



Nuevos trabajos en estudios medievales: historia, arte, filología, arqueología

EDICIÓN A CARGO DE
Manuel Negri
Almudena Bouzón Custodio
Luis Manuel Ibáñez Beltrán
Amalia Pérez Valiño

2021

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Nuevos trabajos en estudios medievales

Nuevos trabajos en estudios medievales:
historia, arte, filología, arqueología

EDICIÓN A CARGO DE
Manuel Negri
Almudena Bouzón Custodio
Luis Manuel Ibáñez Beltrán
Amalia Pérez Valiño

2021

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA



This work is licensed under a Creative Commons BY NC ND 4.0 international license. Any form of reproduction, distribution, public communication or transformation of this work not included under the Creative Commons BY-NC-ND 4.0 license can only be carried out with the express authorization of the proprietors, save where otherwise provided by the law. You can access the full text of the license at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>



Esta obra se encuentra bajo una licencia internacional Creative Commons BY NC ND 4.0. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra no incluida en la licencia Creative Commons BY-NC-ND 4.0 solo puede ser realizada con la autorización expresa de los titulares, salvo excepción prevista por la ley. Puede Vd. acceder al texto completo de la licencia en este enlace: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



Esta obra atópase baixo unha licenza intenacional Creative Commons BY NC ND 4.0. Calquera forma de reprodución, distribución, comunicación pública ou transformación desta obra non incluída na licenza Creative Commons BY-NC-ND 4.0 só pode ser realizada coa autorización expresa dos titulares, salvo excepción prevista pola lei. Pode acceder Vde. ao texto completo da licenza nesta ligazón: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.gl>

Este volumen ha sido financiado por el Grupo de Investigación GI-1548 «Historia Medieval: Sociedad y Territorio» de la Universidad de Santiago de Compostela. Todas las contribuciones de este volumen, derivadas del II Congreso Internacional «El Camino del Medievalista: Et Ultra» celebrado en Santiago de Compostela entre el 24 y el 26 de abril de 2019, fueron sometidas a revisión por pares antes de ser consideradas aptas para su publicación.

© Universidade de Santiago de Compostela, 2022

Edita

Servizo de Publicacións e Intercambio Científico
Campus Vida
Universidade de Santiago de Compostela
usc.gal/publicacions

Deseño e Maquetación

Campus na nube

DOI: <https://dx.doi.org/10.15304/op.2022.1394>

ÍNDICE

| | |
|-------------------------|---|
| <i>Prólogo</i> | 9 |
| <i>Israel Sanmartín</i> | |

Crítica textual, formas y cultura escrita

| | | |
|--|----|---|
| <i>Il testo 'Secondo': verso una tipologia delle trasformazioni testuali</i> | 17 | — |
| <i>Alfonso D'Agostino</i> | | 5 |

| | | |
|---|----|---|
| <i>Escipión y Escipiones en la literatura castellana del siglo xv</i> | 45 | — |
| <i>Adrián Fernández González</i> | | |

| | |
|---|----|
| <i>La redacción β del Ugone d'Alvernia de Andrea Da Barberino</i> | 69 |
| <i>Federico Guariglia</i> | |

| | |
|---|----|
| <i>Ut rei tristitiam mitigaret – Peccato ed esecuzione capitale nel Policraticus di Giovanni di Salisbury</i> | 93 |
| <i>Luca Crisma</i> | |

| | |
|--|-----|
| <i>«Historia Troyana polimétrica». Prolegomeni a una nuova edizione critica.</i> | 117 |
| <i>Matteo Anzani</i> | |

| | |
|---|-----|
| <i>The baptism scene in the verse Roman des Sept Sages in the context of its manuscript (BNF Fr.1553)</i> | 131 |
| <i>Diego Palombi</i> | |

Monarquía, violencia y conflicto

| | |
|--|-----|
| <i>Entre azotes y lecciones: apuntes sobre el castigo físico en las escuelas hispanas (ss. IV-XII)</i> | 153 |
| <i>Abel Lorenzo-Rodríguez</i> | |

El uso de la cobdicia en la Estoria de Espanna: ¿Magister Principum et Vitae o justificación? 169
Elena Caetano Álvarez

À propos de la Liste des rois des Wisigoths du ms. Escorial, M.III.2 195
William Trouvé

Mundo monástico y religión

Hagiografía y memoria: las «traslaciones oficiales» como generadoras de memoria histórica en el ámbito monástico castellano 213
Isabel Ilzarbe

La Orden del Hospital en la Navarra Bajomedieval: entre la internacionalidad y la localidad (1435-1487) 233
Miguel Ángel Arrondo Durán

