

Guiance, Ariel

*“Quislibet sanctus mortuum potest suscitare” :
peregrinos y muerte en la hagiografía castellana
(siglos VII-XIII)*

Estudios de Historia de España Vol. XII, Tomo 2, 2010

ISSN impreso: 0328-0284

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Guiance, A. (2010). “Quislibet sanctus mortuum potest suscitare” : peregrinos y muerte en la hagiografía castellana (siglos VII-XIII) [en línea], *Estudios de Historia de España*, 12(2). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/quislibet-sanctus-mortuum-potest-suscitare.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

“QUISLIBET SANCTUS MORTUUM POTEST SUSCITARE”: PEREGRINOS Y MUERTE EN LA HAGIOGRAFÍA CASTELLANA (SIGLOS VII-XIII)

ar le l g u l a n c e

CONICET – Universidad Nacional de Córdoba

Resumen

Entre las muchas variables que rodean el fenómeno de la santidad medieval, siempre ocupó un lugar destacado el tema del desplazamiento de devotos y fieles a los centros que conservaban las reliquias de dichos santos. Agrupados tradicionalmente con el rótulo de “peregrinaciones”, esos traslados surgieron con el inicio mismo del culto cristiano, dando lugar a una de las principales manifestaciones de la piedad. En ese marco de viajes particulares, varios son los relatos hagiográficos que hacen explícita referencia a un fenómeno particular. Se trata de la peregrinación que llevan a cabo numerosos creyentes a ciertos santuarios, peregrinación que es interrumpida por la muerte del visitante. En otros casos, se narran viajes que se realizan para implorar la ayuda divina ante un posible suicidio o que buscan la resurrección de un familiar inesperadamente fallecido en el camino. Tales relatos son los que me ocuparán en esta oportunidad, intentando brindar un esquema compositivo de los textos en cuestión, a la vez que poniendo de relieve las coordenadas discursivas de esas historias maravillosas. Para ello, apelaré a algunas de las vidas de santos compuestas en la Península Ibérica entre los siglos VII y XIII, que incluyen pasajes relativos a los problemas señalados.

Abstract

Among many variables that surround the phenomenon of the medieval holiness, the topic of the displacement of devout and faithful to the centers where relics of saints were kept was always placed as a key topic. Grouped traditionally with the title of “peregrinations”, these movements arose with the beginning itself of the Christian worship, giving place to one of the principal

manifestations of the piety. In this frame of particular trips, several are the hagiographical statements that do explicit reference to a particular phenomenon. It is a question of the peregrination that numerous believers carry out to certain sanctuaries, peregrination that is interrupted by the death of the visitor. In other cases, there are narrated trips that are done to implore the divine help before a possible suicide or that seek for the resurrection of an unexpectedly deceased relative in the way. Such statements are those that will occupy me in this opportunity, trying to offer a scheme of the texts in question, emphasizing the discursive lines of these wonderful histories. For it, I will work with some of the saints' lives composed in the Iberian Peninsula between the VIIth and XIIIth centuries, which include passages relative to this problems.

Palabras claves

Peregrinación – Santidad – Muerte – Niños – Suicidas

Key words

Peregrination – Sanctity – Death – Children – Suicides

Entre las muchas variables que rodean el fenómeno de la santidad medieval, siempre ocupó un lugar destacado el tema del desplazamiento de devotos y fieles a los centros que conservaban las reliquias de dichos santos. Agrupados tradicionalmente con el rótulo de “peregrinaciones”, esos traslados surgieron con el inicio mismo del culto cristiano, dando lugar a “una de las principales manifestaciones de la piedad, la más evidente también, puesto que el peregrino [...] cumple su gesto, si no de manera ostentatoria, al menos tal que se sabe que lo ha cumplido”.¹ En ese marco de viajes piadosos, varios son los relatos hagiográficos que hacen explícita referencia a un fenómeno particular. Se trata de la peregrinación que llevan a cabo numerosos creyentes a ciertos santu-

¹ J. DUBOIS y J.-P. LEMAITRE, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris, Cerf, 1993, p. 321. Remito a esta misma obra para una consideración de la bibliografía fundamental sobre el tema del peregrinaje, pp. 324-343.

arios, peregrinación que es interrumpida por la muerte del visitante. En otros casos, se narran viajes que se realizan para implorar la ayuda divina ante un posible suicidio o que buscan la resurrección de un familiar inesperadamente fallecido en el camino. Todas esas modalidades (y otras más que ya veremos) figuran una y otra vez en las hagiografías, adaptadas lógicamente a los respectivos contextos de producción y difusión de las mismas.² Tales contextos son los que me ocuparán en esta oportunidad, intentando brindar un esquema compositivo de los relatos en cuestión, a la vez que poniendo de relieve las coordenadas discursivas de esas historias maravillosas. Para ello, apelaré a algunas de las vidas de santos compuestas en la Península Ibérica entre los siglos VII y XIII, que incluyen pasajes relativos a los problemas señalados.

Peregrinos, niños y santos

Uno de los fenómenos que aparece, en primer término, en los textos locales es el caso de peregrinos que, ante la muerte de sus hijos, solicitan la intercesión de un determinado santo para que éstos vuelvan a la vida. Tal circunstancia figura desde temprano en la hagiografía hispana, encontrándose presente desde, al menos, el siglo VII. En efecto, en la *Vita sancti Emiliani*, del obispo zaragozano Braulio, un pasaje refiere la historia de una niña de la localidad de Prado, “no muy lejos” del oratorio donde se hallaban los restos del santo.³ La pequeña moribunda –de cuatro años, según el relato– es conducida entonces por sus padres a la tumba de san Millán pero fallece en el camino. Pese a ello, “la fe no les

² El tema de la necesidad de “contextualización” del documento hagiográfico ha sido analizado, entre otros, por P. HENRIET en su trabajo “Texte et contexte. Tendances récentes de la recherche en hagiologie”, en S. CASSAGNES-BROUQUET, A. CHAUOU, D. PICHOT y L. ROUSSELOT, *Religion et mentalités au Moyen Age. Mélanges en l’honneur d’Hervé Martin*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 75-86 (especialmente, p. 84).

