

RELATOS DE ORÍGENES, REFORMA Y SÚPLICA EN LOS MONASTERIOS DE CASTILLA

Carlos Manuel Reglero de la Fuente (coord.)



***Relatos de orígenes, reforma y súplica
en los monasterios de Castilla***

Carlos Manuel Reglero de la Fuente
(coord.)

*Relatos de orígenes, reforma y súplica
en los monasterios de Castilla*

Carlos Manuel Reglero de la Fuente
(coord.)

eman ta zabal zazu



Universidad del País Vasco Euskal Herriko Unibertsitatea

CIP. Biblioteca Universitaria

Relatos de orígenes, reforma y súplica en los monasterios de Castilla [Recurso electrónico] / Carlos Manuel Reglero de la Fuente (coord.). – Datos. – [Leioa]: Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea, Argitalpen Zerbitzua = Servicio Editorial, [2025]. – 1 recurso en línea: PDF (244 p.). – (Historia Medieval y Moderna ; 99)

Modo de acceso: World Wide Web.

Bibliografía: p. 221-239

ISBN: 978-84-9082-988-2

1. Monasterios – España. 2. Vida religiosa y monástica. 3. Castilla (Reino) – Historia religiosa. 3. España – Historia – 0500-1500 (Edad Media) I. Reglero de la Fuente, Carlos M., coord.

(0.034)27-788(460)*05/15”



UPV/EHuren Argitalpen Zerbitzuaren Erdi Aroko eta Aro Berriko Historia sailak Academic Publishing Quality (CEA-APQ) edizio akademikoen kalitatezko zigiluaren aipua jaso du.

La serie Historia Medieval y Moderna del Servicio Editorial de la UPV/EHU ha sido distinguida con el Sello de Calidad en Edición Académica–Academic Publishing Quality (CEA-APQ).

Proyecto de investigación «Los monasterios de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media: actitudes y reacciones en un tiempo de problemas y cambios», ref. PID2021-124066NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/FEDER, UE

Imagen de portada: Capitel del claustro de Santa María la Real de Nieva (Segovia)

© Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco
Euskal Herriko Unibertsitateko Argitalpen Zerbitzua

ISBN: 978-84-9082-988-2

Índice

Presentación	
<i>Carlos Manuel Reglero de la Fuente</i>	9
Dos estrategias frente al cambio: los monasterios de Szentjobb y San Pedro de Cardaña	
<i>Nora Berend</i>	13
Una nueva lectura sobre la <i>Historia Latina</i>, mito de origen del monasterio de Valvanera (La Rioja)	
<i>F. Javier García Turza</i>	33
«Fechura nuestra y de los reyes onde venimos». El reino de Asturias como herramienta de memoria en las fundaciones monásticas	
<i>Álvaro Solano Fernández-Sordo</i>	71
Los relatos fundacionales de Guadalupe y su influencia en otros monasterios en la Castilla bajomedieval	
<i>Juan A. Prieto Sayagués</i>	105
Memoria, liturgia y reforma en San Benito de Valladolid en el siglo xv	
<i>Carlos M. Reglero de la Fuente</i>	131
«La memoria del iusto es e será con alabaņas». Arte, reforma y escritura en San Benito el Real de Valladolid y Santa María la Real de Nájera en tiempos de los Reyes Católicos	
<i>Diana Lucía Gómez-Chacón</i>	161
Relatos vislumbrados en las súplicas de los monasterios castellanos a Inocencio VI (1353-1362)	
<i>Santiago Domínguez Sánchez</i>	193
Conclusiones	
<i>Carlos M. Reglero de la Fuente</i>	215
Bibliografía	221

Presentación

Carlos Manuel Reglero de la Fuente

Universidad de Valladolid

Los monasterios de la Edad Media son considerados importantes centros de cultura escrita. En el imaginario popular, esta idea se asocia con la copia de los antiguos códices en el escriptorio monástico, pero, sin duda, excede esa dimensión. Monjes, frailes y monjas redactaron o hicieron escribir documentos, fueron autores o patrocinaron obras literarias, hagiográficas y cronísticas, filosóficas o teológicas. El libro de A. G. Remensnyder, *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France* (1996), impulsó el interés por el estudio de las narraciones sobre los orígenes de los monasterios a partir de crónicas y documentos que incluían leyendas más o menos desarrolladas, en las que los monasterios construían o reconstruían su memoria en torno a antiguos reyes con vistas a afirmar sus derechos y propiedades en su presente¹. En el caso de Castilla, José Ángel García de Cortázar llamó pronto la atención sobre las posibilidades de este tema en monasterios como San Millán de la Cogolla, San Pedro de Cardeña o San Pedro de Arlanza («Monasterios románicos de Castilla y conservación de la memoria histórica»). Los estudios de Javier Peña sobre el Cid y San Pedro de Cardeña (*El Cid Campeador. Historia, leyenda y mito*), los de Leticia Agúndez sobre Sahagún (*La memoria escrita en el monasterio de Sahagún: años 904-1300*), los de Isabel Ilzarbe sobre la memoria de los santos de estos monasterios en época moderna (su tesis: *Historia, hagiografía y memoria en el ámbito monástico* y, recientemente el libro: *San Millán contra San Millán. Cómo el ermitaño de los Distercios y su monasterio se convirtieron en símbolos de la identidad regional riojana*) entre los muchos realizados, han mostrado las posibilidades de este tema, todavía lejos de agotarse.

El espacio elegido para los trabajos aquí reunidos es la Corona de Castilla, o, si se prefiere, los reinos de Castilla y de León, según la denominación de los reyes de la época. El marco cronológico se centra en los siglos XIII-XV,

¹ Isabel Ilzarbe, en su tesis doctoral, realiza un buen estado de la cuestión sobre el tema de la memoria y los monasterios, en especial la ligada al culto a los santos: Ilzarbe López, I., *Historia, hagiografía y memoria en el ámbito monástico*, Universidad de La Rioja, 2021 (Tesis doctoral), pp. 45-59.

pero varios de los relatos tienen una historia anterior que se remonta al menos al siglo XII, y una posterior que los sumerge de lleno en la Edad Moderna; algunos sobrevivieron hasta los siglos XIX y XX, antes de que los historiadores primero los relegasen, mediante la crítica documental, al campo de las espurias falsificaciones, para luego rescatarlos con el estudio de la memoria histórica. Los monasterios abordados son mayoritariamente benedictinos de monjes negros, pero también se incluyen cistercienses, jerónimos y mendicantes. Con todo ello no se pretende un estudio exhaustivo y sistemático de estos relatos monásticos en Castilla, sino ofrecer distintas perspectivas de análisis de este tema.

El libro se abre con la sugestiva comparación que realiza Nora Berend entre el monasterio húngaro de Szentjobb y el castellano de San Pedro de Cardeña. Ello permite situar el tema en su contexto europeo, pues no hay que olvidar que el fenómeno aquí abordado es común a la Cristiandad occidental. Ambos monasterios recrearon su memoria en torno a sendas figuras de un guerrero santo, canonizado (Esteban I de Hungría) o que se tenía por tal (Rodrigo Díaz, el Cid), cuyos restos custodiaban (el Cid en Cardeña, junto con una parentela cada vez más numerosa), o pretendían hacerlo (la Santa Diestra en Szentjobb). Ambos monasterios desarrollaron esta memoria en un contexto adverso. Buscaron fundadores lejanos en el tiempo (Cardeña se remontó a una reina Sancha esposa de Teodorico, Szentjobb a san Ladislao I) y crearon mitos que han sobrevivido hasta nuestros días. Berend muestra también cómo los ermitaños paulinos, que ocuparon el monasterio de Szentjobb después de los benedictinos, crearon su propia leyenda sobre sus orígenes como orden, la cual también se ligó a Esteban I, y al ermitaño Eusebio y sus compañeros en el siglo XIII.

Otro ermitaño, Muño, protagoniza la *Historia Latina* de Santa María de Valvanera, que permite profundizar en el estudio de la memoria en los monasterios benedictinos de monjes negros. La cronística monástica medieval, que tanto desarrollo tuvo en reinos como Inglaterra, apenas dejó huellas en la Corona de Castilla. Las *Crónicas anónimas de Sahagún* son un caso tan conocido y utilizado como aislado. No obstante, se conservan otros textos de variada entidad y carácter, como la *Historia Latina* de Valvanera o la breve *Crónica de la reforma de San Salvador de Oña*. Javier García Turza analiza la *Historia Latina*, centrándose en el relato de los orígenes del monasterio, más hagiográfico que histórico. Se conserva la versión latina de esta crónica, traducida a inicios del siglo XV, pero que remite a una versión anterior en romance de la segunda mitad del siglo XIII. La necesidad de reconstruir el monasterio tras un incendio pudo impulsar esta reescritura. Se buscaba demostrar la antigüedad del cenobio, la vida admirable de sus primeros eremitas (en un momento en que el eremitismo estaba en auge en Castilla) y de su abad Íñigo (1088-1116), así como la abstinencia y pureza de quienes habitaron un recinto al que no podían acceder las mujeres. Todo ello iba dirigido tanto a un público exterior, para fomentar las limosnas y obtener la protec-

ción de los poderosos, como a los miembros de la comunidad monástica (un ejemplo de vida para los propios monjes).

Un tercer capítulo sobre los monasterios fundados hasta el siglo XIII opta por un enfoque comparativo en torno a un tema: la memoria de unos orígenes presuntamente altomedievales, según la visión de los monjes y eruditos de los siglos postmedievales. Álvaro Solano estudia aquí los relatos que remontan la fundación de distintos monasterios, la mayoría asturianos, a monarcas de la dinastía Astur. Los monasterios o colegiatas de Valdediós, Covadonga, Villanueva, Obona, San Pelayo de Oviedo, Santillana y Sahagún pretendieron haber sido fundados por los monarcas astures o sus familiares, por personajes presentes en las crónicas o en leyendas populares, algunas de las cuales contribuyeron a crear. Mezclaron lo real y lo imaginario con mayor o menor éxito. En muchos casos sólo nos quedan relatos tardíos, de época moderna, de esta memoria de los orígenes, algunos rechazados pronto por la crítica histórica, otros con mayor pervivencia. Más que la defensa de antiguas posesiones o derechos, estos monasterios parecen buscar el prestigio y la asociación a la monarquía. Las sucesivas reescrituras de algunas de estas narraciones, que con frecuencia ponían por escrito tradiciones orales, muestra que la memoria era una realidad fluida, en constante cambio y adaptación.

Los tres trabajos siguientes se centran en monasterios ligados a movimientos de reforma monástica bajomedieval: la orden de los Jerónimos, cuyo mayor monasterio fue Santa María de Guadalupe, y la Observancia de San Benito de Valladolid. Una y otra se preocuparon por dejar memoria de sus fundaciones, de sus bienhechores y de los problemas que afrontaron. En primer lugar, Juan Prieto estudia los relatos fundacionales de Guadalupe en torno al hallazgo de la Virgen, y sus paralelos contemporáneos en los conventos dominicos de la Peña de Francia, las Dueñas de Salamanca o Santa María la Real de Nieva, en el jerónimo de Fresdelval, y en otros agustinos o trinitarios. Los jerónimos de Guadalupe desarrollaron las tradiciones sobre el hallazgo de la Virgen, anteriores a su establecimiento en el monasterio, pero también guardaron memoria de sus benefactores, reyes, nobles u obispos. Prieto contrasta la visión de estos relatos con la documentación conservada, así como la paradójica coincidencia del eremitismo jerónimo con la popularización de las peregrinaciones a estos centros marianos.

Los benedictinos observantes de Valladolid, objeto del capítulo de Carlos Reglero, también desarrollaron una política de conservación o creación de la memoria. Primero en breves relatos sobre los orígenes, las nuevas fundaciones o reformas, u otros acontecimientos conflictivos, más tarde con la redacción del *Libro de los bienhechores*. Dicho libro buscaba dejar memoria de los bienhechores del monasterio para rezar mejor por ellos, pero también construía una memoria del cenobio, destinada a forjar la identidad de la propia comunidad de monjes.

El *Libro de los bienhechores* de San Benito de Valladolid sirve de base para el estudio de otro tipo de reforma, la material del monasterio, que Diana

Lucía compara con la del monasterio cluniacense de Santa María de Nájera. Los dos experimentaron una importante remodelación arquitectónica en tiempo de los Reyes Católicos, recordada en sendos textos de carácter muy diferente entre sí; una reforma arquitectónica unida a la adquisición de retablos flamencos de gran calidad.

Cierra el libro una llamada de atención sobre los breves relatos contenidos en las súplicas al papa Inocencio VI. Santiago Domínguez estudia esta fuente y señala cómo la justificación de la gracia solicitada llevaba a crear un breve relato. Desgraciadamente son pocos los conservados para los monasterios castellanos, aunque, sin duda, los registros de súplicas posteriores permitirán ahondar en este tipo de fuente y sus especiales características.

Más allá del tipo de fuente, una visión general muestra la existencia de elementos comunes. Hay un claro deseo de definir el lugar del monasterio en la red de poderes del reino y de la comarca en que se emplaza. El aspecto más llamativo es la tendencia a buscar fundadores o protectores entre los antiguos reyes o sus parientes (recordemos que el Cid era uno de ellos desde el reinado Alfonso VIII). Se busca también vincular al monasterio con los santos (se reclama la custodia de sus reliquias, se aspira a convertir a los ermitaños de Valvanera o al Cid en santos), y, de forma especial desde el siglo XIV, con la Virgen, como ejemplifica Guadalupe.

Todos estos relatos fueron construyendo la memoria del monasterio. Una memoria que era a la vez histórica y litúrgica. Era necesario orar por los fundadores, reales o imaginados, y por los protectores del monasterio. Por ello se disponen misas y oraciones que intercedan por sus almas, ya sea de forma genérica o específica. La oración y las buenas obras de los monjes y frailes eran ofrecidas como contrapartida de las donaciones y protección de los bienhechores.

Finalmente, hay que subrayar que los destinatarios de estos relatos, de esta memoria, se encontraban tanto dentro como fuera del monasterio: potenciales donantes o protectores poderosos, peregrinos a los que se pretendía atraer con la esperanza de lograr un milagro, monjes y frailes a los que se ofrecía un modelo de vida y, sobre todo, una identidad comunitaria. Entre todos ellos se transmitían estos relatos, tanto en su versión escrita como en múltiples variantes orales, que evolucionaban y podían llevar a reescribir la versión primigenia. La memoria cambiaba con el tiempo, a base de recordar, olvidar e imaginar, de reconstruir el pasado desde cada presente.

Este libro y los trabajos que reúne se inscriben en el marco del proyecto de Investigación, «Los monasterios de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media: actitudes y reacciones en un tiempo de problemas y cambios» (ref. PID2021-124066NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Agencia Estatal de Investigación y FEDER, UE (MCIN/ AEI /10.13039 /501100011033/ FEDER, UE).

Dos estrategias frente al cambio: los monasterios de Szentjobb y San Pedro de Cardeña

Nora Berend
University of Cambridge

Este artículo compara las estrategias de dos comunidades monásticas de los reinos de Hungría y Castilla ante los desafíos que amenazaban sus propiedades o su modo de vida¹: el monasterio de Szentjobb y San Pedro de Cardeña, cerca de Burgos. Ambos recurrieron a estrategias de legitimación que hacían uso del pasado. Me centraré en su recurso a historias de origen inventadas y a patronos específicos. Hay algunos puntos en común: no se conserva el documento de fundación de ninguno de los dos monasterios, y ambos están asociados a mitos de gran éxito que perduraron durante siglos. Las leyendas fundacionales de ambos monasterios vinculaban sus orígenes a un pasado lejano y a poderosos santos patronos, cuyas reliquias decían albergar, pero que en realidad no habían tenido ningún vínculo con el monasterio en vida. Con el tiempo, ambos monasterios cambiaron de manos, pero las historias de origen siguieron difundiéndose.

El monasterio benedictino de Szentjobb («Santa Diestra», hoy Sîniob, Rumanía) albergó la supuesta mano derecha del rey Esteban I (r. 997-1038, canonizado en 1083), primer rey cristiano de Hungría, una reliquia que adquirió una importancia central en el periodo bajomedieval, tanto en la vida religiosa como en la política². Se desconoce la fecha de fundación de la abadía de Szentjobb, pues no se conserva el acta de fundación³. Los prim-

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación «Los monasterios de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media: actitudes y reacciones en un tiempo de problemas y cambios», ref. PID2021-124066NB-100, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/FEDER, UE.

Abreviaturas utilizadas: SRH: Szentpétery, I. (coord.), *Scriptores Rerum Hungaricarum* (SRH), 2 vols., Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1938, reimpresión Budapest, Nap Kiadó, 1999.

² Sobre la reliquia de la Santa Diestra, y los antecedentes, véase Berend, N., *Stephen I, the first Christian king of Hungary: from medieval myth to modern legend*, Oxford, Oxford University Press, 2024, capítulo 3.

³ Fuxhoffer, D., *Monasteriologia Regni Hungariae*, vol. 1 *Monasteria Ord. S. Benedicti*, Wien – Esztergom, Carolus Sartori, 1869, pp. 232-234, se limita a ofrecer extractos de

eros datos auténticos con seguridad sobre la existencia del monasterio proceden del siglo XIII. Además, el nombre del monasterio fue cambiando en sus primeras menciones, antes de tomar su forma definitiva. A principios del siglo XIII, el nombre de la abadía reflejaba el del río Berettyó, donde estaba situada; a mediados del siglo XIII apareció el nombre de «abadía de la Santa Diestra» y se utilizaron tanto Szentjog («jog» significa tanto ley como mano derecha en una forma arcaica) como Szentjobb⁴. El *locus credibilis* —institución húngara que era el lugar de autentificación, donde se expedían los documentos, se registraban y verificaban las transacciones y se realizaban tareas judiciales y administrativas para el gobierno real— de Szentjobb se menciona por primera vez en 1239⁵. La primera información fiable sobre un abad del monasterio procede igualmente de la primera mitad del siglo XIII⁶.

Sin embargo, en algún momento entre fines del siglo XII y el siglo XV, la fundación monástica se atribuyó al rey san Ladislao I (1077-1095), o a una persona incluso anterior que puede ser ficticia. En cualquier caso, la razón para fundar el monasterio habría sido albergar la reliquia. Esa misma idea se basaba, en última instancia, en una historia inventada que, unos veinte años después de la canonización de Esteban I, afirmaba, de repente, que existía una reliquia intacta de la mano derecha del rey. Una complicada historia de hacia 1100 en la tercera vida hagiográfica escrita sobre el rey, que había sido canonizado por un sínodo local en 1083, daba cuenta del «hallazgo» de esta reliquia. El autor de este relato fue Hartvic, que se basó en las dos *vitae* anteriores, pero también inventó una serie de historias para satisfacer imperativos religiosos y políticos⁷. Escribía por orden

las fuentes medievales comentadas en este artículo (Hartvic, el supuesto documento de Esteban III, y Bonfini). Györfy, GY., *Diplomata Hungariae antiquissima*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1992, p. 302, sitúa la fundación del monasterio entre 1084-1095; F. Romhányi, B., *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon*, Budapest, Pytheas, 2000, p. 63, entre 1083-93. Györfy, GY., *Az Árpád-kori Magyarország Történeti Földrajza*, vol. 1, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987, pp. 668-669, sigue la datación del supuesto documento de Esteban III. Knapp, É. y G. Tüskés, «Szent István király és a Szent Jobb együttes ábrázolása a sokszorosított grafikában», en M. Rozsondai (coord.), *Jubileumi csokor Csapodi Csaba tiszteletére: tanulmányok*, Budapest, Argumentum Kiadó, 2002, pp. 103-134, en pp. 108-109 sostiene que la elevación de la reliquia al altar de la iglesia monástica reconstruida en piedra se produjo el 30 de mayo de 1098, hipótesis basada en el supuesto documento de Esteban III.

⁴ Bunyitai, V., *A váradi püspökség története alapításától a jelenkorig*, 4 vols., Nagyvárad, 1883, vol. 2, p. 323; Fraknói, V., «A Szent Jobb», *Századok*, n.º 35 (1901), pp. 880-904, en p. 890.

⁵ Wenzel, G., *Árpád-kori új okmánytár*, Pest, 1869, reimpresión Pápa, Jókai Mór Könyvtár, 2002, vol. 7, p. 78; F. Romhányi, *Kolostorok*, p. 63. Sobre la institución: Hunyadi, ZS., «Administering the law: Hungary's loca credibilia», en M. Rady (coord.), *Custom and Law in Central Europe*, Cambridge: Centre for European Legal Studies, Faculty of Law University of Cambridge, 2003, pp. 25-35; Kőfalvi, T., «Places of authentication (loca credibilia)», *Chronica*, n.º 2 (2002), pp. 27-38.

⁶ Alrededor de 1220 (sin contar a Mercurius, que sólo aparece en Hartvic y en el supuesto documento de Esteban III): Bunyitai, *A váradi püspökség története*, vol. 2, p. 345.

⁷ Ediciones de las tres *vitae*: «Legenda Sancti Stephani regis maior et minor, atque legenda ab Hartvico episcopo conscripta», ed. de E. Bartoniek, en I. Szentpétery (coord.),

del rey Colomán (1095-1116) y su texto se convirtió en la *vita* oficial de san Esteban, sirviendo de base para las lecturas litúrgicas. Antes de su relato, no hay pruebas sobre la existencia de la reliquia de la mano derecha; de hecho, hay testimonios de que no se encontraron tales restos cuando Esteban fue canonizado.

Una de las vidas hagiográficas anteriores, la *Legenda Minor*, ya narra la canonización de 1083 y Hartvic cita partes de esa *vita* literalmente. Describe la elevación de los restos de Esteban, depositados en un relicario de plata, y el sellado del relicario, pero no menciona para nada la mano derecha: «Elevaron aquella carga inestimablemente preciosa, dando gracias a Dios Todopoderoso, y la colocaron y sellaron en un cofre de plata»⁸. Es inconcebible que el hallazgo de la reliquia de una mano intacta en el momento de la elevación del cuerpo no se mencionara en una vida hagiográfica. La implicación de esta descripción, que todos los restos podían ser depositados en un relicario en forma de caja, es que no se encontraron partes intactas del cuerpo, sólo huesos, cuando el de Esteban fue elevado en 1083. De hecho, al describir la elevación del cuerpo, Hartvic relata explícitamente que sólo se encontraron «huesos preciosos»⁹.

Hartvic, sin embargo, añadió a ello una compleja y milagrosa historia sobre el hallazgo (*inventio*) de la reliquia. En primer lugar, indicó que hubo una señal en la propia canonización, que los asistentes pasaron por alto, que presagiaba el posterior hallazgo de la reliquia. En el momento de la canonización, cuando se levantó la losa de mármol del sepulcro,

Una fragancia tan potente y dulcemente perfumada envolvió a todos los que allí estaban, que creían haber sido transportados en medio de las delicias del paraíso del Señor. Y el sepulcro mismo estaba lleno de agua, un poco carmesí como mezclada con aceite, en la que reposaban, como en un bálsamo licuado, los preciosos huesos; después de haberlos recogido en la tela de lino más fina, buscaron durante mucho tiempo en aquel líquido el anillo que había sido puesto en la mano derecha del hombre bendito. Al no encontrarlo, algunas personas empezaron a verter el agua en calderos de plata y en grandes tinajas por orden del rey, para que, habiendo vaciado el

Scriptores Rerum Hungaricarum (SRH), 2 vols., Budapest, Magyar Tudományok Akadémia, 1938, reimpresión Budapest, Nap Kiadó, 1999, vol. 2, pp. 363-440, y con una traducción al inglés en Klaniczay, G. y I. Csepregi, *The Sanctity of the Leaders: Holy Kings, Princes, Bishops, and Abbots from Central Europe (eleventh to thirteenth centuries)*. *Sanctitas principum: sancti reges duces episcopi et abbates Europae Centralis (saec. XI-XIII)*, Central European Medieval Texts 7, Budapest – New York – Vienna, CEU Press, 2023, pp. 40-175. Sobre Hartvic, Thoroczky, G., «Szent István legendái», en G. Thoroczky, *Ismeretlen Árpád-kor: püspökök, legendák, krónikák*, Budapest, L'Harmattan, 2016, pp. 90-102.

⁸ *Assumpto inestimabilis pretii pondere, omnipotenti deo gratias egerunt, deferentesque in theca argentea signaverunt*: «Vita et actus Sancti Stephani Regis Pannoniorum (Legenda Minor)», ed. y trad. al inglés de C. Gašpar, en Klaniczay y Csepregi, *The Sanctity of the Leaders*, pp. 81-105, en pp. 104-105; *SRH*, vol. 2, p. 400.

⁹ Véase la cita siguiente.

sarcófago, el hallazgo del anillo fuera más seguro. Pero, milagrosamente, cuanto mayor era la cantidad de líquido que se vertía, tanto más seguía brotando y llenando de nuevo el sepulcro. Viendo este milagro, devolvieron el agua que habían sacado a su lugar, y, no obstante, aunque volvieron a verterla, la tumba no se desbordó.

La sugerencia de Hartvic de que los que estaban cerca de la tumba en el momento de la canonización buscaban un anillo, que no figuraba en el texto anterior sobre la canonización, indica que hay más en la historia de lo que resulta evidente a primera vista. Tras describir los milagros ocurridos en la tumba, Hartvic relata que un tal Mercurius, un monje sospechoso de querer robar una reliquia cuando los restos de Esteban I fueron elevados para su canonización en 1083, fue enviado lejos de la tumba por el rey Ladislao. Entristecido, se quedó esperando, entonces, un joven vestido de blanco le confió un paquete envuelto para que lo custodiara y, llegado el momento, lo revelara. Mercurio encontró en el paquete la mano derecha incorrupta de Esteban, y la custodió en un monasterio bajo su gobierno.

Sólo he decidido añadir al final del código cómo, por un maravilloso don de la misericordia de Dios, el anillo que buscaron durante tanto tiempo, pero que no encontraron, fue revelado junto con la mano derecha del hombre bienaventurado, tres años después de su traslado. Cierta monje, de nombre Mercurio, que en el orden clerical había sido guardián del tesoro de la Virgen perpetua [*Fehérvár, la basílica real donde había sido enterrado Esteban*], y que por amor a la patria celestial había renunciado al mundo, fue enviado lejos de allí por orden real en aquella hora en que se abrió la tumba, para que no se llevara algo de las santas reliquias. Mientras estaba sentado en el coro con el rostro triste, cierto joven vestido de blanco le entregó un trozo de tela enrollado, diciéndole: «Te confío esto para que lo conserves, y, cuando llegue el momento, lo reveles». Una vez terminado el oficio, el monje desdobló el paño en algún rincón del edificio y, al ver la mano intacta del hombre de Dios con el anillo de maravillosa factura, se asustó; y sin que nadie lo supiera, se lo llevó consigo al monasterio que le había sido confiado para gobernarlo, esperando el momento que le había predicho el joven de parte de Cristo. Aquí, durante mucho tiempo, él solo se encargó de custodiar y vigilar el tesoro enterrado en el campo, después lo puso en conocimiento de los fundadores de aquel monasterio y, finalmente, al acercarse el momento en que debía ser declarado, lo puso en conocimiento del rey. El rey reunió inmediatamente a los obispos y a los principales señores de Hungría, obtuvo allí muchos gracias de milagros de Cristo, y señaló el día de la celebración para elevar la diestra del hombre de Dios¹⁰.

¹⁰ «Legenda S. Stephani Regis ab Hartvico episcopo conscripta», ed. y trad. al inglés de Berend, N. y C. Gaspar, en Klaniczay y Csepregi, *The Sanctity of the Leaders*, pp. 107-175, en pp. 166-173; *SRH* 2, pp. 438-439.

Así, según la narración de Hartvic, cuando se abrió la tumba de Esteban, el rey Ladislao sospechó que Mercurio querría robar una reliquia y, por tanto, se aseguró de que no pudiera hacerlo. Sin embargo, Dios tenía otros designios: el joven desconocido vestido de blanco que apareció y le entregó un objeto envuelto y le dijo que lo mantuviera a salvo hasta la hora señalada sugiere mucho a un visitante celestial. Mercurius guardó entonces la reliquia en el monasterio del que estaba a cargo; como señaló un historiador del siglo XIX, el autor humanista Antonio Bonfini malinterpretó la referencia bíblica de que el reino de los cielos era similar a un tesoro escondido en el campo como una descripción de Mercurius ocultando la reliquia enterrándola en el suelo, lo que luego se repitió en algunos estudiosos modernos¹¹. Finalmente, Mercurio reveló la reliquia primero a los fundadores del monasterio y después al propio rey Ladislao. Según un manuscrito, esto ocurrió tres años después de la canonización, mientras que otro manuscrito indica un tiempo más indeterminado¹².

Los historiadores aceptaron la autenticidad de la reliquia y su revelación por Mercurio como un hecho histórico, por lo que explicaron la historia de Hartvic como un intento bastante desmañado de ocultar el robo de la reliquia. En cambio, Hartvic proporcionó una razón para «encontrar» una reliquia intacta tan lejos del lugar de enterramiento del rey. A falta de algo más que huesos, la *inventio* de una reliquia intacta era un espaldarazo a la santidad de Esteban. Hartvic dio una explicación explícita de por qué creía que sólo la mano derecha del rey santo había sobrevivido intacta, explicándolo por su actividad de limosnero¹³. Esta explicación no encaja bien en el conjunto de la *vita* del rey, donde su principal mérito fue cristianizar Hungría, más que dar limosna, aunque la limosna, al igual que otras virtudes santas genéricas, se incluya entre sus buenas acciones. Hartvic, sin embargo, tomó prestada la idea de la «Vida de san Oswald» de Beda el Venerable, bien directamente o a través de un intermediario¹⁴. La necesidad de «encontrar» una reliquia intacta para reforzar la santidad de Esteban puede explicarse por la necesidad de ofrecer más pruebas ante la falta de un culto popular tras la canonización o, más probablemente, porque Colomán empezó a utilizar a san Esteban como arma política contra el propio papado.

Con el tiempo, el relato de Hartvic se interpretó como una referencia al monasterio donde se guardaba la reliquia. Hartvic mencionó un monasterio

¹¹ Fraknói, «Szent Jobb», p. 885. Hartvic escribe sobre Mercurius: *Ibi diu solus absconditi in agro thesauri custodiam et excubias decrevit*: «Legenda S. Stephani Regis ab Hartvico episcopo conscripta», Berend y Gaspar, pp. 172-173. Véase Mateo 13:44.

¹² «trienium», lo que significaría 1086, «terminum»: *SRH* vol. 2, p. 438. FRANKNÓI, «Szent Jobb», pp. 889-890, toma el «séptimo año» del reinado de Ladislao en el supuesto documento de Esteban III como fecha precisa, la combina con la fiesta litúrgica posterior de la Santa Diestra, el 30 de mayo, y data así la elevación de la Santa Diestra el 30 de mayo de 1084.

¹³ *SRH*, vol. 2, p. 439.

¹⁴ Para más detalles, BEREND, *Stephen I*, pp. 149-151.

ya existente donde Mercurio custodiaba la reliquia, sin nombrarlo. Sin embargo, una historia sobre la fundación del monasterio por Ladislao I (László, 1077-1095) aparece en tres fuentes muy posteriores, que se corresponden entre sí en muchos detalles y que bien podrían depender de una fuente común, un supuesto documento del rey Esteban III (1162-1172)¹⁵. Este documento sólo existe en una forma abreviada muy posterior¹⁶. En ella se afirmaba que el monasterio fue fundado por Ladislao I en el lugar donde la «diestra» había sido guardada por Mercurio, y este último se convirtió en su abad. Parece tratarse de una interpretación del relato de Hartvic. No existe ninguna prueba auténtica de la supuesta fundación del monasterio por San Ladislao, el rey que hizo canonizar a Esteban y que fue canonizado él mismo a finales del siglo XII. El primer texto que transmite la historia de la fundación del monasterio por Ladislao I es la *Crónica* de Antonio Bonfini, de finales del siglo XV, que menciona los privilegios del monasterio de la Santa Diestra que dan cuenta de la invención de la reliquia¹⁷. Según esto, Mercurius custodiaba un monasterio de madera en la frontera entre Transilvania y Hungría. Bonfini afirma haber visto los privilegios originales de la abadía de la Santa Diestra, que le mostró el abad Antonius de Salona, y que prueban que los hechos sucedieron en 1078. Aunque no menciona explícitamente el restablecimiento de los privilegios ni el documento de Esteban III (aunque tal vez se refiera a ellos por las «cartas de privilegios» que vio), la información que incluye su texto se parece en muchos aspectos a la de los otros dos textos, descritos a continuación, por lo que es muy probable que se basara en la misma fuente que esos autores posteriores.

El segundo texto, y el primero existente que conserva el documento de Esteban III, está incluido en el cartulario de la Orden de San Pablo Primer Ermitaño (*Ordo Fratrum Sancti Pauli Primi Eremitae*) de Gregorius Gyöngyösi del siglo XVI, publicado en el siglo XVIII. En aquella época, el monasterio pertenecía a la Orden de los ermitaños paulinos y Gyöngyösi recopiló documentos para demostrar el derecho de la orden sobre las distintas casas que poseía. Gyöngyösi proporciona el contenido abreviado de un documento de Esteban III relativo al monasterio de Zentyogh (Szentjog), sin mencionar si

¹⁵ GYÖRFFY, *Diplomata*, pp. 302-303, nº 101.

¹⁶ El documento abreviado procede del cartulario compuesto por Gregorius Gyöngyösi, prior general de la Orden de San Pablo Primer Ermitaño, c. 1521-1522, en la época en que el monasterio de Szentjobb pertenecía a la Orden, publicado en SIMON, M., *Supplementum ad Dissertationem Historico-Criticam Clar. Georgii Pray de dextra S. Stephani primi Hungariae regis cum Historia Monasterii Sz. Jog ubi olim sacra haec Dextra asservabatur*, Vác, 1797, pp. 93-98, en p. 93. SZENTPÉTERY, I.; BORSA, I. *Regesta regum stirpis critico-diplomatica. Az Árpád-házi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke*, 3 vols, Budapest, MTA, 1923-1987, nº 121.

¹⁷ BONFINI, A., *Rerum Ungaricarum Decades*, Basileae, 1543, 2. Decadis, libro 1, p. 187, http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10141205_00203.html.

vio el original o una copia posterior¹⁸. Es probable que Gyöngyösi abreviara la misma fuente que utilizó el autor del tercer texto que conservaba el documento de Esteban III, una transcripción posterior, en lugar del documento de Esteban III directamente. Este tercer texto es una simple transcripción del siglo xvii (también publicada en el siglo xviii por Adam Krčelić) del documento de Esteban III, otorgado en 1326 por Carlos I. Al tiempo que relata el contenido del documento, la transcripción menciona explícitamente la incertidumbre que rodea al documento de Carlos I: «Hay una carta antigua, doblada, no se sabe si es copia o auténtica, debido a su antigüedad»¹⁹. Según la obra del siglo xviii de Krčelić, el propio documento de Carlos I era la transcripción de una transcripción realizada durante el reinado del rey Bela (Béla IV, 1235-1270) y no una copia directa del documento de Esteban III²⁰. Nada excluye la posibilidad de que los tres textos deriven de una misma raíz, que podría ser una falsificación de fines del siglo xii o posterior²¹. Tanto el supuesto documento de Esteban III como Bonfini ofrecen una descripción mucho más precisa de Mercurio, nombrándolo padre de Catapán, *praepositus* de Fehérvár, la capilla real fundada por el rey Esteban I, que era también el lugar de enterramiento del rey²².

Incluso si aceptamos que Esteban III emitió dicho documento, sólo podríamos seguir la historia de Ladislao I como fundador del monasterio hasta la segunda mitad del siglo xii y no antes. Sin embargo, incluso esto es problemático; si el documento de Esteban III existió alguna vez, se le podrían haber añadido nuevos detalles durante las diversas transcripciones posteriores y es imposible saber qué había realmente en el documento original de Esteban III. Esto es evidente en un detalle: el texto llama santo a Ladislao I, que fue canonizado en 1192, por lo que se habría añadido en una transcripción poste-

¹⁸ SIMON, *Supplementum ad Dissertationem Historico-Criticam*, pp. 93-98; FRAKNÓI, «Szent Jobb», pp. 884-885, nota 1. Sobre la falta de fiabilidad de Gyöngyösi para los primeros documentos: F. ROMHÁNYI, B., «A pálos élet forrásai a középkorvégi Magyarországon», *Az Egyetemi Könyvtár Évkönyvei* (2011), pp. 323-331, en p. 323.

¹⁹ *Extat antiqua littera plicata, an copia? an authentica? ob antiquitatem nescitur*. La transcripción realizada por György Marcellevich se publicó en [Adam Baltazar Krčelić], *Balthasaris Adami Kercselich de Corbavia Historiarum Cathedralis Ecclesiae Zagrabien-sis. Partis Primae*, t. I., Zagreb, 1760, p. 127; PRAY, G., *Dissertatio historico-critica de Sacra Dextera Divi Stephani primi Hungariae regis*, Vienna, 1771, pp. 20-22; GYÖRFFY, *Diplomata*, pp. 302-303; véase también FRAKNÓI, «Szent Jobb», pp. 884-885, nota 1.

²⁰ Krčelić llama a Esteban III el *avus* de Béla, por lo que sólo podría tratarse de Béla IV.

²¹ FRAKNÓI, «Szent Jobb», p. 885 argumenta en favor de la autenticidad; PAULER, GY., *A magyar nemzet története az Árpád-házi királyok alatt*, 2 vols, Budapest, Athenaeum, 1899, reimpresión, Budapest, Állami Könyvtérjesztő Vállalat, 1985, vol. 1, p. 444, sostiene que la base es una falsificación del siglo xiv que incorpora una donación de Esteban III.