Aproximación a la Orden de los Mercedarios y su martirio voluntario en el Norte de África en la Baja Edad Media 247
Ana Escribano López

6
Anticristo, antijudaísmo y fin del mundo en el discurso apocalíptico de Alonso de Espina 271
Constanza Cavallero

Territorio, espacio y poder

Poder y salud: el Maristán de Granada 295
Julen Ibarburu Antón
Juan José Sánchez Carrasco
Sandra Suárez García

Memorie di pietra. Il reimpiego degli spolia della Cerreto medievale nella nuova Cerreto Sannita (Benevento) 317
Lester Lonardo

Los aguadores en la Zaragoza bajomedieval 343
David Lacámara Aylón

Mujeres y alteridad

Reinas e Infantas en la implementación de los freires hospitalarios en León y Castilla: Elvira Alfonso como «fósil conductor» del poder femenino entre Jerusalén y Santiago de Compostela (siglos XI y XII) 367
Luísa Tollendal Prudente

Situación y prerrogativas de las viudas en una villa valenciana del s. xv..... 385
Marta Morant Pérez

A la rencontre des sarrasins et des turcs : le Voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquière (v. 1400-1459) 405
Nissaf Sghaïer

Medievalismo después de la Edad Media

El síndrome de Margarito Duarte: las dificultades para la gestión y protección del patrimonio frente a la administración 417
Juan-Antonio Hidalgo-Pardos

Las colecciones diplomáticas de monarcas castellanos y aragoneses a revisión: el caso de Sancho IV (1284-1295) 437
Miriam Fernández-Pérez

HAGIOGRAFÍA Y MEMORIA: LAS «TRASLACIONES OFICIALES» COMO GENERADORAS DE MEMORIA HISTÓRICA EN EL ÁMBITO MONÁSTICO CASTELLANO

Isabel Ilzarbe

Universidad de La Rioja

ORCIDid: <https://orcid.org/0000-0002-8689-9445>

isabel.ilzarbe@unirioja.es

213

Resumen: Historia y memoria están estrechamente relacionadas en la crónica 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, utilizaron diversas estrategias para crear un relato sobre su propio pasado que sentase las bases de su prestigio, destacando especialmente el empleo de textos hagiográficos sobre sus santos protectores. El objetivo de este trabajo, encuadrado en el desarrollo del proyecto de tesis doctoral titulado «Historia, hagiografía y memoria en el ámbito monástico castellano», es explorar la función memorística y propagandística de los relatos sobre traslados y elevaciones de reliquias en los monasterios castellanos medievales. Para alcanzarlo, tomando como base las características descritas hace algún tiempo por J.A. García de Cortázar respecto al subgénero de las «traslaciones oficiales», llevaremos a cabo un estudio comparativo de diversas fuentes hagiográficas, todas ellas procedentes del ámbito monasterial.

Palabras clave: hagiografía, hagiología, memoria, literatura, traslación.

Abstract: History and memory were closely related in the chronicle and the narrative about the past throughout the Middle Ages. In this sense, the Castilian monasteries, as centers of power and social domain, we use various strategies to create a story about their own past that laid the foundations of their prestige, highlighting especially the use of hagiographic texts on their

protector saints. The objective of this work, framed in the development of the doctoral thesis project entitled «History, hagiography and memory in the Castilian monastic sphere», is the memorial and propagandistic function of the stories about the transfers and elevations of relics in medieval Castilian monasteries. To achieve them, as described in the features described a long time ago by J.A. García de Cortázar regarding the subgenre of the «official translations», we are going to carry out a comparative study of various hagiographic sources, all of them related to the monastic sphere.

Keywords: hagiography, hagiology, memory, literature, translation.

1 Introducción

Haciendo nuestra una afirmación de Jacques Le Goff, el control sobre la memoria como recuerdo de un pasado legitimador ha ocupado buena parte de los esfuerzos de los grupos e instituciones dominantes de todas las sociedades a la hora de trazar el relato de su propia historia¹. Y como instituciones con capacidad de ejercer su poder sobre su entorno, los monasterios medievales no son una excepción².

El estudio y análisis de esos relatos generados en la esfera monástica cristiana de la Castilla medieval es el centro de nuestra investigación. El presente trabajo forma parte del proyecto de tesis doctoral *Historia, hagiografía y memoria en el ámbito monástico castellano*³, en el que trabajamos con documentación hagiográfica (*vitae, miracula, translationes...*) nacidos en los *scriptoria* de los monasterios de San Millán de la Cogolla, Santo Domingo de Silos, San Pedro de Arlanza y San Salvador de Oña. Buscamos en ellos datos, narraciones y menciones que nos conduzcan a recrear y comprender los procesos de creación de una memoria histórica que legitimase a las instituciones

1 «Apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas. [...] Los olvidos, los silencios de la historia son reveladores de estos mecanismos de manipulación de la memoria colectiva.» Le Goff 1991: 134.