³ BRAULIO de ZARAGOZA, *Vita sancti Emiliani* (ed. de L. Vázquez de Parga), Madrid, C.S.I.C., 1943, cap. XXXI, pp. 36-37 (BHL 100). Hay un Pradilla en términos de san Millán, localidad que quizás sea la que indica el hagiógrafo. Un cuidadoso análisis de los milagros presentes en esta hagiografía puede verse en D. MENJOT, “Les miracles de saint Millán de la Cogolla du VIe au XIIIe siècle”, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice*, 37 (1979), pp. 157-173.

faltó” a los citados progenitores, quienes continuaron la marcha hasta llegar al sitio en cuestión. Una vez allí, dejaron el cadáver sobre el sepulcro del santo y se marcharon, dado lo avanzado de la noche. Pasadas tres horas, los padres vuelven al lugar –motivados “por la curiosidad y el dolor”– y “encuentran viva a quien dejaron muerta”, jugando con los ornamentos del altar.⁴ El pasaje sirve al hagiógrafo para equiparar a Emiliano con un nuevo Eliseo (2 Reyes, 13, 20-21) aclarando, en primer lugar, que las capacidades de ambos personajes son semejantes ya que sus “huesos muertos vivifican los miembros exánimes”. La única salvada estaría dada en que, en el caso del profeta bíblico, la resurrección se realiza sin mediar voluntad de quienes conducían el cadáver (que lo arrojaron de manera fortuita a la tumba de Eliseo). Por el contrario, los padres de la niña habían actuado, según vimos, “con plena fe”.⁵ De tal manera, el autor exalta el motivo principal de todo el asunto: la necesidad de confiar en el santo y acudir a su sepulcro aun en las circunstancias más trágicas y supuestamente irreversibles. La fe aparece, pues, como el elemento motor del milagro, reafirmando dicha necesidad de confianza y difundiendo los beneficios de la peregrinación.

Este ejemplo inicial nos brinda algunas claves respecto a la asociación entre el santo, el peregrino y la muerte. En primer lugar, se advierte en el relato una preocupación –que se reitera, por lo demás, en casi todo hagiógrafo– por exaltar un lugar (el que acoge los restos del santo), sitio que actúa como eje de la acción. Sólo alcanzando tal lugar se logra la ansiada recompensa divina, más allá de la dimensión del pedido solicitado (en este caso, una resurrección). De tal manera, se comprueba que “los diferentes modos de instrumentalización de la santidad concurren

⁴ *Ibidem*, p. 37: “Fide tamen non deficiente derurrunt exanimen, proiciunt ad altare, iam die uesperescente secedunt inde relinquentes neminem. Post trium uero horarum spatium uisitant curiosi moeroreque tabidi quid placuerit de ea efficere creatori: repperiunt uiuam quam reliquerant mortuam, et non solum uiuentem sed et ad altaris tunicam ludentem”.

⁵ *Ibidem*: “En alterum nouissimis temporibus nostraque aetate Elisseum, cuius mortua ossa exanimata uiuificant membra; nisi quod illic fugientes timidi, hic autem deferentes proiciunt fiducia pleni”.

así a una sacralización del espacio, a veces a una espacialización de lo sagrado”⁶ –sacralización presente en todo documento de este tipo–.

En segundo término, figura otro aspecto destacado de este género de portentos: la participación de niños como peregrinos y beneficiarios de un milagro. En verdad, éstos son seres privilegiados en lo que se refiere a sus posibilidades de recibir la acción de un santo, apareciendo además como invitados frecuentes del mundo celestial. Recordemos, en tal sentido, que los niños –junto con los pobres– tienen una suerte de acceso libre al paraíso en gran parte de la literatura de viajes al más allá.⁷ Su propia inocencia los transformaba en actores aptos para merecer la gracia divina aunque ellos ignoraran, en su mayor parte, dicha gracia. Así, por ejemplo, Braulio subrayó que la pequeña del relato, una vez vuelta a la vida, se puso a jugar con los ornamentos del altar.

Por último, el tercer factor responde a lo que se ha dado en llamar “sacralidad por contacto”. Me refiero a la relación que se establece entre un posible milagro y el roce con una reliquia sagrada. En nuestro caso, la resurrección de la citada niña sólo se logra una vez que ésta es colocada sobre el sepulcro de Millán, al que vuelven sus padres pasadas tres horas (un número cristológico, sin dudas). Con ello, volvemos al primer aspecto reseñado, esto es, la necesidad de peregrinar a un centro determinado a fin de conseguir auxilio celestial, circunstancia que exalta las bondades de tal o cual núcleo eclesiástico.⁸

Ahora bien, esta misma historia de la niña resucitada será vertida al romance en la versión que, de la vida de san Millán, realizara el célebre

⁶ HENRIET, *Op. cit.*, p. 82.

⁷ Cfr. C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIe siècle)*, Roma, Ecole française de Rome, 1994, p. 587. Cfr. S. SHAHAR, *Childhood in the Middle Ages*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992, p. 141 y ss.

⁸ Véase S. CASTELLANOS, *Hagiografía y sociedad en la España visigoda. La Vita Aemiliani y el actual territorio riojano (siglo VI)*, Logroño, Instituto de estudios riojanos, 1999, p. 138 y ss. y, del mismo autor, *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*, Logroño, Universidad de La Rioja, 1998, pp. 155-164.

poeta riojano Gonzalo de Berceo en el siglo XIII.⁹ Las variantes que incluye esta última versión revelan claramente las alteraciones experimentadas por la religiosidad entre ambos siglos, como así también las características que tiene la peregrinación en una y otra centuria. En efecto, Berceo exagera cuidadosamente todas las circunstancias maravillosas del portento, consiguiendo un dramatismo mucho mayor que el ofrecido en el texto del siglo VII. Así, por ejemplo, indica que la niña era motivo de adoración por parte de sus padres, que la amaban más que a cualquiera de sus posesiones y la tenían “muy bien vestidita”.¹⁰ Cuando la pequeña enferma, los mismos padres deciden llevarla al sepulcro “de qí todas las yentes/ se partién bien alegres maguer vinién dolientes” (345 d). De tal manera, se difunden las ventajas del cenobio riojano que aloja los restos del santo, al punto de asegurar la curación a todo aquel que lo visitara. A cambio de esa gracia, Berceo se encarga de subrayar que los padres se pusieron en camino “con ofrenda fermosa de olio e de cera” (346 b), presentes obviamente destinados al monasterio.

