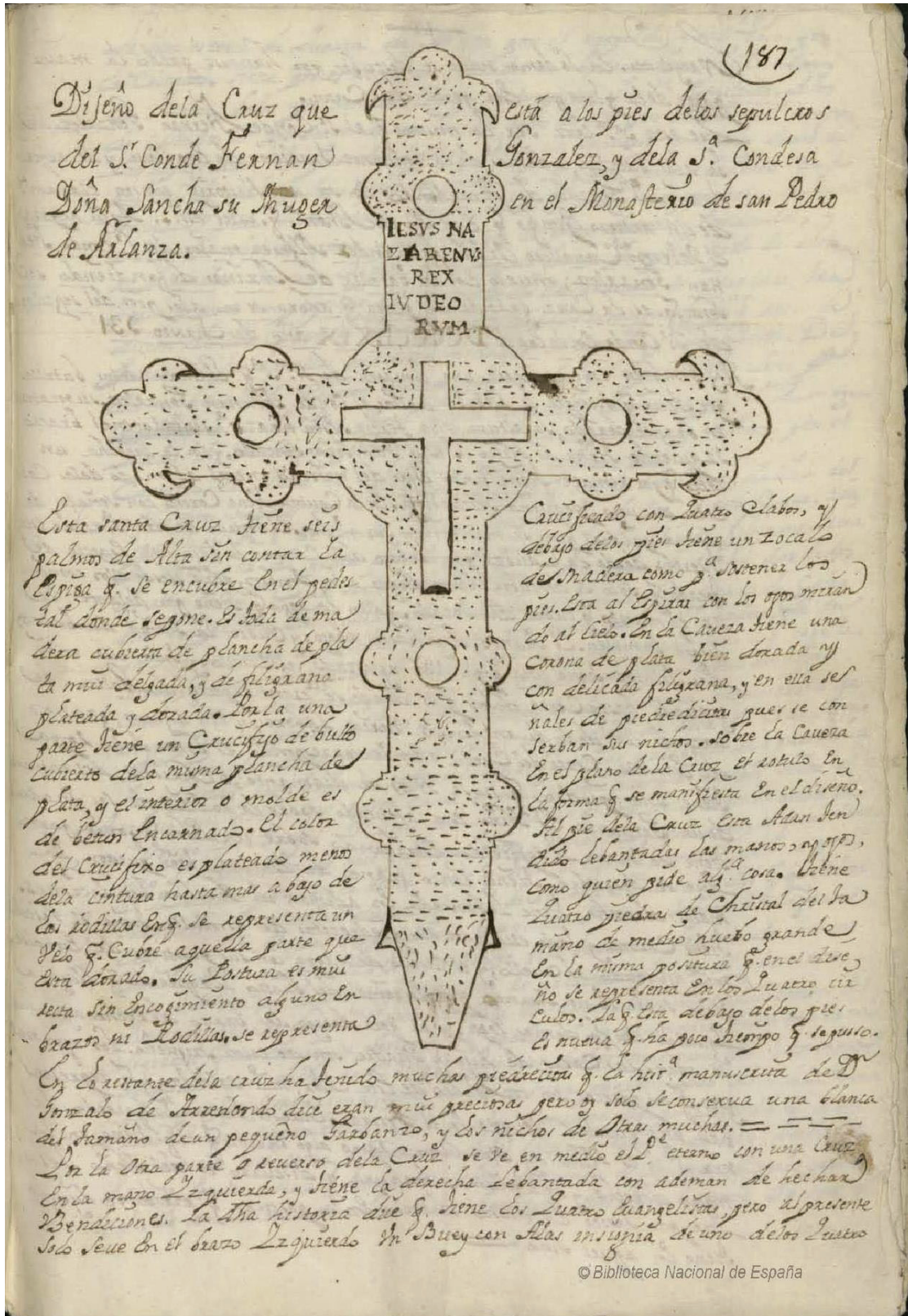


Figura 37. Reproducción de la cruz situada a los pies de la tumba de Fernán González en San Pedro de Arlanza, BNE, Mss. 1622, f. 187r.

El relato que situaba a Fernán González como fundador del monasterio de San Pedro de Arlanza presentaba algunos problemas, que se sumaban a las dudas que generaba el fundacional apócrifo, ya que chocaba con otra narración tradicional. Según esta historia, el cenobio fue fundado en tiempos del rey Recaredo, por lo que era mucho más antiguo de lo que se aseguraba en el documento copiado al inicio del Becerro. De hecho, se presumía que el rey Wamba se había retirado al monasterio y allí se encontraba también su sepultura como testigo eterno de esta historia⁵⁶⁷.

Evidentemente, aclarar la relación entre ambas fundaciones resultó pronto una prioridad para los autores posteriores a la construcción del recuerdo de Fernán González como dotador del cenobio y del eremita Pelayo como primer religioso reconocible del lugar sagrado. La obra de Arredondo, por ejemplo, contiene un buen número de referencias a la antigüedad del monasterio, cuyo origen sitúa en tiempo de los godos, reforzando la idea de que Wamba, efectivamente, se retiró allí:

fue en tiempo de los godos tan sonado y en tanta veneración tenido que muchos grandes del reino se metían monjes, entre los cuales fue santo rey Bamba, como ende se demuestra por su sepultura y su título.⁵⁶⁸

¿Había acaso caído en desgracia el monasterio antes de la llegada del Buen Conde a la ermita de San Pedro el Viejo? Según Yepes, el primitivo cenobio debió ser destruido durante la invasión musulmana, aunque grupos reducidos de religiosos continuaron viviendo según su regla en los alrededores, cobijados por la espesura de la vegetación y las cuevas del entorno⁵⁶⁹. Así es como explica que, en 912, el conde Fernán González fundara de nuevo el cenobio arlantino. Vemos claramente una voluntad por parte de este autor de

⁵⁶⁷ Vivancos 1991, pp. 559-561; Senra 2006, pp. 27-31; García Turza, 2016.

⁵⁶⁸ BNE, Mss/ 894, f. 116v.

⁵⁶⁹ “En la destrucción de España padeció San Pedro de Arlanza lo que las demás casas; derribáronla los moros y los monjes se esparcieron por diferentes lugares; pero como la tierra es tan montuosa y está llena de las cavernas y cuevas que pintamos atrás, quedáronse algunos escondidos en ellas, y dicen que nunca faltó quien habitase en ese santo lugar [...] hasta que vinieron tiempos del conde Fernán González, en los cuales, en la ermita de San Pedro el viejo y en la cueva que está debajo del altar hacían penitencia aquellos santos monjes tan conocidos en las historias de España, llamados San Pelayo y San Arsenio y San Silvano”. Yepes 1960, p. 122.

combinar ambas versiones sobre la antigüedad de San Pedro de Arlanza que, sin embargo, no acalló las dudas en torno a estas cuestiones⁵⁷⁰.

2.1.2. La fundación de San Sebastián de Silos

En paralelo al proceso arlantino, no tanto por su cronología como por sus contenidos, Santo Domingo de Silos desarrolló su propio relato ligado a la figura de Fernán González, quien nuevamente aparecerá como fundador. Se trata de un movimiento muy llamativo, ya que en este caso el monasterio contaba con una gran figura de referencia, la de su santo abad reformador. No parece, a la luz de los datos que hemos analizado hasta ahora, que los esfuerzos por desarrollar y potenciar al máximo las cualidades de su santo titular estuvieran fracasando o resultasen poco eficaces. En consecuencia, cabría preguntarse por qué se lanzan a generar documentos con los que ligarse al héroe de la independencia castellana.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que, aunque a través de la figura del rey Fernando I, que en las fuentes de los siglos XI y XII aparece representando el papel del “buen rey”, y de las distintas intervenciones que se asociaron a santo Domingo, como su presencia en las traslaciones de los mártires de Ávila y de san Isidoro de Sevilla, se generó un vínculo ideológico entre el monasterio y los intereses castellanos, era preciso mantener esa idea viva el mayor tiempo posible. No podrían permitirse quedar al margen cuando otros monasterios de su entorno estaban generando narraciones y documentos en los que se les vinculaba con un personaje *de moda* y arriesgarse a perder relevancia y protagonismo ante una Corona Castellana cada vez más reforzada. Silos se encontraba además sumido en una serie de conflictos jurisdiccionales para los que necesitaba una solución que se pudiera considerar definitiva. La asociación ideológica con Fernán González en particular y con Castilla en general forma parte, por tanto, del mismo proceso de reforzamiento en el que encuadramos la redacción de la *VSDS* y los *MR*, que amplía al situar como parte de los protagonistas a los personajes políticos con mayor peso simbólico del momento.

El falso documento de fundación del monasterio, en el que se atribuye la iniciativa al conde Fernán González, se debió fraguar a lo largo del siglo XIII. Según el documento,

⁵⁷⁰ En palabras de García Turza, “la conclusión a la que llega es que no se conocen con certidumbre los orígenes del monasterio”. García Turza, 2016, p. 130.

cuyo carácter de apócrifo es aceptado por la mayor parte de la crítica⁵⁷¹, el Buen Conde realizó una donación en el año 919 que abarcaba todo el contorno geográfico del monasterio, lo que sustentaba la idea de que el burgo había sido poblado ya dentro de los límites del primitivo señorío del cenobio. Resultará clave, por tanto, en la resolución del conflicto entre ambas entidades las bulas papales, junto con el fuero concedido por Alfonso VII en 1135, presentadas por el monasterio, cuya veracidad en los dos casos ha sido puesta en entredicho en varios trabajos de investigación recientes⁵⁷².

Finalmente, el falso diploma de fundación de Fernán González fue confirmado por Alfonso X en 1255. Más allá de la evidente utilidad del documento dentro del contexto en el que fue creado, la idea de que el Buen Conde fundó, al igual que hizo con Arlanza, el monasterio de San Sebastián de Silos perduró en el tiempo, por lo que es posible rastrear testimonios de autores que así lo defienden.

El primero de ellos será Arredondo, que en su *Crónica* narra los acontecimientos, a los que dedica un capítulo completo⁵⁷³. Según cuenta, la fundación de San Sebastián de Silos se llevó a cabo después de que el Conde recuperase las tierras sobre las que se asienta (Sila) de manos de los musulmanes. Cuenta además que, según la tradición, ya había existido en aquel lugar un cenobio fundado por el rey goda Recaredo, pero había sido destruido durante la invasión musulmana. De forma consciente o inconsciente, su autor, que había sido abad en Arlanza hasta 1521, entroncaba así los relatos de ambos monasterios en cuanto a su antigüedad y refundación. No nos sorprende esta postura, en tanto que el objetivo de su narración era ensalzar la figura de Fernán González como “protector de la cristiandad”. Su finalidad trascendería, por tanto, cualquier otra consideración o relación de competencia-colaboración que en momentos anteriores hubiera podido existir entre las comunidades religiosas implicadas.

⁵⁷¹ Un buen ejemplo de ello es Manuel Zabalza Duque, “Escrituras de fundación de los monasterios de Arlanza y Silos. Problemas sobre su autenticidad”, *Boletín de la Institución Fernán González*, 211, 1995, pp. 333-361. Véase también Azcárate et. al., 2006, p. 385 y García Turza 2016, p. 131.

⁵⁷² Para un estudio amplio sobre el enfrentamiento jurisdiccional entre Santo Domingo y el burgo de Silos véase Escalona Monge 2004

⁵⁷³ El LXIII. Como el buen conde FG conguerrió a Sila, que es agora Santo Domingo de Silos y a toda su tierra y fizo monasterio de monjes... Mss/ 894, BNE, ff. 134v-136.

La visión de Arredondo no fue compartida por los biógrafos modernos de santo Domingo de Silos, que incluyen en sus obras un repaso sobre los principales acontecimientos de la abadía anteriores y posteriores a la llegada de su abad reformador. Gómez, por ejemplo, asegurará haber hallado en la obra de Alonso de Cartagena datos sobre la fundación del monasterio silense por Recaredo, y asume que el documento fundacional de Fernán González se corresponde con una restauración del mismo:

El monasterio que hoy se llama Santo Domingo de Silos, dedicado primero al nombre de María Santísima y del mártir san Sebastián, lo edificó el rey Recaredo, hijo de Leovigildo y hermano de Hermenegildo mártir de Sevilla, en el año 593 (...). Recaredo pues, rey de España Godo, fundó este monasterio al tiempo que San Pedro de Arlanza erigió el mismo príncipe. (...) Llegó la era del César de novecientos cincuenta y siete, y de Cristo el año novecientos y diez y siete cuando el conde Fernán González reparó las ruinas del monasterio (...) Consta esta restauración de una escritura y donación.⁵⁷⁴

Sin embargo, para Castro existen muchas dudas sobre la interpretación del documento de Fernán González como una carta de fundación. Considera más apropiado leerlo como una dotación para un monasterio preexistente, que el conde habría encontrado ya funcionando cuando reconquistó la tierra de Silos⁵⁷⁵. Vergara, por su parte, considera que aunque Gómez menciona documentos en los que aparece reflejado que fue Recaredo quien fundó el monasterio silense, no se puede determinar a ciencia cierta, aunque, eso sí, su antigüedad quedaría probada por la existencia de un monasterio de la Orden de San Benito en aquel lugar en 919, cuando el Buen Conde realizó la donación a la que se refiere el apócrifo medieval⁵⁷⁶.

⁵⁷⁴ Gómez 1653, ff. 105-107.

⁵⁷⁵ “Es tan antigua su fundación, que por su antigüedad ha sido desconocida de muchos autores y cronistas, así de la religión como de fuera de ella. Algunos se la han prohijado y atribuido al señor conde Fernán González. Pero han padecido manifiesto engaño, pues cuando el señor Conde ganó aquella tierra se Silos halló edificado el monasterio y monjes que guardaban la religión de nuestro Padre San Benito”. Castro 1688, p. 262.

⁵⁷⁶ “Nadie ha podido averiguar qué año se fundó aquel real monasterio. El M. Gómez dice vió en el archivo de la Santa Iglesia de Burgos un libro compuesto por el señor Cartagena, que afirma que fue su fundador el católico rey Recaredo, y que le dio principio el año de 593. [...] Lo cierto es que el año 919 el señor conde Fernán González halló en Silos monjes, que con su abad guardaban la regla de San Benito.” Vergara 1734, “Prólogo”, ff. I-II

Dentro de este proceso de afianzamiento de la imagen de Santo Domingo de Silos como institución volcada a favor de los intereses de Castilla debemos situar también una vía indirecta para acercarse a la Corona. Además de la creación del falso documento fundacional, que coincide con su confirmación por Alfonso X, los monjes silenses trataron de reforzar aún más su supuesta vinculación con los intereses castellanos, esta vez tomando como principal recurso a su abad reformador. Entre los milagros de liberación de cautivos recogidos en los *MR*, se dejó constancia de un prodigio en el que se vio envuelto el propio rey castellano, y cuyo resultado documental será un privilegio sobre el cobro de la martiniega recogido junto a otros apócrifos, incluido el de Fernán González, en el *Cartulario Gótico*.

Según el milagro número 4 de la colección promovida por Pero Marín, el rey Alfonso X llegó a Silos el cinco de noviembre de 1246, y allí permaneció a la espera de reclutar tropas para enfrentarse a la revuelta de Lope Díaz de Haro, señor de Vizcaya. Ante las dudas que albergaba el monarca, Santo Domingo se le apareció en sueños “depues delos maitines”⁵⁷⁷. Entre ellos se estableció un diálogo, en el que finalmente el santo le comunicó que alcanzaría la victoria y la supremacía sobre el resto de príncipes peninsulares tras tres meses (“III lunaziones conplidas”⁵⁷⁸). Al despertar, el rey se acercó a rezar ante el sepulcro donde se conservaban sus reliquias, y prometió dar al monasterio “un don qual non dio rey en este monesterio”⁵⁷⁹. Efectivamente, el castellano salió victorioso ante sus contrincantes tal y como le había anunciado Domingo en su visión, y cumplió la promesa hecha ante los restos del santo concediéndoles el cobro de la martiniega de la villa de Silos, que hasta entonces correspondía a la Corona⁵⁸⁰.

La narración de este milagro presenta a Alfonso X como un rey devoto, que movido por ese sentimiento se dirige al sepulcro del santo para rogar por su intercesión a favor de

⁵⁷⁷ Silos, Ms.12, f. 25v; ver también Karl-Heinz 1988, p.44.

⁵⁷⁸ Silos, Ms.12, f. 25v; ver también Karl-Heinz 1988, p.44.

⁵⁷⁹ Silos, Ms.12, f. 26r; ver también Karl-Heinz 1988, pp. 44-45.

⁵⁸⁰ “Et Abbat, do vos la martiniega que yo e en la villa de Santo Domingo por Juro de Heredat, pora vos et al convento et a todos los vuestros sucessores que depues de vos vernan, et por los que reynaren depues de mi en Castiella et en Leon, pora siempre iamas”, Silos, Ms. 12, f. 27r; ver también Karl-Heinz 1988, pp. 46.

sus intereses⁵⁸¹. La aparición de Domingo y su revelación actúan como una confirmación de su especial capacidad para intervenir en los asuntos castellanos, erigiéndose como su protector. El relato sirve además para justificar la donación de la martiniega del burgo de Silos en un momento en el que el cenobio necesitaba pruebas documentales que justificasen sus privilegios. Una vez obtenido el privilegio, se incluyó en el *Cartulario gótico* junto con el resto de diplomas confirmados por Alfonso X, entre los que se encontraba también el falso fundacional de Fernán González⁵⁸².

2.1.3. Fernán González como benefactor. La Batalla de Simancas y la intervención de san Millán.

Hemos podido ver que tanto Arlanza como Silos trataron de justificar su antigüedad como instituciones aludiendo no solo a la presunta fundación de ambos por iniciativa del Buen Conde, sino también a un origen ligado al periodo visigodo. En este sentido, San Millán de la Cogolla quedaba en una clara posición de ventaja respecto a sus competidores, ya que el relato sobre la fundación de la primera comunidad monástica de la Cogolla se sustentaba en la vida de un santo que vivió en ese mismo periodo (Emiliano), escrita por un obispo inmediatamente posterior (Braulio de Zaragoza)⁵⁸³.

Sin embargo, la comunidad emilianense de los siglos XII y XIII tampoco quiso mantenerse al margen del proceso generalizado de engrandecimiento de la figura heroica de Fernán González y, por ende, de ligazón con los intereses de Castilla. Con el fin de conseguir este último objetivo, antes de la reformulación de la biografía latina de Millán llevada a cabo por Berceo y de la narración de la fallida traslación y la composición del *Liber Miraculorum* de Ferrandus, en el *scriptorium* de San Millán de la Cogolla se generó el ya mencionado *Privilegio de los Votos*.

Tal y como hemos comentado en el capítulo III, a través de este documento apócrifo, fraguado casi con toda seguridad en 1196 y añadido como apertura del *Becerro Galicano*, se recoge la intervención milagrosa del santo a favor de los castellanos en la batalla de

⁵⁸¹ En la misma línea se expresa García de la Borbolla 2003, p. 459. La autora remite, como prueba de la devoción del rey hacia santo Domingo de Silos, o al menos de una querencia especial hacia el santo y su monasterio, a las cantigas 204 y 233 (Disponibles en <http://www.cantigasdesantamaria.com/csm/204> y <http://www.cantigasdesantamaria.com/csm/233>) [última consulta 16/08/2020].

⁵⁸² Arizaleta 2006, p. 464.

⁵⁸³ García Turza 2016, p.137..

Simancas. Como agradecimiento, el conde Fernán González concedió al monasterio en el que se custodiaban las reliquias del santo un tributo (“el voto”) que debían pagar todas las localidades situadas al este del río Pisuerga. Resulta evidente, por tanto, el trasfondo ideológico del contenido de este diploma, en tanto que presenta a su santo como protector de Castilla y de la cristiandad ante los infieles, situándole en el mismo nivel que a través de la leyenda del *Voto de Santiago* se sitúa al apóstol. Se trata así del inicio de una reformulación completa de san Millán, convertido ya en matamoros, que se reforzaría a través de las obras hagiográficas del siglo XIII.

Se podría concluir sin lugar a dudas que, dado que no era posible presentar a Fernán González como fundador del cenobio, se decidió convertirle en su gran benefactor y buscar mediante esta idea compensar las pérdidas que estaban mermando las arcas monásticas emilianenses como consecuencia de los pleitos con los poderes diocesanos de su entorno⁵⁸⁴. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de la comunidad de La Cogolla por defender la autenticidad de su contenido, la confirmación del *Privilegio* fue mucho más tardía que la de los apócrifos arlantinos y silenses: Alfonso X confirmó el documento en 1289. No resulta posible rastrear cuántas veces intentaron obtener una confirmación regia, y aunque sorprende que durante un reinado *a priori* muy propicio a este tipo de gestiones se tardase tanto en obtenerla, debemos dejar esta cuestión abierta⁵⁸⁵.

2.2. “Hagiografización” de Fernán González: el conde como protector de la cristiandad y el milagro de 1510

Como hemos podido apreciar, los tres monasterios en torno a los cuales gira nuestra investigación se empeñaron en ligarse a la trayectoria legendaria del conde Fernán González, convirtiéndolo tanto en su fundador o refundador como en su benefactor. A través de los relatos generados a tal fin, se inició un proceso paralelo en el que la figura del Buen Conde terminará por adquirir rasgos hagiográficos, al estilo de lo ocurrido con la del Cid a través de los relatos de Cardeña⁵⁸⁶.

El primer apoyo ideológico para este proceso fue el retrato del conde que se dibujaba a través de las narraciones hagiográficas o *cuasi hagiográficas* en las que se le implicaba.

⁵⁸⁴ García Turza 2016, p. 147.

⁵⁸⁵ Azárate et. Al. 2006, p. 376.

⁵⁸⁶ Senra 2006, p. 35.

El caso más evidente es el del *PFG*, obra dedicada íntegramente a ensalzar al personaje como protector absoluto de la cristiandad. En este poema, el conde es enviado por Dios para redimir a los castellanos de sus pecados y para librarles de la dominación de los infieles musulmanes. Queda patente desde el inicio de la obra, cuando Fernán González aparece ante su pueblo, que este lo reconoce como su líder, y pide a Dios que le ayude en tamaña empresa:

*Cuando entendió que de Castilla era señor,
alzó a Dios las manos, rogó al Criador:*

*«Señor, dame tu ayuda, soy gran pecador,
que yo saque a Castilla del antiguo dolor.*

(...)

*Tú lo sabes, Señor, qué vida soportamos,
no nos quieres oír aunque te llamamos,
no sabemos, con queja, qué consejo sigamos;
Señor, grandes y chicos, tu merced esperamos.*

*Señor, esta merced te querría pedir:
siendo tu vasallo, no me quieras fallar;
Señor, contigo pienso tanto conquistar
para que a Castilla logre de este agobia sacar.»*

*Hizo el mozo su oración bien cumplida,
la hizo de corazón, bien le fuera oída;
hizo grandes batallas contra la gente descreída,
mas nunca fue vencido en toda su vida.⁵⁸⁷*

El resto de los acontecimientos narrados en el *PFG*, incluidos aquellos episodios que coprotagoniza el eremita Pelayo con sus revelaciones, giran en torno a esta idea de que el héroe era el gran protector de la cristiandad. La misma representación aparecerá versificada en Berceo, que describe al Buen Conde con los siguientes términos:

*El Rey de los Cielos, de cumplida bondat,
en qui nuncua se seca la fuent de piadat,
non quiso poner mientes en la su malveztat,
quiso tornar en ellos, facerlis caridat.*

⁵⁸⁷ Estrofas 179-191. Ed. Victorio 1998, disponible en <https://www.condadodecastilla.es/cultura-sociedad/epica-medieval/el-poema-de-fernán-gonzález/vi-1-crianza-del-conde/> [última consulta 19/08/2020]

*Diolis en este comedio un señor venturado,
el duc Ferrán Gonzálvez, conde muy valiado,
ca fallieron los reys, tan grand fue el pecado,
el regno de Castiella tornara en condado.*⁵⁸⁸

En la *VSMC*, además, el poeta añadió una alabanza de san Millán, colocándola en boca de Fernán González durante la exhortación de este a sus tropas para hacer un voto al estilo del que los leoneses habían prometido para Santiago:

*Pero abrirvos quiero todo mi corazón,
querría que ficiésemos otra promisión:
mandar a Sant Millán nos atal furción
cual manda al apóstol el reñ de León.*

*Confesor es precioso, de Dios mucho amado,
en vida e en muerte siempre fue adonado;
qui mercet li pidió nuncua fue repoyado,
en est pleit en que somos serié buen advocado*⁵⁸⁹.

Solo faltaba un ingrediente para consumir la *hagiografización* del conde: que a través de su persona se obrasen milagros más allá de la visión del eremita Pelayo con atributos de santidad narrada en el *PFG*. El prodigio llegó, y se dejó constancia en un curioso documento conservado en el Archivo Histórico de la Nobleza, entre los fondos procedentes de los archivos de los Duques de Osuna⁵⁹⁰.

El documento en cuestión, redactado en Covarrubias, recoge dos prodigios similares, ocurridos “ora de un poco antes que se pusiese el sol”, los días cinco y nueve de septiembre de 1510. Según el relato de los testigos del monasterio, entre los que aparece Gonzalo de Arredondo, “en la sepultura donde estan sepultados el santo monge Pelayo y el ylustrisimo, de gloriosa memoria, el conde Hernan Gonçalez, perseguidor de la secta mahometana (...) los huesos suyos que estaban en sus sepulturas sin movimiento de persona humana, antes por graçia divina, avian fecho grand estruendo et roydo”. Recoge además que no era la primera vez que acontecía tal hecho sobrenatural, que debió producirse durante las guerras

⁵⁸⁸ Estrofas 394-395. Dutton 1992, pp. 225-227

⁵⁸⁹ Estrofas 429-430. Dutton 1992, p. 235

⁵⁹⁰ AHNb, OSUNA,C.40,D.19. El texto fue editado y analizado por Vivancos 2015b, pp. 223-246, y se encuentra disponible en formato digital a través de PARES (<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/3911395?nm#>) [última consulta 19/08/2020]

contra los musulmanes, y destaca “un testimonio signado de escrivanos publicos” que recogía una ocasión anterior, que coincidió con las fechas previas a la conquista de Granada⁵⁹¹.

En el caso que nos ocupa, debemos tener presente que en 1510 se tomaron las plazas norteafricanas de Bugía y Trípoli, y que un año antes ocurrió lo mismo con Orán. El hecho de que a través de este documento se relacione el prodigio ocurrido en las tumbas del conde y del eremita con los prolegómenos de grandes batallas contra el Islam, bien en la Península o bien en el norte de África, constituye un paso más en la generación de un vínculo entre San Pedro de Arlanza y los intereses políticos castellanos y, posteriormente, españoles. ¿Querían ganar mediante la narración de este milagro el apoyo del entorno del Rey Católico? Desde nuestro punto de vista, esta cuestión resulta muy sugerente, aunque no podemos afirmarlo rotundamente, en tanto que hasta el momento no hemos encontrado mucha más información al respecto.

3. Los grandes linajes: ¿Santo Domingo Manso?

Como hemos visto, los *scriptoria* monásticos se esforzaron por delimitar de forma clara su relación con distintos personajes poderosos, reyes y condes, tanto para ensalzarlos como para denostarlos. Pero no fue el único frente político en el que fijaron su atención: en ocasiones asociaron la figura de sus santos con grandes linajes nobiliarios de su entorno. Entre los casos de estudio seleccionados, el de santo Domingo de Silos es el más llamativo y desarrollado en este sentido.

Anteriormente hemos hecho alusión a la idea de que este santo abad formaba parte del árbol genealógico de la familia de los Manso, linaje señorial riojano originario de Canillas de Río Tuerto, que desde 1651 quedará ligado al Condado de Hervías. Con el tiempo, lo que en apariencia comenzó siendo una afirmación tardía sobre el origen noble de Domingo de Silos, puesto que no aparece hasta el siglo XVII, terminó convirtiéndose en un recuerdo colectivo muy asentado incluso entre la crítica historiográfica y literaria. Este es el motivo que nos ha llevado a dedicar un apartado específico al análisis de la cuestión.

⁵⁹¹ AHNb, OSUNA,C.40,D.19, f. 3r.

Tal y como hemos comentado anteriormente, las primeras referencias al patronímico de santo Domingo de Silos aparecen en las biografías escritas por Alonso del Corral y Ambrosio Gómez. En estos textos, la ligazón entre el santo y el linaje nobiliario del que presuntamente desciende se establece a través de la figura del entonces arzobispo de Burgos, Francisco Manso de Zúñiga. Disponemos de bastante información sobre este personaje, que debió resultar muy relevante no solo en el entorno cercano de su Canillas natal, sino de todo el conjunto de la Iglesia y el mundo político de su época.



Figura 38. Retrato de Francisco Manso de Zúñiga, Prueba suelta de la Colección Carderera. BNE.

Francisco Manso de Zúñiga nació en Canillas de Rio Tuerto en 1580. Era hijo de Juan Manso de Zúñiga y de Magdalena Solá, y sobrino del obispo de Calahorra y confesor de santa Teresa, Pedro Manso⁵⁹². En 1628, después de haber sido oidor en la Chancillería de Granada, además de arcediano y provisor de la diócesis de Calahorra, fue nombrado

⁵⁹² Abad León, Felipe, “Francisco Manso de Zúñiga”, en RAH, Diccionario Biográfico Electrónico (en red <http://dbe.rah.es/biografias/50442/francisco-manso-de-zuniga>) [última consulta: 11/08/2020]. En esta entrada del DBE, el que fuera cronista oficial de La Rioja mantiene como dato incuestionado la pertenencia del arzobispo al mismo linaje de santo Domingo de Silos: “Era hijo de Juan Manso de Zúñiga y de Magdalena Solas, noble familia riojana de la estirpe de santo Domingo de Silos.”

obispo de Nueva España y se trasladó a México. Allí tuvo que enfrentarse a la reconstrucción de la ciudad, destruida como consecuencia de la gran inundación de 1629. No fue este su único problema, ya que una disputa con el virrey de México a cuenta de la inmunidad eclesiástica y las injerencias del poder civil sobre el religioso terminó precipitando su regreso a España en 1635⁵⁹³. Dos años después, fue nombrado obispo de Cartagena, y posteriormente promovido al Arzobispado de Burgos en 1640. Finalmente, en 1651 fue nombrado conde de Hervías, cuatro años antes de su muerte.

Se trata por tanto de un personaje que debió de gozar de gran fama en su época, algo que sin duda resultaría muy atractivo para los autores silense y emilianense que decidieron dedicarle sus obras sobre santo Domingo, aludiendo al parentesco entre ambos. Cabe preguntarse si esta idea sobre el origen familiar del santo era una tradición ya asumida en el momento en que se redactaron o si se trataba más bien de una novedad absoluta, ya que en ambos casos las implicaciones con respecto a la memoria generada en torno al santo son profundas. En los siguientes párrafos trataremos de dar respuesta a estas cuestiones a través del análisis de las biografías modernas de santo Domingo de Silos y de las fuentes medievales en las que dicen basarse.

3.1. Los Manso en las biografías de Santo Domingo.

Para comprender qué importancia tiene la relación de parentesco entre los Manso y Santo Domingo de Silos es preciso hacer un recorrido por lo que nos dicen al respecto los autores que han dedicado sus obras a recoger la biografía y milagros del santo. Como hemos señalado, las obras de Corral y Gómez contienen las primeras referencias claras al linaje, por lo que consideramos apropiado comenzar nuestro análisis en este punto.

⁵⁹³ Según Portell, después de la impresión de un sumario “en el que abogaba a favor de la inmunidad eclesiástica y la no injerencia del poder civil en asuntos temporales relativos a la Iglesia. Como estas normas eran contrarias a la opinión del Virrey se estableció una pugna entre ellos, por lo que el arzobispo fue llamado en el año 1635 a la Corte”, Portell 2014, p. 75. Por otra parte, Manuel Rivera interpretó que el conflicto entre ambos personajes estuvo se produjo porque el arzobispo “prohibía a la virreina la entrada a los conventos de monjas, y porque el mismo arzobispo se mezclaba en asuntos temporales”, Rivera 1872, p. 123. Parte del proceso, aunque haciendo referencia a problemas previos, se puede seguir a través de la correspondencia entre el marqués de Cerralbo, virrey de México, y Felipe IV, conservada en el AGI, MEXICO,30, N.38 y AGI, MEXICO, 31, N.11.

La más antigua de las obras en las que podemos identificar menciones inequívocas al linaje de los Manso es la *Istoria Milagrosa* de Alonso del Corral, quien considera que no hay mejor destinatario de la narración que ha compuesto que Francisco Manso de Zúñiga, no solo por sus virtudes propias, sino también por pertenecer a la descendencia de santo Domingo “por línea recta”⁵⁹⁴.

El padre fray Ambrosio Gómez, además de dedicar su obra al arzobispo de Burgos, detalla al máximo la historia del linaje al que, según defiende, perteneció Santo Domingo y del que desciende el propio Francisco Manso de Zúñiga⁵⁹⁵. A lo largo de sus páginas, dibuja el árbol genealógico de los Manso, tomando como punto de partida y origen de su rancia estirpe a los primeros señores de Vizcaya, pasando después por mencionar a Juan Manso, padre de Domingo, como descendiente de López Manso, al que considera fundador de la rama nobiliaria asentada en Cañas de la que desciende el destinatario de su obra. Y es durante este recorrido genealógico donde encontramos una referencia al autor que actúa como fuente y argumento para afirmar la pertenencia del santo a este linaje: según Gómez “que Santo Domingo fue Manso por apellido y varonía lo afirma el maestro don Gonzalo de Berceo, que conoció al santo”⁵⁹⁶.

La riqueza de los detalles aportados por el autor es sin duda fruto de un arduo trabajo de documentación sobre el origen y descendencia de la progenie del arzobispo. Podría decirse incluso que buena parte de la obra es, en el fondo, un elogio de la casa de los Manso.

⁵⁹⁴ “siendo vuestra Ilustrísima descendiente por línea recta de la muy noble casa de los Mansos de Zúñiga, en el valle de Cañas, [...] de cuya ilustre familia desciende nuestro muy glorioso santo Domingo de Silos, hijo profeso de San Millán de la Cogolla”, Corra, f. 2r.

⁵⁹⁵ En la dedicatoria da buena cuenta del especial peso que el santo tiene para la historia de la familia: “La esclarecida casa de los Mansos (sin buscarle fuera de los términos de su ascendencia) tiene un varón santo para norte y espejo que guíe y retrate sus atenciones y virtudes. Entre los sujetos ilustres y progenitores de V. Ilustrísima se halla Santo Domingo de Silos”. Incluye además una referencia al padre de Domingo y a sus hermanos, que según la tradición hagiográfica del santo tomaron el Hábito de San Benito en el priorato de Cañas: “A la vanidad del siglo se negaron sus padres y hermanos. En el monasterio que reedificó el santo en Cañas vistieron la imperial cogulla de San Benito [...] este sacrificio dio sin duda a la casa de los Mansos permanencia y duración”. Gómez 1653, pp. 1-2.

⁵⁹⁶ Gómez 1653, p. 4. Al margen de este error en cuanto a la coetaneidad de ambos personajes, la cita a la obra del poeta riojano tiene especial relevancia para nuestro estudio, tal y como veremos más adelante.

Podemos encontrar en varios puntos del texto comentarios cuya finalidad no es otra que la de ensalzar la antigüedad de esta casa, por ejemplo:

*La casa empero ilustrísima de los Mansos seiscientos años ha que florecía en la Rioja, que lucía en Castilla y aún remotísimas partes admiraba. No las nuevas hazañas ilustran la ascendencia: la antigüedad la hace venerable*⁵⁹⁷.

A partir de este momento, todas las biografías de Santo Domingo de Silos van a dar por sentado que descendía de los Manso, descendientes a su vez de los primeros señores de Vizcaya y emparentados con la realeza navarra. Así ocurre con las obras de Castro, Vergara, Flórez y Contreras⁵⁹⁸.

Ya en el siglo XX, el padre Alcocer, siguiendo como fuente principal la obra de Grimaldo, se detendrá en explicar cómo es posible que Domingo tuviera que dedicarse durante su infancia a pastorear el rebaño de la familia, ya que considera que el lector puede entender como una contradicción que siendo de condición noble tuviera que realizar estas tareas. Para el autor, el motivo, oculto en la *Vita* latina, es que pertenecía a una rama secundaria pobre del linaje. A pesar de esta condición de segundones a la que alude y a la necesidad de dedicarse a la ganadería para obtener ingresos, señala que “sabemos por otro conducto que poseían, en el término de Cañas, las tierras de Fuente Orbe y Benabata”⁵⁹⁹.

¿Cuál es ese “otro conducto” al que se refiere? Puede que la respuesta se encuentre en la *Vida histórico-crítica* escrita por Juan del Álamo, quien en el capítulo dedicado a la estancia de Domingo en el priorato de Cañas señala como “curiosidad” la existencia de un documento en el que se recoge la donación efectuada por *Johanes frater*, personaje

⁵⁹⁷ Gómez 1653, p. 9-10.

⁵⁹⁸ En la obra de Castro podemos leer: “Su padre se llamó Juan Manso, como nos lo dice su cronista Berceo [...], hombre ilustre y señalado de España, del linaje de los Mansos, y legítima, como gloriosa rama, del real y esclarecido tronco de los Señores de Vizcaya y reyes de Navarra”, pp. 1-2; en Vergara: “Su padre se llamó Juan Manso y calló Grimaldo el de su madre. Salazar de Lagunilla la llama Toda (Nobiliario de Vizcaya, fol. 122) [...] Tuvo Juan un hermano, cuyo nombre Alonso Manso, de quien desciende Iñigo Manso de Zúñiga, Conde de Hervías”, p. 1; Flórez: “Su padre se llamó Juan Manso, hombre noble, de familia ilustrísima que los modernos dicen ser de los Señores de Vizcaya”, p. 420^a; y Contreras 1944: “Nació en el seno de la virtud y de la distinguida familia de los Manso, Señores de Vizcaya u Soberanos de Navarra, como consta de los historiadores y del árbol genealógico del señor Don Miguel Manso de Zúñiga, actual Conde de Hervías”, p. 3. En los mismos términos se expresa Hergueta y Martín 1906, pp. 4-7.

⁵⁹⁹ Alcocer 1925, pp. 39-40.

identificado con Juan Manso, al monasterio de Valvanera de unas propiedades en Fuente Orbe y Benabata⁶⁰⁰. Esta transacción aparece citada de esta forma en el índice del archivo del monasterio de Valvanera elaborado en 1659 conservado en el Archivo Histórico Nacional⁶⁰¹.

Cabría preguntarse si este testimonio realmente contiene una referencia al padre de Santo Domingo de Silos. En la edición más reciente del conjunto documental del monasterio de Valvanera, García Turza registra el contenido de este documento, fechado en 1059, como “Juan, monje, padre de don Domingo Maestro, dona al monasterio de Valvanera una viña en Benabata”⁶⁰². Según se lee en esta edición, la referencia exacta en el documento hacia el donante es “Ioannes, frater, pater Domno Dominico Magister”.

Existe una tradición reflejada en buena parte de la producción hagiográfica en torno a Santo Domingo, que cuenta que tras el regreso del santo desde Santa María de Cañas a San Millán ejerció como prior y como maestro de novicios antes de exiliarse a Burgos⁶⁰³. Juan de Castro, por ejemplo, señala la existencia de un relieve que representaría a Santo Domingo en su función de maestro como prueba de la veracidad de esta historia⁶⁰⁴. No encontramos, sin embargo, ninguna mención en Berceo o en Grimaldo. No obstante, aunque consideramos que afirmar que, teniendo en cuenta esta tradición respecto a las funciones ejercidas por Domingo en el monasterio emilianense, es posible interpretar que la donación a la que hemos hecho referencia fue obra del padre del santo, nos parece una

⁶⁰⁰ Álamo 1953, p. 96-97, nota 6.

⁶⁰¹ AHN, Sección clero, libro 5796. Este documento fue editado como “El monasterio de Valvanera. Índices de su Becerro y archivo a mediados del siglo XVIII”, *BRAH*, tomo LI, 1907.

⁶⁰² GARCÍA TURZA, J., *Documentación medieval del monasterio de Valvanera (siglos XI al XIII)*, 1985, Zaragoza: Anúbar Ediciones, pp. 37-38.

⁶⁰³ Esta tradición aparece con las primeras biografías y referencias a la vida de Domingo de Silos escritas desde el siglo XV. Ni Grimaldo, ni Berceo, ni la *Vita abbreviata* que recoge el Códice Emilianense 10 hacen mención a ello.

⁶⁰⁴ “Algunos han dicho que fue maestro de novicios también y tiene mucha probabilidad, aunque lo calla Grimaldo, porque en la urna riquísima donde descansan las cenizas del glorioso patrón de España, San Millán, hay una figura de un monje, grabada a medio relieve, con una vara en la mano y a sus pies un monjecito, como que está tomando la lección, y a los pies de este bulto hay esta inscripción: ‘Dominico Magister Infantum’”, Castro 1688, p. 25.

afirmación bastante temeraria en tanto que no disponemos de más información al respecto de la que ya hemos señalado.

Si repasamos la información que hemos obtenido a través del estudio de las biografías de Santo Domingo de Silos escritas y publicadas después de 1640, podemos trazar el árbol genealógico del santo y, en consecuencia, el del linaje de los Manso del que presuntamente forma parte.

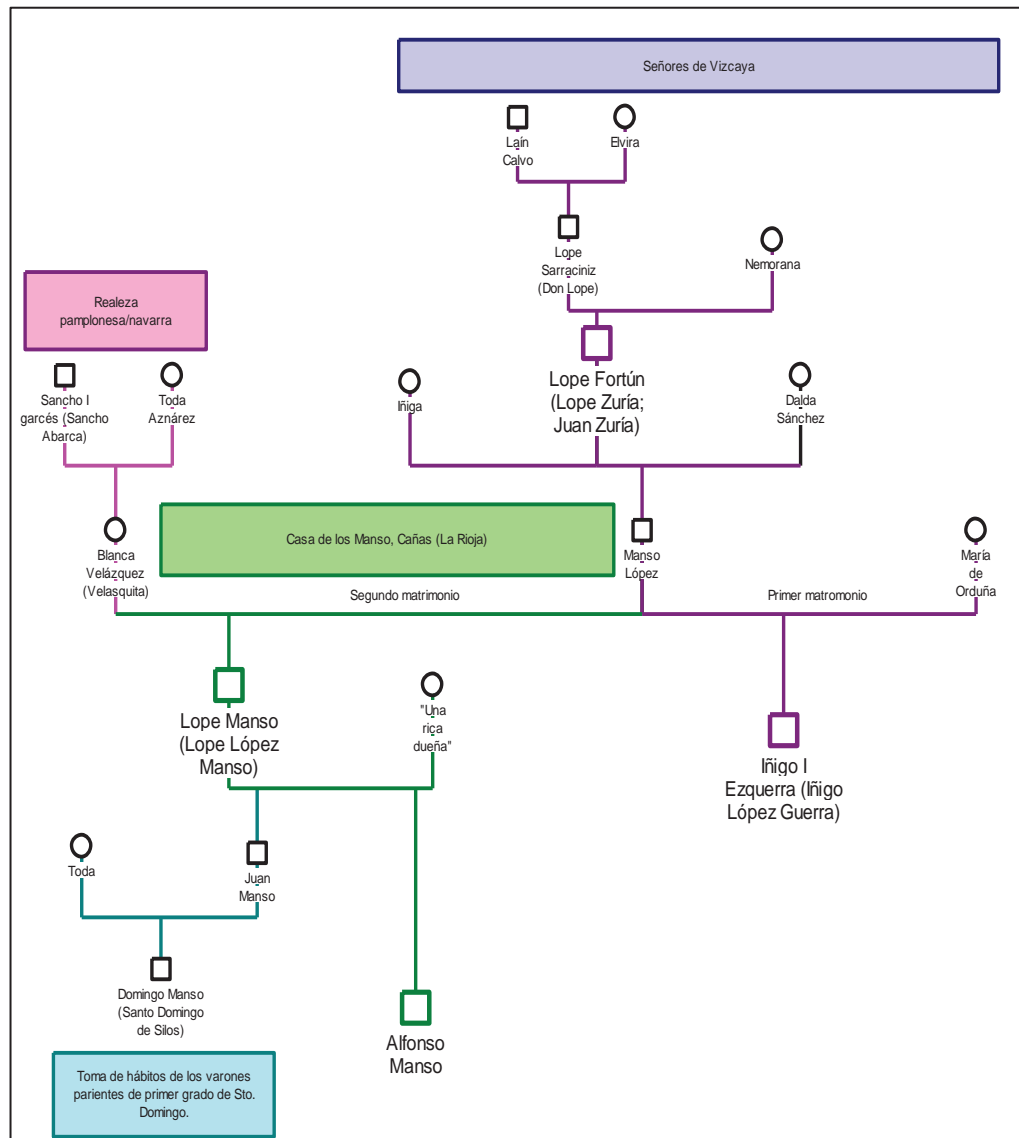


Figura 39. Árbol genealógico de santo Domingo de Silos, según Ambrosio Gómez.

3.2. “De linaje de Mans un omne sennalado”: el Ms. 12 de Silos.

Hasta nuestros días han llegado tres manuscritos que conservan la *VSDS* de Gonzalo de Berceo, obra que todos los biógrafos modernos del abad reformador de Silos citan como

fuelle para la cuestión de su patronímico. El manuscrito S, el más antiguo, data de mediados del siglo XIII (de hacia 1240, para una parte de la crítica⁶⁰⁵) y se conserva en la biblioteca del monasterio de Santo Domingo de Silos junto con una copia de la *Vita* de Grimaldo y los *Miraculos romançados* de Pero Marín⁶⁰⁶. Las tres obras forman un único volumen. Los otros dos manuscritos, H y E, fueron copiados hacia 1360 y 1325 respectivamente⁶⁰⁷.

De estos tres ejemplares, solo el S contiene lo que parece ser una mención inequívoca del patronímico Manso, mientras que en las otras dos copias en la misma posición leemos claramente la expresión “mannas”. Podría resultar interesante en este punto definir las relaciones que unen estos manuscritos para determinar si se trata de una referencia a este apellido o no. En este caso, encontramos algunas diferencias entre los distintos autores que han estudiado y trabajado la obra de Berceo. Por un lado, Labarta y Lappin consideran que tanto el S como el E son copias del original berceano, y que el H sería una copia sacada del S, probablemente para el monasterio de San Martín de Madrid. Dutton, sin embargo, define S y E como copias de una primera colección de las obras del poeta riojano.

⁶⁰⁵ En su edición crítica, acompañada de un magnífico facsímil del Ms. 12 de Silos, Fernández Flórez retrasa la fecha de copia hasta 1260-1270, “como consecuencia de la valoración de la existencia de unos rasgos gráficos arcaizantes y de otros claramente góticos”. Fernández Flórez 2000, p. 42.

⁶⁰⁶ Ms. 12, Biblioteca monástica de Santo Domingo de Silos. Se trata de un códice facticio, enestofado entre finales del siglo XVI y el XVII, que contiene las copias de las tres obras señaladas realizadas en el siglo XIII, compuesto por un total de 176 folios de pergamino, de los cuales la *VSDS* ocupa 19 folios completos y dos incompletos.

⁶⁰⁷ H forma parte de la colección de manuscritos de la Real Academia de la Historia, con la signatura 9-4-1-H-18. E se conserva en la Biblioteca de la Real Academia Española catalogado como Ms. 4.

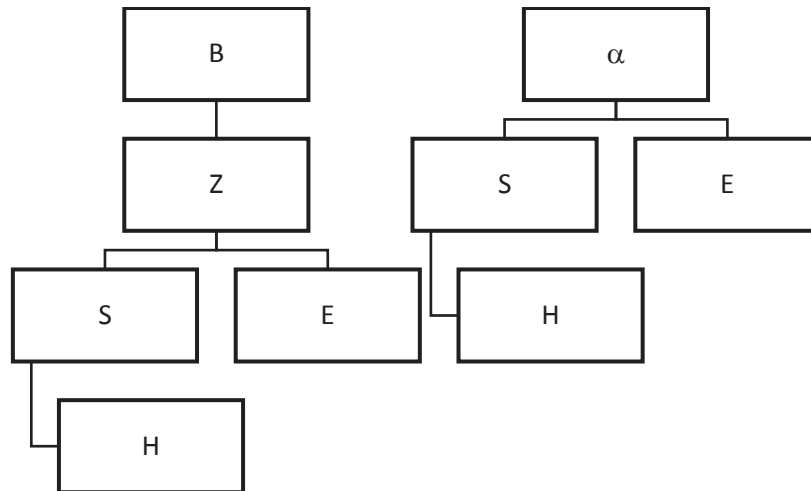


Figura 40. Cuadro de relación según Dutton, izquierda, y según Labarta y Lappin, derecha

En todo caso, parece que S y E tendrían mayor cercanía al original de Berceo, por lo que los tomaremos como ejemplo de estudio para nuestro propio análisis sobre este asunto. Así, tal y como hemos indicado anteriormente, vemos algunas diferencias, que ilustraremos con las siguientes imágenes:

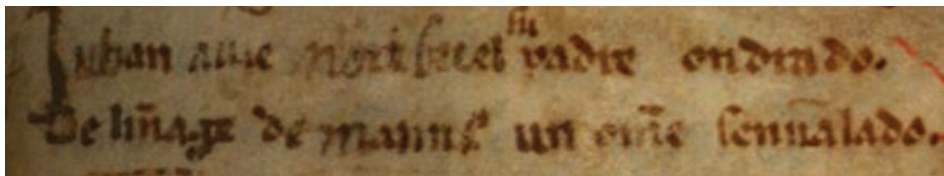


Figura 41 Ms. 12, ca. 1240, Biblioteca monástica de Silos, cuaderna 7 a-b, f.1r

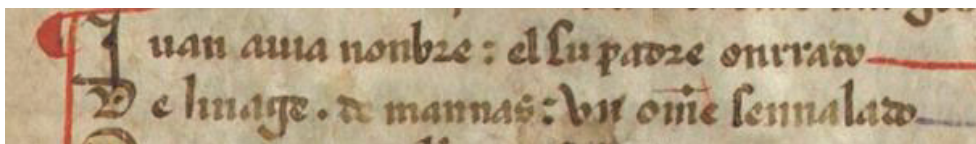


Figura 42 Ms. 4ª, ca. 1325, Biblioteca de la Real Academia Española, cuaderna 7 a-b

Si tenemos en cuenta la opinión de Labarta y Lappin sobre la estrecha relación entre ambos manuscritos, como copias directas del original berceano, cabría preguntarse por qué interpretar esta diferencia como una referencia clara y prácticamente indiscutible al linaje de los Manso. Incluso en el magnífico estudio sobre la abadía de Silos de Férotin se da por hecho que esta forma es una clara referencia a esta familia⁶⁰⁸. Por su parte, si retomamos el trabajo de Brian Dutton, podría considerarse que se trata de una “forma abreviada

⁶⁰⁸ El autor sentencia “Berceo [...] que n’a guère fait que mettre en vers le récrit du moine de Silos, nous apprend que notre saint appartenait à l’illustre linage des Mansos”, citando a Vergara. Férotin 1897, p. 29

insólitamente de mannas”⁶⁰⁹. De hecho, considera importante el asunto del apellido de Domingo, insistiendo en que la pretensión de ligar al santo con este linaje no es más que una “mala lectura” y que lo correcto sería interpretar que Berceo estaba haciendo referencia a las *mannas* de su padre como “modales”⁶¹⁰.

No deja de ser curioso que esta variable aparezca solo en uno de los manuscritos medievales que contienen la *VSDS*. Si bien es cierto que la hipótesis del británico sobre la posibilidad de que se trate de una contracción no usual de *-as* ha recibido críticas por considerarla forzada⁶¹¹, existe otra posibilidad que debemos tener en cuenta: que el texto fuera modificado. No es ninguna novedad apuntar hacia esta vía, ya que Fernández Flórez, en su edición del manuscrito S, señala esta idea. En su opinión, esta palabra aparece retocada, y considera que la forma que debía aparecer en el texto original sería *mannas*⁶¹².

⁶⁰⁹ Dutton 1978, p. 14

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 36, nota 7b.

⁶¹¹ Nieto Pérez, por ejemplo, prefiere seguir la tradición iniciada con las obras de Gómez y Corral, aduciendo lo siguiente: “En cuanto a la noble cuna y el alto linaje, la crítica jamás había puesto en duda que Berceo, ciñéndose al modelo prototípico de santo líder, destacara en la copla 7ª de su hagiografía el linaje noble de Domingo donde se da cuenta de su ascendencia, lo asociara a los Manso, casa de alto linaje y rancio abolengo en la Rioja. [...] Sin embargo, esto es considerado por Dutton en su edición crítica de la *Vida de Santo Domingo de Silos*, como malo y erróneo, pues entiende que lo correcto es leer mañas en lugar de Mansos. [...] en este caso concreto preferimos sumarnos a la mayoría de la crítica que sigue haciendo la lectura tradicional de Mansos que inaugurara en 1635 Fray Ambrosio Gómez en la biografía del santo que dedicó al arzobispo de Burgos, preclaro vástago de aquel linaje. Y lo hacemos porque parece extraño que Berceo [...] deje pasar por alto un rasgo tan peculiar y distintivo como es el del linaje ilustre, asunto que se aviene como anillo al dedo a la conformación natural del español donde detrás de un linaje y un de suele venir el nombre de tal linaje.” Nieto Pérez 2005 pp. 416-417. Aunque es cierto que buena parte de la crítica ha seguido interpretaciones similares a la de Nieto Pérez y ha entendido que la palabra “manns” es una referencia al linaje de los Manso, en trabajos más recientes esta posibilidad ha sido cuestionada. Por ejemplo, Vivancos entiende que santo Domingo “no perteneció al linaje de los Manso, como han repetido muchos de sus biógrafos, basados en una lectura errónea de un texto de Gonzalo de Berceo.”, Vivancos, Miguel, “Santo Domingo de Silos”, en RAH, *Diccionario Biográfico Digital* (en línea: <http://dbe.rah.es/biografias/6086/santo-domingo-de-silos>) [última consulta: 15/08/2020]. Además de lo expuesto, en las ediciones de Ruffinatto 1992 y Calavia 2003 se mantienen las grafías “Manso” o “Mansos” en la transcripción del verso 7b.

⁶¹² Fernández Flórez 2000, p. 62, nota 7.

En general, considera que el bloque principal de la copia contenida en el S es obra de un único copista, aunque se produjo en diferentes momentos y con distintas plumas. Distingue un primer grupo de modificaciones sobre el texto, en el que habrían intervenido dos nuevas manos: la primera, coetánea o muy cercana en el tiempo, insertó parte de las rúbricas referidas a los contenidos de las estrofas que señalaba con tinta roja a los márgenes; la segunda, con caligrafía “más moderna” y en torno a 1300, incluyó el resto de rúbricas y actuó como correctora. Esta actividad de corrección habría dejado huellas visibles en el manuscrito en forma de interlineado de letras o palabras y de raspado de ciertas grafías para colocar otras que debió considerar más pertinentes⁶¹³. Posteriormente, entre los siglos XVII y XVIII, debió producirse un segundo bloque de modificaciones, derivadas de las consultas del manuscrito llevadas a cabo por los biógrafos del santo, en la que se distinguen correcciones y anotaciones⁶¹⁴.

¿Es posible que la modificación a la que alude Fernández Flórez se llevase a cabo durante una de estas dos fases de corrección e introducción de elementos sobre el texto copiado en el S? Recordemos que, en palabras del autor, “esta palabra está retocada al principio y al final. Parece que está escrito *manns*, sin descartar *mannas*. Esto último es sin duda lo que debería figurar en el texto primitivo”, negando además la posibilidad de que se pueda interpretar desde aquí la existencia de un lazo de parentesco entre el santo y el linaje de los Manso⁶¹⁵.

Por nuestra parte, una vez vistas las apreciaciones de Dutton y Fernández Florez sobre la posibilidad de que lo que pudiera leerse originalmente en esta posición del texto fuera “*mannas*” y no “*manns*”, decidimos realizar varias pruebas con las imágenes procedentes de la digitalización del Ms. 12 antes de realizar un estudio directo sobre el manuscrito. Así, seguimos el proceso que detallaremos a continuación con el fin de aclarar si sería posible

⁶¹³ *Ibíd.*, pp. 25-26

⁶¹⁴ *Ibíd.*, pp. 26-27

⁶¹⁵ Y continúa: “Si la palabra *manas* o *mannas* estaba abreviada y, por razones métricas, no se puede desarrollar, lo que en cualquier otro texto de la época sería normal, es decir, *maneras/manners* (hombre de buenas maneras), se debe de dejar sin más como *mannas*. Hay que descartar de plano todos los intentos de los que han pretendido sacar de aquí un entronque de Santo Domingo con el linaje de los Manso.” *Ibíd.*, p. 62, nota 7.

que la letra *-s* que distinguimos al final de la palabra sea fruto de la sobrescritura sobre una primitiva *-a*⁶¹⁶.

En primer lugar, localizamos una grafía *-a* (que denominaremos en adelante “*-a* tipo”) cercana en el texto, que hubiera sido escrita por la misma mano que a través de las diferentes ediciones del manuscrito se ha identificado como el primero de los amanuenses que interviene en la copia y corrección del texto que hoy podemos consultar. Una vez seleccionada, trasladamos mediante el uso de software específico la grafía a la segunda línea de la estrofa número 7, junto a la palabra “manns/mannas” para comprobar parámetros de posición y tamaño, y posteriormente la hemos situado sobre la grafía *-s*, previamente suprimida, para buscar puntos de coincidencia con los trazos semiborrados que encontramos debajo de esta última. Comprobamos así que es muy probable que sobre una *-a* preexistente se sobrescribiese una nueva letra, formando lo que aparentemente es la palabra “manns”. Finalmente, recuperamos la *-s* con una opacidad del 80% para comprobar definitivamente la correspondencia de los trazos de la *-a* tipo.