²² Hay dos Catapan históricamente atestiguados que eran prebostes de Fehérvár, uno en un documento de 1138 que sobrevive en una transcripción a partir de 1329 (KNAUZ, F., *Monumenta Ecclesiae Strigoniensis*, vol. 1, Esztergom, 1874, 97, n.º 65; SZENTPÉTERY, *Regesta*, n.º 63, el otro, de 1192 a 1198, canciller del rey, que en 1198 era obispo de Eger (SZENTPÉTERY, *Regesta*, n.º 152, 154, 155, 172-177).

rior en lugar de figurar en un documento de entre 1162-1172. Ni el supuesto documento de Esteban III ni la supuesta transcripción del siglo XIV de Carlos I se encuentran actualmente en la colección de documentos²³. Dado que el texto que tenemos incluye una larga lista de posesiones, la confirmación de la propiedad del monasterio parece haber sido la razón primordial para obtener tal documento.

Su contenido hace que las tres versiones del texto (el supuesto documento de Esteban III en las dos versiones abreviadas y la interpretación de Bonfini) sean realmente dudosas. Estos textos fechan la revelación de la Santa Diestra y la supuesta fundación del monasterio en 1078, al tiempo que dicen que fue en el séptimo año del reinado de Ladislao (1077-1095). La fecha puede deberse a un error del escriba, la transcripción de MLXXXIII (1083), la fecha de la canonización misma como MLXXVIII, que luego se copió. Es evidentemente erróneo, ya que 1078 no era el séptimo año del reinado de Ladislao, y haría que el hallazgo de la reliquia fuera anterior a la canonización de Esteban; una reliquia tan importante, de haber existido, habría sido mencionada por las Vidas hagiográficas de San Esteban antes de Hartvic. Sin embargo, la fecha de 1083 indicaría simplemente el conocimiento de que Esteban fue canonizado ese año, y no proporciona una datación más segura de la fundación del monasterio. Además, la justificación que se da en el supuesto documento de Esteban III para expedirlo, la necesidad de restaurar los privilegios del monasterio de Szentjobb, es típica de los documentos medievales que aseguraban derechos mediante la falsificación, creando un documento legal para asegurar lo que se consideraban derechos tradicionales. Según este supuesto documento otorgado por Esteban III, en su lecho de muerte el rey Ladislao I había confiado el monasterio a su sobrino el príncipe Almus (Álmos), pidiéndole que reconstruyera el monasterio en piedra, lo que hizo²⁴. El rey Colomán, sin embargo, quemó el documento de privilegios de Ladislao al monasterio, privó a éste de los ingresos que Ladislao le había donado y transfirió el monasterio a los hijos del palatino Pablo. El rey Géza II restauró entonces los derechos del monasterio, pero, tras su muerte, los hijos del palatino, Jerónimo y Cornelio, lo atacaron, expulsaron al abad y despojaron al monasterio de sus bienes. Fueron excomulgados por el arzobispo Lucas de Esztergom, y el rey Esteban III reinstauró los privilegios del monasterio; esto incluía la amenaza de que aquellos que intentaran privar al monasterio de sus derechos serían abatidos por Dios y por la Santa Diestra. El monasterio también se subordinó directamente al rey y al arzobispo de Esztergom, y se ofreció una descripción precisa de todos sus bienes y tierras.

Por tanto, el documento describe la hostilidad del rey Colomán como la causa de los problemas del monasterio. Sin embargo, parece muy extraño que

²³ Todos los documentos medievales están digitalizados: <https://archives.hungaricana.hu/en/charters/>

²⁴ Almus era el hermano menor de Colomán, el siguiente rey.

el mismo rey Colomán que convirtió a san Esteban en una auténtica arma política privara de sus propiedades y privilegios a la abadía que albergaba la reliquia más importante de Esteban. Los historiadores idearon una explicación que relacionaba el comportamiento de Colomán con el conflicto entre el príncipe Almus, hermano menor de Colomán, y el rey. Almus se rebeló repetidamente contra Colomán, hasta que el rey lo mandó cegar. Por tanto, según la hipotética explicación, el rey Colomán llegó a tomar represalias contra el monasterio, ya que había sido confiado a Almus²⁵. Algunos defensores de esta teoría también suponen que Colomán trasladó la Santa Diestra a otro lugar, como Fehérvár, aunque ninguna fuente, incluido el supuesto documento de Esteban III, lo menciona²⁶. Fraknói especuló con que Hartvic ya conocía la fundación del monasterio, pero no la mencionó debido a los sentimientos hostiles del rey Colomán hacia la abadía nombrada en el supuesto documento de Esteban III²⁷.

Resulta mucho más persuasivo vincular el relato de la supuesta restitución de derechos a una práctica medieval bien conocida: las instituciones recurrían a menudo a orígenes inventados y privilegios pasados para asegurar o proteger sus posesiones, vinculando con frecuencia retrospectivamente reivindicaciones ficticias a un personaje histórico relevante. Así aseguraban sus derechos sobre lo que creían suyo, pero que, hasta entonces, carecía de prueba legal; el siglo XII presenció el apogeo de tales falsificaciones²⁸. Desafortunadamente, hasta la fecha ha sido imposible verificar o desmentir la historia del supuesto documento relativo a la depredación de las posesiones del monasterio. No es posible identificar a ninguno de los protagonistas. La lista de palatinos está relativamente bien atestiguada históricamente, aunque no se conocen todos los palatinos del reinado de Colomán; un supuesto palatino Pablo sólo aparece en un documento falsificado, que pretende ser de 1135²⁹. Jerónimo (Jeronymus) y Cornelio (Cornelius) no aparecen en ningún otro lugar. Lo más probable es que la supuesta historia del monasterio anterior a las depredaciones que el documento debía remediar sea inventada para apoyar las pretensiones del monasterio.

²⁵ BUNYITAI, *A váradi püspökség története*, vol. 2, pp. 325-326.

²⁶ KARSAI, G., «Szent István király tisztelete», en J. SERÉDI (coord.), *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján*, 3 vols, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1938, vol. 3, pp. 155-256, en p. 162.

²⁷ FRAKNÓI, «Szent Jobb», p. 888.

²⁸ FUHRMANN, H. (coord.), *Fälschungen im Mittelalter*, 5 vols, MGH Schriften, Hannover, Hahnsche, 1988; CONSTABLE, G., «Forgery and Plagiarism in the Middle Ages», *Archiv für Diplomatik*, n.º 29 (1983), pp. 1-41, en pp. 8, 11-13.

²⁹ SZÓCS, T., *Az Árpádkori nádorok és helyetteseik okleveleinek kritikai jegyzéke. Regesta palatinorum et vices gerentium tempore regum stirpis Arpadanae critico-diplomatica*, A Magyar Országos Levéltár Kiadványai II. Forráskiadványok 51, Budapest, Archívum, Magyar Országos Levéltár, 2012; SZÓCS, T., *A nádori intézmény korai története 1000-1342*, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Támogatott Kutatócsoportok, 2014, sobre el documento falsificado, p. 30, nota 143.

Así pues, la fundación del monasterio por Ladislao I resulta cuestionable. Es muy posible que se nombre a Ladislao I como fundador del monasterio debido a una invención del siglo XII (o posterior) basada en el texto de Hartvic. El hecho de que la canonización de Esteban tuviera lugar en el séptimo año del reinado de Ladislao puede haber sido el punto de partida para la supuesta datación de la supuesta fundación del monasterio. De hecho, contradice la propia cronología de Hartvic para los acontecimientos, ya que afirmó que la revelación de la «diestra» tuvo lugar tres años después de la canonización, aunque no todos los manuscritos incluyen este dato. Aunque no se pueda excluir por completo a Ladislao I como fundador del monasterio en algún momento posterior a la canonización de Esteban, después de que se «encontrara» la reliquia, no se conservan pruebas de ello.

Se desconoce cuándo fue elevada la Santa Diestra como reliquia, aunque está claro que fue en algún momento entre la canonización de 1083 y la vita de Hartvic hacia 1100; por tanto, en teoría, podría haber tenido lugar aún durante el reinado de Ladislao. La fiesta de la elevación de la Santa Diestra es el 30 de mayo; aunque algunos estudiosos tomaron este hecho como prueba de que la mano fue separada del cuerpo de Esteban antes de la canonización, lo único que significa es que la elevación de la reliquia se produjo en un momento distinto de la canonización, y puede fácilmente haber tenido lugar después³⁰. La fiesta de la elevación de la Santa Diestra no figura en una lista de fiestas a celebrar en el reino, incluida la fiesta del rey san Esteban, que se elaboró en 1092, como parte de los decretos del sínodo de Szabolcs³¹. Se desconoce cuándo se introdujo la fiesta; su primera mención documental se encuentra en el calendario del *Pray Codex*, un sacramentario de finales del siglo XII (1192-1195), como la *translatio dextre S. Stephani regis*³². En los siglos XIV y XV, la fiesta de la reliquia se difundió bajo el nombre de *inventio* o *translatio dexterae S. Stephani regis*³³. Por lo tanto, no hay absolutamente ninguna prueba de que en el monasterio de Szentjobb se conservara una reliquia de San Esteban antes de 1083, ni de que Ladislao I fundara el monasterio, y sin embargo el monasterio lo adoptó como su fundador y a la reliquia como su protectora, para asegurar su derecho inalterable a sus propiedades.

³⁰ GYÖRFFY, GY., *István király és műve*, Budapest, Gondolat, 1977; 4th edición rev. Budapest, Balassi Kiadó, 2013, p. 385, inventó una elevación previa del cuerpo de Esteban en el momento de la revuelta pagana de 1061, y según él, el brazo derecho, que estaba bien conservado, se desprendió en ese momento; pero no hay pruebas de ningún nuevo entierro, y Hartvic declaró explícitamente que el cuerpo del rey permaneció en la tumba durante cuarenta y cinco años entre su entierro tras su muerte y la canonización.

³¹ BAK, J. M., GY. BÓNIS, y J. R. SWEENEY (ed. y tr.), *The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary 1000-1301*, Bakersfield, CA, Charles Schlacks, 1989, p. 60, c. 38.

³² Budapest, Országos Széchényi Könyvtár Mny 1, f. 31v, https://mek.oszk.hu/12800/12855/html/hu_b1_mny1_0069.html; FRÁKNÓI, «Szent Jobb», pp. 881, 890, sugiere que la fiesta se introdujo bajo Esteban III.

³³ FRÁKNÓI, «Szent Jobb», pp. 880-881.

Estos mitos se incorporaron a la tradición del monasterio incluso después de que pasara de manos de los monjes benedictinos a los ermitaños paulinos.

Cabe añadir que los ermitaños paulinos, que adquirieron el monasterio a finales de la Edad Media, acabaron creando sus propios mitos sobre la fundación de su orden. Gregorius Gyöngyösi escribió hacia 1530 un libro sobre la historia de la orden paulina³⁴. Como fuentes, utilizó recopilaciones hechas por sus predecesores, documentos en posesión de la orden y un necrologio que comienza en el siglo XIV. Según su relato, aunque los ermitaños ya empezaron a vivir en Hungría durante el reinado de Esteban I, el primer rey cristiano, la verdadera figura fundadora de la orden fue Eusebio (Özséb). Llevando una vida ejemplar desde la infancia, llegó a ser canónigo de Esztergom, cuya hospitalidad con los ermitaños hacía que los individuos que vivían en cuevas le visitaran a menudo para comer. A su vez, él los visitaba a menudo, atraído por su forma de vida, hasta que decidió dedicarse a Dios y convertirse él mismo en ermitaño. Varias personas deseaban seguirle, a pesar de los intentos de sus familiares por disuadirles; sin embargo, tuvieron que esperar varios años, a causa de la invasión mongola de Hungría (1241-42). Finalmente, Eusebio y seis compañeros pudieron retirarse del mundo y comenzaron a vivir en cuevas. En el bosque de Pilis, cerca de Esztergom, construyeron entonces el primer monasterio, dedicado a la Santa Cruz³⁵. Gyöngyösi insertó entonces un documento del obispo Pablo de Veszprém, fechado en 1263, con una confirmación de 1291³⁶. Según esto, los ermitaños (que no se nombran en el documento del obispo) pidieron al papa Urbano IV que les concediera el uso de la Regla de San Agustín; el papa encargó al obispo que investigara las comunidades eremíticas para ver si tenían suficientes propiedades para mantenerse como condición para acceder a su petición. Al comprobar que no era así, el obispo dio unas normas rudimentarias a los ermitaños, enumeró las casas que tenían en propiedad, a las que se dio permiso para continuar, y prohibió la creación de otras nuevas. En esta primera lista no se menciona el monasterio de la Santa Cruz, que fue añadido en 1291. Después de ofrecer la transcripción del documento, Gyöngyösi afirmó que Eusebio, como primer superior de la orden, fue personalmente a Roma a ver al papa en 1262 para pedirle la Regla de San Agustín, ampliando así la mención del documento a la petición de los ermitaños. Añadió que «como dicen» Tomás de Aquino ayudó personalmente a Eusebio en la corte papal³⁷. Este mito se cuestionó por primera vez en la década de 1970 y, aunque algunos investigadores sostienen que la historia es cierta, en la actualidad los estu-

³⁴ Sobre Gyöngyösi: HERVAY, L. F., «A pálos rend eredete», en G. SARBAK (coord.), *Decus Solitudinis. Pálos évszázadok*, Budapest, Szent István Társulat, 2007, pp. 57-65, en pp. 57-58.

³⁵ HERVAY, F. L. (ed.), *Gregorius Gyöngyösi, Vitae Fratrum Eremitarum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988, pp. 38-43.

³⁶ HERVAY, *Gregorius Gyöngyösi, Vitae Fratrum*, pp. 43-45.

³⁷ HERVAY, *Gregorius Gyöngyösi, Vitae Fratrum*, p. 45.

diosos descartan mayoritariamente esta historia de la fundación. «La Orden Paulina no fue fundada por nadie» y «debemos tratar [*el relato de Gyöngyösi sobre*] el período inicial de la Orden con grandes reservas»³⁸.

En lugar de tal figura fundadora, la orden surgió gradualmente: las comunidades eremíticas individuales se organizaron desde la primera mitad del siglo XIII hasta llegar, con el tiempo, a constituir una orden. El monasterio que según Gyöngyösi fue la primera casa de la orden, el de la Santa Cruz, se fundó en realidad entre 1263 y 1270³⁹. La aprobación papal de la orden se consiguió con el apoyo de Carlos Roberto (Carlos I) a principios del siglo XIV⁴⁰. A finales del siglo XIII y durante el siglo XIV, no se menciona a Eusebio; pues como la orden en formación intentaba obtener reconocimiento, nunca se le menciona como fundador, ni siquiera como miembro significativo de la orden. Los ermitaños consideraban a San Pablo como su verdadero fundador, celebraron el traslado de sus reliquias por Luis I y lo expresaron en su nombre definitivo en el siglo XIV: *Ordo Fratrum Heremitarum Sancti Pauli Primi Heremita*⁴¹. En cambio, Eusebio sólo aparece en las *Vitae fratrum* (y ni siquiera en obras ligeramente anteriores relativas a la orden), Gyöngyösi no cita ningún documento que lo mencione por su nombre, y la historia de su vida que se presenta puede ser una simple colección de *topoi*. Existe un Eusebio, canónigo de Esztergom, atestiguado por un documento de mediados del siglo XIII. Por tanto, la opinión de los eruditos oscila entre considerar al ermitaño Eusebio una ficción literaria, creada como representación del ermitaño paulino ideal⁴², a atribuir algún papel al canónigo Eusebio en el desarrollo de la orden, sin convertirlo en fundador⁴³. San Pablo ermitaño parece haber sido también una figura inventada.

El monasterio de Szentjobb, por tanto, llegó a asociarse con la reliquia inventada de la mano derecha de San Esteban de Hungría. En su sello de la segunda mitad del siglo XV figuraba un brazo —probablemente un relicario de brazo—, aunque la propia diestra fuese trasladada durante ese siglo a Fehérvár⁴⁴. De allí, presumiblemente fue adquirido, durante los disturbios de las guerras otomanas, por la ciudad de Ragusa, donde apareció en 1590. El

³⁸ F. ROMHÁNYI, B., «A Pálos rendi hagyomány az oklevelek tükrében. Megjegyzések a pálos rend középkori történetéhez», *Történelmi Szemle*, vol. 50, n.º 3 (2008), pp. 289-312, en p. 297.

³⁹ F. ROMHÁNYI, «A Pálos rendi hagyomány», pp. 297-298; HERVAY, «A pálos rend eredete», p. 59.

⁴⁰ HERVAY, «A pálos rend eredete», p. 64.

⁴¹ Sobre el nombre: HERVAY, «A pálos rend eredete», p. 63.

⁴² F. ROMHÁNYI, «A Pálos rendi hagyomány», pp. 299-300.

⁴³ HERVAY «A pálos rend eredete», pp. 60-61. Otras opiniones que desarrollan esta línea argumental con ligeras variantes se resumen en NÉMETH, ZS., «A pálos rend története első évszázadának nyitott kérdései», *Egyháztörténeti Szemle*, vol. 21, n.º 3 (2020), pp. 90-114, en pp. 107-110.

⁴⁴ Sobre los sellos, BUNYITAI, *A váradi püspökség története*, vol. 2, pp. 331-333; foto del sello en el reverso del documento DL 65097 (1469): <http://archives.hun->

monasterio perdió así a su patrón especial, pero el mito de la Santa Diestra continuó; además, los ermitaños paulinos que se hicieron cargo del monasterio desarrollaron sus propios mitos sobre la orden en su conjunto.

* * *

El monasterio de San Pedro de Cardeña ha sido muy estudiado. En él se desarrolló el culto a Rodrigo Díaz, el Cid, y también se reivindicaron otros patronos, desde su figura fundadora, Sancha, hasta los doscientos monjes mártires y el abad Sisebuto. La base del culto al Cid fue el nuevo entierro de Rodrigo en el monasterio, que tuvo lugar tras la evacuación de Valencia pocos años después de la muerte del propio Rodrigo. Los monjes de San Pedro, sin embargo, patrocinaron posteriormente relatos que promovían el mito de unos lazos monásticos mucho más estrechos con el Cid durante su vida⁴⁵. Es posible que los monjes quisieran promocionar a patronos de otro mundo debido a un episodio de mediados del siglo XII. Según los Anales de Cardeña, terminados en 1327, en 1144 (1182 de la era española) el rey Alfonso VII fue a San Pedro de Cardeña, echó al abad y a los monjes que había y entregó el monasterio a Cluny; llegaron los monjes cluniacenses y se quedaron tres años y medio, pero al ver que no podían cultivar la tierra, se marcharon con el oro, la plata y los tesoros de la iglesia; el abad Martín y sus monjes volvieron por orden del papa, y ni siquiera pudieron encontrar comida⁴⁶. La forma en que los anales presentaron los hechos no se corresponde del todo con la reconstrucción erudita, pero lo esencial de la historia es cierto. En 1142, con motivo de la visita del abad Pedro el Venerable de Cluny, como compensación por haber dejado de pagar el censo anual que daban Fernando I y Alfonso VI, Alfonso VII entregó San Pedro de Cardeña y sus propiedades a la Orden, para que lo transformaran en priorato cluniacense⁴⁷. A pesar de las protestas del abad Martín, él y los monjes tuvieron que huir. Los monjes cluniacenses llegaron y se quedaron durante tres años y medio. El abad Martín recurrió al Papa, que finalmente les dio la razón. El

garicana.hu/hu/charters/view/194226/?query=JELZ%3D%2865097%29&pg=2&b-box=-1522%2C-2898%2C3466%2C70.

⁴⁵ Sobre las relaciones entre el monasterio y el Cid: PEÑA PÉREZ, F. J., *El Cid Campeador. Historia, leyenda y mito*, Burgos, Editorial Dossoles, 2000, pp. 277-307.

⁴⁶ MARTÍNEZ DíEZ, G., «Tres Anales Burgalenses medievales», *Boletín de la Institución Fernán González*, vol. LXXXIII, n.º 229 (2004), pp. 227-264, en pp. 257-258; RODRÍGUEZ MOLINA, J., *El Breviario antiguo de Cardeña*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2023, p. 265.

⁴⁷ MORETA VELAYOS, S., *El monasterio de San Pedro de Cardeña. Historia de un dominio monástico castellano (902-1338)*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 1971, pp. 195-196. REGLERO DE LA FUENTE, C. M., *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073 – ca. 1270)*, León, Centro de Estudios e investigación San Isidoro, Caja España de inversiones, Archivo Histórico Diocesano, 2008, pp. 151, 156 y 169, el rey entregó el monasterio a Cluny, pero Cluny perdió su control a los pocos años.

abad Martín I y sus monjes regresaron a Cardeña por decisión papal, pero los pleitos continuaron durante décadas⁴⁸. En 1150, una bula de Eugenio III eximió a la abadía de la jurisdicción ordinaria y la puso directamente bajo la protección de la Sede Apostólica⁴⁹. Sin embargo, los monjes continuaron en una situación precaria. El obispo burgalés Pedro III Pérez (1157-1181) siguió apoyando la reivindicación cluniacense sobre San Pedro de Cardeña⁵⁰. Las últimas reclamaciones de Cluny se hicieron en 1163, tras lo cual tuvieron que desistir, debido al apoyo del papa Alejandro III a los monjes de Cardeña⁵¹. Alfonso VIII confirmó algunos de los privilegios del monasterio en 1190⁵².

A partir de la segunda mitad del siglo XII, el monasterio tuvo también otros problemas: la falta de donaciones, al atraer el mecenazgo nuevas fundaciones como Las Huelgas y nuevas órdenes como los cistercienses y las órdenes militares de Alcántara, Calatrava y Santiago⁵³. En el siglo XIII, las donaciones de los fieles a los monasterios tradicionales disminuyeron drásticamente⁵⁴. Aunque San Pedro de Cardeña se vio afectado por los mismos problemas, entre 1169-1204 tuvo algunos éxitos en la adquisición de nuevas posesiones; sin embargo, también perdió algunos de sus derechos ante la desafiante nobleza⁵⁵. En general, hasta la redacción de la lista de los enterrados en el monasterio en 1327, hubo un periodo de decadencia, y de pérdida de propiedades y de poder⁵⁶. La abadía estaba deseosa de recibir confirmaciones reales de sus privilegios, como ocurrió en 1331 y 1332 por Alfonso XI⁵⁷.

Los textos que reescribieron la relación del Cid con el monasterio comenzaron a elaborarse en San Pedro de Cardeña o a vincularse de algún modo a él poco después de la crisis de mediados y fines del siglo XII. Estas composiciones del siglo XIII enfatizaban el mecenazgo de Rodrigo hacia el monasterio en vida y después de su muerte. El *Poema* o *Cantar de Mio Cid* alegaba estrechos lazos entre el monasterio y Rodrigo, y también retrataba a un abad ficticio que se resistía a la injusta orden real de no prestar ayuda al Cid desterrado⁵⁸. La *Leyenda de Cardeña*, que sobrevive en la *Estoria de*

⁴⁸ REGLERO DE LA FUENTE, *Cluny en España*, pp. 333-334.

⁴⁹ MORETA VELAYOS, *El monasterio de San Pedro de Cardeña*, p. 197.

⁵⁰ MORETA VELAYOS, *El monasterio de San Pedro de Cardeña*, pp. 197-198; REGLERO DE LA FUENTE, *Cluny en España*, pp. 333-334.

⁵¹ REGLERO DE LA FUENTE, *Cluny en España*, p. 169.

⁵² MORETA VELAYOS, *El monasterio de San Pedro de Cardeña*, p. 201.

⁵³ MORETA VELAYOS, *El monasterio de San Pedro de Cardeña*, pp. 198-199.

⁵⁴ MORETA VELAYOS, *El monasterio de San Pedro de Cardeña*, p. 199; PEÑA PÉREZ, F. J. *Documentacion del monasterio de San Juan de Burgos (1091-1400)*, Burgos, Ediciones J. M. Garrido Garrido, 1983, pp. XL-XLI.

⁵⁵ MORETA VELAYOS, *El monasterio de San Pedro de Cardeña*, pp. 199-201.

⁵⁶ MORETA VELAYOS, *El monasterio de San Pedro de Cardeña*, pp. 202-210.

⁵⁷ MORETA VELAYOS, *El monasterio de San Pedro de Cardeña*, p. 209.

⁵⁸ MONTANER, A., ed., *Cantar de Mio Cid*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2007, pp. 20-21.

España alfonsina, convirtió al Cid en un cuasi santo, cuyo cuerpo permaneció incorrupto durante diez años tras un curioso autoembalsamamiento antes de morir, que se completó después de la muerte. El cuerpo llegó a obrar un milagro, asustando a un irreverente judío que quería tirarle de las barbas para que se convirtiera al cristianismo⁵⁹. Posteriormente, hubo un intento de iniciar la canonización de Rodrigo, aunque finalmente se abandonó⁶⁰. En San Pedro de Cardaña, sin embargo, Rodrigo siguió siendo tratado como un santo⁶¹. El culto al Cid llegó incluso a honrar a su extensa familia. Las características del culto a un santo, centrado en las reliquias y su lugar de enterramiento, se combinaron con la creación de un panteón familiar aristocrático, uniendo las tumbas de múltiples generaciones en un mismo lugar.

En 1327, anexo a un Breviario escrito por orden de Pero Pérez, prior mayor del monasterio, un breve texto contenía una lista de los enterrados en el monasterio, que comenzaba con el rey Ramiro de León e incluía a los hijos de Fernán González (m. 970), el legendario «primer conde de Castilla», y a los descendientes de uno de ellos; al antepasado de los Lara; y a la familia del Cid⁶². Esta última estaba formada por el propio Rodrigo, su hijo Diego, muerto en Consuegra, sus hijas María y Cristina, su yerno (erróneamente descrito como rey de Navarra) Ramiro Sánchez, Laín Calvo, su antepasado, Pedro Vermúdez, su sobrino, así como dos personas asociadas a él, el obispo Jerónimo y el vasallo de Rodrigo Martín Ferrández. El texto incluía personajes que, en realidad, estaban enterrados en otros lugares, o eran figuras totalmente inventadas, así como muchos elementos legendarios, que presentaba como hechos auténticos, por ejemplo, la descendencia de Ruy Díaz del legendario juez de Castilla, Laín Calvo, y el matrimonio de sus hijas con los infantes de Carrión⁶³. De las quince personas enumeradas en la lista, cuatro son ciertamente ficticias, y probablemente dos más, del resto, sólo dos pueden ser identificadas con certeza como enterradas en Cardaña⁶⁴.

La insistencia de los monjes en mantener vivo el recuerdo de los «enterrados» parece haber sido utilitaria. Según Berganza, en 1326, el rey Alfonso

⁵⁹ MENÉNDEZ PIDAL, R., ed., *Primera crónica general*, Madrid, Bailly, 1906, pp. 642-643.

⁶⁰ PEÑA PÉREZ, *El Cid Historia Leyenda*, p. 281.

⁶¹ PEÑA PÉREZ, *El Cid Historia Leyenda*, p. 248.

⁶² Ediciones en MARTÍNEZ DíEZ, «Tres Anales Burgalenses», pp. 244-245; RODRÍGUEZ MOLINA, *El Breviario*, pp. 239-242. Sobre las fuentes, RODRÍGUEZ MOLINA, *El Breviario*, pp. 90-98.

⁶³ BAUTISTA, F., «Cardaña, Pedro de Barcelos y la Genealogía del Cid», *e-Spania* [En ligne], 11 | juin 2011, mis en ligne le 10 juillet 2012, DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.20446>, p. 4.

⁶⁴ MARTÍNEZ DíEZ, G., «Sepulcros y memorias funerarias en Cardaña», *Boletín de la Institución Fernán González*, vol. LXXXVII, n.º 236 (2008), pp. 133-160, en p. 144.

XI eximió para siempre al monasterio del tributo anual que pagaban al rey, para honrar al Cid y a los que estaban enterrados en el monasterio⁶⁵.

En 1423 se elaboró otra lista de memoria funeraria⁶⁶. El prólogo del texto explica el motivo de su creación. Entre 1446 y 1457, la antigua iglesia del monasterio fue sustituida en su totalidad por una nueva estructura gótica, lo que destruyó muchas de las antiguas sepulturas. Por ello, el abad Pedro del Burgo encargó la elaboración de una lista con los nombres de todos los enterrados en la iglesia monástica⁶⁷. La discrepancia entre la fecha de composición y la de la reconstrucción de la iglesia se ha explicado de diversas maneras, entre ellas suponiendo que la fecha que figura en el manuscrito es errónea⁶⁸. En cualquier caso, esta lista retoma en parte la anterior, omitiendo algunas figuras y añadiendo otras, y contiene aún más elementos míticos⁶⁹. Incluye a la supuesta fundadora del monasterio, la reina Sancha, esposa del rey visigodo Teodorico de Italia en 537 y a su hijo Teodorico, el rey Ramiro de León, los hijos y sobrinos de Fernán González, el antepasado del linaje de los Lara, y la extensa familia del Cid: el propio Rodrigo, su esposa Jimena, sus hijas, su hijo Diego, el rey de Navarra, sobrino del Cid, el rey de Aragón, el obispo Jerónimo, el hermano bastardo del Cid con su familia, y otros parientes y hombres⁷⁰. Por lo tanto, esta lista añadía a Jimena, el hermano bastardo de Rodrigo, su mujer y sus dos hijos, tres sobrinos de Rodrigo y los padres tanto de Rodrigo como de Jimena. La lista de esta extensa familia ha sido descrita como «un ejercicio de entretenimiento puramente imaginario»⁷¹. En efecto, acompañando a los nombres de quince personajes históricos (aunque no todos realmente enterrados en Cardeña), figuran veintiuna figuras de ficción⁷².

La confirmación de los privilegios del monasterio por Enrique IV en 1463 hace referencia a todos los mitos, que apoyan claramente el derecho de San Pedro de Cardeña a estos privilegios⁷³. Entre ellos, la afirmación de que fue el primer monasterio benedictino del reino, fundado por la reina Sancha; el martirio de los doscientos monjes a manos de los moros; la «refundación» del monasterio por Garcí Fernández; y la larga lista de personajes ilustres

⁶⁵ BERGANZA, F. de, *Antigüedades de España*, 2 vols, Madrid, Francisco del Hierro, 1719-1721, vol. 2, p. 187.

⁶⁶ RODRÍGUEZ MOLINA, *El Breviario*, p. 79, MARTÍNEZ DÍEZ, «Tres Anales Buralenses», p. 240 con fecha 1463; edición más reciente: RODRÍGUEZ MOLINA, *El Breviario*, pp. 237-239.

⁶⁷ MARTÍNEZ DÍEZ, «Tres Anales Buralenses», pp. 240-241.

⁶⁸ RODRÍGUEZ MOLINA, *El Breviario*, p. 79.

⁶⁹ Comparación de las listas de 1423 y 1327: RODRÍGUEZ MOLINA, *El Breviario*, pp. 80-81; sobre las fuentes de la lista de 1423, *ibid.*, pp. 81-90.

⁷⁰ MARTÍNEZ DÍEZ, «Tres Anales Buralenses», pp. 241-242; sobre las listas, RODRÍGUEZ MOLINA, *El Breviario*, pp. 163-168.

⁷¹ MARTÍNEZ DÍEZ, «Sepulcros y memorias funerarias», p. 147.

⁷² MARTÍNEZ DÍEZ, «Sepulcros y memorias funerarias», pp. 157-158.

⁷³ RODRÍGUEZ MOLINA, *El Breviario*, pp. 279-281.

enterrados en él, entre los que destaca *el vienabenturado y santo caballero el Cid Ruy Díaz, que ganó muchas tierras de los moros, enemigos de nuestra fee* (incluidas las tierras que ahora posee el rey Enrique), los numerosos miembros de su familia y aún más compañeros guerreros del Cid cuyas historias se relatan. El rey Enrique, siguiendo el ejemplo de su padre, por Dios y por la memoria de los allí enterrados, financió la renovación del monasterio. A cambio, el monasterio renunció al derecho a recaudar dinero para la renovación que le había concedido el Papa Eugenio.

A finales de la Edad Media, otra reforma, promovida por los Reyes Católicos, llegó a los monasterios benedictinos de Castilla. La Congregación observante de San Benito de Valladolid incluía un número creciente de monasterios benedictinos, reformados por los monjes de San Benito, no sin choques entre los deseos centralizadores y el afán de mayor autonomía de los monasterios individuales⁷⁴. San Pedro de Cardeña ingresó en la congregación en 1502⁷⁵. La *Crónica particular del Cid*, impresa en 1512 y financiada por el monasterio de San Pedro bajo su abad Juan de Belorado, incluía también un apéndice con la lista de los enterrados en el monasterio. La *Crónica particular* transmitió el mito de la fundación por la reina Sancha, vinculado a la historia de que supuestamente enterró allí a su hijo Teodorico tras su repentina muerte en 537, el martirio de los monjes y los estrechos vínculos con el Cid⁷⁶. Hay una larga lista de reyes y reinas, empezando por Sancha, siguiendo por muchos reyes de León, y los diversos familiares del Cid: Jimena, su hijo Diego, sus hijas, su yerno Sancho de Aragón, numerosos condes y condesas de Castilla y otros nobles, el supuesto hermano bastardo del Cid con su numerosa familia, incluidos los numerosos sobrinos del Cid; los padres de Jimena; y dos santos abades del monasterio, Sisebuto y Sancho, este último meramente legendario⁷⁷. Es decir, incluyó todos los enterramientos anteriores, reales y ficticios, y añadió algunos más. El texto también recoge la inscripción en la tumba del *gran Cid Ruy Díez Campeador, que fue batallador grande e nunca fue vencido*⁷⁸, y compara al Cid con la gloria de la antigua Roma y con Carlomagno. La crónica recoge también el martirio

⁷⁴ GARCÍA ORO, J., *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*, Valladolid, Instituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica, 1969, pp. 94-104; REGLERO DE LA FUENTE, C. M., «La reforma de los prioratos cluniacenses castellanos en la Baja Edad Media: de Cluny a Valladolid», *Archivo Ibero-Americano*, vol. 83, n.º 296 (2023), pp. 27-56, DOI: <https://doi.org/10.48030/aia.v83i296.266>.

⁷⁵ GARCÍA ORO, *La reforma de los religiosos españoles*, p. 99.

⁷⁶ VIÑA LISTE, J. M. (ed.), *Crónica del famoso cavallero Cid Ruy Díez Campeador*, Madrid, Biblioteca Castro, 2006, p. 276; sobre el mito de Sancha como fundadora, MORETA VELAYOS, *El monasterio de San Pedro de Cardeña*, pp. 19-20; VIVANCOS, M. C., «Orígenes de San Pedro de Cardeña: historia e historiografía», en R. SÁNCHEZ DOMINGO (coord.), *El monasterio de San Pedro de Cardeña a lo largo de la historia*, Burgos, Diputación Provincial de Burgos, 2018, pp. 91-108, en p. 91.

⁷⁷ VIÑA LISTE, *Crónica del famoso cavallero*, pp. 278-280.

⁷⁸ VIÑA LISTE, *Crónica del famoso cavallero*, p. 281.

de doscientos monjes por los moros en 834, enterrados en el claustro; y la re-fundación del monasterio por el rey Alfonso III de León en 899. La *Crónica particular* menciona explícitamente que fue publicada por orden del infante Fernando, con consentimiento real; la afirmación de los vínculos del monasterio con la familia real era de suma importancia⁷⁹. Como se ha demostrado, su verdadera originalidad es la genealogía que vincula el linaje del Cid con los reyes de España y más allá, convirtiendo al Cid en el antepasado de los reyes españoles⁸⁰. Con esta genealogía «se abre el arco de los posibles benefactores del monasterio, que podrían no ser solamente castellanos, ya que a los otros reyes también implicaba la memoria del Campeador»⁸¹. En 1735 se construyó en la iglesia monacal una nueva capilla funeraria, panteón conmemorativo de los enterramientos reales y ficticios. El Cid, junto con Jimena, ocupaba el lugar más destacado del centro⁸².

Todos estos textos servían para defender los privilegios de San Pedro o atraer donaciones. El siglo XIII trajo muchos desafíos: el monacato benedictino estaba en declive y el mecenazgo real se dirigía hacia otros lugares. En el siglo XIV, el descenso de las donaciones indicaba que los benedictinos competían por el mecenazgo con los cistercienses, las órdenes militares y otras órdenes religiosas. Por ello era importante atraer el mecenazgo real a través de la lista de personajes ilustres enterrados en Cardaña. Además, el monasterio luchó por conservar todos los privilegios que había recibido, con rivales como el monasterio de Las Huelgas y la Cartuja de Miraflores, fundación real en 1442. Por último, las reformas bajo la égida del Monasterio de San Benito de Valladolid hicieron que los monasterios tuvieran que luchar contra la centralización.

Existen claras similitudes en la estrategia de los dos monasterios en el contexto de los ataques a sus propiedades y privilegios y la reforma. Ambos afirmaban tener un fundador más lejano e ilustre (San Ladislao, la reina Sancha) y poseer las reliquias de un poderoso patrón. No se conserva el documento fundacional de ninguno de los dos monasterios; ¿es pura casualidad o no se conservaron porque no encajaban en los mitos que se desarrollaron? Aunque no es imposible que Ladislao I fundara el monasterio de Szentjobb, dista mucho de ser seguro. Para San Pedro, los *Anales Compostelanos* datan la población de Cardaña en la era 937, es decir, en 899. La hipótesis es que el monasterio se fundó (o tal vez se restauró un monasterio abandonado) enton-

⁷⁹ MARTÍN, Ó., «Sobre héroes, tumbas y reyes: Cardaña, 1512, y la publicación de la *Crónica particular*», *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, vol. LXXXIII (2007), pp. 49-64, en pp. 52-53.