Pese a todo —y como ya sabemos—, la niña muere en el viaje, circunstancia que da lugar al típico ritual de dolor exagerado que figura en casi toda la literatura castellana de la Edad Media: los padres “andavan enloquidos/ tirando sos cabellos, rompiendo sos vestidos” (347 a y b). Se trata de las conocidas manifestaciones visibles del dolor por la muerte (con laceraciones, rotura de vestimentas, llantos y gritos), que las autoridades eclesiásticas y laicas hispanas intentaron prohibir desde el siglo VII y que, pese a todo, continuaron en uso hasta, por lo menos,

⁹ Para la producción hagiográfica de Gonzalo de Berceo (y, en particular, para el análisis de esta vida) véase A. GARCÍA de la BORBOLLA GARCÍA de PAREDES, “*La praesentia*” y la “*virtus*”: la imagen y función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII, Silos, Abadía de Silos, 2002, pp. 29-34. Cfr. J. PÉREZ-EMBED WAMBA, *Hagiología y sociedad en la España medieval, Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002, p. 93 y ss. (que analiza la situación del monasterio de san Millán a partir de 1100 y explica la producción hagiográfica elaborada en dicho cenobio como parte de un programa de defensa institucional del mismo).

¹⁰ GONZALO de BERCEO, *Vida de san Millán de la Cogolla* (ed. de B. Dutton), Londres, Tamesis Books, 1967, p. 147, 342 d: “más amavan a ella qe quant’ avién ganado”; 343 b: “teniénla los parientes siempre bien vestidiella”.

el siglo XVI.¹¹ Por lo demás, resulta muy llamativo que hasta determinados sectores de la Iglesia local parecen haber hecho caso omiso de tal prohibición. Buena prueba de esto es que el autor de nuestro relato –un monje riojano– aludió en su texto a la costumbre sin mayor preocupación acerca de la ortodoxia o no de la misma.

Otro cambio sutil (pero muy importante) respecto de la versión anterior radica en que, según Berceo, no es la fe la que mueve a los padres a continuar la marcha –como quería Braulio– sino la voluntad de que la niña fuese enterrada cerca de la tumba del santo.¹² Se trata, como es fácil de advertir, de la conocida costumbre de la inhumación *ad sanctos*, igualmente prohibida por las autoridades locales (en consonancia con las del resto de la Europa contemporánea) pero practicada y aceptada de manera tácita.¹³ En este sentido, Berceo parece haber entendido perfectamente las características sociales y mentales de su tiempo. Así, dejó de lado un motivo teológico abstracto (la fe) y lo reemplazó por una práctica arraigada y mucho más comprensible para su auditorio. Con ello, de paso, exaltaba una vez más el valor del cenobio de san Millán como lugar de peregrinación para vivos y muertos, sobre todo en una época de probable decadencia del mismo.¹⁴

Un cambio adicional de importancia es el hecho de que el mismo poeta presenta al santo biografiado como el auténtico promotor de la resurrección de la pequeña. En efecto, frente al silencio de Braulio (que daba por sobreentendida tal participación), Berceo dramatiza convenientemente

¹¹ Véase J. MATTOSO, “O culto dos mortos na península ibérica (séculos VII a XI)”, *Lusitania Sacra*, 4 (1992), 13-38 (en particular, pp. 16-17) y A. GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, pp. 42-48.

¹² BERCEO, *Op. cit.*, p. 148,349: “Asmaron de levarla, maguer era passada,/al santo confessor a qui fo comendada;/quando viva non pudo veer la su posada,/qe fuesse quando muerta cerca él soterrada”.

¹³ Cfr. Y. DUVAL, “Sanctorum sepulcris sociari”, en A.A.V.V., *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Roma, Ecole française de Rome, 1991, pp. 333-351. Para el caso español, véase MATTOSO, *Op. cit.*, pp. 34-35; GUIANCE, *Op. cit.*, pp. 60-64 y J. ORLANDIS, “Sobre la elección de sepultura en la España medieval”, *Anuario de historia del derecho español*, XX (1950), pp. 5-49 (en particular, pp. 22 y ss.)

¹⁴ GARCIA de la BORBOLLA, *Op. cit.*, p. 29.

temente la escena y señala que, mientras los padres descansaban, “el confessor precioso [i. e., san Millán]/rogó por la defunta al Señor Glorioso/el Reñ de los Cielos, santo e poderoso, recibió la pregaria como muy piadoso” (354 a-d). Sin dudas, el pasaje es una prueba de los cambios operados en el concepto de santidad entre los siglos VII y XIII. En este último, el santo es un personaje mucho más próximo a las necesidades de los hombres y, por lo mismo, aparece como el intermediario privilegiado entre éstos y Dios. Estaríamos, además, en el marco de esa dicotomía que ha sido calificada por André Vauchez como “santos admirables-santos imitables” –dicotomía que no tiene necesariamente vigencia absoluta ya que, incluso en una misma época, puede haber ejemplos de ambos paradigmas–.¹⁵ Se trata de la transformación de un modelo de santidad (que exacerba la glorificación sobrehumana del santo) a otro (que se establece a partir del ejemplo que brinda el propio elegido de Dios, es decir, lo imitable de él). En efecto, al laconismo de Braulio se contrapone el acto piadoso de Berceo, que muestra a un san Millán acongojado y suplicante al Señor. Al mismo tiempo, este último autor vuelve a insistir en que sólo dichos elegidos podían obtener determinados milagros –lo que refuerza nuevamente la necesidad de peregrinar a los centros que conservan los restos de esos seres excepcionales–.