⁶¹⁶ Las imágenes que adjuntamos a continuación, así como los detalles en torno a las técnicas empleadas para su realización, proceden del estudio realizado sobre el Ms. 12 de la Biblioteca Monástica de Silos que realizamos en Julio de 2019 en colaboración con M. Martija, quien ha cedido parte de estas para incluirlas en el presente trabajo. Las conclusiones de este estudio, de carácter técnico, están actualmente pendientes de publicación.



Figura 43. Resumen del proceso llevado a cabo mediante software de edición. Para consultar las imágenes ampliadas, ver lámina completa en Anexo.

Una vez determinada la posibilidad de que la forma contenida en el verso 7b de la VS_{DS} del Ms. 12 silense fuera “manna/mannas”, y de que hubiera sido modificada dando como resultado la palabra “manns” al reconocer mediante tratamiento informático de imágenes digitalizadas trazos de una *-a* sobrescrita *a posteriori*, pasamos a trabajar de forma directa sobre el manuscrito para identificar esos trazos.

En primer lugar, tomamos una imagen con luz natural de la palabra a analizar con una cámara Olympus VR360.D760 (f3.9 ISO 100), a través de la que es posible apreciar los efectos del paso del tiempo sobre los materiales, así como las diferentes tintas empleadas en la escritura y corrección del manuscrito de forma más clara que en las imágenes digitalizadas sobre las que habíamos trabajado con anterioridad.

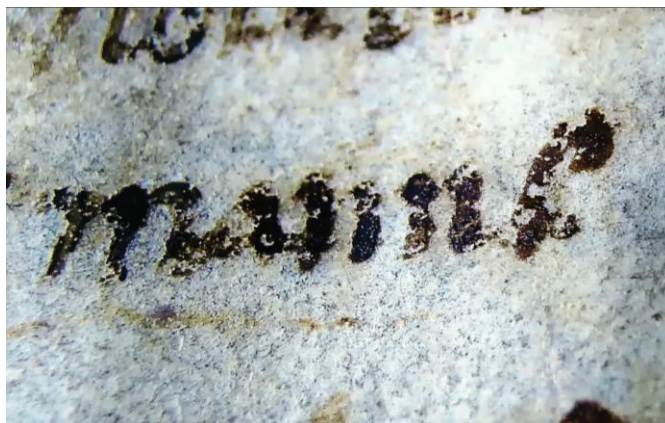


Figura 44. Imagen con una ampliación de 40 aumentos. Se ha realizado una reducción de ruido automática.

Sobre esta misma fotografía, en la cual se aprecia de forma clara la presencia de los trazos de una *-a* sobre la que posteriormente se escribió una letra *-s*, trabajamos con los canales RGB, aislando el color oscuro de las diferentes tintas aplicadas en diferentes momentos. Se puede apreciar el tono amarillo más claro en las manipulaciones posteriores, en la *-s* y en la sílaba *ma-*.



Figura 45. Imagen con una ampliación de 40 aumentos. Tratamiento de imagen, Viveza 2. Nick Collection Filters

Finalmente, tomamos fotografías del manuscrito aplicándole luz ultravioleta directa con una longitud de onda de 395 nm para comprobar si era posible distinguir mediante esta técnica diferentes trazos cuya intensidad se hubiera perdido. Como resultado, pudimos comprobar que lo que habíamos reconocido como una *-a* primitiva y sobrescrita o enmendada resultaban más visibles como consecuencia del uso de esta técnica. La siguiente fotografía muestra los resultados de esta última fase de trabajo:

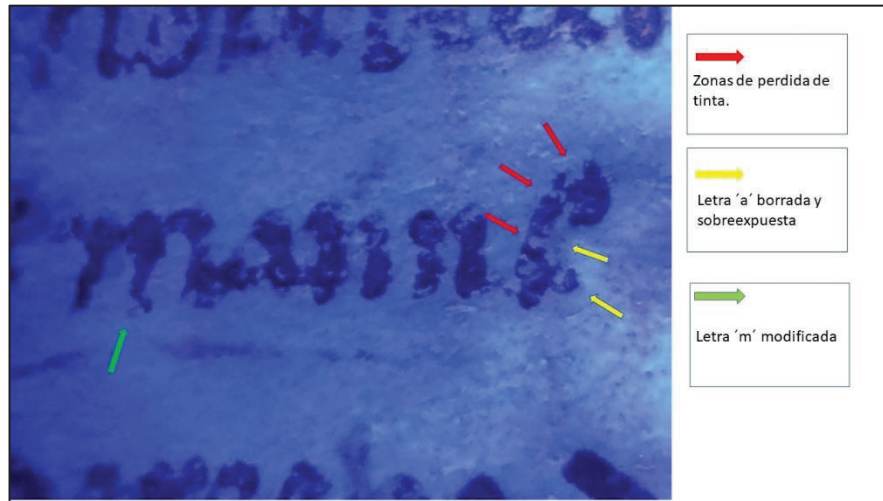


Figura 46 Fotografía tomada de forma directa sobre el Ms. 12 de Silos mediante técnica de fluorescencia visible inducida por luz UV. Comentada.

La primera conclusión que podemos extraer es la demostración de la existencia de una serie de modificaciones sobre esta palabra a las que apuntaron Dutton y Fernández Flórez. Principalmente, la sobrescritura de la letra *-s* al final de la palabra original, que a nuestro juicio debió ser “*manna*” al no distinguir la presencia de trazos o restos de tinta que se hubieran correspondido con la sílaba final *-as*, descartando así la forma “*mannas*”.

Cabe preguntarse a partir de este punto si se trata de una corrección, mediante la cual el amanuense responsable de la misma trató de cambiar la palabra “*manna*” por “*mannas*”⁶¹⁷, o si se trata de una enmienda de redacción y, por tanto, de una manipulación consciente del texto que podía cambiar su sentido, facilitando así la relación entre la figura de Santo Domingo de Silos y el linaje de los Manso a la que hacen mención de forma muy explícita sus biógrafos a partir del siglo XVII. Consideramos de especial relevancia para tratar de determinar cuál de estas dos posibilidades es la más plausible intentar determinar el momento en el que se llevó a cabo esta modificación. Para ello tendremos en cuenta las valoraciones sobre el número de manos que interviene sobre el texto expuestas por Fernández Flórez.

Como ya hemos comentado, sabemos que el manuscrito que se conserva hoy en la biblioteca monástica silense es fruto de la intervención de varias manos, que este autor divide en tres grupos según el periodo histórico en el que podemos situarlos: el S₁ se

⁶¹⁷ Recuérdese la hipótesis planteada en Dutton 1978 al respecto, a la que hemos hecho referencia en el apartado número 2 del presente trabajo.

referiría al copista responsable de reproducir el texto del manuscrito de Berceo sobre este soporte a mediados del siglo XII, el S₂ se corresponde con las correcciones y adiciones llevadas a cabo después de 1300, y el S₃ agrupa todas aquellas modificaciones identificables como pertenecientes a los siglos XVII-XVIII, probablemente durante la elaboración de las biografías de Santo Domingo de esta época.

Tomando como referencia las intervenciones del S₃ señaladas por Fernández Flórez, hemos elaborado la siguiente tabla seleccionando ejemplo de letras *-m-* y *-s*, ya que sabemos que en el caso de la forma “manns/mannas” ambas fueron modificadas después de la primera escritura.

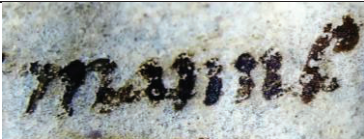
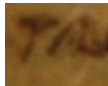


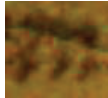


Forma “manns/mannas”. Fol. 1r, 7b.	
	
S ₃	
-m-	-s
 Fol. 1v, col. B, 26d	 Fol. 1v, col. B, 26d
	 Fol. 1v, col. B, 27a
 Fol. 4r, col. A, 116d	 Fol. 1v, col. B, 27c
	 Fol. 4r, col. A, 116d

Figura 47. Tabla comparativa de las grafías *-m-* y *-s* de S₃. Elaboración propia a partir de la edición de la VSDS de Fernández Flórez. Imágenes tomadas de las digitalizaciones publicadas por la Abadía de Silos en 1999 y editadas por Diapasol.

A nivel visual parece claro que al menos la letra *m-* inicial guarda relación con las grafías del S₃, pudiendo asociarse con la intervención de este grupo. En el caso de la *-s* final también sería posible, a nuestro juicio y tratando de diferenciar los trazos de la *-a* que hemos podido identificar a través del análisis de imágenes y la de fluorescencia visible por

inducción de luz UV, existen también rasgos que pueden inclinar a pensar que fue obra del mismo grupo S₃.

Así, identificamos con las intervenciones de los siglos XVII y XVIII la modificación de “manna” que ha servido durante siglos como argumento para identificar la pertenencia de Santo Domingo de Silos al linaje de los Manso, momento en el que Gómez y Corral realizan sus biografías sobre el santo dedicadas a Francisco Manso de Zúñiga, I conde de Hervías.

3.3. Los Manso y santo Domingo en el imaginario colectivo: de La Rioja a Burgos.

Llegados a este punto, el problema sería cómo debemos interpretarla, cuál es el sentido de esta modificación. Existen varias posibilidades a la hora de tratar de brindar una explicación. En primer lugar, tiene sentido que se trate de una corrección mediante la que se pretendía sustituir la palabra “manna” por “mannas”, siguiendo así el sentido de las copias H y E de la *VSDS*. El resultado, en este caso, sería la “forma abreviada insólitamente” a la que hizo referencia Brian Dutton en su edición de las obras de Gonzalo de Berceo.

No obstante, no podemos dejar de lado una segunda posibilidad: que se trate de una enmienda de redacción realizada de forma consciente con el fin de ligar a Santo Domingo con un linaje que en el momento de redacción de las grandes biografías modernas del santo ocupaba un lugar privilegiado en la sociedad del entorno y resultaba fácilmente reconocible: los Manso. En este caso, la idea de que se trate de una modificación intencionada pierde fuerza si tenemos en cuenta que, tal y como se desprende del *Panegírico* que Samaniego dedicó al arzobispo Manso de Zúñiga en 1637 ya aparece como realidad indiscutible la idea de que ambos personajes pertenecían al mismo linaje⁶¹⁸. Así, en apariencia, debería entenderse como una corrección cuyo objetivo era señalar el patronímico “Manso” en el lugar que ocupaba la forma “manna” (verso 7b).

La relación entre ambas ideas resulta al menos sugerente, especialmente teniendo en cuenta que existe una tercera obra elaborada por Gaspar Ruiz en los mismos años, en la que apreciamos una clara diferencia con la interpretación de estos versos del Berceo del Ms.

⁶¹⁸ Samaniego 1637, f. 9r.

12⁶¹⁹. En él podemos distinguir que, cuando Ruiz transcribe las primeras cuadernas del poema berceano, interpreta la palabra “manns/mannas” como “maña”, produciéndose una corrección posterior por otra mano diferente⁶²⁰.

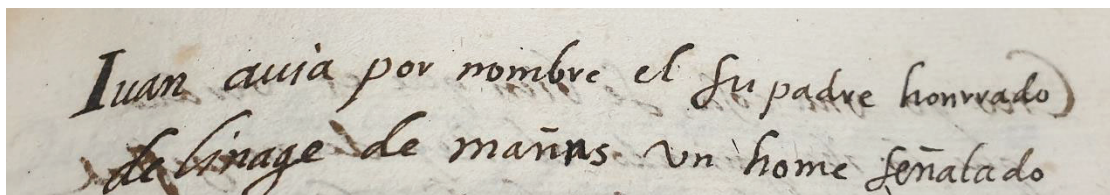


Figura 48. Estrofa 7a-b, transcripción de Gaspar Ruiz, f. 36r.

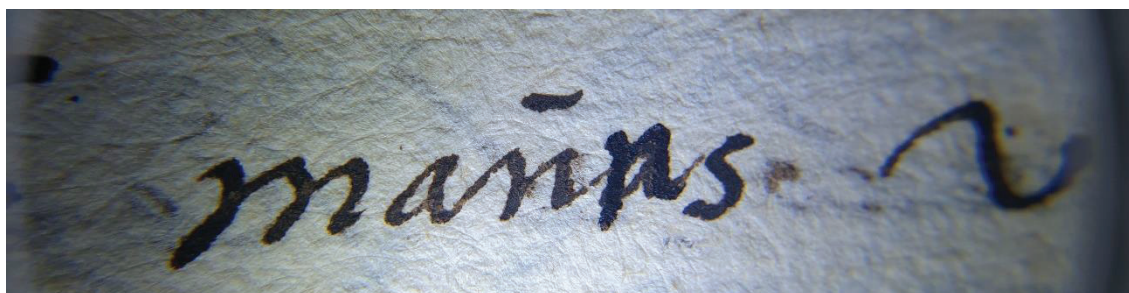


Figura 49. Imagen de detalle del folio 36 r, línea 2, del Ms. 21 de Silos. Se aprecia el cambio de tinta y mano en la corrección de la palabra "maña" escrita originalmente.

La obra inédita de Gaspar Ruiz plantea dudas sobre el alcance real del recuerdo sobre la pertenencia de santo Domingo al linaje de los Manso. En el mismo manuscrito, que en su caso no está dedicado al arzobispo de Burgos, el autor habla sobre el origen del santo, que sitúa en Cañas, pero no menciona el linaje al que pertenecía. Se aprecia además una corrección en este punto, manifestada sobre el manuscrito mediante el tachado de más de dos líneas completas del texto, acompañada de algunas anotaciones a los márgenes que debieron ser efectuadas por un corrector ajeno al autor del manuscrito. Aunque esto dificulta la lectura del contenido original, es posible reconocer parte del mismo y saber así qué era lo que planteaba Ruiz.

⁶¹⁹ Nos referimos a la *Historia Milagrosa de Santo Domingo de Silos*, catalogada en la misma biblioteca monástica como Ms. 21. Esta obra fue la base para la elaboración de la una de las biografías modernas sobre el santo, escrita por el monje benedictino Juan de Castro, posible autor de las correcciones efectuadas sobre el mismo Ms. 21, sobre las que hablamos en otro trabajo relacionado con el relato y recuerdo de Santo Domingo de Silos. Ver Castro 1688.

⁶²⁰ BMSDS, Ms. 21, fol. 36r, línea 2.

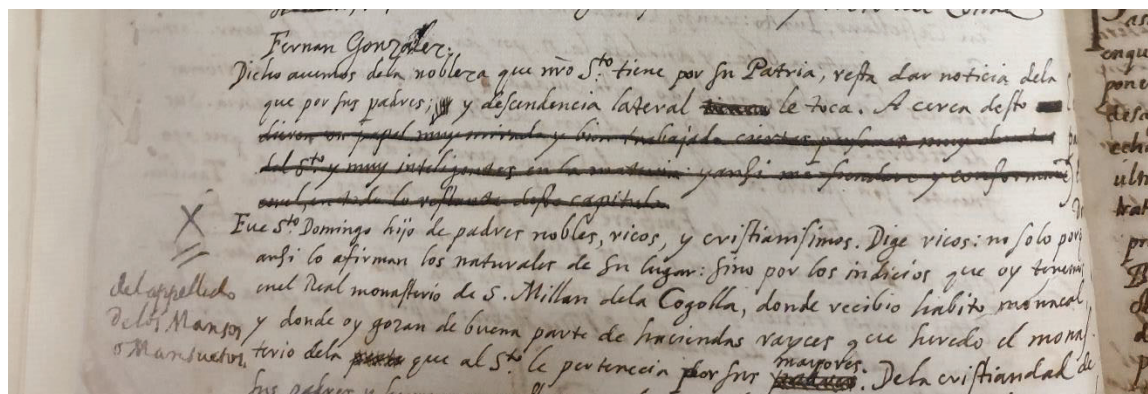


Figura 50 Fotografía del f. 4v del Ms. 21 de la Biblioteca Monástica de Silos. Se aprecia claramente la corrección llevada a cabo sobre el original de Gaspar Ruiz y las anotaciones a los márgenes, efectuadas por una mano diferente.

Dicho habemos de la nobleza que el santo tiene por su patria, resta dar noticia de la que por sus padres y descendencia lateral le toca. Acerca de esto [me dieron un papel muy mimado y bien trabajado ciertas personas muy devotas del santo y muy inteligentes en la materia, y así me fundaré y me conformaré con él en todo lo restante del capítulo].

(Al margen) (...) he visto papeles auténticos donde consta que del apellido de los Mansos o los Mansuetos⁶²¹.

El hecho de que en la redacción original de Ruiz no se hiciera mención a los Manso a la hora de narrar los orígenes del santo nos hace dudar de que se tratase de una tradición lo suficientemente asentada o extendida. Es más probable que respondiese a una idea anclada en el ámbito local, es decir, del entorno de Canillas de Río Turto y Cañas, ambas muy cercanas en el espacio, que llegaría con posterioridad al monasterio de Silos.

Si analizamos la cronología de las biografías modernas de santo Domingo, podemos situar el momento histórico en el que esta idea se asentó en la comunidad silense. En primer lugar, hay que tener presente que ni Gaspar Ruiz ni Antonio de Yepes, que debió reproducir datos sobre la vida del santo procedentes de la abadía de Silos, hacen referencia al patronímico Manso. Las dos obras son anteriores al manuscrito inédito de Alonso del Corral, fechado hacia 1640, quien, atendiendo a la cercanía geográfica entre San Millán de la Cogolla y Cañas/Canillas de Río Tuerto, debió tener un contacto mucho más estrecho con las tradiciones originadas en el entorno de los Manso de Zúñiga.

La primera mención a este linaje como origen familiar de santo Domingo se encuentra, por tanto, en el ámbito riojano. Hay que esperar a 1653, con la publicación de la

⁶²¹ Ruiz, Gaspar, f. 4v.

obra de Ambrosio Gómez, para encontrar una referencia hacia los Manso procedente del monasterio de Silos. Como hemos señalado, este autor debió contar con un gran volumen de información sobre los Manso de Zúñiga que le permitió elaborar una extensa memoria sobre el origen y la genealogía de este noble linaje de La Rioja. Posiblemente también tuvo acceso a la obra de Corral, cuyo contenido habría complementado con los datos disponibles sobre la biografía de Domingo de silos en las hagiografías medievales y los documentos del archivo y biblioteca silenses.

No debe sorprendernos que, entre otros relatos relacionadas con su linaje, los Manso de Zúñiga hubieran recogido diversas tradiciones de su entorno, creando en algún momento la relación con santo Domingo como parte de su propia memoria genealógica. Se trata de una práctica común desde los siglos bajomedievales, mediante la que los diferentes linajes nobiliarios hacían valer sus prerrogativas no solo ante la Corona, sino también ante el conjunto de la población de su entorno⁶²². Si tenemos en cuenta la cronología de las producciones modernas que acabamos de exponer, podemos afirmar que el alcance de este recuerdo colectivo sobre la pertenencia del santo a su árbol genealógico debió ser, en principio, bastante limitado y ligado al ámbito geográfico cercano al solar del que son originarios.

A partir de mediados de la decimoséptima centuria, con la obra de Corral, se ampliarían los horizontes a los que podía llegar el relato sobre la genealogía de los Manso de Zúñiga y su relación con Domingo de Silos, y alcanzaría su máximo cuando Ambrosio Gómez lo recogió y lo insertó en el imaginario de la comunidad silense. Esta comunidad sería la principal responsable de la transmisión y el afianzamiento de esta memoria genealógica, tal y como muestra la insistencia sobre este punto de los demás biógrafos del santo. Ni siquiera Juan de Castro, que basa buena parte de su obra en el inédito de Gaspar Ruiz, pone en duda esta idea⁶²³.

Recordemos que es en este momento histórico en el que, según hemos identificado, se modifica por última vez la versión de la *VSDS* de Gonzalo de Berceo conservada en el Ms. 12 de Silos. Con el análisis que acabamos de realizar, creemos ser capaces de responder

⁶²² Beceiro Pita 2014, pp. 124. Para una visión retrospectiva y general sobre la generación de la memoria linajística: Dacosta 2017.

⁶²³ Castro 1688, pp. 1-3.

con mayor seguridad a la cuestión con la que comenzábamos este último apartado: ¿cuál es el sentido de esta modificación? ¿Se trata de una corrección o de una enmienda de redacción? Si entendemos que el S3 tenía ya asumido como una realidad incuestionable la memoria sobre el linaje de los Manso, asociado a los Manso de Zúñiga, que había llegado a Silos desde el ámbito riojano durante esos años, estaría hablando de una corrección mediante la que, de forma más o menos inconsciente, convirtió el texto berceano en la principal justificación de este relato genealógico⁶²⁴.

CONCLUSIONES

Llegados a este punto resulta necesario recapitular la información que hemos obtenido, comenzando por el papel de García Sánchez III como ejemplo del “mal rey”. Como hemos podido apreciar, salvo algunas excepciones, el retrato del rey que se dibuja a través de estos relatos está plagado de adjetivos y descripciones negativas: avaricioso, iracundo, colérico, egoísta, con un escaso respeto hacia su familia (su madre y sus hermanos) y hacia las instituciones monásticas, a las que pretende incluso despojar de sus tesoros para hacer frente a los gastos ocasionados por sus continuos enfrentamientos con su hermano Fernando I de Castilla. Esta imagen del rey cuajó muy temprano en las fuentes narrativas medievales, tal y como es posible interpretar a través del estudio de la *VDS* y las crónicas *Najerense* y *Silense*. Es posible considerar, por tanto, que el afianzamiento de la memoria que desde estas instituciones se planteó en torno a sus santos, sus instituciones y el rey pamplonés resultó exitoso.

Vemos también que, con el paso del tiempo, estos rasgos negativos se agudizarán, especialmente en lo que respecta a su enfrentamiento con Santo Domingo de Silos, cuando este último ostentaba el cargo de prior en San Millán de la Cogolla. Podemos concluir, por tanto, que en lo tocante a la generación de memoria histórica en el largo plazo el relato sobre este conflicto en particular resultó también un éxito. No debemos pasar por alto que estos procesos de creación de memoria contemplan, además, objetivos a largo plazo, ya que se pretende mantener en el tiempo el relato generado sobre la historia de los monasterios en los que se escriben las fuentes estudiadas.

⁶²⁴ Aunque mediante esta modificación cambió el sentido de toda la estrofa, resulta casi imposible determinar el nivel de conciencia sobre ello del S3, por lo que, aunque resulta muy sugerente denominarlo enmienda, preferimos ser prudentes y considerarlo una corrección.

La estrecha relación establecida entre ambos cenobios juega, a nuestro parecer, un papel fundamental en este proceso. No en vano, hemos hecho alusión a estudios que se han centrado en estas relaciones de colaboración y competencia entre los monasterios de Silos, la Cogolla y Arlanza. A lo largo de nuestro trabajo, además, añadimos un nuevo competidor, cuya presencia afectaría especialmente a San Millán: Santa María la Real de Nájera.

Como ya hemos apuntado, las dos cartas de hermandad entre Silos y la Cogolla que conservamos fueron redactadas y firmadas en fechas muy próximas a la elaboración de fuentes hagiográficas en las que se ensalzaba, respectivamente, las figuras de Santo Domingo de Silos y San Millán de la Cogolla, dejando en ambos casos un papel de antagonista para García el de Nájera. Visto el contenido de estas fuentes, consideramos que la aparición de la nueva sede episcopal, convertida en priorato cluniacense con la incorporación de la «Tierra Najerense» a Castilla en 1076, debió suponer un riesgo para el cenobio emilianense, que mediante estos relatos pretendió acercarse a la corona castellana para ganarse su favor.

Recordemos que los dos primeros textos fueron escritos poco tiempo después de 1076, con la presencia de Santa María de Nájera como principal competidor de San Millán, y en un contexto de retirada del poder pamplonés de la región. En este sentido, la colaboración entre los monasterios de Silos y La Cogolla debió resultar de gran valor para afianzar la memoria pretendida sobre la historia del monasterio en tanto que perpetuaba ese retrato negativo de don García. Así, el contenido de ambos relatos desprende un evidente «filocastellanismo», ya que la pretendida antipatía del pamplonés hacia los monjes no puede sostenerse a tenor de la documentación conservada.

Por otra parte, la tercera de las fuentes que hemos estudiado se generó en un contexto en el que el cenobio riojano se encontraba sumido en una serie de pleitos con el obispado de Calahorra y manteniendo aún una relación de competencia con el priorato najerino. Coincide en el tiempo, además, con la reinterpretación de la biografía de Santo Domingo de Silos llevada a cabo por Gonzalo de Berceo, que en otros trabajos se ha relacionado con la competencia entre el monasterio burgalés con sus vecinos de San Pedro de Arlanza.

Como parte de este “filocastellanismo”, los monasterios de Arlanza, Silos y la Cogolla terminarán entrando en un segundo proceso memorístico, en el que el protagonista absoluto no será ya un rey, sino el conde Fernán González, al que la leyenda situaría como

artífice de la independencia castellana. En línea con lo que hemos podido apreciar a través de nuestro análisis, las estrategias seguidas por los tres cenobios fueron similares, y se componen de tres pasos fundamentales: la creación de falsos documentos de fundación o de grandes donaciones, insertos en los cartularios; la confirmación regia del apócrifo y, finalmente, la generación de un relato hagiográfico que sustente ideológicamente su contenido y genere un recuerdo colectivo fácilmente perpetuable. En este camino, y como consecuencia de la exaltación del conde como “protector de la cristiandad”, terminó produciéndose un proceso de *hagiografización* de este personaje político, que culminará con el relato sobre los prodigios ocurridos en su tumba en vísperas de importantes batallas contra el Islam.

En el caso de Silos, además, se hará partícipe de este segundo proceso de acercamiento a la corona castellana por mediación del rey Alfonso X, no solo como confirmador del falso documento de fundación atribuido al Buen Conde, sino como protagonista de uno de los prodigios recogidos en los *Miraculos Romançados*.

Este proceso, al que todos los monasterios se suman como consecuencia de las relaciones de competencia que se establecían entre sus respectivos dominios, generó sin embargo problemas con respecto al otro “argumento de antigüedad” que en algún tiempo debieron esgrimir los cenobios arlantino y silense. Ambos se habían erigido como fundaciones de época visigoda, atribuidas al rey Recaredo, lo que hacía imposible que fueran creaciones del conde durante la primera mitad del siglo X. Al margen de las soluciones planteadas en ambos casos para estas imprecisiones, hay que destacar que la elección de este monarca como fundador no parece casual. Recordemos que se trata del primer rey visigodo que reniega del arrianismo, por lo que su figura contaba con una enorme carga simbólica para la iglesia medieval, circunstancia que debía resultar muy atractiva a la hora de generar un mito de origen para una institución monástica.

Por último, dentro de la esfera de los personajes del ámbito político, vemos que los hagiógrafos de los *scriptoria* monásticos trataron también de asociarse a los grandes linajes nobiliarios de su entorno, aunque este proceso fue más tardío (al menos entre los casos que hemos seleccionado para nuestra investigación). El ejemplo sobre el que hemos tratado, el de santo Domingo de Silos y los Manso de Zúñiga, resulta muy esclarecedor, en tanto que nos sirve para documentar la asimilación por parte de los miembros de la comunidad monástica de un relato generado fuera de su dominio, en el seno de la propia familia. Ambos

se retroalimentarían, generando a partir del siglo XVII literatura que justifica la pertenencia de su santo abad al linaje de los Manso, lo que a su vez debió resultar muy provechoso para estos últimos.

CAPÍTULO V: MOVER AL SANTO PARA LEGITIMAR LA INSTITUCIÓN.

1. Las “traslaciones oficiales” y su papel en la generación de memoria histórica⁶²⁵.

1.1. Hagiografía historiográfica y traslaciones oficiales

Como hemos podido comprobar a través de lo expuesto en el primer capítulo del presente trabajo, existen numerosos estudios dedicados al análisis de la santidad y el culto a los santos y a sus reliquias, su significado y simbolismo, así como a la relevancia de los relatos sobre sus descubrimientos y traslados. De ellos podemos extraer algunas ideas que nos pueden ayudar a comprender la gran importancia de los restos de los santos como objetos con marcado carácter simbólico en el imaginario de los hombres y mujeres de la Edad Media. Revisaremos a continuación algunos conceptos básicos sobre los que hemos hablado al inicio de nuestra investigación para contextualizar el análisis que llevaremos a cabo en este capítulo.

Las reliquias y su culto formaban parte de la vida cotidiana medieval en tanto que representan una suerte de punto de unión entre el mundo terrenal y el más allá prometido cerca de Dios. Esta significación vendría dada por la creencia, heredada del mundo clásico, de la permanencia de cierta forma de vida en los restos materiales humanos que quedan tras la muerte del individuo: si los santos aparecen como hombres y mujeres que se acercan a Dios, hasta el punto de que es posible que él interceda a través de ellos en la vida del resto de las personas que los rodean, esta capacidad taumática, milagrosa y protectora quedaría materializada de forma imperecedera en los restos de los santos y en parte de los objetos que estos utilizaron en vida⁶²⁶.

⁶²⁵ Presentamos los resultados, que exponemos a continuación, en el II Congreso Internacional “El camino del Medievalista”, celebrado en la universidad de Santiago de Compostela en abril de 2019, cuyas actas se publicarán próximamente.

⁶²⁶ Véase, a modo de ejemplo, la definición y “gradación” de reliquias en el imaginario de los fieles propuestas por Castillo Maldonado 2002, pp. 172-173.

De hecho, algunos autores consideran que el extraordinario desarrollo alcanzado por el culto a los santos no hubiera sido posible sin el que recibieron sus reliquias⁶²⁷.

Es algo de sobra conocido que la carga simbólica asociada a las reliquias, así como el prestigio que su posesión otorgaba, pronto generaron interés por su fragmentación, compra, robo y traslado. En este sentido, se aprecian claras diferencias entre las costumbres cristianas orientales y occidentales. Así, mientras en Oriente el fenómeno de la fragmentación y multiplicación de reliquias fue muy temprano y terminó por restarles importancia, debido en gran medida a las dudas que ello generaba sobre su autenticidad, Occidente se mostró más reacio a estas prácticas, lo que conllevó un desarrollo más tardío.

Tanto en Oriente o en Occidente, cuando una reliquia era robada, vendida o trasladada, su antigua función en su ubicación original, es decir, su simbolismo, quedaba puesto en entredicho. Los restos materiales de los santos solo se convertían en un símbolo importante si la sociedad que los acogía los distinguía como tales, por lo que para evitar la pérdida de su significado e importancia era necesario desarrollar un relato que superase las discontinuidades que las traslaciones generaban⁶²⁸.

Nacen así textos de marcado carácter litúrgico y propagandístico, que expresan los valores que la audiencia asociaría a unas reliquias en concreto dentro de su nueva ubicación, legitimando a las instituciones que los custodiaban y ensalzando las figuras de aquellos que las descubrían y trasladaban⁶²⁹. Este conjunto de documentos narrativos forma lo que Castillo Maldonado define como hagiografía historiográfica.

En efecto, se trata de relatos de carácter historiográfico, en tanto que pretenden reconstruir una determinada secuencia histórica, pero claramente hagiográficos en sus motivaciones, en tanto que nacen como consecuencia de una devoción cultural que buscan promocionar, publicitan un determinado lugar en el que la *virtus* apotropáica y salutífera

⁶²⁷ Brown 1982: 88.

⁶²⁸ Geary 1990: 7-9.

⁶²⁹ Si bien en la mayor parte de la bibliografía consultada se hace hincapié en la carga política y legitimadora que contienen los relatos sobre traslados o invenciones de reliquias, encontramos algunas excepciones en las que se considera que esta interpretación sobre el trasfondo de estos relatos es una “contaminación contemporánea ideológica [...] valorada muy negativamente por la crítica histórico-hagiológica” (Castillo Maldonado 2002, pp. 179). Confróntese, por ejemplo, con las apreciaciones incluidas en los análisis hagiológicos de la obra de Pérez-Embid 2002.

de la reliquia se desarrolla plenamente y exaltan a sus protagonistas como miembros de una élite espiritual privilegiada en su contacto con lo divino⁶³⁰.

Es posible hacer una clasificación de estos relatos, en la que se distingue entre *inventiones* (hallazgo milagroso de la sepultura de un santo), *translationes* (traslados de reliquias desde su sepultura original a un nuevo emplazamiento, que incluyen las *elevationes* o traslados realizados dentro del mismo recinto en el que se encuentra la tumba original), y las *circumlaciones* (relatos en los que se describe el viaje de una reliquia determinada, en general como parte de una *translatio*) y *adventus* (acogida ciudadana tributada a las reliquias en su lugar de destino). Sin embargo, resulta muy común que estas categorías de relato se unan formando una única secuencia. En ese caso, la narración comienza con la invención de los restos del santo, continúa con su elevación o su traslado y termina con su acogida y depósito en su nuevo emplazamiento.

En la misma línea, en el citado trabajo de García de Cortázar en torno al *sanctus viator* se exponen las características básicas de lo que el autor denomina “traslaciones oficiales”, las cuales presentan algunos rasgos comunes que pueden apreciarse en su estudio. Podemos señalar así, a nuestro parecer, cuatro características que pueden servir para definir este subgénero de la “hagiografía historiográfica”⁶³¹.

En primer lugar, el traslado será promovido por un rey, un noble o una institución. En general, se justifica la remoción del cuerpo para dotar al santo...es dotar al santo de una sepultura más digna o segura, sobre todo cuando se trata de mártires cristianos enterrados en territorio andalusí o en áreas fronterizas castigadas por el enfrentamiento entre musulmanes y cristianos.

En segundo lugar, terminará siendo recogida por escrito para dejar constancia de tales hechos. En ocasiones existen varias versiones de la misma historia, en las que se van añadiendo nuevos relatos intercalados con la redacción original. Con el tiempo, la estructura narrativa y los tópicos que en ella aparecen se terminarán estandarizando.

En el momento del descubrimiento o *inventio* de los restos y su traslado (*circumlatio*) desde la tumba original pueden producirse dos situaciones: o bien al santo le place y permite

⁶³⁰ Castillo Maldonado 2002, pp 176.

⁶³¹ Resulta de especial interés en este sentido el estudio de Navarro sobre las traslaciones en la literatura hagiográfica en torno a los traslados de reliquias en Andalucía. Navarro 2012.

o incluso facilita su traslación, o bien muestra su voluntad de continuar en el lugar en el que estaba, circunstancia que, en ocasiones, adquiere rasgos violentos. Esta demostración, de carácter marcadamente sobrenatural, sería la tercera característica definitoria del contenido de estas narraciones.

Por último, en todas ellas los fenómenos milagrosos son indiscutibles protagonistas de los hechos, al margen de los *miracula* que pueden anexionarse al final del relato sobre el traslado. Parte de estos fenómenos poseen un evidente carácter sensorial, especialmente cuando se manifiestan en forma de aroma fresco y envolvente, que aparece en el momento de la *inventio*; o en forma de curaciones, que se producen cuando las reliquias son depositadas en su nuevo emplazamiento.

En estrecha relación con lo anterior, la mayoría de estos textos contienen una *verax visio* (definible también como *instinctu divinitatis* o inspiración divina). Esta señal es, en ocasiones, posterior a rituales o prácticas que recuerdan a la tradición de las *incubationes*, a través de la cual el santo protagonista manifiesta su deseo de ser trasladado y en la que suele indicar el lugar de su sepultura para facilitar el trabajo a quienes desean cumplir su voluntad. En algunos casos, esta revelación puede tener lugar si la traslación se retrasa en el tiempo para exigir que se produzca lo antes posible.

Atendiendo a las características que acabamos de señalar, hemos realizado una tabla-resumen que utilizaremos para recoger los resultados del estudio comparativo de las fuentes seleccionadas, que enumeraremos a continuación.

Casos	Características <i>Translationes oficiales</i>				
	Iniciativa	Milagros			Adventus
		Verax Visio	Inventio Sensoriales	Voluntad del santo	
San Millán					
San Félix de Bilibio (San Felices)					
Santos Mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila					
San Isidoro de Sevilla					

Figura 51. Modelo de tabla-resumen para el estudio comparativo de fuentes (*Traslaciones oficiales*)

2. Fuentes analizadas

Para llevar a cabo este estudio ha sido preciso realizar una criba sobre la documentación seleccionada para el conjunto del proyecto de tesis doctoral al que hemos hecho alusión anteriormente. Para ello hemos tenido en cuenta como criterios de selección las características que García de Cortázar señaló al definir las “traslaciones oficiales”, que utilizaremos como muestras de estudio en los traslados de las reliquias de los monasterios de San Millán de la Cogolla, San Pedro de Arlanza y la colegiata de San Isidoro de León⁶³².

2.1. Las traslaciones de san Félix de Bilibio y de san Millán

Para el caso de San Millán de la Cogolla contamos con dos fuentes que narran los traslados de San Millán y de su maestro, el ermitaño San Félix (o Felices) de Bilibio. La más antigua de ambas es la *Translatio Corporis Beati Felicis*, texto latino de fines del siglo XI recopilado en el Cod. 10 de la Real Academia de la Historia, atribuida al monje silense Grimaldo. El texto relata el traslado de los restos mortales del eremita desde el *Castrum Bilibium* hasta el monasterio emilianense de Yuso, que tuvo lugar durante el reinado de Alfonso VI. Incluye además una breve referencia al intento fallido del rey pamplonés García Sánchez III *el de Nájera* de llevar estas reliquias a Santa María la Real de Nájera.

Posteriormente, en el siglo XIII, un monje emilianense redactó en latín la *Translatio Sancti Emilianii*, en la que se recoge el traslado de las reliquias de San Millán desde el monasterio de Suso hasta el valle en el que se asienta el monasterio de Yuso, como resultado de la negativa del santo a ser llevado a Nájera. El documento narra además la *elevatio* que tuvo lugar en 1030, durante el reinado de Sancho III *el Mayor*. El se conserva en los códices 10 y 23 de la Real Academia de la Historia, al que sigue el *Liber Miraculorum Beati Emilianii*, recopilación de milagros obrados por intercesión del santo emilianense.

2.2. Los mártires abulenses Vicente, Sabina y Cristeta.

El ya mencionado Grimaldo es también el autor de la *Vita Dominici Silensis*, obra dedicada a Santo Domingo de Silos, en la que recoge el traslado de los santos abulenses

⁶³² Es preciso aclarar que el caso de San Isidoro de León no estaba contemplado en un inicio, pero dadas las características de los relatos hagiográficos sobre el traslado de las reliquias del santo desde Sevilla a León y sus similitudes en contenido, forma y contexto histórico de redacción con las narraciones de los cenobios seleccionados, hemos creído conveniente incluir esta documentación como “muestra de control”.

Vicente, Sabina y Cristeta, martirizados en el año 304 en esa misma ciudad, al monasterio de San Pedro de Arlanza⁶³³. Según nos cuenta esta *Vita*, los propios mártires revelaron al abad arlantino García su deseo de ser llevados allí.

2.3. Muestra de control: La traslación de San Isidoro.

En el *scriptorium* de San Isidoro de León, en un momento en el que era inexcusable la creación de un ciclo hagiográfico en torno al santo hispalense, se escribieron dos textos destinados a recoger el traslado de los restos mortales de San Isidoro desde Sevilla a este centro religioso. El más antiguo de ellos, la *Translatio Sancti Isidori*, fue escrita en latín a fines del siglo XI. Describe el viaje, encabezado por el obispo Alvito, a Sevilla para buscar los restos de Santa Justa. Tras la negativa del rey Benabet (Abbad II al-Mutadit) al traslado de los restos de la santa, será revelada a Alvito la localización de la tumba de San Isidoro, así como su deseo de ser trasladado a León. Posteriormente, ya en la decimotercera centuria, la historia de la traslación se amplió con la redacción de la *Historia Translationis Sancti Isidori*.

3. Estudio comparativo

El primer caso que analizaremos es el de la *Translatio Sancti Emiliani* que, como ya hemos indicado, recoge la *elevatio*, datada en 1030, y la traslación, en 1053. En el primero de estos episodios, la iniciativa de mover los restos de San Millán desde su tumba original, para situarlos ante el altar del templo del cenobio, partirá del rey Sancho III el mayor, después de conocer el mensaje que, en este sentido, el propio santo revela mediante una *verax visio* a uno de los monjes emilianenses⁶³⁴. La voluntad del santo se expresó afirmativamente. De esta manera, el santo permitió la apertura de su tumba y el traslado de los restos a un arca de plata. Sobre los fenómenos de carácter milagroso presentes en el

⁶³³ Sobre la literatura hagiográfica de estos mártires y el desarrollo de su culto en Talavera de la Reina, ciudad considerada como su lugar de origen, véase Ferrer García 2008 y Pacheco Jiménez 2010.

⁶³⁴ “Anno autem Incarnationis Dominice millesimo XXX<0> cuidam religiosissimo (sic) viro en visione est revelatum sacrum corporis beati Emiliani sepulcro debere levare, et impensiori cultum iam palam a populo supplici venerari [...]”. Cod. 23 BRAH, f. 236r, col. a; Ilzarbe 2018, p. 82.

relato, cabe señalar que en la *lectio* que narra el descubrimiento de la tumba se señala una serie de curaciones obradas por intercesión de San Millán⁶³⁵.

La segunda parte de la *Translatio* recoge el relato sobre el traslado de San Millán promovida por el rey pamplonés García Sánchez III el de Nájera. En este caso no se produjo ninguna visión o revelación en la que los deseos del santo sobre su traslación fueran expresados, sino que es el propio monarca quien decide efectuarla para enriquecer el recién fundado monasterio de Santa María la Real⁶³⁶. Entre la alegría de los portadores y los lamentos de los monjes, la voluntad del santo, cuyas reliquias ya habían salido del monasterio, se manifiesta en forma de negativa: el arca queda inmóvil cuando llegan al valle, haciendo imposible el avance de la comitiva⁶³⁷. Finalmente, ante la imposibilidad de llevar las reliquias hasta el monasterio najerino, el rey decide favorecer la construcción del monasterio de Yuso en el lugar en el que se produjo el milagro.

Estrechamente relacionada con la historia del traslado de San Millán⁶³⁸, la *Translatio Corporis Beati Felicis* relata dos episodios relacionados con el eremita de Bilibio. Según cuenta Grimaldo, el traslado se llevó a cabo bajo el reinado y patrocinio del rey castellano Alfonso VI, aunque la iniciativa partió del abad emilianense Blas, en tanto que fue él mismo el que, acompañado de un grupo de monjes de este cenobio, solicitó permiso al monarca y a don Lope, conde de Vizcaya y tenente del *Castrum Bilibensi*⁶³⁹. La empresa que proponía

⁶³⁵ “Mox sicut relatione fideli idem rex testatur, languentium multitudo aridorum claudorum diversarumque infirmitatum que causa sperande salutis inibi advenerant, per beatum Emilianum est obtate saluti restituta.” Cod. 23 BRAH, f. 236v, col. a; Ilzarbe 2018: 83.

⁶³⁶ “Quam cum multipliciter perornarent ad maiorem adhuc decoris titulum corpora sanctorum circumquaque existentem illuc deferre laborabat.” Cod. 23 BRAH, f. 236v, col. b; Ilzarbe 2018: 84.

⁶³⁷ “Quanta autem eran gaudia ferentium, tanta erat lamenta monachorum remanentium. [...] subito arca quasi saxum immobile stetit et a ferentibus moveri non potuit.” Cod. 23 BRAH, f. 237r, col. a; Ilzarbe 2018: 84.

⁶³⁸ Tradicionalmente, la crítica ha interpretado que la *Translatio Beati Felicis* es una de las fuentes que el monje emilianense Fernandus utilizó para redactar la narración de los hechos de la traslación de San Millán. Gaiffier 1946, pp. 167-168; Dutton 1967, pp. 57-58; Ilzarbe 2018: 98-100.

⁶³⁹ “Hic itaque abba prudens reperiens in Beati Emiliani gestis, virum Dei Felicis Presbyterum in castro Bilibensi [...] ardua et pene inaccessibili difficultate castris frequentem populorum prohibente accessum, in residuo internae mentis Desiderio estuabat, et quo ingenio, vel labore praefati famuli Dei Felicis Presbyteri artus, de tam inhabitabili et vili loco ad Ecclesiam Sancti Emiliani eius discipuli transferret [...]” Cód. 10BRAH, f. 92r, Col.a.

el abad de San Millán pareció justa en ambos casos, y finalmente contaron con el apoyo regio para llevar a cabo el traslado de los restos desde Bilibio.

La historia cuenta, no obstante, que diversos asuntos militares y políticos provocaron un retraso a la hora de hacer efectiva la traslación de san Félix de Bilibio. Mientras el convento emilianense reclamaba a su abad la necesidad de apresurarse ante el riesgo de perder el favor del santo, uno de los monjes recibió *in somnis*⁶⁴⁰ un mensaje relativo a su voluntad. En esta visión, un grupo de hombres en procesión, ataviados con blancas vestiduras, se quejan al monje sobre la tardanza en realizar el traslado de las reliquias⁶⁴¹ y le conducen hasta el lugar en el que se encuentra la tumba dentro del *castrum*. Vemos pues que la voluntad del santo se muestra positiva ante su traslado, no solo mostrando el lugar en el que se encuentra, sino también reclamando que se lleve a cabo lo antes posible.

En cuanto a los hechos milagrosos recogidos en el texto, cabe señalar que durante la *inventio* de los restos mortales de San Félix, los allí presentes percibieron una “suave fragancia” tras la apertura definitiva del sepulcro. Más allá de este prodigio sensorial, el autor no narra milagros de curación u otros ni en la *inventio* ni durante el *adventus*.

Como suele ser normal, y así sucedió con San Millán, hubo otras pretensiones de trasladar las reliquias. Esta *Translatio* recoge también un intento previo por trasladar los restos de San Félix, el cual se habría llevado a cabo por iniciativa de García Sánchez III el de Nájera. Al igual que hemos podido comprobar en el análisis de la traslación de San Millán, el rey pamplonés deseaba llevar las reliquias de este santo a Nájera, al recién fundado monasterio de Santa María la Real. Resulta llamativo en este caso que la voluntad negativa del santo se mostró de forma mucho más violenta. El texto refiere que una fuerza invisible apartó bruscamente al obispo García de Álava en el momento en el que intentó abrir el sepulcro, al tiempo que se desató una repentina tempestad⁶⁴². Siglos más tarde, el padre Anguiano interpretará estos prodigios como una demostración de que «no gusta a

⁶⁴⁰ Cód. 10BRAH, f.93r. Col. a.

⁶⁴¹ “Cur tam morose et negligenter differtis deferre ad istam Ecclesiam artus Beati Felicis? Hoc veritate dicitur vobis, quod si amplius corpus eius transferre neglexeritis, et corpore et patrocinio illius carebitis.” Cód. 10BRAH, f.93r. Col. a-b.

⁶⁴² “[...] superna ira terribili ultione non solum eum a loco venerandi tumuli repulit, sed etiam deformi oris tortione damnavit, ac turpiter dehonestavit [...] Orta ergo insuper tempestate ingenti omnes comites Episcopi tanto terrore sunt exterriti [...]” Cód. 1010 BRAH, f. 94v. Col. a.

Dios se hagan trasiegos de los cuerpos de los santos ni se ande en sus sepulcros» si no se ha decidido tras una revelación en la que así se solicite⁶⁴³.

Como hemos mencionado, al monje silense Grimaldo se le atribuye también la *Vita Dominici Silensis*, obra en la que dedica un capítulo a la traslación de los mártires abulenses Vicente, Sabina y Cristeta.

Antes de analizar este relato, hay que tener en cuenta que el objetivo del mismo, más que relatar los hechos que desembocaron en el traslado de los restos de los mártires a San Pedro de Arlanza en sí, es la exaltación de santo Domingo. No debemos perder de vista que esta historia desarrolla un capítulo dedicado a “cómo brilló en el don de la profecía”. El abad silense, después de volver a su monasterio, consuela a los monjes, que se sienten apenados porque, a pesar de que ha participado en la comitiva que llevaba a cabo la traslación de las reliquias desde Ávila, no trae consigo ninguna. No obstante, les anuncia que ellos contarán con un tesoro mayor:

(...) amados hijos, nos os entristezcáis porque no he traído reliquias de los santos mártires, pues si oís y cumplís los preceptos del señor (...) sin duda tenéis con vosotros a un santo, por cuyos méritos y súplicas no seréis inferiores a vuestros vecinos y compañeros⁶⁴⁴.

Además de lo expuesto, el relato contiene datos suficientes para poder analizarlo en busca de las características señaladas por García de Cortázar para las “traslaciones oficiales”.

En primer lugar, en relación con la iniciativa sobre el traslado de los restos de los mártires, mientras Grimaldo solo señala la revelación vivida por el abad arlantino García, en la versión de Gonzalo de Berceo se menciona el interés de Fernando I, circunstancia previa a esta visión, por sacarlas de Ávila para reubicarlas en una sepultura más segura⁶⁴⁵.

⁶⁴³ Anguiano 1704, p. 431.

⁶⁴⁴ Valcárcel 1982, p. 249. Tradicionalmente, la crítica ha interpretado este pasaje como una profecía en la que Santo Domingo anuncia a sus monjes que él mismo, tras su muerte, será venerado como santo, siendo sus restos mortales las reliquias que se venerarán en el cenobio silense.

⁶⁴⁵ “El rei don Fernando, siempre amço bondad, / e metié en complirlo toda su voluntad; / asmó de trasladarlos a mayor sanctidad, / e meterlos en tumbas de mejor onestad.” Berceo, estrofa 263, Dutton 1978, p. 76.

En segundo lugar, y aunque se trata de un relato intercalado en una *Vita* de mucho mayor volumen y desarrollo narrativo, el episodio dedicado a este traslado cuenta también con hechos milagrosos, que encajarían con los rasgos que buscábamos para esta investigación. Por ejemplo, atendiendo al contenido de la historia, sabemos que la ubicación de las reliquias y el deseo de los santos de ser llevados a otro lugar le serán revelados a san García de Arlanza mediante una visión en sueños⁶⁴⁶. Interpretamos además que la voluntad de los santos es aprobatoria, en tanto que permiten la apertura de su tumba y su traslado a su nueva ubicación. Por lo demás, no aparecen registrados milagros sensoriales durante la *inventio* de las reliquias, pero sí tenemos una mención a prodigios de curación posteriores al *adventus* y al depósito de los restos de los mártires en Arlanza⁶⁴⁷.

No obstante, debemos señalar que, aunque en las dos fuentes que hemos empleado para analizar la traslación de los mártires se apunta como punto de destino el monasterio de San Pedro de Arlanza, existen relatos que sitúan a estos en la ciudad de León, o al menos a “la mayor parte” de sus reliquias⁶⁴⁸. Es el caso de la *Historia Translationis Sancti Isidori*, siguiente texto que analizaremos, en la que además se indica que el traslado se llevó a cabo por iniciativa de Fernando I de Castilla sin mencionar la visión de San García de Arlanza.

Según este texto, Fernando I no fue artífice únicamente de la traslación de los mártires abulenses. Al comienzo del relato sobre el traslado de las reliquias de San Isidoro de

⁶⁴⁶ En Grimaldo: “una revelación divina le indicó en sueños que sacara de la ciudad de España llamada Ávila los cuerpos de los santos mártires Vicente y sus hermanas Sabina y Cristeta, allí abandonados”, Valcárcel 1982, p. 247; en Berceo, estrofa 267: “En visión li vino de fer un ministerio, / âquellos sanctos mártires, cuerpos de tan grand precio, / que los dessoterrasse del viejo ciminterio, / e que los aduxiesse pora'l su monasterio”; Dutton 1978, p. 77. El relato evolucionará de tal manera que algunos autores modernos situarán también como vidente a Santo Domingo de Silos. Véase, por ejemplo, las palabras de Corral en el capítulo 18 de su biografía manuscrita del santo silense: “Santo Domingo de Silos y San García de Arlanza [...] tuvieron revelación por un ángel, como mostraba Dios su voluntad, que los sagrados cuerpos de sus mártires Vicente, Sabina y Christeta, que estaban en la ciudad de Ávila en humilde lugar, fueran traídos y trasladados al convento de San Pedro de Arlanza”. Corral 1649, f. 73r.

⁶⁴⁷ *VSDS*, Estrofa 275: “En essa traslatión de estos tres ermanos / fueron muchos enfermos de los dolores sanos, / los unos de los pies, los otros de las manos, / ond rendiën a Dios gracias christianas e christianos”; Dutton 1978, p. 77.

⁶⁴⁸ “Así agrupó en correspondiente honor el cuerpo del ínclito mártir Vicente y la mayor parte de sus dos hermanas, Sabina y Cristeta, prendas de las que el piadoso rey por aumentar el testimonio del honor del piadoso confesor ordenó que fueran traídos desde la ciudad de Ávila a León”, Estévez 2010, p. 166.

Sevilla, el autor nos informa sobre el deseo explícito del rey castellano de llevar a León los restos de alguno de los mártires hispalenses para procurarles una mejor sepultura⁶⁴⁹. Esta pretensión se materializaría, en principio, tras el acuerdo alcanzado con el gobernante musulmán Benabet para que le entregase los restos de Santa Justa, pero a la llegada de la comitiva encabezada por los obispos Alvito de León y Ordoño de Astorga se les comunicará que no es posible indicarles el lugar de sepultura de la mártir, invitándoles a buscarlo por sí mismos.

Ante tal situación, Alvito instará a sus compañeros a propiciar una revelación que les mostrase la sepultura de Santa Justa mediante el “triduo de ayuno y oración”, ritual que en sí mismo actúa de forma similar a la *incubatio* clásica. A partir de este punto podemos señalar el primer hecho milagroso del relato: Alvito, tras quedar dormido vencido por el esfuerzo del ayuno y la vigilia, recibirá en sueños una revelación, en la que San Isidoro se le aparecerá hasta en tres ocasiones para indicarle que es deseo divino de que recojan sus restos y los trasladen a León, señalándole también el lugar exacto de su sepultura⁶⁵⁰.

En este caso, la voluntad del santo se expresará de forma positiva a la apertura de su tumba y el traslado de sus reliquias mediante una nueva revelación, en la que transmitirá en sueños a los presentes en los momentos previos a la *inventio*, que efectivamente sus restos descansan en aquel lugar que había indicado⁶⁵¹, sobre el que quedó marcada la señal del cayado que portaba San Isidoro en los sueños de Alvito⁶⁵².

⁶⁴⁹ “el rey, junto con su esposa, de los que el mayor deseo era también el mismo, pensando de qué manera de entre los cuerpos de los santos mártires que en la ciudad de Sevilla en la defensa del nombre de Cristo habían sido degollados pudieran conseguir al menos uno”, Estévez 2010, p. 192

⁶⁵⁰ Estévez 2010, p. 195

⁶⁵¹ “a los pontífices que rezaban junto al sepulcro, a los que la fuerza del sueño venció sobre la propia piedra del túmulo, a ellos se presenta Isidoro [...] ‘He aquí que por deseo de vuestra mente en este momento encontraréis mi cuerpo y conmigo como patrón gozará Hispania, pero principalmente la ciudad de León’”, Estévez 2010, pp. 197-198.

⁶⁵² “encontraron en el mismo suelo de tierra las huellas del cetro con el que el santo confesor había señalado el emplazamiento del monumento”, Estévez 2010, p. 197.

Durante la apertura de la tumba se cita también un milagro de tipo sensorial, en tanto que se narra que una fragancia agradable envolvió a los presentes⁶⁵³, además de cumplirse la profecía según la cual San Isidoro había anunciado en la tercera visión la muerte de Alvito⁶⁵⁴. En ese mismo momento, un grupo de enfermos aquejados de diversas dolencias, que se encontraba en el templo, fueron sanados por intercesión del santo hispalense⁶⁵⁵.

Después del *adventus*, la *Historia Translationis Sancti Isidori* recoge otros hechos milagrosos: mientras León se vio beneficiado por la presencia de las reliquias del santo al recibir abundantes lluvias, que terminaron con una larga sequía, en Sevilla se perdieron las cosechas debido a unas inesperadas heladas propiciadas por su ausencia⁶⁵⁶.

A modo de resumen, recogemos en la siguiente tabla los resultados obtenidos en este estudio.

⁶⁵³ “Cuando fue descubierto, tan gran fragancia de suavísimo olor emanó, que empapó los cabellos de la cabeza, las barbas y las vestiduras de todos los presentes como una niebla o un rocío de balsámico néctar”, Estévez 2010 : 198.

⁶⁵⁴ “Tan pronto como fue abierto, el obispo Alvito, reverendo varón, contrajo la enfermedad”, Estévez 2010: 198.

⁶⁵⁵ “Entre ellos había dos ciegos y otros muchos mudos y sordos y sufridores de diversas enfermedades, todos los cuales al instante quedaron sanos”, Estévez 2010, p. 198.

⁶⁵⁶ “A la alabanza también del santo prelado parece que al venirse abajo la ciudad de León por la sequía y la falta de recursos [...] todos esos males al instante huyeron ante la abundante efusión de lluvias”; mientras, en Sevilla, “hasta tal punto se mostró tal patria huérfana de tal padre [...] que incluso quedó desfigurada y debilitada por el insólito rigor de unas inesperadas heladas [...] en aquel año en el que los beatos miembros fueron retirados”, Estévez 2010, pp. 203-204.