⁸⁰ MARTÍN, «Sobre héroes», p. 54; sobre las razones económicas, *ibid.*, pp. 57-58.

⁸¹ BAUTISTA, «Cardaña, Pedro de Barcelos y la Genealogía del Cid», p. 46.

⁸² PALOMERO ARAGÓN, F. y M. Hardía Gállego, «San Pedro de Cardaña: aproximación a su proceso constructivo (ss. X-XVIII)», en R. SÁNCHEZ DOMINGO (coord.), *El monasterio de San Pedro de Cardaña a lo largo de la historia*, Burgos, Diputación Provincial de Burgos, 2018, pp. 467-539, en p. 536.

ces⁸³. El primer documento que menciona el monasterio es un documento de donación del año 902 al abad y los hermanos de San Pedro⁸⁴.

En busca de un protector, ambos monasterios recurrieron a un personaje local de gran relevancia en el reino, el primer rey cristiano de Hungría, y a un famoso guerrero convertido en leyenda. Ambos afirmaban poseer las reliquias de estos patronos. Mientras que, en el primer caso, Esteban I había sido canonizado recientemente por un sínodo local, en el segundo, San Pedro fomentó el culto al Cid y llegó a esperar que fuera reconocido como santo por el papado. Ambos crearon vínculos míticos con personajes históricos y, en ambos casos, los mitos sobrevivieron hasta nuestros días.

⁸³ MORETA VELAYOS, *El monasterio de San Pedro de Cardaña*, p. 22; VIVANCOS, «Orígenes de San Pedro de Cardaña», p. 105, entre 899-902, citando un documento de confirmación de 931. No existen restos arqueológicos anteriores a finales del siglo IX o principios del X: PALOMERO ARAGÓN y HARDIA GÁLLIGO, «San Pedro de Cardaña: aproximación a su proceso constructivo (ss. X-XVIII)», pp. 497-498.

⁸⁴ MORETA VELAYOS, *El monasterio de San Pedro de Cardaña*, p. 22.

Una nueva lectura sobre la Historia Latina, mito de origen del monasterio de Valvanera (La Rioja)

F. Javier García Turza

Universidad de La Rioja

La *Historia Latina* del monasterio de Santa María de Valvanera, escrita a comienzos del siglo xv, es, sin duda, la primera narración conocida sobre este centro religioso¹. Con ella, su autor intenta explicar, a partir de sucesos que ocurrieron en una antigüedad incierta y que carecen de cualquier precisión histórica, el nacimiento de Valvanera como monasterio, el levantamiento de su primitiva iglesia y, por supuesto, el hallazgo de la antiquísima talla de la Virgen, su advocación principal. Con estos ingredientes, el relato puede considerarse como el mito de origen del cenobio riojano. Del mismo modo, pretende demostrar que la inicial agrupación de religiosos estuvo formada, primero, por eremitas y, después, por monjes, algunos de los cuales llegaron a alcanzar la dignidad de santos. Por último, esta historia servirá para dar a conocer estos prodigios a los devotos y fieles de la región, lo que propiciará que la abadía se constituya a partir de la Edad Moderna en el santuario mariano más importante de La Rioja occidental².

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación «Los monasterios de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media: actitudes y reacciones en un tiempo de problemas y cambios», ref. PID2021-124066NB-100, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/FEDER, UE.

Las fuentes que se relacionan en este trabajo se indican en abreviatura. DMV-I: GARCÍA TURZA, F. J., *Documentación medieval del monasterio de Valvanera (siglos xi a xiii)*, Zaragoza, Anubar, 1985; DMV-II: GARCÍA TURZA, F. J., *Documentación medieval del monasterio de Valvanera. Siglos xiv-xv*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1990. A la forma abreviada del título sigue el número del documento correspondiente.

² El texto de la *Historia Latina* fue publicado por MINGUELLA y ARNEDO, T., *Valvanera. Imagen y santuario: estudio histórico*, Madrid, Hijos de Gregorio del Amo, 1919, pp. 55-85; y PÉREZ ALONSO, A., *Historia de la Real Abadía de Nuestra Señora de Valvanera, en La Rioja*, Gijón, Imprenta la Industria, 1971, pp. 465-502. Sin embargo, en este momento se hace necesaria una edición más rigurosa que complete el texto y corrija los errores encontrados.

1. Un relato complejo

A la hora de analizar la *Historia Latina* es oportuno, en primer lugar, detallar su contenido, aunque, con el fin de ser lo más precisos posible, cuando el objeto de estudio lo requiera recurriremos a la literalidad del texto. En estos casos se mostrará entre paréntesis y en cursiva.

Pues bien, en esta narración, el máximo protagonismo lo adquiere Muño Óñez, hombre perverso, ladrón y criminal, que era natural de Montenegro de Cameros. Su conducta vital se transforma radicalmente cuando, en el instante de ir a cometer un atropello contra un labriego, este se pone a rezar. En semejante circunstancia, inesperada para Muño, decide cambiar de actitud, adopta el eremitismo como trayectoria religiosa y se instala en la cueva de Trómbalos, en las proximidades de Anguiano. En el interior de la oquedad construye un oratorio de madera dedicado a santa Coloma. Además, convive temporalmente con su hijo, el cual, al descender a por agua por una escalera se despeña y muere.

A pesar del poco tiempo transcurrido, Muño alcanza una gran notoriedad que provoca que hasta la gruta se acerque el presbítero Domingo, natural de Brieva, para vivir en su compañía. Un día, en ausencia de Domingo, a Muño se le aparece en sueños un ángel que le manda abandonar la cueva para ir al Valle de las Venas. Le anuncia que allí encontrará un imponente roble (*querqus*³) que sobresale por encima de los demás árboles y que tiene a sus pies una fuente de aguas cristalinas y perennes. Una vez localizado el mencionado ejemplar, deberá cortarlo. Igualmente, en el mismo sitio y con su madera construirá un altar dedicado a la Virgen María y esculpirá una imagen de Nuestro Señor Crucificado. Además, le comunica que dentro de una cavidad del árbol hallará un enjambre de abejas, una talla de la Virgen María y muchas reliquias de santos. Por último, le revela que el oratorio primigenio se convertirá en un monasterio (*Hic ergo oratorium construere curabis quod per modici temporis decursum in monasterium uirorum conuertetur*), cuya comunidad de monjes no cesará de rezar por los vivos y los muertos.

Siguiendo sus mandatos, Muño se pone en camino. Tras enormes esfuerzos, descubre a cierta distancia el Valle de las Venas, desde donde divisa el inmenso roble. En ese lugar levanta un pequeño oratorio dedicado a la Santa Cruz dentro de la hondura de una roca.

Naturalmente, cuando Domingo vuelve a la cueva no localiza a Muño. No obstante, la providencia le conduce a su encuentro por el inhóspito bosque. Una vez juntos, llegan hasta el roble y, con enorme arrojo, lo talan. En su interior hallan, tal como había anunciado el ángel, una talla de la Virgen con el Niño, un enjambre de abejas y un recipiente con algunas reliquias.

³ Aunque el término *querqus* designa tanto a la encina como al roble, en esta aportación nos referiremos siempre a este último porque así lo viene haciendo desde hace varios siglos la tradición popular y la historiografía al uso.

Mientras tanto, Coloma, hermana de Muño, que lo había buscado sin éxito por lugares poblados, prueba ahora en la montaña. Gracias nuevamente a la voluntad divina, encuentra el camino que previamente habían abierto Muño y Domingo y llega hasta la roca donde tenían su morada.

En ese instante queda súbitamente ciega y se queja a grandes gritos de su suerte. Domingo escucha sus lamentos, la localiza y conduce al encuentro de Muño, quien considera que lo que le ha pasado a su hermana es signo de que Dios no desea que las mujeres se acerquen hasta este lugar; además, predice que, en el caso de hacerlo, las desobedientes serán mortalmente castigadas. Después de orar a la Virgen, Coloma recupera la vista. Sin embargo, pronto cae enferma y al tercer día muere según había vaticinado su hermano. Muño y Domingo la entierran en el oratorio de la Santa Cruz.

Pasado el tiempo, la fama de los eremitas se extiende por los pueblos próximos y lejanos. En consecuencia, hasta ellos llegan muchos fieles. A partir de entonces, estos llevan una existencia muy austera: habitan en chozas y se mantienen de hierbas, frutos de las hayas y encinas y algo de pan. Posteriormente, por disposición de Domingo, deciden construir la iglesia.

Mientras los eremitas levantaban el templo, Muño desea consagrarse a una vida aún más sacrificada. Por esta razón, abandona la comunidad y sigue valle arriba hasta dar con una gruta, llamada del Alambre, donde moraba una astuta serpiente que le cede su lugar por mandato divino. En ella vivió durante tres años vestido con viejos harapos, pasando frío y hambre, y alimentándose de la gracia de Dios y de frutos silvestres.

Como los hermanos no sabían dónde moraba, algunos de los que habitaban en las proximidades de su cueva vieron una noche que al otro lado del río brillaba una gran luz, pero desconocían su significado. Domingo, por revelación angélica, llega al sitio en que se encuentra Muño, y descubre que había muerto días antes. Lo transporta sobre sus hombros hasta el monasterio, cuyas campanas repican milagrosamente. Más tarde es enterrado en la ermita de la Santa Cruz junto a su hermana.

Por último, y al margen de lo anterior, al final del relato se narra la última fase vital de Íñigo, uno de los abades más preclaros de Valvanera que vivió en la segunda mitad del siglo XI. En el texto se destaca su santidad, fundamentada en los hechos prodigiosos que realizó tanto en vida como una vez fallecido.

Pues bien, el ejemplar conservado de la *Historia Latina* data de 1419 y está escrito en latín⁴, circunstancia que, sin duda, no favoreció su difusión

⁴ La *Historia Latina*, que se custodia en el archivo del monasterio de Valvanera, fue escrita en un cuaderno de diecinueve folios en pergamino (de 28x19,5 cm.). En la actualidad no está completa, ya que, en un momento desconocido, se suprimieron los folios 16 al 18 quizá para eliminar algunos datos históricos que incomodaban a los monjes. En su lugar se añadieron otros dos, probablemente en el siglo XVIII, que pretenden llevar el nacimiento del monasterio a los primeros siglos del cristianismo. Para ello se recurre a la noticia inverosímil de la llegada a Valvanera de san Atanasio de Alejandría.

entre los visitantes a la abadía, pero que merece la pena desgranar por contener numerosos elementos interesantes. De hecho, la primera cuestión discordante que plantea es que el original se redactó en romance en la segunda mitad del siglo XIII, mientras que el texto se conoce a partir de la traducción que hizo o mandó realizar el abad Domingo de Castroviejo a comienzos del XV.

Además, en la *Historia Latina* se relacionan dos aspectos dispares y de diferente extensión. En el primero, que ocupa el grueso de la obra, se pretende justificar mediante un lenguaje repleto de alegorías el origen del monasterio (*Incipit istoria quomodo fundatum et iniciatum fuerit monasterium Sancte Marie de Ualle Uenaria*), una fundación que solo se concibe por medio de las facultades que Dios otorga a un grupo de elegidos (Muño y Domingo) y que se convierte, pasado el tiempo, en el símbolo de un mundo religioso nuevo, a través del cual se proyecta difundir las virtudes que representan al cristianismo. Por su parte, el segundo aspecto resulta casi accesorio, y en él se resalta la santidad de su abad más afamado, Íñigo.

Pues bien, la primera sección explica cómo Muño Óñez, un bandido perverso, pero arrepentido, recibe el anuncio de un ángel que le revela el lugar en donde deberá descubrir el gran árbol con la talla de la Virgen.

Lo primero que salta a la vista al analizar esta sección es su complejidad⁵. Es cierto que el objetivo final de la *Historia Latina* es muy claro: encontrar la mencionada imagen y levantar en el mismo lugar un oratorio. Sin embargo, en su desarrollo, el texto recoge varias historias que se entremezclan y complican el hilo argumental.

Además, de su lectura se puede deducir la existencia de una superposición de creencias. Entendemos que el motivo que lleva a la comunidad de monjes de Valvanera a crear su mito de origen es dejar bien fundamentado en qué condiciones surgió el monasterio y cómo se levantó; pero los elementos sobre los que se produce su construcción son, al menos en apariencia, precristianos (especialmente el gran roble, el bosque, el agua, las cuevas y los animales), por lo que deberán ser destruidos, aunque parcialmente. Sobre estos se alzarán otros nuevos, los definitivos, los cristianos, que mantendrán siempre vestigios de los anteriores.

En cuanto a los personajes, el intérprete principal que lleva todo el peso de esta labor, Muño Óñez, es un bandido que acaba convirtiéndose en todo un referente eremítico y, de ahí, en un hombre santo. Le acompaña el presbítero Domingo, un compañero fiel que carece de cometido concreto. Solo tras la muerte de Muño, adquiere un innegable protagonismo al plantear e impulsar la edificación de la iglesia. Pues bien, ambos individuos consiguen: primero, destruir el gran roble, previsiblemente un antiguo símbolo religioso; y

⁵ Sobre esta particularidad, véase CALAVIA SÁEZ, O., «Naturaleza, religión y cultura tradicional: un ensayo sobre el pensamiento rústico», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LII, n.º 1 (1997), pp. 167-168.

segundo, levantar en el lugar, sobre los restos leñosos que se mantienen parcialmente, un nuevo templo.

De manera fugaz, la presencia de Muño se entremezcla con la de su familia: un hijo y una hermana, quienes aparecen en la exposición en momentos muy diferentes y cuyas vidas terminan de forma trágica.

Una vez finalizada la primera parte, sigue un sintético abadologio. No sabemos si el primitivo terminaba en el siglo XIII, ya que luego se amplía la relación de abades para incluir al propio Domingo de Castroviejo (1419-¿1423?). En cualquier caso, este género fue muy practicado por la historiografía monástica. De hecho, la lista que recoge se acabó convirtiendo en la base de los diferentes estudios que se han llevado a cabo en el cenobio desde el siglo XVII.

Tras esta lista, la segunda sección narra brevemente el final de la vida de Íñigo y los milagros que le harían alcanzar la santidad. Ahora bien, para salvar el lapso existente entre los eremitas y el mencionado abad se intercalan diversas noticias con visos de ser históricas, en las que, quizá, se alude al monarca que financió las obras de la iglesia y a la fecha de su terminación.

Al margen de otras muchas circunstancias que viven estas personas y que tienen difícil explicación, debemos señalar que la vida de los santos en la *Historia Latina* adquiere un desarrollo muy superior al otorgado a la Virgen. Esta particularidad podría resultar llamativa si no fuese porque esta historia surge en un ambiente geográfico en el que las *Vitae Sanctorum* tuvieron una expansión mucho más significativa que, por ejemplo, los ejemplares sobre los *Milagros* de la Virgen. Si bien es cierto que, en el siglo XII, María empieza a aventajar en popularidad a los santos e, incluso, a su Hijo, esto no quiere decir que este escenario se reproduzca simultáneamente en todas las partes. Así, cerca de Valvanera, en el monasterio de San Millán de la Cogolla, Gonzalo de Berceo escribe, por un lado, las vidas de san Millán, santo Domingo de Silos, san Lorenzo y santa Oria, unas biografías extensas, muy ricas en prodigios, cercanas a los fieles y de enorme aceptación social; y, por otro, dedica un volumen a los *Milagros de la Virgen*, que no es sino una espléndida adaptación al romance de los portentos marianos que proliferaban en esa época por una parte de la Europa Occidental. Por lo tanto, podríamos deducir que en la obra de este autor se atisba ya cierta competencia entre los santos y la figura de la Virgen, si bien siguen manteniendo aquellos un mayor crédito popular.

En consecuencia, la *Historia Latina* sigue el estereotipo de las vidas de santos, aunque, en esta ocasión, no se centra de forma exclusiva en un personaje, sino en varios, lo que enriquece su contenido.

Asimismo, el relato intenta esclarecer otra cuestión que resultaba difícil de aceptar tanto por parte de la comunidad como de los fieles: el veto a las mujeres dentro de la abadía. Los sucesos que acaecen cuando Coloma, hermana de Muño, llega a las proximidades del gran árbol y su posterior fallecimiento sirven al redactor para justificar los desafortunados desenlaces que sufrían las mujeres (niñas y adultas) que subían hasta el monasterio, pues

morían o caían gravemente enfermas cuando desobedecían la prohibición de acercarse hasta la casa.

Por último, esta narración, al igual que ocurre en muchas hagiografías, glosa la madurez espiritual que van alcanzando Muño y Domingo hasta lograr una relación con Dios más perfecta. Con este propósito, a cada uno de ellos le corresponde un papel determinado, repleto de dificultades y de pruebas. En unos casos, la *Historia Latina* ofrece noticias sobre los colosales peligros que tienen que arrostrar para llegar hasta el lugar en donde se encuentra el roble con la imagen de la Virgen, para derribarlo y construir sobre él el nuevo oratorio; en otros, la atención se fija en los esfuerzos sobrehumanos de los protagonistas para conseguir la obediencia total a los designios del Señor y, con ella, la gloria eterna.

2. Redacción de la *Historia Latina*

Una lectura atenta del texto nos permite apreciar que fue redactado con una solemnidad legendaria y con un encendido espiritualismo, aspectos que, sin duda, responden al estilo, a la mentalidad y a las necesidades de una época concreta. De ahí la obligación de trascender las múltiples alegorías que acopia para llegar a interpretar, en la medida de nuestras posibilidades, el mensaje que los monjes querían proclamar a través de sus páginas. Esta no es una tarea sencilla, pues estamos ante una narración copiada en el siglo xv de un «original» del xiii, en un contexto diferente, pero que conserva elementos específicos tanto del momento en que se gestó como de la versión posterior que conocemos.

Ya en el preliminar de la obra se expresan las razones que llevaron al autor a su redacción. En efecto, en sus primeras líneas se expone claramente que la *Historia Latina* se escribe para explicar la fundación del monasterio de Valvanera (*Incipit historia quomodo fundatum et iniciatum fuerit monasterium Sancte Marie de Ualle Uenaria*). Para llevar a cabo esta misión, el amanuense recurre, por un lado, a las tradiciones que habían ido transmitiendo los ancianos (*iuxta traditiones seniorum*) y, por otro, a las noticias que se encuentran recogidas en diversos códices (*et contenta in diuersis codicibus ordine multiphario*). Por consiguiente, el relato, para ser más creíble, necesita de unos fundamentos orales, probablemente impregnados por la influencia de la cultura popular, que se refuerzan con otros escritos.

El ejemplar que ha llegado hasta nosotros se escribió en letra gótica libraria en el año 1419 (*Postea autem in anno Domini millesimo CCCC^o X^o nono*), tras la muerte del abad Sancho de Orduña y en tiempos del abad Domingo de Castroviejo⁶, antiguo monje de Santa María de Nájera, bachiller

⁶ Las fuentes archivísticas recogen entre ambos a otro abad, Diego, que accederá al cargo en el año 1406 (DMV-II, doc. 36).

en Decretos, que durante diez años desempeñó el cargo de vicario general de Diego López de Zúñiga, obispo de Calahorra y la Calzada.

También en la presentación, el autor hace el siguiente ruego: que el lector que la lea no se fije en la literalidad de su contenido, sino que deduzca de él lo que realmente quiere transmitir (*Rogans intuentes seu quosque legentes quatenus non uerbum ex uerbo, sed sensum ex sensu accipere condignentur ut uerborum mente concepta efficiantur deuocione preclari erga domum istam*), ya que su lectura deberá servir a los devotos del monasterio como piadosa medicina para los enfermos, consuelo para los tristes y remedio para todos los que en ella ponen su confianza. Ante esta manifestación a modo de confidencia se podría deducir que los oyentes a los que la *Historia Latina* iba dirigida utilizan ya un lenguaje mucho más verosímil, ajeno, quizá, a una carga de elementos fantásticos que, en ocasiones, resultarían difícilmente admisibles.

Ahora bien, ¿quién fue el autor de esta versión de la *Historia Latina*? El copista explica antes de llegar al abadologio que la obra latina del siglo xv fue traducida de un original compuesto en verso y en lengua vulgar porque no era del agrado de los cultos (*Prefatus igitur Dominicus abbas considerans quod dicta istoria metricè in uulgari composita non nimis aplaudebat mentibus peritorum*). Por esta razón, el propio abad Domingo, hombre culto que formó parte de la sede episcopal, la tradujo y dictó del romance al latín (*Ideo de uulgari in latinum eandem istoriam prout ei desuper fuit donatum transtulit et dictauit*).

No obstante, las cosas no resultan tan claras porque, si bien se afirma explícitamente que el traductor fue el abad Domingo de Castroviejo, el sentido de la narración deja entrever que podemos estar ante una copia de la que pudo hacer el abad. Esta sección del texto se narra en tercera persona, de tal modo que, en todo momento, el calígrafo alude al trabajo que realizó Domingo. En cualquier caso, todo nos lleva a una fecha concreta, 1419.

Por su parte, el latín utilizado es, a todas luces, muy deficiente. Aunque debemos suponer que el abad Domingo era un monje instruido, pues había ocupado cargos de alta responsabilidad, sin embargo —asevera Minguella— «se ven en la historia latina de Valvanera tales abatimientos en la frase y en las palabras, que no se explica cómo esté escrita [t]oda por aquel monje indudablemente culto»⁷.

⁷ MINGUELLA, *Valvanera. Imagen y santuario*, pp. 51-52, insiste al respecto: «Puede asegurarse, a mi parecer, que el ejemplar que ha llegado hasta nosotros no es el escrito o dictado por Castroviejo, sino una copia inexacta hecha con preciosa letra galicana por un buen pendo-lista, pero ayuno de latín».

2.1. Sobre el original

La *Historia Latina* sostiene que se trata de una traducción al latín de un escrito romance. Esta declaración cabe interpretarla o bien como un simple gesto de veracidad, puesto que la mayor parte de estas tipologías literarias suelen recurrir a la presencia de originales antiguos que ya no existen, con los que se pretende ratificar la trascendencia de lo que aportan; o bien aceptamos tal afirmación porque muchos de los datos que se exponen enlazan convenientemente con la coyuntura religiosa, económica y social del siglo XIII, época en la que las biografías de santos y milagros de la Virgen fueron abundantes.

Tomando como base esta última posibilidad, es muy probable que existiera un original en romance. En este sentido, la *Historia Latina* no deja nada al albur al confirmar que la primera versión de esta obra se compuso en lengua vulgar y materna (*Istoria ista in uulgari et materna lingua fuit conposita*) durante el mandato del abad Juan Sánchez (*tempore Ihoannis Sancij dicti monasterij abbatis lucidissimi, qui numero decimus octauus computatur*), esto es, en el año 1282 (*tunc currente millesimo ducentesimo octogesimo secundo*).

Como se acaba de mencionar, esta formulación no resultaría en absoluto extravagante teniendo en cuenta, en primer lugar, que el siglo XIII marca generalmente el final del desarrollo económico y de la expansión religiosa y social de los monasterios castellanos; y, en segundo término, que será a lo largo de esa centuria, y en plena vinculación con la crisis que se vive o se avecina, cuando vayan surgiendo de sus escritorios obras que intentan agrandar la personalidad de sus advocaciones y referentes. Este es el caso de las hagiografías (san Millán, santo Domingo de Silos, santa Oria y san Lorenzo) y de los *Milagros de la Virgen* que escribe Gonzalo de Berceo en favor de los cenobios de San Millán de la Cogolla y Santo Domingo de Silos; o el *Poema de Fernán González* para San Pedro de Arlanza; o del *Poema del Mío Cid* en San Pedro de Cardeña, etc. Con todo, no debemos olvidar que, en Nájera, a punto de finalizar el siglo XII, se escribe la *Crónica Najerense*. En ella se explica que el navarro García Sánchez III promete a Dios que, si vence a su hermano Ramiro I de Aragón en sus deseos de arrebatarle el reino, haría en Nájera sobre la cueva consagrada a la Virgen una basílica mayor dedicada a Santa María Virgen⁸. En suma, no es de extrañar que en esta coyuntura cultural Valvanera recurra a sus personalidades más preclaras, Muño Óñez e Íñigo, pero especialmente al primero, para relatar la construcción del cenobio en un ambiente fabuloso y legendario.

⁸ *Crónica Najerense*, ed. y trad. de J. A. ESTÉVEZ SOLA, Madrid, Akal, 2003, libro tercero, 3.

En general, nadie ha puesto en duda que fue Juan Sánchez quien escribió la *Historia Latina*. Sin embargo, ninguno de los eruditos monásticos, a excepción de Minguella⁹, se percató de que en 1282 aquel ya no era abad, sino su hermano Domingo. Esta circunstancia podría deberse a un simple error del escribano o a una mala lectura del documento en el que se basó. De cualquier forma, la copia se realizaría bajo su mandato, muy posiblemente hacia la década de 1261-1270.

Y será precisamente el mencionado Minguella el que se aparte de la opinión generalizada de los historiadores benedictinos al sostener que la *Historia Latina* fue redactada, en efecto, bajo el abadiato de Juan Sánchez, aunque no por él, sino por el poeta Gonzalo de Berceo, y lo hizo, tal como relata la *Historia*, en verso y en lengua vulgar (*metrice in uulgari composita*)¹⁰, criterio que mantiene Pérez Alonso¹¹. Para argumentar su postura alude al propio Domingo Castroviejo cuando afirma que en el texto latino no se dice que el abad Sánchez fuese el autor, sino que fue «compuesta en tiempo de D. Juan Sánchez» (*Fuit composita tempore Joannis Sancii*).

Entre las justificaciones que ofrece Minguella se señala, por un lado, la cercanía física del poeta a los superiores del monasterio y, por otro, su devoción a la Virgen. Para la primera cuestión, recurre tanto a las «íntimas relaciones» entre los cenobios de San Millán y Valvanera como a la existencia de una supuesta red de lazos entre la familia de Sancho Ruiz de Bobadilla, el abad de Valvanera y el mismo Berceo¹². Fruto de ella —afirma—, no es difícil pensar que rogasen al poeta para «que escribiese la historia de la invención de la imagen y principios del monasterio de Valvanera»¹³.

Con la misma argumentación se refiere a la devoción que profesaba Berceo a la Virgen. Ya que nadie se ha arrogado la creación de la *Historia Latina*, cómo es posible que Berceo, que sitúa parte de los *Milagros de Nuestra Señora* en lugares como «Toledo, [...] Colonia, Pisa y ciudades lejanas [...] no se [acordase] del maravilloso hallazgo de la hermosísima Serrana del Distercio». Además, recuerda que el poeta conocía bien Valvanera, hasta el punto de que en el *Poema de Santa Oria* se refiere a Muño, *que fue de Valvanera buen abad consagrado* (estrofa 84). Por todo esto, acaba diciendo: «Sí, [...] el devotísimo D. Gonzalo de Berceo escribió la historia del hallazgo de la bendita imagen y de la fundación y principios del monasterio de Valvanera»¹⁴.

⁹ MINGUELLA, *Valvanera, imagen y santuario*, p. 24, nota 1.

¹⁰ *Ibidem*, p. 49.

¹¹ PÉREZ ALONSO, *Historia de la Real Abadía*, pp. 441-451.

¹² *Becerro Bulario* de San Millán de la Cogolla (Biblioteca Antigua de San Millán, *Infiernillo*), ff. 53-54r.

¹³ MINGUELLA, *Valvanera, imagen y santuario*, p. 27.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 25-26.

Sin embargo, tales afirmaciones encubren algunas sombras que es necesario explicar. No debemos perder de vista que estos relatos no nacen justo al escribirse. En la propia *Historia Latina* se declara que su tenor deriva de las narraciones de los ancianos y de lo contenido en diferentes códices, por lo que entendemos como probable que las ideas generales de la obra, o su integridad, fueran transmitiéndose oralmente durante la Plena Edad Media hasta adquirir su forma escrita en algún momento del siglo XIII, aunque nada se conserve de esa época.

Tampoco hay que descartar que en esa centuria el culto a la Virgen de Valvanera todavía fuese modesto. De hecho, a lo largo del siglo XI los monjes aún no habían establecido la denominación de la abadía. En unas ocasiones la llaman Santa María; en otras, Valvanera. En el primer caso, por la advocación del monasterio; en el segundo, por el lugar donde se asienta (*atrio Sancte Marie in Vallevenaria cenobio*¹⁵; *in Vallevenarie, in atrio Sancte Marie Virginis*)¹⁶. Es más, a mediados del XI encontramos, incluso, el enunciado de *atrio Sancte Marie Virginis et Sancti Mikaelis arcangeli, necnon et Sancti Andre apostoli*¹⁷. No obstante, poco a poco, a partir del XII, el apelativo que proclaman es ya el de *Sancte Marie Vallisvenarie*. Por lo tanto, desde entonces se identifica el nombre de la Virgen con el lugar donde se encuentra el monasterio. Asimismo, no hay que olvidar que nunca alcanzó la prosperidad que lograron otros centros próximos (San Millán de la Cogolla, Albelda, Silos, Oña, Cardeña, etc.), entre otras cosas, porque no contó con los reiterados apoyos del papa, de los reyes y de los señores locales, y su crecimiento se centró, en gran medida, en los esfuerzos de la comunidad por adquirir mediante compras a particulares aquellos bienes que les eran imprescindibles para su supervivencia. Por esta razón, no es arriesgado pensar que el mayor o menor culto a la Virgen estuviese determinado, en buena medida, por la representación social, económica y religiosa del cenobio. En otras palabras, si Berceo no duda en escribir las vidas de los santos locales y los milagros de la Virgen universal, sin tener en cuenta a la Virgen de Valvanera, es presumiblemente porque su culto no era todavía especialmente conocido en el siglo XIII.

Por otro lado, de haber existido en el archivo valvanerense y, lógicamente, también en el de San Millán, una obra de Gonzalo de Berceo dedicada a la Virgen de Valvanera se hubiese custodiado con cierto esmero, y alguna referencia de la composición se habría transmitido. Y no es así. Además, extraña mucho que, una vez traducido al latín, el original se hubiese eliminado.

Por último, y quizá más importante, en el análisis formal de la *Historia Latina* no se descubre ninguno de los elementos poéticos que tan famoso hi-

¹⁵ DMV-I, docs. 6, de 1037; 8, de 1042; 12, de 1046, etc.

¹⁶ DMV-I, doc. 41.

¹⁷ DMV-I, doc. 33.

cieron a Berceo. Consciente de ello, Minguella llega a decir que «Es cierto que algo puede perjudicar a la rigurosa exactitud en la expresión de los hechos la forma métrica; mas como ésta era en el maestro Berceo poco avasalladora y de fáciles consonantes, no hay para qué tener esto en cuenta»¹⁸.

Todos estos aspectos nos permiten concluir que Gonzalo de Berceo difícilmente pudo ser el autor primigenio del texto de la *Historia Latina*, y más, porque para cuando se localiza cronológicamente al abad Juan Sánchez el poeta sería una persona de edad muy avanzada, si es que aún vivía¹⁹. Lo que no impide que sostengamos que la argumentación o, incluso, la literalidad del contenido que se conoce a partir de 1419, se utilizase en el monasterio ya en el siglo XIII, eso sí, en romance, bien para consumo de la propia comunidad o bien como enseñanza y demostración a fieles y romeros de la antigüedad de la casa y del culto a la Virgen. Por consiguiente, esta centuria pudo ser el momento idóneo de su primera redacción: en tiempos del abad Juan Sánchez.

Asimismo, no debe olvidarse que en esa época el cenobio está sumido en una grave crisis, circunstancia que se repite, por lo general, en otras abadías. Aunque los factores que la definen no son tan evidentes como en los centros religiosos próximos, sí constan algunos desacuerdos con el obispado de Calahorra; múltiples pleitos con los pueblos vecinos y con otras instituciones religiosas por el aprovechamiento de los montes, tierras y pastos; una gestión defensiva de su patrimonio, en la que se introducen tempranamente los arriendos; el interés por arrancar de los monarcas y papas el mayor número de confirmaciones relativas a la protección y defensa de la propiedad de su hacienda, etc. Todo ello da buena prueba de la debilidad que muestra el monasterio y que le conduce, primero, al empobrecimiento y, después, en un intento de salir de la depresión, a la reordenación de sus unidades de explotación y del modo de producción.

De la misma manera, el culto a la Virgen María estaba totalmente implantado en el Occidente europeo, en especial, en el papel virginal de Madre de Dios y de los hombres, siempre misericordiosa, al igual que la devoción a un Jesús humanizado. A la par habían ido surgiendo una ingente variedad de advocaciones marianas, patronazgos por los cuales se veneraba a la Virgen en iglesias parroquiales, ermitas, cenobios y cofradías, dotada ya de particularidades locales. Y la de Valvanera no fue una excepción. Pues bien, con estos precedentes, resulta difícil oponerse a la posible existencia en el siglo XIII de un ejemplar de la historia del nacimiento de Valvanera como monasterio, en esta ocasión escrita en romance para la mejor comprensión de una mayo-

¹⁸ MINGUELLA, *Valvanera. Imagen y santuario*, p. 51.

¹⁹ Berceo compuso su última obra, el *Poema de Santa Oria*, hacia 1252, en plena vejez, tal como él mismo cuenta: *Quiero en mi vegez, maguer so ya cansado, / de esta sancta virgen romançar su dictado* (estr. 2ab). Véase, a este respecto, URÍA MAQUA, I. (ed. lit.) «Poema de Santa Oria: edición y comentario», en I. URÍA MAQUA (coord.), *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, Madrid, Espasa, 1992, pp. 493-496.

ría. Serían los monjes, sumidos en una coyuntura de crisis, los encargados de comunicar su contenido de forma oral, un medio eficaz para dar a conocer a los fieles los orígenes remotos de la abadía, el milagroso hallazgo de la Virgen y los hechos prodigiosos que realizaron sus hijos más preclaros. En consecuencia, el cenobio haría grandes esfuerzos para convertirse en centro de la advocación mariana y de la generosidad de los cristianos, una pretensión que ambicionaría atraer romeros, donaciones y otros beneficios y privilegios. Por lo tanto, los móviles perseguidos por la edición y difusión de este texto eran claramente propagandísticos, como lo fueron los de Gonzalo de Berceo y otros escritores de la época. La comunidad benedictina pretendería, en suma, transformar Valvanera en un santuario cada vez más competitivo en relación con aquellos otros monasterios que llevaban a cabo modelos de difusión semejantes y frente a las nuevas órdenes que se van implantando en esa centuria. En el fondo, se trataba de un procedimiento para ver quién era más capaz de atraer al mayor volumen de creyentes hasta el centro religioso.

Por último, es pertinente aludir también a la importancia que reciben los personajes que protagonizan el relato. En efecto, la *Historia Latina* concede a los santos Muño Oñez e Íñigo un cometido radicalmente superior al otorgado a la talla de la Virgen que se encuentra dentro del roble, o a la imagen de Cristo en la Cruz que manda elaborar el ángel al eremita. Estas figuras se disponen como elementos estáticos. Solo su hallazgo resulta portentoso. Sin embargo, los santos reciben la revelación sobrenatural, sienten, observan y se impresionan, sufren por alcanzar aquellos objetivos que anhelan, se enfrentan al mal y realizan milagros. Esta postura favorable a los referentes locales abunda aún más en la sospecha de que la *Historia Latina* se redactó durante el siglo XIII, cuando en San Millán de la Cogolla se asiste a la difusión de los cultos a María y a Cristo, pero todavía está muy vigente, con un enorme arraigo popular, el de los santos.

2.2. La traducción del siglo XV

Al margen de lo ya aducido en relación con el desagrado de los religiosos eruditos por la presencia de una versión romance, en el siglo XV la Iglesia llevaba ya varias centurias difundiendo el culto mariano, eso sí, preferentemente en romance. No obstante, el género de las vidas de María no debió de consolidarse hasta finales de la Edad Media, casi a la entrada de la Modernidad²⁰.

Y fue en aquel siglo o, incluso, en la segunda mitad del anterior, con una nueva coyuntura institucional, cuando se asistió al desarrollo del culto. De

²⁰ ARRONIS LLOPIS, C., «La evolución del género de las vidas de María en el siglo XVI», *Studia Aurea*, n.º 11 (2017), pp. 273-296, p. 275.

hecho, la Virgen de Valvanera se fue introduciendo en la religiosidad popular con tal fuerza que dejó al margen a los santos que hasta entonces habían resultado ser, en general, los auténticos protagonistas de la devoción religiosa. Efectivamente, a partir del XIV bien entrado se comienza a observar una relación sustancial entre el cenobio y la sociedad. Algunas familias notables entregaron sus posesiones a cambio de ser enterradas en la iglesia²¹; otras donaron sus haciendas con el fin de que sus miembros fuesen acogidos como «compañeros» por los monjes²² y hubo quien entregó una parte de sus bienes para que estos rezasen a la Virgen por sus almas²³. Asimismo, otro aspecto resulta innegable: si hasta finales del siglo XIV el número de donaciones resultó francamente exiguo, en el siguiente la abadía consiguió por ese medio más de cien propiedades, cifra limitada, pero que demuestra un cambio de tendencia. Igualmente, la cabaña ganadera de Valvanera creció de manera notable, lo que permitió a la comunidad de religiosos abrirse a otros espacios lejanos y a contextos diferentes.