Para finalizar, la resurrección de la niña da lugar a otra catarata de llantos y gritos entre los presentes (esta vez, claro está, de alegría) y a una sucesión de misas y ofrendas a san Millán por su, desde ya, descontada participación en el portento.

Este núcleo temático de la resurrección de niños que mueren en el transcurso de una peregrinación es, como antes señalamos, un clásico en la literatura hagiográfica hispana de toda la Edad Media. Sus alcances no sólo pueden medirse a partir de la repetición de este esquema sino también en las posibles variaciones del mismo. En efecto, en la época en que Gonzalo de Berceo componía su vida de san Millán, otro monje de idéntico cenobio, Fernando, redactaba una *Translatio* y un *Liber mira-*

¹⁵ A. VAUCHEZ, “Saints admirables ou saints imitables: les fonctions de la sainteté ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Age?”, en A. A. V. V., *Op. cit.*, pp. 161-172.

culorum acerca del mismo santo.¹⁶ En el segundo, se narra la historia de un vecino de Estella que, deseoso de tener un hijo, promete a san Millán que, si consiguiera engendrar a un niño, lo llevaría a su sepulcro y lo bautizaría con su nombre. El santo accede al pedido pero el muchacho muere a los trece años. En este caso, el deceso es una suerte de castigo celestial ya que el padre había olvidado la promesa hecha.¹⁷ En virtud de ello, el hombre decide transportar el cadáver de su hijo hasta el sepulcro en cuestión (decisión que es resistida por los parientes del peregrino) y celebrar allí los funerales. Como era de esperar, al día siguiente de dichas exequias, se cumple el milagro: el muchacho se levanta de su tumba y atribuye a san Millán su resurrección. Hasta aquí, el esquema no se aparta demasiado de los anteriores. Sin embargo, este nuevo hagiógrafo va más allá e introduce una clara referencia acerca de los sucesos del trasmundo. El joven narra que, mientras era llevado por dos “etíopes” por sitios montañosos y boscosos, un ser vestido de blanco les ordenó regresar y devolver el alma a su cuerpo ya que “era aquélla por la que oró Millán”.¹⁸ Esta breve descripción nos brinda nuevas constantes. En primer lugar, hay un cambio intencional en cuanto a la edad del protagonista. Se trata de un muchacho de trece años (esto es, en el límite de la minoridad y el ingreso a la edad adulta). Esa edad más avanzada se justifica ya que debe ser capaz de narrar su experiencia tras la muerte —circunstancia que daría lugar a la sospecha si fuese mucho menor—. Por otro lado, esa misma identificación del espacio sobrenatural también incluye ciertos tópicos (varios de ellos, de larga tradición). Es el caso de la identificación de los demonios como etíopes, identificación que ya aparece, en la literatura local, en las *Vidas de los Padres de Mérida*,

¹⁶ FERNANDUS, *Translatio et liber miraculorum sancti Aemiliani*, ed. de B. Dutton cit. en nota 10, pp. 31-49 (BHL 102-104). Cfr. PÉREZ-EMBED WAMBA, *op. cit.*, pp. 94-100, quien interpreta esta hagiografía en el marco del pleito que tuvo el dominio de san Millán con la diócesis de Calahorra entre 1228 y 1246, época en que fue preciso “redimensionar el imaginario sacro del que el monasterio era centro” (p. 94).

¹⁷ Cfr. SHAHAR, *Op. cit.*, p. 142.

¹⁸ FERNANDO, *Op. cit.*, p. 39: “Revertimini et revertatur anima ista in corpore suo, quia hic est pro quo Emilianus orauit”.

del siglo VII.¹⁹ Esa vinculación entre demonio y etíope descansa, como es fácil de advertir, en el color oscuro de uno y otro.²⁰ Tal oscuridad se contrapone al blanco del santo, quien (como en el ejemplo de Gonzalo de Berceo) ora por el alma del muerto. Por último, también es clásica la caracterización del supuesto infierno de nuestra cita como un sitio montañoso y boscoso. Esto recuerda –entre otras– la descripción del mismo lugar realizada por Valerio del Bierzo en tiempos visigodos.

Junto a los niños, otros peregrinos privilegiados por la acción resucitadora de un santo son las mujeres embarazadas. Tal circunstancia confirma nuestra hipótesis anterior respecto al valor concedido a la infancia –en general– en este género literario. Un caso típico dentro de este grupo lo podemos encontrar en los *Milagros de san Isidoro*, redactados en la primera mitad del siglo XIII por el canónigo leonés Lucas de Tuy. En ellos se refiere la historia de una mujer que había viajado hasta el lugar en que se hallaba dicho santo mientras éste aún vivía. La protagonista muere entonces aplastada por la inmensa muchedumbre que quería tocar a Isidoro. Al ver esto, el propio santo “comenzó a llorar muy recio por la muerte de la mujer pecadora”. De inmediato, se produce la resurrección de la peregrina, quien cuenta a los asistentes su experiencia en el más allá: “Sabed que en saliendo mi ánima del cuerpo y la del fijo que llevo en el vientre, luego vino gran compañía de diablos, los cuales comenzaron de aparejar lazos de fuego para me atar y llevar a los lugares de las penas; más el glorioso San Isid[o]ro rogó por mí y por mi fijo, y luego oímos una voz que dijo: tórnense las ánimas destos a sus cuerpos, porque nuestro amigo Isid[o]ro ruega por ellos...”.²¹ El pasaje,

¹⁹ Me inclino más por este antecedente que por una probable influencia de la leyenda de la mesnada Hellequin, como quiere PÉREZ-EMBED WAMBA, *Op. cit.*, nota 90 de p. 98.