2 El estudio y análisis de los procesos de creación de una memoria histórica en el ámbito cenobítico medieval ha conocido un amplio desarrollo en los últimos tiempos. Aunque no pretendemos hacer un estudio exhaustivo sobre el estado del arte en lo que respecta a este tema, hay que destacar algunas obras de especial interés: Azcárate *et al.* 2006, García de Cortázar 2016, García Turza 2017, Peña Pérez 2010 y Pérez Embid 2002.

3 Este proyecto se financia mediante un contrato predoctoral de la convocatoria FPI-CAR 2016 y se desarrolla dentro del Grupo de Investigación «Historia Social y Cultural. Edad Media y Edad Moderna/ Social and Cultural History. Middle Ages and Modern Age» del Departamento de Ciencias Humanas de la Universidad de La Rioja.

precursoras de los mismos. Y, a la vista de los resultados que se están obteniendo, un apartado de especial relevancia para este proyecto está dedicado a los relatos sobre el traslado de reliquias, con un gran pero de lo que García de Cortázar en su trabajo dedicado al *Sanctus Viator* define como «traslaciones oficiales»⁴.

Teniendo en cuenta lo expuesto, antes de comenzar con la exposición de resultados, creemos oportuno comenzar con una breve introducción al tema de estudio, en la que nos centraremos en la importancia de las reliquias como objeto simbólico en el imaginario medieval; pasando después a definir a qué nos referimos cuando hablamos de «traslaciones oficiales» y a presentar las fuentes seleccionadas para este estudio, que comprenden documentación procedente de diferentes cenobios castellanos.

1.1 Las reliquias como objeto simbólico

Existen numerosos trabajos dedicados al estudio 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 traslados⁵. 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.

No debemos pasar por alto que 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, del mantenimiento 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 taumaturga, milagrosa y protectora quedaría materializada de forma impeccedera en los restos de los santos y en parte de los objetos que estos

4 García de Cortázar 1999.

5 Resulta imposible recoger en este trabajo toda la bibliografía disponible al respecto, y aunque nuestra intención no es plasmar un «estado de la cuestión» pormenorizado, nos gustaría destacar algunas obras que hemos utilizado con gran frecuencia a la hora de buscar definiciones sobre los conceptos mencionados y que utilizamos de nuevo como fuentes en la realización de esta propuesta. Nos referimos a los trabajos de Abou-el-Haj 1997, Bozoky-Helvetius 1999, Bozoky 2006, García García 2016, Herrmann-Masrcard 1975, Sigal 1976, Castillo Maldonado 2002 y Geary 1990.

utilizaron en vida⁶. 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 reliquias⁷.

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, aparecían claras diferencias entre la costumbre oriental y occidental. 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.

Cuando una reliquia era robada, vendida o trasladada su antigua función en su ubicación original, 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 y su importancia era necesario desarrollar un relato que superase las discontinuidades que las traslaciones generaban⁸.

216

1.2 Hagiografía historiográfica

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 trasladaban⁹. Este conjunto de documentos narrativos forma lo que Castillo Maldonado define como hagiografía historiográfica.

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

6 Véase a modo de ejemplo la definición y «gradación» de reliquias en el imaginario de los fieles propuestas por Castillo Maldonado 2002: 172-173.

7 Brown 1982: 88.

8 Geary 1990: 7-9.

9 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: 179. Confróntese, por ejemplo, con las valoraciones incluidas en los análisis hagiológicos de las obras de Pérez-Embod 2002 y 2017.

virtus apotropáica y salutífera de la reliquia se desarrolla plenamente y exaltan a sus protagonistas como miembros de una élite espiritual privilegiada en su contacto con lo divino¹⁰.

Es posible hacer una clasificación de estos relatos, distinguiendo entre *inventiones* (hallazgo milagroso de la sepultura de un santo), *translationes* (comprendiendo entre ellas las *elevationes* o traslados realizados dentro del mismo recinto en el que se encuentra la tumba original, y las *circumlaciones*) 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. De ser así, la narración comienza con la invención de los restos del santo, continuando con su elevación o su traslado y terminando con su acogida y depósito en su nuevo emplazamiento.

2 ¿Qué entendemos por traslaciones oficiales?