Casos	Características Translaciones oficiales				
	Iniciativa	Milagros			Adventus
		Verax Visio	Sensoriales	Inventio	
		Voluntad del santo		Curaciones	
San Millán	Sancho III, <i>el mayor</i>	Un monje de San Millán de la Cogolla, revelación divina.		Positiva: permite la apertura de la tumba y el traslado de sus restos. Negativa: imposibilidad de mover el arca a la llegada al valle (SM Yuso)	Ciegos, tullidos, mancos, enfermos. * Durante la inventio
	García Sánchez III, <i>el de Nájera</i>				
	García Sánchez III, <i>el de Nájera</i>			Negativa: tempestad repentina.	
San Félix de Bilibio (San Felices)	Alfonso VI	Un monje de San Millán de la Cogolla, en sueños.	"suave fragancia"	Positiva: permite la apertura de la tumba y el traslado de sus restos.	
	Fernando I, <i>el magno</i>	San García, abad de San Pedro de Arlanza; en sueños. * Santo Domingo de Silos		Positiva: permiten la apertura de la tumba y el traslado de sus restos.	"Fueron muchos enfermos de los dolores sanos/ los unos de los pies, los otros de las manos" (VSDS, Gonzalo de Berceo)
San Isidoro de Sevilla	Fernando I, <i>el magno</i>	Alvito, obispo de León; en sueños (tres ocasiones)	"suave fragancia"	Positiva: indica el lugar exacto donde se encuentra el sepulcro; permite la apertura de la tumba y el traslado de sus restos.	Enfermos, ciegos, sordos y tullidos. * Heladas en Sevilla. Revelación a Fernando I sobre su muerte.

Figura 52. Tabla resumen: resultado del estudio comparativo de las Translaciones seleccionadas

4. La *elevationes* modernas y la renovación del culto a los santos medievales.

Las traslaciones y elevaciones de reliquias de santos no son, en absoluto, un fenómeno exclusivo de la religiosidad medieval. Durante los siglos XVII y XVIII, en buena medida a raíz de las regulaciones sobre la demostración de la santidad estipuladas en el Concilio de Trento, se produjeron varios movimientos de reliquias. Hemos hecho referencia a algunos de ellos, pero merece la pena examinarlos de nuevo y comprobar si se trató de una práctica común. Cabe señalar que, aunque las fuentes modernas hablen de “traslaciones”, ya que en la mayoría de los casos que vamos a comentar se trata de traslados de reliquias dentro del mismo monasterio, el objetivo era, en general, colocarlas en una urna de mejor calidad. Por ello, consideramos más apropiado hablar de “elevaciones”.

En el caso de la elevación de las reliquias de san García, que en 1620 fueron colocadas en la Capilla de los Mártires de San Pedro de Arlanza, en la que se encontraban también los restos mortales de los mártires abulenses trasladados allí en el siglo XI, contamos con varios testimonios a los que ya hemos hecho referencia en el capítulo III. El más importante es el documento encontrado en el interior de su urna durante su apertura en 1725, cuando se entregó una de sus reliquias a Quintanilla Sangarcía (Burgos). Recordemos que según este documento, copiado para la publicación de la *España Sagrada* de Flórez, los restos del abad se colocaron en su interior por expreso deseo del rey Felipe III y con el beneplácito del papa Paulo V⁶⁵⁷. No obstante, es posible encontrar otros testimonios que señalan que las reliquias de este santo se encontraban en el interior de la iglesia del cenobio, como la relación de epitafios conservada como parte de la colección Salazar y Castro en la biblioteca de la RAH⁶⁵⁸. Según comprobamos a través de este mismo documento, también fueron depositados en la misma capilla los restos de san Pelayo, san Arsenio y san Silvano, aunque no hemos localizado la fecha exacta de su traslado. Suponemos que se llevaría a cabo en

⁶⁵⁷ Mss/ 1622, f.201r.

⁶⁵⁸ Manuscrito 9/329, f. 66. Digitalizado con el título *Un volumen en folio, manuscrito, encuadernado en pergamino, con 202 hojas numeradas de texto, más una al final en... (S.a.)*. <http://bibliotecadigital.rah.es/es/consulta/registro.do?control=RAH20112001618> [última consulta 07/08/2020]

alguna fecha próxima a 1620, pero no podemos acotar un periodo más concreto. En la actualidad, sus urnas se conservan en Covarrubias, junto con la del abad García.

Más de un siglo después, en 1732, se llevó a cabo el traslado de las reliquias de santo Domingo de Silos a la capilla en la que se encuentran en la actualidad, hecho que fue recogido, entre otros testimonios, por Sebastián de Vergara⁶⁵⁹. Según cuenta este autor, la iniciativa partió de un grupo de devotos, que decidieron hacer una donación para que se le fabricase un arca de plata nueva. Una vez que transmitieron este deseo al abad silense Baltasar Díaz, se determinó que era preciso, primero, conocer la voluntad del santo al respecto, celebrando una novena antes de tomar una decisión, “no sucediese a caso lo que, dicen, sucedió en otra ocasión que, queriendo verle y registrar su positura, tembló la iglesia y se llenó de moscas”. Tras los nueve días que la comunidad dedicó a rogar a Dios por una señal clara sobre la voluntad del santo, el abad y el convento abrieron el sepulcro, del que emanó una “suave fragancia”, y vieron que los huesos de Domingo “parecían filigranados”⁶⁶⁰. La apertura del sepulcro y las comprobaciones sobre los restos mortales del santo quedaron recogidas en un acta notarial, “según manda el Concilio de Trento y los sagrados cánones”⁶⁶¹.

Aunque decidieron volver a cerrarlo ante la entrada de un buen número de fieles, que deseaban ver de cerca las sagradas reliquias, se notificó a los devotos que todo apuntaba a que el deseo del santo coincidía con el suyo y, por tanto, era posible realizar el traslado de sus reliquias al arca nueva. Además, ante la falta de una capilla en la que colocar los restos del santo para dotarle de una mayor dignidad, se decidió edificar una nueva. Finalmente, sus reliquias fueron depositadas en este nuevo espacio el 19 de abril de 1733.

Resulta llamativo que, si atendemos al relato de Vergara sobre esta *elevatio*, se dé tanta relevancia a las señales relativas a la voluntad del santo, tanto sobre la negativa a una apertura anterior de su sepulcro como sobre la posible aceptación de su traslado a un arca nueva. En el apartado anterior hemos podido observar que se trataba de una cuestión fundamental para las “traslaciones oficiales” medievales. Desde nuestro punto de vista, este

⁶⁵⁹ Vergara 1736, pp. 112-127. Después de haberse referido a la elevación de las reliquias del santo, añade una relación de milagros nuevos, todos ellos de tipo taumatúrgico.

⁶⁶⁰ *Ibidem*, pp. 113-114. OJO, EXISTE PARA ESTOS CASOS EL CONCEPTO *Ibidem*, NO LO OLVIDES.

⁶⁶¹ *Ibidem*, p. 117. IDEM.

hecho demuestra que los lugares comunes de estas narraciones permanecieron durante mucho tiempo en el imaginario colectivo cristiano como condición necesaria para garantizar que cualquier movimiento de los restos mortales del santo fuera posible.

Para el caso de San Millán de la Cogolla contamos con dos testimonios muy detallados, en los que se recoge, primero, una elevación de parte de las reliquias del santo que, según se cuenta, debieron quedar en su antigua sepultura, y de una traslación de los mismos restos llevada a cabo algún tiempo después a petición de los vecinos de la localidad riojana de Treviana.

Con la publicación de la obra de Miguel del Villar, en la que se relataba la apertura del presunto sepulcro de san Millán en Torrelapaja (Zaragoza) y la traslación de sus reliquias a la iglesia de la población, en el monasterio emilianense se llevaron a cabo en 1601 varios trabajos de comprobación sobre el arca y el antiguo sepulcro del santo. Según el acta que recogió los hechos, entre tesoros, como la piedra ochavada, y restos de lo que interpretaron como el ataúd antiguo de san Millán, hallaron un fragmento de costilla, “como de un dedo de larga”, que el abad Plácido Alegría mandó colocar en un relicario para trasladarlo a la iglesia de Yuso⁶⁶². La apertura de la tumba, al igual que sucedería en el caso de la *elevatio* llevada a cabo en Silos ya en el siglo XVIII, generó preocupación entre la comunidad, tal y como expresó uno de los monjes emilianenses que, dirigiéndose a su abad, advirtió de que “no se abriese dicho santo sepulcro, pues era público que había ochocientos años que no se había abierto”⁶⁶³.

A diferencia de lo acontecido en Silos, no se registra ningún prodigio físico o sensitivo que demostrase la voluntad del santo. Sin embargo, es posible interpretar que la voluntad divina sí se manifestó a favor de las comprobaciones que llevaron a cabo sobre la tumba. Según recoge el texto, después de que los tesoros hallados en Suso fueron llevados a Yuso y el abad se hubo retirado a su oratorio, uno de los monjes llamó a su puerta para

⁶⁶² Sandoval copia el testimonio de Diego de Miranda sobre la apertura del sepulcro de Suso en marzo de 1601, ff. 91r-93r. Complementa así el testimonio notarial del 4 de enero de 1601 sobre la vida y milagros del santo, que se conserva en el AHN, Sección Clero, leg. 3102, copiado por Andrés de Salazar, *Historia de nuestro Glorioso padre San Millán, monje y Abad de la orden de S. Benito y Patrón insigne de España, y desta su observantísima Casa. Recopilada de los libros Góthicos y otros no Góthicos, pero muy antiguos, y otras escrituras de su Archivo* (ms. Inédito).

⁶⁶³ Sandoval 1601, f. 91v.

anunciar que el día siguiente a estos hechos se celebraba la memoria de san Braulio de Zaragoza, autor de la primera versión de la biografía de san Millán, y que ninguno de los miembros del convento había sido consciente de ello hasta ese momento. Dejaron constancia de ello, reforzando así la idea de que Dios había tenido a bien desvelarles la verdad que buscaban haciendo coincidir ambas fechas señaladas⁶⁶⁴.

Pocos años después del descubrimiento y traslación de las nuevas reliquias, según Mecolaeta, en 1621, los vecinos de Treviana solicitaron al monasterio de San Millán alguno de estos sagrados restos, llevados por una tradición local que aseguraba que la madre del santo era natural de esta población⁶⁶⁵. La petición no fue bien recibida por el abad, que se negaba a abrir el arca o a entregar el “artejo”⁶⁶⁶ encontrado en el sepulcro de Suso y que se guardaba en un viril junto al resto de las reliquias del santo en la iglesia del monasterio. No obstante, acordó con los trepeanenses que sometería tal decisión a votación, precedida de un triduo de ayuno, entre los monjes. Una vez dispuesto todo lo necesario, se procedió a votar mediante habas blancas y negras, momento en que se manifestó de forma milagrosa la voluntad del santo al respecto:

Habiéndose votado por habas blancas y negras, cuando se manifestaron dijo el secretario que eran todas blancas. En vista de esto, dijo el abad que se votase otra vez, presumiendo algún fraude porque él y otros habían dado habas negras (...) y al registrar la caja vieron que no había salido ninguna haba negra⁶⁶⁷.

En vista del prodigio y comprendiendo que a san Millán le complacía que su reliquia fuera trasladada, hicieron entrega del viril con el fragmento de costilla del santo a los vecinos de Treviana. Durante esta traslación, se produjo un nuevo milagro, que funcionaría en el conjunto del relato como una doble confirmación sobre la validez de la traslación: “al

⁶⁶⁴ Mecolaeta 1724, ff. 92v-93r.

⁶⁶⁵ Todo el episodio fue recogido por Mecolaeta 1724, pp. 146-151. Seguiremos esta fuente.

⁶⁶⁶ Aunque el término “artejo” hace referencia a las falanges y a los huesos de los pies, presumimos que se refiere al fragmento de costilla mencionado en el testimonio anterior, ya que no hemos encontrado referencias a otros hallazgos de este tipo.

⁶⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 149-150. El 27 de junio de 1621, Pedro de Cerezo, notario apostólico, copia *las Auténticas de la Reliquia de Nuestro Patrón San Millán y de las abas con que botaron el abad y monges del Real Monasterio de su advocación para concederla*. Archivo de San Millán, Sala: 135/8.5. Cosido de 11 hojas, de 22 x 32 cm.

pasar la reliquia que llevarán por la ciudad de Santo Domingo se tocaron al vuelo todas las campanas por sí solas”⁶⁶⁸.

CONCLUSIONES

A lo largo de nuestro análisis hemos podido observar que, como cabía esperar por tratarse de textos hagiográficos, en todos ellos nos encontramos con la presencia de *topoi* del género: visiones y revelaciones en sueños, milagros sensoriales relacionados con aromas suaves y agradables que emanan de las tumbas de los santos como signo de su condición, curaciones obradas por la voluntad de Dios a través la intercesión de los santos y sus reliquias, etc. Resulta llamativa en este sentido la relevancia que se da a las visiones en las que los santos expresan su voluntad de ser trasladados.

Si observamos los resultados obtenidos tras la aplicación de los criterios marcados por García de Cortázar para definir las traslaciones oficiales, encontramos dos casos en los que la *verax visio* no se produce antes de decidir la remoción de los restos del santo: las traslaciones frustradas de san Félix de Bilibio y san Millán de la Cogolla promovidas por García Sánchez III el de Nájera. Se podría afirmar que la ausencia de una comunicación expresa que favorezca el cambio de localización es el detonante para que la voluntad del santo se exprese de forma negativa ante el intento de llevar sus restos mortales a otro lugar. De hecho, en ambos relatos la negativa es evidente, si bien hay que señalar que resulta mucho más violenta en el de san Félix.

El contexto en el que se redactaron estos documentos resulta también fundamental para comprender las motivaciones que llevaron a los responsables de los *scriptoria* a su creación y recreación. En general, teniendo en cuenta la bibliografía consultada durante el desarrollo del conjunto del proyecto de tesis doctoral, apreciamos que se distinguen tres momentos históricos en los que los monasterios seleccionados para este estudio se esforzaron por generar un relato sobre los traslados de las reliquias que custodiaban.

El primero de ellos tendría lugar a mediados del siglo XI, centuria que tradicionalmente se ha definido como periodo de crecimiento de los dominios de los

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 150.

grandes cenobios castellanos⁶⁶⁹. De este periodo datan la *Vita Dominici Silensis*, en la que se incluye el pasaje sobre la traslación de los mártires de Ávila y la *Translatio Corporis Beati Felicis*.

El segundo nos lleva al siglo XIII, momento en el que estos centros monásticos vieron multiplicarse los pleitos con los poderes episcopales y concejiles⁶⁷⁰. Durante la decimotercera centuria, además, las relaciones de competencia entre Silos, La Cogolla y Arlanza provocarán un importante desarrollo de documentos narrativos cuyo fin era legitimar y ensalzar a estas instituciones⁶⁷¹. Es en este momento cuando Berceo traducirá y adaptará la *Vida de Santo Domingo de Silos*, modificando algunos aspectos de la traslación de los santos Vicente, Sabina y Cristeta para otorgar un mayor protagonismo al abad Domingo, mientras en San Millán de la Cogolla el monje Fernandus redactaba la *Translatio Beati Emiliani*.

Resulta lógico interpretar que en ambos periodos se precisaba, por tanto, de una base narrativa e ideológica que permitiera ensalzar la figura de los santos protagonistas de los relatos y de las instituciones que custodiaban sus restos.

En el caso de los relatos sobre la traslación de San Isidoro, cabe destacar que esta se produce después de que Fernando I resultara victorioso en su campaña contra al-Mutadit en Sevilla, en 1063, y se estableciera con sus adversario vencidos una relación la que el reino de León ejercería el papel de dominio sobre sus adversarios vencidos, y ello confiere un gran valor simbólico al hallazgo y traslado de los restos del santo hispalense, tanto que incluso se ha llegado a afirmar que en la *Translatio Sancti Isidori* las reliquias del santo son empleadas como metáfora de las parias pagadas⁶⁷².

El tercero de estos periodos se corresponde con las obras posteriores a la regulación eclesiástica tridentina. En este contexto resulta inevitable pensar que, aunque para aquellos casos en los que el culto al santo pudiera demostrarse como “inmemorial” no era preciso presentar más pruebas, las comunidades monásticas debieron percibir la necesidad de

⁶⁶⁹ Sobre Santo Domingo de Silos: García González 1990; San Pedro de Arlanza: Juárez 2014; y San Millán de la Cogolla: García de Cortázar 1969.

⁶⁷⁰ Sobre el conflicto entre Santo Domingo de Silos y el burgo de Silos: Escalona 2004. Para el caso de San Millán de la Cogolla: García Turza 2000.

⁶⁷¹ Arcárate et al. 2006

⁶⁷² Véase, por ejemplo, Pérez-Embid 2002, p. 43.

actualizar la literatura en torno a sus santos protectores. No es de extrañar, por tanto, que volviesen su atención nuevamente a los sepulcros y arcas en los que conservaban sus reliquias, bien en busca de una confirmación sobre la veracidad de las hagiografías en las que se basaban sus tradiciones (san Millán), bien para tratar de reforzar la devoción debida a tan preciados tesoros (san García y santo Domingo). No llama la atención, sin embargo, que los tópicos presentes en las “hagiografías historiográficas”, es decir, la literatura medieval sobre traslaciones y elevaciones, reaparezcan en las obras modernas. Se trata de conceptos que formaban ya parte del imaginario colectivo de los creyentes y, por tanto, cumplían a la perfección con la función de refuerzo de cualquier afirmación o reafirmación sobre la capacidad del santo en cuestión para obrar milagros.

Por último, nos gustaría destacar un aspecto que ha llamado nuestra atención tanto durante el análisis planteado para este trabajo como para el conjunto del proyecto: el papel que desempeñan los personajes de la esfera política en estas narraciones. En los casos que nos ocupan hemos podido apreciar que la iniciativa de los traslados medievales de reliquias ha partido casi en la totalidad de las fuentes estudiadas de los reyes, tanto castellanos (Fernando I y Alfonso VI) como pamploneses (Sancho III y García Sánchez III).

En este sentido, puede que lo más llamativo sea que en los dos intentos fallidos de las traslaciones de San Félix de Bilibio y de San Millán de la Cogolla el rey implicado es García el de Nájera. Resulta de especial interés en tanto que, como hemos comprobado en el capítulo anterior, existen más fuentes hagiográficas y cronísticas surgidas en el entorno de los monasterios de Santo Domingo de Silos y San Millán de la Cogolla en las que don García aparece retratado como ejemplo de “mal rey”, atribuyéndole calificativos relacionados con la avaricia, el furor, la violencia o su pretendida escasa querencia por los monjes emilianenses. Consideramos que la presencia de García Sánchez III como protagonista de dos traslaciones frustradas por la voluntad de los santos implicados en ellas sirve como contrapunto a aquellos traslados en los que los implicados son monarcas más estrechamente ligados a Castilla, que se entenderían como ejemplos de “buen rey”.

A la vista de lo expuesto, podemos concluir que las traslaciones oficiales resultaron de gran relevancia para los procesos de creación de memoria histórica ideados en los escritorios monásticos de la Castilla medieval, en tanto que a través de estos relatos se aseguraban ensalzar la figura de sus protectores, generar una atracción hacia las reliquias

que custodiaban, y vincularse, además, a personajes políticos de la época, situándolos en un plano muy cercano al de los verdaderos protagonistas de estas historias.

CAPÍTULO VI: EL LARGO PLAZO: ¿QUÉ QUEDA DEL RECUERDO DE LOS SANTOS?

Como hemos señalado desde el inicio de nuestro trabajo, uno de los objetivos que perseguimos es determinar cuál ha sido la influencia de los relatos hagiográficos medievales sobre la memoria colectiva y la identidad local a largo plazo. En los capítulos anteriores hemos analizado esta cuestión desde distintos puntos de vista, así como la evolución de los contenidos de las narraciones a lo largo de los siglos, según variaban los intereses de quienes las reinventaban; o la construcción de recuerdos colectivos sobre grandes personajes políticos o sobre linajes nobiliarios. Queda sin embargo una cuestión de especial interés, como es la transformación de los santos y sus santuarios en elementos simbólicos de la identidad colectiva de las sociedades de su entorno.

No podemos pasar por alto que los relatos sobre los santos, sus vidas y milagros, además de servir a la causa inmediata de cada uno de los centros en los que fueron ideados, pretendían generar una imagen que perdurase mucho más allá del tiempo inmediato. Estudiar el posible *éxito* o *fracaso* en el largo plazo resulta, sin embargo, complejo. Antes de comenzar, es necesario establecer un área concreta en la que centrar las investigaciones sobre la materia que planteamos. En este sentido, dedicaremos este capítulo al estudio del recuerdo colectivo de los santos en sus *patrias chicas*, es decir, en aquellos lugares que la tradición ha consagrado como *patria* de cada uno de ellos.

Para poder articular un análisis sobre este tema consideramos preciso buscar además otras fuentes de información, en ocasiones muy alejadas de las que hemos venido utilizando hasta ahora. Nos referimos a las manifestaciones folclóricas y culturales relacionadas con los santos que podemos encontrar en las localizaciones seleccionadas. En consecuencia, las festividades, celebraciones, leyendas locales y otras manifestaciones culturales, así como las formas de institucionalización de estas como elementos identitarios, serán nuestras principales fuentes de trabajo.

Entre otras manifestaciones culturales a las que vamos a hacer referencia, es preciso destacar una a la que vamos a prestar especial atención: los *Gozos*. Se trata de composiciones líricas a medio camino entre lo culto y lo popular, destinadas a ser cantadas, en las que se ensalzan determinados pasajes de las vidas y milagros de los santos. En la

mayor parte de los casos, sus ediciones se ornamentaban con imágenes tipográficas del protagonista, representado con sus principales atributos. También los podemos encontrar como anexos a las *novenas*, editadas para lectura de los fieles⁶⁷³.

En ambos casos, el contenido de los gozos nos sirve para conocer la forma que el recuerdo colectivo de los santos tomó a lo largo del tiempo, en tanto que recogen aquellos episodios que suscitaban mayor interés entre los devotos. Ello incluye, además de las capacidades taumátúrgicas, prodigiosas o protectoras que se atribuían a sus protagonistas, muestras sobre la posible competencia entre unos lugares y otros por poseer sus reliquias o por haber sido su lugar de nacimiento.

Aclarados estos puntos clave sobre el contenido del presente capítulo, expondremos a continuación nuestro análisis sobre el recuerdo de tres santos: santo Domingo de Silos, en este caso respecto a la localidad riojana de Cañas; san García, en relación con Quintanilla Sangarcía, en Burgos; y san Millán de la Cogolla. En este último caso, la complejidad del relato se vincula a su lugar de origen, circunstancia que se ve determinada por la polémica de Época Moderna entre Torrelapaja-Berdejo y Berceo-La Cogolla. Si a ello añadimos sus implicaciones socioculturales, todo ello nos exige un análisis más extenso, al que dedicaremos un apartado específico.

1. Folclore local e identidad colectiva: las *patrias chicas*.

1.1. Cañas y Santo Domingo de Silos

Tal y como hemos comentado, al inicio de la *VDS* se señala de forma prácticamente inequívoca a Cañas como lugar de nacimiento del santo. En este lugar existen varias tradiciones relacionadas con Domingo de Silos que, a nuestro juicio, demuestran que la penetración en el imaginario colectivo del relato generado en torno al santo ha alcanzado una profundidad suficiente para haberse convertido en un símbolo identitario.

⁶⁷³ No contamos con una bibliografía tan abundante para el estudio de los *gozos* en el ámbito castellano. La mayor parte de la crítica que ha desarrollado sus investigaciones sobre este tipo de composiciones piadosas se ha centrado en el levante peninsular, donde debieron conocer un gran desarrollo. Para un estudio interpretativo más amplio, sobre el significado de los *gozos* y sus implicaciones identitarias y propagandísticas, con abundante bibliografía al respecto, véase Fernández García 2019, pp. 21-31.

En el capítulo III hemos mencionado dos episodios que se añadieron a las hagiografías y biografías del santo mucho tiempo después de que fueran escritas tanto la *Vita* latina como la versión romanceada de Gonzalo de Berceo. Sobre el primero de ellos, que narra el prodigio obrado por intercesión divina en el ganado que el joven Domingo cuidaba y ordeñaba para alimentar a los peregrinos, hemos señalado un claro ascendente bíblico. Cabría preguntarse si existe otro posible origen para esta leyenda local, alejado en cierta medida de textos del ámbito teológico o erudito. En este sentido, el hecho de que se haga referencia a la presencia de peregrinos nos induce a pensar en una posible relación con la imagen de otro santo cercano, concretamente en la de santo Domingo de la Calzada.

Sabemos que la hagiografía sobre santo Domingo de la Calzada es tardía, y que recoge multitud de tópicos presentes en las vidas de santos, algunos de ellos muy cercanos en el tiempo o en el espacio, como san Millán⁶⁷⁴. Entre todas ellas distinguimos un eje narrativo principal sobre el que va se va a sustentar la imagen del santo: el Camino de Santiago. La labor que se le atribuye como constructor de una vía segura para los peregrinos, a través de episodios como el desbrozamiento del bosque o la construcción del puente, se complementa con la de benefactor, materializada a través de la legendaria fundación del Hospital de Peregrinos y Pobres⁶⁷⁵.

Cañas se sitúa en un ramal secundario del Camino de Santiago que une la ruta jacobea con el monasterio de San Millán de la Cogolla. Sabemos que un buen número de peregrinos tomaría este desvío para visitar las reliquias de Emiliano, y que, por tanto, pasaban por esta localidad. Evidentemente, la leyenda que estamos analizando es tardía, tal y como demuestra el hecho de que ni Grimaldo ni Berceo mencionen este episodio en sus versiones de la vida de santo Domingo. Debemos suponer, por tanto, que con la progresiva estandarización de la ruta hacia Compostela y el afianzamiento del ramal emilianense, las gentes del entorno generaron un relato en el que se asociaba a su santo con el Camino, siguiendo la estela iniciada por los devotos del de la Calzada.

⁶⁷⁴ Véanse, por ejemplo, las apreciaciones expuestas por Calvo Espiga, Arturo (2019). *Santo Domingo de la Calzada: el hombre y la obra*. Santo Domingo de la Calzada: cabildo Catedral de Santo Domingo de la Calzada, pp. 181-182.

⁶⁷⁵ Sobre la evolución histórica del Hospital de Peregrinos y Pobres de Santo Domingo de la Calzada, véase Sáenz Terreros 1986, Ruiz Capellán y Lastares Mendiola 1995 y Martija e Ilzarbe 2020.

No es el único aspecto en el que la producción hagiográfica sobre los dos santos va a confluir. A través de las obras modernas se van a establecer numerosos paralelismos: ambos santos habrían sido pastores en su juventud, y ejerciendo esta profesión sintieron la llamada de Dios⁶⁷⁶; ambos fueron anacoretas en algún momento de su vida y ambos, en diferentes momentos, atendieron a los peregrinos que viajaban a Santiago. Existe además un episodio, añadido a las biografías modernas, en el que los dos personajes se encuentran después de que Dios revelase a Domingo de Silos las dificultades que estaba atravesando el de La Calzada para realizar sus obras⁶⁷⁷.

Cabe señalar, además, que la identificación inconsciente entre los dos santos debió tener consecuencias visibles, por ejemplo, en la iconografía. Podemos rastrear esta confusión a través de la obra de Yepes, que recoge que, para diferenciar a ambos santos, en Aragón se representaba al silense con un báculo de pastor por haberlo sido en su juventud⁶⁷⁸.

Sobre el segundo de los prodigios de carácter local añadidos en época moderna al elenco de milagros de Santo Domingo de Silos, debemos añadir que existe hoy en día una huella visible en Cañas. La recientemente renovada Fuente del Santo recuerda el lugar en el que, según la tradición local, hizo brotar un manantial mediante intervención divina.



Figura 53. Figura de Santo Domingo de Silos, fuente del santo, Cañas.

⁶⁷⁶ Sobre la infancia de santo Domingo de la Calzada y la profesión de pastor, González de Tejada 1702, p. 22-23.

⁶⁷⁷ Recogido, entre otros, por Castro 1688, pp. 77-78, y pp. Vergara 1736, pp. 41-43.

⁶⁷⁸ Yepes 1960, pp. 161-162.

Al margen de estas leyendas locales, en Cañas localizamos numerosas muestras del arraigo de las tradiciones en torno a santo Domingo de Silos como parte de la identidad colectiva de la localidad. En varios de sus lugares públicos encontramos imágenes del santo, que recuerdan que era natural de esta población, e incluso en el emblema municipal aparecen representados los grilletes que hacen una clara referencia a los cautivos liberados por su intercesión.



Figura 54 Comparativa de los emblemas municipales de Cañas (izquierda) y Santo Domingo de Silos (derecha)

Queda claro a través de la institucionalización de los símbolos relacionados con Santo Domingo que la identidad colectiva de los vecinos de Cañas y de su entorno lo ha asumido como parte fundamental. Este hecho se expresa, asimismo, a través de diferentes fiestas y tradiciones populares, centradas todas ellas en la celebración de su santo patrón. Así, el 20 de diciembre se saca en procesión la imagen de santo Domingo que se conserva en la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción, momento en el que también se realizan danzas de carácter tradicional⁶⁷⁹.

⁶⁷⁹ Descritas en Quijeras Pérez 1992 pp. 91-95.



Figura 55 Procesión con la imagen de Santo Domingo de Silos y su estandarte, Cañas⁶⁸⁰.

Cada año tiene lugar además una romería en la que los vecinos de Cañas se desplazan a Santo Domingo de Silos. Se trata de una tradición antigua, que se vendría celebrando desde el siglo XVI⁶⁸¹. Evidentemente, con el paso de los siglos el ritual y la compleja organización originaria han cambiado de forma sustancial, aunque se sigue llevando a cabo cada mes de septiembre⁶⁸².

El arraigo del relato sobre el santo abad silense queda definido también a través de las diferentes versiones de sus *gozos*. En ellos quedan recogidos aquellos episodios de la vida y milagros de Domingo que conocieron un mayor desarrollo y que, en consecuencia, pasaron a formar parte del imaginario colectivo de los fieles. Por nuestra parte, analizaremos las dos versiones que reproducimos a continuación:

⁶⁸⁰ Fuente Imagen: <https://www.verpueblos.com/comunidad+riojana/la+rioja/canas/foto/461051/>

⁶⁸¹ Represa 2000, p. 167.

⁶⁸² El Ayuntamiento de Cañas publica en su página web oficial que “Tradicionalmente y, desde hace muchos años, el pueblo de Cañas acude en Romería al Monasterio de Santo Domingo de Silos, en Burgos. Allí, visitan a su Santo patrón y pernoctan en el pueblo, alojados en las casas de los vecinos, con quien les une, además de la devoción por el Santo, una fuerte amistad e incluso, en algunos casos, lazos familiares.” Véase: <http://www.aytocanias.org/Fiestas-Tradicionales.1442.0.html> [última consulta 4/03/2021]. Sobre la forma en la que se celebrara la romería de Cañas a Silos en el pasado, resultan de especial interés los fragmentos del *Reglamento* editados y comentados por Represa 2000, pp. 167-170.

Gozos en honor de santo Domingo de Silos, abad. Versión I⁶⁸³.

<p>(1) Pues de gloria coronado gozáis de vida inmortal: libradnos, Domingo amado, con vuestro ruego del mal.</p> <p>(2) Fue Cañas la vuestra cuna, y en vuestros primeros años apacentáis rebaños cuando la época moruna. A la oración entregado vivís vida angelical.</p> <p>(3) Vuestro amor a Dios se aviva, y para estar más seguro del mundo falaz e impuro, con ansia constante y viva de San Millán al Prelado pedís el toscó sayal.</p> <p>(4) Si en Cañas de superior el cargo importante os dan, el abad de San Millán pronto os nombra su prior: de piedad sois un dechado y en milagros sin igual.</p> <p>(5) Con impío atrevimiento de Navarra el rey García las joyas robar quería que había en vuestro convento: resistís al atentado y os destierra el rey brutal.</p> <p>(6) Don Fernando de Castilla os recibe con bondad y pronto os nombra abad porque en vos la virtud brilla; por vos Silos ha logrado su observancia primordial.</p>	<p>(7) Era aquel lugar fragoso, mas los milagros del santo pronto lo poblaron tanto que fue un pueblo delicioso: allí en Domingo han hallado un padre el más cordial.</p> <p>(8) Quedan libres los tullidos, los ojos abren los ciegos, andan derechos los cojos, los pobres son socorridos: en todo mal invocado sois remedio universal.</p> <p>(9) Son muchas las buenas gentes que a Silos de lejos llama de nuestra virtud la fama y ellas vienen con presentes: pronto así se ha restaurado el monasterio abacial.</p> <p>(10) Don Sancho y Alonso el sexto en diversas ocasiones con sus largas donaciones dejan su favor bien puesto: este al prior ha nombrado juez civil y criminal.</p> <p>(11) Una grave enfermedad postrado os tiene en el lecho, mas Dios saber os ha hecho que os vais a la eternidad: a Jesús sacramentado recibís pío y jovial.</p> <p>(12) Unos niños inocentes que a vuestra muerte asistieron al cielo volar os vieron con tres coronas lucientes: con ellas habéis entrado en la gloria celestial.</p>	<p>(13) Porque el pueblo en todo apuro os invoca con fervor, y cuando os pide un favor de lograrlo está seguro: rey y obispo han decretado daros un culto real.</p> <p>(14) A Servando fiel cautivo rompéis las duras cadenas, y con ellas ya sin penas a Silos llega festivo; lo dice al Papa el Legado y os nombró el santo especial.</p> <p>(15) Cuando no hay quien socorra al esclavo en su prisión, si os ruega de corazón lo sacáis de la mazmorra: por vos se ve trasladado a vuestro templo abacial.</p> <p>(16) A vuestra tumba postrada Juana de Aza de Guzmán os pide con santo afán le concedáis la prole amada: buena nueva le habéis dado mensajero celestial.</p> <p>(17) Puesto que habéis triunfado de toda furia infernal: libradnos, Domingo amado, con vuestro ruego del mal.</p>
---	--	--

⁶⁸³ Barcelona: Tipografía Española, ca. 1875-1900. Disponible en <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000154050&page=1> [última consulta ...]

Gozos al glorioso santo Domingo de Silos. Versión II⁶⁸⁴.

<p>(1) <i>Pues tenéis asegurado para con Dios el favor, sednos padre y protector, abad de Silos sagrado.</i></p> <p>(2) En Cañas noble nacisteis, tan <i>Manso</i> de corazón, que de un perfecto varón firmes esperanzas dísteis, y pues de Dios el agrado mereció tu tierno amor. <i>Sednos Padre y Protector, abad de Silos sagrado.</i></p> <p>(3) A pastor, de tierna edad, tus padres te destinaron, y muy presto disfrutaron frutos de tu caridad, y pues Dios a declarado con un milagro tu amor. <i>Sednos Padre y Protector, abad de Silos sagrado.</i></p> <p>(4) Te llamó la Omnipotencia del sacerdocio al estado, y al verte tan sublimado fue santa tu complacencia. Así dejas tu ganado y obedeces al Señor. <i>Sednos Padre y Protector, abad de Silos sagrado.</i></p>	<p>(5) Buscas en la soledad de un desierto tu reposo, pero el demonio, envidioso, persigue tu santidad. Y pues le dejas burlado siendo siempre vencedor. <i>Sednos Padre y Protector, abad de Silos sagrado.</i></p> <p>(6) Dejas gustoso el desierto porque en él temes delito, y en la casa de Benito hallas seguro puerto, y pues en ella has logrado tu sosiego sin temor. <i>Sednos Padre y Protector, abad de Silos sagrado.</i></p> <p>(7) La envidia de tu virtud corrompe ajenas entrañas, y al monasterio de Cañas te envían por su inquietud. Al verle ya reparado milagros obra el señor. <i>Sednos Padre y Protector, abad de Silos sagrado.</i></p> <p>(8) Con valor muy singular resistes a un rey ansioso que te pide codicioso las alhajas del altar. Dejó el señor bien premiado con prodigios tu valor. <i>Sednos Padre y Protector,</i></p>	<p><i>abad de Silos sagrado.</i></p> <p>(9) A Silos llegas contento, y su dicha pronostica el Cielo, pues te publica, en sacrificio incruento Liciano iluminado te admira reparador. <i>Sednos Padre y Protector, abad de Silos sagrado.</i></p> <p>(10) Con tres coronas de gloria premia el Cielo tus desvelos y asegura los recelos de la futura victoria. Quedaste muy alentado con tan supremo favor. <i>Sednos Padre y Protector, abad de Silos sagrado.</i></p> <p>(11) Si la esposa llora triste la falta de sucesión, tu patrocinio la asiste con frutos de bendición. De los partos abogado tienes la gloria y honor. <i>Sednos Padre y Protector, abad de Silos sagrado.</i></p> <p>(12) Fruto de tu protección a los ruegos de su madre es el Guzmán, grande Padre de una ilustre religión: y tu nombre le has dado, él te ha colmado de honor. <i>Sednos Padre y Protector, abad de Silos sagrado.</i></p> <p>(13) Los cautivos a millares quita a los moros tu celo,</p>
--	---	--

⁶⁸⁴ Tomado de Contreras 1944, pp. 27-31. Han sido editados también por Represa 2000, pp. 129-130.

		trasladándolos de un vuelo a Silos y a otros lugares. Los hierros que allí has llevado te predicán redentor. <i>Sednos Padre y Protector, abad de Silos sagrado.</i> (14) <i>Pues tenéis asegurado para con Dios el favor, sednos padre y protector, abad de Silos sagrado.</i>
--	--	--

A través de la lectura de ambos textos podemos apreciar varias similitudes formales. En ambos casos se concede un especial protagonismo al episodio del conflicto del santo con el rey pamplonés García el de Nájera (estrofas 5-6, versión I; estrofas 8-9, versión II), así como a la capacidad del santo para liberar cautivos (estrofas 14-15, versión I; estrofa 13, versión II). También observamos que en las dos versiones de los *gozos* de santo Domingo se reserva al menos una estrofa para recoger la leyenda de Juana de Aza y la intervención del santo en el nacimiento de Domingo de Guzmán, relato al que los autores modernos darán una especial relevancia (estrofa 16, versión I; estrofa 12, versión II).

Resulta llamativo igualmente comprobar que los dos casos analizados mantienen en buena medida la estructura definida a través de las hagiografías sobre el abad silense. Así, en primer lugar, se narran los hechos relacionados con la infancia, ordenación y llegada a San Millán, para posteriormente continuar con el conflicto con el rey navarro y el exilio a Castilla. Después, una vez narrada la visión de las tres coronas y la muerte del santo, se menciona la capacidad redentora del santo y la leyenda de Juana de Aza.

	Versión I	Versión II
Infancia, pastoreo, ordenación, llegada al monasterio.	2-3	2-5
Monje silense, conflicto con García Sánchez III, exilio.	4-6	6-8
Abad de Silos, milagros <i>ante-mortem</i> , muerte del santo.	7-13	9-10
Redención de cautivos.	14-15	13
Juana de Aza; embarazos y partos.	16	11-12

Más allá de estas semejanzas, podemos señalar algunos aspectos llamativos en el caso de la segunda versión de los *gozos* que nos pueden ayudar a aclarar cómo se han cristalizado

en el imaginario colectivo algunos de los episodios y contenidos de las producciones hagiográficas sobre santo Domingo de Silos a los que nos hemos referido en capítulos anteriores.

La primera, en referencia a la estructura de los textos, es la diferente posición que la leyenda de Juana de Aza ocupa en ambas versiones. Mientras que en la versión I ocupa la última posición y se le dedica una única estrofa, en la versión II aparece antes de mencionar la capacidad del santo para liberar cautivos, y se le asignan dos estrofas. Este hecho resulta fácilmente explicable si tenemos en cuenta que la segunda versión de los *gozos* se cantaba durante las celebraciones del santo el 20 de diciembre en la localidad de Santo Domingo de Silos, tal y como asegura Represa⁶⁸⁵. Hay que tener en cuenta que Silos y Caleruega, lugar de origen de santo Domingo de Guzmán, distan entre sí menos de 20 kilómetros, lo que facilita que una leyenda como esta, con todas sus connotaciones, tenga un importante arraigo en el imaginario de los fieles del entorno.

Por otra parte, resulta llamativo que en el caso de la versión II se haga una mención tan evidente al patronímico atribuido al santo (estrofa 2). En el capítulo IV de nuestro trabajo hemos analizado la relación establecida entre santo Domingo de Silos y el linaje riojano de los Manso. Ahí comentamos la posible preexistencia de un recuerdo colectivo que relacionase a los Manso de Zúñiga con el abad silense, que posteriormente fue recogida por la mayoría de los biógrafos del santo —y de los críticos y editores de la obra de Gonzalo de Berceo. El hecho de que los *gozos* entonados en Silos recojan esta idea da buena cuenta de su enraizamiento en el imaginario colectivo no solo de esta localidad burgalesa, sino también en Cañas. Recordemos, como hemos comentado, que entre ambas poblaciones y sus moradores existen lazos evidentes con una importante vertiente cultural colectiva.

Así mismo, llama la atención que en la estrofa 3 de esta segunda versión se mencione un “milagro” obrado durante el tiempo en que Domingo ejerció como pastor. Desde nuestro punto de vista, este episodio responde a las leyendas locales que comenzaron a aparecer recogidas en las biografías modernas del abad reformador, en las que se narran los milagros del ganado y de la fuente del santo.

⁶⁸⁵ Represa 2000, p. 130

1.2. Quintanilla Sangarcía y san García de Arlanza

El caso de Quintanilla Sangarcía, en Burgos, resulta más complejo. Partimos de la base de que la población que ha terminado por erigirse como patria de García, el abad arlantino, queda relativamente alejada del monasterio y, tal y como hemos señalado en el capítulo III, no existe ningún documento hagiográfico medieval que pueda servir como base para establecer este tipo de relación entre la localidad y el santo algo que sí podemos constatar en el caso anterior. Sin embargo, a la luz de lo que se expone desde sus propias instituciones locales, parece una idea plenamente asumida por el imaginario colectivo de sus habitantes.

El nombre actual de la población tampoco parece derivar de la relación con el santo abad de Arlanza. Según Mansilla, las primeras menciones a esta localidad en las que se menciona el topónimo compuesto datan del siglo XI, y en ellas podemos leer que se hace referencia a la villa como “Quintanella de Sancio Garciez”⁶⁸⁶. A partir de este testimonio podemos suponer que, al margen de que existiera antes del siglo X, debió tomar el nombre del conde Sancho García, posible fundador de Quintanilla⁶⁸⁷. A través de documentos posteriores podemos apreciar una tendencia a la contracción de la forma original, que derivará finalmente en el siglo XIV se lee claramente “Quintanilla de Sant Garcia”⁶⁸⁸. Así, aunque a través del topónimo no es posible demostrar o desmentir que este fuera el lugar de nacimiento del santo, sabemos que no existe una relación directa entre ambos.

No obstante, si analizamos la historia reciente de la localidad de Quintanilla a través de las demostraciones folclóricas y culturales de la zona, apreciamos que la memoria local respecto a san García forma parte de la identidad de sus vecinos. Existen diversas muestras

⁶⁸⁶ Se trata de una donación de Rodrigo Ordóñez al obispo don Gómez de Burgos (Archivo Catedralicio de Burgos, col 32, f. 142). Tomamos la cita desde Mansilla 1969, p. 10.

⁶⁸⁷ Mansilla, 1969, p. 10. El conde Sancho García, *el de los buenos fueros*, está estrechamente relacionado con el monasterio de San Salvador de Oña, mucho más cercano al espacio a Quintanilla que Arlanza.

⁶⁸⁸ Mansilla documenta este proceso, por ejemplo, a través del fundacional de Santa María de Cañas, fechado en 1169 (AHN, Car. 1027, 13-14), en el que aparece la forma “Quintanilla Sanc Garcia”. En su estudio edita varios documentos procedentes del archivo parroquial de la localidad, todos del siglo XIV, en los que aparece ya la forma definitiva. Mansilla 1969, pp. 390 y 313-422.

de ello, como las imágenes del santo que decoran parte de sus calles o su presencia como símbolo en el moderno emblema heráldico municipal.



Figura 56. Emblema heráldico municipal de Quintanilla Sangarcía, a la izquierda, e imagen del santo, realizada en azulejo, situada junto al ayuntamiento.

Igualmente identificamos varias fechas clave para analizar la relación simbólica del santo con Quintanilla. En 1973 se celebró el noveno centenario del santo, durante el cual tuvieron lugar diversos actos. Entre ellos, uno de los más significativos en relación con la devoción popular y las manifestaciones culturales del culto a san García fue el traslado temporal de la urna de sus reliquias desde Covarrubias hasta la pretendida localidad natal. Esta se llevó a cabo el día 23 de junio, hecho que fue recogido en la prensa regional como un acontecimiento de especial relevancia⁶⁸⁹.

El 30 de septiembre se celebró otro de los actos centrales del centenario, en esta ocasión en las ruinas del monasterio de San Pedro de Arlanza. Allí tuvo lugar una misa, en la que participaron varios vecinos de Quintanilla junto con el párroco. Como en el caso anterior, estuvieron presentes las reliquias de san García⁶⁹⁰. Finalmente, en noviembre de 1973, José Antonio Úzquiza publicó una breve biografía del santo en el *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Burgos*, en la que afirma: “Hemos sido ingratos con

⁶⁸⁹ Según las noticias de la época, las reliquias fueron trasladadas por una comisión compuesta por el alcalde, el teniente de alcalde, el secretario municipal y el párroco arcipreste de Covarrubias. Una vez en Quintanilla, se procesionó con la urna y se celebró misa solemne, presidida por el arzobispo de Burgos y el abad de Santo Domingo de Silos, d. Pedro Alonso. Al terminar el oficio religioso, se expuso a los fieles los restos del santo. *Diario de Burgos*, “Noveno centenario y homenaje a san García en su pueblo natal”, 24 de junio de 1973.

⁶⁹⁰ Información disponible en la web oficial del ayuntamiento de Quintanilla Sangarcía. <http://www.quintanillasangarcia.es/content/san-garcia-hijo-y-patrono-de-quintanilla> [última consulta 4/03/2021]

hombres que, como san García, pasaron por nuestra tierra sembrando luces y despertando esperanzas. Es hora de tributarles el culto y la admiración que el ejemplo de su vida y su santidad merecen”⁶⁹¹



Figura 57 Misa celebrada en las ruinas del monasterio de Arlanza con motivo del noveno centenario de san García, con presencia de sus reliquias.

Todas estas informaciones aparecen recogidas, además de en la prensa regional, en la página web oficial del ayuntamiento de Quintanilla. Ello, unido al diseño del emblema municipal, demuestra que la figura del santo abad García, como elemento simbólico, ha sido plenamente institucionalizado más allá del ámbito estrictamente religioso. Así, al igual que hemos identificado en el caso de santo Domingo y Cañas, podemos concluir que forma ya parte de la memoria local e identidad colectiva del entorno.

Contamos además con unos *gozos* dedicados al santo, cuyo contenido reproducimos a continuación:

⁶⁹¹ Úzquiza Ruiz 1973, pp. 422, 426. El texto, a medio camino entre la biografía y la alabanza, fue reseñado además en el *Diario de Burgos* el día 25 de noviembre de 1973, festividad de san García, con motivo del cierre de la celebración del noveno centenario. *Diario de Burgos*, “El desconocido abad de Arlanza, san García”, 25 de noviembre de 1973.

*Gozos de san García, abad de Arlanza y confesor*⁶⁹².

<p>(1) Pues seguiste fervoroso del cielo la recta vía: glorioso abad san García sé nuestro amparo amoroso.</p> <p>(2) Fue tu feliz oriente Quintanilla de Bureba, dando desde niño prueba de una virtud eminente; de ingenio sobresaliente dotóte el cielo gracioso.</p> <p>(3) Del mundo la vanidad al conocer, sin tardanza al monasterio de Arlanza huiste en tu mocedad, do fuiste de austeridad modelo muy asombroso.</p> <p>(4) A Benito el fundador, cuya Regla profesaste, copiar en ti procuraste con indecible fervor; premió tu celo el Señor de gracias con don copioso.</p> <p>(5) Aunque oculto vivir era tu afán verdadero, el rey Fernando el Primero abad te hizo elegir; Arlanza llegó a adquirir por ti un renombre famoso.</p>	<p>(6) Agua en vino convertirte en una colación cuando tu bendición sobre ella diste; a enfermos la salud diste cual médico prodigioso.</p> <p>(7) Por revelación divina los cuerpos santos hallaste en Ávila, y veneraste con devoción peregrina, de Vicente y de Sabina y de Cristeta gozoso.</p> <p>(8) A los dos santos abades de Oña y Silos unido, el reformador has sido de varias Comunidades, y de sus inmunidades un defensor muy celoso.</p> <p>(9) En alta contemplación todas las noches pasabas, y duramente tratabas tu cuerpo sin compasión; de todos la salvación procuraste cuidadoso.</p> <p>(10) Treinta años gobernaste con celo tu monasterio, de tu santo ministerio la paga en el cielo hallaste, tu cuerpo a Arlanza dejaste que es su tesoro precioso.</p>	<p>(11) Con milagros portentosos el Eterno te ha honrado, por ti remedio han logrado males, dolores, tormentos; todos imploran sedientos tu favor tan generoso.</p> <p>(12) Del estado religioso pues eres modelo y guía: glorioso abad san García sé nuestro amparo amoroso.</p>
--	--	---

⁶⁹² Barcelona: Imp. Tasso, 1888. Disponible en: <http://bdh.bne.es/bnearch/CompleteSearch.do?showYearItems=&field=todos&advanced=false&exact=on&textH=&completeText=&text=gozos+de+san+garc%c3%ada&pageSize=1&pageSizeAbrv=30&pageNumber=2> [última consulta 4/03/2021]. De los *gozos* ilustrados que hemos localizado para el presente trabajo, este es el único que no cuenta con una imagen del santo al que se honra. Probablemente, esta ausencia se debe a un error de imprenta.

Como podemos ver, el texto se inicia con una mención al lugar de nacimiento de san García y continúa con una breve narración de sus primeros años, claramente influenciada por construcciones hagiográficas relacionadas con otros santos (estrofas 2-3). A partir de aquí se narra su nombramiento como abad, mencionando a Fernando I como artífice y generando así una posible relación entre la figura de este santo y la de su coetáneo santo Domingo de Silos, que quedará explicitada unas estrofas más adelante (estrofas 5 y 8). Encontramos también recogidos el milagro de la transmutación del agua en vino (estrofa 6) y los prodigios de la traslación de los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta (7). Hacia el final de la composición se halla una vaga mención a otros milagros obrados por su intercesión, que sugiere que, al margen de los textos eruditos, no se generaron muchos relatos al respecto (estrofa 11).

Para analizar los *gozos* dedicados al abad de Arlanza es preciso recordar, primero, que no contó con una producción hagiográfica propia durante la Edad Media y, después, que las leyendas sobre sus milagros parecen muy tardías. Así, comprobamos que los episodios que recogen dependen en buena medida de los testimonios surgidos a partir del inicio de la modernidad. No obstante, estos *gozos* constituyen una buena muestra de que la devoción popular adoptó la figura de García y los escasos testimonios de su santidad y formó muestras culturales propias. Además, la mención a Quintanilla es una prueba de que la relación ideológica entre esta localidad y el santo pasó a formar parte del imaginario colectivo a pesar de su tardío desarrollo.

2. Memoria, identidad sociocultural y regionalismo político: el caso de San Millán de la Cogolla.

Durante el análisis de los dos casos anteriores nos hemos centrado en espacios socioculturales estrechamente ligados al ámbito local. A través de ellos hemos podido comprobar que los relatos de carácter hagiográfico generados en torno a los santos objeto de estudio tienen una expresión evidente en el imaginario colectivo y, en consecuencia, forman parte del elenco de símbolos de las identidades colectivas de sus *patrias chicas*. El caso de san Millán, sin embargo, tiene un alcance mayor y presenta una complejidad tal que requiere de un estudio más amplio. En efecto, hemos preferido dedicarle un apartado específico, a través del que pretendemos explorar las bases narrativas e interpretativas que

han podido influir en la asimilación del relato como parte de una identidad colectiva determinada.

A grandes rasgos, podemos afirmar que san Millán, con su monasterio como eje principal, es actualmente un símbolo indiscutible de la identidad sociocultural riojana. Pero la Cogolla no es el único lugar que cuenta con este santo como elemento simbólico de su propia identidad, ya que en Aragón es posible encontrar al menos dos localidades que dicen ser el verdadero lugar de nacimiento de Emiliano. No obstante, no existe un equilibrio territorial entre ambas versiones: mientras que San Millán de la Cogolla proyecta su simbolismo más allá de las fronteras de su entorno más cercano, en las localidades de Torrelapaja y Berdejo, en Zaragoza, todo se centra en el espacio estrictamente local.

A partir de estas ideas básicas sobre la cuestión, pretendemos analizar a través de las siguientes páginas el origen de esta dicotomía, el cual hay que buscarlo en la polémica sostenida entre diversos autores modernos sobre el lugar de nacimiento y muerte de san Millán. No se trata de un caso único, ya que a partir del desarrollo de las “hagiografías de patronazgo” que hemos definido al inicio de nuestro trabajo es posible rastrear otros casos de polémicas en torno a la patria de los santos⁶⁹³.

Los hechos que nos ocupan fueron estudiados ampliamente por Gaiffier en 1933⁶⁹⁴. No se trata, por tanto, de un asunto inexplorado. Consideramos, no obstante, que resulta de especial interés recuperar el análisis sobre el desarrollo del debate en torno a san Millán ya que quedan aún varios aspectos pendientes de estudio. Entre otros, además de señalar algunas obras y autores que el bolandista no presentó en su trabajo, nuestro objetivo principal a la hora de abordar la cuestión será determinar qué argumentos de los presentados por los autores partidarios de una y otra opción pasaron a formar parte del relato sostenido hasta nuestros días en Aragón y La Rioja.

Para alcanzar este fin, presentaremos primero el desarrollo del debate, citando los razonamientos de aquellos autores que tomaron partido por la opción aragonesa o

⁶⁹³ Véase, por ejemplo, el análisis de casos como el de san Lorenzo o el del propio san Millán llevado a cabo por Gómez Zorraquino 2010, pp. 64 y ss.

⁶⁹⁴ Gaiffier 1933.

castellana. A través de esta exposición pretendemos no solo poner en relación las obras analizadas, sino también definir la forma evolucionada del relato de cada uno de los *sanmillanes* y, finalmente, analizar la forma en la que las comunidades locales de Torrelapaja-Berdejo y La Cogolla-La Rioja la han asimilado.

Presentamos a continuación una relación de las obras que hemos empleado como fuentes para la realización del siguiente apartado, según orden cronológico:

<i>TESIS PRO-RIOJA (O CASTELLANA)</i>	<i>TESIS PRO-ARAGONESA</i>
	Martínez del Villar, Miguel. <i>Tratado del Patronado, antigüedades, gobierno y varones ilustres de la ciudad y comunidad de Calatayud y su Arcedianado</i> , [...], 1598
Sandoval, Prudencio. <i>Primera parte de las fundaciones de los monesterios [sic] del glorioso Padre San Benito</i> , 1601.	
Yepes, Antonio. <i>Corónica general de la Orden de san Benito, Tomo V, Centuria V</i> , 1609. (Ed. Pérez de Urbel, Justo. 1959)	
	Martínez del Villar, Miguel. <i>Segunda parte de la apología del Patronado de Calatayud</i> , 1604. Ms. Inédito.
Argaiz, Gregorio. <i>La soledad laureada por San Benito y sus hijos en las Iglesias de España y teatro monástico de la provincia tarraconense</i> , 1675.	
Anguiano, Mateo. <i>Compendio historial de la provincia de la Rioja, de sus Santos y milagrosos Santuarios</i> , 1701.	
Mecolaeta, Diego. <i>Desagravio de la verdad en la historia de San Millan de la Cogolla</i> , 1724.	
	Gómez de Liria, Gerónimo. <i>San Millán Aragonés, Congreso alegórico-histórico-apologético: en que se declara la verdadera patria de San Millán</i> , 1733. — <i>Desagravio de San Braulio en la historia de San Millán: verdadero estado de este Santo</i> , 1755.
	Fuente, Vicemte. <i>España Sagrada, Tomo L</i> , 1866. — <i>Historia Eclesiástica de España, Tomo II</i> , 1873.
Minguella, Toribio. <i>Estudios histórico-religiosos acerca de la patria, estado y vida de san Millán</i> , 1883.	
	Fuente, Vicente. <i>San Millán, presbítero secular</i> , 1883.
	Madrazo, Pedro. <i>España, sus monumentos y artes [...]. Navarra y Logroño</i> , 1886.

2.1. San Millán: entre Torrelapaja y La Cogolla. Desarrollo del debate.

Miguel Martínez del Villar es el primer autor que señala el origen aragonés de san Millán. Para defender su tesis utiliza como fuente la obra latina de Braulio de Zaragoza. Así, a partir del relato de la *VSE*, elabora un discurso que girará en torno a cuatro cuestiones con las que intenta demostrar su aserto. En primer lugar, identifica *Vergegio* con la localidad de “Verdejo” (Berdejo, provincia de Zaragoza), lugar de nacimiento del santo. Según su argumentación, el topónimo latino que aparece en la obra original hace referencia a la inclinación del terreno sobre el que se asienta esta población⁶⁹⁵. Considera además que “andando los tiempos y corrompido el primer nombre se la ha dado el que hoy tiene, y él también con propiedad por ser verde la piedra y el sitio donde está fundado”⁶⁹⁶.

A partir de esta información, comenzará a argumentar que los autores que han señalado que san Millán era natural de Berceo y que sus restos se conservaban en el monasterio de La Cogolla “ni dieron en el blanco, pues se contradicen ellos mismos en muchas cosas”. Con esta afirmación llega al segundo de los argumentos favorables al origen aragonés de san Millán, que recoge de la *VSE*. En ella señala la intervención de Dídimo, obispo de Tarazona, cuando nombra a Emiliano como presbítero. Para Martínez del Villar, si el santo hubiera sido ermitaño en La Rioja resultaría imposible que este episodio se hubiera producido tal y como lo narra Braulio de Zaragoza, ya que Berceo se encuentra dentro de los límites de la diócesis de Calahorra, fuera de la jurisdicción de Dídimo⁶⁹⁷.

En tercer lugar, considera que hasta entonces no se había interpretado correctamente el topónimo *Bilibio*, que él identifica con *Bilbilis*. Sitúa así a san Félix, maestro de san Millán durante sus primeros tiempos como eremita, en Calatayud, y cita como fuentes para confirmar esta interpretación los breviarios del Obispado de Tarazona y de la Orden del Santo Sepulcro⁶⁹⁸.