²⁰ Según P. de BOURGET, el color negro del demonio quizás derive de la literatura monástica copta. En Egipto, todo enemigo del faraón fue tradicionalmente llamado “etíope” y el dios del mal, Seth, era representado como un nubio. Véase, de este autor, “La couleur noire de la peau du démon dans l’iconographie chrétienne a-t-elle une origine précise?”, en A.A.V.V. *Actas del VIII Congreso internacional de arqueología cristiana (Barcelona, 5-11 octubre de 1969)*, Ciudad de Vaticano-Barcelona, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana-CSIC, 1972, t. I, pp. 271-272.

²¹ LUCAS de TUY, *Milagros de san Isidoro* (edición castellana de Juan de Robles, 1525), León, Universidad de León, 1992, p. 136. El original latino, con el título *Liber de miraculis sancti*

como podemos ver, es un excelente programa doctrinal acerca de los peligros que acechan a la hora de la muerte y, a la vez, de la intervención demoníaca en el instante final. Como en el caso del muchacho anterior, la mujer indica explícitamente que un grupo de demonios intentó apresar su alma y conducirla a “los lugares de las penas”. Con esta perífrasis, claro está, se alude al infierno, al que no se caracteriza desde un punto de vista espacial sino en función de los padecimientos que se sufren en él. Junto a ello, también es evidente la labor del santo como intercesor en el más allá, intercesión que —a diferencia de las anteriores— tiene lugar cuando aún se encontraba vivo. De hecho, son las súplicas de Isidoro las que llevan a Dios (a quien tampoco se nombra) a ordenar la resurrección de madre e hijo. Finalmente, cabe advertir que el texto es muy elocuente en lo que se refiere al tema del alma del feto —utilizándose explícitamente el plural para designar a dichos resucitados y, por ende, admitiendo la existencia de entidad espiritual en este último—. ²²

En suma, toda la hagiografía hispana medieval parece haber seguido un molde común —compartido, por lo demás, con el resto del continente— respecto a la peregrinación de niños y jóvenes. Estos (tras una muerte en el camino o fallecidos como producto de un castigo divino) son normalmente resucitados por un santo. Tal molde puede rastrearse desde el siglo VII en adelante, recibiendo matices conforme a las distintas épocas. La abundancia de ejemplos de este tipo contrasta con la escasa presencia de narraciones similares pero en las cuales un adulto sea receptor de la misma gracia. Ello indica, entre otras cosas, el rango privilegiado otorgado a la infancia como merecedora de dichos milagros y, a la vez, la concepción general que se tenía acerca de ese período de la vida. Esta última referencia nos advierte, por lo demás, sobre la necesidad de matizar la supuesta “desconsideración” o “ignorancia” de la niñez en la Edad

Isidori, se encuentra en el biblioteca del monasterio de san Isidoro de León y permanece aún inédito. Dado que no he podido cotejar el pasaje en cuestión con dicho original latino, sigo la traducción castellana indicada antes. Cfr. PÉREZ-EMBED WAMBA, *Op. cit.*, pp. 205-214.

²² Cfr. S. LAURENT, *Naître au Moyen Age. De la conception à la naissance: la grossesse et l'accouchement (XIIe-XVe siècle)*, París, Le léopard d'or, 1989, pp. 91-98 —donde se analizan las teorías medievales acerca de la infusión del alma en el feto—.

Media –tesis planteada por parte de la historiografía contemporánea–, idea que no parece hallar eco en nuestros ejemplos.²³

Peregrinaje y suicidio

Un segundo paradigma temático que ofrece la documentación –en torno a esta misma relación entre peregrinaje y muerte– es el que concierne al posible suicidio o amenaza de suicidio de un peregrino. En este sentido, dos son las variables que aparecen: por un lado, el suicidio que se lleva a cabo o se propone en un estado de conmoción mental y, por otro, el que se adjudica a la acción demoníaca.

En lo que atañe al primero, recordemos brevemente que, para la doctrina eclesiástica medieval, la muerte por mano propia –ya que el término “suicidio” no existía como tal– era entendida como el resultado del combate entre *patientia* e *ira*.²⁴ Tiempo después, a esa dicotomía se sumó la confrontación “esperanza-desesperanza”. En uno u otro caso, el suicidio era considerado un vicio –opuesto, claro está, a una virtud–. En particular, esa desesperanza provocaba que aquél que cayera en ella quedara asimilado a un desahuciado, sin posibilidad alguna de salvación corporal o espiritual.

Un ejemplo claro de esta última interpretación del suicidio podemos encontrarlo en la célebre compilación de milagros conocida como *Liber sancti Jacobi*. Si bien quedan dudas acerca de la autoría y fecha de composición de esta obra, parecería que el libro II de la misma –que contiene los portentos que nos interesan– se terminó antes de 1135.²⁵ Tales milagros –en la mayor parte de los casos– recogen motivos anteriores,

²³ La ya célebre postura acerca de la “negación” de la niñez en la Edad Media ha sido planteada, entre otros, por Ph. ARIÈS en su libro *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987 –tesis refutada por otros especialistas–.

²⁴ Cfr. G. MINOIS, *Histoire du suicide. La société occidentale face à la mort volontaire*, París, Fayard, 1995, pp. 31-39 y J.-C. SCHMITT, “Le suicide au Moyen Age”, *Annales (E.S.C.)*, 1976, pp. 3-28 (en particular, p. 4).