Sin embargo, esta realidad no debe ignorar otro escenario. En 1394, Sancho, abad de Oña, dictamina mediante una sentencia que la localidad de Pedroso, cuya mitad aducía poseer Valvanera, pertenecía en verdad a Santa María de Nájera, contratiempo que estuvo motivado, entre otras causas, *por inopia e pobreza del dicho monesterio*²⁴. Pocos años después, en 1406, el abad Diego pide a Carlos de Arellano, señor de los Cameros, permiso para cortar leña en sus montes y pasto para el ganado. En la solicitud se recalca que *eran pobres de términos e montes e non tenían lugar para cortar leña e otras maderas que habían necesarias para aquella santa casa*²⁵. Además, la relación con el obispado de Calahorra resulta muy problemática como consecuencia de los abusos e intromisiones de los diocesanos en el nombramiento de abades, a la par que los pleitos con otras instancias de poder eran frecuentes: unas veces, por el cobro de rentas; otras, por la propiedad de villas (Pedroso y Anguiano, especialmente); en otras ocasiones, por la explotación de pastos. Todos estos aspectos nos llevan a pensar que Valvanera no debía pasar por su mejor momento institucional, de tal forma que, en 1432, Diego Manrique obliga a la abadía, sin ningún éxito, a formar parte de la Congregación de Valladolid²⁶.

Pues bien, estos textos hablan de pobreza, de mala gestión y también de la intromisión del obispo y de la nobleza. En este sentido, la *Historia Latina* nos da algunas claves sobre lo que estaba sucediendo. En primer lugar, en el abadologio mencionado se relaciona en el puesto 24 a Sancho de Orduña

²¹ DMV-II, docs. 11, 73 y 109.

²² DMV-II, docs. 48, 103 y 126.

²³ DMV-II, docs. 53 y 142.

²⁴ DMV-II, doc. 31.

²⁵ DMV-II, doc. 35.

²⁶ DMV-II, doc. 205.

(1391-1405), del que se dice que fue hombre generoso y que gestionó bien el centro hasta que llegó a la vejez. Entonces quedó inútil y el monasterio fue regido por sustitutos (*sed cum in senium deuenit, fere factus est inhabilis et per prouisores regebatur monasterium*), quizá nombrados por el obispo en tiempos del Cisma de Occidente. Pues bien, hay que recordar que Domingo de Castroviejo llegó a la abadía de Valvanera después de haber sido monje en Nájera y, posteriormente, vicario general del obispo, cargo al que parece que nunca renunció. En cualquier caso, tuvo que ser uno de los abades impuestos por la sede episcopal, aunque desconocemos qué papel jugó el papa en su designación²⁷. En segundo término, estos nombramientos provocaron serios problemas internos en la comunidad. Así, Domingo de Castroviejo se coloca en la relación de abades a continuación de Sancho de Orduña, en el puesto 25, de tal forma que elimina expresamente a su antecesor, Diego, que, obviamente, no debía contar con sus simpatías. Entendemos que este pudo ser fiel a Benedicto XIII, mientras que Domingo logró finalmente el apoyo de Martín V²⁸.

Ante la falta de datos fehacientes sobre esta cuestión, lo que sí resulta claro es que Domingo procuró la mejora de Valvanera. El mismo año de la edición de la *Historia Latina* recibe una carta de Martín V, firmada en Florencia, en la que se ordena al abad de San Millán que vele por la seguridad del dominio valvanerense y que le restituya una serie de bienes²⁹; del mismo modo, el abad ordena a Juan López que cobre los impagos de votos, testamentos, fianzas y mandas que por devoción se debían al cenobio en Castilla³⁰. Un año más tarde, Domingo de Castroviejo solicita al rey Juan II la confirmación de todos los privilegios; toma posesión en 1422 del lugar de Anguiano con el propósito de afianzar su jurisdicción sobre los pobladores; y, por último, un año más tarde manda elaborar el traslado de la bula que concedió Inocencio III, por la que se colocaba al monasterio bajo la protección de la Sede Apostólica³¹.

Pues bien, en este ambiente de incertidumbre económica e institucional, parece que el desarrollo del culto a la Virgen empezaba a ser un hecho constatable. En 1393, Diego Fernández, chantre de Calahorra y La Calzada, ordena a varios hombres que realicen peregrinaciones a varios puntos. Entre otros se citan Santiago de Compostela, Santa María de Guadalupe y Santa

²⁷ Sin embargo, sí que consta que, en 1428, el papa Martín V nombra abad a Juan en sustitución del fallecido Juan de Pinilla.

²⁸ Sobre este aspecto, véase REGLERO DE LA FUENTE, C. M., «La reforma de los prioratos cluniacenses castellanos en la Baja Edad Media: de Cluny a Valladolid», *Archivo Ibero-Americano*, vol. 83, n.º 296, 2023, pp. 27-56. <https://doi.org/10.48030/aia.v83i296.266>, en especial, pp. 33-34.

²⁹ DMV-II, doc. 47.

³⁰ DMV-II, doc. 46.

³¹ DMV-II, docs. 49, 50 y 51.

María de Valvanera³². Al mismo tiempo, desde 1391, se efectúan tareas de reparación tanto en el cenobio como en sus dependencias³³. Pero en 1413, todas las fuentes bibliográficas sin excepción cuentan que, en la Pascua de Pentecostés, por la noche, el monasterio de Valvanera padeció un incendio tan pavoroso que se «quemaron hasta las paredes de la iglesia», por lo que fue poco lo que pudo salvarse del archivo y de otros lugares del convento³⁴. Por fin, en una fecha incierta de la primera mitad del siglo xv comenzó a levantarse la nueva fábrica sobre las plantas anteriores y con unas mayores proporciones³⁵, una construcción que pudo ser sufragada en parte por la familia Manrique de Lara³⁶.

En consecuencia, Domingo de Castroviejo bien pudo reeditar la *Historia Latina* en aquel ambiente de destrucción parcial del templo y de posterior reconstrucción, pues para llevar a cabo esta tarea era preciso contar con los medios económicos adecuados. Para conseguirlos se recurre al mensaje de pobreza que reflejaban sus páginas, de tal manera que de su lectura se puede concluir que había sido, desde su origen, un monasterio abandonado a su suerte. De hecho, omite los privilegios y donaciones que recibió de los distintos poderes³⁷. Por lo tanto, mediante este mensaje se pretendería que los reyes y obispos, que nunca habían ayudado al cenobio, lo hiciesen precisamente ahora, en el momento de la edificación de la nueva iglesia.

¿Y por qué hacerlo en latín? No tenemos la respuesta oportuna, aunque sí entendemos que el papel propagandístico que se podría llevar a cabo a partir de su contenido quedaba en entredicho. Casi nadie entendería la narración salvo que se relatase en romance. Sin embargo, cabe otro supuesto, y es que los monjes contasen simultáneamente con la versión castellana, dejando la

³² LÓPEZ DE SILANES, C., y E. SÁINZ RIPA, *Colección diplomática calceatense, Archivo de la Catedral (años 1125-1397)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1985, doc. 136.

³³ DMV-II, docs. 27 y 36.

³⁴ La noticia se recoge en el denominado *Compendio Grande* (Archivo del monasterio de Valvanera), fol. 301r, escrito entre 1789-1814, y la utilizan, a partir de ese momento, todos los historiadores del monasterio. Del mismo modo, otro testimonio del propio archivo monástico, esta vez fechado en 1706, apunta que en el incendio quedó todo arrasado, «salvo la capilla donde está la ymagen de nuestra Señora y el Sacramento», afirmación gratuita, teniendo en cuenta la carga romántica de su contenido.

³⁵ Sobre este particular, véase MOYA VALGAÑÓN, J. G., *Inventario Artístico de Logroño y su provincia*, I, Madrid, Servicio Nacional de Información Artística, Arqueológica y Etnológica, 1975, pp. 104-106.

³⁶ El papel que desempeñaron los Manrique como protectores de la abadía parece que fue totalmente puntual y fluctuante. Así se desprende de las fuentes documentales. En ellas se constatan las frecuentes disputas surgidas a raíz de la encomienda —según el monasterio— o compra —para el adelantado Pedro Manrique— de la villa de Anguiano en 1432 (*Compendio Grande*, fol. 24r); o el problema acaecido con su hijo Diego, que pretendió que Valvanera formase parte de la Congregación vallisoletana (DMV-II, doc. 205).

³⁷ LAPPIN, Anthony J., «Santa María de Valvanera: the Origins, the Legendary. Founders and the Ethos of a Northern Spanish Monastery», *Sanctorum*, n.º 8-9 (2011-2012), pp. 143-172; en especial, pp. 165-167.

traducida para dar un presumible mayor realce a la producción escrituraria, tal como menciona la misma *Historia Latina*, y poder llegar así, por ejemplo, a los canónigos de la sede episcopal, antiguos compañeros de Domingo de Castroviejo, o incluso a Roma.

Pues bien, frente a la calculada exclusión de los poderosos, la *Historia Latina* resalta la labor de los eremitas, ya que fueron los responsables de ejecutar las obras de la iglesia con la ayuda de sus familiares, a la vez que compara la situación de pobreza de la primera comunidad de ermitaños con la que viven los monjes «en tiempos modernos». El autor la califica de semejante, aunque —matiza— ahora viven mejor porque las rentas son mayores (*Sic etiam accidit hijs qui modernis temporibus ibi degunt, licet aliquantulum in redditibus mag[n]is habundant*). De todas formas —afirma—, sigue siendo una vida dura y de mucho trabajo, especialmente en invierno, ya que los que viven allí arriba solo cuentan con agua de sobra, mientras que las provisiones se tienen que traer a lomo de caballerías a través de ásperos caminos y entre hielos y escarchas.

En este sentido, el mismo texto recuerda en su inicio, en la escena en que el campesino reza antes de ponerse a sembrar, que una parte de sus frutos tiene que ir a parar a los ministros de la Iglesia (*quod ex fructu inde colligendo ministri ecclesie tue porcionem suam accipiant*). En suma, de esta situación de necesidad y privaciones pudo surgir la versión traducida de la *Historia Latina*, que bien podría ablandar las conciencias y, simultáneamente, los bolsillos de los devotos más pudientes.

3. Los protagonistas

Cada centro monástico necesitó disponer de un gran referente religioso que fuese capaz de aportar prestigio a la comunidad. Siempre se recurrió a un mártir, a un confesor, a un eremita o a un abad fundador. Sin embargo, no en todos los archivos se contaba con los suficientes testimonios sobre la vida y obra de sus hombres virtuosos. De ahí que los religiosos los inventaran o exageraran para que sus figuras acabasen siendo competitivas frente a las advocaciones que abundaban en las iglesias próximas.

Este es el caso de Valvanera. Si bien desde sus orígenes cuenta con el patrocinio de la Virgen María, su archivo no conserva noticias sobre el individuo que hizo posible la fundación monástica ni sobre la presencia entre sus monjes de un hombre santo. De ahí la necesidad de crearlos.

La *Historia Latina* se centrará en ambos aspectos. Para ello recoge lo que la tradición venía relatando del primer promotor del monasterio y, de la misma forma, busca entre sus miembros el nombre de un abad sobre el que se pudiera o quisiera subrayar su carácter de santo. Sobre el primero, Muño, no cabe más que la invención, pues nada se sabía de los orígenes ni de los precursores de la casa; en cuanto al segundo, Íñigo, del que existen varias no-

ticias documentales sobre su gestión al frente de Valvanera, se narran los hechos prodigiosos que realiza en los últimos años de su vida y tras su muerte. Ahora bien, como las circunstancias que interesa remarcar en ambos casos escapan a la realidad histórica, tendrán que ser fruto de la imaginación.

En suma, la *Historia Latina* refiere en extenso el progreso ascético de Muño, protagonista que en casi todo el relato estará acompañado por Domingo. Solo al final de sus folios, en un apéndice que poco tiene que ver con todo lo anterior, se centrará en Íñigo.

Pero, igualmente, la historia está plagada de una serie de elementos naturales, en su mayoría dotados de enorme fuerza, que son los que van a favorecer la articulación de la sacralidad del santuario y las acciones que realicen los protagonistas humanos. Así, aparecen la montaña y el bosque, las cuevas, el agua y los animales. Sin embargo, para cuando la *Historia Latina* se refiera a ellos ya están fuertemente cristianizados.

3.1. *El mundo natural*

Empezaremos precisamente por el bosque porque es el escenario en el que se desarrolla una gran parte de la exposición, un espacio tenebroso, inhóspito, repleto de alimañas y, puntualmente, de bandidos. Representa, por tanto, el desierto humano.

Es, además, un territorio de frontera porque se encuentra entre la alta montaña y el llano, entre lo inhóspito y la zona habitada. De ahí que las referencias a lugares poblados y a otros inexplorados sean constantes. En efecto, aunque toda la acción se desarrolla en el interior del bosque, en sus alrededores se descubre un entorno de actividad agraria y de aldeas laboriosas.

La narración, por consiguiente, sugiere la existencia de dos ámbitos enfrentados: el del bosque, oscuro porque en él arraiga la barbarie; y el poblado, claramente cristianizado. Para unirlos se precisa una ofensiva clara contra el mundo salvaje, cuyo primer y mayor responsable es Muño, un hombre que se halla, asimismo, en el límite entre ambos mundos. A lo largo de su trayectoria pasa de representar el papel de ignominioso bandido a convertirse en un abnegado eremita y, tras alcanzar los mandatos del ángel (destruir el gran roble, encontrar la imagen de la Virgen y levantar los símbolos esenciales del cristianismo, un oratorio y una talla de Cristo crucificado), en santo.

Por último, en el plano político y estratégico, este territorio configura también un espacio fronterizo en los primeros años de existencia de la abadía. En el año 1016, el conde Sancho García de Castilla y el monarca Sancho III el Mayor de Pamplona trazan el límite entre ambos centros políticos, línea que se extiende desde la Cogolla hacia el sur, comenzando en lo más alto del San Lorenzo, y siguiendo por el río Valvanera y otros montes y arroyos

hasta las ruinas de Numancia y el río Duero³⁸. Es decir, la vertiente septentrional del monte San Lorenzo, dentro del cual se encuentra el bosque que configura la *Historia Latina*, queda del lado pamplonés.

De la misma manera, el bosque se constituye en un espacio de cambio. En su interior se enmienda Muño mientras asciende la montaña con enorme sacrificio. Es el camino iniciático que tiene que afrontar para convertirse en un personaje virtuoso. Del mismo modo, la transformación se produce en el propio bosque, centro del universo por ser una morada sagrada.

En efecto, los mandatos del ángel a través de la revelación se realizan dentro de las tinieblas boscosas, hasta el punto de convertirse en uno de los ejes del relato. La naturaleza lo invade todo, y los elementos que la componen —el gran árbol (*in altum uidit procul arborem celsam sui altitudine ceteras arbores aparentes in quantitate maxima superantem*), el agua, las cuevas y los animales salvajes— se integran evidentemente dentro de las negras espesuras. Sin embargo, frente a esta visión siniestra, las sucesivas noticias que posteriormente transmite la *Historia Latina* transforman este lugar solitario y tenebroso en mansión de la corte celestial bajo la advocación de la Virgen María (*Verumptamen inspiratione diuina locus iste orribilis ualde temporis succedente decursu ad curie celestis obsequium sub inuocatione et titulo Uirginis Marie*). Evidentemente, la luz vence a la oscuridad.

Pues bien, la tala del roble que llevan a cabo Muño y Domingo se puede vincular con las labores de roza, pero también con las antiguas costumbres que hablan de la cristianización de ciertos lugares sagrados, prácticas que se han mantenido muy presentes en el territorio riojano a través de las tradiciones populares.

En pleno bosque se va a crear un templo de culto cristiano, instalado en un lugar remoto e incomprensible para nosotros. Si pensamos exclusivamente en los eremitas que buscan la soledad en el desierto humano, podríamos juzgar que este emplazamiento fuese el idóneo. Sin embargo, no es el lugar conveniente para fundar un cenobio, salvo que se intente desde él controlar y anular las prácticas paganas que se mantienen en sus alrededores. Por el contrario, los monasterios que van surgiendo en la expansión pamplonesa de los siglos X y XI persiguen unos propósitos religiosos (en los que, sin duda, también cabría el mencionado combate contra el paganismo), pero también sociales, políticos y económicos, y semejante ubicación no favorecería su logro. Piénsese que Yuso, San Martín de Albelda o Santa María de Nájera se instalan en el llano, junto a vías de comunicación más o menos transitadas y

³⁸ *de summa Cuculla ad rivo Valle Venarie, ad Gramneto, ibi est molione sito; et a Collato Monnio, et a Biciercas et a Penna Nigra; deinde ad flumen Razon, ubi nascit; deinde per medium monte de Calcanio, per sumo lumbo et media Galaza, et ibi molione est sito; et usque ad flumen Tera, ibi est Garrahe, antiqua civitate deserta, et ad flumen Duero* (GARCÍA ANDREVA, F., *El Becerro Galicano de San Millán de la Cogolla. Edición y estudio*, San Millán de la Cogolla, Cilengua: Instituto Orígenes del Español, 2010, núm. CCXL.d.1).

al lado de poblaciones a las que atender. Desde ellos resultaría fácil entrar en relación con los fieles, con la sociedad que les rodea, con los bienes de producción y con los distintos poderes. Consecuentemente, la interpretación que aquí esbozamos se sustenta en una fase de clara aculturación de esta parte del territorio conquistado a los musulmanes hacia el año 923, un proceso en el que los obispos y reyes pamploneses pretenden organizar socialmente el territorio, así como terminar con los núcleos precristianos, con aquellos centros de culto ubicados en plena naturaleza y, por consiguiente, alejados de los núcleos habitados. Y, quizá, el objetivo primero del cenobio de Valvanera fuese, precisamente, acabar con las antiguas manifestaciones sagradas.

En este sentido, cabría pensar que las alegorías cristianas con las que se construye la *Historia Latina* recuerdan los elementos que cimentarían las costumbres religiosas remotas, de las que casi nada sabemos. Así, en primer lugar, conviene aludir al topónimo que da nombre al monasterio. Para algunos autores, la voz Valvanera recordaría a alguna divinidad indígena, tal vez una lejana evocación de Venus, diosa que, además, viene vinculándose con la naturaleza³⁹. En cambio, la historiografía monástica, para evitar equívocos, se ha servido siempre de la acepción *Vallem Venarum* que recoge la *Historia Latina*, una forma toponímica que no ofrece grandes dudas y que se ha hecho derivar de las frecuentes venas de agua y de metal que existen en su entorno⁴⁰. Ahora bien, incluso en esta última postura, habrá que recordar que el nombre de la virgen local se identifica con la naturaleza que la alberga, tal como ocurre en tantos lugares riojanos⁴¹.

³⁹ Posibilidad propuesta por VALDIVIESO OVEJERO, R. M.^a, *Religiosidad antigua y folklore religioso en las sierras riojanas y sus aledaños*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1991, p. 86, nota 139.

⁴⁰ Durante los siglos XI y XII son frecuentes las formas toponímicas *Valbanere*, *Valbenere*, *Vallevenera*, *Valle de Venera*, *Vallevenaria*, *Vallevinarie*, *Vallisvenarie*, etc., junto a la definitiva de *Valvanera* (cf. DMV-I), pero no *Vallem Venarum*, que es la que adopta la *Historia Latina*. En este sentido, GONZÁLEZ DE TEJADA, Joseph, *Historia de Santo Domingo de la Calzada, Abrahán de La Rioja, Patrón de Calahorra y La Calzada*, Madrid, Viuda de Melchor Álvarez, 1702, p. 25, afirma «Su sitio es vn Valle muy estrecho, que se llamó de las Venas, y después Valvanera, por las muchas venas de plata, oro, hierro y cobre que sus preñadas cuevas encierran, y por las que de cristalinas aguas manifiesta»; por su parte, ANGUIANO, Matheo de, *Compendio historial de la provincia de La Rioja, de sus santos y milagrosos santuarios*, Madrid, Antonio González de Reyes, 1704, p. 605, resuelve la cuestión de forma semejante: «y se fueron a descubrir la Sagrada Imagen al valle, dicho de las venas, por las muchas que ay en él de diferentes metales». Por último, MINGUELLA, *Valvanera, imagen y santuario*, p. 17, que también es de la misma opinión, manifiesta que él nunca las ha visto (se entiende que las de metal) y propone la sustitución de la voz *valle* por *vallum*; es decir, valladar de las venas.

⁴¹ Sobre la tradición religiosa naturalística, puede verse el trabajo de ELÍAS, L. V., «El medio físico en la tradición religiosa de la Rioja», en L. VICENTE ELÍAS y J. L. GIL VALGAÑÓN, *Apuntes de Etnografía Riojana*, vol. 2, Madrid, Unión Editorial, 1983, pp. 123-145. En este trabajo se recogen otros ejemplos de vírgenes vinculadas a la naturaleza. Todas llevan en su nombre el tipo de árbol o de planta característico de la zona. En Anguiano, la Virgen de la

Asimismo, el bosque descrito está situado en los montes llamados en la antigüedad *Dircetii*⁴², *Dercetius*⁴³ o Distercios, y tras su cristianización, San Lorenzo. En la narración se representa como zona de acomodo de fieras salvajes y, por tanto, impenetrable para los humanos, a excepción de unos pocos bandidos y eremitas, pero incluso para ellos resulta de una dureza extrema. En él, Muño se encuentra cara a cara con su enemigo, el mal, el demonio en forma de serpiente, y muchas veces con su propia debilidad humana. No obstante, este terrible lugar es el medio que le permite crecer como hombre virtuoso y alcanzar las bondades que precisa para lograr la vida eterna. En consecuencia, el camino que Muño tiene que abrir para llegar hasta el árbol donde está escondida la Virgen se convierte en el escenario más eficaz para lograr su perfección espiritual.

Este ámbito de aparente dualidad religiosa se va clarificando conforme se analiza la revelación del ángel a Muño. Cuando en ella se menciona la existencia de un roble que supera en altura a todos los demás árboles, se convierte en el elemento a batir, como si de un símbolo religioso pagano se tratase. De hecho, el gran árbol acabará siendo derribado, es decir, derrotado, y con su madera, con su sustancia sacral, se levantará un oratorio y una efigie de Cristo en la Cruz. Al menos, como hipótesis, estamos ante una superposición de cultos.

Pues bien, esta tala podría interpretarse de dos formas: o bien como una simple adaptación del tópico fundacional, de un recurso retórico común desde el momento en que existen claramente dos fases, la destrucción del árbol y la conversión en un oratorio o templo; o bien podría ser que la tradición evocara la existencia de un árbol sagrado precristiano en el entorno que ocupaba el primitivo monasterio⁴⁴. El primer supuesto, en absoluto excepcional, nos llevaría a pensar que los argumentos utilizados para vertebrar el relato eran de sobra conocidos y sugerentes, hasta el punto de encontrarlos

Encina; en Zarzosa, la del Fresno; en Ábalos, la de la Rosa; en Baños de Río Tobía, la de los Parrales; en Yerga, cerca de Alfaro, la del Tomillo; en Préjano y en Bergasa, la de los Prados; y en Ezcaray, la del Tremedal.

⁴² Nombre que figura en un ara votiva hallada en San Andrés, población cercana a San Millán de la Cogolla y no muy lejos de Valvanera. De hecho, fue en este monte donde se refugió el eremita Millán: OROZ, J., «*Sancti Bravlionis Caesaravgvstani Episcopi, Vita Sancti AEmiliani*», *Perficit. Textos y Estudios*, n.º 119-120 (1978), pp. 165-227, cap. 11. Por su parte, BLÁZQUEZ, J. M., *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, Istmo, 1975, p. 79, cree que *Dercetio* era una divinidad solar que moraba en las montañas.

⁴³ En un privilegio de 1092 otorgado por Alfonso VI al monasterio de Valvanera, este monte todavía seguía conservando el nombre de *Dercetius: ita etiam ecclesiam in honorem Sanctae Dei Genetricis Marie ab antiquo tempore fundatam et in monte qui uocatur Dircetii et in Valle Venaria positam* (DMV-I, doc. 190).

⁴⁴ VALDIVIESO OVEJERO, R. M.^a, «Los orígenes de un culto en los montes de la Rioja: Valvanera», en *Segundo Coloquio sobre Historia de la Rioja, 1985*, [Logroño], Colegio Universitario de La Rioja, 1986, pp. 219-232; en especial, pp. 229-230.

igualmente en otros santuarios⁴⁵. Pero con todo, la inaccesible ubicación de Valvanera, un paraje desde el que resultaría muy difícil llevar a cabo la ocupación del suelo y la aculturación de la sociedad periférica, y la serie de elementos que se detallan en la *Historia Latina* dentro del bosque, nos llevan a no despreciar la segunda opción, en la que, sin duda, tuvieron que primar los imperativos religiosos de los diocesanos para acabar con los cultos precristianos. Los obispos perseguirían las prácticas de un paganismo que seguiría existiendo hacia el año 1000, incluso más tarde, en regiones alejadas de los centros urbanos. Por eso, aunque estas tradiciones religiosas no pueden documentarse, la tala o desnaturalización del roble sagrado y la posterior superposición del culto cristiano a través de la advocación de la Virgen sí que pueden sugerir su presencia previa. En cualquier caso, la tala de este árbol recuerda a otras muchas que se produjeron en la Europa carolingia, como la que llevó a cabo en 723 el misionero anglosajón san Bonifacio en el este de Alemania, sobre el que se levantó una capilla, germen, asimismo, de un monasterio.

Como era de esperar, todos los fundamentos naturalistas se adaptan al cristianismo, de tal modo que, cuando la *Historia Latina* los recoge, son claramente cristianos. En efecto, el roble se convierte en el emblema del Salvador, que en grandeza y poder supera infinitamente a todo cuanto existe en el cielo y en la tierra (*Arbor ista ceteras omnes excedens designat Saluatorem qui cuncta celestia et terrestria celsitudine sua et potestate in infinitum excedit*). En la misma línea, el ángel manda a Muño construir con la propia madera del árbol una efigie de Cristo crucificado, pues la Cruz plantada en la tierra es el símbolo de la ascensión a los cielos⁴⁶.

Dentro de una concavidad del árbol se encuentra la imagen de la Virgen María con el Niño sobre sus rodillas. Ahora bien, ¿cómo se explica la aparición de la talla dentro del roble? Para los cronistas eclesiásticos, la figura de la Virgen fue escondida a la llegada de los musulmanes para evitar su destrucción. Por lo tanto, habría recibido culto con anterioridad⁴⁷. Más tarde,

⁴⁵ Cabe recordar los orígenes, casi siempre confusos y legendarios de algunos monasterios gallegos, bercianos, leoneses, cantabrovascones y riojanos, o de los condados pirenaicos (FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*, Gijón, Trea, 2008, pp. 221-222).

⁴⁶ Gonzalo de Berceo utiliza también la naturaleza, pero como *locus amoenus*. En el *Poema de Santa Oria*, la santa asciende por las gradas de una columna guiada por una paloma. En la cumbre aparece un árbol de fresca sombra y repleto de flores. Se trata del Árbol del Paraíso o de la Vida, representación simbólica de la inmortalidad, el eslabón que enlaza el ámbito terrenal y el sobrenatural justo en el punto en el que ambos se unen. Y en este lugar confluyen los tres reinos de la naturaleza: el mineral, representado por la columna; el vegetal, por el árbol; y el animal, cuyo símbolo es la paloma (MONTERO CURIEL, P., «Los espacios en el *Poema de Santa Oria* de Gonzalo de Berceo», *Anuario de Estudios Filológicos*, n.º 19 (1996), pp. 359-379; en especial, p. 369).

⁴⁷ ANGUIANO, *Compendio historial de la provincia de La Rioja*, p. 621, afirma: «Esta sagrada imagen fue trayda a esta tierra el año de Christo de 71 por las santas Polixena, Sarra

una vez conquistados los distintos territorios por los cristianos, se recuperaría gracias a la labor extraordinaria de Muño y Domingo.

Un segundo elemento fundamental del relato es el agua. Esta zona del valle del Ebro guarda el recuerdo de la mitología vasca en los testimonios de las 'lamias' (*lamiak* o *laminak*), genios casi siempre femeninos que moran en los ríos y fuentes. De esta manera, en el pasado riojano, los cultos reunidos en torno a fuentes y arroyos debieron tener una importancia muy relevante, tal como lo advierten numerosos topónimos⁴⁸.

La función de las aguas parece ser siempre la misma: «la de desintegrar, abolir las formas, lavar los pecados, purificando y regenerando al mismo tiempo»⁴⁹, significado que ofrece, con las variantes lógicas de la preceptiva cristianización, la *Historia Latina*. Para este texto el agua es el símbolo de la Virgen María, pues desde su perdurabilidad no deja de saciar a sus sedientos siervos con la bebida de su continua gracia (*fontis uero perhennitatem et emannationis contimuitatem Mariam Uirginem designare teneto, que largitatis sue munere sitibundos famulos poculo dulcissimo sue perhennis gratie perpetuo saciare non desinit*), en línea con lo que este elemento ha significado tradicionalmente para las comunidades agrarias, desde el momento en que es capaz de transmitir vida⁵⁰.

Del mismo modo, las cuevas, tan presentes a lo largo del relato, suelen describirse como lugares muy considerados por los eremitas, ya que invariablemente les sirven de morada y, en ocasiones, para construir sus espacios sagrados (*ac modicum oratorium sub inuocatione Sancte Crucis in concauitate rupis construxi*). Además, en su interior se llegan a encontrar minerales, circunstancia que se podría equiparar al significado que se viene dando a estos espacios como útero de la Gran Madre, en donde los minerales van madurando, como el embrión dentro de la madre, en un proceso muy lento, hasta convertirse en el metal. Así, la *Historia Latina* recoge la variedad del alambre (*sibi gratum ubi species metalli alambre nuncupati uidetur aliquatiter aparere*), si bien, en esta ocasión —señala—, no se explota ni se trabaja

Zantipe y Rebeca, en compañía de san Onésimo y de san Gerotheo, discípulos de san Pablo; y que aviéndola colocado en el valle Venario, la sirvieron aquí, en el pago de Moridero, todo el resto de su vida, viviendo retiradas en esta soledad».

⁴⁸ Son los casos de «Laminiturri» y «Lamiscarra» (Ojacastro), «Laniturria» (Ezcaray), «Lambizarre» y «Lambizarna» (Santurdejo), «Lambrihuela» y «Lamiñones» (Laguna) o «Lamiar» (Villoslada de Cameros), si bien hay que recordar la localización, esta vez en castellano, de topónimos como «Fuente Sagrada» (Rodezno) o «Fonsagrada» (San Vicente de la Sonsierra). Sobre este interesante aspecto, véanse los trabajos de GONZÁLEZ BLANCO, A., *Diccionario de la toponimia actual de La Rioja*, Murcia, Universidad de Murcia, 1987; y URRUTIA, M., *La lengua vasca en La Rioja y Burgos, con un estudio lingüístico de la toponimia del Valle de Ojacastro y un apéndice sobre el vasco-iberismo*, Logroño, Diputación provincial de Logroño, 1978.

⁴⁹ ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones*, I, Madrid, Cristiandad, 1974, p. 247.

⁵⁰ QUIJERA PÉREZ, J. A., «Aspectos culturales en torno al agua en la tradición riojana», *Revista de Folklore*, t. 10b, n.º 116 (1990), pp. 63-67.

porque la veta se considera improductiva (*Sed quia uena inutilis reperitur nemo cogitat metalum inde querere nec ibi laboribus insudare*). De ahí que algunos autores, como ya se ha mencionado anteriormente, hacen derivar el topónimo Valvanera de estas venas. Las grutas son, también, morada de las serpientes astutas (*In coua serpentem astutum repperit*) y residencia de los muertos. De hecho, el hijo de Muño recibió sepultura en el interior de una (*Defuncto autem filio et in eadem mansiuncula sepulture tradito*) y el propio eremita murió en otra, aunque luego fue enterrado en la basílica de la Santa Cruz, junto a su hermana.

Por último, los animales juegan asimismo un papel fundamental en la exposición. Al comienzo de la *Historia Latina* se afirma que el bosque servía de guarida a una astutísima serpiente, a jabalíes, a osos y a otras muchas fieras que devoraban hombres y ganados. Pero, de entre todos ellos, será la mencionada sierpe, tan común en la Biblia y en las narraciones hagiográficas, la que despierta mayor atención al autor del relato. La define en dos ocasiones de la misma forma, «astutísima», al inicio del texto y cuando Muño abandona el grupo y va a pasar los últimos días de vida en la cueva del Alambre. Allí se encuentra con ella, la expulsa y, milagrosamente, consigue que muera para evitar que haga daño a los hombres y a las bestias (*et inde recedens ne amplius more solito hominibus aut iumentis pernoceret precibus uiri sancti protinus expirauit*). Lógicamente, podríamos pensar que su condición de serpiente lleva implícito el peligro, si bien tampoco es desdeñable especular con que el término astutísima (*serpentem astutum*) «simbolizara la idea de que allí habitaba el demonio»⁵¹ o un pagano no asimilado, o una divinidad precristiana, o una transformación de esta⁵².

Por su parte, las abejas adquieren una especial relevancia porque aparecen dentro del roble acompañando a la talla de la Virgen, tal como, en épocas precedentes, acompañaban a Venus-Afrodita⁵³. Podría pensarse que la reina

⁵¹ De esa manera se expresa MINGUELLA, *Valvanera, imagen y santuario*, p. 87.

⁵² CALAVIA SÁEZ, O., «La invención del enemigo (Las figuras diabólicas en el Valle del Ebro, del siglo IV al XVII)», *Disparidades. Revista de Antropología*, n.º 1 (1991), pp. 117-145; en especial, p. 125. Para MARCOS NÚÑEZ, E. y A. MATOS GARCÍA, *Memorias y mitos del agua en la Península Ibérica*, Madrid, Marcial Pons, 2011, p. 207, las serpientes y otros reptiles aparecen invariablemente como espíritus tutelares de grutas, montañas, cuevas y otros enclaves donde hay tesoros u objetos mágicos, y están relacionados estrechamente con el agua y la luna.

⁵³ Sirva como ejemplo la siguiente lectura: «Los griegos trataron de entender este presentimiento de «muerte en plena vida», entre otras formas, mediante la imagen de Afrodita como abeja, heredada de las diosas abeja que bailan en los sellos de oro de Creta, vinculadas con la profecía y con el conocimiento de un destino oculto, como maestras de Apolo. La Afrodita dorada trae la miel de la vida a todo lo que toca; hace que la persona y el instante se vuelvan luminosos, incandescentes; les da la bendición de lo atemporal, pero ella no está destinada a permanecer: «Pues terrible lanza su soplo por todas partes y revolotea cual una abeja» (BARRING, A. y J. CAHFORD, *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*, Madrid, Siruela, 2005, p. 408).

de la colmena se identifica con la Reina de los cielos que guía y protege a sus fieles. Igualmente, la abeja, en el ámbito mediterráneo, supone la representación femenina de la potencia de la naturaleza, de tal suerte que todas aquellas divinidades con las que se relaciona son perfectas. Asimismo, la presencia de una colmena en el interior del árbol significa que la miel es el manjar apropiado para las divinidades, puesto que es el producto más puro de la naturaleza orgánica⁵⁴. No es de extrañar, por tanto, que la *Historia Latina* la convierta en el alimento de los eremitas.

Pues bien, tras estas referencias que podemos entender como de origen precristiano, se llevará a cabo la construcción del nuevo templo y la consiguiente cristianización del lugar. A partir de ese momento, la visión del centro del mundo cambia radicalmente. En efecto, la *Historia Latina* transforma el bosque horrible en morada celestial gracias a la presencia de la Virgen María. Es evidente que estas palabras describen dos contextos opuestos, acaso dos identidades religiosas diferentes: una precristiana y otra totalmente cristiana. Aunque la narración haya intentado borrar el peso de la primera, lo relativo a las posibles prácticas paganas, mantiene los mismos elementos naturalísticos, ahora con un significado nuevo⁵⁵.

En conclusión, la *Historia Latina* se asienta sobre unos precedentes claramente precristianos, retóricos o reales. Con todo, no hay que olvidar que, incluso una vez cristianizados, el bosque y el roble individual, las cuevas y los minerales, el agua y los animales permanecen como el medio idóneo para describir este relato religioso. En suma, un ámbito que parece reforzar las ideas que esta historia propugna (eremitismo, pobreza extrema y vida virtuosa) y que, de paso, le confieren antigüedad.

3.2. *Los eremitas*

Las comunidades monásticas no suelen surgir como células organizadas de forma espontánea. Es habitual que varios religiosos se unan para fundar y dotar una pequeña iglesia, o que reducidos grupos de eremitas se vayan transformando lentamente en células semieremíticas más estructuradas. En ambas situaciones, resultará necesario al final del proceso un apoyo institucional, para que entre todos ellos formalicen un centro religioso organizado y reglado. De esta forma, aunque en la *Historia Latina* no se señala este último paso, sí que se aprecia claramente la transformación de una célula eremítica en otra más desarrollada, que podríamos denominar precenobítica.

⁵⁴ FERNÁNDEZ URIEL, P., «Algunas anotaciones sobre la abeja y la miel en el mundo antiguo», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, n.º 1 (1988), pp. 185-208.

⁵⁵ Sobre este aspecto, VALDIVIESO OVEJERO, *Religiosidad antigua*, p. 85, afirma taxativamente que Valvanera «es un caso más de cristianización de un culto indígena y pagano».

En el valle del Najerilla se recoge un buen número de tradiciones sobre ascetas; las más conocidas, sin duda, las que ofrece el obispo Braulio de Zaragoza en su *Vita Sancti Emiliani* sobre san Millán y san Felices de Bilibio. Sin embargo, para la zona más meridional, la de mayor altitud, no contamos con noticias históricas ni arqueológicas que puedan confirmar su presencia. Para reparar este vacío informativo es necesario recurrir, claro está, a los testimonios que nos brinda la *Historia Latina*.