⁶⁹⁵ Argumenta que “le llamaron a Vergegium en latín Vergo Vergis, que quiere decir cosa inclinada”. Martínez del Villar, 1598, p. 467.

⁶⁹⁶ Ídem.

⁶⁹⁷ Ibídem, p. 470.

⁶⁹⁸ De este último dice extraer la siguiente cita: “Nunciatus est quedam esse in Bilbili Castello magna sanctitati et doctrinae virum Foelicem”. Martínez del Villar 1598, p. 470.

Por último, el autor se referirá al lugar en el que se encontraría el oratorio del santo, en el que pasó sus últimos años de vida eremítica. En este caso, defiende que “la ermita a donde se recogió a hacer vida eremítica la levantó e hizo este glorioso santo, y es la iglesia de Torrelapaja, como parece del retablo antiguo, que es el mismo que él mandó hacer”⁶⁹⁹. Se trata de una localidad muy cercana a Berdejo, presunto lugar de nacimiento de san Millán, en la que se debió generar y extender la interpretación de que ese era, efectivamente, su lugar de sepultura. Según Martínez del Villar existe un relato que haría las veces de testimonio innegable de la veracidad de estas pretensiones y nos sirve, indirectamente, como testigo del posible arraigo de esta idea en tiempos anteriores a su puesta por escrito. Como sucede con todas las narraciones centradas en la invención, elevación o traslado de reliquias, cuenta con sucesos de carácter sobrenatural.

El protagonista de esta historia es el obispo de Calatayud Pedro Cerbuna (1585-1597), al que Martínez del Villar describe como un hombre “muy escrupuloso en aprobar reliquias de santos”. De hecho, durante una visita a Torrelapaja, en la que debió expresar sus dudas sobre la autenticidad de las reliquias presuntamente pertenecientes a san Millán que allí se conservaban, enfermó gravemente. Ante el temor por su integridad, rezó al santo pidiéndole su intercesión para sanar de su repentino mal, y a cambio, le prometió “una rica cruz de plata”. Poco tiempo después, le sobrevino un “suave sueño”, después del que despertó completamente recuperado. El obispo interpretó que tal prodigio era una señal de que las auténticas reliquias del santo eran las que se encontraban allí, y mandó sacarlas de su tumba original para colocarlas en un lugar más destacado dentro de la iglesia⁷⁰⁰.

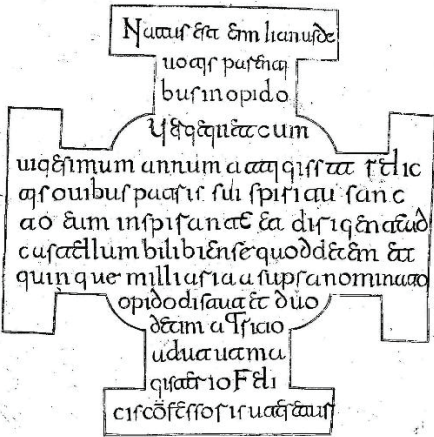
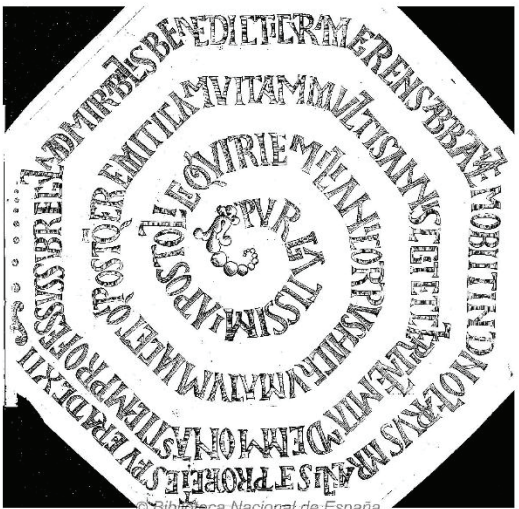
Este testimonio y argumentación publicadas por Martínez del Villar debieron conocer una rápida difusión⁷⁰¹, que pronto fue contestada desde San Millán de la Cogolla

⁶⁹⁹ *Ibíd.*, p. 471.

⁷⁰⁰ *Ibíd.*, pp. 472-473. Cuenta además que, tras la apertura del sepulcro, emanó de su interior un “suavísimo olor”.

⁷⁰¹ A pesar de que no hemos podido realizar un estudio exhaustivo de la documentación aragonesa al respecto, hemos localizado algunos testimonios que dan buena cuenta de la difusión que la tesis alcanzó en los inicios de esta polémica. Lorenzo Villanueva publicó a principios del siglo XIX un documento que asegura haber encontrado entre los fondos manuscritos del obispo de Segorbe Juan Bautista Pérez, que ocupó el cargo entre 1591 y 1597. Se trata de un texto breve, al parecer obra de Martín López de Bayló, por aquel entonces canónigo de Tarragona. Articulado como crítica a las interpretaciones de Ambrosio de Morales publicadas

con el inicio de los trabajos de verificación promovidos por el abad emilianense Plácido Alegría, cuyos resultados ya hemos mencionado en capítulos anteriores. Recordemos que en este momento se produce, según las fuentes, el descubrimiento de la *Piedra Ochavada*, cuyo contenido probaría no solo el origen riojano de san Millán, sino también su condición de abad.

 <p>© Biblioteca Nacional de España</p>	 <p>© Biblioteca Nacional de España</p>
<p>Natus est Aemilianus devotis parentibus in oppido Vergegii, et cum vigesimum anum attigisset, relictis ovibus patris sui, Spiritu Sancto eum inspirante et dirigente ad Castellum Bilibense (quod decem et</p>	<p>Purgatissimi Apostolicique Viri Aemiliani corpus hic humatum iacet, qui postquam eremiticam vitam multis annis egit et clericalem, tandem monasticam professus sub regula admirabilis Benedicti curam</p>

en la *Crónica general de España*, recoge los argumentos planteados por Martínez del Villar y que serán desarrollados a lo largo de las siguientes centurias. Añade además algunas consideraciones en torno a las reliquias aragonesas de Emiliano, con las que pretende defender su autenticidad. Por ejemplo, además de hacer referencia a la “tradicción inmemorial que hay no solamente en el obispado de Tarazona, pero en el reino de Aragón y en aquellas fronteras de Castilla”, considera que la historia de la fallida traslación emprendida por García el de Nájera tuvo lugar en Torrelapaja, no en La Cogolla. Termina su exposición con la siguiente conclusión: “pudo muy bien ser que Millán desde Verdejo, movido con la fama de san Félix, fue a Villovio, cerca de Nájera, a ser su discípulo, y después de enseñado se volvió a su tierra según palabras de san Braulio [...] y si el fundarse monasterio en la Cogolla no fue por tener allí el cuerpo del santo, sino por haber residido allí con san Félix y por tener alguna reliquia de su cuerpo y por el auxilio y favor que alcanzó de este santo en la guerra contra los moros el conde Fernán González”. Lorenzo Villanueva 1804, pp. 207-208 y 313-317. Cfr, Morales 1577, ff. 67r-68v.

quinque milliaria a supra nominato oppido distat et duodecim a Tricio) adiit ut magisterio Felicis confessoris uteretur.	gerens Abbatialem, obiit in Dno. Clarus miraculis et prophetiae spiritu. Era DCXII.
--	---

Figura 58. Piedra Ochavada. Reproducción y transcripción.

No resulta sorprendente que, a pesar de contar con una tradición ampliamente aceptada sobre su relación con el santo eremita, al que tenían por fundador, decidieran embarcarse en tal empresa. Debemos tener presente que los argumentos del aragonés representaban una amenaza para el monasterio riojano en un momento especialmente complejo a nivel ideológico: como el resto de grandes abadías benedictinas castellanas, la comunidad emilianense se vio obligada a incorporarse a San Benito de Valladolid, hecho que restaba gran parte de la independencia de la que había gozado como institución religiosa durante los momentos de mayor expansión de su dominio.

El primero que responderá a las afirmaciones sobre el origen aragonés del santo fue Prudencio de Sandoval, que en su *Primera parte de las fundaciones [...]* dedica un apartado específico a contraargumentar el testimonio de Martínez del Villar⁷⁰². Uno de los principales razonamientos de Sandoval al respecto es que, en caso de haber sido san Millán natural de Berdejo, “no se hubiera tanto olvidado, que de él no se sabe sino solo en aquel obispado”, puesto que todos los calendarios y martirologios identifican al santo de La Cogolla como el protagonista de la obra de san Braulio⁷⁰³.

A partir de aquí, utilizará como base para sus argumentos la *VSE*, interpretando los contenidos de la obra desde un punto de vista completamente diferente al del autor aragonés. En primer lugar, señalará que es difícil defender que el lugar de retiro de san Millán fuera Torrelapaja, ya que Braulio de Zaragoza en su biografía del santo señalará al

⁷⁰² Sandoval (1601, ff. 18v-19v) recoge de forma casi literal el testimonio del milagro obrado sobre el obispo Cerbuna, así como el resto de argumentos expuestos por Miguel Martínez del Villar. Cita además como fuente complementaria en torno a la hipótesis en favor de Torrelapaja un testimonio atribuido a don Manuel Zapata, quien “dice que ha visto todo lo que este autor trae, y el sitio donde estaba la ciudad de Bilbilis y el lugar de Torrelapaja, donde el santo hizo su oratorio [...] y que en la ciudad de Calatayud, en la iglesia de San Juan de Vallapie tienen una canilla de un brazo de este santo, y que no falta otra cosa de su bendito cuerpo”.

⁷⁰³ *Ibidem*, f. 20r.

monte Distercio como emplazamiento de su ermita. Defiende además que hay otros datos geográficos en la *Vita* que apuntan al área riojana, en especial la donación del lugar de Rebenga (Buenga), en Parpalinas, por el senador Sicorio, como agradecimiento por la intervención del santo para sanar a su criada ciega⁷⁰⁴. En la misma línea, Sandoval argumenta que no es posible interpretar que todas las referencias que la obra latina contiene hacia los cántabros hagan referencia a algún grupo humano de la zona de Calatayud porque “la gran ciudad de Cantabria (...) fue cerca de Logroño en una alta cuesta sobre el río Ebro”⁷⁰⁵.

El último recurso planteado por el autor para defender el origen riojano de san Millán es la comunidad que se formó en torno al santo durante su retiro final, tras haber sido sacerdote en Berceo. Para Sandoval, las menciones a la presencia de un grupo de vírgenes que le cuidaron durante su vejez y la forma en la que fue celebrado su entierro, en presencia de un grupo de religiosos, constituyen una señal inequívoca de que debió existir en tiempos del santo un monasterio, concretamente el de Suso.

*lo cual nunca hubo en Berdejo ni en Torrelapaja, que, si lo hubiera habido, como se han conservado las iglesias, y aún retablos (según dicen) de más de mil años de antigüedad, también se conservara siquiera la memoria de haber habido allí algún monasterio*⁷⁰⁶.

A pesar del tono tajante y, en cierta medida, victorioso con el que Sandoval cerró su demostración sobre el origen riojano del santo, el debate no quedó zanjado. Martínez del Villar retomó la cuestión unos años después para responder al primero de los dos autores “pro-riojanos”, en una segunda parte de su obra sobre el Arcedianato de Calatayud que permanece inédita, a la que nos hemos referido brevemente en capítulos anteriores.

⁷⁰⁴ Ídem. Según la documentación emilianense, esta donación fue confirmada en 920 por el rey pamplonés García Sánchez I. El documento, considerado apócrifo por la crítica, fue copiado en el *Becerro Galicano*, en los siguientes términos: “Ita confirmamus vobis, abbati domno Gomessano, ceterisque servis Dei in arcisterio Sancti Emilianus presbiteri Domino ministrantibus, villam quam Sicorii senatoriis, ob remedium anime sue et eius ancilla lumen accepta dum adhuc Emilianus vivus in corpore esset devotissime concessit” *Becerro Galicano Digital* [doc. 153] (www.ehu.eus/galicano/id153 - consultado 24/08/2020).

⁷⁰⁵ *Ibidem*, f. 20v.

⁷⁰⁶ *Ibidem*, f.21r.

Una de las pruebas aportadas en la *Primera parte de las fundaciones* (...) que va a criticar en esta contraargumentación será la *Piedra Ochavada*. Considera el autor que Prudencio de Sandoval “quedó tan pegado de las letras de una piedra pequeña y movediza (...) como si fuera decreto de nuestro muy santo padre Clemente VIII”⁷⁰⁷. Como ya hemos señalado en el capítulo III de nuestro trabajo, Martínez del Villar considera que se trata de una falsificación, por lo que considera que cualquier argumento basado en ella es, cuanto menos, erróneo.

Además de este argumento, Martínez del Villar añadirá nuevas pruebas para defender su tesis sobre el origen aragonés de san Millán, cuestión que considera fundamental. Para lograr este objetivo comenzará citando varios documentos antiguos en los que halla referencias claras a Berdejo como patria del santo. La primera de las fuentes que cita es el Breviario de Tarazona, en el que, según este autor, la lección correspondiente con su festividad se señala que san Millán era natural de esta villa, situada cerca de la frontera con Castilla⁷⁰⁸. Añadirá también una referencia a una copia de la *VSE* de san Braulio, conservada en “un santoral antiquísimo de más de cuatrocientos años de antigüedad de la librería de Nuestra Señora del Pilar (...) escrito en pergamino de mano”, en cuyos márgenes, como nota aclaratoria sobre el lugar al que el santo se retiró después de haber convivido con san Félix, se señala “*Vergegium aldea Calatajutii in Aragonia*”⁷⁰⁹. El último documento al que va a referirse es un manuscrito que considera antiguo, hallado precisamente en Berdejo, que contenía una versión romance de la *VSE*. De este volumen extrae la siguiente cita:

*Apres que fue por aqueste santo hermitano instruido de las vias de la vida espiritual, e de los tesoros de la salud mui copiosamente, vino a un apartado de la villa de Verdejo, donde ahora esta su santo cuerpo glorioso*⁷¹⁰.

⁷⁰⁷ Mss/ 4528, f. 13

⁷⁰⁸ “*Aemilianus Vergegii ortus qua villa est in Aragonia, non longe confiniis Castellae*”. Mss/ 4528, f. 33r.

⁷⁰⁹ Según Martínez del Villar, esta aclaración debía tener la misma antigüedad que el resto del manuscrito. Recordemos que este capítulo de la *VSE* se encuentra la expresión *remeat ad sua*, que tal y como hemos señalado anteriormente se ha venido interpretando como una referencia al regreso a su patria tras haberse formado con su maestro ermitaño en Bilibio, idea que sigue este autor para defender su tesis. *Ibidem*, ff 34v-35r.

⁷¹⁰ *Ibidem*, f. 35r

Una vez que considera probado que la patria u origen de san Millán es Berdejo, en Aragón, admite la posibilidad de que Sandoval estuviera en lo cierto al señalar que san Félix no hubiera vivido en Bilbilis, sino en Bilibio, cerca de Haro, ya que considera que ello no implica que ambos santos fueran originarios de la misma región. Para Martínez del Villar, “por san Braulio consta que aquella no era su tierra”, y ello supone que no existe contradicción en que recibiera formación en La Rioja y su origen aragonés.

En esta segunda obra, el autor aragonés señaló además que era posible que el monasterio emilianense custodiase una parte de las reliquias del santo, que en algún momento debieron ser trasladadas allí desde Torrelapaja, “pero no tienen entero el cuerpo, porque la mayor o gran parte está en dicha iglesia”⁷¹¹.

En la misma línea, hablará también sobre el *Privilegio de los Votos*, utilizado por otros autores como prueba de que el verdadero lugar de reposo de los restos mortales de san Millán es el monasterio de la Cogolla. Desde su punto de vista, que el conde Fernán González rubricase este privilegio como agradecimiento tras la intervención del santo en el campo de batalla frente a los musulmanes, y que en el documento se tenga por beneficiario del cobro del voto al monasterio en el que están sus reliquias, no implica necesariamente el origen castellano de Millán. Para reforzar su argumento, utilizará ejemplos que recogen las intervenciones de otros santos en distintas contiendas, que aparecen a caballo y armados como guerreros, ayudando a tropas de reinos de los que, sin embargo, no son originarios. El más significativo es el de san Jorge a favor de las tropas aragonesas, “el cual no es de la Corona de Aragón ni está en ella su cuerpo”⁷¹². Finalmente, llega a la conclusión de que el Buen Conde pudo tomar “la parte por el todo” a la hora de señalar al monasterio de La Cogolla como lugar en el que se conservaban las sagradas reliquias del santo, obviando que no se encontraba allí la totalidad de estas⁷¹³.

⁷¹¹ *Ibidem*, f. 36r.

⁷¹² *Ibidem*, ff. 41v-42r

⁷¹³ *Ibidem*, f. 42v. Señala además que en la misma batalla en la que participaron Fernán González y Ramiro II estaban presentes “aragoneses con su rey don García Sánchez”, sin añadir más, lo que a nuestro juicio deja la puerta abierta a interpretar que la intervención de san Millán se produjo en favor de estas tropas.

Por su parte, unos años después de la publicación de la obra de Sandoval, Yepes trató la cuestión sobre el origen de san Millán. Aunque recoge los argumentos de su predecesor en la causa, justifica volver a razonar sobre la cuestión afirmando que resulta necesario desmentir las opiniones que Martínez del Villar publicó porque “si bien que en semejantes disputas de reliquias de santos se suele con mucha verdad determinar que puede estar en ambas partes repartido el cuerpo”⁷¹⁴, en este caso considera imposible llegar a tal respuesta.

Además de las referencias a la geografía riojana que Sandoval identificó en la *VSE* como pruebas inequívocas del origen de Emiliano, Yepes introduce algunas cuestiones nuevas en el debate. En primer lugar, considera un error defender que los topónimos *Bilibio* y *Bilbilis* hacen referencia al mismo lugar y, en consecuencia, no es posible identificar el segundo como lugar de retiro de san Felices, maestro del santo sobre el que gira el conflicto. Para reforzar este razonamiento, cita como fuente la *TBF* de Grimaldo, en la que considera posible identificar de forma clara Bilibio con Haro y su entorno. Para defender su interpretación, señala que “el conde don Lope no era señor de Calatayud en Aragón, ni el rey Alfonso el sexto tenía jurisdicción en reino distinto”, de tal manera que la intervención de estos dos personajes en el relato sobre el traslado de las reliquias no hubiera sido posible de haberse producido en tierras aragonesas⁷¹⁵.

Otra cuestión a la que va a prestar especial atención es al episodio en el que el obispo Dídimo de Tarazona ordena sacerdote a Emiliano. La postura de Yepes en este asunto es diametralmente opuesta a la de Martínez del Villar: si este consideraba imposible que hubiera podido suceder tal cosa si el santo era ermitaño en el entorno de La Cogolla, puesto que se encontraba dentro de los límites del obispado de Calahorra, el primero defenderá que la realidad diocesana de la época resultaba tan cambiante que debió producirse algún

⁷¹⁴ Yepes 1960, p 69.

⁷¹⁵ *Ibidem*, p. 71

movimiento de los márgenes diocesanos que permitió que esta área se hallase en los del de Tarazona⁷¹⁶.

Por último, entre las novedades argumentativas introducidas por el autor, señala que san Braulio utilizó como fuente los testimonios directos de los discípulos de san Millán, a saber, Citonato, Geroncio, Sofronio y Potamia, localizados por todas las tradiciones locales en diferentes puntos de La Rioja: los tres varones habrían convivido y fallecido en el pequeño cenobio de San Cristóbal de Tobía, mientras que Potamia se habría retirado a Santurdejo, lugar del que partieron sus reliquias en 1573 para ser depositadas en San Millán de la Cogolla⁷¹⁷.

Con todos estos argumentos, Yepes dará por zanjado el asunto tras haber demostrado que el verdadero san Millán, es decir, el santo al que se refiere la obra de Braulio de Zaragoza, es aquel cuyos restos se conservan en La Cogolla:

Este santo no solo murió y está enterrado en La Rioja (con que algunos se contentaban), sino que nació en La Rioja, vivió en La Rioja y en Rioja murió, y es patrón y amparo de La Rioja. (...) las escrituras de San Millán de la Cogolla y los escritores españoles, y la tradición de toda España, y la peregrinación y romería a este santuario, y los privilegios de los reyes, y los retablos y pinturas antiguas, y el tributo de toda Castilla pagado a este monasterio son testigos de esta verdad⁷¹⁸.

Más tarde, a finales del siglo XVII, fray Gerónimo de Argáiz dedicó una parte sustancial del capítulo sobre el obispo Dídimo, incluido en la *Soledad laureada*, al lugar de nacimiento de san Millán. En este caso, los argumentos del autor van a girar en torno a la posibilidad de que la opinión de los aragoneses respecto a su lugar de sepultura estuviera plagada de errores.

⁷¹⁶ “Es muy cierto y averiguado que conforme a las disposiciones de las edades y los siglos y mudanzas de los reinos se varían los términos de las diócesis. [...] Esto mismo aconteció a los obispados de Calahorra y Tarazona, que estuvieron sujetos al arzobispado de Tarragona”. *Ibíd.*, p. 73

⁷¹⁷ *Ibíd.*, pp. 75-76.

⁷¹⁸ *Ibíd.*, p. 76.

Para iniciar su demostración, utiliza como fuentes principales la *Chronica Caesaraugustana*⁷¹⁹ de Máximo de Zaragoza y el falso *Cronicón* de Hauberto⁷²⁰. A partir de estas obras, deduce que Millán era natural de Torrelapaja, localidad situada dentro de los límites del obispado de Tarazona, y que se trasladó al Distercio, “lo último y remoto de este obispado”⁷²¹, para llevar vida de ermitaño. Considera que en este retiro convivió con otros religiosos, e identifica el “convento de ermitaños” al que se refirió Hauberto con una primitiva comunidad cenobítica en la que el santo habría ejercido como abad⁷²². Defiende también que, según se recoge en las adiciones a las anotaciones de Máximo de Zaragoza, tras su muerte, parte de sus restos fueron trasladados por un grupo de monjes a Torrelapaja⁷²³.

Argáiz abre así la posibilidad de que ambos lugares conserven parte de las reliquias del santo, y la refrenda en la *Corona real de España* al afirmar que su “cuerpo fue trasladado a Aragón, al lugar de Torrelapaja, desde el monasterio de La Rioja donde había tomado hábito y regla de San Benito”⁷²⁴. Señala, no obstante, lo que a su juicio es un error reproducido comúnmente entre los escritores aragoneses en base a la obra de Hauberto. Según copia e interpreta a partir de este *Cronicón*, se produce una confusión entre el ermitaño y, en su opinión, abad Millán con el obispo Emiliano de Vercelli, ciudad situada

⁷¹⁹ Existen varias ediciones de la *Chronica* de Marco Máximo. La más reciente es la publicada por C. Cardelle de Hartmann y R. Collins (eds.), *Victoris Tunnunensis Chronicon cum reliquiis ex Consularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarenensis Chronicon*, Turnhout, Brepols, 2001 (*Corpus Christianorum Series Latina*, 173A).

⁷²⁰ El propio Argáiz editó y comentó el *Cronicón* de Hauberto en la obra titulada *Población Eclesiástica de España y noticia de sus primeras honras: continuada en los escritos y Chronicon de Hauberto, monge de San Benito*, Madrid: Imprenta Real, 1668. Las críticas sobre el *Cronicón*, atribuido a Lupián Zapata y sobre cuyo carácter apócrifo hoy no tenemos dudas, surgieron poco tiempo después de la publicación de la obra de Argáiz. Véase, por ejemplo, García de Molina 1669.

⁷²¹ Argáiz 1675, p. 115.

⁷²² Argáiz 1668, p. 402.

⁷²³ Añade que este grupo de religiosos debió fundar en este lugar un monasterio, y cita como fuente para esta idea el retablo antiguo de la iglesia de Santa María, en la que se custodian las reliquias atribuidas a san Millán. Argáiz, 1675, p. 116.

⁷²⁴ Argáiz 1668 p. 177.

en la región italiana de Piamonte⁷²⁵. Genera de esta forma una duda razonable sobre la presunta división de los restos mortales del ermitaño, en la que se sustentarán argumentaciones posteriores contrarias a la tesis aragonesa, ya que no descarta que los que se encuentran en Aragón pertenezcan a otro santo.

No obstante, cabe señalar que la obra aporta abundante información sobre el gran desarrollo del culto a san Millán en esta zona de la diócesis de Tarazona. Recoge, por ejemplo, distintos testimonios aragoneses. El primero de ellos se refiere a la elevación de las reliquias del santo desde su lugar de sepultura primitiva hasta el altar mayor de la iglesia de Nuestra Señora de Malanca, en Torrelapaja, llevada a cabo en 1459 y citada también por Martínez del Villar, casi un siglo antes de la apertura promovida por el obispo Pedro Cerbuna⁷²⁶. Según el texto copiado por Argáiz, este traslado se llevó a cabo a iniciativa del concejo de Berdejo el 12 de noviembre⁷²⁷.

El autor copia también testimonios sobre milagros obrados por intercesión de san Millán en esta misma iglesia, anteriores al del relato del obispo Cerbuna, “escritos en un cuaderno alegado de Torrelapaja”⁷²⁸ que dice que le proporcionó el vicario Diego Escolano⁷²⁹, y que contenía además una copia en romance de la *VSE* y del *Privilegio de los Votos*. Detalla dos prodigios: la curación de una de las criadas de la Condesa de Aranda, a la que “se le volvió la boca atrás y se le hinchó la cabeza”; y el exorcismo de un “espiritado que vino de Fuentes, Tierra de Ágreda, con unas esposas en las manos y unos grillos en los pies”. Después de este segundo milagro, añade como demostración del poder milagrero del santo que un gran número de “quebrados” salían sanos de la Casa de San Millán, que en

⁷²⁵ Según Hauberto, san Millán fue “Presbiter et Abbas Benedictinus et Episcopus Verceilensii”. Tomado de Argáiz 1668, p. 115.

⁷²⁶ El acta de la elevación recoge que las reliquias fueron trasladadas desde “la sepultura del cuerpo del dicho santo, que estaba cerca de la puerta de la dicha iglesia, entrando a la parte siniestra de iusso de tierra dentro de un túmulo de piedra”. Fueron depositadas en una caja en el interior del altar. Argáiz 1675, pp. 116-118.

⁷²⁷ Esta fecha coincide con la festividad de san Millán. Actualmente la Conferencia Episcopal Española la señala como Memoria Obligatoria según los calendarios diocesanos de Tarazona y Calahorra-La Calzada, aunque se señala en días diferentes: en Aragón se celebra el día 10 de noviembre, y en La Rioja el día 12 de noviembre. Conferencia Episcopal Española 2019, pp. 340-341.

⁷²⁸ Argáiz 1675, p. 118.

⁷²⁹ Argáiz 1675, p. 134-135.

realidad era el hospital de la población⁷³⁰. Sobre lo restante del contenido del “cuaderno”, Argáiz señala que no “debe tomarse de ella más de los milagros de santidad y méritos de este glorioso confesor”, ya que considera que contiene numerosos errores⁷³¹.

No terminó aquí su análisis sobre esta fuente, que entendemos que es el mismo manuscrito al que hizo referencia Martínez del Villar en la segunda parte de su obra sobre la historia del Arcedianato de Calatayud. Sin embargo, aunque para este autor represente una prueba irrefutable del origen aragonés de san Millán, para Argáiz se trata de una suma de confusiones que es preciso desmentir “porque algunos enseñan al pueblo sencillo cosas que no llevan camino (...) y porque no vuelvan a enseñar a los fieles sino lo cierto y seguro”⁷³². Señala aquí varios errores en la traducción de la obra original y algunos detalles que el traductor debió introducir en la historia a partir de sus propias ideas o de tradiciones locales. Entre ellos destaca uno referido al obispado de Tarazona. Sobre este asunto, Argáiz copia desde el manuscrito de Torrelapaja lo siguiente:

fue un bispe en la ciudad de Taraçona, el qual se llamava Didimo, por el qual avia necessario un hombre que fuesse idóneo para regir et ministrar la Iglesia en el dicho Obispado, e buscando por toda la tierra un tal hombre fuole dicho de aqueste glorioso Santo, et en Obispo trato con el, que el deviesse venir a la Ciudad et tomar el cargo en la Iglesia et del Obispado. (...) Et ansi forçado por mandamiento de obediencia, rigio grande tiempo el Obispado, dexando todas las cosas quales aconstumbran fazer los Prelados de nuestros tiempos. Passados muchos días y años en los quales rigio virtuosamente el Obispado⁷³³.

Argáiz arremete duramente contra este pasaje, en el que no solo ve un error de interpretación sobre el episodio de la VSE en el que Emiliano es ordenado sacerdote “a la fuerza”, sino también una “mala doctrina”, “intención de ignorantes” que habría favorecido errores graves en torno a la historia de la vida del santo o santos en cuestión: “ni arciprestes, ni vicarios y coepiscopos de Dídimo se halla que lo fuesen el uno ni el otro san Millán”⁷³⁴.

⁷³⁰ Argáiz 1675, p. 118.

⁷³¹ Idem.

⁷³² Ibídem, p. 135.

⁷³³ Idem.

⁷³⁴ Ibídem, p. 136.

Los argumentos e interpretaciones de Argáiz fueron respondidos por Mateo Anguiano en el *Compendio historial* de La Rioja, quien considera que “repugnan a la verdad”⁷³⁵. Señala dos aspectos en los que va a centrar su discurso sobre la cuestión: la posibilidad de que hubiera otro san Millán en Aragón y que, en el fondo, todo responda a una confusión; y la traslación que Argáiz supone cierta a partir del *Cronicón* de Hauberto. Para ambos casos tomará como punto de partida lo que Argáiz expone al respecto en la *Corona General de España*, no en la *Soledad Laureada*.

Sobre el primero de estos dos supuestos, Anguiano no desecha la posibilidad de que se haya producido algún tipo de confusión entre dos santos diferentes, aunque reprocha a Argáiz no haber dado más datos sobre otro san Millán diferente al de La Cogolla, al que llama “el segundo”⁷³⁶. En este sentido, argumenta que el hecho de que en el *Martirologio Romano* no hay referencias a ningún santo de este nombre que fuera natural de Aragón no puede ser considerado como una negativa a su existencia, en tanto que “no todos los santos que ha habido se nombran en el *Martirologio*”⁷³⁷. Insistirá además en esta idea a la hora de exponer los indicios que, desde su punto de vista, demuestran que el Emiliano al que hizo referencia Braulio de Zaragoza en la *VSE* es “el riojano”: según Anguiano, todos los topónimos corresponden a lugares de La Rioja y todos los personajes mencionados son fácilmente localizables en esta región en la época de san Millán⁷³⁸.

*De todo lo cual resulta que, dado que haya algún san Millán en Aragón y de aquel tiempo (lo cual no disputamos), no es ese de quien trata la “vida” que escribió san Braulio y de quien hace mención el Martirologio Romano, sino del de La Rioja, llamado san Millán de la Cogolla en estos tiempos, y de quien hay en España muchos templos*⁷³⁹.

⁷³⁵ Anguiano 1704 p. 433.

⁷³⁶ En la *Corona real de España*, para finalizar el relato sobre la destrucción de la ciudad de Cantabria, Argáiz, dice que este hecho se produjo “como san Millán el segundo, el Magno, el patrón de España y de quien san Braulio se preció de cronista, se lo tenía profetizado”, Argáiz 1668 p. 180. Según la opinión de Anguiano 1704 “debiera dar razón del primero, porque según sus palabras, parece nos da a entender que hubo otros antes y no sabemos cuál fue ni adonde vivió y murió”. Anguiano 1704 p. 433.

⁷³⁷ Anguiano 1704 p. 434.

⁷³⁸ *Ibíd.*, pp. 440-444.

⁷³⁹ *Ibíd.*, p. 444.

Comprobamos así que Anguiano se muestra abierto a la posibilidad de que el debate se haya generado como consecuencia de la confusión entre dos santos diferentes, aunque coetáneos y con el mismo nombre. Por el contrario, la presunta traslación de las reliquias de san Millán, o de la mayor parte de ellas, desde La Rioja a Torrelapaja que recogía Argáiz citando a Hauberto parece generarle muchos más problemas a la hora de articular una argumentación favorable o conciliadora⁷⁴⁰. Su principal argumento en este caso será que la documentación emilianense solo recoge dos traslaciones: la *elevatio* de 1033 y la *translatio* de 1053, “en medio cuarto de legua de distancia, que es lo que puede haber desde San Millán de Suso a San Millán de Yuso”. Añade, además, que, si el cuerpo del santo hubiera sido llevado a Aragón, forzosamente tendrían que haber devuelto al menos una parte de sus restos a La Cogolla, ya que de lo contrario hubiera sido imposible que estos traslados se hubieran producido. Zanja la cuestión diciendo que “habremos de decir forzosamente que no tiene fundamento la traslación de Torrelapaja, y consiguientemente, que así Hauberto Hispalense como su comentador, el M. Argáiz, padecieron engaño en firmarla”⁷⁴¹.

El debate sobre el origen del santo ermitaño continuó desarrollándose en la decimoctava centuria, como demuestra, por ejemplo, la Disertación III del *Desagravio de la verdad en la historia de San Millán* publicada por Mecolaeta. Según este autor, resulta necesario recuperar el tema de debate y demostrar que los autores aragoneses “lisonjeados del dulce amor a su patria, niegan a Berceo con tanto tesón lo que no pueden dar a Verdejo en Aragón”⁷⁴².

Además de los razonamientos de sus predecesores en la causa, Mecolaeta recurre a las tradiciones locales como prueba de defensa del origen riojano del santo. Partiendo de los argumentos de Sandoval y Yepes sobre las referencias a la geografía riojana presentes en la *VSE*, los amplía con una descripción del lugar en el que se halla la cueva del Distercio en la que, según la tradición local, vivió el santo como ermitaño durante cuarenta años, en

⁷⁴⁰ “Soy amigo de interpretar benignamente, cuando hay abrimiento, las autoridades que encuentro de hombres conocidos y piadosos. Pero a esta no le hallo salida que pueda satisfacer y no se oponga a la verdad de la Historia”, *Ibíd.*, p. 435.

⁷⁴¹ *Ibíd.*, pp. 434-435.

⁷⁴² Mecolaeta 1724, p. 285.

cuya entrada se erigió la ermita a la que nos hemos referido en el capítulo III⁷⁴³. Recurre además a la historia de la traslación de san Félix de Bilibio para demostrar que toda la narración tiene lugar en el área riojana, y añade a su argumentación la tradición de romerías de la comarca de Haro y devoción al maestro de san Millán⁷⁴⁴.

Otro de los testimonios culturales a los que hace referencia como parte de su propia argumentación procede de la localidad de Berceo, pretendido lugar de nacimiento de san Millán. Según Mecoleta, en la iglesia había una imagen antigua que representaba a un hombre con hábito y tonsura que, sin embargo, conoce a través de relatos ya que, en su época, se encontraba dañada debido a las intervenciones que habían llevado a cabo los vecinos y párrocos del pueblo. Alude también a una cruz situada en un barranco a escasa distancia del templo, “en cuyos brazos grabaron con letras informes: ‘Este es el sitio donde estuvo la casa de san Millán’”⁷⁴⁵. Otra tradición local que el autor recoge, que no está presente en ninguna de las obras hagiográficas medievales sobre este santo y que recuerda a una de las leyendas de Cañas sobre santo Domingo de Silos, es la existencia de una fuente que “el santo hizo brotar de aquel terreno hiriéndolo con su báculo”⁷⁴⁶.

Además de estas referencias a la tradición local, añade a su disertación un prodigio que, según el testimonio que recoge, fue obrado por intercesión de san Millán a través de una reliquia extraída del madero que, en vida, hizo crecer milagrosamente⁷⁴⁷. Según el relato del autor, uno de los fragmentos del madero fue entregado a la iglesia de San Millán de Orihuela de Albarracín⁷⁴⁸, donde el santo obró un milagro al impedir que el sobrino del

⁷⁴³ Sobre la ermita: “En la cueva está colocada una efigie de san Millán, a la cual se iba cada año en procesión, aunque distante más de una legua muy larga, hasta que por haberse hecho pedazos un hombre en las quiebras del camino, que es muy fragoso, se interrumpió esta devoción desde el año 1601”. *Ibidem*, p. 291

⁷⁴⁴ *Ibidem*, pp. 287-288

⁷⁴⁵ *Ibidem*, p. 292.

⁷⁴⁶ *Ibidem*, pp. 292-293.

⁷⁴⁷ Este milagro, en el que por mediación de san Millán un madero labrado para la construcción de un granero que era más corto que los demás y, por tanto, resultaba inservible, creció hasta alcanzar la medida apropiada, se recoge en la *VSE* de Braulio de Zaragoza, en el capítulo XIX, “De ligno quod de eius crevit oratione”. En la ed. de Oroz Reta 1978, pp. 202-203.

⁷⁴⁸ Se refiere a Orihuela del Tremendal, localidad situada en Teruel que tiene como patrón a san Millán.

párroco local, Marcelino de Coria y Toyuela, resultara herido tras explotar un arma de fuego que acababa de disparar⁷⁴⁹.

Todas estas novedades respecto a los razonamientos publicados por Yepes y Sandoval enriquecieron considerablemente el debate, pero, a pesar de su gran carga simbólica, el autor consideró que la prueba principal y definitiva sobre el origen riojano del santo era, en realidad, la *Piedra Ochavada*. Además de una reproducción de este objeto y de su transcripción, Mecolaeta publicó copias de las cartas que intercambiaron el obispo de Calahorra y el abad emilianense al respecto, con las que pretendía demostrar que la veracidad de la pieza no había sido puesta en duda, ya que habían sido verificadas según lo establecido en la normativa eclesiástica tridentina.

La correspondencia reproducida en la obra de Mecolaeta se inicia con una misiva del obispo de Calahorra, Pedro Manso, en la que se advierte al abad Plácido Alegría de que no es posible sacar en procesión ni exponer a los fieles ni la *Piedra Ochavada* ni ninguna reliquia nueva, ya que no las había verificado. Según la respuesta del abad, no era preciso contar con su comprobación, puesto que ya se había llevado a cabo previamente contando con una “Junta de Teólogos” compuesta por altos miembros de la orden, entre ellos, el abad del monasterio de El Espino⁷⁵⁰. Cabe señalar que, en paralelo, el obispado y el cenobio estaban inmersos en un pleito jurisdiccional sobre las iglesias propiedad del monasterio y sus tributos⁷⁵¹. Así, aunque pueda resultar sorprendente la respuesta del abad sobre la verificación de las nuevas reliquias del santo, el contexto en el que se produce este intercambio epistolar explica en buena medida esta actitud. No sería extraño que la carta remitida por el obispo hubiera sido recibida con recelo, y que fuera interpretada como una nueva afrenta a la independencia de la comunidad monástica respecto al episcopado.

Lejos de terminar el debate, la tesis aragonesa volvió a contar con nuevos apoyos en el siglo XVIII. Efectivamente, en 1733, Gómez de Liria publicó *San Millán aragonés*, obra redactada a modo de diálogo entre los distintos autores implicados en el debate, cuyo objetivo era exponer los argumentos que el autor consideraba como definitivos para

⁷⁴⁹ Mecolaeta 1724, pp. 296-297.

⁷⁵⁰ *Ibidem*, pp. 324-327.

⁷⁵¹ Sáenz Ruiz-Olalde 2018, pp. 501-508.

terminar con la polémica y demostrar el origen aragonés de Emiliano⁷⁵². Redacta una extensa introducción, sobre la que centraremos nuestro análisis, en la que a través de siete “artículos” se expone la línea argumental del conjunto del texto. Incluye también una edición en latín de la *VSE*⁷⁵³.

El primero de estos artículos gira en torno a la cuestión, planteada por Argáiz, de que el origen de la polémica sea una confusión entre dos santos diferentes. Concretamente, el presunto equívoco que señalaba con el homónimo piemontés de san Millán es la principal preocupación de Gómez de Liria. Para rebatir esta teoría, utiliza como fuentes el Breviario de la Santa Iglesia de Tarazona, del que extrae la *oratio* correspondiente a la festividad del santo y tres *lectiones* en latín, a su vez extraídas de la *VSE*⁷⁵⁴. A través de estos textos, considera probado que no existió “otro san Millán presbítero y confesor que el de san Braulio”⁷⁵⁵.

A partir de esta conclusión construirá el discurso con el que persigue, a través de los dos artículos siguientes, demostrar que este único san Millán era originario del obispado de la “comunidad de Calatayud”, dentro de los límites del obispado de Tarazona. Su argumentación se centrará en rebatir las opiniones publicadas por autores “parciales de la Rioja”⁷⁵⁶ posteriores a la obra de Martínez del Villar, ya que considera que anteriormente “cada uno vivía en la oscura creencia de su opinión, y no solamente descuidaba de lo que decía el contrario, sino que aún ignoraba que hubiera contrario”⁷⁵⁷. Respecto a la tesis riojana sobre el origen de Emiliano generada antes de 1598:

*No ha sido más que una desnuda afirmación en que se han seguido unos a otros porque hallaban que lo había dicho el primero, y este no tuvo más fundamentación para decirlo así que el vulgar rumor de los riojanos y el silencio de los aragoneses.*⁷⁵⁸

⁷⁵² Gómez de Liria 1773.

⁷⁵³ *Ibidem*, pp. 1-26.

⁷⁵⁴ *Ibidem*, pp. 31-33.

⁷⁵⁵ *Ibidem*, p. 33.

⁷⁵⁶ *Ibidem*, p. 36.

⁷⁵⁷ *Ibidem*, p. 34.

⁷⁵⁸ *Ibidem*, p. 38

Además de los argumentos expuestos por Martínez del Villar, cita como fuente complementaria un Breviario impreso en Tarazona en 1541, en el que se afirma que san Millán era natural de *Vergegio quae villa est in Aragonia, non longe a confiniis Castellae*⁷⁵⁹. Considera, a la vista de documentos como el que transcribe, que aquellos autores que defienden la hipótesis riojana o bien desconocen la existencia de estos breviarios o bien recurren a “la falsa suposición de ser distinto san Millán el de Torrelapaja del de la Cogolla”⁷⁶⁰.

A estos argumentos añadirá otros testimonios, con los que intentará demostrar que las reliquias conservadas en Torrelapaja corresponden a san Millán. Entre ellos, además del relato sobre el milagro por el que el obispo Pedro Cerbuna recobró la salud, recoge como pruebas el “cuaderno” conservado en la iglesia de Santa María de Malanca, al que anteriormente ya se había referido Argáiz, y el testimonio sobre la elevación de los restos del santo llevada a cabo en 1459. En ambos casos, la articulación apasionada de una respuesta a las críticas de este último autor será el hilo conductor de los artículos que Gómez de Liria les dedica.

Sobre el manuscrito de la iglesia de Torrelapaja, en el que como ya hemos mencionado debía recogerse una traducción de la *VSE*, una copia del *Privilegio de los Votos* y una serie de milagros obrados por el santo, y que además fue objeto de duras críticas por parte de Argáiz, Gómez de Liria dice:

*Ya conoció el M. Argáiz que este antiguo cuaderno, acompañado del referido privilegio, podría dar mucha luz para que se viniese en conocimiento de la identidad de nuestro santo. Por eso, pues, trabajó cuanto pudo por figurarlo feo y despreciable, pues dice de él que levanta cosas que no tienen cabeza ni pies, con otros mil oprobios, para que no haciendo caso de este instrumento los lectores no abriesen los ojos al conocimiento dicho*⁷⁶¹.

Tanto este “cuaderno” como el testimonio sobre la elevación de las reliquias atribuidas al santo en esta localidad aragonesa son, a ojos de Gómez de Liria, pruebas de

⁷⁵⁹ Toma, en este caso, la *Oratio y Lectio III*. *Ibíd.*, p. 39.

⁷⁶⁰ *Ibíd.*, p. 42.

⁷⁶¹ *Ibíd.*, p. 61.

que la devoción a san Millán en la Diócesis de Tarazona y, más concretamente, en el entorno de Berdejo y Torrelapaja, era muy antigua. Defiende que la única explicación adecuada a la existencia de una copia del *Privilegio de los Votos* entre los documentos recopilados en el manuscrito aragonés es que “en los siglos pasados era pública, así a los aragoneses como a los riojanos, la división de las reliquias de san Millán”⁷⁶². Solo así, en virtud de la estrecha relación que se habría generado entre ambas instituciones, entiende posible que les facilitasen una copia de un documento tan importante para la defensa de los intereses del cenobio riojano.

Sobre la elevación de las reliquias del santo, Gómez de Liria asegura que el hecho de que fuera concedida licencia para llevarla a cabo sin que ello supusiera un proceso largo, o se presentasen complicaciones, constituye una prueba más de que su culto estaba profundamente enraizado en Torrelapaja y sus alrededores. Así lo relataron, según el contenido del documento, los artífices de este acto, e hicieron referencia a la costumbre de acudir a esta iglesia en la festividad de san Millán el 12 de noviembre. Este último testimonio sirve al autor para asegurar que “en un lugar tan corto, que solamente era un barrio de Verdejo, no se perdió en 400 años de cautiverio la memoria” respecto a la sepultura aragonesa de san Millán⁷⁶³.

Además de los argumentos que hemos expuesto hasta ahora, la obra de Gómez de Liria contiene una aportación de interés para nuestro trabajo, en tanto que complementa algunas de las referencias que hemos utilizado. En el Artículo V de su disertación transcribe una descripción del retablo antiguo de la iglesia de Nuestra Señora de Malanca, al que hizo referencia Martínez del Villar, como prueba de la antigüedad de la devoción por san Millán en esta zona. Según cuenta, el texto que reproduce es obra de Martín Andrés, capellán de la parroquia. Cabe señalar que en época del autor no existía, ya que en 1680 fue sustituido por uno nuevo, y que parte de las tablas que lo componían se habían perdido con anterioridad⁷⁶⁴.

⁷⁶² *Ibidem.*, pp. 60-61.

⁷⁶³ Añade, además, que el arraigo, la antigüedad y la memoria sobre el culto a san Millán en la Diócesis de Tarazona solo podría ser puesto en duda por “un ánimo que haga empeño en la porfía”. *Ibidem.*, pp. 68-69.

⁷⁶⁴ *Ibidem.*, pp. 53-54.

Según esta descripción, el retablo se componía de un total de ocho tablas en las que se representaban diferentes episodios de la VSE, que rodeaban una imagen central de san Millán con atributos clericales, y estaba coronado por una imagen de la crucifixión. Contaba además con un “pedestal” compuesto por doce pinturas que representaban a los apóstoles. Respecto a los milagros y prodigios recogidos en esta obra, tal y como se reseñan, el autor de la misiva dice que cinco se conservaban en el momento en el que se sustituyó, y que conoce dos más a través de las descripciones de “ancianos fidedignos”. La octava tabla debió desaparecer mucho tiempo antes, y no incluye ninguna referencia concreta sobre su contenido⁷⁶⁵. A pesar de la ausencia total de datos sobre ella, Gómez de Liria interpretará, sin citar ninguna fuente concreta, que esta última pintura representaba el milagro de la TSE. A partir de esta afirmación, llega a la conclusión de que vecinos de Torrelapaja debieron acudir al monasterio emilianense para conocer más sobre los milagros que se habían obrado por su intercesión para poder elaborar su retablo⁷⁶⁶.

CRISTO CRUCIFICADO, VIRGEN MARÍA, SAN JUAN Y LONGINOS.				
MILAGRO DEL MADERO	LUCHA CON EL DEMONIO	IMAGEN DE SAN MILLÁN, COMO PRESBITERO (También presente en el retablo actual).	RESURRECCIÓN DE LA NIÑA (MILAGRO POSTMORTEM)	REPARTO DE LAS MANGAS ENTRE LOS POBRES
ROBO DEL CABALLO	ROBO DEL CABALLO: RESOLUCIÓN	SAGRARIO	EXORCISMO DE UNA ENDEMONIADA	TRASLACIÓN DE SAN MILLÁN
DOCE APÓSTOLES				

Figura 59. Reconstrucción simplificada del retablo antiguo de Torrelapaja, según la descripción de Martín Andrés.

Gómez de Liria no solo defendió la tesis aragonesa sobre el lugar de nacimiento del eremita Emiliano en la obra que acabamos de reseñar. En 1755 publicó una edición de la VSE, con el título de *Desagravio de san Braulio en la Historia de San Millán*, que utilizó también como argumentación a favor de Torrelapaja-Berdejo⁷⁶⁷. En esta ocasión, dedica su trabajo al pontífice Benedicto XIV, a quien considera “el único y legítimo juez en estas

⁷⁶⁵ *Ibíd.*, pp. 54-56.

⁷⁶⁶ *Ibíd.*, p. 57.

⁷⁶⁷ Gómez de Liria 1755

causas” y a quien solicita “una sentencia” o su patrocinio⁷⁶⁸. La obra en cuestión, que amplifica los argumentos que el autor aragonés ya presentó en la anterior, se divide en tres partes claramente diferenciadas: una edición en latín de la *VSE*, una traducción libre comentada, que aprovecha para reafirmarse en la tesis aragonesa del origen del santo, y una serie de nueve “engaños” que atribuye a los autores pro-riojanos. Sobre su contenido, podemos concluir que continúa a grandes rasgos con las ideas y argumentos ya reseñados y añade algunos detalles que desde nuestro punto de vista merecen un análisis más detallado.

Años después de la publicación del *San Millán Aragonés* y de la edición de la *VSE* de Gómez de Liria, Joaquín Traggia recuperó los argumentos esgrimidos hasta entonces por los autores que tomaron partido en el debate sobre el origen de san Millán en su *Aparato a la historia eclesiástica de Aragón*⁷⁶⁹. Para analizar su postura al respecto es preciso tener en cuenta que su objetivo no será demostrar la veracidad de una u otra opción, sino determinar los límites de la Sede Arcabricense y su relación con el obispado de Tarazona. En palabras del autor, “si san Millán nació súbdito o diocesano de Dídimo y nació en Torrelapaja, resultaría una grave dificultad para situar la Sede Ercavicense en el territorio de la de Tarazona”. Pretende, por tanto, determinar si la tesis aragonesa puede servirle como fuente para este propósito. Sin embargo, después de analizar los argumentos utilizados para determinar si esa población era el lugar de origen del santo ermitaño, llega a la conclusión de que “la opinión aragonesa de la patria de san Millán, nacido diocesano de Dídimo, es voluntaria y fundada o en la posesión de la mayor parte de las reliquias del Millán Brauliano o de otro santo del mismo nombre”⁷⁷⁰.

Este breve análisis sobre la cuestión elaborado por Traggia demuestra que la polémica iniciada con la publicación de la obra de Martínez del Villar tiempo atrás estaba recibiendo una especial atención. A la vista de los argumentos que hemos expuesto y

⁷⁶⁸ Gómez de Liria, 1755, pp. (7)-(8).

⁷⁶⁹ Traggia 1792.

⁷⁷⁰ *Ibidem*, pp. 281-282. Durante el análisis sobre los argumentos presentados en favor de cada una de las dos opciones y su dependencia del texto de la *VSE* señala, además, que “el santo [Braulio] no dice que naciese en Vergegio [...] El remeat ad sua no prueba que volvió a su tierra”. *Ibid.*, p. 279. Remitimos en este punto a lo que planteamos al respecto en el capítulo III del presente trabajo.

analizado hasta este momento, el desarrollo de la cuestión fue ampliamente enriquecido conforme más autores se sumaban al debate. No obstante, el punto álgido de la pugna por determinar si san Millán era aragonés o no se alcanzará durante la segunda mitad del siglo XIX.

Siguiendo el criterio cronológico que hemos mantenido a lo largo de nuestra exposición, el primero de los autores a los que nos vamos a referir a continuación es Vicente de la Fuente, quien tomó partido por la tesis aragonesa a través de las argumentaciones que publicó tanto en el Tomo L de la *España Sagrada* como en el Tomo II de la *Historia Eclesiástica de España*. Según palabras del autor, pretende tratar el asunto “con imparcialidad y calma, y sin espíritu de provincialismo”⁷⁷¹. Considera que “acerca de su patria y el lugar de su entierro hay graves disputas que el espíritu de corporación y el de provincialismo han exagerado”⁷⁷², y ello dificulta el análisis sobre el asunto.

Para Vicente de la Fuente, las cuestiones primordiales para analizar el debate sostenido por sus predecesores son tres: determinar a qué lugar hace referencia el *Vergegium* brauliano, cuál fue el lugar en el que habitó san Félix, y dónde se encuentra el antiguo oratorio de san Millán y, en consecuencia, sus reliquias⁷⁷³.

Sobre la primera de ellas, después de plantear los argumentos a favor y en contra de cada una de las dos opciones posibles, es decir, Berceo y Berdejo, se decantará a favor de la segunda. Considera que la hipótesis más acertada para explicar la huida al desierto de Emiliano es la que ya había defendido Gómez de Liria: el santo, después de haberse formado en los misterios de la vida eremítica con san Félix, se retira cerca de *Vergegium* (Berdejo), y desde allí terminará por partir hasta lo más remoto del Distercio en busca de la mortificación de la soledad. Solo así dice encontrar sentido a la historia narrada por Braulio, ya que no sería posible que el santo se retirase a menos de media legua de su lugar

⁷⁷¹ Fuente 1866, p. 2.

⁷⁷² Fuente 1873, p. 187.

⁷⁷³ Añade la cuestión relativa al pretendido abadiato de Emiliano durante la última etapa de su vida, que ya hemos desarrollado en el Capítulo III.

de nacimiento si deseaba hacer vida solitaria⁷⁷⁴. Defiende, además, por lo que respecta a la dependencia del obispo de Tarazona, que “desaparecen todas las dificultades de la narración haciendo a san Millán natural de Verdejo [...] pues hay que sostener el absurdo de que el obispado de Tarazona avanzase hasta la Cogolla”⁷⁷⁵.

La segunda cuestión, en torno al lugar en el que san Félix vivió retirado como ermitaño y en el que recibió formación san Millán, Vicente de la Fuente no se muestra partidario de hipótesis como la que planteó en su momento Martínez del Villar, según la cual san Braulio hacía referencia al *castrum Bilbilium* (castro de Bilbilis). Entre otros argumentos, asegura que no es posible defender esta idea ya que, a diferencia de san Millán, ni siquiera existe rastro de una devoción desarrollada hacia san Félix en Calatayud⁷⁷⁶.

La tercera de las cuestiones fundamentales que se plantea se refiere, como ya hemos indicado, al lugar al que se retiró después de haber sido apartado del curato de *Vergegium*, en el que se custodiaban sus reliquias según el relato de san Braulio. Para analizar ambos relatos, que expone al comienzo de su exposición sobre el problema⁷⁷⁷, va a tener en cuenta

⁷⁷⁴ La escasa distancia entre Berceo y San Millán de Suso resulta una prueba a favor de la tesis aragonesa para varios de los autores que hemos mencionado. Cabe señalar que, aunque Vicente de la Fuente considera como más acertado el relato presentado y defendido por Gómez de Liria, pone en duda la antigüedad de las fuentes que este último autor utiliza para defender que el *Vergegium* de san Braulio es en realidad Berdejo. Véase, por ejemplo, las puntualizaciones que expone sobre los breviarios de Tarazona en Fuente 1866, p. 8.

⁷⁷⁵ Ídem.

⁷⁷⁶ “La distancia de Verdejo a *Castrum Bilbilium* importa poco para que san Millán fuera a uno u otro punto. [...] San Félix no tiene culto alguno en Calatayud, ni en el cerro de Bambola y sus inmediaciones hay tampoco vestigio ni tradición alguna respecto de él”, Fuente 1866, p. 9.

⁷⁷⁷ “Los aragoneses suponen que el pueblo de Torrelapaja fue donde se retiró san Millán y construyó allí una modesta cabaña, con el techo cubierto de paja, de donde vino el nombre del pueblo, que después de la muerte del santo se fue agrupando en derredor de sus reliquias. El pueblo de Torrelapaja, célebre hoy día por el asfalto que de él se extrae, está contiguo a Verdejo, y en paraje agreste y poco frecuentado como este, y conserva tradiciones antiguas relativas al san Millán de san Braulio.

Pero los riojanos ponen el oratorio de san Millán en el paraje llamado la Cogolla y en la cueva que aún hoy día forma parte del monasterio de San Millán de Suso o de arriba, en contraposición al monasterio de Yuso o de abajo, donde residían los monjes y se conservan ahora las reliquias del santo. La cueva donde este vivió se convirtió en iglesia, [...] En la nave lateral, adherida al peñasco, se enseña el paraje donde dormía el santo, el altar en que decía misa y el agujero por donde se metió el diablo, hundiéndose por allí cuando luchó con el

tanto los argumentos de los autores que le precedieron como las tradiciones de Berceo-La Cogolla y Torrelapaja-Berdejo. En general, aunque considera “indudable que la devoción a san Millán el de la Cogolla fue grande desde el siglo X en adelante”⁷⁷⁸, después de analizar los problemas que presentan los argumentos planteados por los estudiosos “pro-riojanos” concluirá asegurando que:

*Este conjunto de tradiciones, apócrifas unas, sospechosas otras, lejos de favorecer la causa de la Cogolla, vienen a formar cierta especie de prevención desfavorable contra la estancia de san Millán en aquel paraje, siendo muy probable que estuviese allí durante los cuarenta años de su vida anacorética y que entonces hiciera algunos milagros que refirió san Braulio [...]. Pero es muy dudoso que regresara allí desde Verdejo en los últimos años de su vida*⁷⁷⁹.

Entre todas las tradiciones, pruebas y argumentos expuestos por autores anteriores, que examina para llegar a esta conclusión, las críticas que dedica al reconocimiento del sepulcro promovido por el padre Alegría en 1601 son especialmente contundentes. Considera que la defensa llevada a cabo por otros autores para defender la autenticidad de la *Piedra Ochavada*, presuntamente hallada en el interior de la primitiva tumba de san Millán, son completamente erróneas y perpetúan una tradición apócrifa⁷⁸⁰.