²⁵ Cfr. M. DIAZ y DIAZ, “La littérature jacobite jusqu’au XIIe siècle”, en *Santiago de Compostela. 1000 ans de pèlerinage européen. Europolia 85 España*, Bruselas, Crédit Communal, 1985, pp. 165-171 (en particular, pp. 169 y ss.).

convenientemente retocados para servir de propaganda al sepulcro del apóstol. Precisamente, el tercer capítulo de dicho libro refiere la historia de un francés que, “a causa de sus pecados”, no podía tener descendencia. A raíz de ello, peregrina hasta Compostela para pedir el auxilio del apóstol, retornado luego a su hogar. Tras tres días de abstinencia (otro período simbólico evidente), “se acercó a su mujer”, quedando ésta embarazada. Como en el caso de los hagiógrafos anteriores, la historia vuelve a repetirse: el muchacho es bautizado con el nombre del santo, a los quince años peregrina junto con sus padres y otros parientes hasta Santiago y muere en el viaje (“en los montes llamados de Oca”). En ese contexto, se introduce una clara referencia a un posible suicidio de la madre frente al fallecimiento de su único hijo. En efecto, la mujer estalla en lágrimas y gritos y, “como si ya hubiese perdido la razón”, exige al apóstol en estos términos: “Bienaventurado Santiago, a quien el Señor concedió tanto poder para darme un hijo, devuélvemelo ahora. Devuélvemelo [...] porque puedes, pues si no lo hicieres, me mataré al momento o haré que me entierren viva con él”.²⁶ Obviamente, el pedido se concede. Esta circunstancia es subrayada por el hagiógrafo, en el sentido de que –como ocurriera con san Millán– resulta maravilloso el hecho de que un muerto pueda resucitar a otro. A su juicio, “San Martín, viviendo aún, y nuestro Señor Jesucristo resucitaron tres muertos. Pero Santiago, muerto él, volvió a un muerto a la vida”.²⁷ Por ende, “Santiago, que resucitó a un muerto, vive ciertamente en Dios. Y así consta que antes y después de la muerte, cualquier santo, por don de Dios, puede resucitar a un muerto”.²⁸

²⁶ *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus* (ed. de K. Herbers y M. Santos Noia), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998, p. 162: “Mater tamen in maiorem prorumpens dolore, quasi extra sensum iam posita, hic vocibus beatum Iacobum allocuta est: Beate Iacobe, cui tanta a Domino data potencia fuit michi filium dare, nunc mihi illum redde. Redde, inquam, quia potes: si enim non feceris, me statim interficiam, aut vivam cum eo sepeliri faciam”.

²⁷ *Ibidem*, p. 163: “Beatus Martinus adhuc vivens et dominus noster Ihesus Christus tres mortuos suscitavit: beatus vero Iacobus mortuus mortuum ad vitam reduxit”.

²⁸ *Ibidem*: “...igitur beatus Iacobus cum vero Deo ueraciter uiuit, qui mortuum suscitauit. Itaque constat, quia et antem mortem et post letum sanctus quislibet, Deo donante, mortuum potest suscitare”.

Ahora bien, todo el fragmento –como podemos ver– es un claro testimonio de esa desesperanza que conduce a la muerte. En ese esquema, resulta llamativa la comprensión del fenómeno por parte del autor: la intención de la madre no es condenada en ningún momento sino justificada por su “pérdida del juicio”. Por otro lado, el pasaje en cuestión guarda correspondencia con otros ejemplos literarios medievales del mismo tipo. Como bien ha señalado Jean-Marie Fritz, la narrativa de la época suele mostrar a la mujer, en casos críticos, interiorizando su dolor y atacando su cuerpo –a diferencia del hombre, que reacciona contra el mundo, alejándose de él y, en ciertas ocasiones, agrediendo a los demás–: “femineidad de la *a-mentia* (estar privado de sentido y emoción), masculinidad de la *de-mentia* (hacer secesión, estar lejos y fuera de sentido)”.²⁹

Junto a ésta, la segunda modalidad en este tema es la que corresponde a endemoniados que, temerosos de suicidarse por instigación diabólica, acuden a determinado santuario para librarse de su desgracia. Este tipo de relatos insiste en dicha participación demoníaca, exaltando al mismo tiempo los grandes poderes que tenían los santos biografiados para alejar a esos instigadores nefastos. Normalmente, son los padres u otros familiares del poseso los que inician la peregrinación en busca de cura, arrastrando al endemoniado (que, por lo común, los acompaña en contra de su voluntad). Tal es el caso de una mujer, referido por una hagiografía de mediados del siglo XII, la vida de san Rosendo de Celanova. Los padres de la muchacha –“vencidos por la fatiga de la larga duración del mal, pues la vigilaban durante todo el día y se agotaban por la noche al mantenerse en vela”,³⁰ temiendo que se suicidase– resuelven entonces conducir a la posesa (atada con cadenas) hasta el sepulcro del santo. Una vez allí, suplican a san Rosendo que ponga fin “a los días

²⁹ J. M. FRITZ, *Le discours du fou au Moyen Age, XIIe-XIIIe siècles*, París, Presses Universitaires de France, 1992, p. 95.

³⁰ ORDOÑO de CELANOVA, *Vida y milagros de san Rosendo* (BHL 7352) (ed. de M. Díaz y Díaz, M. V. Pardo Gómez y D. Vilariño Pintos), La Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1996, lib. I, & 9, p. 171: “quippe qui eam custodiebant tota die simul et uigiliis macerabantur nocte, ut eam iam dimitterent habuerunt pro consilio”. Cfr. PÉREZ-EMBED WAMBA, *Op. cit.*, pp. 102-109.

de esta desgraciada hija nuestra o líbrala [...] del espíritu malvado”.³¹ Como era de esperar, el santo libera a la muchacha, llevando a cabo el ansiado exorcismo.