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 el estudio de los mismos. Podemos señalar así, a nuestro parecer, cuatro características que pueden servir para definir este subgénero de la «hagiografía historiográfica»¹¹.

En primer lugar, el traslado será promovido por un rey, un noble o una institución. Generalmente, la justificación para tal acto 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 de su traslado (*circumlatio*) desde la tumba original pueden producirse dos situaciones: o bien al santo le place y permite o incluso facilita su traslación, o bien muestra

10 Castillo Maldonado 2002: 176.

11 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.

su voluntad de continuar en el lugar en el que estaba, manifestándose incluso de forma violenta. 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 es de 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 en el momento en el que 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), en ocasiones posterior a rituales o prácticas que recuerdan a la tradición de las *incubationes*¹², 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 ocasiones, 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 (Fig. 1).

| Casos | Características Translationes oficiales | | | |
|---|---|-------------|----------------------|--------------------|
| | Iniciativa | Milagros | | |
| | | 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 | | | | |

Fig. 1 Modelo de tabla para análisis del estudio comparativo de fuentes según características que se desprenden del estudio de García de Cortázar. Elaboración propia.

12 En este sentido, resultan de especial interés las reflexiones sobre el tema que planteó el profesor Acebrón utilizando como ejemplo la visión de Fernán González durante los prolegómenos de la legendaria batalla de Hacinas. Acebrón Ruiz 2004: 83-104.

3 Casos de estudio

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», tomando así como muestras de estudio relatos sobre traslados de reliquias en los monasterios de San Millán de la Cogolla, San Pedro de Arlanza y la colegiata de San Isidoro de León¹³.

Para el caso de San Millán de la Cogolla contamos con dos fuentes que narran los traslados de san Millán y su maestro, el ermitaño san Félix (o Felices) de Bilibio. La más antigua de ambas es la *Translatio Corporis Beati Felicis*¹⁴, 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 cuenta el traslado de los restos mortales del eremita desde el *Castrum Bilibium* hasta el monasterio de emilianense de Yuso que tuvo lugar durante el reinado de Alfonso VI, incluyendo 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*¹⁵, 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, y se conserva en los códices 10 y 23 de la

13 Sobre los criterios de selección de centros a estudiar en el conjunto del proyecto de tesis doctoral véase Ilzarbe 2018. Es preciso aclarar que el caso de San Isidoro de León no estaba contemplado en el proyecto inicial, 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».

14 Códice 10 de la Real Academia de la Historia, ff. 91v-95v, justo después del *Liber Miraculorum Beati Emilianii*, y seguido de una serie de milagros obrados por san Félix; y en su versión castellana, en el Códice 59, ff. 145r-149r. Fue editado en latín y traducido al castellano en el tomo XXXIII de la *España Sagrada*, editado por Manuel Risco (Risco 1781: 399-411, 439-449). En el mismo tomo, entre las páginas 458 y 465, se recoge un oficio religioso con preces, himnos y ocho *lectiones* en conmemoración del traslado de las reliquias del santo.

15 La *Translatio* aparece recogida en tres códices, custodiados actualmente en la Real Academia de la Historia: 10, 23, con la versión latina editada por Dutton 1967; y 59 con una traducción al castellano del siglo xv, editada recientemente desde un punto de vista filológico por Asensio Giménez 2016. Otra propuesta de edición crítica de la fuente latina: Ilzarbe 2018: 63-118.

Real Academia de la Historia precediendo al *Liber Miraculorum Beati Emilianii*, recopilación de milagros obrados por intercesión del santo emilianense.

El ya mencionado Grimaldo es también autor de la *Vita Dominici Silensis*¹⁶, obra dedicada a santo Domingo de Silos en la que recoge el traslado de los santos abulenses Vicente, Sabina y Cristeta, martirizados en el año 304 en esa misma ciudad, al monasterio de San Pedro de Arlanza¹⁷. Según nos cuenta, los propios mártires revelaron al abad arlantino García su deseo de ser llevados allí.

En el *scriptorium* de San Isidoro de León, en un contexto de creación de un ciclo hagiográfico en torno al santo hispalense, nacieron 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*¹⁸, fue escrita en latín a fines del siglo XI, cuenta 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) sobre su deseo de trasladar los restos de la santa, le será revelada la localización de la tumba de san Isidoro, así como su deseo de ser trasladado a León, permitiendo su traslado. Posteriormente, ya en la decimotercera centuria, la historia de la traslación se amplió con la redacción de la *Historia Translationis Sancti Isidori*¹⁹.