Por otra parte, sobre la opinión de los aragoneses respecto al retiro final de san Millán en Torrelapaja, considera que, aunque no se puede tomar como una certeza absoluta, resulta más probable que la de la Cogolla. Desde su punto de vista, “ordenado clérigo, no

santo, según refiere san Braulio. Enséñase igualmente el paraje donde fue sepultado y el gran monumento sepulcral que guardó sus restos mortales, cuyo interesante relieve le representa vestido de presbítero.” Fuente 1866, pp. 9-10.

⁷⁷⁸ Añade que “esta gran celebridad del san Millán de la Cogolla, la antigüedad de su fábrica, sus manuscritos y otros monumentos, la efigie del santo sobre su sepulcro, aunque de época muy posterior, contrastan con la escasez de tradiciones y con la oscuridad que rodean el modesto oratorio de Torrelapaja.” Fuente 1866, pp.10-11.

⁷⁷⁹ Fuente 1866, pp.15-16. En la *Historia Eclesiástica de España*, añade al respecto que “el empeño de hacer a Berceo patria de san Millán ha llenado la vida del santo de fábulas y embrollos”, p. 188. Sobre las tradiciones aragonesas: “Si en Torrelapaja no se encuentran muchas tradiciones acerca de san Millán, en cambio las que hay son puras y sencillas y sin mezcla de ninguna apócrifa”. *España Sagrada*, p. 17.

⁷⁸⁰ Fuente 1866, pp.12-15. Arremete después contra la tradición de rendir culto como santos a los discípulos de Emiliano que aparecen como testigos de los hechos narrados en la VSE. pp. 15-16.

tenía la libertad de mudar su domicilio de que antes gozaba”⁷⁸¹. Además, en su análisis sobre las fuentes relativas a la sepultura de san Millán en Aragón, considera que es difícil negar que en Torrelapaja se conservan la mayor parte de sus reliquias, tal y como aparecería recogido en la documentación relativa a la *elevatio* de 1459 y al testimonio del obispo Cerbuna de 1588⁷⁸². Ello conlleva que considera una opción aceptable la supuesta división y reparto de los restos Millán argumentada, por ejemplo, por Gómez de Liria y que existiría una posibilidad para determinar de forma definitiva dónde se encuentra el lugar de enterramiento del santo:

*Quizá antes o después de la invasión sarracena se llevaron a la Cogolla alguna parte de las reliquias del santo [...]. Finalmente, si el cuerpo se halla repartido, jurídicamente se dice que está el cadáver donde está la cabeza, y esta, según el expediente del señor Cerbuna, se halló en Torrelapaja. [...] Si al reconocer facultativamente las reliquias de san Millán de la Cogolla resultase que las que faltan en Torrelapaja están en la Cogolla, el pleito estaba terminado. Si resultasen idénticas, y sobre todo dos cabezas, preciso sería suponer que las reliquias de la Cogolla son de algún santo monje que también se llamó Millán, pero no del presbítero de quien habló san Braulio*⁷⁸³.

Unos años después de la publicación de las obras de Vicente de la Fuente, fray Toribio Minguella, rector del Colegio de Misioneros Agustinos Recoletos de San Millán durante la restauración del monasterio tras la exclaustración de la orden benedictina el 30

⁷⁸¹ Para sostener esta idea, además de asegurar que “los cánones visigodos no llevaban bien el tránsito de los clérigos” entre diócesis, utiliza como fuente el canon VI del I Concilio de Zaragoza, en el que se estipulaba que “se excomulgue al clérigo que para vivir licenciosamente quiere hacerse monje”: “Si quis de clericis propter luxum vanitatemque praesumptam de officio suo sponte discesserit, ac se velut observatorem legis in monaco videre voluerit esse quam clericum, ita de ecclesia repellendum erit nisi rogando atque observando plurimis temporibus satisfecerit, non recipiatur.” Tomado de *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, edición preparada por José Vives, con la colaboración de Tomás Marín Martínez y Gonzalo Martínez Díez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas [*España Cristiana*, textos 1], Barcelona-Madrid 1963, págs. 16-18.

⁷⁸² Fuente 1866, pp. 17-19.

⁷⁸³ Fuente 1866, pp. 20-21. Sobre la presencia del cráneo entre las reliquias conservadas en la Cogolla, cabe señalar que en el reconocimiento llevado a cabo en 1940 se anotó que “Entre estas sagradas reliquias merece especial mención un cráneo completo, la mandíbula inferior, dos fémures, el esternón, un omóplato, el sacro, varias costillas y vértebra y otros muchos huesos”. Citado por Barriuso Sáenz 2014, p. 120.

de noviembre de 1836⁷⁸⁴, preparó una respuesta que debía decantar el debate hacia la tesis riojana sobre el origen del santo. Según palabras del autor, “como han pasado tantos años sin que nadie se haya opuesto a las afirmaciones allí estampadas” era preciso elaborar un estudio que demostrase que, entre otros, el autor del Tomo L de la *España Sagrada* “estuvo muy desacertado”⁷⁸⁵. Así, en 1886 se publicó la obra titulada *San Millán de la Cogolla. Estudios histórico-religiosos acerca de la patria, estado y vida de san Millán*, en la que se incluyó junto con los argumentos de Minguella, una edición de la *VSE*.

Esta obra no se planteó únicamente como una respuesta directa a las de Vicente de la Fuente. A través de los diferentes capítulos en los que articula su discurso, Minguella tratará de dar respuesta a cada uno de los argumentos e ideas que se habían publicado hasta el momento en favor de la hipótesis que señalaba la localidad aragonesa de Torrelapaja como lugar de nacimiento del santo ermitaño. Así, tratará cuestiones como la afinidad etimológica entre *Vergegium* y Berceo-Berdejo, la existencia de Berceo en tiempos del santo, las dudas generadas sobre su pertenencia a la diócesis de Tarazona y las polémicas en torno a las tradiciones riojanas y aragonesas entorno a san Millán.

Esta última cuestión ocupa un lugar destacado en la argumentación del agustino, e incluso llega a afirmar que “la tradición es un criterio de verdad histórica”. En base a esta idea, tratará, por una parte, de refutar las tradiciones recogidas por los autores pro-aragoneses para, por otra, validar las riojanas.

Desde su punto de vista, las pruebas sobre la antigüedad del culto a san Millán en Aragón resultan pobres y para nada concluyentes. Por ejemplo, sobre el retablo descrito en la obra de Gómez de Liria opina que solamente probaría que la veneración hacia el santo sería tan antigua como las pinturas, “suponiendo que el retablo fue pintado para aquella iglesia”⁷⁸⁶. Arremete también contra la interpretación iniciada por Gómez de Liria sobre el arraigo de la devoción hacia san Millán a través del acta de elevación de 1459, ya que

⁷⁸⁴ Para una visión de conjunto sobre el proceso de exclaustación y restauración de la vida monástica en San Millán de la Cogolla véase Hermosilla 1983, que analiza con detalle una buena parte del proceso amortizador; Sáenz Rioz-Olalde, pp. 593-634; o Ibáñez Rodríguez 1998.

⁷⁸⁵ Minguella 1883, p. VI.

⁷⁸⁶ Minguella 1883, pp. 41-42.

considera imposible aceptar que existiera tal tradición y, sin embargo, no se hubieran elevado sus reliquias hasta fechas tan tardías:

Y un santo tan admirable por sus extraordinarias virtudes, tan sorprendente por su género de vida; un santo tan santo como san Millán, que mereció el título de patrón de España, [...] ¿yace debajo de tierra por espacio de tantos siglos después de la reconquista sin que nadie se acuerde de elevar aquellas reliquias? Durante los siglos XII, XIII, XIV y gran parte del XV, ¿supieron los de Verdejo que estaban las reliquias en Torrelapaja? Si lo supieron, ¿por qué las tenían ‘de yuso de tierra’? Sino lo supieron, ¿cómo decir que las reliquias que exhumaban en 1459 eran las del san Millán de quien escribió san Braulio? ¿Es que tuvieron alguna revelación? Pues, ¿por qué no se consigna en el testimonio?⁷⁸⁷

Afirma, además, que el problema que él mismo plantea a través de estas cuestiones resultará inadmisibile para los defensores de la tesis aragonesa, en tanto que podría probarse que no solo esas reliquias no corresponden al Emiliano *brauliano*, sino que “no eran de ningún santo”. Añade, sin embargo, la posibilidad de que efectivamente hubiera enterrado allí un hombre considerado santo, pero niega la posibilidad de que fuera san Millán⁷⁸⁸. Como prueba de ello, cita un “documento muy apreciable”, que data en el siglo XIII, firmado por el obispo García de Tarazona, en el que se concedían indulgencias a quienes visitasen el monasterio de La Cogolla. A través de este testimonio, Minguella llega a la conclusión de que “entonces no sabía el obispo que en su diócesis, o sea en Torrelapaja, estaban las reliquias del san Millán brauliano”⁷⁸⁹.

⁷⁸⁷ Minguella 1883, p. 95.

⁷⁸⁸ “No niego que la tradición dijera que en la iglesia de Torrelapaja estaba enterrado un santo. Lo que niego es que aquellas reliquias fuesen del célebre san Millán, cuya vida escribió san Braulio”. Minguella 1883, p. 96.

⁷⁸⁹ Minguella 1883, p. 97. Se refiere a la carta de indulgencias copiada en el *Becerro III* de San Millán de la Cogolla, f. 69. Para la época encontramos tres obispos en la sede turiasonense: García Frontin I (1195-1218), García Frontín II (1219-1254) y García III (1258-1263). Episcopologio: <https://diocesistarazona.org/diocesis/nuestra-historia/>

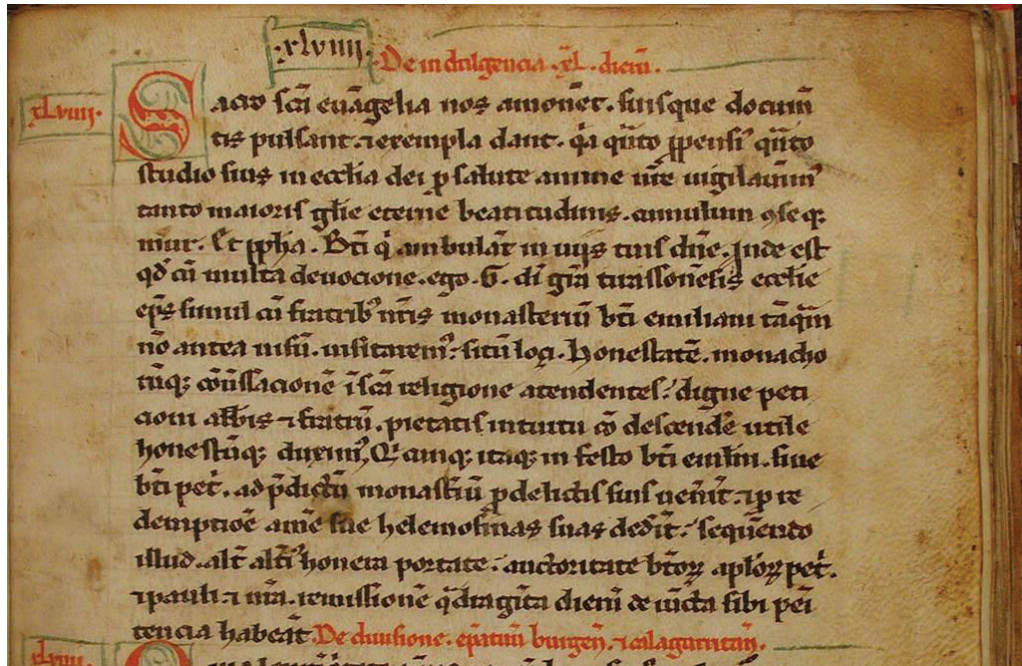


Figura 60 Copia de la carta de indulgencias atribuida al obispo García de Tarazona, Becerro III, f. 69, San Millán de la Cogolla.

Por el contrario, las tradiciones y costumbres generadas en el entorno de la Cogolla le merecen toda credibilidad e, incluso, las considera “vestigios de la estancia de san Millán en Suso”⁷⁹⁰. Se refiere, por ejemplo, a la reliquia del madero, muy criticada por los autores pro-aragoneses por considerar que se encuentra fuera de lugar, a lo que responde afirmando que “no hay necesidad de que conste que no fue allí donde lo puso el santo, porque eso lo saben hasta los niños”. En la misma línea se referirá al pozo visible en la cueva situada junto a Suso en la que, según la tradición, se precipitó el demonio después de luchar contra Emiliano. En su opinión, no existe una relación tan evidente entre la ausencia de menciones a este lugar en la obra de san Braulio y la falsedad de la tradición local al respecto, ya que “pudo suceder que cuando el santo hizo la cueva morada suya se albergase allí alguna o algunas culebras”. Así, no se trataría de una referencia directa al demonio sino a las “sierpes” mencionadas por Berceo en su descripción del lugar⁷⁹¹.

⁷⁹⁰ Minguella 1883, p. 81.

⁷⁹¹ Minguella 1883, pp. 85-86. Para este caso utilizará como fuentes la *TSE* del monje Fernandus y la *VSMC* de Berceo. Según la *Lectio VI* de la *Tranlatio*, “Fit interea populorum concursus aspicientium foramen serpentis aliunde non per hostium spelunce egressi, egressionis sue vestigia mirabiliter relinquuntis”. Establece así una relación con lo que Berceo relata en las estrofas 31 y 42 del poema dedicado a san Millán,

Además de analizar estas tradiciones, que considera sin lugar a dudas “no sospechosas ni apócrifas, sino puras y legítimas”⁷⁹², señala que la mayor parte de ellas no se refieren a los años de retiro al Distercio, sino a los últimos años de su vida. Desvincula así las leyendas de Berceo-La Cogolla del relato creado por los autores aragoneses, según el cual el santo pasó cuarenta años en su retiro riojano, pero pasó sus últimos años en Torrelapaja⁷⁹³. En este sentido, cabe destacar que acusa a Vicente de la Fuente, en particular, de mostrar “una tendencia marcada a separar las tradiciones de Berceo de las del monasterio de San Millán, creyendo tal vez que de ese modo le sería más fácil el triunfo”⁷⁹⁴.

Por último, es preciso señalar que Minguella lanza un ataque apasionado contra el testimonio del milagro acaecido sobre el obispo Cerbuna. En este caso, además de señalar aspectos formales del texto que considera poco conformes con las características de virtud y prudencia que atribuye al prelado, se plantea, como ya hizo en su momento Mecoleta, si el prodigio fue tal:

*Hablemos claro: ¿lo acaecido al Sr. Cerbuna fue verdadero milagro? [...] El sr. Obispo no dice que fuese milagro, sino que él lo atribuyó a milagro, lo cual es muy distinto. Atribuyéndolo a milagro el diocesano expresa, en mi concepto, su juicio particular, pero no su decisión episcopal. Llama también la atención el que descendiendo en el testimonio a tantos pormenores nada se diga en él de médico o médicos que emitieran su dictamen acerca de la enfermedad, y pudieran declarar si hubo causas naturales para que apareciese y desapareciese la indisposición. Además, hay que suponer que, dado que el testimonio no lo dice, que el sr. Obispo consultaría con teólogos y varones piadosos, como lo manda el Concilio de Trento*⁷⁹⁵.

Duda además de que el estado de salud del prelado empeorase hasta tal punto que su rápida y repentina mejora no se hubiera producido por causas naturales, condición necesaria para considerarlo milagro o prodigio. Concluye afirmando que, en caso de que

comentadas en el Capítulo III, sobre la huida de las “sierpes” a través de oquedades ante la llegada del santo. No menciona, sin embargo, que en la misma *lectio* de la TSE que toma como fuente se indica que existía allí una inscripción en la que se leía “Hoc in loco humana sub specie beatus Emilianus luctatus est cum diabolo, sicut Iacob cum angelo”. Ilzarbe, 2018, p. 83.

⁷⁹² Minguella 1883, p. 87.

⁷⁹³ *Ibidem*, p. 88.

⁷⁹⁴ *Idem*.

⁷⁹⁵ *Ibidem*, 1883, p. 102.

Dios hubiera manifestado mediante un hecho prodigioso que esas eran las auténticas reliquias de san Millán, el milagro hubiera sido “patente, incontrovertible; en una palabra: habría sido milagro”⁷⁹⁶.

Como se puede apreciar a partir del análisis de la obra de Toribio Minguella que acabamos de presentar, resulta evidente que la argumentación del autor es, cuanto menos, contundente. Así lo expresó Gaiffier en su citado trabajo sobre la controversia en torno al lugar de nacimiento de san Millán, en el que señaló que “ya nadie podrá menos de seguir la defensa de la tesis castellana” y que “historiadores serios” como Gómez Moreno, Serrano o Balparda se habían pronunciado a favor de la tesis riojana⁷⁹⁷.

Aunque es cierto que a partir de la publicación de la obra de Minguella el debate en relación con la patria de san Millán parece perder impulso, aún encontramos obras en las que se mantiene la polémica. Por ejemplo, en el mismo año 1883 Vicente de la Fuente publicó un breve opúsculo con el que pretendía responder a los argumentos expuestos por el agustino recoleto. Como hemos mencionado en el capítulo III del presente trabajo, en el que nos hemos referido a la controversia sobre si san Millán fue abad o presbítero, buena parte de este libro gira en torno a esta cuestión. Contiene, sin embargo, nuevos argumentos relacionados con el lugar de origen del santo, por lo que consideramos conveniente reseñarlo de nuevo en este apartado.

Según expresa Vicente de la Fuente en *San Millán, presbítero secular*, existen dos cuestiones fundamentales para articular una contraargumentación con la que responder satisfactoriamente a las apreciaciones de Minguella al respecto: aclarar si Berceo fue o no el lugar de retiro de san Millán, y demostrar que los argumentos a favor de la autenticidad

⁷⁹⁶ Como colofón a toda su disertación, concluye: “Honra es a Dios el que los pueblos pretendan haber sido patria de santos, sobre todo cuando los pueblos no forman ese empeño por pura vanidad, sino que lleva consigo la imitación de los siervos de Dios: mas tengo para mí que nada honra tanto a Dios como la verdad”. Minguella 1883, pp. 103 y 210.

⁷⁹⁷ “Depuis la réponse détaillée que le P. Toribio Minguella opposa à l’article publié par V. de la Fuente dans l’*España Sagrada*, personne n’a repris ex professo la défense de la thèse castillaine; mas des historiens sérieux, tels que M. Gómez Moreno, le P. Serrano, G. de Balparda, se sont nettement prononcés en faveur de la Rioja et non rappelé la thèse aragonaise”. Sáenz Ruiz-Olalde cita este mismo pasaje como fin de la polémica en torno al lugar de nacimiento y sepultura de Emiliano, pp. 185-186, nota 16.

de las reliquias y las tradiciones de Berdejo-Torrelapaja frente a las de la Cogolla son correctos.

Para articular la primera de estas líneas argumentales, el autor dividirá su discurso en dos partes. En primer lugar, tratará de demostrar que Minguella cometió un error muy grave al situar la población riojana de Berceo dentro de los límites diocesanos de Tarazona. En este sentido, se mostrará especialmente crítico con la utilización de divisiones geográficas que, a su juicio, no resultan determinantes a favor de la tesis riojana. Desde su punto de vista, el agustino recoleto presenta “un mapa formado a su placer” en el que los límites de la Celtiberia se desplazan para demostrar que “Berceo estaba en la Celtiberia, y por tanto era del obispado de Tarazona, porque Berceo era Vergegium y san Braulio dice que Vergegium era de Tarazona”⁷⁹⁸. Como respuesta, defiende la división geográfica que él mismo planteó en la *España Sagrada*, en la que Berceo no formaba parte de la diócesis turiasonense, ya que esta “se extendía hasta Numancia y la divisora de Uxama por el Duero, y desde allí pasaba a las inmediaciones de Calatayud”, donde lindaba con el obispado de Zaragoza⁷⁹⁹.

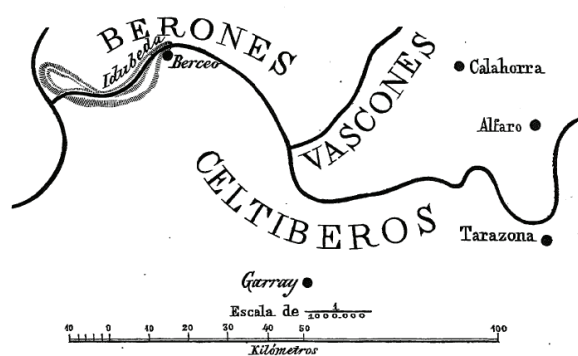


Figura 61 Mapa presentado por Toribio Minguella, en el que se sitúa a Berceo dentro de los límites diocesanos de Tarazona.⁸⁰⁰

En segundo lugar, según su opinión, la topografía de Suso y su entorno hace que resulte difícilmente creíble que el santo, una vez que hubo abandonado la parroquia de

⁷⁹⁸ Fuente 1883, pp. 28-30.

⁷⁹⁹ *Ibidem*, p. 32.

⁸⁰⁰ Fuente imagen: Minguella 1883, p. 21.

Vergegium y, ya anciano, se retirara a ese lugar durante los últimos años de su vida. Cita como fuente principal la descripción del lugar en el que se sitúa el monasterio de San Millán de Suso que se recoge en la *TSE*⁸⁰¹. A partir de este testimonio, argumenta que, si las dificultades que el terreno presentaba para acceder a la tumba del santo eran tan evidentes en tiempos de las traslaciones de las reliquias, mucho más lo debieron ser “cinco siglos antes, cuando aún no acudían allí reyes y condes, ni se había subido la enorme lápida sepulcral”⁸⁰². Considera, además, que en un lugar como este, de relieve escarpado y difícil acceso y tránsito, resulta inverosímil que se produjeran parte de los hechos relatados por san Braulio en la *VSE*:

*Quedan en pie los argumentos contra la improbable estancia de san Millán en Suso después de haber sido separado de su curato, por no ser probable que anduviese a caballo un anciano octogenario, que llegaran allá muy cargados los vehículos del senador Honorio, y el carro en que trajeron a la coja, [...] ni que en tan agreste paraje se pusieran a construir graneros ni que el diablo se hundiera por aquella sima insondable, porque todo ello es una leyenda inventada en la Edad Media*⁸⁰³.

La segunda de las dos grandes líneas argumentales presentadas por Vicente de la Fuente gira en torno a los testimonios relacionados con las reliquias atribuidas a san Millán y conservadas en Torrelapaja. En este sentido, considera que los documentos presentados por los autores pro-aragoneses, incluido él mismo, tienen una “mayor validez canónica” a pesar de ser tardíos. Desde su punto de vista, demuestran que existía una tradición arraigada en torno al culto a san Millán en Torrelapaja-Berdejo anterior al siglo XV, y justifica la

⁸⁰¹ “Animus autem euir maiora attemperaret, facere si situs loci eius voluntati non repugnaret; est enim faux in ascensu montis Circeii sita versus septentrionem, fere quantum iactus lapidis ampla, a meridiano arduum ascendentibus prebens iter, reliquis quoque partibus iugeribus interclusa, brevissimum habens fontem, et rupim passim antrosam que in se tumendo lumbum aliquantulum in medio facere videtur. In hoc loco beatus Emilianus sibi ecclesiam construxerat, a transitu autem eius licet ob miraculorum insignia que ibi frequenter fiebant, populoso frequentaretur accessu, situs tamen loci arduus et strictus omniumque necessariorum evectione pene indigens, non modicam habitantibus molestiam inferebat.” BRAH, Cod. 23, ff. 235v-236r; Ilzarbe, 2018, p. 82

⁸⁰² Fuente 1883, pp. 36-37.

⁸⁰³ *Ibidem*, p. 39.

ausencia de noticias anteriores a los daños que presuntamente se habría producido sobre los archivos durante los continuos conflictos que se produjeron en la zona⁸⁰⁴.

Responde también a las dudas planteadas por Minguella respecto a la elevación de las reliquias del santo en la iglesia de Torrelapaja, mucho más tardía que las llevadas a cabo en la Cogolla. Para Vicente de la Fuente, los argumentos presentados por el agustino resultan endeble, en tanto que se basan en cuestionarse por qué no se realizó la *elevatio* tiempo antes sin aportar más razones⁸⁰⁵. Sobre el hecho de que a la apertura del sepulcro no se encontrasen allí las reliquias completas, explica que “desde tiempo inmemorial” se conservaba una canilla del santo de Torrelapaja en la iglesia de San Juan de Vallupié de Calatayud, y otra más en la Catedral de Tarazona⁸⁰⁶.

Para terminar su defensa de la validez de los testimonios aragoneses sobre san Millán, presenta una respuesta a las duras críticas que Minguella dedica al acta y confirmación del milagro que el santo obró sobre el obispo Cerbuna. Considera que las dudas que generó en torno al carácter milagroso de la curación del prelado no se pueden considerar fundamentadas, ya que se basan principalmente en la ausencia de testimonios de médicos que asegurasen que hubiera sido imposible sin una intervención divina. En este sentido, añade que “en los asuntos de credibilidad de los milagros [...] la base y fundamento de ella depende de la autoridad y fallo del obispo”⁸⁰⁷:

Pero si se desvirtúa esta declaración en que un obispo sabio y virtuosísimo, a raíz del Concilio de Trento, o sea veintitrés años después, obrando canónicamente, declara legítimo el culto de las reliquias de san Millán en Verdejo, y que éstas eran las del santo de quien habló san Braulio, no se extraña nadie de que impugnemos las tradiciones de la Cogolla, que no tienen tan canónicos fundamentos y que van

⁸⁰⁴ *Ibidem*, p. 54.

⁸⁰⁵ “Si a un argumento tan poco serio valiera contestar en chanza, podríamos decir que los obispos de Tarazona no querían que se les torciese la boca al exhumar las reliquias, como le sucedió, al decir de los de la Cogolla, al pobre obispo de Álava cuando quiso exhumar las abandonadas reliquias de san Felices en cumplimiento de su ministerio”. *Ibidem*, p. 55.

⁸⁰⁶ *Ibidem*, pp. 55-56.

⁸⁰⁷ *Ibidem*, SMPS, pp. 58.

mezcladas con no pocas ficciones y supercherías, procediendo algunas del oscurísimo e ignorante siglo X.

La breve obra de Vicente de la Fuente que acabamos de analizar es prácticamente la última gran aportación al debate en torno al lugar de nacimiento y descanso eterno de san Millán. A pesar de ello, a finales del siglo XIX es posible encontrar algunas referencias en las que se continúa defendiendo la tesis aragonesa. El ejemplo más claro es el discurso al respecto que articuló Pedro Madrazo en el Tomo III de la colección *España, sus monumentos y artes*, dedicado a las provincias de Navarra y Logroño, en el que recoge los argumentos de Vicente de la Fuente como base para lanzar una dura crítica sobre los autores pro-riojanos⁸⁰⁸. Considera que “son tantas y tales las dificultades que ocurren si ha de conciliarse el texto de san Braulio con la tradición corriente en la Rioja” que debe considerarse que se generaron “piadosos fraudes” para sostener la idea de que Emiliano era originario de La Rioja y que sus restos mortales reposaban en La Cogolla⁸⁰⁹. En la misma línea, pero en referencia a la apertura del sepulcro de Suso llevada a cabo en 1601, afirma que “fue objeto de una indigna superchería”, y lanza un apasionado ataque sobre los descubrimientos que, según los documentos de la época, se produjeron:

Metieron en ella furtivamente una costilla humana, una baldosa de alabastro ochavada con inscripciones en que se expresaba la patria de san Millán, su educación religiosa en Castro Bilibio, su monacato y su abadiato bajo la regla de San Benito y su sepelio en la Cogolla, y además las cantoneras de un ataúd que se suponía deshecho y carcomido; y con esta preparación, un reverendo abad del monasterio, el P.FR. Plácido Alegría, el día 26 de marzo de 1601 sube a Suso acompañado de escribano, monjes y alarifes, constitúyese en la iglesia, y declarando que va a comprobar la certeza del sepelio del santo patrono en su capilla y reconocer su sepulcro —que en su ignorancia consideraba que podría pasar por el depósito primitivo del cuerpo del santo—procede a ejecutar la estudiada farsa⁸¹⁰.

⁸⁰⁸ Madrazo 1886.

⁸⁰⁹ *Ibíd*em p. 663.

⁸¹⁰ *Ibíd*em, p. 670. El autor muestra una opinión totalmente opuesta a esta respecto al relato aragonés: “diremos brevemente cómo nos explicamos que se sostenga de buena fe por los aragoneses la inhumación del santo en Torrelapaja. Aún no existía este monasterio cuando san Braulio escribía la vida del santo de Vergegio, pero es muy posible que el escrito del famoso obispo de Zaragoza despertara una ardiente devoción a san Millán entre celtíberos, verones y cántabros, y que algunos se decidieran entonces a honrar el paraje

En suma, el debate generado sobre la patria de san Millán dejó una huella clara en el ámbito de las artes plásticas, muy ligada al desarrollo que acabamos de analizar a través de los textos. En paralelo, y como complemento para reforzar la hipótesis aragonesa, se desarrolló un programa iconográfico en torno al santo. Si bien no se trata de un hecho aislado o de una novedad, ya que este tipo de procesos combinados es común a toda la historia de las producciones hagiográficas⁸¹¹, consideramos que resulta de interés para nuestro propio estudio reseñar brevemente esta cuestión.

Según Criado Mainar, la representación más temprana del san Millán de Torrelapaja se localiza en el retablo mayor de la catedral de Santa María de la Huerta, en Tarazona. La imagen, que debió realizarse entre 1605 y 1610, muestra al santo como presbítero, ataviado según las vestimentas de la época en la que fue realizado⁸¹². Encontramos otra imagen similar en el retablo de la colegiata de Santa María de Calatayud, realizado entre 1612 y 1614⁸¹³. Poco después, en 1646, se concluyó un busto-relicario de plata para la reliquia que Torrelapaja había entregado a la sede episcopal turiasonense⁸¹⁴. Hay que señalar que el hecho de que ambas empresas artísticas sean tan tempranas en relación con el inicio de la polémica que hemos analizado demuestra que el empeño por defender la tesis aragonesa debió conocer desde el principio un fuerte impulso.

que el santo había ilustrado por espacio de cuarenta años con una austera y milagrosa vida en las horridas soledades del Distercio [...] pudo construirse allí la iglesia de estructura visigótica que hoy vemos, [...] entonces así mismo pudieron pedirse reliquias del santo a Vergegio y traerse estas a la Cogolla desde el oratorio de Torrelapaja donde estaba sepultado. Ocurrió luego la invasión de España por los agarenos, y perdida la memoria de Torrelapaja, solo conservada entre pobres mozárabes, prevalecería naturalmente la creencia de que los restos de san Millán estaban en la iglesia de la Cogolla". pp. 663-664.

⁸¹¹ Se trata de un fenómeno común a toda la esfera católica de la modernidad, estrechamente relacionado con las disposiciones del Concilio de Trento y de la legislación canónica postridentina. Existen multitud de estudios al respecto, pero teniendo en cuenta que la finalidad de nuestro estudio dista de presentar un análisis exhaustivo sobre la cuestión, nos limitaremos a citar la edición traducida del clásico de Mâle 2001 (Primera edición francesa, 1993); y, mucho más reciente y centrado en el caso hispánico, González Sánchez 2007. Para el caso de los santos locales en la Comunidad de Calatayud, véase Criado Mainar 2016.

⁸¹² La identificación de esta representación de san Millán aparece recogida en Criado Mainar y Cantos Martínez 2015, pp. 14-16. Hasta esta publicación, se había interpretado que el santo representado era san Raimundo Serra en Arrúe Ugarte 1990, p. 139.

⁸¹³ Criado Mainar 2016, p. 560.

⁸¹⁴ *Ibidem*, p. 561.



Figura 62 Imagen de san Millán, según identificación de Criado Mainar. Retablo mayor de Santa María de la Huerta, Tarazona.

El caso de la capilla del santo en la iglesia parroquial de Torrelapaja es, quizás, el más ambicioso. La obra, que no cuenta hasta el momento con un estudio en profundidad, que podemos datar entre finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, supuso la completa remodelación del espacio: se sustituyó el retablo descrito en la obra de Gómez de Liria por uno nuevo, cuyo espacio central está presidido por una imagen de san Millán como Presbítero y por una urna-relicario acristalada. En otros espacios de la iglesia encontramos más imágenes del santo, como la pintura situada en el lado izquierdo de la capilla de la Virgen de Malanca, en la que el santo aparece representado rezando. Cuenta además con una imagen procesional de medio cuerpo.

Más llamativa resultan la losas que indica el lugar en el que, supuestamente y según la tradición, se encontraba la tumba original de san Millán, desde la que se llevó a cabo la elevación de 1459.



Figura 63. Losas que señalan el lugar considerado como la tumba original de san Millán en Torrelapaja. Interior de la capilla lateral de la Virgen de Malanca⁸¹⁵.



Figura 64. Imagen de san Millán y relicario abierto. Retablo mayor de la iglesia parroquial de Torrelapaja⁸¹⁶.

⁸¹⁵ Fuente imagen: fondo propio.

⁸¹⁶ Fuente imagen: fondo propio.

2.2. Reminiscencia del debate: san Millán en Aragón.

Nuestra exposición anterior demuestra lo abundante, apasionada e incluso, según la opinión de Carlos Calavia, “pedante”, que la producción de obras escritas a raíz de la controversia sobre el lugar de nacimiento de san Millán llegó a ser⁸¹⁷. El resultado de este debate son dos relatos diferenciados y enriquecidos a través de los numerosos y variados argumentos que cada uno de los autores implicados añadía a los del anterior. En el siguiente cuadro resumimos los detalles de cada uno de ellos, en su forma evolucionada:

Aragón	La Rioja
— San Millán es natural de Berdejo, población de la Comunidad de Calatayud (Zaragoza).	— San Millán es natural de Berceo (La Rioja).
— Descubierta su vocación religiosa, partió hacia Bilibio (Haro) para recibir las enseñanzas del ermitaño san Félix.	— Descubierta su vocación religiosa, partió hacia Bilibio (Haro) para recibir las enseñanzas del ermitaño san Félix.
— Concluida su formación, regresó a algún lugar cercano a Berdejo, pero sintiéndose molesto por la presencia constante de sus vecinos se retiró al Distercio (monte San Lorenzo).	— Concluida su formación, regresó a un lugar cercano a Berceo, pero sintiéndose molesto por la presencia constante de sus vecinos se retiró al Distercio (monte San Lorenzo), al lugar en el que se sitúa la ermita de San Millán (a medio camino entre La Cogolla y Ezcaray).
— Después de cuarenta años de retiro en el yermo, el obispo Dídimo de Tarazona le nombra presbítero y le encarga el curato de la iglesia de Berdejo.	— Después de cuarenta años de retiro al yermo, el obispo Dídimo de Tarazona le nombra presbítero y le encarga el curato de la iglesia de Berceo.
— Apartado del ejercicio del sacerdocio, se retira a Torrelapaja, donde construye su oratorio. Allí transcurren los últimos años de su vida.	— Apartado del ejercicio del sacerdocio, se retira a las afueras de Berceo, donde construye su oratorio. Allí transcurren los últimos años de su vida.
— Tras su muerte, es enterrado allí. Sus reliquias pudieron ser repartidas, de tal forma que alguna parte de ellas acabase siendo custodiada en La Cogolla, cerca de donde vivió cuarenta años como anacoreta.	— En su entorno se forma una comunidad de religiosos, adoptan la <i>Regla</i> de San Benito. San Millán ejerce como abad.
— La memoria sobre la presencia de los restos del santo en Aragón se debilita como consecuencia de la invasión musulmana. Queda limitada al entorno de Berdejo-Torrelapaja.	— Tras su muerte, es enterrado allí.
— En 1459 se produce la primera elevación de las reliquias, y en 1588 el obispo Pedro Cerbuna, tras ser sanado prodigiosamente por	— Ante la fama de santidad del ermitaño, multitud de fieles acuden para solicitar su intervención.
	— En 1030 se lleva a cabo la elevación de sus restos, a iniciativa del rey pamplonés Sancho III el Mayor. En 1053 García Sánchez III intenta trasladarlas a Santa María la Real de

⁸¹⁷ “En el asunto, y con el desmesurado fervor de los tiempos de la Contrarreforma, intervienen los intereses encontrados de una comunidad monacal poderosa y de un obispado, el de Tarazona. También la pedantería de los historiadores sacros, que discutieron, a cuenta de los topónimos que da san Braulio y de la lejanía que media entre La Rioja Alta y Tarazona, si Vergegio era Berdejo (del lado de esta) o Berceo (del lado de aquella).”, Calavia Sáenz 2002, p. 24.

intercesión de san Millán, patrocina la segunda.	Nájera, pero la intervención del santo frustra sus planes. Se construye el monasterio de Yuso, y en 1067 sus reliquias son depositadas en un arca de plata y marfil. — En 1601 se procede a la apertura de la primera sepultura del santo bajo la supervisión del abad Plácido Alegría. En su interior hallan un fragmento de hueso y la <i>Piedra Ochavada</i> .
--	--

Figura 65. Tabla resumen: relatos sobre el origen y lugar de sepultura de san Millán.

Llegados a este punto, cabe preguntarse sobre el éxito de cada uno de los dos relatos en el imaginario colectivo. Para articular una respuesta apropiada será preciso buscar información en ámbitos diferentes a la producción literaria o erudita, ya que como hemos señalado anteriormente, el debate original se abandonó hace tiempo. Así, a continuación, haremos referencia a otras expresiones de la religiosidad y cultura local y regional, como manifestaciones folclóricas o la permanencia del relato en publicaciones del ámbito extracadémico.

El éxito a largo plazo del relato aragonés es visible principalmente en el entorno de Torrelapaja y Berdejo. Allí, el reflejo de la tesis aragonesa en su versión desarrollada, según la hemos expuesto al inicio de este apartado, puede apreciarse tanto en los rituales y tradiciones que aún hoy se mantienen vivos como forma cultural y social del entorno, como en la imagen de sí mismos que proyectan al exterior a través de diversos canales. Sobre este último aspecto, podemos tomar como ejemplo la información sobre san Millán publicada por el Ayuntamiento de Torrelapaja en su página web oficial. A través de este texto se informa al visitante sobre el origen aragonés del santo, y se exponen de forma sintética las líneas argumentales que hemos analizado.

TORRELAPAJA
(Zaragoza)



PÁG. PRINCIPAL
CONÓCENOS
LA HISTORIA
SAN MILLÁN
LA IGLESIA
CASA HOSPITAL
DE SAN MILLÁN
NOTICIAS
VARIOS

Otros enlaces

 El Tiempo

San Millán

LUGARES Y FECHAS
TARAZONA
RELIQUIAS
LA RIOJA
TORRELAPAJA
BERDEJO

- San Millán y Torrelapaja.-

Hablar de Torrelapaja y no mencionar a San Millán es cosa harto imposible. La iglesia parroquial, hermoso edificio del siglo XVI, está dedicada al Santo. La monumental Casa de San Millán, que durante siglos albergó a peregrinos y atendió a pobres, enfermos y transeúntes, nos recuerda tiempos pasados influenciados en toda la Comarca por la fama del Santo Párroco y el carácter abierto y acogedor de este simpático pueblo fronterizo con Castilla.

Todo el mundo ha oído hablar de San Millán de la Cogolla y su famoso Monasterio allá en la Rioja. Los amantes del arte y la historia han leído recientemente cómo este monumento riojano ha sido declarado "patrimonio de la humanidad" por la UNESCO.

Junto al Monasterio de San Millán de la Cogolla, nació Gonzalo de Berceo, padre de la lengua castellana, y las famosas "glosas emilianenses" se escribieron en el "Escorial" riojano.

Tanta ha sido la fama de este centro de espiritualidad y cultura que todo el mundo, y los mismos monjes agustinos que ahora lo regentan, dan por seguro que San Millán nació, vivió y murió en lo que hoy son los Monasterios (Yuso y Suso) de San Millán de la Cogolla (Rioja).


Por el contrario, la Diócesis de Tarazona, los humildes pueblos de Berdejo y Torrelapaja sostenemos, apoyándonos en San Braulio, Obispo de Zaragoza y autor de la "Vida de San Millán", que este Santo nació por el año 459 en el "barrio" (hoy Torrelapaja) del Vergegio (Verdejo) aragonés, en los límites de Castilla, Comunidad de Calatayud y Diócesis de Tarazona.



• Reportaje realizado por D. Eugenio Monesma el día de San Millán de 2010 y publicado en www.documentalesethnográficos.com
 • Estudio de D. Vicente de la Fuente Condón, publicado en 1866 en "España Sagrada" de la Real Academia de la Historia, sobre la pertenencia de San Millán a Torrelapaja.


Figura 66. Captura de la página web oficial del Ayuntamiento de Torrelapaja (Aragón). San Millán y Torrelapaja.

TORRELAPAJA
(Zaragoza)



PÁG. PRINCIPAL
CONÓCENOS
LA HISTORIA
SAN MILLÁN
LA IGLESIA
CASA HOSPITAL
DE SAN MILLÁN
NOTICIAS
VARIOS

Otros enlaces

 El Tiempo

Reliquias en Torrelapaja.

1ª SEPULTURA hacia el año 631:

En la Capilla-Oratorio que había levantado San Millán en honor de la Virgen de Malanca. Hay todavía una inscripción en el enlosado de la capilla que da constancia del hecho.

2ª SEPULTURA hacia el año 711:

Ante el temor a que fueran profanados en la invasión sarracena, los depositaron en un arca de piedra bajo el suelo de la Capilla-Oratorio de la Virgen de Malanca y allí permanecieron hasta el 12 de Noviembre de 1459. El sarcófago se conserva en el interior de la mesa-altar de la Capilla del Santo Cristo de la iglesia parroquial.

3ª SEPULTURA el 12 Noviembre de 1459:

Con toda solemnidad y en presencia de numerosos sacerdotes y testigos de la comarca, además de los fieles de Berdejo y Torrelapaja, los Restos de San Millán fueron colocados en el interior del altar de la nueva iglesia que se había construido a la vez que la torre el año 1459. Se conserva el documento que relata el acontecimiento.

4ª SEPULTURA el 27 Septiembre de 1697:

Siendo Vicario D. Pedro Tobajas, hijo del pueblo, se hizo el retablo y capilla mayor y en un hueco del retablo cerrado por una puerta con relieves alusivos a la vida del santo, encima del sagrario, se colocaron en una arqueta las reliquias de San Millán y en otras dos arquetas, una a cada lado, las de los restantes 12 santos que había regalado el Rey D. Juan II con ocasión de hacerla torre e iglesia el año 1459.

La puerta que encierra las reliquias de San Millán está cerrada con cuatro llaves. Estas cuatro llaves las tuvieron tradicionalmente los Vicarios y Jurados de Berdejo y Torrelapaja a partir de la separación de las dos iglesias y convertirse Torrelapaja en Parroquia. Dice así en párrafo 1º de la Concordia firmada en Berdejo el 23 de octubre de 1.603:

"Se acuerda que se dé una llave al Vicario de Verdejo, otra al de Torrelapaja y las otras dos a los Jurados de Verdejo y




Figura 67. Captura de pantalla de la web oficial del Ayuntamiento de Torrelapaja (Aragón). Reliquias de san Millán.

El hecho de que desde una institución se hagan públicas estos alegatos nos demuestra que el relato sobre el origen de san Millán se encuentra profundamente enraizado en la sociedad del entorno. Se trata de un caso muy similar al que hemos analizado al hablar sobre Quintanilla Sangarcía al inicio del presente capítulo: el santo, en tanto que imagen, y su biografía reimaginada en época moderna, en tanto que relato, pasan a formar parte de

los signos identitarios de los miembros de las comunidades en cuyo entorno se han asentado. Y como signos de su propia identidad, forman parte de la imagen proyectada por las instituciones que aglutinan a esas comunidades.

Podemos señalar otro ejemplo de asunción del relato aragonés por parte de miembros de instituciones, cuyo testimonio “oficializa” la tesis expuesta, en el *Diccionario de santos* de la editorial San Pablo. En esta obra, el entonces Secretario-Canciller de la diócesis del Tarazona, D. Vicente Bonilla, fue el responsable de la redacción de la entrada dedicada a san Millán. En ella, expone:

Las provincias de Aragón y La Rioja se disputan, desde hace siglos, la cuna de san Millán, santo de gran renombre y fama, especialmente en la época de la Reconquista. Lo que conocemos de su vida y milagros ha llegado hasta nosotros por la biografía que escribió san Braulio, obispo de Zaragoza, unos sesenta años después de la muerte del santo y a instancias y ruegos de su hermano Fronimiano, monje de San Millán de la Cogolla. Comienza san Braulio narrando la vida del santo cuando tenía este alrededor de 20 años. De su nacimiento e infancia se limita a decir que nació en Vergegium (Verdejo), de la diócesis de Tarazona. Siendo pastor, sintió la fuerte llamada de Dios a una vida de mayor perfección. Teniendo noticia de un famoso eremita llamado Félix, que habitaba en el castillo de Bilibio, recorrió aprisa el camino hasta él y le pidió ser su discípulo. Pasado algún tiempo y renovado en su espíritu, vuelve a su casa, “no lejos de la villa de la villa de Vergegio, donde ahora se encuentra parte de su cuerpo glorioso (hoy Torrelapaja, que fue siempre barrio de Verdejo hasta 1601)”. No pudiendo vivir allí con paz, por la multitud de gentes que a él acudían, se marchó a lo más intrincado y remoto del monte Distercio, en La Rioja. Dídimos, por aquel entonces obispo de Tarazona, conocedor de la fama de santidad y virtudes de Millán, le llamó y le ordenó presbítero, encomendándole la iglesia de Vergegium. Denunciado al poco tiempo de que dilapidaba los bienes de la iglesia, el obispo le destituye de la parroquia que por obediencia había aceptado. Vuelto a su oratorio de La Rioja, muere allí, alrededor de 560, a la edad de 101 años. En esa última etapa de su vida surge una comunidad de hermanos y hermanas que en dicho valle iba formándose en torno a su persona y que constituiría el germen del gran monasterio de San Millán de la Cogolla.

A instancias de los compañeros de Millán, entre los que estaba el hermano de Braulio, escribió este una breve biografía y milagros para ser leída a los fieles en las iglesias. A los pocos años se trasladaron a Torrelapaja el cráneo y parte de los restos de san Millán (en 1967 se hizo el retablo mayor de la iglesia parroquial de Torrelapaja y la urna donde se guardan las reliquias del santo). En Torrelapaja se construyó en el siglo

XVI una gran casa-hospital para albergar a los devotos que acudían a venerar sus reliquias y a los pobres sin techo. Los avatares del tiempo han hecho que este monumento esté actualmente semiderruido, por la dejadez y abandono de los núcleos urbanos pequeños. Su fiesta se ha celebrado siempre el 12 de noviembre. El clero parroquial diocesano de Tarazona lo tiene como patrono.

Su culto está demostrado desde la época visigótica. Todo ello explica que no se interrumpiera, sino que aumentara, la corriente de devotos que venían a venerar su sepulcro, haciendo de la iglesia una especie de santuario nacional para Castilla, Navarra y País Vasco⁸¹⁸.

Como podemos apreciar, a pesar de que contiene algunas particularidades que lo diferencian del relato evolucionado que hemos definido, recoge las líneas maestras de la tesis aragonesa. A través de este testimonio, además, podemos interpretar que la influencia de la hipótesis sobre el origen aragonés de san Millán ha tenido un calado mayor que el del entorno próximo a Torrelapaja-Berdejo. San Millán está incluido, además en el santoral diocesano más fácilmente accesible, el de su página web, como “nacido en Torrelapaja”⁸¹⁹.

Además de estos testimonios, contamos con otra fuente de información para analizar la forma en la que se ha asimilado el relato generado en torno a la tesis aragonesa: las manifestaciones de la cultura popular y el folclore local de Torrelapaja-Berdejo. Cabe señalar que no existen grandes estudios antropológicos o culturales en torno a esta cuestión, en buena medida por el carácter limitado del espacio objeto de análisis. Sin embargo, podemos crear una imagen bastante nítida sobre las tradiciones en torno a san Millán en esta región gracias a la recopilación publicada por Urzay Barrios⁸²⁰.

Según la información recogida por este autor, la devoción a san Millán en esta región aragonesa exaltaba principalmente la capacidad taumatúrgica del santo, acrecentada en buena medida por la presencia desde el siglo XVI de la Casa de san Millán, hospital que

⁸¹⁸ Leonardi 2000, pp. 1731-1732

⁸¹⁹ “12 noviembre. San Millán, presbítero. Nace en Torrelapaja en el año 473. A los 20 años se retira como eremita a un lugar aislado. Dídimo, Obispo de Tarazona, lo ordenó sacerdote y lo nombró párroco de su pueblo natal. Muy generoso con los necesitados, le acusaron de malgastar los bienes eclesiásticos y se retiró al lugar donde posteriormente se construiría el Monasterio de Suso. Allí murió en el año 574.”, <https://diocesistarazona.org/diocesis/nuestra-historia/> [última consulta: 4/03/2021]

⁸²⁰ Urzay Barrios 2006, dos tomos.

ya hemos mencionado anteriormente. Debió ser frecuente que acudieran a Torrelapaja familias procedentes de varias poblaciones del entorno en busca del favor del santo para sanar a “niños herniados” y a otros “quebrados”. Allí, después de haber rezado ante sus reliquias, intercambiaban el aceite que llevaban consigo como ofrenda con el de la lámpara de san Millán, y durante los días posteriores a la visita a la iglesia, untaban el ombligo del niño con él⁸²¹.



Figura 68. San Millán pastoreando su rebaño de ovejas. Casa de san Millán, Torrelapaja (Aragón).

Las localidades de Torrelapaja y Berdejo celebran además la festividad de san Millán de forma conjunta. Actualmente, el sábado más próximo al 12 de noviembre los vecinos de Berdejo acuden en romería a la iglesia de Nuestra Señora de Malanca, donde antes de celebrarse la misa se abren las urnas que custodian las reliquias atribuidas al santo. La celebración termina, como es común en la mayor parte de las fiestas patronales, con una comida popular compartida por los habitantes de ambas localidades. Además de esta fiesta, el domingo anterior al tercer lunes de enero se celebra, en este caso como conmemoración exclusiva de Berdejo, a la que asisten representantes del ayuntamiento de Torrelapaja, la fiesta de la reliquia de san Millán⁸²².

Contamos además con otro testimonio, publicado también por Urzay Barrios, sobre el arraigo de la devoción hacia san Millán en el entorno de Torrelapaja-Berdejo, y sobre la asimilación de la tesis aragonesa. Se trata de unos *gozos*, cantos tradicionales, en los que se

⁸²¹ Urzay Barrios 2006, Tomo I, p. 225; Tomo II, p.183-185.

⁸²² Urzay Barrios 2006, Tomo II, p. 186.

señala de forma clara que su lugar de nacimiento es Torrelapaja. Dado el carácter popular de estas composiciones, resulta interesante establecer una comparación con otras versiones, en este caso creadas según la tesis castellana, en las que la referencia a su lugar de origen cambia. Presentamos a continuación el texto aragonés, junto dos versiones castellanas de los *gozos* del santo.

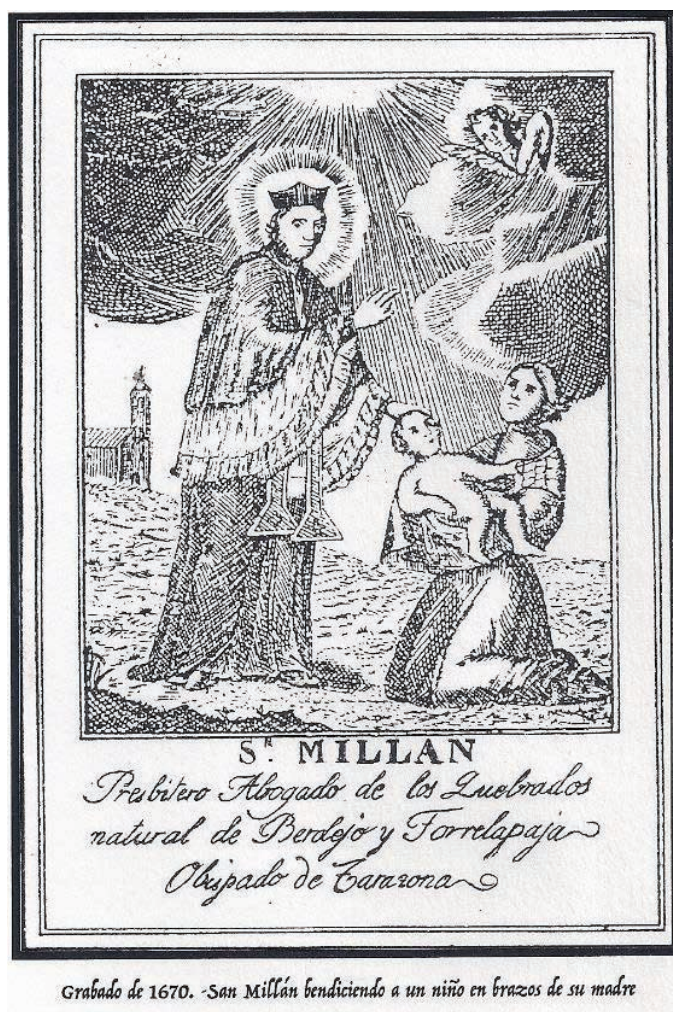


Figura 69. Estampa con la versión aragonesa de los gozos de san Millán⁸²³.

⁸²³ Fuente imagen: Cedida por D. Pablo Rubio Martínez, párroco de Torrelapaja.

<i>Gozos del glorioso san Millán; versión aragonesa</i> ⁸²⁴		<i>Gozos en honor del glorioso san Millán de la Cogulla (sic); versión castellana I</i> ⁸²⁵	
(1) Pues laureles inmortales cielos y tierras te dan, <i>soberano San Millán, libranos de nuestros males.</i>	(7) En santa senectud buena ciento y un año cumpliste y después llevado fuiste a celeste patria amena, pues desde allí toda pena ahuyentas de los mortales.	1) En la celestial Sion astro sois esplendoroso: <i>dispensadnos amoroso, Millán, vuestra protección.</i>	(7) La parroquia de Berceo confía a vuestro cuidado. Dar gloria al crucificado es vuestro firme deseo, por lo que el demonio os hizo muy tenaz oposición.
(2) Torrelapaja tu grano al mundo comunicó y un abogado nos dio y protector soberano; y pues vienen por tu mano tantos bienes celestiales.	(8) En milagros prodigiosos todo el orbe te venera tanto que hoy milagro fuera que no fueras milagroso, pues te da el que es Poderoso poderes universales.	(2) El cielo decretado había que en España la luz vieseis, A fin de que en ella fueseis tesoro de gran valía: vuestros padres presto os dieron buena y santa educación.	(8) <i>Del curato removido a una cueva os retiráis, donde por el pueblo oráis con corazón compungido: cilicios y disciplinas ya vuestras delicias son.</i>
(3) Felicidades buscando a Bilibio caminaste y en un Félix encontraste cuanto estabas deseando, pues lograste aprovechando ciencia y virtudes morales.	(9) Con Santiago peleando te han visto los españoles brillando como mil soles contra sarraceno bando, y pues te están publicando su defensa con mil sales.	(3) De ovejas siendo pastor en vuestros primeros años, despreciáis ya los amaños de este mundo seductor: los ratos que tenéis libres pasáis en contemplación.	(9) <i>El maligno tentador quiso probaros un día viendo no desfallecía de vuestra gran fe el ardor, a desafío os provocó tal fue su resolución.</i>
(4) Fue en Berdejo celebrado de tu virtud el engaste y a todos beneficiaste siendo tú el Beneficiado, y pues por ti han logrado tantos bienes celestiales.	(10) Te veneran a porfía de Aragón y las Castillas porque a las mil maravillas les das salud y alegría, lo mismo en Andalucía con afectos muy cordiales.	(4) A la suave melodía de la cítara que tocáis dormido pronto quedáis en el campo cierto día: se os apareció el señor y os llamó a la perfección.	(10) <i>Lleno de enfurecimiento contra vos se abalanzó; vuestro valor resistió tal lucha por algún tiempo, triumfante os hizo salir el Dios de consolación.</i>
(5) Por penitencias austeras al yermo volaste ansioso donde tu ayuno gustoso fueron semanas enteras, pues lograste en las esferas premio a operaciones tales.	(11) <i>Millán amado, al olvidado no entregues los fervorosos, finos afectos, ansiosos, de quien te invoca rendido, y pues que grato tu oído esperan tus nacionales.</i>	(5) Muy luego correspondisteis de nuestro Dios a la voz, pues jadeante y veloz hacia el yermo os dirigisteis, dó Félix examinó vuestra firme vocación.	(11) <i>La hora de vuestra muerte un año antes reveláis; al efecto os preparáis para alcanzar feliz suerte, volando vuestra pura alma a la felice mansión.</i>
(6) Del enfermo, del baldado, hasta del ciego y tullido oyes benigno el gemido y socorres su cuidado, todos por ti han impetrado beneficios liberales.		(6) De vuestra virtud la fama ha del todo enamorado de Tarazona al prelado, quien a su palacio os llama, queriendo que el sacerdocio aceptéis sin dilación	(12) <i>A vuestro entierro asistieron muchas personas queridas, de tristeza adoloridas vivísimas muestras dieron por haber en vos hallado</i>

⁸²⁴ El texto con los *gozos* que aquí presentamos fue editado también por Urzay Barrios 2006, Tomo I, pp. 334-335.

⁸²⁵ Texto tomado de *Gozos en honor del glorioso San Millán de la Cogulla [sic], presbítero y confesor: cuyo sagrado cuerpo se venera en un suntuoso monasterio [...]*, Barcelona: Tipografía Católica, ca. 1870-1900. Disponible en <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000153645&page=1> [última consulta 19/11/2020].