Una segunda perspectiva (dentro de este mismo grupo de peregrinaciones de endemoniados pasibles de suicidarse) es la de aquéllos que conservan cierta conciencia de su estado, pese a la instigación diabólica. En otras palabras, el demonio actuaría, en estos casos, más por seducción que por posesión propiamente dicha. Por lo mismo, el posible suicida llega a reconocer su estado y él mismo inicia la peregrinación hacia algún santuario especial. Así ocurrió con un tal Egga –un vasco, a juzgar por su nombre–, personaje que figura en el tercer libro de la *Vida de santo Domingo de Silos* –libro cuya redacción es incierta, al igual que su fecha de composición (probablemente, en torno al siglo XII)–.³² Según el texto, se trataba de un natural de Peñalba del Duero que, “cuando tenía miedo de que el diablo lo arrojara al agua o al fuego y lo matara, fue visitado por la bondad divina y [fue] advertido por sus compañeros que no dejara de ir hasta Santo Domingo”.³³ Otro ejemplo semejante aparece en los ya citados *Milagros de san Isidoro* de Lucas de Tuy. Allí se narra el caso de una endemoniada de Negrillos que estuvo a punto de ser lanzada por el diablo al agua o al fuego “si no fuera por san Isidoro, que piadosa y poderosamente se ponía delante y la defendía”.³⁴ Concretamente, en medio de su peregrinación, la misma muchacha casi cayó al río cuando pasaba “por el puente de Rodrigo Yustes”, hecho que fue impedido por el mismo santo, quien sostuvo a la posesa de la mano.

³¹ *Ibidem*, p. 170: “Rudesinde, uel huic nostre misere filie finem uite impone uel ab hoc nequam spirituo tuo iuuamine defende”.

³² GRIMALDO, *La “Vita Dominici Siliensis” de...* (BHL 2238) (ed. de V. Valcárcel), Logroño, Instituto de estudios riojanos, 1982. Como acertadamente señala el editor, la hagiografía compuesta por Grimaldo llegaría originalmente hasta el cap. 40 del libro II. El material restante es totalmente inseguro. El Egga que figura en el texto corresponde al vasco “Eita” (actualmente, Aita).

³³ *Ibidem*, lib. III, cap. 42, p. 530: “...formidans ne in aqua aut in igne a diabolo proce-retur et suffocaretur, a superne pietate est uisitatus atque a suis hominibus admonitus ut non neglegeret ad sanctum Dominicum currere...”.

³⁴ LUCAS de TUY, *Op. cit.*, p. 122.

En todos los casos –y en otros más que podrían citarse en este mismo sentido³⁵–, el santo interviene, pues, para conjurar la probable voluntad suicida de un peregrino. Este bien puede asumir esa voluntad (llevando a cabo la peregrinación por sus propios medios) o puede desconocer la misma (y, en tal caso, ser obligado a trasladarse hacia un lugar venerado por determinación de terceros). Como sea, en una u otra circunstancia, el viaje piadoso busca la curación de tal deseo suicida, independientemente de las razones (desesperación o acción demoníaca) que motivaron esa actitud lesiva para con uno mismo.

El entierro del peregrino

Para terminar, restaría un último aspecto en torno a la muerte del peregrino, que también figura cuidadosamente subrayado en nuestra documentación. Se trata de la obligación piadosa de acompañar a los moribundos e inhumar los cuerpos de los romeros fallecidos en el camino. Tal obligación aparece, entre muchos ejemplos posibles, en el ya citado *Liber Sancti Jacobi*, que narra un milagro llevado a cabo por Santiago hacia el año 1080. Según el texto, un grupo de caballeros de Lorena (*heroes* dice el relato) decidieron marchar hasta el sepulcro del apóstol, jurándose previamente fidelidad y ayuda mutua –a excepción de uno de ellos, que se abstuvo de la promesa–. En medio del camino, uno de esos caballeros cayó enfermo, siendo transportado por los demás hasta Cirze. Allí, “cansados y aburridos”, optaron por abandonar al doliente, que quedó con la sola compañía de aquél que no había hecho el citado juramento. Pese a la insistencia del enfermo –en el sentido de que marchara con los demás–, el piadoso caballero prometió “que no le abandonaría hasta su muerte”. Ello ocurrió al anochecer del mismo día, en la cima del monte. En esas circunstancias, “viendo esto el vivo, muy

³⁵ Entre ellos, debe recordarse la célebre historia del peregrino Giraldo, que aparece en el milagro XVII del *Liber Sancti Jacobi*, paradigma del suicida engañado por el demonio. La narración fue objeto de varios análisis, que he reseñado en mis trabajos “El espacio del suicidio en la España medieval”, *Temas Medievales*, 1 (1991), 127-41 y *Los discursos...*, pp. 364 y ss. –a los que me permito remitir para mayores consideraciones sobre el asunto–.

asustado por la soledad del lugar, la oscuridad de la noche, la presencia del muerto y el horror de la bárbara gente de los vascos impíos que habita cerca de los puertos, tomó gran miedo”.³⁶ Deseoso de enterrar a su compañero pero temeroso por la situación, el caballero suplicó entonces a Santiago, quien se apareció como “soldado a caballo” y preguntó al peregrino: “¿Qué haces aquí, hermano? Señor, contestó él, ante todo deseo enterrar a este compañero, mas no tengo medio de inhumarlo en este desierto. Entonces el Apóstol le replicó: Tráeme aquí ese muerto y tú monta en el caballo detrás de mí hasta que lleguemos al lugar de la sepultura”.³⁷ El viaje del séquito se concreta también en un contexto maravilloso, al punto de hacer en una noche “la distancia de doce días de camino”. Finalmente, en el Monte del Gozo (cerca de la ciudad de Compostela), el apóstol solicitó al caballero que invitase a los clérigos de su basílica a dar cristiana sepultura al fallecido. Luego, recomendó al mismo noble que pasase una noche en oración completa —“según costumbre”— y retornase a la ciudad de León, donde hallaría a sus restantes compañeros. A éstos debía anunciarles que el apóstol estaba enojado con ellos por haber abandonado a un muerto y que su peregrinación no tendría sentido si no hicieran penitencia. En ese contexto, el caballero en cuestión reconoce al apóstol y se postra ante él pero Santiago desaparece de su vista. El resto del milagro refiere cómo el protagonista cumplió el encargo y la penitencia que sus camaradas recibieron de parte del obispo de León. De esta manera, se verifica el axioma que inicia el relato, en el sentido de que “es mejor no hacer votos que, después de hacerlos, volverse atrás”.³⁸

Como podemos ver, la narración sintetiza esos elementos fundamentales a los que aludimos. En primer lugar, tenemos la obligación piadosa

³⁶ *Liber Sancti Jacobi*, p. 164: “Quod vivus videns maxime perterritus, tum loci solitudine, tum noctis caligine, tum presencia mortui atque orrore barbare gentis Basclorum impiorum, circa portus commorantium supra modum timuit”.