16 El episodio se recoge en el Capítulo VIII de la *Vita Dominici Silensis* de Grimaldo, editada y traducida por Valcárcel 1982. El relato se completa con la traducción y reinterpretación de Gonzalo de Berceo de la *Vida de Santo Domingo de Silos*, entre las estrofas 262-287 (Dutton 1978: 76-80). Será reproducido por todos los biógrafos de Santo Domingo posteriores (Corral 1649, Gómez 1653, Castro 1688, Vergara 1736, Alcocer 1925, Gutiérrez 1932, Álamo 1953).

17 Sobre la literatura hagiográfica en torno a estos mártires y el desarrollo de su culto el Talavera de la Reina, ciudad considerada como origen de los santos, véase Ferrer García 2008 y Pacheco Jiménez 2010.

18 Editada por F. Santos Coco como anexo a la *Historia Silense* (Santos Coco 1921: 93-99) y por Henriët en «Translations de reliques» (en Henriët 2004: 265-271).

19 El documento original se conserva en el manuscrito Ms. 2040 custodiado en la Biblioteca Universitaria de Salamanca (ff. 241v-248v), datado en el siglo XVI. Fue editado en su versión latina por Estévez Sola, acompañada de un amplio estudio preliminar sobre el contenido de la narración y su contexto histórico (en Estévez 1997: 119-179). Contamos también con una traducción editada y preparada por el mismo autor, que seguiremos para nuestro análisis, en Estévez 2010: 165-224.

4 Estudio comparativo

El primer caso que analizaremos será el de la *Translatio Sancti Emiliani*, que como ya hemos indicado, recoge la *elevatio* datada en 1030 y la traslación de 1053. En el primer caso, 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 en este sentido que el propio santo revela mediante una *verax visio* a uno de los monjes emilianenses²⁰. La voluntad del santo se expresó afirmativamente permitiendo 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 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 Millán²¹.

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 Real²². 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 se queda inmóvil cuando llegan al valle, haciendo imposible el avance de la comitiva²³. Finalmente, ante la imposibilidad de depositar las reliquias en 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 Millán²⁴, 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

20 «Anno autem Incarnationis Dominice millesimo XXX.º» cuidam religiosissimo (sic) viro in visione est revelatum sacrum corporis beati Emiliani sepulcro debere levari, et impensiori cultum iam palam a populo supplici venerari [...].» Cod. 23 BRAH, f. 236r, col. a; Ilzarbe 2018: 82.

21 «Mox sicut relatione fidelium idem rex testatur, languentium multitudo aridorum claudorum diversarumque infirmitatum que causa sperande salutis inibi advenerant, per beatum Emilianum est obtate salutis restituta.» Cod. 23 BRAH, f. 236v, col. a; Ilzarbe 2018: 83.

22 «Quam cum multipliciter perornarent ad maiorem adhuc decoris titulum corpora sanctorum circumquaque existentium illuc deferre laborabat.» Cod. 23 BRAH, f. 236v, col. b; Ilzarbe 2018: 84.

23 «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.

24 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 D'Hestry 1946: 167-168; Dutton 1967: 57-58; Ilzarbe 2018: 98-100.

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 teniente del *Castrum Bilibensi*²⁵. La empresa que proponía 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 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*²⁶ un mensaje relativo a la voluntad del santo al respecto. En su visión, un grupo de hombres en procesión, ataviados con blancas vestiduras, le reclaman sobre la tardanza en realizar el traslado de las reliquias²⁷ 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 lleva 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*.

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: 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 tempestad²⁸. Siglos más tarde, el padre Anguiano inter-

25 «Hic itaque abba prudens reperiens in Beati Emilianii gestis, virum Dei Felicis Presbyterum in castro Bilibensi [...] ardua et pene inaccessibili difficultate castrum 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 Emilianii eius discipuli transferret [...]» Cod. 10 BRAH, f. 92r, Col.a.

26 Cod. 10 BRAH, f.93r. Col. a.

27 «Cur tam morose et negligenter differitis deferre ad istam Ecclesiam artus Beati Felicis? Hoc veritate dicitur vobis, quod si amplius corpus eius transferre neglexeritis, et corpore et patrocinio illius carebitis.» Cod. 10 BRAH, f.93r. Col. a-b.

28 «[...] 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

pretará estos prodigios como 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 solicite²⁹.

Como hemos mencionado, al monje silense Grimaldo se le atribuye también la *Vita Dominici Silensis*, obra en la que se 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 compone un capítulo dedicado a «cómo brilló en el don de la profecía». El abad, 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 lleva consigo ninguna anunciándoles 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 compañeros³⁰.