			<p><i>socorro en toda aflicción.</i></p> <p><i>(13) ¡Oh, Santo! Desde la gloria</i> <i>rogad por nos en el Eterno,</i> <i>para que del fiero averno</i> <i>logremos siempre victoria.</i> <i>Sednos propicio con Dios</i> <i>en toda tribulación.</i></p> <p><i>(14) En la celestial Sion</i> <i>astro sois esplendoroso:</i> <i>dispensadnos amoroso,</i> <i>Millán, vuestra protección</i></p>
--	--	--	--

Figura 70. Gozos de san Millán, tabla comparativa (I)

Gozos de san Millán; versión castellana II⁸²⁶

<p>(1) Millán lucero esplendente que en luz baña el suelo hispano: <i>Oye al devoto cristiano que hoy te invoca reverente.</i></p> <p>(2) De dicha y paz mensajero en pobre cuna mecido de gozo Berceo henchido velo tu sueño primero. De la patria permanente del trono soberano, <i>Oye al devoto cristiano que hoy te invoca reverente.</i></p> <p>(3) De ovejas en el cuidado transcurrió tu adolescencia: ¡Siempre ellas de la inocencia fueron ejemplo y dechado! Ante tu vida inocente tiemble el orgullo mundano. <i>Oye al devoto cristiano que hoy te invoca reverente.</i></p> <p>(4) Dios te miró desde el cielo y al ver una alma tan pura, un ángel desde la altura tendió a la tierra su vuelo. De la gloria indeficiente él te reveló el arcano. <i>Oye al devoto cristiano que hoy te invoca reverente.</i></p>	<p>(5) Nuevo Eliseo en la escuela del santo Félix formado, su espíritu agigantado más grande en ti se revela. Cámbiese en virtud ferviente nuestro espíritu liviano. <i>Oye al devoto cristiano que hoy te invoca reverente.</i></p> <p>(6) Por voz suprema atraído del Distercio hasta las cimas cual águila te sublimas huyendo el mundano ruido. Desde la eterna pendiente tiéndenos tu santa mano. <i>Oye al devoto cristiano que hoy te invoca reverente.</i></p> <p>(7) Allí el amor te devora y en serafín transformado, sí gime el cuerpo agobiado, luce al alma eterna aurora. Prenda amor tan inocente en nuestro pecho profano. <i>Oye al devoto cristiano que hoy te invoca reverente.</i></p> <p>(8) Pastor de almas cuando adquieres das sin límites ni modos: tú respiras para todos y el alma de todos eres. Tu caridad siempre ardiente nunca imploramos en vano. <i>Oye al devoto cristiano que hoy te invoca reverente.</i></p>	<p>(9) Apenas tu celo estalla, es tu voz conjuro santo, ante el cual muda de espanto huye la infernal canalla. Huya también impotente hoy a tu voz el tirano. <i>Oye al devoto cristiano que hoy te invoca reverente.</i></p> <p>(10) De Cantabria ante las ruinas aún se oye tu voz de trueno, en cuyo angustiado treno vibran las iras divinas. Ante el juez omnipotente no olvides ser nuestro hermano. <i>Oye al devoto cristiano que hoy te invoca reverente.</i></p> <p>(11) Junto a tus restos gloriosos giró un mundo de grandezas y humillaron sus cabezas los reyes más poderosos. Que hoy su virtud acreciente junto a ellos el mundo vano. <i>Oye al devoto cristiano que hoy te invoca reverente.</i></p> <p>(12) La patria que en gloria bañas a tu amparo agradecida te proclama envanecida Patrono de las Españas. Sostén con mano potente nuestra fe, insigne riojano. <i>Oye al devoto cristiano que hoy te invoca reverente.</i></p>
--	--	---

Figura 71. Gozos de san Millán, tabla comparativa (II)

Si analizamos estos textos podemos apreciar diferencias notables en cuanto a los contenidos derivados de la producción hagiográfica *culta* sobre el san Millán que cada una

⁸²⁶ Texto tomado de Anónimo, *Vida y novena de San Millán de la Cogolla Patrón de España*, Manila: Imp. del Colegio de Sto. Tomas, 1987, pp. 83—86.

de las dos versiones destaca. Por ejemplo, mientras en los gozos aragoneses se hace especial énfasis en señalar la capacidad taumatúrgica del santo (estrofa 6, versión aragonesa), la primera versión castellana muestra mayor interés hacia el episodio de la lucha con el demonio (estrofa 10, versión castellana I), al que la segunda versión castellana añade como fundamental la idea del patronazgo de España (estrofa 12, versión castellana II). En el caso del texto derivado de la tesis aragonesa, además, destaca el interés en señalar de forma inequívoca a Torrelapaja y Berdejo como las dos localizaciones en las que se desarrollaron los principales episodios de la vida del santo. Cabe destacar, además, la penúltima estrofa, en la que se recoge el culto a san Millán en Castilla y Aragón haciendo hincapié en la competencia entre ambos (estrofa 10, versión aragonesa).

Hemos de recordar en este punto de nuestro análisis que los *gozos*, en tanto que manifestaciones de la cultura y la religiosidad popular, recogen y divulgan aquellos aspectos y episodios de las vidas de los santos más ligados a la identidad colectiva de los fieles que los cantaban. Si tenemos en cuenta esta idea, resulta evidente que el contenido de la versión aragonesa responde a un deseo colectivo de mantener su propia tesis sobre el origen de san Millán. El texto es, además, resultado del gran desarrollo del debate erudito sobre la cuestión, cuyos argumentos terminaron por impregnar a la población del entorno hasta el punto de generar manifestaciones culturales e identitarias como se ha podido ver.

Según Urzay Barrios, la penetración social de la hipótesis pro-aragonesa sobre la patria del santo va más allá del entorno más cercano a Torrelapaja-Berdejo o de la diócesis de Tarazona. De hecho, señala la existencia de unos cánticos dedicados a san Millán, procedentes de la localidad soriana de Velilla de los Ajos, en los que se da por hecho que su lugar de nacimiento es Torrelapaja⁸²⁷. Muy cerca de este pueblo existe, además, una ermita dedicada a Millán, que debió formar parte de una población mucho más antigua y

⁸²⁷ “Naciste en Torrelapaja,/ te veneran con porfía/ en este pueblo y en muchos/ y por toda Andalucía”. Urzay Barrios 2006, p. 184. En el número 17 del Boletín de la Asociación de Amigos de San Millán se recoge también la existencia de estos cánticos en la localidad de Velilla de los Ajos, así como de gozos cantados en otras localidades de la provincia, pero sin mencionar esta estrofa. Asociación Amigos de San Millán, Boletín 17, 2016, pp. 10-11.

que hoy ha desaparecido⁸²⁸. Aún más alejada de Torrelapaja-Berdejo se encuentra la Iglesia parroquial de San Millán de Segovia, donde también se tiene por seguro el origen aragonés del santo⁸²⁹.

2.3. Recuerdo colectivo, espacios e identidad: San Millán de la Cogolla como elemento simbólico del regionalismo riojano



Figura 72. San Millán, como ermitaño, rezando en la cueva⁸³⁰.

Como hemos señalado, la pervivencia del relato aragonés en la mentalidad colectiva de determinadas localidades, algunas cercanas y otras más alejadas de la diócesis de Tarazona, da buena cuenta del profundo enraizamiento cultural de esta tesis al margen del debate erudito. Sin embargo, en lo que respecta a la versión castellano-riojana, solo hemos

⁸²⁸ Para una descripción de las ruinas del edificio y un resumen de su historia, véase *Enciclopedia del Románico*, pp. 1092-1096.

⁸²⁹ Podemos comprobarlo través de su página web oficial: <http://www.parroquiasanmillansegovia.com/sanmillan.html> [última consulta 23/10/2020]

⁸³⁰ Fuente imagen: *Gozos en honor del glorioso San Millan de la Cogulla [sic], presbítero y confesor: cuyo sagrado cuerpo se venera en un suntuoso monasterio [...]*, Barcelona: Tipografía Católica, ca. 1870-1900. Disponible en <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000153645&page=1>

mencionado una pequeña parte de las manifestaciones sobre la relación que se ha terminado estableciendo entre san Millán y la identidad sociocultural de La Rioja.

A través de los *gozos* que hemos reproducido, podemos adivinar la estrecha relación establecida entre la figura del santo, su biografía y milagros con el espacio geográfico del entorno de los monasterios de San Millán de la Cogolla. Y aún más, si recurrimos a otro tipo de textos no académicos en los que se mencione el asunto de la patria del santo anacoreta podemos encontrar valiosa información sobre la cuestión que nos planteamos. Nos referimos en este caso a textos periodísticos, en los que sus autores expresan, muy probablemente de forma inconsciente, la identificación de san Millán con La Rioja. El más llamativo, principalmente por su cercanía temporal con el momento en el que realizamos nuestra investigación, es un breve texto de opinión, publicado en La Rioja en junio de 2018 y firmado por el periodista Marcelino Izquierdo:

Editados por la Diputación de Zaragoza, las oficinas de turismo de Aragón están repartiendo una serie de libritos que, bajo el título genérico de 'Zaragoza, rutas por la provincia', orientan al viajero sobre once itinerarios. El folleto de la ruta nº 3, titulado 'Caminos del agua: de los balnearios a Gallocanta', incluye la localidad de Torrelapaja, en uno de cuyos apartados afirma lo siguiente: «¿Dónde nació San Millán? Este santo tan venerado en La Rioja nació, según algunas fuentes, en Torrelapaja en el año 459, entonces barrio dependiente de Berdejo. Otros aseguran que fue en el mismo Berdejo y que posteriormente buscó retiro en Torrelapaja. En tierras de La Rioja se afirma que lo hizo en Berceo [...]». O sea, que si ahora perjuran en Valpuesta que el español nació en Burgos, si también afirman que San Millán no era riojano sino aragonés, ¿estamos seguros de que el caballo de Espartero no fue una mula con mucha testosterona?

La elocuente respuesta articulada contra el texto divulgativo editado por la Diputación de Zaragoza que reproducimos nos plantea varias cuestiones nuevas. ¿De qué forma se establecido una relación entre san Millán y la identidad colectiva riojana? ¿Se trata únicamente de una identificación entre el santo y su patria o implica un espacio ideológico más amplio? ¿Existe alguna relación entre el santo y los monasterios de la Cogolla, en tanto que elementos con una enorme carga ideológica y cultural, con el desarrollo del regionalismo ideológico y político riojano?

Tal como señaló Granado Hijelmo, “la historia emilianense aparece trascendida de una muy variada serie de signos que es posible leer desde una perspectiva sistémica ya que nos encontramos ante un cenobio que, lejos de encerrar una significación meramente local o comarcal, proyecta su trascendencia hacia ámbitos más amplios propios de otros sistemas, algunos incluso de carácter universal”⁸³¹. Esos signos a los que hace referencia se corresponden en buena medida con los interrogantes que acabamos de plantear. Por ello, dedicaremos el presente apartado a tratar de responderlos.

Para contestar a todas estas cuestiones es necesario comenzar por una reflexión sobre el papel de san Millán, el santo ermitaño, y el de San Millán de la Cogolla, la institución, en el devenir del imaginario colectivo riojano. Si retrocedemos en nuestro análisis, queda patente que la notable producción narrativa e interpretativa en torno al origen del santo perseguía desactivar cualquier intento aragonés por erigirse como patria de Emiliano. Y para lograrlo, se insistió en dos ideas fundamentales: primero, que su lugar de nacimiento es Berceo, y en su entorno más o menos cercano se va a desarrollar toda la vida del protagonista; y, segundo, que todos los toponímicos recogidos por san Braulio corresponden a lugares del área riojana. Se produce y reproduce así una identificación entre los espacios narrativos de la hagiografía emilianense y unos espacios geográficos fácilmente reconocibles. Esta identificación refuerza, además, la asociación santo-milagro-santuario sobre la que hemos hablado al inicio de nuestro trabajo.

A lo expuesto, hay que añadir otras cuestiones que hemos analizado en capítulos anteriores, que enriquecen la visión del santo, su papel en la historia de la región y su estrecha relación con Castilla. Recordemos cómo, a través del relato generado a partir del *Privilegio de los Votos*, san Millán se transformará para la mentalidad de los fieles en el patrón de Castilla y, por extensión, copatrón de España⁸³². Esta identificación entre el santo

⁸³¹ Granado Hijelmo 1993, p. 1363.

⁸³² Granado Hijelmo también analizó brevemente el papel del *Privilegio de los Votos* como elemento simbólico e identitario riojano y castellano: “La leyenda de las apariciones batalladoras de los santos Millán y Santiago se convierte en *mito genético* [según el concepto de Mircea Eliade] de la reconquista y, desde esta perspectiva, se incardina en el sistema referencial de las viejas monarquías cristianas asentadas en La Rioja. [...] Cuando Castilla se hace con toda La Rioja, asume estos mitos genéticos y los traslada a un patronazgo que el monasterio emilianense encarnará como propio”, *Ibidem*, p. 1366.

y los intereses castellanos medievales evolucionará, y con el tiempo pasará a formar parte del imaginario sobre el área castellana que, en sí misma, se terminará erigiendo en una suerte de “origen de España”. La asociación entre ambos conceptos quedó en un segundo plano en el relato sobre los orígenes de Castilla y España, pero indudablemente estableció una relación entre un espacio geográfico riojano aun indefinido y el espacio imaginario castellano-español, en el que el primero quedaba como un *lugar* de especial relevancia.

Hasta ahora, hemos podido definir la relación que se establece entre el espacio imaginario del santo, el espacio sagrado de los monasterios emilianenses y el espacio geográfico riojano-castellano. Esta, aunque nunca va a desaparecer dado su carácter trascendental, no será estática. Tal como señaló Calavia, la progresiva secularización y laicización de la sociedad a partir de la segunda mitad del siglo XIX provocará que el peso relativo del santo y lo sagrado queden en un segundo plano frente al espacio cultural y artístico⁸³³. De forma paralela a este proceso, y como parte de este, el descubrimiento y datación de las glosas emilianenses sirvieron para generar una carga simbólica nueva sobre este espacio. Con el tiempo, se afianzó la identificación de San Millán de la Cogolla como “cuna del castellano”, y el monasterio quedó definido como una suerte de “santuario de la lengua”⁸³⁴. En este sentido, es preciso tener en cuenta que la asociación San Millán-La Rioja como origen de la lengua castellana permite, además, establecer una diferenciación muy clara respecto a otros territorios de su entorno ligados ideológicamente a otras lenguas⁸³⁵.

Como prueba de ello, a partir de la segunda mitad del siglo XX contamos con varios testimonios de gran interés para analizar este nivel simbólico. El más significativo es, a nuestro juicio, la celebración del Milenario de la Lengua en 1977. Esta fue, además, uno de los últimos acontecimientos recogidos por el NODO.

⁸³³ “Desde la implementación del liberalismo político y la quiebra del antiguo régimen eclesiástico y religioso, los apologistas de San Millán comenzaron a presentar su monasterio como un centro de valor más histórico y cultural que religioso.”, Calavia 2002, p. 24

⁸³⁴ Tomamos la expresión de Calavia 2002, p. 25

⁸³⁵ Sobre este particular, véase por ejemplo la opinión de Granado Hijelmo 1993, p. 1367.



Figura 73 Milenario de la Lengua Castellana, 1977. Fotograma extraído del NODO, Filmoteca Española.

Sin embargo, ni san Millán ni sus monasterios parecen haber sido un elemento central en los primeros tiempos de la defensa y definición de una identidad colectiva riojana. Al menos no es visible en la construcción de esta identidad *desde abajo hacia arriba*. Según Andrés Cabello, antes y durante el proceso autonómico iniciado tras la entrada en vigor de la Constitución de 1978, los habitantes de La Rioja reforzaron el discurso sobre su identidad como colectivo diferenciado de los que se encuadraban en las provincias limítrofes, basado principalmente en el victimismo y el agravio comparativo⁸³⁶. No obstante, este proceso de reafirmación de la identidad riojana es paralelo al de la consolidación de San Millán de la Cogolla como espacio cultural ligado al origen del castellano. Así, será muy difícil trazar una divisoria clara entre la institución emilianense y el resto de los rasgos definatorios de esta identidad colectiva.

La identificación entre San Millán de la Cogolla, convertido a nivel simbólico en la “cuna del castellano”, y la identidad riojana se manifestó, a nuestro juicio, a partir de dos momentos clave: en 1981, con la firma del Estatuto de Autonomía de la Rioja, en 1997, con la declaración de los monasterios emilianenses como Patrimonio de la Humanidad. En este sentido, las instituciones políticas y algunos medios de comunicación obviaron las

⁸³⁶ Andrés Cabello 2002a, p. 333.

investigaciones de los universitarios que, alrededor de esta última fecha, estaban desarrollando una línea de trabajo sobre el romance escrito. De tal modo que, de ser San Millán el lugar en donde se encuentran algunos de los textos más antiguos de una lengua que ya no es latín y que podemos denominar romance, se pasa al extremo del argumento ideológico-político, carente de valor científico, del “origen del castellano”. Este argumento convierte a nuestro territorio, más en concreto, a San Millán, en el lugar en donde nada menos nace una lengua, el castellano.

Pues bien, respecto al primero de estos dos hitos citados, resulta evidente que la elección de San Millán como escenario no es casual ni arbitraria. Para entonces, tal y como hemos señalado, los monasterios emilianenses se habían convertido en un espacio simbólico de especial relevancia, en el que se aunaban cuestiones religiosas, claro está, pero, sobre todo, culturales y artísticas, y en el que se podía apreciar un gran valor identitario. No en vano, el hecho de que se asociase con las primeras manifestaciones de una lengua como el español, con millones de hablantes en todo el mundo, situaba a la región en una posición privilegiada respecto al resto. El texto aprobado no menciona, sin embargo, a San Millán de la Cogolla, aunque define la identidad riojana como “histórica”⁸³⁷. Habrá que esperar hasta la reforma del Estatuto, debatido por el Parlamento de La Rioja en sesión plenaria celebrada en el monasterio de Yuso en 2019, para que aparezca recogido como “símbolo de la lengua y valor esencial de la identidad riojana”⁸³⁸.

⁸³⁷ Ley Orgánica 3/1982, de 9 de junio, de Estatuto de Autonomía de La Rioja, BOE n. 146, 16 de junio de 1982, Título Preliminar, art. 1.1.

⁸³⁸ *Boletín oficial de la Cortes Generales*, Congreso de los Diputados, serie B, núm. 28-1, de 11/06/2019, p. 4, art. 8.2. El preámbulo de la norma propuesta para aprobación en el Congreso de los Diputados recoge, además, que “El Estatuto es el instrumento jurídico para seguir avanzando como región con una cultura e historia que definen nuestra personalidad. Un pasado que nos vincula a una tierra fértil de vides, que nos entronca con el Monasterio de San Millán de la Cogolla, lugar donde emergió la lengua castellana, origen del español como idioma universal”. Cabe señalar que durante el proceso de debate de la reforma del Estatuto de Autonomía se menciona en varias ocasiones el peso simbólico de San Millán de la Cogolla para la identidad riojana. Véase *Diario de Sesiones del Parlamento de La Rioja*, n.78, Sesión plenaria n. 70, 11 de abril de 2019, disponible en https://www.parlamento-larioja.org/recursos-de-informacion/publicaciones-oficiales/diarios-de-sesiones/dspr-9-78#{item_pagina_publicacion} [última consulta 24/11/2020]

La inclusión explícita de San Millán de la Cogolla como elemento fundamental de la identidad colectiva de La Rioja en la propuesta de reforma del Estatuto de Autonomía es el resultado, en buena medida, del segundo de los momentos clave a los que nos hemos referido: la declaración del entorno emilianense como Patrimonio de la Humanidad. El proceso que llevó la propuesta de los monasterios riojanos a la UNESCO fue largo, y resultó indispensable un ingente trabajo de documentación y justificación sobre su especial valor patrimonial⁸³⁹. En este sentido, uno de los principales valores asociados era el vínculo con el origen del español, y con ello se reforzaba aún más la imagen simbólica de La Cogolla como espacio cultural.

En 1997, el ICOMOS emitió su dictamen, en el que concluía que los monasterios de San Millán de la Cogolla debían ser inscritos en la Lista del Patrimonio Mundial como “testimonio de la introducción y pervivencia del monacato cristiano, desde el siglo sexto hasta nuestros días” y por su especial significación como “lugar de nacimiento del idioma español moderno hablado y escrito”⁸⁴⁰. La propuesta del ICOMOS fue ratificada en diciembre de 1997, durante la vigesimoprimer sesión del Comité del Patrimonio Mundial celebrada en Nápoles. A partir de este momento, San Millán de la Cogolla va a adquirir un peso simbólico aún mayor como centro cultural fundamental para la identidad de La Rioja, que, por extensión y en lo que podría definirse como una sinécdoque colectiva, pasará a ser entendida como “cuna del castellano”⁸⁴¹.

⁸³⁹ Para un análisis más detallado sobre este proceso desde el punto de vista sociológico, en el que se presta especial atención a la repercusión en la prensa local, véase, entre otros, el trabajo de Andrés Cabello 2002b.

⁸⁴⁰ “The monasteries of Suso and Yuso at San Millan de la Cogolla are exceptional testimony to the introduction and continuous survival of Christian monasticism, from the 6th century to the present 1 day. The property is also of outstanding associative significance as the birthplace of the modern written and spoken Spanish language.”, ICOMOS, *Advisory body Evaluation*, 1997, pp. 112-113. Disponible en <https://whc.unesco.org/en/list/805/documents/> [última consulta 24/11/2020]

⁸⁴¹ Cabe señalar que con anterioridad a la declaración de la UNESCO de 1997 ya se puede detectar esta asociación, con todas sus connotaciones socioculturales ligadas al origen del castellano y la incardinación de La Rioja en un sistema mucho más amplio. Incluso se interpreta Por ejemplo, Granado Hijelmo en su estudio sobre la identidad riojana de 1993, afirma lo siguiente: “Que en las montañas de La Rioja y de las plumas de unos antiguos riojanos haya nacido una lengua hoy hablada por millones de personas en todo el mundo, que es oficial en tantas naciones y organizaciones internacionales y en la que se han concebido algunas de las más

A través de los párrafos anteriores hemos podido establecer las fases del proceso que favorece que San Millán de la Cogolla, y por extensión, el santo ermitaño Millán, formen parte del imaginario colectivo riojano sobre su identidad. En este caso, frente a lo que hemos señalado para el aragonés, aunque en el fondo de la cuestión simbólica planteada siguen manteniéndose el mito iniciado a través de las producciones hagiográficas medievales, es evidente que el espacio sagrado asociado primitivamente al santo ha sido reinterpretado. Ello implica que el símbolo identitario resultante sea complejo, en tanto que se fundamenta en tres elementos diferenciados, aunque convergentes: el sagrado, el ideológico y el artístico-cultural.

grandes obras de la literatura universal, transporta a esta tierra y al monasterio emilianense a unos sistemas culturales y referenciales de ámbito muy superior al que constituye objeto de nuestro estudio [...]. Esta implantación en tales sistemas culturales se traduce, por lo que hace al sistema referencial riojano, en que sea la lengua castellana uno de los pilares básicos de la identidad riojana, que incardina a esta Comunidad Autónoma en el más amplio sistema de la Nación Española y lo distingue con nitidez de otros sistemas lingüísticos circundantes, como pueda ser el vasco, por más que las circunstancias repobladoras hayan determinado la feliz coincidencia de ser también el cenobio emilianense cuna del primer testimonio escrito de la antiquísima expresión euskara. [...] Por todo ello, la Comunidad Autónoma de La Rioja ha relanzado, con todo acierto, el Monasterio de San Millán como centro eximio de riojanidad”. pp. 1367-1368.

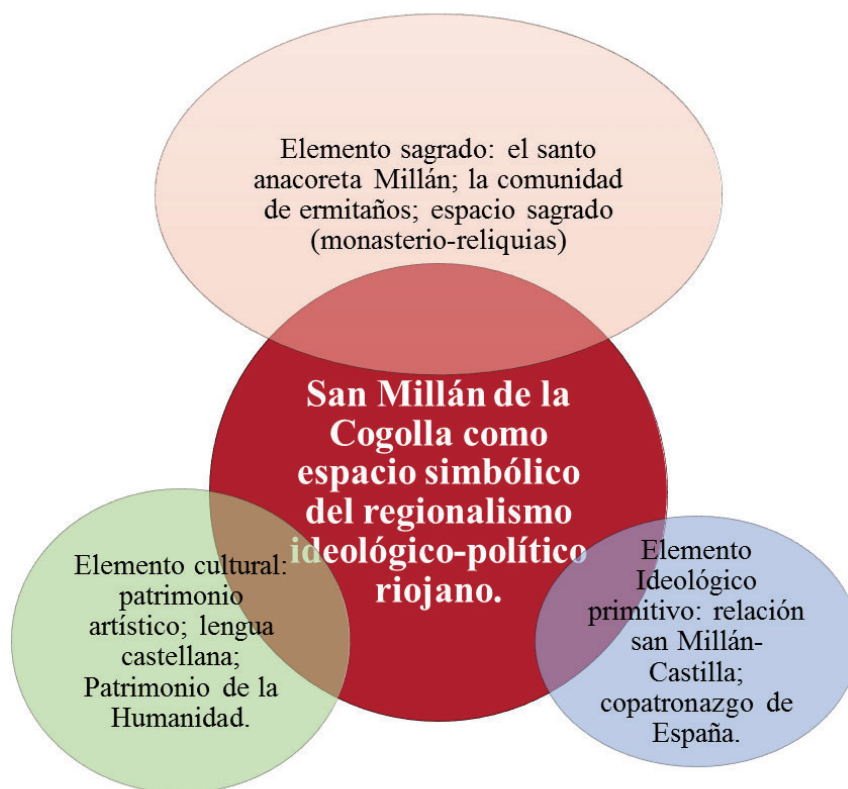


Figura 74 Elementos simbólicos de San Millán de la Cogolla.

La institucionalización de San Millán como espacio simbólico de la identidad riojana y del regionalismo ideológico-político es, en cierta medida, la confirmación de que ha sido completamente asumido por el imaginario colectivo como parte fundamental de *lo riojano*. Podemos señalar como prueba de ello que desde la aprobación definitiva del Estatuto de San Millán en 1982 se ha establecido este lugar como centro de la celebración oficial del Día de La Rioja.

CONCLUSIONES

Hemos podido comprobar a través de este capítulo que los relatos sobre las vidas y milagros de los santos han pasado a formar parte de la identidad colectiva de los entornos que ideológicamente se perfilaron como sus *patrias*. Esta conversión del santo en símbolo identitario local o regional se hace visible a través de diferentes formas: la institucionalización, el folclore y las expresiones literarias populares.

La institucionalización del santo ha quedado patente en los casos estudiados a través de la identificación de los emblemas municipales, como el de Cañas o el de Quintanilla. Así mismo, la presencia de iconografía de Santo Domingo de Silos o de san García en distintos espacios públicos de estas localidades es otra muestra de la asunción por parte de las instituciones del relato sobre los santos como elemento de su propia identidad. A todo ello hay que sumarle las manifestaciones folclóricas, como romerías y procesiones, y otras celebraciones religiosas que demuestran que el arraigo social del recuerdo colectivo del santo es profundo.

Hay que señalar, sin embargo, que solo algunos de los episodios narrados por la hagiografía han pasado a formar parte de ese imaginario colectivo, tal y como hemos comprobado a través del análisis de los *gozos* de santo Domingo, san García y san Millán. En este sentido, además de las menciones a sus lugares de nacimiento como una idea más que asumida, resulta llamativo que el contenido de cada uno de ellos dependa en buena medida del lugar en el que estas composiciones eran cantadas. Recordemos, por ejemplo, las diferentes posiciones y extensiones de la leyenda de Juana de Aza en los *gozos* dedicados a Domingo de Silos; o las diferencias que hemos señalado en el caso de los de san Millán, mucho más centrados en la vida eremítica y monástica en las versiones castellanas que en la aragonesa.

En todo caso, estas discordancias entre los episodios recogidos por las distintas versiones de los *gozos* de los santos según el lugar

Precisamente el caso de san Millán es el más llamativo tanto por la vehemencia demostrada por los autores que tomaron partido a favor de las distintas tesis enfrentadas sobre su nacimiento, como por las patentes diferencias en cuanto a la asimilación en el imaginario colectivo sobre ambas. Es evidente que un debate erudito tan dilatado en el tiempo, que comienza a finales del siglo XVI y se extiende hasta finales del XIX, iba a generar un recuerdo colectivo sobre el santo con marcadas diferencias. De hecho, hemos podido comprobar que las dos versiones evolucionadas del relato presentaban algunas muy evidentes (sobre si fue abad o no, sobre dónde conoció a san Félix, dónde se retiró al yermo, etc.). Sin embargo, no parece suficiente para explicar cómo es posible que la tesis riojana haya traspasado las fronteras de su entorno más cercano mientras que la aragonesa ha quedado relegada al ámbito local.

En nuestra opinión, la progresiva adición de elementos simbólicos nuevos aplicada al caso de San Millán de la Cogolla resulta clave para comprender este asunto. Recordemos que, además de erigirse como un espacio sagrado de especial relevancia, el monasterio terminó por convertirse en una suerte de *santuario político pro-castellano* a partir de la creación del *Privilegio de los Votos* y de sus sucesivas reinterpretaciones. A esto hay que sumarle la progresiva conversión del cenobio en un *santuario cultural*, el del origen del castellano. La suma de estos elementos es lo que, a nuestro juicio, ha determinado que se considere un elemento fundamental de la identidad ideológico-política riojana. Con el tiempo, San Millán, el monasterio, ha sido además institucionalizado como espacio simbólico regional de forma muy evidente: la firma del Estatuto de Autonomía, el debate sobre su reforma y las celebraciones del Día de La Rioja son una demostración de que las instituciones riojanas lo han asumido como tal.

CAPÍTULO VII. ¿CÓMO SE GENERA UN RECUERDO COLECTIVO A LARGO PLAZO SOBRE LOS SANTOS? NUEVAS APROXIMACIONES: LAS CIENCIAS COGNITIVAS DE LA RELIGIÓN⁸⁴².

A través de los capítulos anteriores hemos comprobado que la relación entre las producciones hagiográficas y la memoria del pasado de los grupos sociales que ha sido abordada desde distintos puntos de vista dentro del ámbito académico de la historiografía. Buena parte de las obras críticas y eruditas que se vienen citando desde el principio de nuestro trabajo se centran en las formas en la que los diferentes *scriptoria* monásticos utilizaron los textos hagiográficos para dar respuesta a unas necesidades muy relacionadas con los momentos de crisis o dificultades que atravesaron en diferentes momentos de su historia. Algunas de ellas, incluso, intentan trazar los efectos de estas creaciones narrativas en el corto plazo. Sin embargo, a la vista de los planteamientos que llegan desde otras disciplinas, consideramos que es posible ampliar las perspectivas de estudio, circunstancia que nos permitirá alcanzar una comprensión más profunda sobre el funcionamiento de estos mismos mecanismos en el largo plazo.

Desde 1990, pero sobre todo a partir de la siguiente década, las Ciencias Cognitivas de la Religión (CCR) han abordado profusamente la transmisión de relatos y la generación de memorias individuales y colectivas relacionadas con el fenómeno y las instituciones religiosas⁸⁴³. En esta línea, el objetivo que nos planteamos en estas líneas es reflexionar

⁸⁴² Presentamos parte del contenido del presente capítulo en el Congreso Internacional *V Medieval Europe in Motion: materialities and devotions*, celebrado en el monasterio de Batalha los días 6 a 9 de noviembre de 2018, bajo el título “Aproximación teórica a las motivaciones del uso de la literatura hagiográfica como vehículo de creación de memoria en el ámbito monástico medieval y moderno”. Actualmente, las actas del evento se encuentran en proceso de revisión y edición.

⁸⁴³ Tres obras de referencia sobre el desarrollo de las CCR en los últimos años especialmente recomendables como iniciación al tema son Martin 2004; Sørensen 2005; Barrett 2018, disponible en <https://ebookcentral-proquest-com.umbral.unirioja.es/lib/uniriojasp/detail.action?docID=5350011> [última consulta 11/06/2020]. También de interés en tanto que estudio general sobre la religión desde el punto de vista de esta disciplina Smith 2017.

sobre las posibilidades que los postulados teóricos de las CCR pueden aportar en una aproximación a las cuestiones historiográficas que hemos planteado.

Asumimos en este punto que se trata de un campo de estudio alejado de la disciplina en la que nos movemos y que nuestro conocimiento se limita a aquellos conceptos, ideas e investigaciones publicadas por especialistas en la materia. No obstante, esperamos que, a través de la reflexión sobre los principios teóricos sobre los que hablaremos a continuación, podamos considerar la conveniencia de abordar la relación historia-memoria-hagiografía desde un punto de vista interdisciplinar para profundizar en su comprensión y conocimiento⁸⁴⁴.

1. Introducción: las CCR.

En primer lugar, debemos tener presente que cuando hablamos de las CCR estamos refiriéndonos a un enfoque interdisciplinar en sí mismo, que abarca disciplinas y orientaciones metodológicas diferentes, en las que podemos encuadrar desde la psicología evolutiva o del desarrollo hasta la antropología evolutiva, la historia de las religiones o la neurociencia. En todo caso, el enfoque de estos estudios tiene como punto central la ciencia cognitiva, orientándose a analizar los patrones recurrentes en el pensamiento y comportamiento religioso con el fin último de explicar el porqué de la presencia universal de la religión en la vida y sociedades humanas⁸⁴⁵.

En general, la ciencia cognitiva parte de la idea de que la mente humana posee una arquitectura propia y, por tanto, no es una suerte de lienzo en blanco capaz de absorber cualquier concepto. Creencias y prácticas religiosas, en tanto que parte de las creaciones culturales humanas, son desarrolladas a partir de ciertas capacidades cognitivas, presentes en la arquitectura del cerebro humano⁸⁴⁶. Así, para que la transmisión de un conocimiento

⁸⁴⁴ Una propuesta realizada desde el ámbito de las CCR, con aportaciones a la Historia de las Religiones, puede encontrarse en Vial 2005. En la misma línea que nuestra propuesta de valoración sobre la conveniencia de aplicar enfoques interdisciplinarios, aunque centrado en aspectos propios de la teología, resulta especialmente interesante Balsas 2019.

⁸⁴⁵ Una definición completa de las CCR, sus enfoques y evolución se puede encontrar en Barrett 2016. También resulta de gran interés como introducción al tema y a sus conceptos fundamentales Apud y Czachesz 2019.

⁸⁴⁶ Apud y Czachesz 2019, p. 231

o idea de carácter religioso resulte efectiva y se genere un “recuerdo” duradero sobre la misma debe ser asumible por esa arquitectura mental.

En líneas generales, es en este punto donde encontramos conceptos que pueden resultar de gran interés para la labor del historiador que se enfrenta al estudio de los procesos de creación de una memoria histórica por parte de un grupo o institución concreto. Generalmente, cuando analizamos el “éxito” de una determinada estrategia, solemos tomar como referencia datos de carácter económico, material o cultural. A modo de ejemplo, nos referiremos a algunos estudios que se centran sobre el *Privilegio de los Votos*. Recordemos que este celeberrimo texto es una falsificación elaborada en el monasterio de San Millán de la Cogolla para asegurarse el cobro de una serie de tributos, para lo que los monjes argumentaron la legendaria intervención de san Millán en la batalla de Simancas a favor del bando castellano. Pues bien, estos estudios se preguntan sobre la efectividad de esta estrategia y buscan una respuesta a través de dos vías: ¿consiguieron los monjes emilianenses la confirmación de los reyes castellanos? ¿Aseguraron realmente el cobro de los votos? En este caso, según los estudios realizados hasta el momento parece que no se llegó a alcanzar los posibles objetivos del cenobio emilianense⁸⁴⁷.

A través del análisis de los documentos y textos literarios que recogen la leyenda sobre la que se fundamenta el *Privilegio*, podemos conocer cuáles fueron las herramientas que el cenobio riojano utilizó para alcanzar sus fines (falsificación documental, creación de la leyenda, redacción de textos de carácter hagiográfico que recogen el milagro, transmisión a través de obras apologéticas a partir del siglo XVI...). Llegados a este punto, cabría preguntarse qué es lo que pudo fallar para que la narración sobre el prodigio no se asentase o no fuese interpretada tal como sus creadores deseaban.

Podemos analizar múltiples factores para responder a esta cuestión, desde razones políticas y socioeconómicas, a la posible competencia entre monasterios por el favor regio y nobiliario. Sin embargo, en muy pocas ocasiones se analizan si las características del relato podían haber dificultado su transmisión y fijación como recuerdo colectivo. ¿Resultaba el relato sobre un hecho milagroso o un prodigio asumible por la *arquitectura de la mente* de sus receptores?

⁸⁴⁷ Por ejemplo: Azcárate, Escalona, Jular y Larrañaga, pp. 373-376; o García Turza 2012.

En vista de esta nueva pregunta, consideramos que conceptos empleados habitualmente por las CCR pueden aportar algo más de luz sobre el asunto. Esta labor se ha realizado ya en el ámbito de estas ciencias aplicándolo a los estudios bíblicos, obteniendo interesantes resultados sobre la transmisión del conocimiento religioso⁸⁴⁸. A continuación, exploraremos algunos de ellos y trataremos de proponer una vía de trabajo para el historiador en base a los mismos.

2. Conceptos generales aplicables al estudio de la hagiografía.

Hemos comentado que, desde el punto de vista de las CCR, para que una idea de carácter religioso o una creencia sea retenida por la mente humana debe ser asumible por su arquitectura. En este sentido, nuestras herramientas mentales intuitivas generan una serie de expectativas sobre la realidad que la hacen interpretable. En ocasiones, nos exponemos a conceptos que violan una parte más o menos significativa de las expectativas automáticas que dependen de estas herramientas. Estos serían los *conceptos contraintuitivos*, entre los que podemos encuadrar los prodigios y milagros recogidos por la hagiografía, en tanto que sucesos extraordinarios y sobrenaturales⁸⁴⁹.

Generalmente, se ha venido interpretando que cuanto más contraintuitivo resulte un concepto o una idea más difícil resulta recordarlo, ya que es difícilmente asumible. En otras palabras, resultan demasiado complejos, lo que dificulta su interiorización y, por tanto, su transmisión. Así, solo los *conceptos mínimamente contraintuitivos* (CMI) son candidatos para transmitirse con éxito, resultando además fácilmente diferenciables de otros más mundanos⁸⁵⁰. De esta forma, el relato sobre una lamparilla que se encienda sin intervención de ninguna persona, un enfermo crónico que sane repentinamente o un objeto que aparezca misteriosamente en un lugar concreto serían ideas asumibles y fáciles de recordar.

En todos estos ejemplos entra en juego una herramienta mental llamada *dispositivo de detección de agencia* (DDA), responsable de detectar la acción de un agente intencional en cada suceso que tiene lugar a nuestro alrededor: la lamparilla se enciende, el enfermo se

⁸⁴⁸ Aunque existen varios ejemplos, por su carácter recopilatorio y su amplitud, podemos destacar Czachesz y Uro 2013.

⁸⁴⁹ Seguimos las definiciones desarrolladas en Barret 2018.

⁸⁵⁰ Para una reflexión más completa sobre las características de los conceptos intuitivos y contraintuitivos en el ámbito de la religión véase Lane y Harris 2014, o también Horts 2013.

cura y el objeto aparece porque hay algo o alguien que lo provoca. La detección de agentes contraintuitivos supone un sustento para las creencias religiosas, ya que relaciona entre sí hechos y acontecimientos inusuales, incluso afianzando ideas y creencias ya asumidas.

Esta herramienta, junto con lo que se ha denominado *dualismo intuitivo* (la asunción intuitiva de la existencia de una dualidad mente/espíritu-cuerpo), se relaciona también con la *detección de agencia tras la muerte* (DAM), que en sí resulta un concepto mínimamente contraintuitivo: se afianza así la creencia en cierta forma de vida tras el deceso del individuo, que explicaría, por ejemplo, las ideas religiosas en torno al más allá y, muy especialmente, a la capacidad de intercesión *post mortem* de los santos y el poder de sus reliquias⁸⁵¹.

En resumen, si un concepto religioso resulta mínimamente contraintuitivo, y puede apoyarse además en las herramientas mentales responsables de la detección de agencia, resultará fácilmente asumible y será posible no solo retenerlo en forma de recuerdo sino también transmitirlo con una alta eficacia. Se podría generar de esta manera un recuerdo compartido, colectivo, sobre un relato de índole religiosa. Así, la creencia aparece como el concepto retenido en la memoria resultante del éxito en la transmisión, que, a su vez, es susceptible de ser retransmitido a otros, entre otras formas, a través del ritual⁸⁵².

Este conjunto de herramientas y conceptos podrían aplicarse al estudio historiográfico sobre la reproducción transmisión de los discursos hagiográficos, ligado a la generación de memorias colectivas. Por nuestra parte, basándonos en los conceptos que acabamos de exponer, proponemos analizar los prodigios contenidos en los textos hagiográficos según el siguiente esquema:

⁸⁵¹ Como ya hemos mencionado, Castillo Maldonado, desde el punto de vista del análisis del discurso hagiográfico, apuntaba en este sentido aduciendo a la creencia en una “cierta forma de vida” asociada a los restos de los muertos que el cristianismo hereda del mundo antiguo. Castillo Maldonado 2002, p. 172. Para un análisis más completo sobre la relación entre la creencia en el más allá y las reliquias desde la perspectiva de las CCR, véase Uro 2013.

⁸⁵² Una visión más amplia sobre la forma en la que se generan, retienen y transmiten este tipo de “recuerdos religiosos”: Greco 2017; y Loumanen 2013. Sobre la función del ritual, véase Apud y Csachez 2019, pp. 242-252; y Sørensen, 2007, pp. 281-300.

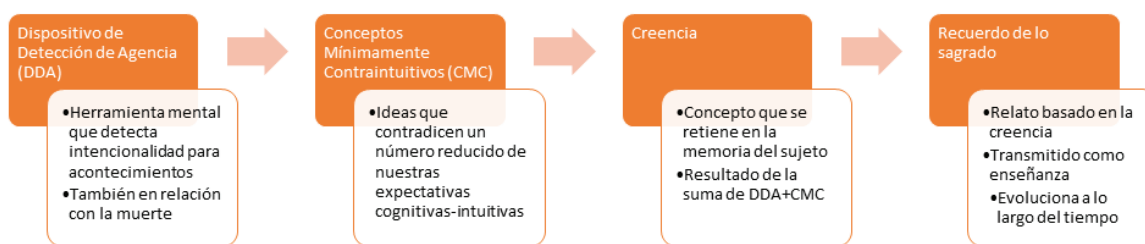


Figura 75. Esquema-resumen: generación y transmisión de ideas sobre prodigios o milagros, según conceptos procedentes de las CCR

Para poder explicar de forma más clara cómo lo podemos aplicar, utilizaremos un ejemplo más general⁸⁵³. Si una persona camina por un desfiladero y se produce un desprendimiento de rocas tras de sí, el DDA reconocerá la intervención de algún tipo de agente en este suceso. Esta intencionalidad percibida puede ser desechada y no retenerse en la memoria si no recibe ningún refuerzo. Sin embargo, si cuando este caminante llega a de vuelta a su localidad, alguien le cuenta que en ese desfiladero se produjo una batalla en la que perdieron la vida un gran número de soldados, la DAM, junto con el carácter mínimamente contraintuitivo de la posibilidad de que los espíritus de los caídos estén presentes en ese lugar, favorecerá la asimilación de la creencia de que estos pueden reaccionar y provocar accidentes. Con el paso del tiempo y la retransmisión de esta idea, se generará un recuerdo colectivo al respecto. Incluso es posible que se diseñen rituales para establecer una relación con los espíritus y apaciguarlos.

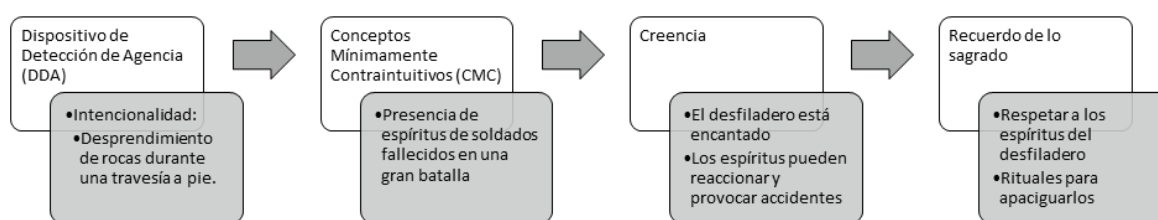


Figura 76. Esquema-resumen aplicado a caso: ejemplo de suceso del desfiladero.

3. ¿Cómo se genera el recuerdo de lo sagrado? Ejemplos

A continuación, trataremos de aplicar esta propuesta de desarrollo a tres ejemplos: un milagro de liberación de cautivos cristianos en manos de los musulmanes atribuido a Santo

⁸⁵³ Utilizamos uno de los ejemplos expuestos por Barret, quien aporta algunos más. Barret 2018.

Domingo de Silos, la inmovilidad repentina del arca de las reliquias de San Millán de la Cogolla durante su traslación y la transmutación del agua en vino atribuida a San García de Arlanza.

Santo Domingo de Silos

La hagiografía sobre Santo Domingo de Silos es muy amplia y comprende milagros de todo tipo. Entre ellos, destaca la colección de aquellos que realizó *post mortem* y que fue elaborada por el monje silense Pedro Marín a mediados del siglo XIII. En ella, como hemos comentado en el capítulo III, tienen un gran peso específico las liberaciones de cautivos cristianos. En general, todos ellos responden a un mismo esquema: uno o varios cristianos caen presos a manos de los musulmanes del sur peninsular y, después de haber rezado a Santo Domingo implorando su intercesión, son liberados milagrosamente.

Para llevar a cabo el análisis que hemos planteado, seleccionaremos uno de estos prodigios, el milagro número 69, protagonizado por un cristiano llamado Johan Sánchez, que fue apresado y vendido como esclavo. Durante su cautiverio, además de soportar tormentos por negarse a convertirse al Islam, pasaba los días trabajando y las noches encadenado por los pies y con un grillete al cuello. Según la narración, rezaba constantemente al santo para que le ayudase en semejante situación, hasta que, una noche, en sueños, el abad silense se le apareció para comunicarle que iba a ser liberado e indicarle que después debería recoger sus hierros y llevarlos ante su altar. Así, las cadenas se soltaron con gran ruido y consiguió huir sin ser visto a pesar de que había “muchos moros” en su camino⁸⁵⁴.

Los receptores de este relato, siguiendo el esquema que hemos planteado, reconocerían a través del DDA, en este caso relacionado con la detección de agencia tras la muerte, al santo como agente capaz de interceder sobre la situación. Así, el relato sobre la rotura milagrosa de las cadenas y grilletes del cautivo y su posterior fuga, en la que ninguno de sus captores lo vio, como una idea mínimamente contraintuitiva. En consecuencia, resulta fácilmente asimilable y quedará en la memoria, facilitando su transmisión hasta generar una creencia concreta: la capacidad de Santo Domingo de provocar la liberación milagrosa de los prisioneros cristianos que le dediquen sus rezos – estableciéndose de paso un ritual específico para obtener sus favores.

⁸⁵⁴ Karl-Heinz 1988, pp. 150-151.

Con el paso del tiempo, ese recuerdo transmitido generará una imagen muy concreta y fácilmente reconocible del santo como liberador, acompañado iconográficamente por las cadenas de los cautivos. Estas cadenas, entregadas como exvoto, serán además el emblema tanto del monasterio de Silos como de su presunta localidad de nacimiento, el riojano municipio de Cañas.

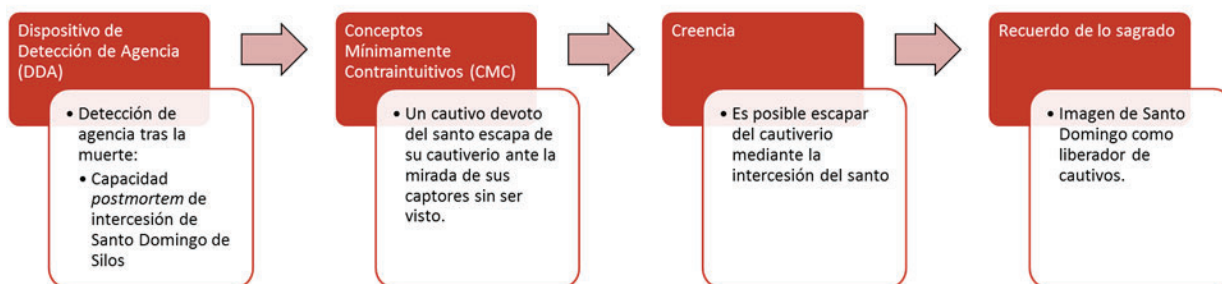


Figura 77 Esquema-resumen aplicado a caso: Milagro 69, *Miraculos Romançados*.



Figura 78. Izquierda: escudo de armas de Santo Domingo de Silos, Burgos. Derecha: Imagen de Santo Domingo de Silos, Monasterio de Santa María de San Salvador, Cañas, La Rioja. Fondo propio.

San Millán de la Cogolla

De entre todos los milagros atribuidos a san Millán, analizaremos a continuación el de su traslación promovida por García el de Nájera. Según esta narración recogida en la *TSE*, la voluntad negativa de san Millán sobre su traslado a Nájera se manifestó provocando que el arca quedase completamente inmóvil a su llegada al fondo del valle. Allí, una vez interpretado que era deseo del santo quedarse en aquel lugar, el rey Pamplonés García Sánchez III decidió llevar a cabo la fundación de un segundo monasterio, el de Yuso, mediante la donación del solar de Soto.

En este caso, a través del DDA la mente de los receptores del relato identifica al agente, teniendo preestablecida la capacidad del espíritu del santo de obrar cambios en la realidad, de tal forma que la posibilidad de que el arca se detuviera súbitamente y resultara imposible continuar avanzando por intercesión de este resulta una idea mínimamente contraintuitiva. Esta idea se asimilaría con cierta facilidad, quedando retenida en la memoria y generando una creencia al respecto: el santo se niega a marcharse del lugar. Pasado el tiempo y mediante la transmisión de este relato, se ritualiza mediante la celebración de misas y representaciones de la traslación, que aún continúan vigentes y son entendidas como parte del folclore local.

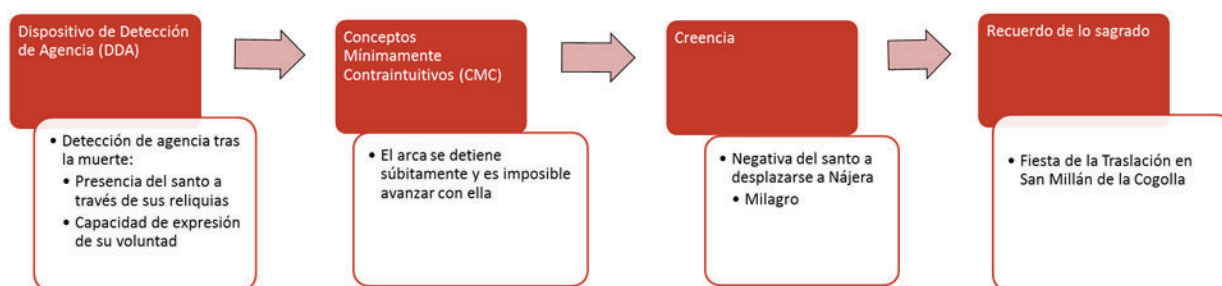


Figura 79. Esquema-resumen aplicado a caso: Traslación de san Millán.



Figura 80. Izquierda: celebración de la misa conmemorativa del día de la traslación de san Millán, 3 de octubre, Monasterio de San Millán de la Cogolla. Derecha: representación teatralizada del “milagro de los bueyes”, organizada por la Asociación de Amigos de San Millán⁸⁵⁵

⁸⁵⁵ Fuente imágenes: Izquierda: Diario La Rioja, 4 de octubre de 2015. <https://www.larioja.com/comarcas/201509/27/fiesta-traslacion-millan-20>. Derecha: Diario La Rioja, 3 de

San García de Arlanza

Como hemos mencionado en varias ocasiones a lo largo de los capítulos anteriores, el desarrollo del culto a San García es tardío, y no existen noticias de su canonización. Todo parece apuntar a que no existió un interés real por parte del monasterio por desarrollar al abad coetáneo de Santo Domingo de Silos como santo protector. Efectivamente, es muy poco lo que sabemos sobre él; además, ni siquiera contó con un biógrafo contemporáneo. Tampoco es posible reconocerlo en la mayoría de las menciones de las que disponemos como un santo canonizado, ya que no aparece en los calendarios y en *Flos Sanctorum* de la época, ni forma parte del elenco recogido en el *Martirologio*. Sin embargo, a partir del siglo XVI se sucederán las menciones al abad como “santo”, recogándose algunos milagros obrados por su intercesión.

El más temprano de ellos, tal y como hemos señalado en el capítulo III, con un claro ascendente bíblico, que se le atribuye y sobre el que los autores localizados hacen hincapié es la transformación del agua en vino durante el viernes santo.

En este caso se reconocen algunas dificultades para que su transmisión y asimilación por los receptores resulte efectiva. En primer lugar, aunque el DDA reconocería al agente, en este caso Dios obrando el milagro a través de san García, el prodigio de la transmutación del agua en vino y su claro ascendente bíblico y, por tanto, relacionado estrechamente con un recuerdo sobre lo prodigioso/milagroso fuertemente asentado como idea contraintuitiva en la mentalidad de los fieles, hacen difícil establecer una creencia o nuevo recuerdo al respecto. Así, aunque contamos con fuentes escritas que conservan la narración, esta no se transmite con facilidad. Puede influir también en este caso, quizá por el desarrollo tardío de la figura de san García, el hecho de que durante los siglos XIII-XIV los monjes de Arlanza prefirieron fijarse en las figuras de Fernán González y del eremita Pelayo, cuya relación se establecería a través del *Poema de Fernán González*⁸⁵⁶, “la formulación más explícita de la relación entre Arlanza y el Buen Conde”⁸⁵⁷.

junio de 2018. <https://www.larioja.com/comarcas/traslacion-millan-repite-20180603005456-ntvo.html?ref=https:%2F%2Fwww.google.com%2F>.

⁸⁵⁶ Senra 2006, pp. 41-43.

⁸⁵⁷ Azcárate, Escalona, Jular y Larrañaga, p. 369.

Con el abandono del monasterio de San Pedro de Arlanza, la urna que contenía sus reliquias fue llevada a Covarrubias, siendo depositada finalmente en la ex colegiata de San Cosme y San Damián. Su culto sin embargo, tal y como ya hemos concluido con anterioridad, continúa vigente, con una especial relevancia en la localidad burgalesa de Quintanilla Sangarcía.

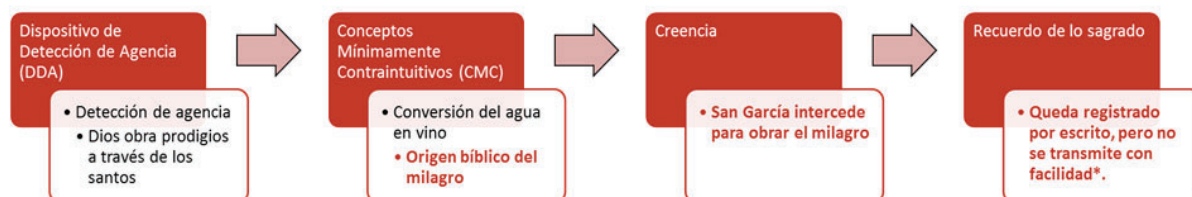


Figura 81. Esquema-resumen aplicado a caso: transmutación del agua en vino, atribuido a san García.



Figura 82. Izquierda: Fernán González a caballo marchándose de la ermita de San Pedro el Viejo de Arlanza, con san Pelayo. Derecha: Representación de la imagen de san García de Arlanza en la Plaza Mayor de Quintanilla San García⁸⁵⁸.

CONCLUSIONES

A través del análisis de los ejemplos que hemos planteado pretendíamos plantear la posibilidad que ofrecen los conceptos e ideas de las CCR al trabajo del historiador en el manejo de la hagiografía como fuente generadora de un recuerdo colectivo de lo sagrado y lo milagroso.

⁸⁵⁸ Fuente imagen: *Estoria del noble cauallero el conde fernan gonzalez con la muerte de los siete infantes de Lara*, Toledo: Sucesor de Pedro Hagembach, 1511, fol. 1r.

En cierta medida, hemos comprobado que la facilidad en la transmisión del relato determinada por sus características en relación con la “arquitectura mental” del grupo receptor resulta fundamental para su éxito. Así, en los casos en los que el DDA se refuerza con el carácter mínimamente contraintuitivo de la historia narrada se ha generado una imagen del santo protagonista y del milagro obrado mucho más desarrollada y con un recorrido más amplio. Recordemos el caso de santo Domingo de Silos, identificado iconográficamente con las cadenas y grillos que representan los miagros de liberación que se le atribuyen. O el de San Millán de la Cogolla, donde aún hoy se conmemora mediante ritos religiosos y representaciones teatralizadas el milagro de la traslación.

Por el contrario, hemos comprobado que en el caso de la transmutación del agua en vino atribuida a san García la capacidad de transmisión del relato resultaba más compleja, ya que, por su carácter marcadamente bíblico, resultaba más difícil diferenciarlo de otros precedentes.

Como hemos podido comprobar –siendo plenamente conscientes de que solo hemos hecho una aproximación a estas ideas y que cualquier especialista en estos campos podría llegar a un mayor y más interesante desarrollo de las mismas–, es posible aplicar conceptos procedentes de las disciplinas integrantes de las Ciencias Cognitivas de la Religión a las fuentes hagiográficas para evaluar su potencial como vehículos de creación de una memoria histórica que pudiera favorecer los intereses de sus creadores. A largo plazo, además, pueden ayudar a explicar la asunción del relato contenido en estas narraciones por una comunidad, de tal manera que formarían parte de los rasgos definitorios de ésta a nivel identitario.