³⁷ *Ibidem*: “Quid hic agis, frater? Domine, inquit ille, sepelire hunc meum socium maxime desidero, sed qua ope sepeliatur in hac vastitate non habeo. Tunc ille: Porriges, inquit, michi huc mortuum, tu quoque post me super equum quousque ad locum sepeliendi perveniamus reside”.

³⁸ *Ibidem*, p. 163: “Melius est non vovere quam post votum retrorsum abire”.

de no desamparar a un enfermo. Asimismo, se incluye la necesidad de brindar cristiana sepultura a un peregrino fallecido. Por último, figuran algunas prácticas propias del ritual funerario, tal como se llevaba a cabo a partir del año mil (el caso de la obligación de velar, durante una noche, los restos fúnebres).

Por cierto, dicha obligación de velar a un peregrino muerto no sólo compete a los compañeros de marcha sino también a todos aquellos habitantes locales que se cruzan con los romeros. Análogamente, se prohíbe que nacionales o extranjeros se apropien de los bienes de un viajero difunto, bienes que debían ser entregados a la Iglesia en la que era enterrado el mismo. Esta prohibición atañe, en particular, a los hosteleros. El milagro VI del mismo libro cuenta la historia de la familia de un noble francés, que marchó a Santiago huyendo de una peste que azotaba su tierra en el año 1100. En Pamplona, la mujer del caballero muere y el hostelero se queda con todos los bienes familiares (expropiación que debía ser común en la época). No obstante ello, el citado caballero continúa su marcha junto con sus dos hijos pequeños, encontrándose en su camino con otro peregrino. Este –tras conocer lo sucedido– ofrece al protagonista su asno para que termine el viaje. Como era de esperar, el noble culmina su peregrinación y, mientras estaba orando en la catedral compostelana, se le aparece Santiago, quien le pregunta: “¿No me conoces, hermano? [...] Yo soy el apóstol de Cristo que, en tierras de Pamplona, te presté mi asno [...]. Ahora te lo presto de nuevo hasta que regreses a casa y tu malvado huésped pamplonés, por haberte despojado de lo tuyo injustamente, caerá de su asiento y tendrá mala suerte”.³⁹ De inmediato, el autor pone en boca de Santiago una funesta maldición hacia los mismos dueños de los albergues: “...todos los hosteleros injustos establecidos en mi camino, que se quedan inicualemente con los bienes de sus huéspedes vivos o muertos, los cuales deben darse a las iglesias y

³⁹ *Ibidem*, pp. 165-166: “Nequaquam, inquit, domine. Ego sum, inquit, Christi apostolus ille, qui in Pampilone horis asinum meum tibi angustianti accomodavi. Nunc autem illum deinceps quousque ad propria revertaris tibi accomodo, et nefandum hospitem tuum Pampilonensem, eo quod tui iniuste spolia retinuit, de proprio solio precipitandum graviterque morituum tibi pronuncio...”.

a los necesitados en sufragio de los difuntos, se condenarán para siempre”.⁴⁰ Como era de esperar, el peregrino retorna a su hogar (momento en que el asno desaparece maravillosamente), tomando conocimiento de que el hostelero en cuestión había muerto en Pamplona al caerse de un asiento y romperse el cuello. El texto, en suma, coincide con las disposiciones eclesiásticas –luego refrendadas por las seglares– en el sentido de que los bienes de un peregrino muerto debían ser custodiados por los clérigos del lugar del deceso durante un año (previendo la existencia de herederos).⁴¹ Lo curioso en nuestro ejemplo es que, aun habiendo tales herederos, el posadero hace caso omiso de los mismos, lo que evidentemente refuerza la imagen negativa de éste.

En síntesis, la literatura hagiográfica castellana utilizó convenientemente el tema de la muerte del peregrino para imponer determinadas constantes doctrinales y discursivas. En primer lugar, empleó tal asunto para crear núcleos espaciales que tenían tal poder que hasta eran capaces de asegurar la resurrección a quienes acudían a ellos –obviamente, si se respetaban determinadas condiciones penitenciales–. Asimismo, creó modelos dogmáticos que permitieron a la Iglesia propagar creencias y principios religiosos de manera mucho más accesible que una elaborada construcción erudita –el caso de las penas y maravillas que esperan a todo cristiano en el más allá–. En tercer término, la misma literatura difundió –en especial, mediante el apartado relativo a los peregrinos suicidas o posibles suicidas– criterios de comprensión de ciertos problemas sociales y buscó apartar a los fieles (más que castigarlos) de tales soluciones extremas. Por último, estableció normas que inculcaban prácticas piadosas y preservaban la vida y bienes de los peregrinos, condenando posibles abusos hacia ellos. En cualquiera de esos casos,

⁴⁰ *Ibidem*: “...omnesque iniquos hospites in itinere meo commorantes, qui iniuste retinent hospitum suorum aut vivorum aut mortuorum census, qui ecclesiis et egenis debet dari pro remediis defunctorum, in evum dampnatos tibi insinuo”.

⁴¹ Cfr. L. VAZQUEZ de PARGA, J. M. LACARRA y J. URÍA, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Pamplona, Gobierno de Navarra-Iberdrola, 1993, pp. 273 y ss. (ed. facs. de la de 1948).

el criterio articulador de todo el mensaje fue el mismo: la presencia de un santo que salvaba o castigaba por igual, imagen adecuadamente construida para alcanzar vastos grupos sociales y, a la vez, exaltar la correspondiente comunidad eclesiástica que conservaba sus restos. Así, peregrinaje, muerte y santos se unían dialécticamente, contribuyendo a fomentar un culto, una actividad piadosa, un beneficio material y un paradigma de religiosidad.