En este texto y en el del obispo zaragozano, los eremitas constituyen el eje de sendas narraciones. Pero las circunstancias son muy distintas porque las fechas de su elaboración distan entre sí varios siglos. Mientras que en la sexta centuria el fenómeno eremítico resulta considerable, en el XIII debía tener una fuerza menor o, al menos, el modo de vida del asceta humilde, virtuoso, casto y muy caritativo ya no resultaba tan atractivo para muchos cristianos. Que seguían existiendo es cierto, pero los grandes grupos darían paso a formas marginales y controladas por la autoridad religiosa. En cualquier caso, el fenómeno eremítico se muestra en sus páginas con un enorme vigor⁵⁶, lo que indica que los monjes entendían que su utilización podía resultar provechosa.

En la descripción de la historia, las figuras de Muño, al que se le otorga el calificativo de «nuevo» Pablo⁵⁷, y del presbítero Domingo encarnan a la perfección el papel de ascetas que llevan una vida de obediencia total al Señor, unos hombres que proceden de poblaciones situadas al sur. Muño Óñez es vecino de Montenegro de Cameros, como su hijo y hermana; mientras que Domingo es originario de Brieva de Cameros. Por su parte, los eremitas que participan en la construcción de la iglesia provendrían de las localidades cercanas, que no se mencionan.

El modelo de Muño es el prototípico, el que se puede encontrar en cualquier hagiografía. De hecho, a lo largo de la exposición —muchas veces acompañado por Domingo— habita en distintos lugares, siempre en lóbregas

⁵⁶ Que el mundo de los eremitas seguía teniendo interés en el siglo XIII no solo se demuestra en este texto. En la *Vida de San Millán de la Cogolla* (DUTTON, B., «Vida de San Millán de la Cogolla: edición y comentario», en GONZALO DE BERCEO, *Obra completa*, coord. I. URÍA MAQUA, Madrid, Espasa Calpe, 1992, pp. 207-249), Gonzalo de Berceo adapta no solo la biografía que sobre Millán había escrito Braulio varios siglos antes, sino que refiere los milagros que hizo tanto en vida como después de muerto. Sin embargo, llegado a este punto, el anacoreta se transforma en el libro III de *Los milagros póstumos y los votos de San Millán* en un *equites Christi*, en un caballero que lucha, en compañía del apóstol Santiago, en socorro de los cristianos y en defensa de los bienes económicos del monasterio. Eran, sin duda, otros tiempos, en los que empezaban a imperar distintos referentes religiosos.

⁵⁷ La *Historia* lo compara con san Pablo para demostrar que ninguna persona, por muy pecador que sea, debe desesperar: *Non est itaque ab aliquo desperandum etiam si se nouerit scandium criminum mole et eorum multitudinis pondere pregrauatum, nam hic homo ualde scelerosus extitit seuis et uicijs libenter inseruiens attamen diuina gratia cooperante ut alter Paulus ex persecutore ferocissimo in uirum deuotum est conuersus et ex lupo deorante agnus mansuetus effectus.*

cuevas, en las que construirá diversos oratorios para cumplir con su vocación religiosa. Castiga su cuerpo con vigilijs y abstinencia (*duxit nocte dieque non cessans uigilijs et abstinencia [...] corpus suum macerare*) para lograr su salvación (*pro eterne uite gloria consequenda*); va vestido con viejos harapos (*concauo uillibus pannis*); pasa frío y hambre y solo se alimenta de la gracia de Dios y de frutos silvestres (*famen et frigus libenter tollerans ac celesti cibo et gratia Dei cibatus potiusque escis siluestribus quibus uescatur*). De esta manera cumplía con su compromiso personal, mientras esperaba ser llamado por el Señor para disfrutar del descanso eterno.

Muy pronto se comienza a divisar una diferencia entre ambas personas, que se concluye en el establecimiento de una jerarquía. En ella se constituye una clara superioridad del eremita Muño sobre el presbítero Domingo. El primero es el maestro; el segundo, el discípulo (*ipse namque dominus et socius meus est*). De igual forma, este sistema de vida, de aislamiento y soledad, pronto dará un giro brusco. Al igual que sucede con la *Vita Sancti Emilianii* de Braulio, en la que la fama del santo trasciende el territorio y hasta él llegan múltiples seguidores, en la *Historia Latina* los fieles quieren conocer a Muño y a Domingo, de tal modo que, acto seguido, se verán acompañados de ciento seis eremitas. Sin embargo, mientras que el obispo zaragozano pone todo su énfasis para que la biografía de san Millán sirva de modelo a los devotos, al redactor de Valvanera no parece preocuparle en exceso este aspecto. Por el contrario, los anacoretas que ascienden hasta Valvanera lo hacen para ver si era cierto lo que se contaba de Muño y Domingo (*Ad cuius fame hodorem dulcissimum multi deuoti uiri illico occurrerunt optantes oculis intueri que auribus perceperunt*) y, más tarde, para ayudar en la edificación de la iglesia.

Pero, claro está, ante la inexistencia de un lugar en donde recogerse, este grupo de eremitas vive en chozas (*fratres aliqui qui in diuersis cellis*) en los alrededores del oratorio; y como tampoco disponen de rentas para vivir (*nec reditu quantumcumque modico fuisset dotatum*), se alimentan de hierbas y algo de pan (*ex herbarum et modico panis cibo [...] sua corpora sustentantes*).

Es a partir de este momento cuando comienzan a mostrarse los primeros síntomas de una religiosidad común o, lo que viene a ser lo mismo, se empieza a percibir una evolución del fenómeno eremítico hacia un lento cenobitismo. Muño pasa a un segundo plano al retirarse a la cueva del Alambre con el propósito de consagrarse a una vida más solitaria, de tal modo que ya no participará junto con sus compañeros en los actos religiosos colectivos ni en la construcción de la futura iglesia. Sin embargo, es Domingo, en su condición de presbítero, el que adquiere el protagonismo que no había tenido hasta entonces. En efecto, dice expresamente la *Historia Latina* que los domingos se reunían todos los fieles en el oratorio para asistir al oficio divino y recibir la sagrada comunión (*sed adueniente dominica die omnes indistincte ex turgurijs ad oratorium accedebant diuinum officium audituri et communionem*

sanctam deuote sumpturi), y que en la pequeña capilla rezaban y escuchaban las predicaciones del presbítero (*in officijs diuinis quam in deuota predicatione fuissent cibati hoc de uenerabili presbitero Dominico ministrante*). En consecuencia, en el proceso de mayor interrelación e institucionalización que se aprecia en la *Historia Latina*, Muño, como modelo de asceta, parece que ya no tiene cabida porque no comparte con el resto de los hermanos el oficio eucarístico, ni se deja acompañar en su retiro de su discípulo Domingo⁵⁸. En estas circunstancias se abre un periodo de transición hacia el cenobitismo, en el que el grupo es el que empieza a adquirir importancia.

En este nuevo escenario, el denominado *monasterium*, es decir, el oratorio y el cementerio (*oratorium habebant cum cimiterio*), resultaba insuficiente para el gran número de hermanos. Esta circunstancia determinaba su ampliación. Por ello, enseguida empieza a proyectarse la construcción de un templo de mayores dimensiones. Y será precisamente el presbítero Domingo el encargado de plantear a la comunidad de ermitaños su edificación (*si ex modico oratorio laciozem ecclesiam construxerimus*), una obra que deberían levantar entre todos arrancando los zarzales, las bardas y las malezas que obstruyen el lugar; un templo que dedicarían a la Virgen María (*sub titulo Uirginis Marie*).

En su intervención, Domingo no da órdenes a los que le acompañan, sino que les sugiere que participen en las obras, labor que les servirá para obtener indulgencias por sus pecados (*ex quo peccatorum indulgenciam poteritis obtinere*).

En esa misma línea, Pedro, uno de los eremitas más reconocidos por su estilo de vida, de los de mayor edad (*quia antiquior et prestancior erat*), propone que la decisión definitiva sea tomada en asamblea, porque así se podría planificar más adecuadamente tanto el orden como los medios para llevar la edificación a feliz término; en caso contrario —sigue diciendo—, si se empieza sin recursos y no se puede continuar, se reirán de nosotros (*defecerimus cepto hedificio pre inopia, cunctis de hoc noticiam habituris erimus in eludium et derisum*).

Como hasta Valvanera habían llegado ciento seis ermitaños (*centum sex uitam heremiticam*), un número que parece inverosímil, el propio Pedro toma la iniciativa de la construcción. Les indica que se pongan a trabajar con la ayuda de sus parientes y amigos (*inter amicos et cognatos*); que cada uno de estos les proporcione una caballería para traer piedra de las partes más altas (*perquiramus de summitate collis lapides*); que entre todos corten y talen las zarzas, abrojos y árboles para limpiar el terreno (*aducemus densitatem rubi ueprium et arborum ut locus pateat*), y que sobre él se construya una iglesia con buenos cimientos (*ad ecclesiam construendam funditus*). Al final de su

⁵⁸ Para LAPPIN, «Santa María de Valvanera», p. 149, esta circunstancia muestra la primacía de los ermitaños sobre la jerarquía eclesiástica, algo propio de la iglesia visigótica tardía y mozárabe.

declaración se llega a un acuerdo unánime (*unanimitèr concordarunt*) y le plantean a Domingo empezar cuando él quiera (*et quod facturi sumus illico inchoemus*).

Tomada la decisión, los eremitas salieron a los pueblos vecinos a buscar bestias para el acarreo de piedra y madera, e instrumentos de hierro para cortar y labrar la piedra. Una vez que consiguen los medios necesarios, comienzan la edificación. Primero se cortan los árboles y las malezas. Después, con picos y rastrillos se cava y allana la tierra. Por último, los más hábiles tallan las piedras y echan los cimientos y los muros de la iglesia (*Nonnulli eciam maiorem periciam habentes lapides confringebant et fundamentum ecclesie apponere ac parietes summo studio construere curabant*). De este modo, la obra fue creciendo considerablemente. Además, la fuente perenne que brotaba al pie del árbol y del altar fue canalizada para que no estorbase su desarrollo o para que no derribase lo ya levantado (*fontem uero perhennem qui ad radices arboris et altaris fluebat, ne fabricantes impediret aut fabricatum opus fortasse diriperet per canalium transitum ad yma descendere coegerunt*).

A la muerte de Domingo, la *Historia Latina* explica que todavía no se había terminado la iglesia, por lo que los hermanos siguieron labrando piedras y trayendo otras en caballerías desde las cumbres del monte, hasta que, por fin, se terminó el templo con su capilla mayor y otras dos laterales (*quo usque per Dei gratiam ecclesiam cum principali capella et cum alijs duabus capellis hinc inde confectis fabricarunt*).

En este punto, los ermitaños siguen viviendo en chozas y todavía no existe la figura del abad. En su defecto, un superior (*accessit reperto uero patre congregationis nondum erat abbas ibi aliquis creatus licet uiri religiosum ducebant*) tutela a un gran grupo de hermanos. De hecho, cuando muere Muño, el copista informa de que estos se revisten por orden del precepto (*Mox igitur pater iussit fratres sanctis uestibus indui*). Treinta de ellos van en procesión hasta la casa (*et solempni processione ordinata triginta uiri religiosi maximo cum honore sanctum corpus detullerunt ad monasterium*), en donde les esperaba una multitud cantando fervorosamente el oficio (*ubi cetera religiosorum caterua cum officio solempniter decantato illud deuote suscepit*); unos religiosos que todavía son considerados, sin excepción, como hermanos. Sin embargo, al final, cuando la *Historia Latina* se centra en los milagros de Íñigo, el antiguo centro religioso era ya un cenobio plenamente institucionalizado, a cuya cabeza se halla el abad dirigiendo una comunidad de monjes (*cum ceteris ex monachis exiuit a monasterio*).

En suma, queda claro que en la construcción del nuevo templo no participaron ni los monarcas ni los obispos. Unos y otros son ignorados por la *Historia Latina*. De esta manera, solo mediante la ayuda del Señor y la maestría y el buen hacer de los ermitaños fue posible la ejecución de la empresa.

4. El proceso de santificación

La *Historia Latina* se escribe para demostrar la antigüedad del monasterio y de la talla de la Virgen encontrada dentro del roble. Igualmente, el redactor intenta reflejar en dos de los protagonistas del relato, Muño Óñez e Íñigo, un tipo de vida virtuosa y llena de sacrificios, por la que obtienen, a modo de recompensa terrenal, la facultad de realizar milagros. Por sí mismos, estos dos personajes no cuentan con poderes prodigiosos, ya que actúan a modo de intermediarios entre el Señor y los beneficiados; pero son, en definitiva, los elegidos por la voluntad divina. En consecuencia, el autor intenta justificar la categoría de santos por su capacidad de obrar gestas maravillosas, hechos que resultan ajenos al resto de los mortales.

El primero de ellos, Muño, es capaz de sanar y de profetizar (*propheticum sermonem*). Después de curar a su hermana Coloma de una repentina ceguera, esta muere tal como él había anunciado. Es decir, el prodigio confirmaba que las mujeres no podían acercarse hasta allí (*signanter hoc in loco Deo sanctificando in te experior quod non tolleratur feminarum usus absque earum int[er]itu uel pena*) porque se trataba de un *locus sanctus*, ni tampoco podían atravesar el límite que constituía la basílica de la Santa Cruz, lugar hoy conocido como «la Cruz Blanca», en donde recibieron sepultura los dos hermanos (Muño y Coloma). De esta forma quedaba delimitado el territorio sagrado, en el que se encontraban los lugares de culto que se habían ido creando alrededor del oratorio y del cementerio.

Esta prohibición será uno de los elementos específicos de la abadía hasta finales de la Edad Media, una particularidad que no se encuentra en el resto de los centros religiosos, en donde, por cierto, no son infrecuentes las noticias de mujeres formando parte de comunidades dúplices o permaneciendo en su entorno como emparedadas. Pues bien, con esta imagen virtuosa, los monjes de Valvanera querían mantener vivo el espíritu de los eremitas que les precedieron y manifestar ante el poder laico y eclesiástico un sistema de vida basado en la pureza y en el recogimiento. Tal vez, a partir de la demostración de estas virtudes, que venían a coincidir con los planteamientos de las nuevas fundaciones religiosas del XIII, se consiguiese el respaldo y protección de la monarquía y de la Iglesia que, según la *Historia Latina*, nunca tuvo el cenobio.

Las circunstancias vividas por Muño y su hermana explicarían el origen del veto a las mujeres dentro del coto de Valvanera, suceso que hacía necesaria la preceptiva sanción por parte de los obispos y del rey. Entendemos que todos ellos la corroboran en un documento de 1092. En esta fecha, el rey *Alfonso VI* concede a Valvanera comunidad de pastos con varias poblaciones limítrofes, dona al monasterio una iglesia en la localidad de Villanueva y permite a los monjes pescar en el río Najerilla. Pero junto a estos privilegios,

el monarca menciona, mediante un párrafo probablemente interpolado⁵⁹, una reunión que se habría producido en Valvanera varias décadas antes, en la que supuestamente intervinieron ciertos obispos. En ella se restauraría la clausura y castidad, prohibiendo la llegada de mujeres hasta el cenobio.

En efecto, para conseguir la obligada autenticidad, el escribano hace coincidir en Valvanera, en una fecha desconocida, pero próxima a 1050, a los obispos Sancho de Pamplona, García de Álava y Gómez de Nájera-Calahorra, con el abad del monasterio, de nombre Domingo (*Mando etiam ut sicut in die congregationis prefate aeclesie constitutum est a domino Sancio episcopo, et a domino Garsea episcopo, et a domino Gomessano episcopo, et a domino abbate Dominico, ut nulla feminarum intraret istum terminum*)⁶⁰. En esta «congregación» se determina que ninguna mujer entre en el término monástico. Más tarde, a partir de esta noticia, el rey Alfonso VI ordena y confirma dicha prohibición (*ita nunc constituo et confirmo ut nulla ibi introerit*)⁶¹, con lo que queda definitivamente acreditado el veto como precepto real.

Por otra parte, cuando Muño se halla en el interior de la cueva del Alambre encuentra a la serpiente «astuta» (*In coua serpentem astutum repperit*). Dado que aquel no quería que el animal, al verse fuera de su guarida, hiciese daño a los hombres y a las bestias, reza a Dios para que muera y, efectivamente, se produce el portento.

Al igual que ocurre en otras vidas de santos, Muño no solo fue capaz de realizar milagros en vida, sino que los siguió haciendo una vez muerto. Y cuando esto ocurre, siempre están presentes múltiples personas que acreditan los hechos maravillosos. De esta manera se manifiesta aún más su condición de santo. Así, tras su fallecimiento, se iluminó con una gran luz (*lumen maximum ad modum grandium candelarum incensarum*) el entorno de la cueva en donde Muño vivía. A través de ella se mostraba a los hermanos que había muerto y se les indicaba el lugar en dónde se hallaba su cuerpo. Más tarde, su compañero Domingo recibe, en un nuevo portento, la visita del ángel para indicarle lo que tenía que hacer con los restos exánimes de Muño. Cuando el presbítero sale en su busca, comenzaron a sonar las campanas del monasterio, las pequeñas y las grandes. Al oírlas, la congregación quedó sor-

⁵⁹ Aunque siempre se estimó que este documento, por su incalculable valor histórico, era auténtico, una serie de cuestiones nos hacen sospechar que quizá se elaboró posteriormente, a finales del siglo XII o comienzos del XIII. Entre otras, cabe mencionar que su texto no se transcribe en el *Becerro Visigótico*. Además, el abad citado, Domingo, no aparece en la documentación estudiada, pero tampoco en la *Historia Latina*. Igualmente llama la atención el interés del copista en poner en boca del rey que la iglesia monástica era muy antigua (*ab antiquo tempore fundatam*; DMV-I, doc. 190).

⁶⁰ DMV-I, doc. 90. A estos diocesanos los encontramos juntos en 1052 cuando el monarca García Sánchez III dona a San Millán de la Cogolla el monasterio de San Millán de Hiniestra (GARCÍA ANDREVA, *El Becerro Galicano de San Millán de la Cogolla*, núm. CLXXXIII.1).

⁶¹ DMV-I, doc. 90.

prendida de cómo, sin tocarlas nadie (*nemine campanas pulsante*), lanzaban al aire sonidos fúnebres. Para Domingo, el retoque de campanas simbolizaba la vida austera y santa que había llevado el eremita.

En consecuencia, estos milagros suponen, tanto para el presbítero Domingo como para el resto de la comunidad, el fiel testimonio de la santidad de Muño, ya que todos dieron fe de los hechos prodigiosos que sucedieron tras su muerte (*fidem damus de eius autem sanctissima uita et signorum miraculo non tantum propter tua dicta credimus sed quia ipsi uidimus et omnia esse uera cognouimus ab experto*).

De la misma manera, la *Historia Latina* tenía que demostrar que uno de sus hijos más reconocidos, Íñigo, era santo. Por lo tanto, también debía poseer la capacidad de hacer prodigios. Así, desde el instante en que el escrito se ocupa de este abad, se olvida de todo lo precedente y da un gran salto en el tiempo (*Decursu temporis*) para situarse entre 1088 y 1116, fechas en las que la documentación del archivo monástico fija su gestión. De él afirma la *Historia Latina* que en el cenobio hubo un abad muy santo, de nombre Íñigo (*abbas sanctissimus Eneco nomine*), el cual, con el propósito de ver los rebaños que Valvanera poseía, salió de la casa acompañado de los monjes y los encontraron en la localidad de San Juan de Salduero, en Soria, tal como esperaban (*qui ad uidendum peccora sua que iam incipiebat domus ista possidere cum ceteris ex monachis exiuit a monasterio et repertis armentis in territorio quod dicitur sanctus Iohannes de Salguero gauisus est quia prosper successus erat illis*).

Poco más dice del él. Si embargo, a partir de su llegada a tierras sorianas, comienzan a producirse una serie de milagros que son los que confirman su condición de persona santa. Pues bien, justo antes de llegar a la localidad se detalla un suceso extraordinario. Como era muy tarde, Íñigo pidió comida para todos, pero, al encontrarse lejos del poblado, los pastores solo disponían de leche de oveja y pan de centeno para compartir. En semejante situación, aparece en el cielo un águila que llevaba en las garras un pez grande. Lo dejó caer ante el abad, quien, considerando que esta era la voluntad de Dios, mandó colocarlo sobre las brasas para que los monjes lo comieran. Sin embargo, con la celeridad con que todo sucede en la *Historia Latina*, al poco rato se sintió repentinamente enfermo.

En este escenario, sucedió otra acción admirable. En una charca próxima había un gran número de ranas. Los ruidos que estas producían molestaban mucho al enfermo y le provocaban desazón. Repentinamente, murieron todas, hecho que fue atestiguado por cuantos estaban allí presentes. Con este prodigio —justifica la *Historia Latina*— Dios no pretendía venganza, sino demostrar que Íñigo era santo (*Hoc mirabile dominus euenire permisit non quia uindictam locum obtineret, sed ut sanctitas uiri foret merito declarata*).

Murió al amanecer del quinto día. Ante su cuerpo, los monjes destacan que trabajó, en primer lugar, para incrementar los intereses de la abadía y, después, para aumentar el esplendor del culto divino. Conviene recordar en

este sentido que durante el gobierno de este abad el dominio monástico se engrandeció de forma importante y se pudo introducir en el monasterio el espíritu reformador en tiempos de Alfonso VI⁶².

Después tocaba darle sepultura. Como el calor del verano era intenso, temían que el hedor que su cuerpo despedía impidiese llevarlo íntegro hasta Valvanera. Por esa causa, extrajeron las entrañas del abad y las enterraron en aquel yermo. A partir de esta incidencia, ocurrieron otros lances extraordinarios que demuestran todavía más claramente su santidad. Así, en el momento en que los bueyes y ovejas pisaban el lugar en el que estaban enterradas sus reliquias, morían repentinamente. Más tarde, allí mismo se construyó una pequeña iglesia bajo la advocación de San Juan, donde el Señor obró grandes maravillas.

Por último, el cuerpo de Íñigo fue llevado hasta el monasterio y enterrado en el claustro superior, en donde continúan sucediendo prodigios. Efectivamente, dado que transcurrido el tiempo ya no se recordaba el lugar de su inhumación, se descubrió que cuando los animales pasaban por encima del sepulcro morían repentinamente.

5. Fundación histórica del monasterio

Al contrario de lo que sucede en los monasterios de Santa María de Nájera o San Martín de Albelda, en Valvanera no se conserva el acta fundacional ni otro instrumento que la mencione, lo que hace muy difícil determinar el año de su instauración.

Lógicamente, esta carencia nos obliga a recurrir a los argumentos historiográficos y documentales para explicar sus inicios. En primer lugar, se debe tener en cuenta que los comienzos de la ocupación cristiana del territorio alorriojano se produjeron aproximadamente a partir del 925. Sin embargo, no será hasta comienzos del siglo XI cuando se fijen los límites fronterizos entre Castilla y Pamplona, en un acuerdo firmado por Sancho III el Mayor y el conde Sancho García de Castilla en 1016⁶³. En este sentido, el río Valvanera es el que sirve de demarcación de la frontera.

El segundo aspecto se deriva de la falta de noticias sobre el monasterio en un suceso tan significativo como debió ser la ofensiva que realizó Almanzor en 1002 contra los dominios del rey de Pamplona y, más concretamente, contra San Millán de la Cogolla —así se viene insistiendo a pesar de no contar con una apoyatura documental convincente—. Para ello, «atravesó primero la zona castellana del Duero, y por la villa de Canales entró en La Rioja. En su retirada, el caudillo musulmán, aquejado de una grave enferme-

⁶² DMV-I, doc. 190.

⁶³ GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., «Introducción al estudio de la sociedad alorriojana en los siglos X al XV», *Berceo*, n.º 88 (1975), pp. 3-30, p. 15.

dad, escogió un camino difícil, que bordea el Urbión para entrar en la provincia de Soria, tal vez por el puerto de Piqueras, acaso por Santa Inés»⁶⁴.

Ante esta circunstancia, surge la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que las tropas musulmanas, recorriendo la vía natural del curso del Najerilla, no se percatasen de la presencia del monasterio de Valvanera, ya que pasaron a 5 km escasos del mismo? Por lo menos son dos las respuestas que puede admitir esta cuestión: o bien no se había constituido todavía el cenobio al final del milenio; o, si realmente existía, se trataba lógicamente de una congregación muy pequeña, quizá recién surgida, y, por lo tanto, de nula importancia religiosa y económica para las pretensiones de las tropas musulmanas.

Y, por último, las noticias documentales pueden resultar definitivas. En el abadologio que recoge la *Historia Latina* se cita en primer lugar a Sancho, que rigió los destinos de Valvanera (*Primus namque fuit Sancius probitate fultus*), y después a Domingo (*in eadem domo nutritus*). De ambos solo conocemos las escuetas explicaciones que ofrece la mencionada relación. Sin embargo, el tercero de la lista, Muño (*deuocione precipuus*), aparece como abad también en el *Becerro Gótico* valvanerense, en el documento más antiguo del monasterio, de 1035⁶⁵. Por lo tanto, las informaciones de la *Historia Latina* y las procedentes del cartulario pueden ser compatibles, de tal modo que no es descabellado pensar que el establecimiento de un monasterio institucionalizado se produjese a finales del siglo X o a principios del XI.

Como ya se dijo más arriba, al final del folio 15 se interrumpe abruptamente la *Historia Latina* por faltar en ella tres folios. Cuando se reanuda en el 19, se hace con la siguiente frase: [...] *propria redierunt cum honore ubi altissimo gratum independentes seruicium laudabiliter Domino seruierunt ut uitam adquirerent sempiternam*, posible mención a las personas que ayudaron a los eremitas a levantar la iglesia y que ahora regresan a sus casas.

Sin embargo, a renglón seguido, sin el necesario contexto, se alude a varios monarcas y, de forma concreta, al año 1061 (*Post obitum regis Garsie regnauerunt filij eius in Nauarra Sancius et Fernandus in Legione tempore*

⁶⁴ DOZY, R., *Historia de los musulmanes de España*, vol. III, Madrid, Turner, 1984, p. 137, afirma que destruyó el monasterio de San Millán, «patrono de Castilla». En la misma línea se han mostrado PÉREZ DE URBEL, J., «Primeros siglos de la reconquista», en *Los comienzos de la reconquista (711-1038)*, t. VI, *Historia de España. Menéndez Pidal*, Madrid, Espasa Calpe, 1992, p. 319; o MARTÍNEZ DÍEZ, G., «El monasterio de San Millán, monasterios incorporados y documentación apócrifa», en *Jornadas sobre San Millán de la Cogolla en la Edad Media*, Logroño, Ateneo Riojano, 1999, pp. 27-45. Asimismo, la ambigüedad de las fuentes lleva a muchos autores a relativizar esta aceifa, la número 56, y poner en duda que Almanzor muriese en el camino de vuelta, en Calatañazor. Al margen de esto, «Ibn al-Jatib [del siglo XIV] llama a esta campaña 'de Canales y el monasterio', que tradicionalmente se identifica con el de San Millán de la Cogolla»: MOLINA, L., «Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto», *Al-Qantara. Revista de Estudios Árabes*, vol. II, 1981, pp. 210-263; en especial, p. 263.

⁶⁵ DMV-I, doc. 2.

isto currebat annus Incarnationis millessimus sexagessimus primus)⁶⁶, noticia valiosa que nos lleva, por un lado, al monarca pamplonés Sancho Garcés IV, quien muy bien pudo ser el que soportó parte del peso económico de la iglesia, y a la fecha de su finalización. En cualquier caso, lo que queda claro es que difícilmente pudo financiarse con los medios que poseía Valvanera. A este respecto, la propia *Historia Latina* alega que los monjes vivían gracias a las limosnas de los fieles (*undique fulto qui helemosinas pie gentis*), de las rentas de la granja de Villanueva (*nullos alios reditus habentes preter Uillam Nouam a pijssimo rege Garsia eis donadam*)⁶⁷ y de su esforzado trabajo: cuando tenían pan, les faltaba el vino; y si abundaba este, escaseaba aquel.

Las propuestas cronológicas que se vienen mostrando hasta ahora chocan frontalmente con las opiniones que sobre este mismo aspecto exponen los diferentes estudiosos de la abadía. En su mayoría vierten afirmaciones gratuitas sobre la antigüedad de la talla de la Virgen encontrada en el roble⁶⁸ y sobre las fechas de construcción del monasterio; aseveraciones basadas en testimonios inciertos e, incluso, cuando recurren a los fondos archivísticos, los manipulan con el fin de proporcionar a Valvanera un pasado remoto. Efectivamente, varios de estos eruditos llevan el primitivo asentamiento religioso en estas tierras a los primeros siglos de nuestra era. Para Argáiz⁶⁹, la incipiente congregación estuvo formada por ermitaños desde la llegada de san Hieroteo, discípulo de san Pablo; y, posteriormente, a partir del año 336, estos fueron sustituidos por cenobitas, de la orden de San Antonio. Villafañe⁷⁰ adelanta la aparición en 6 años. Entre 320 y 330 sitúa Rubio⁷¹ el

⁶⁶ Para PÉREZ ALONSO, *Historia de la Real Abadía*, pp. 455 y 520, esta frase es «históricamente falsa». Para este historiador, el rey García de la *Historia Latina* no es hijo de Sancho III el Mayor, sino su padre, García el Temblón (994-1000). Con el cambio de monarca se adelantaría en más de medio siglo la creación de la iglesia.

⁶⁷ No obstante, el monarca que donó la aldea de Villanueva al monasterio quizá fuese el rey Sancho Garcés IV. Así se recoge en un documento de 1077. En esta fecha, Alfonso VI confirma a Álvaro, abad de Valvanera, la donación del lugar junto con la iglesia de Santa María, *que antequam ego acciperem Nagera, fuit data et confirmada a Sanciones rege, scilicet propinquo meo* (DMV-I, doc. 84). Más discutible parece que la hubiese realizado Sancho III el Mayor. En primer lugar, porque Villanueva no se cita con anterioridad al año 1072; y después, porque es a partir de esa fecha cuando su presencia en el *Becerro Gótico* es constante, justo en el momento en que se produce la expansión dominical de Valvanera.

⁶⁸ Sobre su significado artístico, véase el excelente trabajo de SAENZ RODRÍGUEZ, M., *Imaginería románica en La Rioja: tallas de Cristo crucificado y de la Virgen con el Niño*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2005, pp. 98-123.

⁶⁹ ARGÁIZ, G., *La Perla de Cataluña. Historia de Nuestra Señora de Monserrate*, Madrid, Impr. de Andrés García de la Iglesia, 1677, p. 382.

⁷⁰ VILLAFANE, J. de, *Compendio Histórico en que se da noticia de las milagrosas y devotas imágenes de la Reyna de los cielos y tierra, María Santísima, que se veneran en los más célebres Santuarios de Hespaña*, Salamanca, Imprenta, y Librería de Manuel Fernández, 1776, p. 547.

⁷¹ RUBIO, B., *Historia del venerable y antiquísimo Santuario de Nuestra Señora de Valvanera, en la provincia de La Rioja*, Logroño, Imprenta de Francisco Delgado, 1761, p. 61.

hallazgo de la imagen de María. Por su parte, Bravo de Sotomayor⁷² afirma que estaba ya habitado por religiosos hacia 535, y en parecidos términos se expresa Garibay y Zamalloa⁷³. Por otro lado, Yepes⁷⁴, Albors Albors⁷⁵ y Urcey Prado⁷⁶ concluyen de forma más prudencial que pudo surgir en los siglos IX o X. Sin embargo, Pérez Alonso sitúa el nacimiento del culto y del monasterio a principios del VIII⁷⁷.

6. Conclusión

La elaboración de un escrito como la *Historia Latina* siempre resulta eficaz porque se convierte en un agente que relaciona el control del conocimiento, en manos de los religiosos, con la ignorancia de gran parte de los creyentes. Por esta razón, los mensajes que transmite, siempre cargados de portentos sobrenaturales, quieren servir de enseñanza a los receptores, mostrándoles que Valvanera fue un monasterio antiquísimo y que la comunidad de eremitas que lo formaba mantuvo un sistema de vida admirable, fruto del cual alguno de ellos alcanzó la categoría de santo.

Aunque la versión del texto que conocemos data de 1419, se pudo escribir en el XIII. De hecho, todo conduce a ese siglo. En un ámbito general, los centros religiosos ensalzan a sus santos y devociones para conseguir un mayor número de fieles y un volumen significativo de donaciones; y Valvanera, en este proceso, no es una excepción. En el particular, el escaso desarrollo dominical valvanerense no debió favorecer el culto a la Virgen, que parece todavía muy limitado en esa centuria. Por lo tanto, su redacción podría servir para consumo de la comunidad y, sobre todo, como prueba para devotos y romeros de la antigüedad de la casa y de la presencia de María.

El contexto en el que se produce la traducción es, lógicamente, diferente. Aunque el cenobio nunca alcanzó el desarrollo de las abadías próximas, el dinamismo religioso y social que pudo adquirir desde finales del siglo XIV y durante el XV resulta notable. Sus relaciones con la nobleza local, las noticias

⁷² BRAVO DE SOTOMAYOR, G., *Historia de la invención, fundación y milagros de nuestra Señora de Valvanera, de la Orden de san Benito*, Logroño, J. de Mongastón, 1610, p. 55.

⁷³ GARIBAY Y ZAMALLOA, E., *Los XL libros d'el Compendio Historial de las Crónicas y Universal Historia de todos los Reynos de España*, Amberes, Christophoro Plantino, 1571, vol. I, 8, cap. 21, pp. 321-324.

⁷⁴ YEPES, A. de, *Corónica General de la Orden de San Benito*, Irache-Valladolid, Universidad de N^a S^a la real de Yrache por M. Mares, Nicolás de Assiayn, F. Fernández de Córdoba, y Viuda de F. Fernández de Córdoba, 1607-1616 (ed. parcial en la «Biblioteca de Autores Españoles», Madrid, 1959-1960, a cargo de J. PÉREZ DE URBEL, pp. 94-95).

⁷⁵ ALBORS ALBORS, C., *Nuestra Señora de Valvanera*, Valencia 1895, p. 51.

⁷⁶ URCEY PRADO, A., *Historia de Valvanera*, Logroño, Imprenta del Comercio de la Viuda p. Villar, 1932, pp. 107-108; también en esta línea, PÉREZ DE URBEL, J., *Las grandes Abadías Benedictinas*, Madrid, Ancla, [1928], p. 387.

⁷⁷ PÉREZ ALONSO, *Historia de la Real Abadía*, p. 28.

sobre el impago de votos, testamentos, fianzas y mandas que por devoción se debían al cenobio, etc., parecen confirmar el incremento del culto a la advocación mariana. Pues bien, en este ambiente, la iglesia monástica sufrirá un grave incendio, razón por la cual los monjes juzgan que este era el momento oportuno para reeditar la *Historia Latina*, con la que se alcanzarían los medios de financiación necesarios.

Por otro lado, son varios los mensajes que, entendemos, quiso transmitir este texto ya desde el siglo XIII. En primer lugar, trató de demostrar que el monasterio contaba con dos grandes referentes religiosos: el eremita íntegro, encarnado en Muño Óñez, centro de la narración; y el abad ejemplar, Íñigo. Todo apunta a que la biografía del primero es resultado de la imaginación, ya que no existían noticias históricas sobre su persona. En cualquier caso, responde al modelo del perfecto eremita. Efectivamente, él fue quien, a través de la revelación del ángel y con el auxilio de Dios, encontró primero y taló después el árbol en el que se encontraba la talla de la Virgen, y allí mismo levantó el primer oratorio. Por otra parte, se desarrolla la imagen del abad intachable, para lo que se recurre a Íñigo, prelado del monasterio, que se documenta entre 1088 y 1116. En una breve explicación, se le ponderan sus virtudes y se narran varios de los milagros que realizó en la población soriana de Salduero. Con ellos quedaba patente su categoría de santo

En segundo término, los ciento seis eremitas, acompañados del presbítero Domingo, y luego de Pedro, adquieren también gran relevancia en la narración. Construyen, a partir del pequeño oratorio, la iglesia, y lo hacen sin la ayuda de los reyes, obispos y nobles. Por consiguiente, parece obvio el mensaje que quiere transmitir esta narración: que Valvanera fue desde sus orígenes un centro religioso pobre que no contó con apoyo externo. Además, dado que el proceso constructivo, tanto el protagonizado por Muño y Domingo como el del grupo de eremitas, no se sitúa en un tiempo determinado, es lógico pensar que la *Historia Latina* quiso dejar claro que la edificación del oratorio y el cementerio respondían a una antigüedad remota.

En tercer lugar, el relato identifica a los monjes de Valvanera con la virtud en la época (a partir del siglo XIII) en que el monaquismo sufría una grave crisis de supervivencia, a la vez que iban surgiendo nuevas órdenes religiosas. En efecto, las referencias narrativas a la abstinencia y a la pureza son constantes, hasta el punto de que este aspecto ha formado parte de la identidad del monasterio. De hecho, en la *Historia Latina* se justifica el veto a las mujeres dentro del recinto monástico a partir de la capacidad de profetizar que se le otorga a Muño, justo en el momento en que su hermana Coloma queda ciega y, posteriormente, muere.

En consecuencia, el hecho milagroso de haber hallado la talla de la Virgen, la confirmación de la presencia de hombres santos entre sus religiosos, la demostración de que la pobreza llevó a la comunidad eremita a tener que levantar con sus manos el monasterio y la vida virtuosa de sus monjes, son algunos de los mensajes que trasmite la *Historia Latina*. Con ellos, sin duda,

se quería incrementar el culto a la Virgen entre los fieles y romeros, a la par que se pretendía la protección de reyes, obispos y nobles.