Sin embargo, aunque amplían considerablemente las posibilidades de análisis respecto a la utilización de la hagiografía como medio de creación de memoria histórica o colectiva, por sí solas estas ideas no explicarían la magnitud de un fenómeno como el que hemos expuesto. Hay múltiples factores a tener en cuenta: ¿cuál era el contexto social y cultural en el que se generaron estos relatos? ¿Qué relaciones de competencia o colaboración se establecieron entre los distintos monasterios en que se gestaron? ¿Es posible identificar motivaciones políticas o económicas concretas en el trasfondo de estos? Todas estas cuestiones deben ser respondidas desde ámbitos académicos diferentes a las CCR, como deben ser y han venido siendo hasta ahora el de los estudios literarios y la historiografía.

Tercera parte: conclusiones.

CONCLUSIONES

A lo largo de los capítulos anteriores hemos tratado de analizar el relato hagiográfico como un elemento que los monasterios utilizaron para difundir un relato legitimador sobre su propia historia. En este recorrido, hemos observado los principales rasgos de su evolución desde las fuentes medievales hasta las narraciones modernas, además de apreciar las diferentes estrategias seguidas para cada una de las épocas en las que se construyeron y reelaboraron. Como resultado, se ha obtenido una imagen compleja, en la que se adivinan las circunstancias individuales que le tocó vivir a cada centro religioso, las relaciones de competencia y colaboración que establecieron entre los cenobios implicados y la forma en la que narraron la problemática política y social en la que se vieron envueltos. Igualmente, hemos podido apreciar cuál ha sido el resultado a largo plazo de la constante recreación hagiográfica emprendida por las comunidades de monjes de Arlanza, Silos y La Cogolla a través de las tradiciones locales de las poblaciones erigidas como *patria* de sus santos.

El volumen de información con el que hemos trabajado es elevado. Por ello, al final de cada uno de los capítulos que componen el presente trabajo se ha tratado de recapitular lo expuesto hasta ese momento y elaborar las conclusiones a las que hemos llegado. No obstante, parece oportuno recapitular de nuevo los principales resultados de nuestro trabajo tal y como los exponemos a continuación:

I. El análisis sobre los periodos de mayor producción de hagiografías en los monasterios de Silos, Arlanza y La Cogolla nos permite establecer una serie de pautas comunes a todos ellos. En primer lugar, destaca que en los tres *scriptoria* monásticos se pueda trazar una periodización similar. Esto nos indica que los problemas a los que se enfrentan las distintas comunidades religiosas en un mismo periodo de tiempo (aunque este lo tenemos que ver con cierta flexibilidad) eran similares, por lo que los procesos creativos que dieron lugar a la creación de relatos sobre los santos patronos de cada una de estas instituciones vinieron a coincidir en el tiempo; y que, en consecuencia, se trataba de una estrategia común ante problemáticas similares.

Si observamos el contexto en el que se redactaron estas narraciones en cada uno de los casos analizados, apreciamos dos motivaciones principales. En la primera de las fases propuestas en este trabajo, que comprende los siglos X al XII, periodo de tiempo en el que se inscriben el origen y crecimiento de los dominios monásticos, se redacta la primera serie

de hagiografías, sistemáticamente en latín. Se trata de las primeras versiones de las *vitae*, *translationes* y colecciones de milagros, con las que pretendían asentar el culto y la devoción a sus advocaciones correspondientes: san Millán, santo Domingo de Silos, san García y san Pelayo de Arlanza.

El resto de los periodos coincide con momentos de crisis y dificultades. Tanto en la crisis del siglo XIII como en la de la llegada de los nuevos cánones modernos y la incidencia de la adhesión a la reforma de la Observancia de San Benito de Valladolid apreciamos este incremento creativo. Lo mismo sucede tras la restauración de los monasterios exclaustros en el siglo XIX, cuando los nuevos moradores de Silos y La Cogolla recrearon nuevamente la historia de sus monasterios y sus santos. Queda claro, pues, que cuando las comunidades no encuentran una respuesta material a la crisis que viven, al margen de la época en que esta se produzca, siempre acabarán recurriendo, en un intento por salir de ella, a los relatos tradicionales.

Por lo tanto, la función legitimadora de la hagiografía monástica resulta, ~~por tanto,~~ evidente más allá de la edificación y la didáctica sobre los modelos de cristiandad que se transmiten.

II. A través del estudio de la evolución de los relatos hagiográficos sobre los santos en los que hemos centrado nuestra atención es posible definir dos líneas de competencia intermonástica claras: Silos contra Arlanza y La Cogolla contra Arlanza. Las estrategias seguidas por cada uno de estos cenobios determinarán la evolución de los modelos de santidad a los que recurren, que en estos casos responden al del eremita fundador y al del abad reformador.

En un primer momento, mientras la comunidad silense puso un gran empeño en ensalzar y agrandar la santidad de Domingo, hasta el punto de especializarlo como liberador de cautivos (de esta manera lo acercaba al imaginario colectivo de los fieles en la frontera con el Islam), su competidor más cercano prefirió optar en un primer por asociarse, a través del eremita fundador Pelayo, con la figura heroizada y engrandecida de Fernán González. Probablemente, lo que llevó al amanuense arlantino a asignar un papel tan relevante a este santo ermitaño fue el desarrollo emilianense sobre el *Privilegio de los Votos*. De esta forma, además, la comunidad de Arlanza intentaría contrarrestar el relato generado en el

monasterio riojano compitiendo directamente con él, al menos a nivel de creación hagiográfico-literaria.

Más tarde, cuando la comunidad de San Pedro de Arlanza trató de recuperar el recuerdo sobre la devoción y el culto a san García como su abad reformador, probablemente como consecuencia de los estándares de santidad postridentina, se encontró con graves dificultades. Desde nuestro punto de vista, la figura del abad arlantino había quedado eclipsada ya tiempo atrás por el gran desarrollo de la de santo Domingo.

Al margen de las relaciones de competencia establecidas entre los monasterios citados, son muchos los paralelismos que encontramos entre las hagiografías estudiadas. En el caso concreto de las de San Millán y Silos, son tantas las analogías que podemos concluir, sin miedo a equivocarnos, que ~~al menos~~ existió una comunicación fluida entre los dos monasterios. En efecto, sus dos santos patronos cuentan con varios *topoi* coincidentes: el buen pastor, el ermitaño que huye del mundo para alcanzar la santidad, el guía o líder de una comunidad religiosa, el taumaturgo y el exorcista. Pero esto no es todo. También se evidencia entre ambas comunidades una relación ideológica y política: mientras Santo Domingo termina siendo abad de Silos tras huir de san Millán por estar siendo acosado por el rey pamplonés García Sánchez III, San Millán también se verá inmerso, en fechas próximas, en graves problemas con el monarca pamplonés a causa de su interés por llevarse las reliquias del santo a Nájera.

III. Como consecuencia de la evidente función legitimadora que se asignaba a los personajes políticos, las hagiografías dibujarán un retrato muy concreto de ellos. Los rasgos que se les asignan ~~a estos~~ son muy claros, en respuesta a la idea que sobre ellos ~~que~~ se quería transmitir. Efectivamente, la labor partidista del escribano generará unos modelos muy concretos: el buen rey, el mal rey y el benefactor.

El modelo de mal rey está representado en la figura de García Sánchez III. Como se ha podido apreciar, el retrato que se dibuja a través de estos relatos está plagado, en general, de adjetivos y descripciones negativas: avaricioso, iracundo, colérico, egoísta, etc.; una actitud que evidencia el escaso respeto que parecía tener hacia las instituciones monásticas, a las que pretende incluso despojar de sus tesoros para hacer frente a los gastos ocasionados por sus continuos enfrentamientos con su hermano Fernando I de Castilla, o para engrandecer el recién fundado monasterio de Santa María La Real de Nájera. En el fondo,

parece que para la generación de este recuerdo sobre el rey pamplonés resultaron fundamentales episodios como el del enfrentamiento con santo Domingo, que terminará provocando su exilio, o los de las fallidas traslaciones de san Felices de Bilibio y san Millán.

La estrecha relación establecida entre Silos y La Cogolla juega, a nuestro parecer, un papel fundamental en este proceso, en el que el mencionado cenobio najerino se presentaba como un nuevo competidor. La colaboración entre los dos monasterios debió resultar de gran valor para afianzar la memoria pretendida sobre la historia del monasterio en tanto que perpetuaba ese retrato negativo de don García. Así, el contenido de ambos relatos desprende un evidente “filocastellanismo”, ya que la pretendida antipatía del pamplonés hacia los monjes no puede sostenerse a tenor de la documentación conservada.

Por el contrario, las hagiografías silenses presentarán como modelo de buen rey a Fernando I, a través del milagro acaecido durante una severa hambruna que azotó al cenobio. Según Grimaldo, la carestía en el monasterio era tan grave que los monjes suplicaron a su abad que hiciera cuanto fuera posible para solucionar esta situación, que achacaban a una suerte de castigo divino. Tras escuchar las quejas de la comunidad, Domingo rezó para obtener el favor divino, que se manifestó con la llegada de una embajada enviada por Fernando I para socorrer las necesidades del cenobio. Con el paso de los siglos, las hagiografías sobre el abad silense se centrarán en establecer comparaciones en las que se evidenciase este papel del buen rey.

Por otra parte, los monasterios de Arlanza, Silos y la Cogolla terminarán entrando en un segundo proceso memorístico, en el que el protagonista absoluto no será ya un rey, sino el conde Fernán González, al que otorgarán el papel de fundador y benefactor. Las estrategias seguidas por los tres cenobios fueron similares. Las resumimos en los tres aspectos siguientes: la creación de falsos documentos de fundación o de grandes donaciones, que se insertaron en diferentes cartularios; la posterior confirmación regia del apócrifo fundacional que los relacionaba con el Buen Conde y, finalmente, la generación de un relato hagiográfico que sustente ideológicamente su contenido y genere un recuerdo colectivo al respecto fácilmente perpetuable. En este *iter*, y como consecuencia de la exaltación del conde como “protector de la cristiandad”, terminó produciéndose un proceso de *hagiografización*, que culminará con el relato sobre los prodigios ocurridos en su tumba en vísperas de importantes batallas significativas del reinado de los Reyes Católicos contra el Islam.

Por último, y sin abandonar la esfera de los personajes del ámbito político, ~~vemos que~~ los hagiógrafos de los *scriptoria* monásticos trataron también de asociarse a los grandes linajes nobiliarios de su entorno. El ejemplo sobre el que hemos tratado, el de santo Domingo de Silos y los Manso de Zúñiga, resulta muy esclarecedor, en tanto que nos sirve para documentar la asimilación por parte de los miembros de la comunidad monástica de un relato generado fuera de su dominio, en el seno de la propia familia. Ambos se retroalimentarían, generando, a partir del siglo XVII, una literatura que justifica la pertenencia de su santo abad al mencionado linaje. Sobre esta cuestión, resulta llamativo que la crítica haya asumido la veracidad de esta relación de parentesco hasta fechas muy recientes, tal y como podemos apreciar a través de diferentes estudios y ediciones de la *VSDS* de Berceo, al que se le atribuía erróneamente la primera mención al asunto.

IV. Las “traslaciones oficiales”, como subgénero, desempeñaron un papel fundamental en los procesos de creación de memoria histórica emprendidos por los monasterios estudiados. Entre los diferentes tópicos comunes a todos los textos analizados para esta categoría, resulta llamativa la relevancia que se da a las visiones en las que los santos expresan su voluntad de ser trasladados. Efectivamente, encontramos dos casos en los que la *verax visio* no se produce antes de decidir la remoción de los restos del santo: nos referimos, claro está, a las traslaciones frustradas de san Félix de Bilibio y san Millán de la Cogolla promovidas por García Sánchez III el de Nájera. En ambos casos, la voluntad del santo se expresa de forma contraria al traslado, circunstancia que refuerza la visión negativa que se estaba generando en torno a este rey.

Además de los relatos sobre las *translationes* medievales, las hagiografías modernas sobre santo Domingo de Silos, san Millán de la Cogolla y san García de Arlanza demuestran un gran interés por las *elevatio* llevadas a cabo después del siglo XVI, favorecidas por los nuevos cánones postridentinos como telón de fondo. En este contexto resulta inevitable pensar que, aunque para aquellos casos en los que el culto al santo pudiera demostrarse como “inmemorial”, por lo que no era preciso presentar más pruebas, las comunidades monásticas debieron percibir la necesidad de actualizar la literatura en torno a sus santos protectores. Para conseguirlo, se centraron nuevamente en los sepulcros y arcas en los que conservaban sus reliquias, bien en busca de una confirmación sobre la veracidad de las hagiografías en las que se basaban sus tradiciones (san Millán), bien para tratar de reforzar la devoción debida a tan preciados tesoros (san García y santo Domingo). No llama la

atención, sin embargo, que los tópicos presentes en la literatura medieval sobre traslaciones y elevaciones reaparezcan en las obras posteriores a Trento. Se trata de conceptos que formaban ya parte del imaginario colectivo de los fieles y, por tanto, cumplían a la perfección con la función de refuerzo de cualquier afirmación o reafirmación sobre la capacidad del santo en cuestión para obrar milagros.

V. A largo plazo, los relatos sobre las vidas y milagros de los santos han pasado a formar parte de la identidad colectiva de los entornos que ideológicamente se perfilaron como sus *patrias*. Esta conversión del santo en símbolo identitario local o regional se hace visible a través de diferentes formas. A saber: la institucionalización, el folclore y las expresiones literarias populares.

La institucionalización del santo ha quedado patente en los casos estudiados a través de la identificación de los emblemas municipales, como el de Cañas y santo Domingo de Silos o el de Quintanilla y san García. Así mismo, la presencia de iconografía relacionada con estos santos en distintos espacios públicos de estas localidades es otra muestra de la asunción por parte de las instituciones del relato sobre los santos como elemento de su propia identidad. A todo ello hay que sumarle las manifestaciones folclóricas, como romerías y procesiones, y otras celebraciones religiosas que demuestran que el arraigo social del recuerdo colectivo del santo es muy profundo.

Además, el estudio de los *gozos* demuestra que no todos los episodios que componen las hagiografías analizadas a lo largo de nuestro trabajo fueron asumidos de la misma manera por las diferentes comunidades locales que veneraban a estos santos como parte de su comunidad. En este sentido, junto a las menciones a sus lugares de nacimiento como una idea más que asumida, resulta llamativo que el contenido de cada *gozo* dependa en buena medida del lugar en el que estas composiciones eran cantadas.

El caso san Millán como elemento simbólico identitario de La Rioja y, del mismo modo, del entorno de Torrelapaja es el más llamativo de los estudiados, tanto por la vehemencia demostrada por los autores que tomaron partido a favor de las distintas tesis enfrentadas sobre su nacimiento, como por las patentes diferencias en cuanto a la asimilación en el imaginario colectivo sobre ambas. Es evidente que un debate erudito tan dilatado en el tiempo, que comienza a finales del siglo XVI y se extiende hasta el final del XIX, iba a generar un recuerdo colectivo sobre el santo con marcadas diferencias. Sin

embargo, es preciso observar diversos factores para comprender cómo la tesis riojana traspasa las fronteras de su entorno más cercano mientras que la aragonesa queda relegada al ámbito local.

San Millán de la Cogolla, a la vez que se erige como un espacio sagrado de especial relevancia, terminó por convertirse, a partir de la creación del *Privilegio de los Votos* y de sus sucesivas reinterpretaciones, en un *santuario político pro-castellano*. A esto hay que añadir la progresiva conversión del cenobio en un *santuario cultural*, el del origen del castellano. La suma de estos elementos es lo que, a nuestro juicio, ha determinado que en la actualidad se considere un elemento fundamental de la identidad social y política de la Comunidad Autónoma de La Rioja. En efecto, con el tiempo, el monasterio de San Millán ha sido institucionalizado como espacio simbólico regional de forma muy evidente: la firma del Estatuto de Autonomía, el debate sobre su reforma y las celebraciones del Día de La Rioja, que se celebran en el interior del centro religioso, son una demostración de que las instituciones riojanas, especialmente las políticas, lo han asumido como tal.

VI. La generación de la memoria monástica a largo plazo es una cuestión compleja, que precisa, a nuestro juicio, de un enfoque interdisciplinar para obtener una visión lo más completa posible sobre el fenómeno.

A través de la aproximación que hemos propuesto, comprobamos que es posible aplicar conceptos procedentes de las disciplinas integrantes de las ciencias cognitivas de la religión a las fuentes hagiográficas. Con estos medios podremos evaluar su potencial como vehículos de creación de una memoria histórica que pudiera favorecer los intereses de sus creadores. A largo plazo, además, pueden ayudar a explicar la asunción del relato contenido en estas narraciones por una comunidad, de tal manera que formarían parte de los rasgos definitorios de ésta a nivel identitario.

Sin embargo, aunque amplían considerablemente las posibilidades de análisis respecto a la utilización de la hagiografía como medio de creación de memoria histórica o colectiva, estas ideas, por sí solas, no explicarían la magnitud de un fenómeno como el que hemos expuesto. Consideramos por tanto que un enfoque interdisciplinar amplio, que incluya los planteamientos de la historiografía, los estudios sobre literatura y disciplinas relacionadas con las CCR, resulta de gran interés para desarrollar investigaciones en torno a las cuestiones expuestas desde el inicio de este trabajo.

Con esta investigación hemos intentado trazar una visión lo más completa posible sobre el desarrollo del relato sobre los santos en el ámbito monástico. No obstante, somos conscientes de que la magnitud de un fenómeno como el que hemos planteado, con los límites temporales propios de un programa de doctorado, sobrepasan las posibilidades reales para abarcar un número suficiente de casos de estudio. Así, en un futuro próximo esperamos recuperar el análisis sobre el caso del monasterio de San Salvador de Oña, pendiente debido a la problemática que hemos expuesto al inicio del presente trabajo, así como de otros cenobios del área castellana en particular y peninsular en general. Quedan además multitud de aspectos pendientes de análisis. Así, se hace necesario estudiar cómo determinó la llegada del rito romano el ámbito de los santos y de la hagiografía; qué escenario se forjó dentro de las comunidades cuando frente a estos fueron tomando importancia los grandes personajes neotestamentarios (Jesús y María); cuáles fueron los motivos que llevaron a los autores aragoneses citados en nuestro trabajo a tratar de apropiarse del relato sobre el origen de san Millán; etc. Tareas, estas, con la que continuaremos en próximas fechas.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía consultada

- Abadía de Santo Domingo de Silos (Ed.) (2000). *Vita Beati Dominici. Edición facsimilar y traducción*. Madrid: S.N. Recurso Electrónico.
- Abellán, José Luis (1992). *Historia crítica del pensamiento español. II La Edad de Oro (siglo XVI)*, Barcelona: Círculo de Lectores.
- Abou-el-Haj, Barbara (1997). *The medieval culto of the Saints. Formations and transformations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Acebrón Ruiz, Julián (2004). *Sueño y ensueños en la literatura medieval castellana y del siglo XVI*, Cáceres: Universidad de Extremadura.
- Aguado, Joseph (1999). “La Historia, La Reconquista y El Protonacionalismo En El Poema De Fernán González.”, *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* 3, pp. 17–31. DOI: <https://doi.org/10.1353/hcs.2011.0324>.
- Álamo, Juan del (1953). *Vida histórico-crítica del taumaturgo español Santo Domingo de Silos*, Madrid: Sucesores de J. Sánchez de Ocaña y Cía.
- Albisson, Mathilde (2016). “La hagiografía ante la censura: el ejemplo de dos *Flores Sanctorum* expurgados (1516-1568)”, *Criticón* 128, pp. 103-128. DOI: <https://doi.org/10.4000/criticon.3228>.
- Alcocer, Rafael (1925). *Santo Domingo de Silos*, Valladolid: Imprenta de la Casa Social Católica.
- Alvar, Manuel (1976). *Vida de santa María Egipciaca. Estudio, vocabulario y edición de los textos*, Madrid: CSIC.
- Álvarez Borge, Ignacio (1994). “Merindades y merinos mayores de Silos, Muñó y Castrojériz. Notas sobre la evolución de la monarquía feudal y la organización territorial en Castilla (1200-1350)”, en *Burgos en la Plena Edad Media*, Burgos: Asociación provincial de Libreros de Burgos, pp. 655-672.
- Andrés Cabello, Sergio (2002a) “San Millán de la Cogolla. Un símbolo de la identidad Riojana”, en Navajas Zubeldia, Carlos (Ed.), *Actas del III Simposio de Historia*

- Actual. Logroño, 26-28 de octubre de 2000*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 835-848.
- (2002b). “Definición y dinámica de la identidad riojana”, en Capellán, Gonzalo (dir), *La Rioja. Construcción y desarrollo de una Comunidad Autónoma*, Logroño: Gobierno de La Rioja, pp. 329-339.
- Anguiano, Mateo (1704). *Compendio historial de la provincia de la Rioja, de sus santos y milagros santuarios*, Madrid, Imp. Antonio González Reyes
- Anónimo (1622). *Libro de los milagros del Santo Crucifijo de San Agustín de la Ciudad de Burgos*, Burgos: Imp. Pedro Huidobro.
- Anónimo, (1987) *Vida y novena de San Millán de la Cogolla Patrón de España*, Manila: Imp. del Colegio de Sto. Tomas,
- Apud, Ismael y Czachesz, István (2019). “Creencias, rituales y memoria. Una introducción a la Ciencia Cognitiva de la Religión”. *Psicología, conocimiento y sociedad* 9-1, pp. 229-257. DOI: <http://dx.doi.org/10.26864/pcs.v9.n1.3>.
- Argáiz, Gregorio (1668) *Población Eclesiástica de España y noticia de sus primeras honras: continuada en los escritos y Chronicon de Hauberto, monge de San Benito*, Madrid: Imprenta Real.
- Argáiz, Gregorio (1668). *Corona real de España por España fundada en el crédito de los muertos y vida de San Hyeroteo*, En Madrid: por Melchor Alegre.
- (1675). *La soledad laureada por San Benito y sus hijos en las Iglesias de España y teatro monástico de la provincia tarraconense*, Madrid: Antonio Zafra.
- Arizaleta, Amaia (2005). “Las variantes del relato maravilloso en los *Miraculos Romançados*, atribuidos a Pero Marín (segunda mitad del siglo XIII)” en *Practiques hagiographiques dans l’Espagne du Moyen Âge et du Siècle d’Or*, Toulouse: Université de Toulouse- Le Mirail, pp. 55-86.
- (2006). “Legitimar la falsificación: la autoridad del rey y la autoridad del escribano (en torno a Pero Marín y algunos textos de Silos)”, *Cahiers d’études hispaniques médiévales*. 29 pp. 453-468. DOI: <https://doi.org/10.3406/cehm.2006.1978>

- Arrúe Ugarte, Begoña (dir) (1990). *Inventario artístico de Zaragoza y su provincia*, Tomo I. Madrid: Ministerio de Cultura
- Asensio Jiménez, Nicolás (2016). *Libro de la traslación y milagros de San Millán*, Logroño, Ediciones Emilianenses.
- Atienza López, Ángela (2012). “Las crónicas de las órdenes religiosas en la España Moderna. Construcciones culturales y militantes de época barroca”, en Atienza López, Ángela (ed.), *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos... A mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*, Madrid: Silex, pp. 25-50.
- Azcárate, Pilar; Escalona Monge, Julio, Jular, Cristina y Larrañaga, Miguel (2006). *Volver a nacer: historia e identidad en los monasterios de Arlanza, San Millán y Silos*, “*Cahiers d'études hispaniques médiévales*” 29, 359-394. DOI: <https://doi.org/10.3406/cehm.2006.1975>
- Balsas, Álvaro (2019). “A Teologia e as Ciências: Caminhos De Diálogo e Interdisciplinaridade”. *Revista Portuguesa De Filosofia* 75-4, pp. 2511–2536
- Baños Vallejo, Fernando (1989). *La hagiografía como género literario en la Edad Media*, Oviedo: Universidad de Oviedo
- (2003). *Las Vidas de santos en la literatura medieval española*, Alicante: Ediciones Laberinto.
- (2011). “El ermitaño en la literatura medieval española: Arquetipo y variedades”, en García de Cortázar, José Ángel y Teja, Ramón (coords.), *El Monacato espontáneo: eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María La Real, p. 121-152. URL: <http://hdl.handle.net/10651/11804>.
- Barreda, Iñigo (2014). *Historia de la vida de san Iñigo, abad de Oña 1771*. (Ed. Carlos Pérez González), Burgos: Diputación Provincial de Burgos.
- Barrett, Justin (2018). “Ciencia cognitiva, religión y teología”, en Schloss, Joffrey (ed.), *El primate creyente: reflexiones científicas, filosóficas y teológicas sobre el origen de la religión*, Barcelona: Herder.

- Barrett, Nathaniel (2016). "Ciencia cognitiva de la religión", en Vanney, Claudia; Silva, Ignacio; Franck, Juan (eds.), *Diccionario Interdisciplinar Austral*, 2016. URL: http://dia.austral.edu.ar/Ciencia_cognitiva_de_la_religión
- Barriusa Sáenz, Jesús (2014). "Las reliquias de san Millán", *Boletín de la Asociación Riojana de Genealogía y Heráldica* 6 pp. 115-122.
- Bartlett, Robert (2013). *Why can the dead do such great things? Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation*, Oxfordshire: Pinceton University Press.
- Beceiro Pita, Isabel (2014). "La memoria y el discurso de la nobleza en los relatos genealógicos castellanos (1370-1540)", en Dacosta Martínez, Arsenio; Prieto Lasa, José Ramón y Díaz de Durana, José Ramón (coords.), *La conciencia de los antepasados: la construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media*, Madrid: Marcial Pons, pp. 119-144.
- Berganza, Francisco (1719). *Antigüedades de España propugnadas en las noticias de sus reyes y condes de Castilla la Vieja*, Madrid: Imp. Francisco del Hierro.
- Bergson, Henri (2006). *Materia y memoria*, Buenos Aires: Cactus.
- Bloch, Marc (1999). *Historia e Historiadores*. Madrid: Akal.
- (2001). *Apología para la historia o el oficio de historiador*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (2011). *La sociedad feudal*. Madrid: Akal.
- Bozoky, Edina (2006). *La politique des reliques de Constantin à saint Luois. Protection collective et légitimation du pouvoir*. París: Editions Bauchesne.
- (2010). *Le Moyen Âge miraculeux*, París: Editions Bauchesne
- Bozoky, Edina y Helvetius, Anne Marie (Coor.) (1999). *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de L'Université du Littoral- Côte d'Opale (Bologne-su.Mer, 4-6 septembre 1997)*, Turnhout: Brepols.
- Brown, Peter (1982). *The cult of the Saints. It's rise and function in Late Christianity*, Chicago: University of Chicago Press.

- Buenacasa Pérez, Cales (1999). “La instrumentalización económica de las reliquias: una importante fuente de ingresos para las iglesias tardoantiguas”, en *Santos, Obispos y reliquias. Actas del III encuentro internacional Hispania en la Antigüedad tardía (Alcalá de Henares, 13 al 16 de octubre de 1998)*, Madrid: Universidad de Alcalá, pp. 123-140.
- Calavia Sáez, Óscar (2002). *Las formas locales de vida religiosa. Historia de los santuarios de La Rioja*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Calavia, Carlos (Ed.) (2003), *Gonzalo de Berceo. Obras Completas*, Madrid: Fundación José Antonio de Castro
- Calderón Ortega, José Manuel y Díaz González, Francisco Javier (col.) (2012). *Vae victis: cautivos y prisioneros en la Edad Media Hispánica*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares.
- Calleja Puerta, Miguel (2013). “Cartularios y construcción de la memoria monástica en los reinos de León y Castilla durante el siglo XII”, en Lamazou-Duplan, Véronique y Ramírez Vaquero, Eloisa (Dir.), *Les cartulaires médiévaux. Écrire et conserver la mémoire du pouvoir, le pouvoir de la mémoire/ Los cartularios medievales. Escribir y conservar la memoria*, Pau: Presses de l’Université de Pau et des Pays de L’Adour, pp. 187-197.
- Calvo Espiga, Arturo (2019). *Santo Domingo de la Calzada: el hombre y la obra*, Santo Domingo de la Calzada: cabildo Catedral de Santo Domingo de la Calzada.
- Cané, Gonzalo (2017). “Reflexiones en torno al eremitismo visigodo. Los casos de san Millán y Valerio del Bierzo”, *Sociedades precapitalistas* 6(2), e18. DOI: <http://dx.doi.org/10.24215/22505121e018>.
- Cantera Montenegro, Margarita (1982). “Santa María la Real de Nájera: fundación y primeros tiempos”, *En la España Medieval*, 2, pp. 253-274
- (1991a). *Colección documental de Santa María la Real de Nájera (Siglos X-XV)*. San Sebastián, Eusko Ikaskuntza.

- (1991b). “Santa María la Real de Nájera”, en Iglesia Duarte, José Ignacio (Coor.), *I Semana de Estudios Medievales. Nájera, del 6 al 11 de agosto de 1990*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp....
- (2005). “La ciudad de Nájera en tiempos del rey García”, en *García Sánchez III el de Nájera. Un rey y un reinado en la Europa del siglo XI*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 39-72.
- Carruthers, Mary (1990). *The book of Memory. A study of Memory in Medieval culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Castellanos, Santiago (1998). *Poder social, aristocracia y hombre santo en la Hispania Visigoda. La “Vita Aemiliani” de Braulio de Zaragoza*, Logroño: Universidad de La Rioja.
- (2004). *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Logroño: Fundación San Millán
- Castelli, Elisabeth A. (2004). *Martyrdom and Memory*, New York: Columbia University Press.
- Castillo Maldonado, Pedro (2002). *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la antigüedad tardía*, Madrid: Signifer.
- Castrillejo Ibáñez, Félix M^a (2003). “El monasterio benedictino de Silos en el siglo XIX”, en VV.AA., *Silos: un milenio. Actas del Congreso Internacional sobre la abadía de Santo Domingo de Silos. II Historia*, Burgos: Abadía de Santo Domingo de Silos, pp. 353-387.
- Castro, Dolores (2019). “El desierto de Ildefonso de Toledo. Notas sobre la construcción de la autoridad episcopal en el reino visigodo”, *Gerión* 37/1, pp. 177-199. DOI: <https://doi.org/10.5209/GERI.63873>.
- Castro, Juan de (1688). *El glorioso taumaturgo español, redemptor de cautivos, Santo Domingo de Silos*. Madrid: Imp. Melchor Álvarez
- Chacón, Alfonso (1594). *De martyrio ducentorum monachorum S. Petri a Cardegnna*, Roma: Imp. Bartolomeo Bofandini.

- Christin, Olivier y Krumenacker, Yves (dir.) (2017). *Les protestantismes à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, Rennes: Presse Universitaires de Rennes.
- Cirlot, Victoria (2009). *Vida y visiones de Hildegard von Bingen. Nueva edición revisada*, Madrid: Ediciones Siruela.
- Coleman, Janet (1992). *Ancient and Medieval memories. Studies in the reconstruction of the past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conferencia Episcopal Española (2019). *Calendario litúrgico-pastoral 2019-2020*, Madrid: Libros litúrgicos de la CEE.
- Contreras, José (1944). *Novena del glorioso Santo Domingo de Silos: taumaturgo español, redentor de cautivos y abogado de la fecundidad y del feliz alumbramiento en los peligrosos partos*. Burgos: Imprenta Aldecoa.
- Corral, Alonso del (1649). *Istoria de la vida y milagros del glorioso Santo Domingo, abbad de Silos, natural de la prouincia de la Rioja, hijo professo de San Millan el Real de la Cogolla*, S.L., S.N.
- Criado Mainar, Jesús (2016). "Trento y la nueva hagiografía. Expresiones artísticas del culto a los santos de las iglesias locales en el arcedianado de Calatayud durante la Edad Moderna", en *IX Encuentro de Estudios Bilbilitanos. Actas. Tomo II*, Calatayud: Centro de estudios Bilbilitanos- Institución Fernando el Católico, pp. 549-572
- Croissant, Juan (1863). *Año cristiano, o ejercicios devotos para todos los días del año*, Madrid: Pablo Riera.
- Cuesta Bustillo, Josefina (1998). "Memoria e historia. Un estado de la cuestión", *Ayer* 32, pp. 203-246.
- Czachesz, István y Uro, Risto (2013). *Mind, morality and magic. Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*. Durham: Acumen
- Dacosta, Arsenio (2017). "El noble ante el espejo: el origen del linaje en la escritura nobiliaria ibérica", en López Ojeda, Esther. (Coord.). *La memoria del poder. El poder de la memoria*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 253-290.

Dameto, Juan Bautista (1612; ed. 2000). *Historia de San Íñigo, Abad del Real Monasterio de San Salvador de Oña*, Calatayud: Ayuntamiento de Calatayud.

Diago Hernando, Máximo (1992), “El intervencionismo nobiliario en los monasterios riojanos durante la baja Edad Media: encomiendas y usurpaciones”, *Hispania: revista española de historia* 182(82), pp. 811-861. URL: <http://hdl.handle.net/10261/27132>.

— (2003). “La pervivencia y utilización histórica del mito: los casos de Carlomagno y Federico I Barbarroja”, en Iglesia Duarte, José Ignacio (dir.), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 233-262. URL: <http://hdl.handle.net/10261/14179>.

— (2019). “Inestabilidad en los monasterios riojanos en el tránsito entre el mundo medieval y moderno”, *En la España Medieval* 492, pp. 139-180. DOI: <https://doi.org/10.5209/ELEM.64083>.

Díaz Bodegas, Pablo (1992) “En torno a la traslación de San Felices de Bilibio, patrono de Haro”, *Berceo* 123, pp. 31-47

Díaz de Tena, María Eugenia (2015). *Los milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV y primordios del XVI): edición y estudio del manuscrito C-1 del Archivo del monasterio de Guadalupe*. Tesis doctoral: Dr. P. Cátedra (dir.). Salamanca: Universidad de Salamanca. (<http://hdl.handle.net/10366/129397>)

Doležalova, Lucie (Ed.) (2010). *The making of Memory in the Middle Ages*, Leiden: Brill.

Domínguez García, Javier (2008). *Memorias del futuro: ideología y ficción en el símbolo de Santiago Apóstol*, Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

Dompier, Bernard y Nanni, Stefania (2019). *La mémoire des saints originels entre XVIe et XVIIIe siècle*, Roma: École française de Rome.

Duby, Georges (1978). *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid: Siglo XXI.

— (1980). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona: Petrel

- Dutton, Brian (1967): *La “Vida de San Millán de la Cogolla” de Gonzalo de Berceo. Estudio y edición crítica*, Madrid, Tamesis Books
- (1978). *Vida de Santo Domingo de Silos*, Londres, Tamesis Books.
- (1981). *El sacrificio de la misa. La Vida de Santa Oria. Martirio de San Lorenzo*. Londres: Tamesis Books,
- (1992). “Vida de san Millán de la Cogolla”, en VV.AA., *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, Madrid: Espasa Calpe, pp. 115-249
- Egido, Teófanos (2010). *Las reformas protestantes*, Madrid: Síntesis.
- Eire, Carlos (1996). *War against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, New York: Cambridge University Press.
- Escalante Varona, Alberto (2018). “Unas redondillas inéditas sobre Fernán González: la transmisión de la leyenda arlantina por el cauce de la tradición”, *Cuadernos de investigación filológica* 44, pp. 103-127. DOI: <https://doi.org/10.18172/cif.3430>.
- Escalona Monge, Julio (2004). “Lucha política y escritura: falsedad y autenticidad documental en el conflicto entre el monasterio de Santo Domingo de Silos y el burgo de Silos”, en Iglesia Duarte, José Ignacio (Coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 205-252.
- (2018). “¿Un “cartulario milagroso”? Cronología y proyecto en los Miraculos Romançados de Santo Domingo de Silos”, en Jardin, Jean-Pierre; Rochwert-Zuili, Patricia y Thieulin-Pardo, Hélène (coors.), *Histoires, femmes, pouvoirs. Péninsule ibérique (IXe-XVe siècle) : mélanges offerts au professeur Georges Martin*, Paris: Calssiques Garcier, pp. 159-199. DOI: <http://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-08155-5.p.0159>.
- Escalona Monge, Julio; Azcárate, Pilar y Larrañaga Zulueta, Miguel (2002). “De la crítica diplomática a la ideología política. Los diplomas fundacionales de San Pedro de Arlanza y la construcción de una identidad para la Castilla medieval”, en Sáez

- Sánchez, Carlos (coor.), *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita*, Valencia: Calambur, pp. 159-206.
- Escalona Monge, Julio y Azcárate, Pilar (2001). "Una fuente «casi» perdida para la historia de la Castilla Medieval. Notas en torno al Becerro de San Pedro de Arlanza", *Hispania* 208 (61), pp. 449-474. DOI: <https://doi.org/10.3989/hispania.2001.v61.i208.293>.
- Estévez Sola, Juan Antonio (1995). *Corpus Christianorum. Chronica Hispana saeculi XII. Pars II. Chronica Naierensis*, Turnhout: Brepols.
- (2003). *Crónica Najerense*, Madrid: Akal.
- (2018). *Corpus Christianorum. Chronica Hispana saeculi XII. Pars III. Historia Silensis*, Turnhout: Brepols.
- (1997). *Corpus Christianorum. Chronica Hispana saeculi XIII Historia Translationis Sacti Isidori.*, Turnhout: Brepols, pp. 119-179.
- (2010). *Corpus Christianorum. Chronica Hispana saeculi XIII. Historia de la traslación de san Isidoro*, Turnhout: Brepols, pp. 165-224.
- Evener, Vicent (2020). *Enemies of the Cross. Suffering, Truth, and Mysticism in the Early Reformation*, Oxford: Oxford University Press.
- Fatás, Guillermo (2010). "La santidad y sus antecedentes. Santos antiguos y santos anómalos", *Jerónimo Zurita* 85, pp. 13-37.
- Fernández Conde, Francisco Javier (2005). *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Oviedo: TREA Ediciones.
- (2008). *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglo VII-X)*, Oviedo: TREA Ediciones.
- Fernández Flórez, José Antonio (2000). *Vida de Santo Domingo de Silos: edición facsimilar del manuscrito conservado en el archivo del monasterio de Santo Domingo de Silos*, Burgos: Universidad de Burgos.
- Fernández García, Ricardo (2019). *Versos e imágenes. Gozos en Navarra y una colección de Cascante*, Pamplona: Universidad de Navarra.

- Fernández Larrea, Joan Andoni y Díaz de Durana, José Ramón (2010). *Memoria e Historia. Utilización política en la Corona de Castilla*, Madrid: Sílex.
- Férotin, Marius (1897). *Histoire de l'abbaye de Silos*, Paris : Ernest Lérroux.
- Ferrer García, Félix A. (2008). “Literatura hagiográfica latina en torno a los mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila (siglos VII-XI)”, *Hispania Sacra* LX-121, pp. 9-46. DOI: <https://doi.org/10.3989/hs.2008.v60.i121.47>
- Ferreras, Juan (1775). *Synopsis histórica chronológica de España. Quinta parte. Contiene los sucesos de los siglos XI y XII*, Madrid, Imp. Antonio Pérez Soto.
- Fita, Fidel (1892). “Concilios españoles inéditos : provincial de Braga en 1261 y nacional en Sevilla en 1478”, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 22, pp. 209-257.
- (1901). “El abad San Iñigo y dos códices del Monasterio de Oña”, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 38, pp. 206-213.
- Franco, José Eduardo; Ruis Rodríguez, José Ignacio; Leite de Abreu, José Paulo y Cieszynska, Beata (dir.) (2019). *Concilio de Trento. Innovar en la tradición. Historia, teología y proyección*, Madrid: Universidad de Alcalá.
- Fuente, Vicente de la (1866). *España Sagrada*, Tomo L, S.N.
- (1873). *Historia eclesiástica de España*, tomo III, Madrid, Compañía de impresores y librereros.
- (1883). *San Millán, presbítero secular*, Madrid: Imp. A. Pérez Drubull.
- Fuertes Martí, Francisco Javier (2015). *Santos y demonios: el protagonismo de lo demoníaco en la primera literatura hagiográfica sobre Egipto en la Antigüedad Tardía*, Tesis doctoral: Dr. Ramón Teja y la Dra. Silvia Acerbi (dirs.). Santander: Universidad de Cantabria. (<http://hdl.handle.net/10902/7925>)
- Furey, Constance M. (2006). *Erasmus, Contarini, and the Religious Republic of Letters*, New York: Cambridge University Press.
- Gaiffier D’Hestroy, Baudouin (1946). “Les sources de la ‘Translatio Sancti Emiliani’”, en *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat*, Paris: Paupeley-Gouverneux, pp. 153-168.

- (1933). “La controverse au sujet de la patrie de s. Émilien de la Cogolla”, *Analecta Bollandiana*, LI, pp. 293-317
- Galán, Pedro Juan (2010). *Vida de San Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos*, Madrid: Trotta.
- García Andrevia, Fernando (2010). *El Becerro Galicano de San Millán de la Cogolla*, Logroño, CILENGUA.
- García Cárcel, Ricardo (2011). *La herencia del pasado. Las memorias históricas de España*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- García de Cortázar, José Ángel (1969). *El dominio del Monasterio de San Millán de la Cogolla (Siglos X a XIII)*. Salamanca, Universidad de Salamanca
- (1992). “Viajeros, peregrinos y mercaderes en la Europa Medieval”, en *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente Medieval. Semana de Estudios Medievales (Estella, 22-26 de julio de 1991)*, Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 15-52.
- (1999). “El ‘sanctus viator’: los viajes de los santos”, en de Iglesia Duarte, José Ignacio de (Coord.). *Viajar en la Edad Media*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp.29-62.
- (2006). “La colonización monástica en los reinos de León y Castilla (siglos VIII-XIII): dominio de tierras, señorío de hombres, control de almas”, en VV.AA., *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII). X Congreso de Estudios Medievales*, Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, pp. 15-48.
- (2009). “La construcción de memoria histórica en el monasterio de San Millán de la Cogolla (1090-1240)”, en *Estudios de historia medieval de La Rioja*, Logroño: Universidad de La Rioja, pp. 455-474.
- (2016): “Geografía y Hagiografía en el emplazamiento de los grandes monasterios benedictinos medievales hispanos”, en García de Cortázar, José ángel y Teja, Ramón (Eds.), *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, pp. 101-141.
- (2019). *Historia religiosa del Occidente Medieval (años 313-1464)*, Madrid: Akal.

- García de la Borbolla, Ángeles (2002a). *La “praesentia” y la “virtus”: la imagen del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII*, Burgos: Abadía de Silos.
- (2002b). “La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?”, *Memoria y civilización*, pp. 77-99.
- (2004). “El papel de los monasterios en las peregrinaciones hispanas medievales: cultos locales y tráfico de reliquias”, en García de Cortázar, José ángel y Teja, Ramón (Eds.), *Monasterios y peregrinaciones en la España Medieval*, Palencia: Fundación Santa María la Real, pp. 50-71.
- García de Molina, Andrés (1669). *Discurso histórico iurídico contra el intitulado Hauberto Hispalense: cuyos apócrifos sacó a la luz Gregorio Argáiz en un libro que intituló Historia eclesiástica de España*. Madrid: Imprenta Real.
- García García, Francisco de Asís (2016). “Mover al santo: traslado de reliquias y renovación de escenarios de culto en los monasterios hispanos (siglos XI y XII)”, en García de Cortázar, José ángel y Teja, Ramón (Eds.), *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, pp. 143-173
- García González, Juan José (1990): “El dominio del monastetrio de Santo Domingo de Silos (954-1214)”, en VV.AA. *El románico en Silos: IX centenario de la consagración de la iglesia y claustro, 1088-1988*. Burgos: Abadía de Silos, pp. 31-67
- García Otero, María J. (2012). *Hag(e)ografía. Propaganda ideológica y política geográfica en los discursos hagiográficos peninsulares. La construcción de la nación española (ss. XI a XVII)*, Lawrence: University press of Kansas.
- García Turza, Javier (1985). *Documentación medieval del monasterio de Valvanera (siglos XI al XIII)*, Zaragoza: Anúbar.
- (1999): “Ciudades y aldeas: Nájera”, en García de Cortázar, José ángel (Ed.). *Del Cantábrico al Duero. Trece estudios sobre organización social del espacio en los siglos VIII al XIII*, Santander, Universidad de Cantabria.

- (2000): “San Millán de la Cogolla en los umbrales de la crisis”, en Gil-Díez Usandizaga, Ignacio (Coor.). *Los monasterios de San Millán de la Cogolla: VI jornadas de arte y patrimonio regional (San Millán de la Cogolla, 6-8 de noviembre de 1998)*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 27-46.
- (2012). “San Millán de la Cogolla entre la historia y el mito. La elaboración de una memoria histórica”, en VV.AA., *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder. Homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar*, vol. 1, Santander, Universidad de Cantabria, pp. 557-572.
- (2013). *El monasterio de San Millán de la Cogolla. Una historia de santos, copistas, canteros y monjes*, León: Everest.
- (2017): “Los monjes y la escritura de la memoria: identidad y poder en Castilla (siglos XI-XII)”, en López Ojeda, Esther. (Coord.). *La memoria del poder. El poder de la memoria*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 123-162.
- (2020). “Los relatos celestiales y terrenales de Gonzalo de Berceo en el *Poema de Santa Oria*”, en Domínguez Matito, Francisco y Borsari, Elisa (Coors.), *Revisitando a Berceo: lecturas del siglo XXI*, Madrid: Iberoamericana-Vervuert, pp. 98-128.
- García, Charles 2012. “Les ‘miracles d’un autre genre’ dans les chroniques castillanes du XII^e siècle”, *Journée d’étude*, pp.41-54. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00763607>.
- Garibay y Zamalloa, Esteban (1571). *Los XL libros del compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los reynos de España*, Anberes: Imp. Christophoro Plantino.
- Gayri, Nicolás (1878). *Apuntes para las biografías de algunos burgaleses célebres*, Burgos: Imp. D. Timoteo Arnaiz.
- Geary, Patrick J. (1990). “*Furta Sacra*”. *Thefts of relics in the central Middle Ages*, New Jersey: Princeton University Press.
- (2012). *Writting History: identity, conflict and memory in the Middle Ages*, Bucarest: Editura Academiei Române.

- Gimeno Casalduero, Joaquín (1984). “La “Vida de Santa Oria” de Gonzalo de Berceo: nueva interpretación y nuevos datos”, *Anales de Literatura Española*, 3. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/anales-de-literatura-espanola--6/html/> (última consulta 03/08/2020)
- Gisel, Perre (dir.) (2006). *Encyclopédie du protestantisme*, Paris: Quadrigue.
- Gleede, Benjamin (2016). “Passio Polycarpi (Arch. S. Pietro in Vat. A 2 fol. 215v–218v)”, en *Parabiblica Latina. Studien zu den griechisch-lateinischen Übersetzungen parabiblicher Literatur unter besonderer Berücksichtigung der apostolischen Väter*, Leiden: Brill, pp. 356-363. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004315976_008.
- Gómez de Liria, Gerónimo (1733). *San Millán Aragonés, Congreso alegórico-histórico-apologético: en que se declara la verdadera patria de San Millán*, Zaragoza: Imprenta Real.
- (1755). *Desagravio de San Braulio en la historia de San Millán: verdadero estado de este Santo*, Zaragoza: Imp. Francisco Moreno.
- Gómez Moreno, Ángel (2008). *Las claves hagiográficas de la literatura española (del ‘Cantar de Mío Cid’ a Cervantes)*, Madrid: Iberoamericana-Verbuert.
- Gómez Moreno, Manuel (1919). *Las iglesias mozárabes*, Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- (1921). *Introducción a la Historia Silense*, Madrid, JAEIC.
- Gómez Zorraquino, José Ignacio (2010). “Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales en la España de los siglos XVI y XVII”, *Revista de historia Jerónimo Zurita. Dossier: La fábrica de santos: España siglos XVI-XVII*, 85, pp. 39-74.
- Gómez, Ambrosio (1653). *El moysen segundo nuevo redentor de España N.P. Sto. Domingo Manso*. Madrid: Juan Bautista del Barrio.
- Gononi, Benoît (1625). *Vitae et sententiae patrum occidentis. Libris VII*, Lyon: Laurenti Durand

González de Tejada, José (1702). *Historia de Santo Domingo de la Calzada. Abrahán de La Rioja*, Madrid: Viuda de Melchor Álvarez.

González Modino, Pilar (1989). “La Virgen de Guadalupe como redentora de cautivos”, en Álvarez Santaló, León Carlos; Buxó Rey, M^a Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (Coors.), *La religiosidad popular I. Antropología e Historia*, Barcelona: Anthropos, pp. 461-471.

González, Javier Roberto (2013). "Una cuestión de género: ¿Poema de Santa Oria, o Vida de Santa Oria?", *Signum*, pp. 173-180

González-Sánchez, Carlos Alberto (2007). *El espíritu de la imagen: arte y religión en el mundo hispano de la Contrarreforma*, Madrid: Cátedra

Gortázar Serantes, Dolores (1907). “El monasterio de Valvanera. Índices de su becerro y archivo a mediados del siglo XVIII”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 51(4), pp. 241-306.

Gotor, Miguel (2012). *Santi stravaganti. Agiografia, ordini religiosi e censura ecclesiastica nella prima età moderna*, Roma: Aracne.

Granado Hijelmo, Ignacio (1993): *La Rioja como sistema. Vol. III. La identidad riojana*. Logroño: Gobierno de la Rioja

Grande Quejigo, Javier y Roso Díaz, José (2005). “Edad Media y Barroco: una reinterpretación propagandística de la figura de Fernán González”, *Hesperia. Anuario de Filología Hispánica* 8, pp. 85-101.

Graña Cid, María del Mar (2019). “En defensa de las “santas vivas” y la palabra pública de las mujeres el *Conorte* de Juana de la Cruz y la genealogía femenina”, *Arenal: revista de historia de las mujeres* 26 (1), pp. 67-97. DOI: <http://dx.doi.org/10.30827/arenal.v26i1.8673>.

Greco, John (2017). “Testimony and the transmisión of religious knowledge”. *Epistemology and philosophy of science* 53 (3), pp. 19-47. DOI: https://www.researchgate.net/deref/http%3A%2F%2Fdx.doi.org%2F10.5840%2Feps201753344?_sg%5B0%5D=F6FinDnFbRuMX5unToMkAP63r0WZIWca-9vnpAPglewoy2I2pz5cQs5C53r5cVnl8K3eyx2Y290Wki2_vYto0xV7IA.8sT2Mkp

[DOFF4mdzldmwckBsJBNw0mfYqJEwnMATrIxABUy8YZ47F6kT62bfvZBCnhlgVvZgkVx2ozQNUXkF9Tg.](https://doi.org/10.1017/9781108888888)

- Grégoire, R. 1987. *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*. Fabriano: Monastero San Silvestro Abate
- Guiance, Ariel (2015). “Un ejercicio de reescritura hagiográfica: los milagros de san Millán de Braulio de Zaragoza a Rodrigo de Cerrato”, en Arzalluz, Iñigo (coor.), *Estudios de filología e historia en honor al profesor Vitalino Valcárcel. Veleia. Series Maior* 32, pp. 409-427.
- Gutiérrez, Cecilio (1932). *Vida y milagros de Santo Domingo de Silos. Narración popular*. Burgos: Abadía de Silos
- Gutiérrez, Constancio (1981). *Trento, un concilio para la unión*, tres tomos, Madrid: CSIC.
- Halbwach, Marice (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Les Presses universitaires de France. DOI: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.ham.cad>.
- (2004). *La memoria colectiva*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Henriet, P. (2004a). “Translations de reliques”, en Wagner, A. (Ed.): *Les saints et l’Histoire. Sorces hagiographiques de Haut Moyen Age*. Rosny-sous-Bois: Editions Bréal
- (2004b). “La Santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación político-sociológica”. *Memoria Ecclesiae*, XXIV: 13-79
- Hergueta y Martín, Narciso (1906). “Retazos históricos de la familia Manso de Zuñiga. Torremontalvbo, Somalo y Cenicero”, *Academia de Heráldica*,
- Hergueta, Domingo (1979), *Noticias históricas de la muy noble y muy leal ciudad de Haro*, Logroño: Diputación de Logroño.
- Hermosilla, Víctor (1983). *Monasterio de San Millán de la Cogolla. Un siglo de historia agustinina, 1878-1978*, Roma: Institutum Historicum Agustinianorum Recollectorum.
- Hernández Rodríguez, María Victoria (2020). “El proceso de Ius Condendum para normativizar las causas de beatificación y canonización: de la Const. Immensa

- Aeterni Dei (Sixto V, 1588) al breve Caelestis Hierusalem Cives (Urbano VIII, 1634)”, en Quiles García, Fernando; García Bernal, José Jaime; Broggio, Paolo y Fagiolo Dll’ Arco, Marcello (eds.), *A la luz de Roma: santos y santidad en el barroco iberoamericano*, Sevilla: Enredars, pp. 43-65. URL: <http://hdl.handle.net/10433/8716>.
- Herrman-Masrcard, N. (1975): *Les reliques des saints. Formation coutumière d’un droit*. París: Klicknick
- Hobsbawn, John Eric (1989). *La era del imperio (1875-1914)*, Barcelona: Labor.
- Horst, Steven (2013). “Notions of Intuition in the Cognitive Science of Religion”. *The Monist* 96 (3), pp. 377-398. DOI: <https://doi.org/10.5840/monist201396317>.
- Hsia, Ronnie Po-Chia (2010). *El mundo de la renovación católica. 1540-1770*, Madrid: Akal.
- Ibáñez Rodríguez, Santiago (1998). "El dominio rústico del monasterio de San Millán de la Cogolla en el siglo de su clausura (1752-1841)." *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica* 22, pp. 121-136. DOI: <https://doi.org/10.18172/brocar.1736>.
- Izarbe, Isabel (2018). “Leyenda, historia y memoria en el monasterio de San Millán de la Cogolla (siglo XIII): la Translatio Sancti Emiliani”, *“Studia Monastica”*, 60, fasc. 1, pp. 63-118.
- (2020a). “La hagiografía de Berceo: memoria histórica en torno a Santo Domingo de Silos”, en Domínguez Matito, Francisco y Borsari, Elisa (Coors.), *Revisitando a Berceo: lecturas del siglo XXI*, Madrid: Iberoamericana-Vervuert, pp. 153-169.
- (2020b). “Avaricia y furor: García el de Nájera a través de la hagiografía silense y emilianense”, *Anuario de Estudios Medievales*, 50(1), pp. 183-210. DOI: <https://doi.org/10.3989/aem.2020.50.1.07>.
- (2020c). “Poema de Santa Oria”, en Teodoro, Leandro Alves (Org.). *O ensino da fé cristã na Península Ibérica (séculos XIV e XV)*. Banco de dados (Online). Disponible en <https://umahistoriadapeninsula.com/poema-de-santa-oria/> (última consulta 23/01/2021).

- (2021). “Miraculos Romançados”, en Teodoro, Leandro Alves (Org.). *O ensino da fé cristã na Península Ibérica (séculos XIV e XV)*. Banco de dados (Online). Disponible en <https://umahistoriadapeninsula.com/miraculos-romancados/> (última consulta 5/03/2021)
- Jardin, Jean-Pierre (2012). “De Covadonga a las Navas de Tolosa. Miracles et batailles dans l’Espagne astur-Léonais et Castillan entre le VIII^e et le XIII^e siècle”, en *Miracles d’un autre genre: récritures médiévales en dehors de l’hagiographie*, Madrid: Casa de Velázquez, pp. 55-69.
- Jedin, Hubert (1972-1975). *Historia del Concilio de Trento*, tres tomos, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Juanto Jiménez, Consuelo (2005). *Sancho III de Pamplona. Integración territorial de Aragón y Castilla en el Reino de Pamplona*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra.
- Juárez Benítez, Paloma. (2014): *La colección diplomática del monasterio de Arlanza. Formación y trayectoria evolutiva*. Tesis doctoral: Dr. J. Escalona Monge (dir.). Madrid: Universidad Complutense de Madrid. (<https://eprints.ucm.es/29559/1/T35965.pdf>)
- Kansteiner, Wulf (2002). “Finding meaning in memory: a methodological critique of collective memory studies”, *History and Theory* 41, pp. 179-197. DOI: <https://doi.org/10.1111/0018-2656.00198>.
- Karl-Heinz, Anton (1988). *Los Miraculos romançados de Pero Marín: edición crítica, introducción e índices*. Burgos: Abadía de Santo Domingo de Silos.
- Keller, Jean Paul (1955). “The Hunt and prophecy episode of the *Poema de Fernán González*”, *Hispanic Review* 23(4), pp. 251-258. DOI: <https://doi.org/10.2307/470532>.
- Lacarra, José María (1976), “El lento predominio de Castilla”, *Revista portuguesa de Historia*, 16, pp. 63-81.
- (1976). *El lento predominio de Castilla*, “Revista portuguesa de Historia”, 16, pp. 63-81.

— (1981). “Dos tratados de paz y alianza entre Sancho de Peñalén y Moctadir de Zaragoza (1069 y 1073)”, en *Colonización, parias, repoblación y otros estudios*, Zaragoza: Anúbar.

Ladero Quesada, Miguel ángel (2003). “La descendencia de Sancho el Mayor”, en Benito Ruano, Eloy (Coor.) *Sancho III el Mayor de Navarra*, Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 79-107.

— (2006). “Fray Gonzalo de Arredondo, cronista de Enrique III, Juan II y Enrique IV de Castilla. Texto inédito”, *Medievalismo* 16, pp. 271-288. URL: <http://hdl.handle.net/10201/35614>.

Laliena Corbera, Carlos (2010). “Contra la usura del tiempo. Monasterios y memoria histórica en Aragón (siglos XI y XII)”, en *Monasterios, espacio y sociedad en la España cristiana medieval*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp.167-188.