223

A pesar 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 cuanto a la iniciativa sobre el traslado de los restos de los mártires, si bien Grimaldo solo señala la revelación vivida por el abad arlantino García como espoleta, en la versión de Gonzalo de Berceo se señala el interés previo a esta visión de Fernando I por sacarlas de Ávila para reubicarlas en una sepultura más segura³¹.

En segundo lugar, y aunque se trata de un relato intercalado en la *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

Episcopi tanto terrore sunt exterriti [...]» 10 BRAH, f. 94v. Col. a.

29 Anguiano 1704: 431.

30 Valcárcel 1982: 249. Tradicionalmente, la crítica ha interpretado este pasaje como una profecía en la que el 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.

31 «El rei don Fernando, siempre amó 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: 76.

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 sueños³². Interpretamos además que la voluntad de los santos es positiva a su traslado, 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 Arlanza³³.

No obstante, debemos señalar que, aunque en las dos fuentes que hemos empleado para analizar la traslación de los mártires señala 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 reliquias³⁴. 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 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 sepultura³⁵. Este deseo se materializaría, en principio, tras el acuerdo alcanzado con el gobernante musulmán Benabet para que les 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

32 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: 247; en Berceo, estrofa 267: «En visión li vino de fer un ministerio, / áquellos sanctos mártires, cuerpos de tan grand precio, / que los dessoterrasse del viejo cimenterio, / e que los aduxiesse pora'l su monasterio.», Dutton 1978: 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, fueras traídos y trasladados al convento de San Pedro de Arlanza». Corral 1649, f. 73r.

33 Estrofa 275, «En essa traslatión de estos tres ermanos/ fueron muchos enfermos de los dolores sanos, / los unos delos piesdes, los otros de las manos, / ond rendién a Dios gracias christianas e christianos.», Dutton 1978: 77.

34 «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: 166.

35 «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: 192.

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 en cuanto a sus objetivos. A partir de este punto podemos señalar el primer hecho milagroso del relato: tras quedar dormido vencido por el esfuerzo del ayuno y la vigilia, Alvito recibirá en sueños una revelación en la que san Isidoro se le aparecerá hasta en tres ocasiones para indicarle que es deseo divino que recojan sus restos y los trasladen a León, indicándole también el lugar exacto de su sepultura³⁶.

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 indicado³⁷, sobre el que quedó marcada la señal del cayado que portaba san Isidoro en los sueños de Alvito³⁸.

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 presentes³⁹, además de cumplirse la profecía según la cual San Isidoro había anunciado en la tercera visión la muerte de Alvito⁴⁰. En ese mismo momento, un grupo de enfermos aquejados de diversas dolencias que se encontraba en el templo fueron sanados por intercesión del santo hispalense⁴¹.

Después del adventus, la *Historia Translationis Sancti Isidori* recoge otros hechos milagrosos: mientras León se vio beneficiado por la presenta de las reliquias del santo al recibir abundantes lluvias que terminaron con una larga sequía, en Sevilla se perdieron las cosechas debido a una inesperadas heladas

36 Estévez 2010: 195.

37 «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: 197-198.

38 «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: 197.

39 «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.

40 «Tan pronto como fue abierto, el obispo Alvito, reverendo varón, contrajo la enfermedad», Estévez 2010: 198.

41 «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: 198.

propiciadas por su ausencia⁴². A modo de resumen, recogemos en la siguiente tabla los resultados obtenidos en este estudio (Fig. 2).

| Casos | Características <i>Translations oficiales</i> | | | | |
|---|---|---|-------------------|---|---|
| | Iniciativa | Verax Visio | Milagros | | |
| | | | Sensoriales | Voluntad del santo | Adventus |
| | | Inventio | | | 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. | Ciegos, tullidos, mancos, enfermos. * Durante la inventio |
| | García Sánchez III, <i>el de Nájera</i> | | | Negativa: imposibilidad de mover el arca a la llegada al valle (SM Yuso) | |
| San Félix de Bilibio (San Felices) | García Sánchez III, <i>el de Nájera</i> | | | Negativa: tempestad repentina. | |
| | 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. | |
| Santos Mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila | 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. |

5 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 intercesión de la voluntad de Dios a través de reliquias... Resulta llamativo 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, tenemos dos casos en los que esta *verax visio* no se produce antes de decidir

42 «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 precisamente en aquel año en el que los beatos miembros fueron retirados», Estévez 2010: 203-204.

el traslado 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 traslado 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, podemos apreciar que se distinguen dos 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 en torno a mediados siglo XI, centuria que tradicionalmente se ha definido como periodo de crecimiento de los dominios de los grandes cenobios castellanos⁴³. 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 trasladaría al siglo XIII, momento en el que estos centros monásticos vieron multiplicarse los pleitos con los poderes episcopales y concejiles⁴⁴. Durante la decimotercera centuria, además, las relaciones de competencia entre Silos y Arlanza provocarán un importante desarrollo de documentos narrativos cuyo fin era legitimar y ensalzar a estas instituciones⁴⁵. 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

43 Sobre Santo Domingo de Silos: García González 1990; San Pedro de Arlanza: Juárez Benito 2014; y San Millán de la Cogolla: García de Cortázar 1969.