Asimismo, cabe reseñar la importancia que recibe en esta obra el bosque y el ámbito natural, ya que toda la acción se desarrolla en su interior. En primera instancia es un lugar tenebroso, salvaje y repleto de alimañas. Sin embargo, tras el descubrimiento de la Virgen, ese antro lóbrego se va a transformar en morada celestial. Y será allí, aprovechando los restos del árbol caído, donde empezará a construirse el futuro monasterio de Valvanera. Pues bien, esta aparente dualidad nos puede estar mostrando una superposición de cultos, en el que el vencedor, el cristianismo, en ningún caso se desprende de los elementos propios de las prácticas anteriores.

Aunque desconocemos los resultados que se derivaron de la versión latina, parece seguro que sirvieron, por una parte, para conseguir los medios económicos suficientes para empezar las labores de construcción del templo gótico; y, por otra, para sentar las bases de un nuevo método de difusión y reclamo. Todos los eruditos sin excepción, a partir del siglo xvii, utilizarán sistemáticamente la *Historia Latina*, circunstancia que se materializa en la publicación de libros cargados de prodigios maravillosos protagonizados por la Virgen. Y, consecuentemente, todo ello favorecerá que tanto la abadía como su advocación mariana acaben siendo muy atrayentes para muchas localidades, que convertirán a Valvanera en su santuario de referencia.

«Fechura nuestra y de los reyes onde venimos». El reino de Asturias como herramienta de memoria en las fundaciones monásticas

Álvaro Solano Fernández-Sordo

Universidad de Oviedo

En 1665 el hermano archivero del monasterio de Valdediós¹ —cuyo nombre desconocemos— intentó llevar a cabo una nueva ordenación de su archivo². En su labor, tal como era preceptivo en los estatutos cistercienses del momento³, reservó unas páginas al comienzo del nuevo inventario para recopilar la historia del monasterio y su fundación, que serviría de an-

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación «Los monasterios de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media: actitudes y reacciones en un tiempo de problemas y cambios», ref. PID2021-124066NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/FEDER, UE.

Abreviaturas utilizadas: AHN: Archivo Histórico Nacional (Madrid); BNE: Biblioteca Nacional de España (Madrid); BUO: Biblioteca de la Universidad de Oviedo (Asturias); Clero: sección Clero secular y regular; Códices: sección Códices; L.: libro; ms: manuscrito; IDEA: Instituto de Estudios Asturianos; RIDEA: Real Instituto de Estudios Asturianos.

² Anterior sería la ordenación hecha por fray Alfonso Hernández Cubero en 1587, que dio lugar a la composición del *Tumbo viejo* o «Registro de privilegios reales, bulas, donaciones particulares, propiedades y censos del monasterio de Santa María de Valdediós» (AHN, Códices, L.221) por mandato del abad Plácido Flórez (SANZ FUENTES, M. J., «El archivo del monasterio de Santa María de Valdediós», en G. MAÑANA VÁZQUEZ (ed.), *Valdediós. Libro conmemorativo del MC aniversario de la consagración del templo de San Salvador de Valdediós, «El Conventín», 893-993*, Oviedo, Arzobispado de Oviedo, 1993, pp. 77-88, pp. 79 y 84-85. SANZ FUENTES, M. J., «El monasterio de Valdediós, espacio para la escritura», en J. ALBUQUERQUE CARREIRAS (dir.), *Mosteiros Cistercienses. Actas do Congresso Internacional realizado em Alcobaca nos dias 14 a 17 de junho de 2012*, Alcobaca, Jorlis, 2013, vol. III, pp. 205-218, p. 214). No obstante, no fue la única que debió existir y que dejó rastro en el archivo monástico. Puede señalarse la que se hizo en 1665 o, como extremas, una posible primera que daría lugar al perdido Libro Becerro con anterioridad al incendio del archivo de 1238 (BALLESTEROS GAIBROIS, M., *Colección de Asturias reunida por don Gaspar Melchor de Jovellanos*, Madrid, Gráficas Reunidas, 1948, t. II, pp. 1-61) o la inmediatamente anterior a su desamortización decimonónica (AHN, Códices 882, transcritos en CAVEDA Y NAVA, J., «Inventario de los libros, pinturas y papeles interesantes del suprimido monasterio de Valdediós», *Revista Cubera*, nº 8-12, 1984-1988).

³ Pueden consultarse las referencias de FERNÁNDEZ ORTIZ, G., «Fray Bernardino Escudero y los usos de la escritura en el seno de la congregación cisterciense de Castilla a finales del siglo XVI», en MARTÍN LÓPEZ, E. (ed.), *De scriptura et scriptis: producir*, León, Universidad de

tesala al registro de los privilegios reales, bulas pontificias o sentencias, entre otras⁴. Como moderno historiador, ducho en su labor, primero ordenó las fuentes con que contaba para a continuación redactar su exposición, en la que continuamente refiere la documentación trabajada, si bien la historia de la casa quedó inacabada.

Como rezan las primeras líneas de estas páginas «comiença la historia deste real Monasterio de Valdediós sacada de los papeles de su archivo, desde el año de 1200 hasta este presente en que estamos de 1665»⁵. En la cabecera del tercer capítulo, el anónimo autor dejó su tarea inacabada y el espacio fue aprovechado por una mano posterior —mucho menos limpia y ordenada, posiblemente de finales del siglo XVIII— para cambiar el asunto de lo que se iba a escribir⁶ y corregir los abundantes errores en lo poco que la primera mano había escrito en las páginas precedentes.

Afortunadamente estás páginas no se perdieron, seguramente por encontrarse a continuación el inventario documental. Ahora queremos llamar la atención sobre el comienzo de esa abortada labor historiográfica. Los dos capítulos conservados se dedican, respectivamente, a «su fundación, quién fue su fundador, de las amplias posesiones y títulos honoríficos con que fue dotada, de sus preeminencias y libertades y del mucho aprecio y estimación de quella hizieron todos los Reyes» y a «la iglesia vieja del Salvador, su fábrica y antigüedad, y lo más que se ha podido rastrear de sus principios»⁷; precisamente los dos elementos que pueden llegar a confundirse en los tiempos germinales del monasterio de Valdediós.

Los historiadores tienen hoy claro que el monasterio de Valdediós se fundó a comienzos del siglo XIII gracias a un empeño personal del rey leonés Alfonso IX, quien otorgó su documento fundacional en diciembre de 1200 junto a su mujer Berenguela⁸. En él se comprueba su deseo de establecer una comunidad sometida a la disciplina cisterciense bajo la dependencia de Sobrado —*abbatiam ibidem cisterciensis ordinis construendam, que sit semper*

León, 2020, pp. 257-282, p. 262. También podrá ser iluminador el estudio de este mismo autor sobre *La diplomática cisterciense*, de próxima aparición.

⁴ Así, el volumen contiene una larga tabla de 32 folios en que se enumeran los privilegios y provisiones reales, bulas pontificias, donaciones de particulares, ventas, pleitos —sucediéndose aquellos sobre la sal, los librados con el concejo de Villaviciosa, y otros con diversas personas y lugares— y documentación del cobro de la moneda forera (AHN Clero, L. 9362, ff. 40r-71v).

⁵ AHN Clero, L. 9362, f. 17r.

⁶ Lo que aparece tras el rútilo del tercer capítulo no tiene nada que ver con «la venida de don Nuño, primer abad deste monasterio, y cómo en el tiempo de su gobierno no se asentó donde se avía de edificar el monasterio» que reza su título (AHN Clero, L. 9362, f. 31r).

⁷ AHN Clero, L. 9362, ff. 17r-17v.

⁸ Sobre los primeros tiempos de Valdediós sigue siendo fundamental el estudio de detalle de RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J. I. y M. CALLEJA PUERTA, «La fundación del monasterio cisterciense de Santa María de Valdediós», en B. ARIZAGA BOLUMBURU, *et alii* (eds.), *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder*, Santander, Universidad de Cantabria, 2012, t. I, pp. 859-872.

*propria filia abbatis de Superato*⁹—, para lo que le donó *totam hereditatem de Boiges, tam de realengo quam de infantatico*. En ello concuerda el muy cercano a los hechos y a la monarquía Lucas de Tuy, quien señala que Alfonso *similiter in Asturiis multas populationes fecit [...] fundavit etiam monasterium cisterciensis ordinis Vallis Dei in loco qui dicebatur antiquitus Boites*¹⁰.

Lo designemos como *hereditatem* o como *loco*, la fundación de Valdediós no se realizó sobre un centro monástico o eclesiástico anterior, como ocurrió con el resto de fundaciones cistercienses en Asturias. No obstante, ese antiguo realengo albergaba —y aún puede contemplarse— la vieja iglesia prerrománica de San Salvador, levantada en época de Alfonso III, muy bien datada en ese reinado por la epigrafía monumental¹¹ y por la cronística, que ya refiere entonces el lugar vinculado a la monarquía¹². Nada hacía pensar que Alfonso IX quisiera convertir el viejo templo astur en la iglesia monástica de una nueva comunidad de monjes blancos y, aunque así hubiera sido, el definitivo asiento de la abadía en el lugar trajo aparejada la construcción de una magnífica iglesia a principios del XIII¹³. No obstante, la peculiar relación entre ambas edificaciones y su vinculación a la comunidad podía dar lugar a conclusiones erróneas y se hacía preciso explicarlo.

Esto es, sin duda, lo que parece estar tras estos capítulos del monje archivero de 1665. En el primero, tras desgranar la parentela de los reyes castellanos y leoneses entre Alfonso VIII y Fernando III —con algún que otro error—, señala que Alfonso IX

era muy piadoso y bueno, y en el tiempo que estuvo con doña Verenguela se dio a obras de misericordia y a edificar obras pías. Y entre ellas la más sunptuosa fue este monasterio, que a buen seguro en sus tiempos se llevaría la gala de Escorial, como se verá adelante. Fue muy devoto de nuestro padre san Bernardo, y así se dice que pasando de hacia Colunga para Oviedo por este valle, admirado de su amenidad d[i]jos[e] «lindo sitio para edificar un mon[asterio de] san Bernardo». Desto no hay insti[tución alguna] no más de la tradición antigua¹⁴.

⁹ GONZÁLEZ GONZÁLEZ, J., *Alfonso IX*, Madrid, CSIC, 1944, t. II, doc. n.º 143. La filiación de Sobrado, interlineada en el ejemplar procedente de su archivo, no figura en la copia de este documento que se conservaba en el Becerro (cfr. BALLESTEROS GAIBROIS, *Colección de Asturias*, t. II, doc. n.º 1).

¹⁰ FALQUE REY, E. (ed. lit.), *Lucae Tudensis Opera Omnia*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 361.

¹¹ DIEGO SANTOS, F., *Inscripciones medievales de Asturias*, Oviedo, Gobierno del Principado de Asturias, 1995, n.º 226.

¹² ESTÉVEZ SOLA, J. A. (ed. lit.), *Historia Silensis*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 182.

¹³ DIEGO SANTOS, *Inscripciones medievales*, n.º 233a. GARCÍA FLORES, Antonio, «El maestro Gualterio y Valdediós: notas sobre un maestro itinerante por los monasterios cistercienses del Reino de León durante el siglo XIII», en J. ALBURQUERQUE CARREIRAS (ed.), *Mosteiros Cistercienses. Actas do Congresso Internacional realizado em Alcobaca nos dias 14 a 17 de junho de 2012*, Alcobaca, Jorlis, 2013, t. II, pp. 205-234.

¹⁴ AHN Clero, L. 9362, f. 17r.

Esta simple tradición, sin mayor actuación sobrenatural que la admiración y ocurrencia del rey, aunque siga un conocido modelo de relato en que se produce la teofanía o revelación del lugar sagrado donde es conveniente la fundación de un monasterio¹⁵, viene avalada en el relato por la inmediata acción fundadora documentada en el texto de 1200¹⁶. Sin ninguna duda, y en consonancia con nuestro conocimiento, el archivero de 1665 consideraba que el monasterio echó a andar en 1200 y no antes, siendo sus fundadores Alfonso IX y Berenguela¹⁷. En su texto, este archivero barroco presume de este origen y se hace eco de las palabras que en el siglo XIV dedicaba a Valdediós Alfonso Onceno, quien tomaba a la comunidad bajo su protección afirmando que «el nuestro monasterio de Valdediós es fechora nuestra y de los reyes onde venimos»¹⁸.

Con todo se hacía necesario explicar por qué había un templo muy anterior, a escasa distancia de la iglesia conventual, dedicado al Salvador. El segundo capítulo trata de justificar esto. Comienza lamentando la pérdida de muchas informaciones por el incendio del archivo monástico y por una peste que habría asolado el lugar a mediados del siglo XVI, «por estas dos cosas ignoramos muchas. La primera es a cerca de la iglesia antigua del Salvador, que su fábrica y antigüedad infunde notable veneración». Tras describir el

¹⁵ REMENSNYDER, A. G., *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1996, pp. 43-65.

¹⁶ Continúa el relato diciendo que «discurriendo, pues, por su reino para el gobierno de él, y rebolviendo en su mente pensamientos tan santos, se halló en Santiago de Galicia por los años de mil y ducientos, donde se determinó a edificar este monasterio como consta del primer privilegio o donación que comienza: *Laudabilis est scriptura thesaurus*, dado a veinte y siete de novienbre en la misma ciudad», señalando a continuación las donaciones recibidas por el joven cenobio (AHN Clero, L. 9362, ff. 17r-17v).

¹⁷ Unos años antes, para un conflicto sobre la presentación de clérigo en la vecina parroquia de Puelles, otro monje escribía algo parecido al narrar la «fundación deste monasterio de Baldediós: el rey don Alonso el nobeno de León y la Reyna doña Berengaria su muger, de gloriosa memoria, fundaron y hereficaron este deboto monasterio y le dieron este coto de Valdediós en que está edificado el dicho monasterio con su jurisdicción cebil y criminal, mero y misto ynperio, y otras muchas libertades y exsenciones a los basallos dél de que no paguen tributos ni repartimientos de puentes, fuentes ni soldados ni otros que se hagan ni repartan en este Principado de Asturias como consta de su fundación y previlejio fecho en Santiago a veynte y siete de nobienbre, hera de mil y ducientos y treinta y ocho, que es el año de mil y ducientos de Nuestro Señor Jesuchristo. Comiença el previlejio *Laudabilis est escriptura thesaurus*, está en el Libro del Becerro primero» (AHN Clero, L. 9418, f. 1r).

¹⁸ AHN Clero, L. 9362, f. 17v. El documento que refiere es del 1 de marzo de 1348, hecho en Alcalá de Henares, por el que Alfonso XI recibe bajo su encomienda al monasterio de Valdediós por hacer merced a su abad fray García, su capellán, «porquel dicho monasterio fue fundado por los reyes onde nos venimos» (GONZÁLEZ CRESPO, Esther (1985), *Colección documental de Alfonso XI: diplomas reales conservados en el Archivo Histórico Nacional, Sección de Clero, pergaminos*, Madrid, Universidad Complutense, 1985, n.º 332). Poco antes, en 1331 en Talavera, Alfonso XI ordenaba a los recaudadores de sus yantares en León y Asturias que no demanden yantar al monasterio de Valdediós alegando «quel dicho monasterio era fechora de los reyes onde yo vengo e mía» (AHN, Clero secular-regular, carp. 1610, n.º 6).

edificio prerrománico y transcribir la denominada inscripción de los obispos —tenida por lápida de consagración— datada en 892, trata de responder a «qué quiera decir esta iglesia con todas sus circunstancias, en aquel tiempo, y los muchos obispos que se hallaron a su consagración», aunque «hasta ahora no se tiene noticia cierta»¹⁹. Recoge una leyenda popular que lo hace una su-puesta catedral para los obispos huidos ante la invasión islámica, la cual re-chaza completamente, y se decanta por entender San Salvador como una pa-rrroquia que daría servicio espiritual a cuantos cristianos se asentasen al calor del desarrollo del reino de Asturias que,

como cada día se iría multiplicando, sería forçoso para enseñanza de la doctrina christiana y conservación de la fee, se les hiziese una iglesia para freqüentar los sacramentos. Y esto por mandado del rey don Alonso el Tercero, llamado el Magno, que entonzes reynava en Oviedo y en León [...] Y esta iglesia tendría su párroco, que administrase a esta gente por espacio de trescientos y siete años que pasaron antes de la fundación del convento.²⁰

Concluyendo, por tanto, que se trataba de una iglesia parroquial, que Alfonso IX habría dado más adelante al monasterio cisterciense que había fundado

con toda su administración, la qual poseyeron muchos años hasta que por mayor recogimiento, quietud y observancia, a imitación de otras muchas ca-sas de la Orden hicieron iglesia aparte para los feligreses y para cumpli-miento del capítulo 66 de la regla de nuestro padre san Benito, pusieron cura secular que estuviere sugeto al monasterio con todas sus dependen-cias, como oy los tienen muchas casas en la orden.²¹

Sin embargo, esta exposición que desvinculaba a Valdediós de todo ori-gen monástico previo a 1200 vinculado a la pequeña iglesia de San Salvador estaba próxima a cambiar. Una breve nota al margen²² aventuraba otra acti-tud respecto a un relato tan sencillo, muy bien enmarcado en las característi-cas propias de las narraciones fundacionales de establecimientos cisterciens-es, caracterizadas por su menor complejidad y la insistencia en la ocupación de espacios vacíos o «desiertos» de tradición monástica previa²³.

¹⁹ AHN Clero, L. 9362, ff. 17v-18v.

²⁰ AHN Clero, L. 9362, ff. 18v-19r.

²¹ AHN Clero, L. 9362, ff. 19r.

²² Una segunda mano, más moderna y menos cuidada, hace un apunte bibliográfico que señala que «Argález pone esta fundación mucho más antigua, i dice fue de monxes de san Antonio i luego de monjes de nuestro padre san Benito», enlazando con el estudio que abre este volumen de archivo y que se comentará más adelante (AHN Clero, L. 9362, f. 17r).

²³ REMENSNYDER, *Remembering Kings Past*, pp. 8 y 46.

Así, Valdediós empezó a elaborar lo que A. G. Remensnyder denominó «memoria imaginativa», íntimamente relacionada con la evocación de los tiempos originales de un monasterio, trastocando un tanto la realidad o incluso introduciendo elementos fantasiosos, la mayor parte de las veces con intenciones de ennoblecer la fundación. Un proceso que en Valdediós llegaba tarde en comparación con otros monasterios, donde ya estaba en marcha —en ocasiones desde época medieval— una refactura de sus narraciones fundacionales.

En ello los reyes del pasado son un elemento prestigiador de primer orden, pues hacen posible convertir el monasterio en una «fundación real» y, además, vincularlo a un tiempo remoto que dotase de la mayor antigüedad posible a la institución. Si Remensnyder comprobó en esta refactura de la historia la frecuente comparecencia de los reyes carolingios o del propio Carlomagno en las casas monásticas del Mediodía francés, algo parecido sucede en los cenobios del noroeste hispano que reelaboraron su memoria y recurrieron a otra monarquía coetánea. La docena de soberanos del reino de Asturias se presentaban como incomparables protagonistas para quienes buscaban favorecer su institución con unos orígenes prestigiosos.

Los tiempos de la Monarquía Asturiana fueron un terreno bien abonado para estas reescrituras de la memoria, pues se trata de un periodo en que las fuentes disponibles son sumamente escasas y lacónicas, además de proporcionar en ocasiones noticias de dudosa fiabilidad o con una clara intencionalidad política o ideológica. A ello se suman las falsas referencias acumuladas en siglos posteriores que, por motivos de prestigio o legitimación, se esgrimen en defensa de derechos pretendidamente concedidos por los soberanos astures, algunas instituciones, linajes aristocráticos o comunidades monásticas.

Estos monarcas son actores preferentes de esa «memoria imaginativa» debido a lo poco conocido sobre ellos y el amplio espacio libre en sus biografías para sumar actuaciones diversas. Pero, junto a ellos, aprovechando las menciones furtivas en las crónicas o sus silencios y oscuridades, aparecen una serie de personalidades secundarias —reales o ficticias— que se vinculan familiarmente con ellos y desempeñan el papel de «héroes fundadores». Esposas, hijas o hermanas de los reyes astures —con gran predilección por protagonistas femeninas— engrosaron una lista de muy compleja comprobación, cuando no manifiesta falsedad. Especialmente a partir del siglo XII, completan con novedosas noticias la historia de la Monarquía Asturiana, resultando más propias de invenciones de monjes, para crear antigüedades de cenobios, o de genealogistas, que buscan justificar linajudas familias.

En el terreno de esa «memoria imaginativa» y de los «usos del pasado»²⁴ podemos identificar varios casos que protagonizarían una suerte de *memo-*

²⁴ Sobre estos conceptos, además de la citada A. G. Remensnyder, son de gran utilidad desde el punto de vista del prestigio de la monarquía para el ámbito hispánico las presentaciones o consideraciones introductorias que presentan el volumen colectivo MARTÍNEZ SO-

ria monástica de la Monarquía Asturiana. Esta entra en juego a partir de la Reforma romana para dotar de un prestigioso origen a aquellos centros monásticos cuya génesis estuviera más relacionada con iglesias propias o se desconociera. Es algo que resulta de sobra conocido para otras comarcas como Castilla condal²⁵, pero no se ha tratado de manera específica para la Monarquía Asturiana.

Existen acercamientos al papel del reino de Asturias en la legitimación de las sucesivas monarquías ibéricas²⁶, así como a la justificación histórica de la sede episcopal ovetense. Pero no tantos sobre la supuesta responsabilidad de los reyes astures en las fundaciones monásticas, algo de singular relevancia al constituir, en la gran mayoría de casos, una reconstrucción del pasado desde el futuro. Es decir, dado el carácter de periodo cerrado que suele aplicarse a la Monarquía Asturiana entre el 718 y el 910/925, resulta imposi-

PENA, p. y A. RODRÍGUEZ LÓPEZ (eds.), *La construcción medieval de la memoria regia*, Valencia, Universitat de Valencia, 2011, pp. 11-16; y MONSALVO ANTÓN, J. M., «En tiempo de los reyes donde yo vengo». *Usos del pasado y legitimación monárquica (del Reino de Asturias a los Trastámara)*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Medievales, 2021, pp. 11-21.

²⁵ Son varios los títulos que pueden señalarse en este punto, especialmente en la atención a su tratamiento de la falsificación documental, los siguientes trabajos de las últimas décadas: ESCALONA, J., p. AZCÁRATE y M. LARRAÑAGA, «De la crítica diplomática a la ideología política. Los diplomas fundacionales de San Pedro de Arlanza y la construcción de una identidad para la Castilla medieval», en *Actas VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita*, Madrid, Calambur, 2002, t. II, pp. 159-206. MARTIN, G., «Fondations monastiques et territorialité. Comment Rodrigue de Tolède a inventé la Castille», *Annexes des Cahiers de Linguistique et Civilisation Hispaniques Médiévales*, n.º 15 (2003), pp. 243-261. GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., «Monasterios románicos de Castilla y conservación de la memoria histórica», en *Monasterios románicos y producción artística*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2003, pp. 9-34. GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. y L. AGÚNDEZ SAN MIGUEL, «Escritura monástica y memoria regia en las abadías de San Millán de la Cogolla y Sahagún en el siglo XII», *Cuadernos de Historia de España*, n.º 85-86 (2011-2012), pp. 247-270. AZCÁRATE, P., J. ESCALONA, C. JULAR y M. LARRAÑAGA, «Volver a nacer: historia e identidad en los monasterios de Arlanza, San Millán y Silos (siglos XII-XIII)», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, n.º 29 (2006), pp. 359-394. ESCALONA, J., «Épica y falsificaciones documentales en la Castilla medieval», *Antigüedad y feudalismo*, n.º 29 (2012), pp. 175-188. GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., «Memoria regia en monasterios hispanos de la Edad Media», en *Monasterios y monarcas: fundación, presencia y memoria regia en monasterios hispanos medievales*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2012, pp. 225-259. GARCÍA TURZA, F. J., *El monasterio de San Millán de la Cogolla: una historia de santos, copistas, canteros y monjes*, León, Everest, 2013. ESCALONA, J., «Cartularios, memoria y discurso en la Castilla medieval», en E. LÓPEZ OJEDA (coord.), *La memoria del poder, el poder de la memoria (XXVII Semana de Estudios Medievales, Nájera, 2016)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2017, pp. 163-204. GARCÍA TURZA, F. J., «Los monjes y la escritura de la memoria: identidad y poder en Castilla (siglos XI-XIII)», en E. LÓPEZ OJEDA (coord.), *La memoria del poder, el poder de la memoria (XXVII Semana Nájera)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2017, pp. 123-162. AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L., *La memoria escrita en el monasterio de Sahagún (años 904-1300)*, Madrid, CSIC, 2019 (especialmente, pp. 25-33).

²⁶ CARVAJAL CASTRO, A., *Bajo la máscara del regnum. La monarquía asturleonese en León (854-1037)*, Madrid, CSIC, 2017. MONSALVO ANTÓN, J. M., «En tiempo de los reyes».

ble que sus integrantes pudieran fundar cenobios según el modelo de comunidad monástica —especialmente benedictina— traído por la Reforma con posterioridad al milenio. Hay noticias relativamente abundantes sobre la labor de estos monarcas como promotores de iglesias, que hemos de entender en la mayoría de los casos como fundaciones privadas y que, en raras ocasiones, derivaron en comunidades monásticas²⁷, y menos aún, alcanzaron un monacato reformado.

No obstante, esto es algo que podemos conocer hoy —aunque muchas veces las sospechas de falsificación arrancan en los primeros siglos modernos— y no estaría presente para quienes, a partir especialmente del siglo XII, recurrieron a estos tiempos oscuros para prestigiar sus casas monásticas. En la actual Asturias y las provincias limítrofes fueron varios quienes utilizaron personalidades de la Monarquía Asturiana para crear esa «memoria imaginada» y dotar a sus comunidades de una fundación prestigiosa y antigua.

1. Santillana del Mar, un refugio para la hermana de Pelayo

El monasterio que pretendió tener un origen más antiguo vinculado a la Monarquía Asturiana fue *Sancta Iuliana in Planes*, hoy conocida como la colegiata de Santillana del Mar, pese a ser una mera parroquia, tras haber nutrido —junto a la abadía santanderina de San Emeterio— la sede episcopal de Santander entre fines del siglo XVIII y mediados el siglo XIX²⁸. Su fundación a partir de un primer templo martirial podría remontarse a la época de Alfonso III²⁹, aunque se desconoce el tipo de comunidad y monjes que lo poblaron. Tras una primera época de indefinición, de pactos monásticos, apoyo primero de la aristocracia local y después de la monarquía con la dinastía Ji-

²⁷ Ofrecimos un panorama sobre ello, recientemente, en SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, A., «*Nitet aeclesia tuo sacro nomini dedicata*. San Salvador de Oviedo, un templo para la Monarquía Asturiana», en J. J. TUÑÓN ESCALADA (coord.), *Sancta Ovetensis 1200 años. Historia, arte y espiritualidad*, Oviedo, RIDEA, 2023, pp. 11-45.

²⁸ ORTIZ DE LA AZUELA, J., *Monografía de la antigua Colegiata (hoy iglesia parroquial) de Santillana del Mar*, Santander, s. n., 1919, pp. 154-155.

²⁹ Las referencias epigráficas que proporciona Ortiz de la Azuela (*ibid.*, p. 33) se aproximan a la fecha en la que el documento más antiguo del *Cartulario* de Santillana habla de ciertas *baselicis sanctis in villa que dicunt Suancies* en las décadas finales del siglo IX (JUSUÉ, E., *Libro de Regla o Cartulario de la antigua abadía de Santillana del Mar*, Madrid, Sucesores de Hernando, 1912, doc. n.º 3). No obstante, a la luz también de la documentación de este cartulario, hay que esperar hasta la década de 940 para ver actuar como tal a la abadía de Santa Juliana (ASENJO GONZÁLEZ, M., «Santillana del Mar», en *Enciclopedia del Románico en Cantabria*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2007, t. III, pp. 327-434, pp. 334-335).

mena, Santillana se consolidaría como una colegiata regida por una comunidad de canónigos³⁰.

Asentada su historia, nos interesa abordar el relato alternativo. Se trata de una atribución a los monarcas astures que data de época moderna, pues la documentación medieval conservada deja claras las fechas antedichas, y no existen textos anteriores al siglo IX. De hecho, dada la especial atención que Santillana recibe a partir de Fernando I³¹, resulta lógico que, en la Plena Edad Media, no buscarse un prestigio basado en reyes muy anteriores, cuando guardaba tan buena relación con los monarcas de su tiempo.

Sin embargo, en el siglo XVII, el benedictino Francisco de Sota propuso una cronología bastante anterior, relacionada con los tiempos germinales de la Monarquía Asturiana, que llegó a tener bastante predicamento —así como virulentas correcciones— basándose en una lectura errónea de un documento de la colegiata³². Según él, un diploma de principios del siglo VIII contenía la donación, hecha por cierto «don Pelayo» a *Sancta Juliana in Planes et ad Abbate Don Pero, et ad seniores, qui in eodem loco die noctuque serviunt*, de cierta heredad en Campo-Longo. Y, además, esta donación la hacía *in censum in meas hermanas, Dosinda et Anna, et post obitum suum*³³. Tales interpretaciones fueron objeto de las más duras refutaciones por el hiper-crítico L. Barrau-Dihigo³⁴, quien acusaba a Sota de falsario con ayuda del apócrifo *Cronicón de Hauberto*. El más reposado estudio de Floriano Cumbreño evitaba juzgar la intención del benedictino y demostraba, desde la crítica diplomática, que pudiera tratarse de una mala lectura, libre de dolosas pretensiones. Según él, comparándolo con el diplomatario conocido de Santillana, podría ser un documento verdadero del siglo XIII, que habría sido «defectuosamente leído y equivocadamente interpretado», dando lugar a una atribución errónea. Las fórmulas, expresiones, grafías y personajes mencionados coinciden con documentos privados de la colección de Santillana de los siglos XII y XIII, por lo que pudiera no ser una deliberada falsedad histórica forjada con intenciones fraudulentas³⁵.

Pero el daño estaba ya hecho. Un siglo después de Sota, y tomándolo por autoridad, otros eruditos dieron por segura la lectura del documento —in-

³⁰ ASEÑO GONZÁLEZ, M., «Sobre los orígenes del dominio monástico de la antigua abadía de Santillana del Mar (siglos X-XII)», *Altamira*, n.º 41 (1978), pp. 49-88.

³¹ *Ibid.*, pp. 82-85.

³² SOTA, F. de, *Chronica de los Príncipes de Asturias y Cantabria*, Madrid, Iuan Garcia Infançon, 1681, p. 415.

³³ FLORIANO CUMBREÑO, A. C., *Diplomática española del periodo astur*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1949, t. I, doc. n.º 1.

³⁴ Lo cuenta entre las «falsificaciones atribuidas a Pelayo, Alfonso I, Alfonso II y Ramiro I [...], groseras supercherías que sólo han engañado a los eruditos crédulos» (BARRAU-DIHIGO, L., *Historia política del reino asturiano (718-910)*, Gijón, Silverio Cañada, 1989, p. 80).

³⁵ FLORIANO CUMBREÑO, *Diplomática española*, t. I, doc. n.º 1.

cluso editándolo traducido al castellano³⁶— y no vieron problema en considerar la fundación pelagiana como cierta. Aunque con diferencias en la lectura de sus nombres e incluso confusiones con la parentela de Fernán González, varios eruditos locales aceptaron la noticia y acabaron por centrar la fundación no en Pelayo sino en su hermana³⁷. Ya Sota había dado una explicación a la paradoja de que en un monasterio masculino hubiese profesas, sugiriendo que fuera dúplice, algo muy común en la época. Desde el punto de vista del relato, quizá prestigiaba más que la primitiva abadía hubiera servido de refugio a la anónima hermana de Pelayo, tras las desventuras que sufriría de acuerdo con el solitario testimonio de la *Crónica Rotense*, pues según este texto habría sido la causa primera del levantamiento de su hermano contra los musulmanes³⁸. Sería precisamente esta lectura de Sota la que hizo a Gaspar Melchor de Jovellanos, según su propio testimonio³⁹, designar como «Dosinda» a la hermana de Pelayo que retrata en su drama *Pelayo* de 1769, dándole un nombre por primera vez.

Esta repercusión en la dramaturgia fue la única consecuencia digna de mención de este error de lectura, intencionado o no. El propio Jovellanos dice en sus notas que, sospechando de la veracidad del testimonio, acudió a la *España Sagrada* para ver el dictamen sobre él, pero «no logró desvanecer sus dudas». Ciertamente, la noticia de Sota no fue recogida por estudiosos o historiadores ni del reino de Asturias ni de la abadía de Santillana y, si se forjó para ello, quedó truncada como nueva «memoria imaginada» del cenobio, ya que apenas un siglo después desaparecería sin mayor eco en las historias sobre el monasterio.

2. Covadonga, un trofeo de victoria

El segundo de los centros monásticos estudiados presenta un perfil diferente. Covadonga está radicalmente vinculado a la memoria histórica del reino astur desde que el ciclo cronístico de Alfonso III situase *in monte Aseuua [...] in antro qui uocatur coua sancte Marie* los hechos de armas

³⁶ HUERTA Y VEGA, F. J. de la, *Anales de el Reyno de Galicia*, Santiago de Compostela, Ignacio Guerra, 1736, tomo II, pp. 212-213. RISCO, A., *España sagrada. Tomo XXVII*, Madrid, Antonio de Sancha, 1772.

³⁷ ORTIZ DE LA AZUELA, *Monografía de la antigua Colegiata*, p. 57.

³⁸ Sobre la identidad de esta mujer y la construcción historiográfica en torno a ella, *vid.* SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, A., *Las reinas de la Monarquía Asturiana y su tiempo (718-925)*, Madrid, Marcial Pons, 2018, pp. 253-270.

³⁹ JOVELLANOS, G. M., *Obras de don Gaspar Melchor de Jovellanos. Nueva edición*, Madrid, 1864, t. IV, p. 494. LORENZO ÁLVAREZ, E. de (ed.), *El Pelayo. Tragedia*, Gijón, Trea, 2023, pp. 166-167. FERNÁNDEZ ORTIZ, G., *Jovellanos en los archivos: el patrimonio documental al servicio de la nación*, Gijón, Trea, 2023, p. 22.

de Pelayo que consideraba fundacionales del reino⁴⁰. Dicho pasaje señala la existencia de una cueva nombrada en honor de la Virgen —lo que invita a pensar en un lugar de culto, por exiguo que este sea, quizá cristianizando otro anterior—, pero no se relaciona expresamente con ningún establecimiento religioso. Con el tiempo se desarrollaron leyendas y narraciones sobre un ermitaño que moraba en este lugar como desencadenante de la rebelión pelagiana, pero no hay rastro de ellas en época medieval⁴¹.

No obstante, quizá desde finales del siglo XI y con toda seguridad desde el siguiente, encontramos en Covadonga un monasterio, que hoy pervive convertido en abadía secular dependiente del cabildo ovetense. Perdido su archivo en los albores de la Modernidad⁴², los textos más antiguos remontan a una confirmación de Alfonso VII, que habla de tiempos anteriores al confirmar privilegios de *alii progenitores mei*, y a una abadía que se vincula al patronato regio desde época de Fernando IV. Covadonga fue en los siglos finales de la Edad Media una canónica bajo la autoridad de un abad y la regla de San Agustín, no un monasterio benedictino⁴³ —como se pretendía—, antes de incorporarse mediado el siglo XIV a la catedral ovetense como una abadía secular, cuyo abad fue una dignidad del cabildo, al igual que otras abadías asturianas⁴⁴.

Pese al vaciado documental que denunció Morales y al incendio de la abadía en 1777, subsistieron ciertas copias de lo que se suponían documentos fundacionales, vinculados a cronologías altomedievales. Aunque fueron impresos por primera vez en la obra publicada al año siguiente del incendio, como publicidad para la reconstrucción⁴⁵, aparecen copiados en unos manuscritos que trasladan la obra de Tirso de Avilés, el canónigo ovetense del

⁴⁰ GIL, J. (ed. lit.), *Chronica Hispana saeculi VIII et IX*, Turnhout, Brepols, 2018, p. 403.

⁴¹ Se trata de un relato que encontramos por primera vez en L. A. de Carvalho, aunque dice basarlo en los testimonios crónísticos que hablan de la «cueva de Santa María» y «según tradición muy recibida y refieren algunos autores», que no cita (CARVALLO, L. A. de, *Antigüedades y cosas memorables del Principado de Asturias*, Madrid, Julián de Paredes, 1695, p. 103)

⁴² Fruto de un traslado de documentación que nunca volvió: MORALES, A. de, *Viage a los Reynos de León y Galicia y Principado de Asturias*, Madrid, Antonio Marín, 1765, p. 66. Coincide con lo que escribe poco antes Tirso de Avilés, que lo achaca también a un asalto violento a quienes lo llevaban (AVILÉS, T. de, *Armas y linajes de Asturias y antigüedades del Principado*, Oviedo, GEA, 1999, p. 171).

⁴³ SANZ FUENTES, M. J., «Los más antiguos documentos originales de Covadonga», en M. del VAL VALDIVIESO y p. MARTÍNEZ SOPENA (coords.), *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón*, Valladolid, Junta de Castilla y León y Universidad de Valladolid, 2009, t. I, pp. 181-192.