Lane, Jonathan D. y Harris, Paul L. (2014). “Confronting, Representing, and Believing Counterintuitive Concepts: Navigating the Natural and the Supernatural”. *Perspectives on Psychological Science* 9-2, pp. 144-160. DOI: <https://doi.org/10.1177%2F1745691613518078>.

Lappin, Anthony-John (2002). *The medieval cult of Saint Dominic of Silos*, Leeds: The Modern Humanities Research Association.

Le Goff, Jacques (1971). *La Baja Edad Media*, Madrid: Siglo XXI.

— (1991). *El orden de la memoria*, Barcelona: Paidós.

— (2006). *La Nouvelle Histoire*, Bruselas: Complexe

— (2011). *A la recherche du temps sacré. Jacques de Voragine et la “Légende Dorée”*, París: Perrin.

— (2011). *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*, Barcelona: Paidós.

Leclercq, Jean (1965). “L’eremitismo en Occident jusqu’à l’an mil.”, en *L’eremitismo in Occidente nei saecoli XI e XII: atti della seconda Settimana Internazionale di Studio, Mendola, 30 agosto- 6 settembre 1962*, Milán: Pubblicazioni dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, pp. 27-48.

- León-Sotelo Casado, María del Carmen (1980). “Formación y primera expansión del dominio monástico de San Pedro de Arlanza. Siglo X”, *En la España medieval* 1, pp. 223-235. URL: <https://revistas.ucm.es/index.php/ELEM/article/view/ELEM8080110223A>.
- (1982). “La expansión del dominio monástico de San Pedro de Arlanza a lo largo del siglo XI.”, *En la España medieval* 2, pp. 573-582. URL: <https://revistas.ucm.es/index.php/ELEM/article/view/ELEM8282120573A>.
- (1984). “El dominio monástico de San Pedro de Arlanza durante la plena y baja Edad Media”, *En la España medieval* 4, pp. 499-511. URL: <https://revistas.ucm.es/index.php/ELEM/article/view/ELEM8484120499A>.
- Linage Conde, Antonio (1992). “Los bolandistas”, *Medievalismo* 2, pp. 187-206. URL: <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/50281>.
- Linares, Lidwine (2009). “La transmisión de una leyenda política: san Millán en Hacinas”, en *De la Edad Media al Siglo de Oro. À tout seigneur tout honneur. Mélanges offerts à Claude Chaudadis*, Meridiennes: Université de Toulouse- Le Mirail, pp. 303-316. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00588402>. Disponible en <http://www.bibliotecagonzalodeberceo.com/berceo/linareslidwine/leyendahagiopolticahacinas.htm> [última consulta: 15/01/2020]
- Lomas Salmonte, Francisco Javier (1998). “Análisis y funcionalidad de la *Vita Aemiliani*”, *Studia Historica. Historia Antigua* 16, pp. 247-266.
- Lopes Frazão Da Silva, Andreia Cristina (Ed.) (2009). *Banco de dados das hagiografias ibéricas*, Rio de Janeiro: Universidade Federal de Rio de Janeiro.
- López de Ayala, Ignacio (1785). *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala. Arégase el texto original corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564*, Madrid: Imprenta Real.
- López Guil, Itziar (Ed.) (2001). *Libro de Fernán González*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- López Santidrián, Saturnino (2011). “San Iñigo, abad de Oña”, en Sánchez Domingo, Rafael (Coord.), *San Salvador de Oña, mil años de historia*, Oña: Ayuntamiento de Oña- Fundación Milenario de San Salvador de Oña, pp. 164-177.
- Lorenzo Villanueva, Joaquín (1804), *Viaje literario a las iglesias de España*, Vol. III, Madrid: Imprenta Real.
- Loumanen, Petri (2013). “How religions remember: memory theories in biblical studies and in the cognitive sciences of religion”, en Czachesz, István y Uro, Risto (eds.), *Mind, morality and magic. Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*. Durham: Acumen, pp. 24-42
- Loviano, Pedro (1740). *Historia y milagros del Santísimo Cristo de Burgos con su novena*, Madrid: Imp. Fray Alonso de Orozco.
- Luttikhuisen, Frances (2017). *España y la Reforma Protestante*, Vigo: Editorial Academia del Hispanismo.
- Madrazo, Pedro (1886), *España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia. Navarra y Logroño*, Tomo III, Barcelona : Establecimiento Tipográfico-Editorial de Daniel Cortezo y Cia.
- Mâle, Emile (2001). *El arte religioso de la Contrarreforma. Estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII*, Madrid: Cátedra.
- Mansilla, Demetrio (1969). “Apuntes históricos de la parroquia de Quintanilla Sangarcía”, *Burgense: Collectanea Scientifica* 3.
- Marinas: José Miguel (2014). *El poder de los santos. Valor político de las imágenes religiosas*, Madrid: Catarata.
- Martija, Mario e Ilzarbe, Isabel (2020). “El Hospital de peregrinos y pobres de Santo Domingo de la Calzada; breve reseña histórica de un centro asistencial en el Camino de Santiago”, en VV.AA., *Dominicus, ingeniero del Camino. Actas del IV Simposio sobre la Catedral de Santo Domingo de la Calzada*, Santo Domingo de la Calzada: Cabildo Catedral de Santo Domingo de la Calzada, pp. 251-265.
- Martín Duque, Ángel (1983). *Documentación medieval de Leyre (siglos IX a XIII)*. Pamplona: Institución Príncipe de Viana.

- Martín Duque, Ángel (2005). “Don García Sánchez III el de Nájera: biografía de un reinado”, en Iglesia Duarte, José Ignacio (Coor.), *García Sánchez III el de Nájera. Un rey y un reino en la Europa del siglo XI*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 17-38.
- Martín Viso, Iñaki (2012). “La memoria de los ‘hombres santos’ en el monacato hispano: el caso del Valerio del Bierzo”, *Imago Temporis. Medium Aevum* 6, pp. 440-461.
- Martin, Luther (2004). “The cognitive science of religion”, *Method and theory in the study of religion* 16 (4), pp. 201-204. URL: <https://www.jstor.org/stable/23551293>.
- Martínez del Villar, Miguel (1598). *Tratado del Patronado, antigüedades, gobierno y varones ilustres de la ciudad y comunidad de Calatayud y su Arcedianado*, Zaragoza: Lorenço Robles.
- (1604-1612). *Tratado de la vida de S. Iñigo abad de Oña y de las excellencias de Calataiud su patria y solemne triumpho con que ha recibido su sancta reliquia*, ms. Inédito, Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón (Zaragoza).
- Martínez Díez, Gonzalo (2007). *Sancho III el Mayor*, Madrid: Marcial Pons.
- Martínez, Martín (1632). *Apología por San Millán de la Cogolla, patrón de las Españas*, Haro: Juan de Mongaston.
- Maté Sadornil, Lorenzo (2003). “Silos dentro de la Congregación Benedictina de Valladolid en los siglos XVI-XVIII”, en VV.AA., *Silos: un milenio. Actas del Congreso Internacional sobre la abadía de Santo Domingo de Silos. II Historia*, Burgos: Abadía de Santo Domingo de Silos, pp. 297-320.
- Mecolaeta, Diego (1724). *Desagravio de la verdad en la historia de San Millán de la Cogolla, natural de Castilla, primer abad del Orden de San Benito en España*, En Madrid: Lorenço Francisco Mojados.
- (1728). *Ferreras contra Ferreras y cuña del mismo palo sobre la parte XVI de su Historia de España*, Madrid: Imprenta Real.
- Megill, Alan (1998). “History, memory, identity”, *History of the Human Sciences* 11(3), pp. 37-62. DOI: <https://doi.org/10.1177/095269519801100303>.

- Mendlovic, Bertha (2014). “¿Hacia una nueva época en los estudios de memoria social?”, *Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 221, pp. 291-316. DOI: [http://dx.doi.org/10.1016/S0185-1918\(14\)70825-6](http://dx.doi.org/10.1016/S0185-1918(14)70825-6).
- Menéndez Pidal, Ramón (Ed.) (1977). *Primera crónica general de España*, Madrid: Editorial Gredos.
- Menjot, Denis (1979). “Les miracles de Saint Millan de la Cogolla du VIe au XIIIe siècle”, *L’Histoire dans ses variantes. Annales de la faculté des Lettres et Sciences Humaines* 37, pp. 157-174. [traducción disponible en: https://www.academia.edu/11974441/Santidad_y_edificaci%C3%B3n_de_los_fieles_milagros_de_San_Mill%C3%A1n_de_la_Cogolla_del_siglo_VI_al_XIII]
- Mercado, Asael y Hernández, Alejandrina (2010). “El proceso de construcción de la memoria colectiva”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 53, pp. 229-251. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352010000200010&lng=es&nrm=iso [última consulta 14/11/2020]
- Minguella, Toribio (1883). *Estudios histórico-religiosos acerca de la patria, estado y vida de san Millán*, Madrid: Imp. A. Pérez Dubrul.
- Monreal Jimeno, Luis Alberto (1988). “San Millán de Suso. Aportaciones sobre las primeras etapas de cenobio emilianense”, *Príncipe de Viana* 49, pp. 70-96.
- Morales, Ambrosio (1577). *Crónica General de España: los otros libros undécimo y duodécimo*, Vol. II, Alcalá de Henares: Iuan Yñiguez de Lequerica.
- Moreno Hernández, C. (2000). “Raíces medievales del nacional catolicismo: el Poema de Fernán González”, *Anuario De Estudios Medievales*, 30(1), 451–470. DOI: <https://doi.org/10.3989/aem.2000.v30.i1.503>.
- Moreno Martínez, José Luis (2003). “Santo Domingo de Silos: sacerdote en Cañas y ermitaño en Laguna de Cameros”, *Berceo* 144, pp. 17-36
- Moya, Jesús (2000). *Las máscaras del santo. Subir a los altares antes de Trento*, Madrid: Espasa Calpe
- Muñoz Fernández, Ángela (1989). “El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular”, en Álvarez Santaló, León

- Carlos; Buxó Rey, M^a Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (Coors.), *La religiosidad popular I. Antropología e Historia*, Barcelona: Anthropos, pp. 164-185.
- Nagore de Zand, Josefina (1987). “La alabanza de España en el Poema de Fernán González y en las Crónicas latino-medievales”, *Incipit* 7, pp. 35-67.
- (1989). “La alabanza de España en el Poema de Fernán González y en las Crónicas latino-medievales II”, *Incipit* 9, pp. 13-31.
- Nanclares, Eustaquio María de (1864). *Santoral español. Colección de biografías de todos los santos nacidos en España*, Madrid: Imp. M. Tello.
- Narro, Ángel (2019), “Sueños y visiones iniciáticas en las vidas de los santos estilistas”, *Estudios bizantinos*, 7, pp. 33-53. DOI: <https://doi.org/10.134/EBizantinos2019.7.3>.
- Navarro, Andrea Mariana (2012a). “El legendario hagiográfico: difusión, pervivencias e influencias en la tradición religiosa de la Edad Media y la Edad Moderna”, *Imago Temporis. Medium Aevum* 6, pp. 479-496.
- (2012b). “*Sacti Viatores*. Predicaciones, apariciones y traslados de reliquias en Andalucía”, *Historia. Instituciones. Documentos* 39, pp. 153-183.
- Nieto Pérez, María Mercedes (2005). “La tradición hagiográfica en las cuatro vidas de santos de Gonzalo de Berceo”, *Philologica Canariensia* 10-11, pp. 395-450.
- Nora, Pierre. (1989). Between memory and history: Les lieux de mémoire, *Representations*, 26, 7-24. <https://doi.org/10.2307/2928520>.
- Olivares Pedreño, Juan Carlos (2002), *Los dioses de la Hispania Céltica*, Madrid: Real Academia de la Historia
- Oroz Reta, José (1978). “Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi Vita Sancti Aemiliani”, *Preficit* 9, pp. 165-123.
- (Ed.) (2004) *Etimologías. Edición Bilingüe*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ortiz García, Paloma (1993). “San Braulio, la Vida de san Millán de la Cogolla y la Hispania visigoda del siglo VII”, *Hispania Sacra* 92, pp. 459-486.
- Pablo Maroto, Daniel de (1998). *Espiritualidad en la Alta Edad Media*, Madrid: Editorial de Espiritualidad.

- Pacheco Jiménez, César (2010). *Santos, reliquias y ciudad. El culto a los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta en Talavera de la Reina (siglos XVI-XX)*, Talavera de la Reina: Ayuntamiento de Talavera de la Reina.
- Paz y Espeso, Julián (1894). “El pergamino más antiguo de la Biblioteca Nacional”, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 24, pp. 239-245.
- Pedrosa Bartolomé, José Manuel (2011). “Fernán González, el usurero mítico: entre la epopeya y el cuento”, *Revista de poética medieval* 25, pp. 295-347. <http://hdl.handle.net/10017/10629>.
- Peña Bocos, Esther (2007). “*Eclessia y monasterium*, elementos de ordenación de la sociedad de la Castilla altomedieval”, en Sarasa Sñanchez, Esteban (Ed.), *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica (Siglos XII-XIX)*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 379-398.
- Peña Pérez, Francisco Javier (2003). “Las paradojas de la vida monástica en la Edad Media. Santo Domingo de Silos (1200-1512)”, en VV.AA., *Silos: un milenio. Actas del Congreso Internacional sobre la abadía de Santo Domingo de Silos. II Historia*, Burgos: Abadía de Santo Domingo de Silos, pp. 265-295.
- (2010). “Monasterios y memoria histórica en Castilla (siglos XI-XIII)”, en Iglesia Duarte, J.I.: *Monasterios, espacio y sociedad en la España cristiana medieval*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 101-141.
- Pérez de Ciriza, Fortún (2005). “Monjes y obispos: la Iglesia en el reinado de García Sánchez III el de Nájera”, en Iglesia Duarte, José Ignacio (Coor.), *García Sánchez III el de Nájera. Un rey y un reino en la Europa del siglo XI*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 191-252.
- Pérez Rodríguez, Antonio M. (2009). “Viajar después de muerto al servicio del poder. Trasiego de reliquias en el Libro III de la Crónica Najerense”, en Iglesia Duarte, José Ignacio (Coor.), *Viajar en la Edad Media. XIX Semana de Estudios Medievales (Nájera 2008)*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 485-508.
- Pérez-Embid, Javier (2002). *Hagiología y sociedad en la España Medieval*, Huelva: Universidad de Huelva.

- (2006). “Usos de la hagiografía durante la reforma gregoriana”, en *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental: siglos XI-XII*, pp. 113-152.
- (2017). *Santos y milagros. La hagiografía medieval*, Madrid: Síntesis.
- Peterson, David (2009). “Reescribiendo el pasado. El Becerro Galicano como reconstrucción de la historia institucional de San Millán de la Cogolla”, *Hispania* 233, pp. 653-682. DOI: <https://doi.org/10.3989/hispania.2009.v69.i233.116>.
- (2009b). *Frontera y lengua en el Alto Ebro*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- (2019). “El gran incendio castellano de 949. Huella diplomática y memoria histórica de un desastre natural”, *Studia Historica. Historia Medieval* 37(1), pp. 139-164. DOI: <https://doi.org/10.14201/shhme2019371139164>.
- Picatoste, Felipe (1893). *Descripción e historia política, eclesiástica y monumental de España: provincia de Burgos*, Madrid: Viuda de Hernando y Cía.
- Porras Arboledas, Pedro Andrés; Ramírez Vaquero, Eloísa y Sabaté i Curull, Flocel (2003). *La época medieval: administración y gobierno*, Madrid, Akal.
- Portell Pasammonte, Rafael (2014). “Excelentísimo y reverendísimo señor don Francisco de Manso de Zúñiga y Solá y el condado de Hervías”. *Boletín de la Asociación Riojana de Genealogía y Heráldica* 6, pp. 73-84.
- Prosper, Adriano (2008). *El Concilio de Trento. Una introducción histórica*, Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Quejiga Pérez, José Antonio (1992). *Danzas tradicionales de La Rioja*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- Rabazo Vinagre, Ana Rosa (2010). *El miedo y su expresión en las fuentes medievales: mentalidades y sociedad en el Reino de Castilla*. Tesis Doctoral; Dr. E. Cantera Montenegro (dir.). Universidad Nacional de Educación a Distancia. URL: <http://e-spacio.uned.es/fez/view/tesisuned:GeoHis-Arrabazo>.
- Raguer, Hilari (2010). “La memoria histórica de la Iglesia Española”, *Pliegos de Yuste* 11-12, pp. 47-54.

- Ramírez Vaquero, Eloísa (2005). “El rey García y sus hermanos: enfrentamiento de reyes, enfrentamiento de reinos”, en Iglesia Duarte, José Ignacio (Coor.) *García Sánchez III el de Nájera. Un rey y un reino en la Europa del siglo XI*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 119-149.
- Rapp, Claudia (2003). “Hagiography and monastic literature between Greek east and Latin west in Late Antiquity”, en VV.AA., *Cristianità d’Occidente e Cristianità d’Oriente (saecoli VI-XI)*, Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull’alto medioevo, pp. 1221-1280.
- (2007). “Saints and holy men”, en Casiday, Augustine y Norris, Frederick W. (Eds), *The Cambridge History of Christianity 2: Constantine to c. 600*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 584-566.
- (2010). “The origins of hagiography and the literatura of early monasticism: purpose and genre between tradition and innovation”, en Kelly, Cristopher; Flower, Richard y Williams, Michael Stuart (Eds.), *Unclassical Traditions. Volume I: Alternatives to the classical past in Late Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 119-130.
- Reglero de la Fuente, Carlos M. (2008). *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-za. 1270)*, León: Centro de estudios e investigación San Isidoro.
- (2014). *Amigos exigentes, servidores infieles. La crisis de la orden de Cluny en España (1270-1379)*, Madrid: CSIC.
- Represa, Domingo (2000a). “La cultura popular en Santo Domingo de Silos y su comarca (I)”, *Revista Folklore* 238, pp 119-142.
- (2000b). “La cultura popular en Santo Domingo de Silos y su comarca (II)”, *Revista Folklore* 239, pp. 151-172.
- Rey Castelo, Ofelia (2015). “Teresa, patrona de España”, *Hispania Sacra* 67, pp. 531-573. DOI: <https://doi.org/10.3989/hs.2015.016>.

- Ribadeneyra, Pedro de (1604). *Libro de vidas de santos, que comunmente llaman extravagantes, porque la santa Yglesia no reza dellos en el breviario Romano*, Madrid: Imp. Luis Sánchez.
- Ricoeur, Paul (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ripa, Cayo Josef de (1816). *Compendio de la vida, y milagros del glorioso S. Iñigo Abad, del Real Monasterio de Oña, Hijo y Patrón de la Ciudad de Calatayud*, Zaragoza: Francisco Magallón.
- Risco, Manuel (1781). *España Sagrada*, tomo XXXIII, Madrid: S.N.
- Rivera, Manuel (1872). *Los gobernantes de México: Galería de biografías y retratos de los virreyes, emperadores, presidentes y otros gobernantes que ha tenido México*, México: Imp. De J.M. Aguilar Ortiz.
- Rodríguez López, Amancio (2011). *El Real Monasterio de las Huelgas de Burgos y el Hospital del Rey*, Madrid: Maxtor.
- Rosell, Cayetano (1865). *Crónica General de España*, Madrid: Ronchi y Compañía.
- Rowe, Erin Kathleen (2011). *Saint and Nation: Santiago, Teresa of Avila and Plural Identities in Modern Spain*, State Collage: The Pennsylvania University Press.
- Rubial, Antonio (1999). *La santidad controvertida*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Rubio Moirón, Rocío (2019). “De pecadores a sufrientes: endemoniados en la *Vida de san Millán de la Cogolla* y la *Vida de Santo Domingo de Silos*”, *La corónica A Journal of Medieval Hispanic Languages Literatures and Cultures* 48(1), pp. 19-42. DOI: <https://doi.org/10.1353/cor.2019.0017>.
- Ruiz Capellán, Alberto y Lastares Mendiola, Julio César (1995). *Hospital de peregrinos y pobres de Santo Domingo de la Calzada. Siglos XI al XIX. Aspectos sanitario-administrativos*. Santo Domingo de la Calzada: Gobierno de La Rioja.
- Ruiz de Loizaga, Saturnino (2007). *Lo sagrado y lo profano en la España de los siglos XIV-XV según documentación del Archivo Vaticano*, Miranda de Ebro: Fundación Cultural Profesor Cantera.

- Ruiz Doménech, José Enrique (1984). *La memoria de los feudales*, Barcelona: Argot.
- Ruiz, Gaspar (ca. 1620). *Historia milagrosa de Santo Domingo abad de Silos*. Manuscrito inédito. Ms. 21, Biblioteca monástica de Santo Domingo de Silos.
- S.J.; Compañía de Jesús (Ed.) (1865). *La leyenda de oro para cada día del año. Vida de todos los santos que venera la Iglesia*, París: Sociedad Editorial La Maravilla.
- Sáenz Preciado, María Pilar (1997). “Arqueología en San Millán de la Cogolla: situación actual y propuestas de intervención”, *Berceo* 133, pp. 141-162.
- Sáenz Rodríguez, Minerva (2000). “Imaginería medieval en los monasterios de San Millán de la Cogolla”, en Gil-Díez Usandizaga, Ignacio (coor.), *Los monasterios de San Millán de la Cogolla: VI Jornadas de arte y patrimonio regional*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 211-242.
- Sáenz Terreros, Victoria (1986). *El Hospital de Peregrinos y la Cofradía de Santo Domingo de la Calzada*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- Salazar, Juan (1987). *Náxara Ilustrada*, Logroño: Patronato de Santa María la Real.
- Samaniego, Francisco (1637). *Panegírico al ilustríssimo Señor Don Francisco Manso de Zúñiga, Arçobispo de la ciudad de México*, México: Imp. Pedro de Quiñones.
- Sandoval, Prudencio (1601). *Primera parte de las fundaciones de los monesterios [sic] del glorioso Padre San Benito*, Madrid: Imp. Luis Sánchez.
- (1615). *Historias de Idacio obispo que escrivio poco antes que España se perdiera*, Pamplona: Imp. Nicolás Assiayn.
- Santo Tomás (1990), *Summa Theologica, Secunda Secundae*, Madrid: Biblioiteca de Autores Cristianos
- Santos Coco, Francisco (1921). *Historia Silense*, Madrid: JAEIC.
- Schmitt, Jean-Calude (1989). “La fábrica de santos”, *Historia Social* 5, pp. 129-145. URL: <https://www.jstor.org/stable/40340217>.
- (1992). *Historia de la superstición*, Barcelona: Crítica.

- (1993). “La noción de lo sagrado y su aplicación a la historia del cristianismo medieval”, *Temas medievales* 3, pp. 71-81.
- Senra, José Luis (2006). “*Mutatis mutandi* : creaciones apócrifas en el monasterio de San Pedro de Arlanza (Burgos)”, *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 29, pp. 23-43. DOI: <https://doi.org/10.3406/cehm.2006.1958>.
- Serrano Martín, Eliseo (2018a). “La santidad en la Edad Moderna: límites, normativa y modelos para la sociedad”, *Historia Social* 91, pp. 149-166. URL: <https://www.jstor.org/stable/26543248>.
- (2018b). “Santidad y patronazgo en el mundo hispánico de la Edad Moderna”, *Studia Historica. Historia Moderna* 40 (1), pp. 75-123. DOI: <https://doi.org/10.14201/shhmo201840175123>.
- Serrano, Luciano (1926). *El Real monasterio de Santo Domingo de Silos*, Burgos: Imp. Hijos de Santiago Rodríguez.
- Sierra, Juan (1737). *Historia de la invención del Santísimo Cristo de Burgos*, Madrid: Imp. Jerónimo Ruesga.
- Sigal, Pierre André (1976). “Les voyages de reliques au onzième et douzième siècles”, en VV.AA., *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix en Provence: Presses universitaires de Provence, pp. 75-104. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pup.4324>.
- (1985). *L'homme et le miracle dans la France médiévale: XIe-XIIIe siècles*, París: Editions du Cerf.
- Smith, Christian (2017). *Religion: what it is, how it Works and why it matters*, Princeton: Princeton University Press.
- Sørensen, Jasper (2005). “Religion in mind: a review article of the Cognitive Science of Religion”, *Numen* 52(4), pp. 465-494. URL: <https://www.jstor.org/stable/27643185>.
- (2007). "Acts That Work: A Cognitive Approach to Ritual Agency". *Method & Theory in the Study of Religion* 19- ¾, pp. 281-300. DOI: <https://doi.org/10.1163/157006807794757502>.

- Stroumsa, Guy (2016). “Religious memory, between orality and writing”, *Memory Studies* 9(3), pp. 332-340. DOI: <https://doi.org/10.1177/1750698016645271>.
- Tallon, Alain (1997). *La France et le Concile de Trente (1518-1563)*, Roma: école Française de Rome.
- Tamm, Marek (2013). “Beyond History and Memory: new perspectives en memory studies”, *History compass* 11(6), pp. 458-473. DOI: <https://doi.org/10.1111/hic3.12050>.
- Tejada y Ramiro, Juan (1850). *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*, Volumen 2, Madrid: Imp. Anselmo Santa Coloma y compañía.
- Thompson, Paul (1988). *La voz del pasado. Historia oral*, Valencia: Ed. Alfonso el Magnanim.
- Toscano, Nicolás (1981a). “Edición crítica de los versos inéditos de Arredondo sobre Fernán González 1”, *Boletín de la Institución Fernán González*, 195, pp. 273-326. <http://hdl.handle.net/10259.4/2040>.
- (1981b). “Edición crítica de los versos inéditos de Arredondo sobre Fernán González 2”, *Boletín de la Institución Fernán González*, 196, pp. 53-110. <http://hdl.handle.net/10259.4/2045>.
- (1981c). “Edición crítica de los versos inéditos de Arredondo sobre Fernán González 3”, *Boletín de la Institución Fernán González*, 197, pp. 321-360. <http://hdl.handle.net/10259.4/2055>.
- (1982). “Los versos inéditos de la Crónica Arlantina de Fray Gonzalo de Arredondo”, *Boletín de la Institución Fernán González*, 199, pp. 317-229. <http://hdl.handle.net/10259.4/2151>.
- Traggia, Joaquín (1792), *Aparato a la historia eclesiástica de Aragón*, Madrid: Imprenta Real.
- Ubieto Arteta, Antonio (1963): “Una leyenda del ‘Camino’: la muerte de Ramiro I de Aragón”, *Príncipe de Viana* 90-91, pp. 5-28.

- Urbano, Carlota Miranda (2016). “A hagiografia depois de Trento”, en Franco, José Eduardo; Ruis Rodríguez, José Ignacio; Leite de Abreu, José Paulo y Cieszynska, Beata (dir.), *Concilio de Trento. Innovar en la tradición. Historia, teología y proyección*, Madrid: Universidad de Alcalá, pp. 167-173.
- Uría Maqua, Isabel (1978). “El Poema de Santa Oria: cuestiones referentes a su estructura y género”, *Berceo*, 94-95, pp. 43-55,
- (1992). *Gonzalo de Breceo*. Obra Completa, Madrid: Espasa Calpe. Disponible en <http://www.vallenajerilla.com/berceo/uria/notaintroductoria.htm> (última consulta 02/08/2020)
- Uro, Risto (2013). “From corpse impurity to relic veneration: new light from cognitive and psychological studies”, en Czachesz, István y Uro, Risto (eds.), *Mind, morality and magic. Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*. Durham: Acumen, pp. 180-196.
- Urzay Barrios, José Ángel (2006). *Cultura popular de la Comunidad de Calatayud*, tomos I-II. Calatayud: Centro de estudios Bilbilitanos-Institución Fernando el católico
- Úzquiza Ruiz, José Antonio (1973). “Rasgos biográficos de san García, abad de Arlanza”, *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Burgos*.
- Valcárcel, Vitalino (1982). *La “Vita Dominici Silensis” de Grimaldo*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- (1997). “La *Vita Emiliani* de Braulio de Zaragoza: el autor, la cronología y los motivos para su redacción”, *Helmántica: revista de filología clásica y hebrea* 48(147), pp. 375-408.
- Van Dam, Raymond (1989). *Gregory of Tours: Glory of the Confessors*, Liverpool: University of Liverpool.
- Vaquero, Mercedes (1987). *Vida rimada de Fernán González. Gonzalo de Arredondo*, Exeter: University of Exeter.
- Vauchez, André (1997). *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris: Albin Michel.

- Vázquez de Parga, Luis (1943). *Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi Vita S. Emiliani*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Vergara, Sebastián (1736). *Vida y milagros del taumaturgo español, Moyses segundo, redentor de cautivos, abogado de los felices partos, Santo Domingo Manso*, Madrid: Imp. Herederos de Fernando del Hierro.
- Vesga, Miguel (1970). “San García Abad de Arlanza y su tiempo”, Valladolid: Distrito.
- Vial, Theodore (2005). “Can Memory Fill In Gaps of Memory? Applications of the Cognitive Science of Religion to the History of Religions”. *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 31-2, pp. 283-295
- Victorio, Juan (Ed.) (1998). *Poema de Fernán González*. Madrid: Cátedra.
- Vilches Vivancos, Fernando y Vivancos Gómez, Miguel (2016). *Traducciones castellanas del Códice de San Millán de la Cogolla RAH 59*, Madrid: Dykinson.
- Villa Prieto, Josué (2012). “La alabanza a Castilla en el *Poema de Fernán González* (ca. 1250). Su reflejo en los tratados bajomedievales”, *Tiempo y sociedad* 9, pp. 23-62. DOI: [10.13140/RG.2.1.4366.3203](https://doi.org/10.13140/RG.2.1.4366.3203)
- Villanueva, Joaquín Lorenzo (1793). *Año cristiano de España*, Madrid: Imprenta Real.
- Villegas, Alonso de (1588). *Flos sanctorum y Historia general, de la vida y hechos de Iesu Christo [...] conforme Breuiario Romano, reformado por decreto del santo Concilio Tridentino, junto con las vidas de los santos propios de España, y de otros Extrauagantes*, Madrid: Imp. Melchor Sánchez.
- Vivancos Gómez, Miguel (1988). *Documentación del monasterio de Santo Domingo de Silos (954-1254)*. Burgos: Ayuntamiento de Burgos-Caja de Ahorros Círculo Católico.
- (1988). *Documentación del monasterio de Santo Domingo de Silos (954-1254)*, Burgos: Ayuntamiento de Burgos- Caja de Ahorros Círculo Católico
- (1991). “Problemática sobre la fundación de algunos grandes monasterios altomedievales”, en *Burgos en la Alta Edad Media: II Jornadas burgalesas de Historia. Burgos, 1-4 de mayo de 1990*, Burgos: Asociación provincial de Libreros de Burgos.

- (1995). *Documentación del monasterio de Santo Domingo de Silos (1255-1300)*, Burgos: Ayuntamiento de Burgos- Caja de Ahorros Círculo Católico
- (2015a). “García de Arlanza: de abad a santo”, en Sánchez Domingo, Rafael (coor.), *El monasterio de San Pedro de Arlanza: Cuna de Castilla*, Burgos: Diputación Provincial de Burgos, pp. 123-138.
- (2015b). “Arlanza y el conde Fernán González en la época de los Reyes Católicos: de héroe a santo”, en Sánchez Domingo, Rafael (coor.), *El monasterio de San Pedro de Arlanza: Cuna de Castilla*, Burgos: Diputación Provincial de Burgos, pp. 223-246.
- (2018). “Los monasterios cluniacenses castellanos: entre la convivencia diaria y los modelos de santidad”, en García de Cortázar, José Ángel y Teja, Ramón (coords.), *El monasterio medieval como célula social y espacio de convivencia*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, pp. 97-122.
- Walker, Roger M. (1977). *Estoria de Santa María Egicçiaca: (MS. Escorialense H-I-13)*, Exeter: University of Exeter.
- Walsh, John K. (1972). “A Possible Source for Berceo's Vida de Santa Oria”, *MLN*, Vol. 87, No. 2, pp. 300-307.
- Walsh, John K. (1972). “A Possible Source for Berceo's Vida de Santa Oria”, *MLN* 87(2), pp. 300-307.
- Williams, Myriah (2017). “The Black Book of Camarthen: minding the gaps”, *National Library of Wales Journal* 36, pp. 357-410.
- Yepes, Antonio (1960). *Crónica General de la Orden de San Benito, III. Editada por F. Justo Pérez de Urbel*, Madrid: Ediciones Atlas.
- Zabalza Duque, Manuel (1995). “Escrituras de fundación de los monasterios de Arlanza y Silos. Problemas sobre su autenticidad”, *Boletín de la Institución Fernán González* 211, pp. 333-361. URL: <http://hdl.handle.net/10259.4/1996>.

Zaragoza Pascual, Ernesto (2017). “Fernando el Católico y la reforma de los benedictinos y benedictinas españoles (1474-1516)”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 26, pp. 157 – 184. URL: <https://hdl.handle.net/10171/44574>.

Zarri, Gabriella (1990). *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Turin: Rosenberg et Sellier.

Fuentes manuscritas

Archivo General de Indias

AGI, MÉXICO, 30, N.38

AGI, MÉXICO, 31, N. 11

Archivo Histórico Nacional

AHN, Clero, libro 5629

AHN, Clero, leg. 3102

AHN, Car. 1027, 13-14

Archivo Histórico de la Nobleza

AHNb, OSUNA, C.40, D.19

Archivo Histórico Provincial de Burgos

AHPB, Caja 44, carpetas 3 y 10.

Archivo de San Millán de la Cogolla

ASM, *Infiernillo*, marco 71.; ASM, leg. 7, núm. 4; A(s), 135/6.4 (del año 1504); Reg. Not. 1, fols. 8, 21r, 29 y 43v (de 1512), fols. 10, 44r y 60v (de 1513); A(s), 144/5.2 (de 1513); Bibl. Ant., leg. 10, núm. 395 (de 1516); Bibl. Ant., Marco 61 y 89 (de 1524); A(s), 144/5.6 (de 1563); Bibl. Ant., *Infiernillo*, leg. 16, núm. 134; Reg. Not. 16, fols. 149 y 150 (de 1614); Reg. Not. 19(1), fol. 36 (de 1621); Bibl. Ant., Rollo 3.2.; Becerro II.

Biblioteca Nacional de España

Mss/894; Mss/8753; Mss/780; Mss/6930; Mss/6227; Mss/2788; Mss/18577/16; Mss/1622; Mss/12688

Biblioteca de La Rioja

MAN 000015

Biblioteca de la Real Academia Española

Ms. 4; Ms. 5

Biblioteca de la Real Academia de la Historia

Códice 10; Códice 23; Códice 59

Manuscrito 9/581 (H-18); Manuscrito 9/329

Biblioteca Monástica de Santo Domingo de Silos

Ms. 12; Ms. 21; Ms. 93

ÍNDICE DE FIGURAS

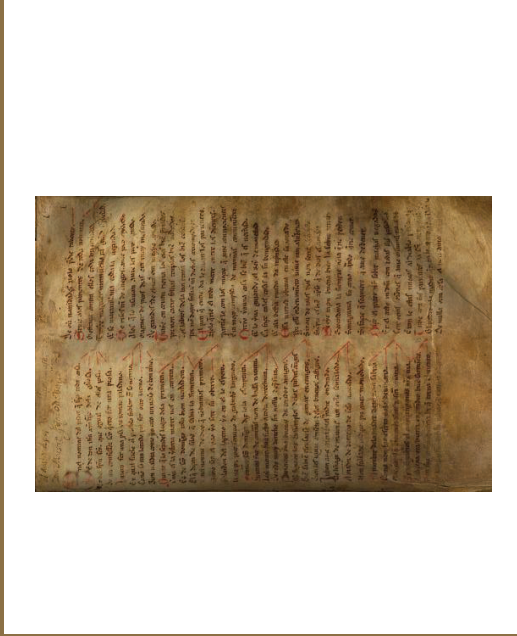
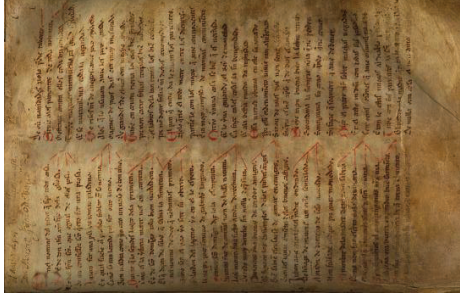
FIGURA 1: METODOLOGÍA.....	17
FIGURA 2. MAPA CON LOS MONASTERIOS SUSCEPTIBLES DE FORMAR PARTE DE LAS MUESTRAS DE ESTUDIO PARA EL PROYECTO DE TESIS.	20
FIGURA 3. MAPA CON LOS CENTROS MONÁSTICOS SELECCIONADOS COMO MUESTRAS DE ESTUDIO DESPUÉS DEL SEGUNDO CRIBADO.	20
FIGURA 4. CUADRO DE CLASIFICACIÓN DE LOS CASOS DE ESTUDIO SEGÚN MODELO DE SANTIDAD.	22
FIGURA 5. CUADRO DE CLASIFICACIÓN DE CASOS DE ESTUDIO, SEGÚN MODELO DE SANTIDAD Y FUENTES MEDIEVALES DISPONIBLES.	25
FIGURA 6. COMIENZO DE LA PASSIO POLYCARPI, COPIA DE MEDIADOS DEL SIGLO XI, ARCH.CAP.S.PIETRO.A.2, F. 215V.	62
FIGURA 7. IMAGEN DE SANTA MARÍA MAGDALENA PENITENTE, CONCATEDRAL DE SANTA MARÍA, LOGROÑO.	66
FIGURA 8. TIPOLOGÍA DE MILAGROS PRESENTES EN LA LITERATURA HAGIOGRÁFICA, SEGÚN SIGAL.	75
FIGURA 9. NÚMERO DE CANONIZACIONES RESUELTAS FAVORABLEMENTE POR LA SANTA SEDE (1200-1525). ELABORACIÓN PROPIA A PARTIR DE LOS DATOS EXPUESTOS POR BARTLETT 2013, PP. 59-60.	82
FIGURA 10. CONCILIO DE TRENTO, GRABADO DEL SIGLO XVIII.	89
FIGURA 11. PERIODIZACIÓN DE LAS FUENTES DE ESTUDIO.	100
FIGURA 12. PERIODIZACIÓN SIMPLIFICADA DE LAS FUENTES DE ESTUDIO.	101
FIGURA 13. GRÁFICOS DE TENDENCIAS SOBRE NUEVAS ADQUISICIONES DE BIENES (SIGLOS X-XIII).....	104
FIGURA 14. "EXTRAÑA DEVOCIÓN", DESASTRES DE LA GUERRA [ESTAMPA], 66. FRANCISCO DE GOYA.	123
FIGURA 15 ENTRADA DE LA CUEVA EN LA QUE, TRADICIONALMENTE, SE HA INTERPRETADO QUE SANTO DOMINGO SE RETIRÓ COMO ERMITAÑO. LAGUNA DE CAMEROS (LA RIOJA).....	132
FIGURA 16 BASÍLICA DEL SALVADOR DEL MUNDO, FALCES (NAVARRA).	133
FIGURA 17 LUGAR EN EL QUE DEBIÓ DE SITUARSE EL PRIORATO DE SANCRISTOBAL O DE LAS "TRES CELDAS", TOBÍA (LA RIOJA).	140
FIGURA 18 FERNANDO I DE CASTILLA ACOGIENDO A SANTO DOMINGO DE SILOS. BARTOLOMÉ BERMEJO Y MARTÍN BERNAT; MUSEO DEL PRADO.	141
FIGURA 19. IMAGEN DE SAN GARCÍA. IGLESIA PARROQUIAL DE Nª. SEÑORA DE ALIENDE, QUINTANILLA SAN GARCÍA (BURGOS).....	154
FIGURA 20. URNA DE LAS RELIQUIAS DE SAN GARCÍA. EX COLEGIATA DE SAN COSME Y SAN DAMIÁN, COVARRUBIAS (BURGOS).....	156
FIGURA 21: CARTEL SITUADO A LA ENTRADA DE BERCEO (LA RIOJA).	157
FIGURA 22 A LA DERECHA, VISTA GENERAL DE BERCEO (LA RIOJA). A LA IZQUIERDA, VISTA GENERAL DE BERDEJO (ZARAGOZA).	160
FIGURA 23. INTERIOR DE LA ERMITA DE SAN MILLÁN DE LA COGOLLA, EN LA QUE SE APRECIA EL ABRIGO ROCOSO AL QUE SE ACCEDE A TRAVÉS DE LA CONSTRUCCIÓN MÁS MODERNA.....	164

FIGURA 24. EXTERIOR DE LA ERMITA CONOCIDA A NIVEL LOCAL COMO “CUEVA DEL SANTO”	164
FIGURA 25. REPRODUCCIÓN DE LA PIEDRA OCHAVADA.....	168
FIGURA 26. RELIEVE QUE REPRESENTA A SAN MILLÁN EN SU FACETA DE MATAMOROS. MONASTERIO DE SAN MILLÁN DE YUSO (LA RIOJA).....	179
FIGURA 27. LUGARES MENCIONADOS EN EL ‘PRIVILEGIO DE LOS VOTOS’, SEGÚN VERSIÓN DEL BECERRO GALICANO (FINALES DEL S. XII).....	180
FIGURA 28. ERMITA DE SAN FELICES DE BILIBIO EN HARO (LA RIOJA)	191
FIGURA 29. ERMITA DE SANTA ORIA, VILLAVELAYO (LA RIOJA)	196
FIGURA 30. MAPA: LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA DE LOS SANTUARIOS EN LOS QUE SE VENERABA A LOS SANTOS INTERVINIENTES EN HACINAS SEGÚN EL PFG.....	201
FIGURA 31. ABADOLOGIO DE SAN PEDRO DE ARLANZA SEGÚN EL MSS. 894, BNE, F. 117R.....	204
FIGURA 32. INTERIOR DE LA CAPILLA EN LA QUE SE GUARDAN LAS RELIQUIAS DE SANTO DOMINGO DE SILOS, CON EXVOTOS DE CAUTIVOS LIBERADOS. MONASTERIO DE SANTO DOMINGO DE SILOS.....	209
FIGURA 33. EXVOTO QUE ATESTIGUA UN MILAGRO DE LIBERACIÓN DE UN PRESO POR INTERCESIÓN DEL SANTO CRISTO. IGLESIA DE SAN GIL (BURGOS).....	210
FIGURA 34. RELIEVE DE SANTO DOMINGO DE LA CALZADA, REPRESENTADO CON UN CAUTIVO ARRODILLADO. CRIPTA DEL SANTO ANTES DE SU RESTAURACIÓN Y REDECORACIÓN EN 2019, CATEDRAL DE SANTO DOMINGO DE LA CALZADA (LA RIOJA).	211
FIGURA 35. BIENES AGREGADOS A SAN MILLÁN DE LA COGOLLA DURANTE EL REINADO DE GARCÍA EL DE NÁJERA	234
FIGURA 36. MAPA: BIENES AGREGADOS A SAN MILLÁN DE LA COGOLLA DURANTE EL REINADO DE GARCÍA EL DE NÁJERA	235
FIGURA 37. REPRODUCCIÓN DE LA CRUZ SITUADA A LOS PIES DE LA TUMBA DE FERNÁN GONZÁLEZ EN SAN PEDRO DE ARLANZA, BNE, MSS. 1622, F. 187R.	243
FIGURA 38. RETRATO DE FRANCISCO MANSO DE ZÚÑIGA, PRUEBA SUELTA DE LA COLECCIÓN CARDERERA. BNE.	254
FIGURA 39. ÁRBOL GENEALÓGICO DE SANTO DOMINGO DE SILOS, SEGÚN AMBROSIO GÓMEZ.....	259
FIGURA 40. CUADRO DE RELACIÓN SEGÚN DUTTON, IZQUIERDA, Y SEGÚN LABARTA Y LAPPIN, DERECHA .	261
FIGURA 41	261
FIGURA 42.....	261
FIGURA 43. RESUMEN DEL PROCESO LLEVADO A CABO MEDIANTE SOFTWARE DE EDICIÓN. PARA CONSULTAR LAS IMÁGENES AMPLIADAS, VER LÁMINA COMPLETA EN ANEXO.....	265
FIGURA 44. IMAGEN CON UNA AMPLIACIÓN DE 40 AUMENTOS. SE HA REALIZADO UNA REDUCCIÓN DE RUIDO AUTOMÁTICA.....	266
FIGURA 45. IMAGEN CON UNA AMPLIACIÓN DE 40 AUMENTOS. TRATAMIENTO DE IMAGEN, VIVEZA 2. NICK COLLECTION FILTERS	266
FIGURA 46 FOTOGRAFÍA TOMADA DE FORMA DIRECTA SOBRE EL MS. 12 DE SILOS MEDIANTE TÉCNICA DE FLUORESCENCIA VISIBLE INDUCIDA POR LUZ UV. COMENTADA.....	267

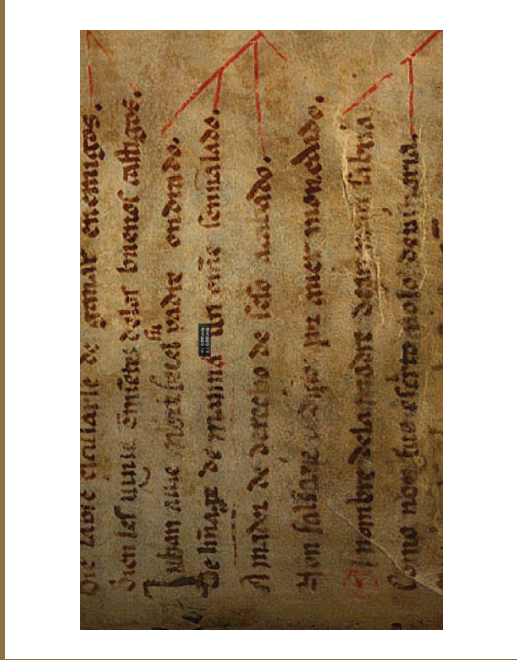
FIGURA 47. TABLA COMPARATIVA DE LAS GRAFÍAS -M- Y -S DE S ₃ . ELABORACIÓN PROPIA A PARTIR DE LA EDICIÓN DE LA VSDS DE FERNÁNDEZ FLÓREZ. IMÁGENES TOMADAS DE LAS DIGITALIZACIONES PUBLICADAS POR LA ABADÍA DE SILOS EN 1999 Y EDITADAS POR DIAPASOL.....	268
FIGURA 48. ESTROFA 7A-B, TRANSCRIPCIÓN DE GASPAR RUIZ, F. 36R.....	270
FIGURA 49. IMAGEN DE DETALLE DEL FOLIO 36 R, LÍNEA 2, DEL MS. 21 DE SILOS. SE APRECIA EL CAMBIO DE TINTA Y MANO EN LA CORRECCIÓN DE LA PALABRA "MAÑA" ESCRITA ORIGINALMENTE.	270
FIGURA 50 FOTOGRAFÍA DEL F. 4V DEL MS. 21 DE LA BIBLIOTECA MONÁSTICA DE SILOS. SE APRECIA CLARAMENTE LA CORRECCIÓN LLEVADA A CABO SOBRE EL ORIGINAL DE GASPAR RUIZ Y LAS ANOTACIONES A LOS MÁRGENES, EFECTUADAS POR UNA MANO DIFERENTE.....	271
FIGURA 51. MODELO DE TABLA-RESUMEN PARA EL ESTUDIO COMPARATIVO DE FUENTES (TRASLACIONES OFICIALES).....	280
FIGURA 52. TABLA RESUMEN: RESULTADO DEL ESTUDIO COMPARATIVO DE LAS TRANSLACIONES SELECCIONADAS.....	289
FIGURA 53. FIGURA DE SANTO DOMINGO DE SILOS, FUENTE DEL SANTO, CAÑAS.....	302
FIGURA 54 COMPARATIVA DE LOS EMBLEMAS MUNICIPALES DE CAÑAS (IZQUIERDA) Y SANTO DOMINGO DE SILOS (DERECHA)	303
FIGURA 55 PROCESIÓN CON LA IMAGEN DE SANTO DOMINGO DE SILOS Y SU ESTANDARTE, CAÑAS.....	304
FIGURA 56. EMBLEMA HERÁLDICO MUNICIPAL DE QUINTANILLA SANGARCÍA, A LA IZQUIERDA, E IMAGEN DEL SANTO, REALIZADA EN AZULEJO, SITUADA JUNTO AL AYUNTAMIENTO.....	310
FIGURA 57 MISA CELEBRADA EN LAS RUINAS DEL MONASTERIO DE ARLANZA CON MOTIVO DEL NOVENO CENTENARIO DE SAN GARCÍA, CON PRESENCIA DE SUS RELIQUIAS.	311
FIGURA 58. PIEDRA OCHAVADA. REPRODUCCIÓN Y TRANSCRIPCIÓN.....	319
FIGURA 59. RECONSTRUCCIÓN SIMPLIFICADA DEL RETABLO ANTIGUO DE TORRELAPAJA, SEGÚN LA DESCRIPCIÓN DE MARTÍN ANDRÉS.	335
FIGURA 60 COPIA DE LA CARTA DE INDULGENCIAS ATRIBUIDA AL OBISPO GARCÍA DE TARAZONA, BECERRO III, F. 69, SAN MILLÁN DE LA COGOLLA.	343
FIGURA 61 MAPA PRESENTADO POR TORIBIO MINGUELLA, EN EL QUE SE SITÚA A BERCEO DENTRO DE LOS LÍMITES DIOCESANOS DE TARAZONA.	346
FIGURA 62 IMAGEN DE SAN MILLÁN, SEGÚN IDENTIFICACIÓN DE CRIADO MAINAR. RETABLO MAYOR DE SANTA MARÍA DE LA HUERTA, TARAZONA.	351
FIGURA 63. LOSAS QUE SEÑALAN EL LUGAR CONSIDERADO COMO LA TUMBA ORIGINAL DE SAN MILLÁN EN TORRELAPAJA. INTERIOR DE LA CAPILLA LATERAL DE LA VIRGEN DE MALANCA.	352
FIGURA 64. IMAGEN DE SAN MILLÁN Y RELICARIO ABIERTO. RETABLO MAYOR DE LA IGLESIA PARROQUIAL DE TORRELAPAJA.	352
FIGURA 65. TABLA RESUMEN: RELATOS SOBRE EL ORIGEN Y LUGAR DE SEPULTURA DE SAN MILLÁN.	354
FIGURA 66. CAPTURA DE LA PÁGINA WEB OFICIAL DEL AYUNTAMIENTO DE TORRELAPAJA (ARAGÓN). SAN MILLÁN Y TORRELAPAJA.....	355
FIGURA 67. CAPTURA DE PANTALLA DE LA WEB OFICIAL DEL AYUNTAMIENTO DE TORRELAPAJA (ARAGÓN). RELIQUIAS DE SAN MILLÁN.....	355

FIGURA 68. SAN MILLÁN PASTOREANDO SU REBAÑO DE OVEJAS. CASA DE SAN MILLÁN, TORRELAPAJA (ARAGÓN).	358
FIGURA 69. ESTAMPA CON LA VERSIÓN ARAGONESA DE LOS GOZOS DE SAN MILLÁN.	359
FIGURA 70. GOZOS DE SAN MILLÁN, TABLA COMPARATIVA (I).....	361
FIGURA 71. GOZOS DE SAN MILLÁN, TABLA COMPARATIVA (II)	362
FIGURA 72. SAN MILLÁN, COMO ERMITAÑO, REZANDO EN LA CUEVA.	364
FIGURA 73 MILENARIO DE LA LENGUA CASTELLANA, 1977. FOTOGRAMA EXTRAÍDO DEL NODO, FILMOTECA ESPAÑOLA.	368
FIGURA 74 ELEMENTOS SIMBÓLICOS DE SAN MILLÁN DE LA COGOLLA.	372
FIGURA 75. ESQUEMA-RESUMEN: GENERACIÓN Y TRANSMISIÓN DE IDEAS SOBRE PRODIGIOS O MILAGROS, SEGÚN CONCEPTOS PROCEDENTES DE LAS CCR.....	380
FIGURA 76. ESQUEMA-RESUMEN APLICADO A CASO: EJEMPLO DE SUCESO DEL DESFILADERO.	380
FIGURA 77ESQUEMA-RESUMEN APLICADO A CASO: MILAGRO 69, MIRACULOS ROMANÇADOS.	382
FIGURA 78. IZQUIERDA: ESCUDO DE ARMAS DE SANTO DOMINGO DE SILOS, BURGOS. DERECHA: IMAGEN DE SANTO DOMINGO DE SILOS, MONASTERIO DE SANTA MARÍA DE SAN SALVADOR, CAÑAS, LA RIOJA. FONDO PROPIO.	382
FIGURA 79. ESQUEMA-RESUMEN APLICADO A CASO: TRASLACIÓN DE SAN MILLÁN.	383
FIGURA 80. IZQUIERDA: CELEBRACIÓN DE LA MISA CONMEMORATIVA DEL DÍA DE LA TRASLACIÓN DE SAN MILLÁN, 3 DE OCTUBRE, MONASTERIO DE SAN MILLÁN DE LA COGOLLA. DERECHA: REPRESENTACIÓN TEATRALIZADA DEL “MILAGRO DE LOS BUEYES”, ORGANIZADA POR LA ASOCIACIÓN DE AMIGOS DE SAN MILLÁN	383
FIGURA 81. ESQUEMA-RESUMEN APLICADO A CASO: TRANSMUTACIÓN DEL AGUA EN VINO, ATRIBUIDO A SAN GARCÍA.....	385
FIGURA 82. IZQUIERDA: FERNÁN GONZÁLEZ A CABALLO MARCHÁNDOSE DE LA ERMITA DE SAN PEDRO EL VIEJO DE ARLANZA, CON SAN PELAYO. DERECHA: REPRESENTACIÓN DE LA IMAGEN DE SAN GARCÍA DE ARLANZA EN LA PLAZA MAYOR DE QUINTANILLA SAN GARCÍA.	385

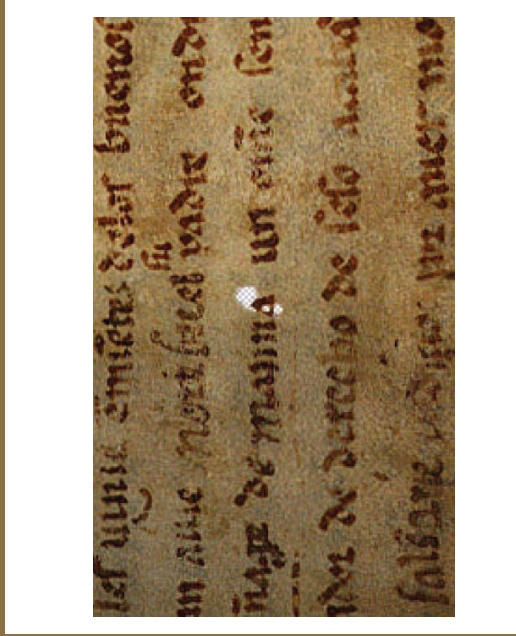
ANEXO: Láminas de trabajo sobre el Ms. 12 de la BMSDS.



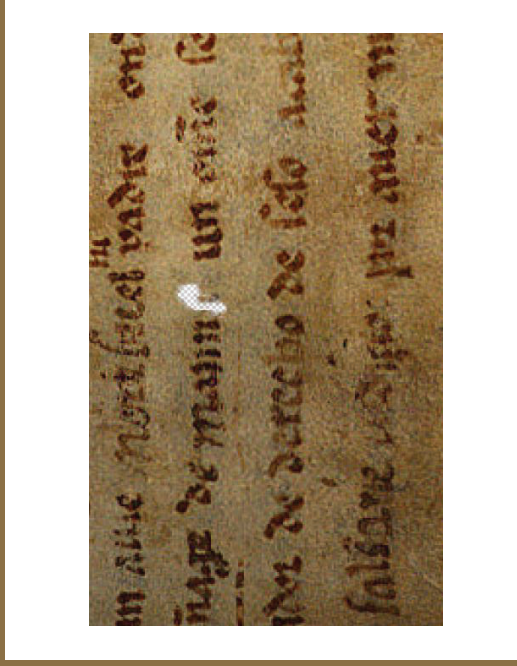
Que zane viallarie de gannar enemigos.
Non les unie emietes delat buenos castigos.
Suban alicie nort fceel vadie endrado.
De linage de manna un enie senalado.
A madre de derecho de islo aualado.
Non falsare a dize por mer monchado.
El nombre delat padre deus non fabrica
Como non fue escrito polo deus maria.



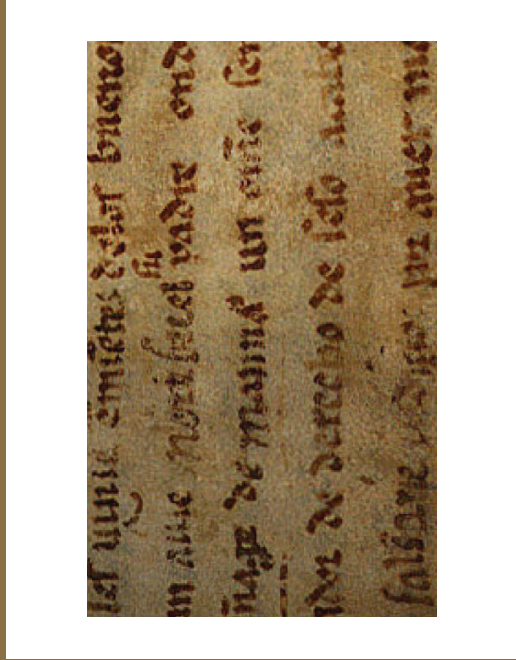
les unie emietes delat buenos
in alicie nort fceel vadie endrado
nage de manna un enie sen
dor de derecho de islo aualado
falsare a dize por mer mo



in alicie nort fceel vadie end
nage de manna un enie sen
dor de derecho de islo aualado
falsare a dize por mer mo



les unie emietes delat buenos
in alicie nort fceel vadie end
nage de manna un enie sen
dor de derecho de islo aualado
falsare a dize por mer mo



Letra a con opacidad 20%