44 Sobre el conflicto entre Santo Domingo de Silos y el burgo de Silos: Escalona Monge 2004. Para el caso de San Millán de la Cogolla: García Turza 2000.

45 Azcárate *et al.* 2006.

su campaña contra al-Mutadit en Sevilla en 1063 y se estableciera una relación en 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 en 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 pagadas⁴⁶.

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 de reliquias ha partido casi en la totalidad de las fuentes estudiadas de los reyes, tanto castellanos (Fernando I, Alfonso VI) como pamploneses (Sancho III, 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 san Millán de la Cogolla el rey implicado es García el de Nájera. Resulta de especial interés en tanto que 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 emilianenses⁴⁷. 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 que fueron 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 se ligaban además a personajes políticos de la época, situándolos en un plano muy cercano al de los verdaderos protagonistas de estas historias.

46 Véase, por ejemplo, Pérez-Embid 2002: 43.

47 Presentamos un estudio sobre estas fuentes en el VI Congreso Internacional de Jóvenes Medievalistas celebrado en la Universidad Autónoma de Madrid en febrero de 2018, cuyas conclusiones finales recogemos en un trabajo titulado «Avaricia y furor: García el de Nájera a través de la hagiografía silense y emilianense», aceptado y pendiente de publicación a fecha de 09/03/2020.

6 Bibliografía

- ABOU-EL-HAJ, B. (1997): *The medieval cult of Saints. Formations and transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ACEBRÓN RUIZ, J. (2004): *Sueños y ensueños en la literatura castellana medieval y del siglo XVI*. Cáceres: Universidad de Extremadura.
- ÁLAMO, J. DEL (1953): *Vida histórico-crítica del taumaturgo español Santo Domingo de Silos*. Madrid: Sucesores de J. Sánchez de Ocaña y Cía.
- ALCOCER, RAFAEL (1925): *Santo Domingo de Silos*. Valladolid: Imprenta de la Casa Social Católica.
- ANGUIANO, M. (1704): *Compendio historial de la provincia de la Rioja, de sus santos y milagrosos santuarios*. Madrid: Imp. Antonio González Reyes.
- ASENSIO JIMÉNEZ, N. (2016): *Libro de la traslación y milagros de San Millán*. Logroño: Ediciones Emilianenses.
- AZCÁRATE, P. et al. (2006): «Volver a nacer: historia e identidad en los monasterios de Arlanza, San Millán y Silos», *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 29, 359-394.
- BOZOKY, E. & HELVETIUS, A.-M. (1999): *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de L'Université du Littoral-Côte d'Opale (Bologne-sur-Mer, 4-6 septembre 1997)*. Turnhout: Brepols.
- BOZOKY, E. (2006): *La politique des reliques de Constantin à saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir*. París: Editions Bauchesne.
- BROWN, P. (1982): *The cult of saints. Its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press.
- CASTILLO-MALDONADO, P. (2002): *Cristianos y hagiografos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad Tardía*. Madrid: Signifer.
- CASTRO, J. (1688): *El glorioso thaumaturgo español, redemptor de cautivos, Santo Domingo de Silos, hijo del patriarca San Benito y confesor, su vida, virtudes y milagros*. Madrid: Imprenta de Melchor Álvarez.
- CORRAL, A. DEL (1649): *Istoria de la vida y milagros del glorioso Santo Domingo, abbad de Silos, natural de la pronvincia de la Rioja, hijo professo de San Millan el Real de la Cogolla*. S.L.: S.N.
- DUTTON, B. (1967): *La «Vida de San Millán de la Cogolla» de Gonzalo de Berceo. Estudio y edición crítica*. Madrid: Tamesis Books.
- DUTTON, B. (1978): *Vida de Santo Domingo de Silos*. London: Tamesis Books.
- ESCALONA MONGE, J. (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 J.I. de Iglesia Duarte (coord.): *Conflictos*

sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 205-252.

ESTÉVEZ, J. A. (1997): «Historia Translationis Sancti Isidori» en VV.AA.: *Chronica Hispana saeculi XIII*. Turnhout: Brepols, pp. 119-179.