⁴⁴ RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J. I., «Las abadías de la diócesis de Oviedo según una relación de 1385», en S. BELTRÁN SUÁREZ y M. ÁLVAREZ FERNÁNDEZ (eds.), *J. I. Ruiz de la Peña Solar: Estudios de Historia Medieval*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2014, pp. 31-48.

⁴⁵ *Noticia de la antigüedad, y situación del Santuario de Santa María de Cobadonga, en el principado de Asturias*, Madrid, Antonio de Sancha, 1778, pp. 13-17.

siglo xvi⁴⁶. Se trataría de dos documentos otorgados en 740 y 741 por Alfonso I y su mujer Ermesinda, hija de Pelayo. En el primero deciden fundar la iglesia de *Sanctae Mariae de Covadefonga* y entregársela a cierto abad Adulfo —nombre sospechosamente coincidente con el del supuesto primer obispo de Oviedo— y a sus monjes, junto con un amplio ajuar litúrgico, para vivir bajo la regla de san Benito; lo que completan en el segundo con una amplia donación de iglesias y bienes fundiarios⁴⁷. Los reyes se dicen movidos por el deseo de cumplir el mandato que les hiciera Pelayo a raíz de la victoria de Covadonga —que se fecha con extraordinaria exactitud el 1 de agosto de 718—. Además, no se renuncia a ningún tipo de pompa y boato en la consagración, pues se refiere cómo se traslada a este santuario cierta imagen de Nuestra Señora de Monsagro⁴⁸ y cómo se consagra el templo por doce obispos y otros tantos abades, en presencia de la corte y los grandes del reino, en un ceremonial que recuerda al que refiere la lápida de San Salvador de Valdediós⁴⁹.

Estos documentos, una vez publicados, no tuvieron excesivo recorrido. Apenas una década después, el padre Risco —aunque admite la tradición de una posible iglesia dedicada a la Virgen en la zona en época de Alfonso

⁴⁶ AVILÉS, *Armas y linajes de Asturias...*, pp. 325-327. No debe inducir esta edición a creer que los documentos fueron conocidos por Tirso de Avilés. Este texto permaneció inédito hasta el siglo xix, aunque circuló en varios manuscritos.

Aunque la copia más antigua conservada es la BRAH, ms. 9-5538, fechada en 1580, la edición que aparece citada dice seguir el manuscrito BNE, ms. 18123, datado en el siglo xviii; aunque esto es únicamente válido para la primera parte consistente en el sumario de linajes. La parte segunda dedicada a las «Antigüedades eclesiásticas y seculares de Asturias» se conserva junto a su armorial en otros manuscritos como BNE, ms. 6261, BNE, ms. 10348 y BUO, CEMs 111 (todos del siglo xviii) o por separado de la materia heráldica en el ejemplar BNE, ms. 6070 (del xvi) y en la copia RIDEA, ms. Vigil-8 (de 1845), que es la que ofrece el título de la obra.

Sin embargo, únicamente en las tres primeras, dieciochescas todas, se incluyen los falsos de Covadonga —pp. 274-277, ff. 202v-204r, y pp. 452-456, respectivamente—, pues el resto de copias se detienen antes. Incluso, en la copia universitaria, en la página anterior parece cerrarse el texto atribuido a Tirso de Avilés con un claro «Fin» como colofón (BUO, CEMs 111, p. 451). Así pues, es muy posible que Tirso de Avilés no conociera estos documentos y que hubieran sido públicos únicamente en el siglo xviii.

⁴⁷ FLORIANO CUMBREÑO, *Diplomática española*, t. I, docs. n.º 2 y 3.

⁴⁸ Fuensanta Murcia Nicolás está ultimando un trabajo monográfico llamado a aclarar bastantes aspectos sobre la tradición de la imagen de Covadonga, el traslado allí de esta supuesta imagen —que tanto recuerda el traslado de la denominada «Virgen de las Batallas» que veneraba el cabildo ovetense en la Capilla del Rey Casto tras el incendio de la talla tradicional en 1777 (GONZÁLEZ SANTOS, J., «Nuestra Señora de Covadonga», en *Covadonga. Iconografía de una devoción*, Oviedo, Patronato Real de la Gruta y Sitio de Covadonga, 2001, pp. 193-196) que se relaciona con el Monsacro de las reliquias ovetenses, y la vinculación de la Virgen y su devoción a los hechos y santuario de Covadonga.

⁴⁹ DIEGO SANTOS, *Inscripciones medievales*, n.º 226.

I, que identifica por la advocación con Covadonga⁵⁰— los sentencia como falsos con claro criterio diplomático ante los anacronismos en noticias y términos que ofrecen y por no haberlos visto Morales ni Yepes, conservándose «en un papel viejo y estropeado»⁵¹. Tras esta crítica, apenas algunos autores se hicieron eco de ellos, siempre con escepticismo, y no los emplearon como testimonio de antigüedad de la abadía que, si acaso, amparan en la tradición local⁵².

Gómez Moreno los señalaba como mixtificación posterior al siglo XII⁵³ y Floriano Cumbreño se anima a considerarlos forjados en los siglos XVII o incluso XVIII, aunque no por parte del autor de la *Noticia de la antigüedad de Santa María de Cobadonga*⁵⁴. De hecho, sorprende la ingenuidad que en 1778 parece tener quien los transcribe, sospechando imposible la amplia donación de lugares del segundo documento, que incluye muchos que nunca formaron parte del dominio de Covadonga⁵⁵.

Los primeros testimonios que describen la colegiata, en el siglo XVI, recogen una tradición que la consideraba fundación de Alfonso II: Morales escribe que «esta iglesia dicen que labró el rey don Alonso el Casto de la manera que agora está»⁵⁶ y, poco antes, Tirso de Avilés concreta que «dicen los canónigos que fue edificada y dotada por el rey don Alfonso el Casto»⁵⁷. Así pues, cabría pensar que fue poco después de estas opiniones —que quizá arrancaban de época bajomedieval— cuando se forjó la falsificación textual de ese «papel viejo y estropeado». Ante esta propuesta cronológica cabe preguntarse qué se perseguiría con esta falsificación. En fechas tan tardías sor-

⁵⁰ Risco cita la *Crónica Sebastianense* para hablar del *monasterio sancte Marie in territorio Cangas* donde fue enterrado, aunque en realidad se tratara de la versión interpolada por el obispo Pelayo en el siglo XII (PRELOG, J., *Die Chronik Alfons' III. Untersuchung und kritische Edition der vier Redaktionen*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1980, p. 86). Siguiendo el criterio de Morales y Yepes, Risco señala que al no haber otro de esa advocación en la comarca, ese monasterio de Santa María tenía que ser la abadía de Covadonga (RISCO, M., *España Sagrada. Tomo XXXVII*, Madrid, Blas Román, 1789, pp. 93-94).

⁵¹ *Ibid.*, pp. 95-96.

⁵² QUADRADO, J. M., *Recuerdos y bellezas de España. Asturias y León*, Madrid, s. n., 1855, p. 28.

⁵³ GÓMEZ MORENO, M., *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX a XI*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1919, p. 324, nota 1.

⁵⁴ FLORIANO CUMBREÑO, *Diplomática española*, t. I, doc. n.º 2.

⁵⁵ Se anota al pie del segundo texto que «pocas de estas donaciones tubieron efecto por la turbación de un imperio naciente. El monasterio de Cobadonga se reduce, como otras muchas catedrales y colegiatas, de monacal al clero secular» (*Noticia de la antigüedad...*, p. 16).

⁵⁶ Quizá confunde aquí Morales al Rey Casto con su abuelo Alfonso I, pues, unas líneas después, señala sin mayor comentario que allí está enterrado «don Alonso el Cathólico» (MORALES, *Viage a los Reynos*, pp. 63-65).

⁵⁷ AVILÉS, *Armas y linajes de Asturias...*, pp. 325-327. Esta referencia sí aparece en el manuscrito del siglo XVI (BNE, ms. 6070, p. 17), aunque con la curiosidad de dejar sin identificar del todo al rey, pues lo señala obra de «don Alfonso el [...]», sin sobrenombre; aunque unas páginas después se confirma como el Casto (BNE, ms. 6070, p. 20).

prende que la falsificación resalte dos aspectos conflictivos: por un lado, la vinculación de ese primitivo monasterio a la orden benedictina, cuando ya desde el siglo XIV se conoce como una colegial bajo la orden de San Agustín. Y, del mismo modo, no debía ser la intención principal la búsqueda del amparo de la Corona a la institución, ya que desde aquella misma centuria estaba bajo el patronato regio.

En definitiva, pese a contar con la falsificación documental —aunque sea por transcripciones dieciochescas—, resulta complejo asegurar cuándo se forjó esta memoria para Covadonga. Desde luego, los restos medievales conservados y las minuciosas descripciones de viajeros y peregrinos⁵⁸ que lo visitaron antes de la destrucción de 1777 hacen indudable la existencia de un templo medieval⁵⁹, así como la escasa documentación lo certifica como comunidad monástica desde al menos el siglo XII. No puede, pues, pensarse en una refacción memorial al calor de las discusiones monásticas de la Reforma gregoriana, pues parece haberse amoldado a sus directrices desde el principio documentado.

En algún momento habría sido necesario reescribir su pasado, adelantando su pretendido origen del Rey Casto a Alfonso I, quizá apoyándose en el hecho de contar allí con su tumba⁶⁰, en las interpolaciones pelagianas que hablaban de su sepultura en ese indefinido *monasterio sancte Marie in territorio Cangas* y, sobre todo, en la afirmación cronística de que *baselicas plures construxit uel instaurabit*⁶¹. Puede proponerse como posible fecha de re-actura el reinado de Felipe IV, rey con un importante papel en la reforma arquitectónica e institucional de la colegiata⁶², cuya memoria celebrarían los

⁵⁸ Como opinión cualificada —aunque, lógicamente, sin admitirla como argumento definitivo— parece considerar V. de la Madrid Álvarez la «opinión profesional» del arquitecto Ventura Rodríguez al reconocer el templo, quien al hablar de la capilla antigua destruida en 1777 señalaba que «dice bien con las que se ven del tiempo de don Alonso el Casto, en Naranzo y otros parages» (citado por MADRID ÁLVAREZ, V. de la, *El santuario de Nuestra Señora de Covadonga. Historia y patrimonio artístico*, Gijón, Trea, 2016, p. 26)

⁵⁹ MADRID ÁLVAREZ, V. de la, «La arquitectura en el Santuario de Covadonga en el siglo XVIII», en *Covadonga. Iconografía de una devoción*, Oviedo, Patronato Real de la Gruta y Sitio de Covadonga, 2001, pp. 51-75, pp. 51-57. MADRID ÁLVAREZ, *El santuario de Covadonga*, pp. 19-26. RUIZ DE LA PEÑA GONZÁLEZ, I., «El templo de Nuestra Señora de Covadonga en la visita de D. Jerónimo de Chirivoga (1613)», en *Sulcum sevit: estudios en homenaje a Eloy Benito Ruano*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2004, t. II, pp. 635-654.

⁶⁰ T. de Avilés es el primero que recoge que la tumba regia estaría en el claustro del monasterio (AVILÉS, *Armas y linajes de Asturias...*, p. 172), quizá identificable con alguno de los arcosolios románicos hoy existentes en el claustro barroco (RUIZ DE LA PEÑA GONZÁLEZ, I., *Arquitectura religiosa medieval en el espacio oriental de Asturias (siglos XII-XVI)*, Oviedo, RIDEA, 2002, pp. 352-354). Fue Morales, en cambio, quien lo situó en uno de los sepulcros de la cueva —en contra de la opinión popular, que creía que era de Favila— (MORALES, *Viage a los Reynos*, p. 69), y tras él la mayoría de autores hasta la hoy (MADRID ÁLVAREZ, «La arquitectura», pp. 52-57).

⁶¹ GIL, *Chronica Hispana*, p. 413.

⁶² CANELLA Y SECADES, F., *De Covadonga (contribución al XII Centenario)*, Madrid, BOE, 2018, pp. 30-33.

canónigos como «restaurador de este milagroso santuario y de su iglesia»⁶³. Quizá, buscando recabar su apoyo para la reforma, se crease documentalmente esta nueva «memoria imaginativa», que traspasaba la fundación de Alfonso II a su abuelo.

3. San Pedro de Villanueva, el recuerdo de un rey muerto

Algo parecido se plantearía en la historia fundacional del monasterio de San Pedro de Villanueva, también situado en la comarca canguesa, basándose en esos difusos pasajes cronísticos. A pesar de la indigencia documental⁶⁴, existe la certeza de una comunidad sujeta a la disciplina de un abad en *Sancti Petri de Villa Nova* en fecha tan temprana como 1137, como se deduce de una donación entre un matrimonio que revertiría al dominio monástico⁶⁵. Esta fecha podría tener una corroboración material anterior si la pila bautismal románica procedente de este templo, fechada en 1114, y pese a su carácter mueble, mostrase esa mayor antigüedad⁶⁶. A partir de entonces, nuevas inscripciones y algunos documentos revelan un monasterio relativamente poderoso y con un amplio dominio en el oriente asturiano, «de la orden de San Beneyto de monges negros, pleno jure subgeto al obispo»⁶⁷.

En 1572, Ambrosio de Morales señala la tradición que «dice que lo fundó el rey don Alonso el Cathólico», lo que considera verosímil, aunque «no tienen una sola letra de privilegios»⁶⁸. No vio testimonio escrito que así lo asegurase —apenas nueve años antes no quedaban sino cinco pergaminos⁶⁹—, aunque unas décadas más tarde Prudencio de Sandoval quiso contradecirle apoyándose en cierta sombra documental. Según él, al visitar Villanueva en busca de documentación para su *Crónica de los cinco obispos* en 1615, halló la escritura fundacional otorgada por la pareja regia el 21 de febrero de 746, donde se detallaba el término del coto con que se le

⁶³ Así lo recoge entre sus celebraciones litúrgicas el primer libro de acuerdos capitular conservado (citado por MADRID ÁLVAREZ, *El santuario de Covadonga*, p. 25, nota 26).

⁶⁴ Únicamente contamos para toda la época medieval con los seis documentos rescatados y publicados por SANZ FUENTES, M. J., «Documentos del monasterio de San Pedro de Villanueva (siglos XII-XIII)», *Estudis Castellonens*, n.º 6 (1994-1995), pp. 1.333-1.342; y SANZ FUENTES, M. J., «Dos nuevos documentos del monasterio de San Pedro de Villanueva (siglos XIV-XV)», *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, n.º 25 (2003), pp. 767-775.

⁶⁵ SANZ FUENTES, «Documentos de Villanueva», doc. n.º 1.

⁶⁶ DIEGO SANTOS, *Inscripciones medievales*, n.º 254a. RUIZ DE LA PEÑA GONZÁLEZ, *Arquitectura religiosa*, p. 174.

⁶⁷ DIEGO SANTOS, *Inscripciones medievales*, n.º 254b. FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La Iglesia de Asturias en la Baja Edad Media. Estructuras económico-administrativas*, Oviedo, IDEA, 1987, pp. 150-155.

⁶⁸ MORALES, A. de, *Viage a los Reynos*, p. 69.

⁶⁹ Un inventario realizado en 1563 por el abad fray Juan de San Marcial así lo recoge (SAZ, J., *Manuscrito de San Pedro de Villanueva*, Oviedo, IDEA, 1955, p. 48).

dotaba⁷⁰. Esta delimitación, por comparación con otros fondos monásticos asturianos, bien podría ser verdadera y remitir a los momentos fundacionales del cenobio en el siglo XII, pero no sería propia de una fundación del siglo VIII.

El hecho de que Sandoval no incluya la transcripción del texto, que nadie más que él vería, no ayuda a dotarlo de credibilidad⁷¹. No obstante, su testimonio pudiera documentar una tradición local anterior. Además de referirlo ya Morales, el deán salmantino Chirivoga confirmaba en su visita de 1613, encomendada por Felipe III, que entre las fiestas a celebrar por los monjes se contaba la «memoria y aniversario que se hace por el señor rey don Alonso el Cathólico, por fundador y dotador de dicho monasterio», además de haber recibido testimonio jurado del entonces abad de que «siempre ha entendido que el dicho monasterio fue fundado y dotado por el señor rey don Alonso el primero, llamado el Cathólico, juntamente con la señora Reyna doña Ermesinda, su muger», añadiendo que «aunque abía pibilegio en la casa agora no le ay y no ay noticia de quando se perdió»⁷².

Alimentando esta tradición Sandoval, que había profesado en la Congregación de San Benito de Castilla —a la que nunca dudó en promocionar—, usaría el supuesto hallazgo para componer una plástica historia fundacional en la que la iniciativa sería de Ermesinda, para conmemorar la muerte de su hermano⁷³, que la erudición popular quiso ver reflejada en los capiteles del acceso románico al templo⁷⁴, aunque sin base histórica⁷⁵.

Estamos, pues, ante un caso parecido al de Covadonga: una tradición de fundación altomedieval que pudiera adscribirse a los últimos tiempos medie-

⁷⁰ SANDOVAL, p. de, *Historia de los Cinco Obispos*, Pamplona, Nicolas de Assiayn, 1615, p. 96.

⁷¹ Incluso dentro de la propia comunidad, pues el fray Juan del Saz, abad entre los años 1725 y 1729, duda en su opúsculo sobre el monasterio de la verosimilitud de Sandoval, afirmando que hasta que este lo refiriera, en ningún documento público se titulaba el monasterio como «casa real» y solo lo fue desde 1641 (SAZ, *Manuscrito de San Pedro*, p. 167).

⁷² AHN, Códices, L. 1196, fol. 815r.

⁷³ «Fue muy llorada la muerte desgraciada del rey [Favila], particularmente por su hermana, la qual pidió a su marido el rey don Alonso que edificase un monasterio dedicado al príncipe de los apóstoles, san Pedro. Escogieron el sitio donde dixe media legua de [la iglesia de] Santa Cruz. Edificaron una muy hermosa iglesia de tres naves y de tan linda cantería y tan bien labrada que parece se acabó de hazer agora, aviendo 869 años que se edificó» (SANDOVAL, *Historia de los Cinco Obispos*, pp. 94-95). Una narración novelesca sobre la fundación del cenobio que recuerda mucho a la anecdótica intervención que se atribuye a la reina Sancha de León persuadiendo a su marido Fernando I para reformar y levantar de nuevo el panteón de la dinastía asturleonés en San Isidoro de León, según cuentan la *Silense* o Lucas de Tuy (ESTÉVEZ SOLA, *Historia Silensis*, p. 219-220. FALQUE REY, *Lucae Tudensis Opera*, pp. 281-282).

⁷⁴ Hemos recogido algunos autores que la refirieron en SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, *Las reinas*, pp. 232-235.

⁷⁵ RUIZ DE LA PEÑA GONZÁLEZ, *Arquitectura religiosa*, pp. 180-186. RUIZ DE LA PEÑA GONZÁLEZ, I., «Un tema iconográfico en torno al 1200, la dama y el caballero», en *Fernando III y su tiempo (1201-1252)*, Ávila, Fundación Sánchez-Albornoz, 2003, pp. 435-467.

vales o tal vez surgiera con la reforma de la Observancia vallisoletana, en la que entró Villanueva en 1534, unas décadas antes del testimonio de Morales. No pudo ser, en ningún caso, una operación para buscar el patronato regio: El título de «Real monasterio» y la disposición del escudo de la monarquía sobre la puerta no llegaron hasta la visita de Chirivoga⁷⁶. Es posible que, asentada esta tradición, se desarrollase la creencia de que se trataba de una fundación alfonsina, en homenaje a la memoria de su cuñado, reflejado en los motivos de los capiteles, o hasta de una iglesia funeraria para la pareja regia, que podría haber sido el desconocido e indefinido *monasterio sancte Marie in territorio Cangas* de las interpolaciones pelagianas, que habría cambiado de advocación⁷⁷.

Lo singular en este caso, aunque no pueda servir como argumento a favor de esta «memoria imaginativa» vilanovense, es que en las intervenciones arqueológicas llevadas a cabo en el complejo aparecieron estructuras datadas en los siglos de la Monarquía Asturiana⁷⁸. Por supuesto, se trata de construcciones de las que no cabe asegurar su uso cultural o monástico, pero ciertamente abre la posibilidad de considerar la continuidad de ocupación del recinto y ofrece nuevas perspectivas a las tradiciones inmemoriales sobre el cenobio.

4. Santa María de Obona, creación de un bastardo regio

Si hasta ahora se han tratado historias «documentalizadas» en época moderna, apoyadas en personajes de la cronística conocida del Reino de Asturias, el caso de Obona permite arrojar una cronología diferente y un proceso distinto de reconstrucción del pasado. Obona cuenta con documentación medieval relativamente abundante⁷⁹, que muestra la existencia indudable de un

⁷⁶ DÍAZ-CANEJA J. T., «Más propiedades de Villanueva y su antigüedad: sugerencias», *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 114 (1985), pp. 375-402, pp. 397-399.

⁷⁷ A ello ayudaba que, en los siglos bajomedievales y hasta la Modernidad, la vecina parroquia de Villanueva, de advocación mariana, dependiera del monasterio (MARTÍNEZ VEGA, A. *Monasterios medievales de Asturias*, Oviedo, Cajastur, 2011, p. 104). La creencia la documenta REQUEJO PAGÉS, O., *El reinado de los sentidos. El Monasterio de San Pedro de Villanueva, Cangas de Onís*, Madrid, Paradores, 1998, pp. 35-37.

⁷⁸ *Ibid.*, 80-97.

⁷⁹ MENÉNDEZ GARCÍA, M., «Documento del s. XIII procedente de Obona», en *Comisión Provincial de Monumentos. I: Trabajos del año 1956*, Oviedo, 1957, pág. 194. FERNÁNDEZ MARTÍN, L., «Escrituras del Monasterio de Santa María de Obona», *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 76 (1972), pp. 275-343. RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J. I. y A. MARIÑO, «Aportación al conocimiento de la documentación medieval del desaparecido archivo del monasterio de Santa María de Obona», *Memoria Ecclesiae*, n.º 6 (1995), pp. 445-460. SANZ FUENTES, M. J., «Documentación medieval del monasterio de Obona en el Archivo Histórico Diocesano de Oviedo», *Asturienzia Medievalia*, n.º 8 (1995-1996), pp. 291-339. SANZ FUENTES, M. J., «Documentos medievales del monasterio de Santa María de Obona en la Chancillería

monasterio antes del milenio: en 995 la abadesa doña Velasquita recibe una hacienda comprada a una particular y dos décadas después la comunidad recibe la donación regia de un coto monástico⁸⁰. En esta época el monasterio se revela como una institución dúplice, donde conviven sendas comunidades con sus respectivos abad y abadesa al menos hasta el siglo XII⁸¹, con gran peso de la aristocracia local —concretamente de la denominada familia de los Tructinos— y protección de una monarquía, que aseguró el coto y otros privilegios al cenobio.

Según el Registro de Corias, Obona era a principios del siglo XII un monasterio en régimen de herederos, en el que dos tercios eran de la antedicha familia y el último del monasterio coriense⁸². Hacia 1140 adoptó la observancia benedictina, como denota un documento que nombra al abad, prior y monjes al modo benito⁸³. Esto, sin ninguna duda, transformaría el monasterio que, además de adaptarse a los moldes de la Reforma, consiguió librarse de la tutela tanto del señorío coriense como del patronato laico de la aristocracia local.

Con este contexto es posible valorar mejor la pretendida acta fundacional de Obona, un documento sobradamente conocido del que ya diese noticia Morales, aunque con una lectura defectuosa⁸⁴. La historia del documento refleja las realidades archivísticas monásticas. La acusación de error a Morales parte del siguiente erudito que vio el texto, el padre Yepes, quien ofrece una primera transcripción de «la escritura original que está en gótico», y opina

de Valladolid», *Revista de Filología Asturiana*, n.º 2 (2002), pp. 155-192. SANZ FUENTES, M. J., «El monasterio de Obona: la recuperación de su fondo documental», en R. de ANDRÉS DÍAZ (coord.), *Manuel Menéndez y l'Asturies Occidental*, Oviedo, Trabe, 2015, pp. 115-129.

⁸⁰ SANZ FUENTES, «Documentación medieval del monasterio de Obona», docs. n.º 2 y 4.

⁸¹ Se señala este carácter en la documentación, comentándose en las publicaciones citadas *supra*, nota 78. Además, incidieron en ello TORRENTE FERNÁNDEZ, I., «Monasterios medievales de Tineo», en J. GIRÓN GARROTE (ed.), *Hombres y tierras de Tineo: homenaje a don José Maldonado*, Tineo, Ayuntamiento de Tineo, 2000, pp. 85-108, pp. 100-101. CALLEJA PUERTA, M., *El conde Suero Vermúdez, su parentela y su entorno social. La aristocracia leonesa en los siglos XI y XII*, Oviedo, KRK, 2001, p. 431. Por otro lado, la conversión en monasterio estrictamente masculino la sitúa J. M. Quadrado en 1103 a la vista de un perdido «breve de Pascual II al obispo de Santiago que produjo la separación de las comunidades de ambos sexos y la de monjas de Obona se trasladó a Abia, junto a las montañas de Babia, y más tarde a Avilés». (QUADRADO, *Recuerdos y bellezas de España*, p. 216, nota 1). No obstante, la documentación deja ver a una abadesa Marina hasta 1113 (SANZ FUENTES, «Documentación medieval del monasterio de Obona», doc. n.º 49).

⁸² FLORIANO CUMBREÑO, A. C., *El libro registro de Corias*, Oviedo, IDEA, 1950, doc. n.º 322.

⁸³ FLORIANO LLORENTE, P., *Colección diplomática del monasterio de San Vicente de Oviedo (781-1200)*, Oviedo, IDEA, 1968, doc. n.º 200.

⁸⁴ MORALES, A. de, *Crónica general de España*, Madrid, Oficina de don Benito Cano, 1791, pp. 112-113.

que Morales vio un mal traslado⁸⁵. Algo similar expone Sandoval, el último en verla y copiarla⁸⁶, puesto que, a juzgar por un recibo que quedó en el archivo monástico, debió llevarse a la Audiencia de Oviedo en el siglo XVIII, de donde no volvió⁸⁷. A esto se sumó hace unos años una segunda versión del documento, en una copia certificada de Juan de Avella, escribano de número en Obona y su jurisdicción, para aportar como prueba en un pleito que el monasterio mantenía con Pedro de Francos en 1639⁸⁸.

Según el texto, en enero de 781 cierto Adelgáster, que se presenta como *filii Silonis regis*, decidió, junto a su mujer Brunilde, erigir junto al río Ardenia un monasterio bajo la advocación de Santa María, San Miguel Arcángel, San Juan Bautista, San Antolín y San Benito. Lo dotó con sus heredades en el lugar de Obona, que delimitaba por *suos terminos antiquos* —muy sospechosamente similares a los que, en 1022, empleó Alfonso V al deslindar el coto que concedía, aparentemente por vez primera, sin designarlos como *antiquos*⁸⁹—, con gran cantidad de hombres dependientes, abundantes cabezas de ganado y un rico ajuar litúrgico. Entregó todo al abad Félix y a sus monjes —únicamente *monachis*, sin presencia femenina— para que sirviesen a Dios y le hiciesen memoria bajo la regla de San Benito⁹⁰.

Floriano Cumbreño lo tachó de «una de las escrituras que mayor curiosidad y más extraordinaria controversia ha suscitado entre nuestros eruditos; reproducida muchas veces, rara es su edición a la que no se acompañe una nota referente a su autenticidad, unas veces para defenderla, otras para impugnarla y no pocas para escudarse tras una prudente reserva»⁹¹. Efectivamente, desde Morales, Yepes y Sandoval, autores como Flórez, Carvallo, Miguel Vigil, Gómez Moreno, Barrau-Dihigo o el propio Floriano han tratado sobre su autenticidad con diversas posturas⁹². Hoy nadie discute que se trata de una falsificación, dadas las incongruencias con la historia conocida

⁸⁵ YEPES, A. de, *Crónica General de la Orden de San Benito*, Madrid, ed. resumida por J. Pérez de Urbel, Atlas, 1959, t. I, p. 368.

⁸⁶ Y, completando a Yepes, dice que «esta carta vi yo originalmente, y está con muy buena letra gótica o lombarda, de la más clara que he visto, sana, no rota, ni en alguna parte cancelada» (SANDOVAL, *Historia de los Cinco Obispos*, p. 129).

⁸⁷ FLORIANO CUMBREÑO, *Diplomática española*, t. I, doc. n.º 10.

⁸⁸ SANZ FUENTES, «Documentación medieval del monasterio de Obona», doc. n.º 1.

⁸⁹ *Ibid.*, doc. n.º 4.

⁹⁰ FLORIANO CUMBREÑO, *Diplomática española*, t. I, doc. n.º 10. SANZ FUENTES, «Documentación medieval del monasterio de Obona», doc. n.º 1.

⁹¹ FLORIANO CUMBREÑO, *Diplomática española*, t. I, doc. n.º 10.

⁹² Las recoge, con su respectivo aparato crítico, OLAY RODRÍGUEZ, A., *El monasterio de Santa María la Real de Obona (Tineo)*, Oviedo, RIDEA, 2021, pp. 68-69.

del cenobio⁹³ o de la Monarquía Asturiana⁹⁴, y especialmente por vincular la comunidad a la orden benedictina desde sus pretendidos orígenes altomedievales con recalcitrante insistencia: en la advocación añadida del monasterio⁹⁵, entre los libros que se donan en su ajuar y en varias menciones previas a las cláusulas de sanción.

M. Calleja Puerta ha llamado la atención sobre ello, en especial sobre la disposición que reserva la autoridad de la casa *ad abbatem et monachis ibi sub regula Beati Benedicti abbatis Deo servientibus*, proponiendo que la composición de este documento pudiera responder a las transformaciones del cenobio de la primera mitad del siglo XII, como reclamación de una independencia injustamente arrebatada, que se quería ver restituida⁹⁶. M. J. Sanz Fuentes, de las descripciones de Yepes y Sandoval, dedujo que lo que tuvieron ante sí fue un documento escrito en visigótica redonda, y no en una cursiva, que correspondería a un pretendido original del año 781⁹⁷.

Así, la más reciente opinión de estos expertos contradice a Floriano Cumbreño —que la consideraba falsificación moderna— y anima a pensar que el documento de Obona sufrió la misma refacción que el documento «fundacional» del también luego benedictino San Vicente de Oviedo. Una delicada labor de reescritura de un único documento, en el que el cenobio vicense creó su memoria por oposición a la catedral de Oviedo, presentándose como más antiguo y predecesor de ésta en la ciudad, en un momento de conflicto entre ambas instituciones del siglo XII⁹⁸. Pudo ocurrir algo semejante en la Obona de la primera mitad de ese siglo, cuando la transformación

⁹³ Ya en el XVIII su primer impugnador, J. Pellicer de Ossau y Tovar, ya se extrañaba de que Obona no conservase documentación anterior a finales del siglo X y, en cambio, sí custodiase el pergamino del 781, además en las excelentes condiciones de conservación señaladas por Sandoval (PELLICER DE OSSAU Y TOVAR, J., *Annales de la monarquía de España después de su pérdida*, Madrid, Francisco Sanz, 1681, pp. 387-388).

⁹⁴ Primero Pellicer (*ibidem*) y luego E. Flórez resaltan la contradicción entre este testimonio y las referencias cronísticas a la esterilidad de la pareja regia. Si el primero lo rechaza por ello, el segundo lo matiza con sutilísimas razones, reinterpretando a los cronistas y acogiendo a la literalidad del texto, diciendo que no es que Silo no tuviera hijos, sino que «debe entenderse que no le tuvo en su mujer Adosinda [...] según lo qual no fue esta la madre de Adalgaster» y este sería hijo natural (FLÓREZ, E., *Memoria de las reinas cathólicas*, t. I, Madrid, Antonio Marín, 1790, p. 52).

⁹⁵ A lo que en el privilegio de institución del coto es un cenobio obonés dedicado a la Virgen, san Juan Bautista, san Miguel y san Antolín, en el documento de Adalgaster se le cambia al Bautista por el Evangelista y se le suma *Sancti Benedicti abbatis, cuius ordinem in ipso monasterio instituimus*. Sobre la advocación de san Antolín y su procedencia extranjera, vid. OLAY RODRÍGUEZ, *El monasterio de Obona*, pp. 70-72.

⁹⁶ CALLEJA PUERTA, *Suero Vermúdez...*, p. 431.

⁹⁷ SANZ FUENTES, «Documentación medieval del monasterio de Obona», p. 293.

⁹⁸ CALLEJA PUERTA, M. y M. J. SANZ FUENTES, «Fundaciones monásticas y orígenes urbanos de la refacción del documento fundacional de San Vicente de Oviedo», en G. CAVERO DOMÍNGUEZ (coord.), *Iglesia y ciudad: Espacio y poder (siglos VIII-XIII)*, León, Universidad de Oviedo y Universidad de León, 2011, pp. 9-42.

de la vieja institución en un monasterio reformado, masculino y benedictino, pudo aprovecharse para sacudirse la dependencia de Corias.

Corias era un monasterio posterior al milenio y fundación de un conde, por lo que Obona no dudó en presumir de su mayor antigüedad y hacerse fundado por un hijo un de rey, al que hasta entonces nadie conocía y bien podía ser tan cierto como otro. Es muy posible que esta refacción se hiciera a partir de un documento existente y de un personaje real. En un texto del año 1052, en principio nada sospechoso, cuatro mujeres que se dicen «descendientes del príncipe Adalgáster» donan a la abadesa —pues todavía era dúplice— una *villa*⁹⁹. Por un lado, la denominación de «príncipe» no es propia de esa cronología para referir un hijo de rey y tiene todo el aspecto de ser un añadido de quien lo regestó en el siglo XVI; este documento lo vio Yepes y lo señala sin llamarlo príncipe, y bien pudiera ser el que animó a Pellicer a llamarlo «caballero Adalgastro»¹⁰⁰. Por otro lado, resulta llamativo que se repita el nombre de Brunilde entre estas mujeres, nombre de la supuesta mujer del hijo de Silo. Es sugerente la posibilidad de que este documento sirviera de base antropónimica¹⁰¹ para componer el texto fundacional, con la fácil adición del *filiius Silonis regis* tras el nombre, la modificación de la fecha por una *regnante principe nostro Silone cum uxore sua Adosinda* y la copia de la delimitación del coto del documento de 1022, así como la insistente referencia a la regla benedictina. Esto y la adopción de unos caracteres externos antiquizantes, aunque no lo suficiente¹⁰², pudieron procurar el pergamino que vieron Yepes y Sandoval en el siglo XVII.

Esta «memoria imaginativa» arraigó fuertemente en la identidad del cenobio: el monasterio, en progresivas reformas y embellecimientos del edificio, dejó testimonios que presumieran de su antigua historia: inscripciones conmemorativas¹⁰³, un cenotafio clasicista de mediados del siglo XVII que incluía un anacrónico retrato de Adalgáster como cortesano barroco con Orden del Toisón¹⁰⁴. La creación llegó a tener tanto éxito que se creó una sepultura principesca, aunque vacía, que atestiguara su fundación altomedieval¹⁰⁵.

⁹⁹ SANZ FUENTES, «Documentación medieval del monasterio de Obona», doc. n.º 9.

¹⁰⁰ YEPES, *Crónica General*, pp. 370-371. PELLICER, *Annales de la monarchie*, p. 387.

¹⁰¹ Es sugerente que Yepes indique que las mujeres señalan a un abuelo suyo de nombre «Alejandro», de sonoridad tan cercana a «Adalgastro», de quien heredaron las posesiones. Resulta extraño que, remontándose teóricamente a un ancestro de gloriosa memoria como Adalgaster, se refieran expresamente a su abuelo, lo que nos hace preguntarnos si no eran en realidad la misma persona y se trató de una mala lectura —deliberada o no— de quien compuso el documento.

¹⁰² Vid. supra nota 96.

¹⁰³ DIEGO SANTOS, *Inscripciones medievales*, n.º add. 4.

¹⁰⁴ OLAY RODRÍGUEZ, *El monasterio de Obona*, pp. 127-128.

¹⁰⁵ Curiosamente, es posible que ya en el siglo XVI se creyese contar con la sepultura de Adalgaster en Obona. T. de Avilés lo sitúa con su mujer «sepultado en la capilla de San Miguel que está en la claustra de dicho monasterio» y señala que se les dice misa rezada diaria y un aniversario el día de la fundación (AVILÉS, *Armas y linajes de Asturias...*, pp. 229-230)

No extraña, entonces, que en esa misma época la historia fundacional se enriqueciese¹⁰⁶. Sandoval no se limita a señalar la fundación de Obona en época de Adalgáster, sino que lo presenta con una narración que habla de cierta designación sobrenatural del emplazamiento, con una aparición mariana que podría adelantar la sacralización del lugar a los primeros momentos del reino de Asturias; nada envidia a otros ejemplos europeos¹⁰⁷:

está fundado este antiquísimo monasterio, dedicado a la Madre de Dios, y según yo entendí de personas muy viejas naturales de la tierra, que tenían por tradición de los otros viejos sus passados, tuvo principio este monasterio por averse mostrado en él a los christianos, quando en estas montañas andavan escondidos de la persecución de los moros, una devota imagen de Nuestra Señora, haciendo muchos milagros para consuelo de los tristes, que por aquellas partes miserablemente vivían, y que assí con ser la tierra de suyo mala, vino aquel lugar a ser frequentado, que como agora acuden a Monserrate y Guadalupe, assí solían venir a él de Asturias, Galicia y Portugal todos los que eran de la Corona de aquel pobre reyno. Llamavan al monasterio Nuestra Señora de los Milagros. Sería por los muchos que allí Su Magestad haría, y señalándose en la devoción el infante Adalgaster, hijo del rey don Sylo, con su muger doña Brunildí, fundó en aquel santuario un monasterio de san Benito dotándole con bienes verdaderamente reales y gastando en esta obra su hazienda y días sin querer tratar del reyno¹⁰⁸.