ESTÉVEZ, J.A. (2010): «Historia de la Traslación de San Isidoro» en VV.AA.: *Chronica Hispana saeculi XIII*. Turnhout: Brepols, pp. 165-224.

FERRER GARCÍA, F. (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.

GAIFFIER D'HESTRY, B. (1946): «Les sources de la 'Translatio Sancti Emiliani'», en *Mélanges dédiés a la memoire de Félix Grat*. Paris: Paupeley-Gouverneux, 153-168.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. (1969): *El dominio del Monasterio de San Millán de la Cogolla (Siglos X a XIII)*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. (1999): «El sanctus viator: los viajes de los santos», en de J.I. de Iglesia Duarte (coord.), *Viajar en la Edad Media*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 29-62.

230

GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. (2016): «Geografía y Hagiografía en el emplazamiento de los grandes monasterios benedictinos medievales hispanos» en *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, pp. 101-141.

GARCÍA GARCÍA, F. A. (2016): «Mover al santo: traslado de reliquias y renovación de escenarios de culto en los monasterios hispanos (siglos XI y XII)», en J.A. García de Cortázar y R. Teja (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, J. J. (1990): «El dominio del monastetrio de Santo Domingo de Silos (954-1214)», en *El románico en Silos : IX centenario de la consagración de la iglesia y claustro, 1088-1988*. Burgos: Abadía de Silos, pp. 31-67.

GARCÍA TURZA, F. J. (2000): «San Millán de la Cogolla en los umbrales de la crisis», en I. Gil-Díez Usandizaga (coord.), *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.

GARCÍA TURZA, F. J. (2017): «Los monjes y la escritura de la memoria: identidad y poder en Castilla (siglos XI-XII)» en E. López Ojeda (coord.):

- La memoria del poder. El poder de la memoria.* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 123-162.
- GEARY, P. (1990): *Furta Sacra*. New Jersey: Princeton University Press.
- GÓMEZ, A. (1653): *El Moysen Segundo*, Madrid: Imp. Juan Martín de Barrio.
- GUTIÉRREZ, C. (1932): *Vida y milagros de Santo Domingo de Silos (narración popular)*. Burgos: Abadía de Silos.
- HENRIET, P. (2004): «Translations de reliques», en Wagner, A. (ed.): *Les saints et l'Histoire. Sources hagiographiques de Haut Moyen Age*. Rosny-sous-Bois: Editions Bréal.
- HERRMANN-MASCARD, N. (1975): *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*. París: Klicknick.
- ILZARBE, I. (2018): «Leyenda, historia y memoria en el monasterio de San Millán de la Cogolla (siglo XIII): la Translatio Sancti Emilianii», *Studia Monastica* 60/1, 63-118.
- ILZARBE I. (2018): Monasterios castellanos: historia, memoria e identidad, Tesis en curso 15/06/2018. http://www.academia.edu/38131991/Monasterios_castellanos_historia_memoria_e_identidad (26/06/2019).
- JUÁREZ BENÍTEZ, P. (2014): *La colección diplomática del monasterio de Arlanza. Formación y trayectoria evolutiva*. Tesis doctoral inédita: J. Escalona Monge (dir.). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- LE GOFF, J. (1991): *El orden de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- NAVARRO, A. M. (2012): «Sancti viatores. Predicaciones, apariciones y traslados de reliquias en Andalucía», *Historia. Instituciones. Documentos* 39, pp. 153-183.
- PACHECO JIMÉNEZ, C. (2010): *Santos, reliquias y ciudad. El culto a los Santos Mártires Vicente, Sabina y Cristeta en Talavera de la Reina (siglos XVI-XX)*. Talavera: Ayuntamiento de Talavera de la Reina.
- PEÑA PÉREZ, F. J. (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-EMBED, J. (2002): *Hagiología y sociedad en la España medieval*. Huelva: Universidad de Huelva.
- PÉREZ-EMBED, J. (2017): *Santos y milagros. La hagiografía medieval*. Madrid: Síntesis.
- RISCO, M. (1781): *España Sagrada*, tomo XXXIII. Madrid: S.N.
- SANTOS COCO, F. (1921): *Historia Silense*. Madrid: JAEIC.
- SIGAL, P.A. (1976): «Les voyages de reliques aun onzième et duozième siècles», en VV.AA. *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la*

civilisation médiévales, pp. 75-104. Aix en Provence: Presses universitaires de Provence.

VALCÁRCEL, V. (1982): *La «Vita Dominici Silensis» de Grimaldo*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.

VERGARA, S. (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.