No hay razón para pensar que fuese invención del prelado, pues, más allá de los propios monjes del monasterio, esas «personas muy viejas naturales de la tierra» habían asumido como propia la existencia de Adalgáster y su fundación. Igualmente, ciertas casas aristocráticas de la zona en la Modernidad se decían descendientes de Adalgáster y de los patronos de Obona, esgrimiendo tales relatos incluso en pleitos en defensa de sus derechos¹⁰⁹. Algo que, sin duda, el propio monasterio debió hacer en más de una ocasión y por ello contamos con la copia notarial del documento de Adalgáster de 1639 que, de algún modo, bajo la fe pública, lo sanciona como verdadera memoria del monasterio.

¹⁰⁶ La posibilidad de aumentar la historia de Adalgaster y la fundación a principios del siglo XVII atestigua que su creación tuvo forzosamente que preceder a los siglos modernos. No hubiera sido posible inventar toda esta narración en tan corto espacio de tiempo.

¹⁰⁷ REMENSNYDER, A. G., *Remembering Kings Past*, pp. 42-57.

¹⁰⁸ SANDOVAL, *Historia de los Cinco Obispos*, p. 128.

¹⁰⁹ GONZÁLEZ RAMÍREZ, S., «Bosquejo histórico genealógico del señorío de San Juan de Sangoñedo en el concejo de Tineo», *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 165 (2005), pp. 67-104. Lamentablemente, la redacción de este trabajo y la falta de referencias a las noticias proporcionadas impiden la toma en consideración de buena parte de éstas, ya que no es posible contrastarlas.

5. San Pelayo de Oviedo, una prisión para una infanta enamoradiza

Similar a la anterior, en cuanto al empleo de un personaje tangencial a la historia del reino de Asturias, puede resultar la reelaboración de la memoria de otro importante monasterio asturiano. Si bien en este caso hay indicios de una reescritura del pasado altomedieval desde época moderna, con bases profundamente literarias, a partir una interpolación cronística. Nos referimos al monasterio ovetense de San Pelayo, cuyos orígenes están oscurecidos por la leyenda, la poca concreción de las escasas fuentes y la difusa actividad a finales del siglo x en Oviedo de estas mujeres consagradas. Parece que entonces, a partir de varias comunidades de damas consagradas que habitaban en el entorno de la catedral, se consolidó un cenobio femenino de corte aristocrático que acogió a mujeres de la familia regia y la más alta nobleza. Recibió su espaldarazo decisivo con la llegada a Oviedo de las reliquias de san Pelayo, debido a las aceifas de Almanzor, y el asentamiento definitivo de un monasterio a partir del *cimiterium puellarum* previo¹¹⁰.

Su primera vinculación a la Monarquía Asturiana vino de las interpolaciones a la *Sebastianense*, obra del obispo Pelayo. El prelado, en su elogiosa narración de la época de Alfonso II y de las construcciones con que promovió la recién fundada *regia sedes* ovetense, añade el templo de San Juan Bautista. Señala, además, que con el tiempo recibiría los restos del niño mártir, lo cual supone una obvia incongruencia cronológica si es que pretendía hacerlo pasar por parte de una crónica escrita en la década de 880¹¹¹. Los inicios del monasterio de San Juan —desde el año 996 en vías de sustitución por el nombre de San Pelayo— no se pueden retrotraer documentalmente mucho más de una década antes de ese documento¹¹².

La noticia del obispo Pelayo no parece tener en época medieval mayor trascendencia y sólo puede resaltarse como recuerdo de Alfonso II la misa *pro anima Adefonso rege Casto* que en 1231 dotó doña Mayor Pétriz, monja de la casa, junto a otras veinte misas¹¹³. Quizá este fue el origen de lo que di-

¹¹⁰ Sobre estos capítulos iniciales del cenobio femenino, vid. FERNÁNDEZ CONDE, F. J., «Orígenes del monasterio de San Pelayo», en *Semana de Historia del monacato cantabro-astur-leonés*, Oviedo, Monasterio de San Pelayo, 1982, pp. 99-121. FERNÁNDEZ CONDE, F. J. y I. TORRENTE FERNÁNDEZ, «Los orígenes del monasterio de San Pelayo (Oviedo): aristocracia, poder y monacato», *Territorio, Sociedad y Poder*, n.º 2 (2007), pp. 181-202. CAYROL BERNARDO, L., «El monasterio de San Pelayo de Oviedo: infantado y memoria regia», *Territorio, Sociedad y Poder*, n.º 8 (2013), pp. 53-66. TORRENTE FERNÁNDEZ, I., *El monasterio de San Pelayo de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, RIDEA, 2019, pp. 26-52.

¹¹¹ *Subiungitur ipsi ecclesie sancte Marie a parte septemtrionali templum in memoria beati Iohannis Bapstiste constitutum, in quo translatum est corpus beati Pelagii martyris post multorum discursus annorum, qui sub rege Abderecman Corduba in civitate subiit martyrium* (Jan PRELOG: *Die Chronik Alfons'III*, p. 94).

¹¹² FERNÁNDEZ CONDE, «Orígenes del monasterio de San Pelayo», p. 102.

¹¹³ FERNÁNDEZ CONDE, F. J., I. TORRENTE FERNÁNDEZ y G. de la NOVAL MENÉNDEZ, *El monasterio de San Pelayo de Oviedo. Historia y fuentes*, I, Oviedo, Monasterio de San Pelayo,

ferentes escritores de la Modernidad recogen como aniversario por el Rey Casto, el 20 de marzo, en este templo¹¹⁴.

En todo caso, fue en época moderna cuando la tradición de la fundación de San Pelayo en época del Casto arraigó. Así lo refleja Morales¹¹⁵ y lo recoge como verdad indudable Yepes, abad del monasterio de San Vicente, vecino a las pelayas¹¹⁶. Unos inicios que recogen, amparándose únicamente en la tradición, otros historiadores de la Modernidad¹¹⁷. Algunos incluso pensaron que sería un traslado del monasterio de Santianes de Pravia, donde Adosinda estuvo en su viudedad¹¹⁸, o atribuyen a la comunidad la función memorial de este monarca por dicho aniversario.

A ello se sumaron los relatos épicos de Bernardo del Carpio, en absoluto históricos ni verídicos, pero con gran raigambre en las personalidades cultivadas de la época. Tomando como referencia la versión que del mito ofrece L. A. de Carvallo —por ser la primera donde lo vemos referido conjuntamente—, Alfonso II se ofendió ante el enlace de su supuesta hermana Jimena y don Sancho Díaz e

hizo que su hermana se recogiese a un monasterio, donde tuvo perpetuo encerramiento con las monjas; y es tradición que fue en el de San Juan de las Dueñas, que el mismo Rey Casto edificó y trasladó de San Juan de Pravia por engrandecer más su nueva ciudad de Oviedo, y es el que aora llaman de San Pelayo, donde enseñan la sepultura de esta señora, que haze más cierta la tradición¹¹⁹.

Y así debió ser durante bastante tiempo, a juzgar por la inscripción que presidía a finales del siglo XVIII el claustro conventual, delatando un activo

1978, doc. n.º 69.

¹¹⁴ Vid. las referencias que proporciona CAYROL BERNARDO, «El monasterio de San Pelayo», pp. 55-56.

¹¹⁵ MORALES, *Viage a los Reynos*, p. 98.

¹¹⁶ «La tradicion deste Monasterio constantemente afirma y da por autor de sus principios al rey don Alonso el Casto, y en cosas tan antiguas y de que ay tan poca luz tiene mucha fuerça la tradicion de un Monasterio en donde los menores han oýdo de sus mayores qual fue el principio y origen de su casa mayormente quando la tradicion va apoyada con graves conjeturas» (YEPES, *Crónica General*, p. 390).

¹¹⁷ Puede verse una pormenorizada relación de los autores que se ocuparon de San Pelayo en estos siglos en RODRÍGUEZ BALBÍN, H., *De un monte despoblado a un fuero real (700 a 1145): estudio sobre los primeros siglos del desarrollo urbano de Oviedo*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1977, pp. 110-113.

¹¹⁸ SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, *Las reinas*, pp. 65-68.

¹¹⁹ CARVALLO, *Antigüedades y cosas memorables*, pp. 171-172. Dice algo parecido Antonio de Yepes: «Entre otras [tradiciones] es muy grande el señalar las monjas de este convento en su claustro el entierro de doña Jimena, hermana del rey don Alonso el Casto, madre de Bernaldo del Carpio cuya historia es bien conocida en España, y porque eligió marido contra la voluntad del rey, el conde don Sancho su marido murió en prisión y ella tomó el hábito de monja» (YEPES, *Crónica General*, p. 390).

papel de la comunidad femenina en el cultivo y preservación de esta «memoria imaginativa» medieval. Se cuenta que la construcción del actual edificio llevaría a enlucir varias sepulturas del claustro anterior, con la intención de igualar las paredes, entre aquellas la que debían «enseñar en el monasterio» como la de Ximena. Por ello se decidió perpetuar la memoria de esta dama con el siguiente epígrafe:

Cuando en el año de 1770 se reedificaba este claustro, los oficiales poco apreciadores de las cosas antiguas para igualar las paredes macizaron los sepulcros de varias princesas y reinas aquí enterradas, y en este sitio el de la infanta doña Jimena, abadesa de este monasterio y hermana del rey don Alonso¹²⁰.

La historia es sugerente y la excusa ante la ausencia del sepulcro es adecuada. Sin embargo, ya dos siglos antes se decía desaparecido dicho sepulcro. Así lo registra M. Castellá Ferrer, que por aquel entonces estaba en Oviedo, quien duda si el monasterio que encerraría a Ximena estaba en Avilés —aún sin fundar en el siglo IX—, pero se decanta por la ubicación ovetense ya que

en el de Santa Ana de Oviedo¹²¹ me afirmaron se avía hallado poco avía su sepultura, con epitafio, reedificándose la iglesia y paredes que salen al claustro, y la poca curiosidad permitió que se deshiciese (como otras grandes antiguallas de España, que en reedificaciones de iglesias se han perdido) por donde se entiende que su reclusión fue en este monasterio, y si no fue en él la traxeron a él del de Avilés y en él acabó sus días¹²².

Un sepulcro *deshecho* a finales del siglo XVI difícilmente pudo *macizarse* en 1770. Así, no sabiéndose nada de su posible vida intramuros desde el cruel castigo del Rey Casto a su casamiento, el sepulcro de Ximena desapareció sin dejar mayor rastro en la memoria, pese a algunos intentos por dar verosimilitud y sustento arqueológico a esta historia¹²³. En definitiva, todos los argumentos que tratan de sustentarlo son testimonios de época moderna y, por tanto, bastante poco sólidos de cara a considerarlo algo más que una fábula prestigiadora usada por el monasterio.

¹²⁰ MIGUEL VIGIL, C., *Asturias monumental, epigráfica y diplomática*, Oviedo, Hospicio Provincial, 1887, t. I, p. 134. Este autor señala otra inscripción moderna del monasterio que anotó su padre en 1828 y decía: «año de 797 don Alonso II llamado el Casto, rey de Asturias y de Galicia y de León, fundó este monasterio que se llamó de San Juan Bautista hasta el año de 965 en que por haberse trasladado a él desde la ciudad de León el cuerpo de san Pelayo, comenzó a tomar el nombre de este glorioso mártir».

¹²¹ *Sic*, entendemos que refiriéndose al de San Pelayo.

¹²² CASTELLA FERRER, M., *Historia del Apostol de Jesus Christo Sanctiago Zebedeo*, Madrid, s. n., 1610, pp. 440-441.

¹²³ SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, *Las reinas*, pp. 367-380.

La historiografía considera generalmente que la ausencia de este cenobio femenino en las *crónicas asturianas* del siglo IX indica una fundación posterior a su escritura. Esta cronología estaría relacionada con la disposición en la colina de *Ovetao* de un complejo cultural centralizado en torno a la iglesia de San Salvador —si no ya entonces, muy pronto convertida en sede episcopal— formado por edificios con diferentes funciones¹²⁴. Entre ellos, el monasterio de San Juan-San Pelayo habría cumplido una importante función litúrgica, vinculado al panteón regio de Santa María del Rey Casto. Sus religiosas, dedicadas al cultivo de la memoria funeraria de la familia real asturleonese, quizá prefiguran una institución como el infantado¹²⁵.

6. Sahagún, el prestigio de una fundación regia y mártir

Un último caso de reelaboración de la memoria monástica para vincularse a la época de la Monarquía Asturiana recurre tanto a uno de sus reyes como a un personaje ficticio —o, aunque real, dotado de una biografía ficticia—. Es un caso singular, en el que esta refactura se hace en los siglos medievales mediante una doble reescritura, diplomática y monástica. Resulta llamativa esta labor puesto que no pretende adelantar los orígenes del cenobio ni hacer de uno de los monarcas del reino de Asturias su principal benefactor o «héroe terrenal»¹²⁶. Se puede tratar de una mera narración de unos acontecimientos germinales para el monasterio, al que prestigian, solemnizan o santifican, aunque sus resultados apenas se difundieron.

Más allá de la abundante historiografía respecto a su posible conexión con alguna institución previa al reino de Asturias, parece aceptarse que la fundación del monasterio de Sahagún se relaciona con el rey Alfonso III y los documentos en los que dota al monasterio y le concede un coto (904-905). Es cierto que estos textos presentan algunos problemas de verosimilitud en toda su forma y contenido, pero parece que este rey planteó una labor fundadora en la destruida *domum sanctorum Facundi et Primitiui*¹²⁷, que luego pudo ser reescrita para aumentar bienes y derechos. Así, L. Agúndez San Miguel asegura que «ya fuera como testimonio de un verdadero suceso histórico o como resultado de una operación de manipulación memorial, la

¹²⁴ CARRERO SANTAMARÍA, E., *El conjunto catedralicio de Oviedo durante la Edad Media*, Oviedo, RIDEA, 2003, *passim*.

¹²⁵ FERNÁNDEZ CONDE, «Orígenes del monasterio de San Pelayo», pp. 99 -121. CARRERO SANTAMARÍA, E., «La ciudad santa de Oviedo, un conjunto de iglesias para la memoria del rey», *Hortus Artium Medievalium*, n.º 13 (2007), pp. 375-389, pp. 383-384. CAYROL BERNARDO, «El monasterio de San Pelayo...», *passim*.

¹²⁶ Utilizamos esta designación, claramente expresiva, por emplearla para este mismo caso GARCÍA DE CORTÁZAR y AGÚNDEZ, «Escritura monástica y memoria regia».

¹²⁷ Así lo presenta en su relato la *Crónica Albeldense* en 883 (GIL, *Chronica Hispana*, p. 474).

historiografía facundina hizo alarde de la figura de ese monarca asturiano como el prestigioso fundador del monasterio y de su estabilidad terrenal»¹²⁸.

Esta historiadora ha abordado pormenorizadamente la refactura memorial del monasterio de Sahagún con sus elecciones escriturarias, especialmente entre mediados del siglo XI y la primera mitad del XIII. No es nuestra intención apropiarnos de su exposición, a la que remitimos, especialmente en la doble estrategia escrituraria facundina respecto a sus orígenes y desarrollo de los primeros siglos existencia: por un lado, la elaboración del *Becerro Gótico*, con la elección y tratamiento de los documentos que lo compusieron; y, por otro, la composición de la *Primera Crónica Anónima*¹²⁹.

Pretendemos aquí llamar la atención sobre una actuación complementaria que trató, también entre los siglos XII y XIII, de reelaborar un relato acerca de la fundación de Sahagún vinculada a Alfonso III, allá donde el *Becerro* y la *Primera Crónica* no llegaban. El cartulario facundino cuenta entre sus primeros diplomas con los privilegios —verdaderos o no— concedidos por el Rey Magno a principios del siglo X¹³⁰; mientras, la crónica contiene en sus primeros epígrafes un relato de la fundación de Alfonso III¹³¹. No obstante, ambos testimonios ofrecen un relato sumamente magro y sin excesivos datos, pues sólo se distinguía el deseo fundacional del monarca y su encomienda a un abad que llega huido de Córdoba, Alfonso, quien recibiría las donaciones iniciales.

La narración carecía de mayor detalle y había posibilidad de desarrollarla, con otros episodios. Esa pudo ser la intención de quienes, entre mediados del siglo XII y principios del XIII, se ocuparon de componer el *Ordo Asturiensium siue et Ovetensium* del abad Alonso o *Cronicón de Alonso —o Walabonso— de Sahagún*¹³². Tomaron la *Crónica Albeldense* —a través de una de sus versiones contenidas en el *corpus pelagianum*— como texto base en la que interpolar variadas noticias: la llegada del Arca Santa a Asturias,

¹²⁸ AGÚNDEZ SAN MIGUEL, *La memoria escrita de Sahagún*, p. 38.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 73-291. Como complemento a este trabajo cabe señalar, entre otros: AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L., «Escritura, memoria y conflicto entre el monasterio de Sahagún y la catedral de León: nuevas perspectivas para el aprovechamiento de los falsos documentales (siglos X al XII)», *Medievalismo: revista de la SEEM*, n.º 19 (2009), pp. 261-285. AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L., «Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Sahagún: la respuesta de las fórmulas "inútiles" (904-1230)», *Anuario de Estudios Medievales*, n.º 40-2 (2010), pp. 847-888. AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L., «Estrategias de escritura y construcción memorial en la *Primera Crónica Anónima de Sahagún*», en B. ARÍZAGA BOLUMBURU (ed.), *Mundos medievales*, t. II, pp. 957-970. AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L., «La autoridad historiográfica como instrumento de reformulación memorial: prácticas de herencia y renovación en la *Primera Crónica Anónima de Sahagún*», e-Spania: *Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, n.º 19 (2014).

¹³⁰ MINGUEZ FERNÁNDEZ, J. M., *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1976, doc. n.º 8.

¹³¹ PUYOL ALONSO, J., *Las Crónicas de Sahagún*, Madrid, Fortanet, 1920, pp. 26-27.

¹³² SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, A., «Memoria facundina del reino de Asturias: el *Ordo Asturiensium sive et Ovetensium* del abad Alonso de Sahagún», *Euphrosyne*, n.º 48 (2020), pp. 193-214. SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, A., «The Chronicle of Abbot Alonso (or Walabonso) of Sahagún. A second manuscript», *The Medieval Chronicle*, n.º 17 (2024), en prensa.

la rebelión galaica con Alfonso I, la restauración de la sede episcopal ovetense con Fruela y su continuidad con Aurelio, la llegada de los restos de santa Eulalia a Asturias con Silo, la fecha de la abdicación de Bermudo, la fabricación de la Cruz de los Ángeles o la *inventio* del sepulcro jacobeo con Alfonso II, entre otras. De prácticamente todas ellas puede rastrearse una fuente conocida para mediados del siglo XII, en buena medida en el *corpus* episcopal ovetense.

Pero, junto a todas ellas, el forjador de la crónica deslizó innovaciones. En primer lugar, en una de las interpolaciones se presenta al pretendido autor de la crónica como *Adefonsum, nunc indignum Santi Facundi et Primitivi monasteri abbatem*, que se habría refugiado en el norte huyendo de Córdoba y acompañado al conde Gesualdo en una embajada del Rey Magno a Roma en 871. El monarca lo nombraría poco después abad de una comunidad facundina restaurada y preceptor de su primogénito García. Por otro lado, aprovechando la mención cierta de la *Albeldense* a la destrucción de Sahagún en 883, se asegura que esta *razzia* se cobró el martirio de todos los monjes de la comunidad salvo su abad, que se encontraba en la corte.

Parece claro que se trata de una invención planteada a partir de algunos datos ciertos, pues la figura del abad Alonso es real y está documentada entre 904 y 919 y aparece, como señalamos, en el *Becerro* y la *Primera Crónica Anónima*. Sin embargo, este otro texto supone una suerte de «desarrollo literario» del personaje, ofreciendo más datos vitales que completan su retrato, a la vez que prestigia los orígenes de la abadía con la sangre de los mártires. Esta biografía resulta extremadamente sospechosa al coincidir en buena medida con la de otro abad Alfonso huido de Córdoba, la transmitida por la conocida inscripción del cercano monasterio de San Miguel de Escalada¹³³. Y, por otro lado, el episodio del martirio de la comunidad en la expedición musulmana pudiera ser un préstamo de otro cenobio cercano, pues se observan claros paralelismos con el ya de por sí conflictivo episodio de los doscientos mártires de San Pedro de Cardena¹³⁴.

Aunque se consiguió un relato memorial bastante bien elaborado y que prestigiaba al monasterio, el *Cronicón de Walabonso* no debió tener excesiva difusión. Si bien alguno de sus datos —especialmente la narración de los monjes mártires— se hizo presente en la tradición del cenobio y en las historias del mismo que se escriben en la Modernidad, ninguna de ellas emplea

¹³³ MARTÍN LÓPEZ, E., «Las inscripciones de San Miguel de Escalada. Una nueva lectura», en V. GARCÍA LOBO y G. CAVERO DOMÍNGUEZ (coords.), *San Miguel de Escalada (913-2013)*, León, Universidad de León, 2014, pp. 197-238, pp. 218-219. Es, asimismo, muy similar a la noticia del abad Juan del epígrafe de Castañeda (GÓMEZ MORENO, *Iglesias mozárabes*, pp. 169-171).

¹³⁴ MARTÍNEZ DIEZ, G., *El condado de Castilla (711-1038). La historia frente a la leyenda*, Madrid-Valladolid, Junta de Castilla y León-Marcial Pons Historia, 2005, pp. 319-322.

este texto entre sus fuentes hasta finales del siglo XVIII¹³⁵. Esto podría delatar que el monasterio no contaba con una copia del *Cronicón* en su archivo, pues éste permaneció en el olvido hasta ser parcialmente rescatado y copiado a principios de esa centuria en un apógrafo que dice sacarlo del archivo de Oviedo¹³⁶.

Sin embargo, aunque no lograrse cumplir con sus expectativas de transmisión, los compositores de este texto habían conseguido, en total coherencia con el *Becerro* y la *Primera Crónica Anónima*, diseñar un relato completo y dotar al monasterio de una «memoria imaginativa». Con ella el cenobio terminaba de vincularse con la Monarquía Asturiana y, a la vez, revelarse como un emplazamiento doblemente martirial, sumando a la secular historia de Facundo y Primitivo un nuevo episodio de violencia de los entonces adversarios de la fe cristiana. Esta memoria arraigaría, aunque fuese difusamente, en la tradición del monasterio y en el siglo XVII se procuraría un cuadro que plasmasse la escena al ser ya verdad creada el «rumor, que se esparció en las Historias de España, de que Almanzor destruyó este Monasterio; y no ha faltado quien diga también, que padecieron martirio sus Monges»¹³⁷.

7. A modo de conclusiones y un epílogo cisterciense

Santillana, Covadonga, Villanueva, Obona, San Pelayo y Sahagún comparten, como se ha visto, la pretensión de una memoria fundacional común en tiempos de la Monarquía Asturiana y por individuos señeros de ésta. Tan solo en el último de los casos pueden verse ciertos visos de verosimilitud en el relato, que en el resto supone adelantar su fecha de constitución y realzar su reputación gracias a quien se adjudicaba esa labor fundacional. Se creaba una nueva memoria, en buena medida una nueva identidad como «monasterios reales» —tuvieran o no el título con antelación— que, con diferente suerte, arraigaría en la tradición e historia de cada comunidad.

En estas narraciones varían los tiempos de confección y la naturaleza de los protagonistas escogidos. Todos los reyes —Pelayo, Alfonso I, Silo, Alfonso II, Alfonso III— son, lógicamente, reyes de «gloriosa memoria» o con

¹³⁵ GUARDIOLA, J. B., *Historia del monasterio de San Benito el Real de Sahagún*, (según el Ms. 1519 de la BN), León, Universidad de León, 2007. PÉREZ DE ROZAS, J., *Luz a la historia y monumentos de España en la de Sahagún y sus apéndices* (en BNE, ms. 18695/35). ESCALONA, R., *Historia del Real Monasterio de Sahagún*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1782. Sobre estos textos y su relación con el *Cronicón*, vid. SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, A. «La fundación astur-mozárabe de Sahagún: crónicas medievales, historias monásticas y censuras ilustradas», *Bulletín of Spanish Studies*, n.º 101/2–3 (2024), pp. 389-408.

¹³⁶ SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, «Memoria facundina», p. 202, nota 39.

¹³⁷ Cfr. ESCALONA, R., *Historia del Monasterio de Sahagún*, pp. 18 y 49.

una biografía positiva en la historiografía del reino de Asturias¹³⁸. No son estas las únicas vinculaciones de monarcas astures a historias o diplomas de fundación de monasterios; aunque sí las únicas narraciones en que el papel de fundador recae en ellos o alguien de su círculo íntimo.

En otros casos se registra el nombre de algún monarca para fechar los tiempos de la fundación, ya sea auténtica o tenga algún tipo de pretensiones antiquizantes. Así el irreprochable pacto monástico para la erección del monasterio riojano de San Miguel del Pedroso de 749, hecho ante *gloriosi Froilani regis*, pero en el que el monarca no interviene activamente¹³⁹. De modo similar actúa, pese a que remontan los inicios del cenobio a Fruela, el autor de la refacción de Máximo y Fromestano sobre San Vicente de Oviedo, quien, para confirmar la fecha, añade la referencia *regnante domino Silone principe*¹⁴⁰. En San Julián de Samos se hace intervenir de nuevo a Fruela, pero no como fundador de un monasterio que se precia de ser bastante anterior, sino prestando su favor a los verdaderos responsables de la iniciativa restauradora —los hermanos Argerico y Sarra—. Así lo señalan en su controvertida narración varios textos del tumbo samiense¹⁴¹ atribuidos a su hijo el

¹³⁸ Nadie, por ejemplo, escogería a reyes como Favila —«que no hizo nada digno de la Historia»—, Mauregato —el golpista y responsable del infame tributo de las Cien Doncellas, según la elaboración historiográfica de siglos— o Nepociano —que pasó a la historia como rebelde sublevado y no como rey legítimo— como fundador de una institución que se pretende enaltecer.

¹³⁹ FLORIANO CUMBREÑO, *Diplomática española*, t. I, doc. n.º 7. Es cierto que este documento ha sido en ocasiones tenido por sospechoso, pero aún no se ha producido una impugnación pormenorizada de su contenido y, por lo tanto, es posible considerarlo una fuente legítima para documentar esta época (vid. BESGA MARROQUÍN, B., *Orígenes hispanogodos del reino de Asturias*, Oviedo, RIDEA, 2000, pp. 339-345).

¹⁴⁰ CALLEJA PUERTA y SANZ FUENTES, «Fundaciones monásticas y orígenes», p. 40. Resulta muy cercana a la cláusula *regnante príncipe nostro Silone cum uxore sua Adosinda* junto a la fecha en el documento obonés, más culta por incluir la mención femenina (SANZ FUENTES, «Documentación medieval del monasterio de Obona», doc. n.º 1).

¹⁴¹ LUCAS ÁLVAREZ, Manuel, *El tumbo de San Julián de Samos (siglos VIII-XII)*, Santiago de Compostela, Caixa Galicia, 1986, doc. n.º 1 y 36. FLORIANO CUMBREÑO, *Diplomática española*, t. I, doc. n.º 22. Se trata de un diploma conflictivo, difícil de analizar —y este no es lugar para ello—, aunque las contribuciones más recientes tienden a dar esta información respecto al Rey Casto por buena. Prueba de su problemática es el acalorado debate que provocó en uno de los congresos generales sobre el reino de Asturias, cuyas actas transcriben la discusión: *La época de la Monarquía Asturiana actas del simposio celebrado en Covadonga (8-10 de octubre de 2001)*, Oviedo, RIDEA, 2002, pp. 345-347. Sobre los capítulos iniciales del monasterio gallego, ARIAS CUENLLAS, M., *Historia del monasterio de San Julián de Samos*, Lugo, Diputación Provincial, 1992, pp. 35-57. FREIRE CAMANIEL, J., *El monacato gallego en la Alta Edad Media*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1998, pp. 886-889. ANDRADE CERNADAS, J. M., *El monacato benedictino y la sociedad de la Galicia medieval (siglos X al XIII)*, Sada, Edición do Castro, 1997, pp. 28-30, 43 y 49-50. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M. C., «San Xulián de Samos. Una instancia de poder en la Edad Media», en *San Xulián de Samos: historia y arte en un monasterio*, La Coruña, Xunta de Galicia, 2008, pp. 49-72, pp. 50-51.

Rey Casto, quien por otro lado también acaba vinculado a los tiempos alto-medievales del cenobio gallego como huésped¹⁴², y a Ordoño II.

Pero, en los ejemplos que hemos presentado, queda claro el concurso en la fundación de un personaje de la Monarquía Asturiana, aunque éste y la explicación de sus actos presentan varios modelos. Primeramente, los monasterios cangueses, así como Santillana y San Pelayo, apuntan directamente a algún rey asturiano como fundador. Si en los primeros el establecimiento monástico parece revestir algún tipo de función conmemorativa —por la victoria en Covadonga o por la muerte de Favila—, las supuestas memorias de Santillana y San Pelayo hacen concebir estos establecimientos como lugares de custodia levantados por dos monarcas para sendas hermanas, cuya existencia no puede en absoluto asegurarse, que se consideraban ultrajadas.

Si el personaje ficticio, en ambos casos con una existencia cronística o literaria previa a la memoria monástica, servía de explicación para justificar la decisión fundacional de Pelayo y Alfonso II, en el caso de Obona la propia invención del personaje es el centro de la reescritura. Se crea *ex novo* con la refacción documental un nuevo individuo, sumamente cercano a la monarquía. Es una decisión arriesgada que puede dar al traste con la intención forjadora, ya que es difícil contrastar un personaje con una extemporánea revelación documental, pero a la vez vuelve difícil asegurar su inexistencia, ya que no tiene mayores implicaciones en el relato general. El *caballero Adalgáster* pudo haber existido en el Tineo real del siglo x, quizá, pero el *hijo de Silo Adalgáster* únicamente existe en el documento fundacional de Obona, y es por él por lo que puede dar el salto a «existir» en los libros de Historia.

El último caso supone, tal vez, una simbiosis de lo ocurrido en Obona, Santillana y Oviedo. La nueva narración de la fundación de Sahagún se sirve de dos Alfonsos, un monarca importante y de un individuo cuya existencia se documenta —diplomática o cronísticamente— y al cual se le concede una biografía más nutrida.

Por otro lado, se pueden señalar diferentes momentos de elaboración de esta «memoria imaginativa» de los seis monasterios tratados. Obona y Sahagún son adscribibles a cronologías plenamente medievales, que se explican tanto en un panorama general de introducción del benedictinismo reformado en el noroeste peninsular¹⁴³, como dentro de las dinámicas y problemáticas propias de cada monasterio.

Sin embargo, los casos de Santillana, Covadonga, Villanueva y San Pelayo suponen una reescritura memorial en tiempos alejados de cronologías

¹⁴² Gómez Pereira, M., «Alfonso II el Casto y el monasterio de Samos», en *Estudios sobre la Monarquía Asturiana*, Oviedo, IDEA, 1979, pp. 245-256.

¹⁴³ Sobre ello, remitimos a la exposición monográfica de Galicia —en buena medida similar a nuestros casos— de PÉREZ RODRÍGUEZ, F. J., *Los monasterios del reino de Galicia entre 1075 y 1540: de la Reforma gregoriana a la observante*, Santiago de Compostela, Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento, 2019, pp. 43-211.

medievales y sobre unos cenobios plenamente estables y con un perfil institucional claro, ya fuese como colegiata de canónigos regulares de regla de San Agustín, ya como centro reformado en la Observancia vallisoletana desde el siglo xvi. Por esta razón cabe preguntarse qué intenciones pudieron mover a los responsables modernos a remodelar su pasado con un interesado error de lectura de documentos ciertos, con la forja de dos falsificaciones o con la disposición de una propaganda epigráfica que se hacía eco de leyendas populares sobre el monasterio. En este sentido, no siendo posible ni necesario justificar posesiones ni derechos que procedieran de esa época, parece que únicamente la búsqueda de una mayor antigüedad, el deseo de contar con una memoria fundacional de otro modo inexistente o difusa y la búsqueda de un prestigioso fundador, que además pudiera otorgar a la institución el sobrenombre de «real», puede estar tras estas operaciones. Un esfuerzo que, por otro lado, no parece haber tenido otras consecuencias que el recuerdo autóctono en ocasionales inscripciones y la admisión, más o menos discutida, por los historiadores monásticos patrios.

Tal vez por eso, al calor de esta fiebre moderna de reescritura prestigiosa del pasado, Valdediós no supo sostener su apoyo en una sencilla historia de fundación al filo del siglo xiii en una Asturias monástica donde el resto de casas parecían tener origen en la época de la Monarquía Asturiana. Y, para abundar en esto, entre todas ellas Valdediós podía presumir de ser la única que conservaba patrimonio constructivo de esa época tan lejana, pues las diferentes reformas arquitectónicas habían acabado en casi todos los monasterios con las fábricas de siglos medievales. La tentación era muy fuerte y no presumir de la vieja iglesia de Alfonso III que, como se vio, en el siglo xvii consideraban un antiguo templo parroquial pudo acabar siendo imposible.

La reimaginación de la memoria de Valdediós llegó a fines de la centuria siguiente y el proyecto de tumbo de 1665 fue buen ejemplo de ello. El grueso volumen encuadernado no comienza con el arranque de la historia antedicha iniciada por el archivero en esa fecha, sino que una mano posterior —por las referencias que maneja, en la década de 1790— añadió en las páginas precedentes un breve estudio en que se sostenía que el templo de San Salvador era una fundación de un monasterio benedictino por Alfonso III en 893, sometido a la disciplina de Carracedo, que en 1200 se convertiría en casa cisterciense por obra de Alfonso IX¹⁴⁴.

¹⁴⁴ AHN Clero, L. 9362, pp. 9-26. Cuando concluye su disertación sobre la antigüedad del monasterio, anota la procedencia de estas noticias que «con varias reflexiones que omito los he visto y copiado de un manuscrito de un hijo de este monasterio y por parecerme dignas de que se conserven las he apuntado aquí» (f. 11v). Ofrecemos un estudio detallado de este proceso y este manuscrito en SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, Á., *El debate ilustrado sobre la fundación medieval de Valdediós, apuntes de un tumbo truncado* (colección ACESXVIII), Oviedo, Universidad de Oviedo-Ediciones Trea, 2025.

Para ello se basa, como en los casos anteriores, en las opiniones de eruditos modernos como Morales, Argañiz, Yepes, Manrique, Risco y hasta en el falso *Cronicón de Hauberto* —que cita convenientemente— y en cierta «Representación hecha por la Cathedral de Oviedo a la Católica Magestad», basada en documentos e inscripciones, que incorpora. Según este texto, San Salvador

se pudo y debió conservar en estado de monasterio y debajo de regla, como se fundó [...] por el año de 893, como consta por la inscripción de la consagración de la Yglesia hecha por los siete obispos mencionados en ella, no embargante este descaecimiento así en lo temporal de la hacienda como en la observancia regular, muchos años después el señor rey don Alonso el séptimo llamado Emperador de las Españas y la señora reyna su mujer la repararon y edificaron de nuevo; y pusieron después en él don Alonso el Nono de León y doña Berenguela por los años de 1201 convento de monges del Orden del Císter, que entonces florecía en gran observancia¹⁴⁵.

A finales del siglo XVIII Valdediós no quería renunciar al honor que podía suponer haber sido fundado por un rey asturiano en el siglo IX, más aún teniendo un incontestable testimonio material de esa época. Poco importaría que contradijera lo afirmado por ellos mismos un siglo antes, porque —como ocurre con los seis ejemplos abordados— se cumple lo que A. G. Remensnyder señala para los monasterios del mediodía francés:

Aunque muchas de estas leyendas parecen fantásticas, las comunidades monásticas que construyeron estas imágenes creían en ellas a cierto nivel. Creemos en lo que recordamos, incluso si lo que recordamos es falso, incluso si hemos construido consciente o inconscientemente lo que recordamos. Como productos de la memoria imaginativa, las leyendas de las fundaciones monásticas pertenecen al ámbito de «lo que se creía que era verdad», más que de lo que se consideraba ficción¹⁴⁶.

¹⁴⁵ AHN Clero, L. 9362, pp. 16-17.

¹⁴⁶ REMENSNYDER, A. G., *Remembering Kings Past*, p. 2.

Los relatos fundacionales de Guadalupe y su influencia en otros monasterios en la Castilla bajomedieval

Juan A. Prieto Sayagués

Universidad de Salamanca

1. Introducción¹

Desde las últimas décadas del siglo XIII y en las dos centurias bajomedievales se produjo el pleno desarrollo de las devociones marianas en la península. En este contexto, varios de los nuevos monasterios cuentan con relatos fundacionales de carácter legendario y milagroso relacionados con la aparición de una imagen mariana o de la propia Virgen. Sin embargo, entremezclados con la leyenda, estos textos emplean diferentes discursos acerca de la historia de la imagen en cuestión, de sus milagros y de los principales actores que llevaron a cabo dichos proyectos. Entre estos se encuentran los personajes que «descubrieron» la imagen que dio origen a la primera ermita y después monasterio, la intervención de los miembros de la familia real, de la nobleza y del estamento eclesiástico que, de una forma u otra, participaron en el proceso fundacional. No obstante, cabe mencionar que otros de los protagonistas que aparecen en las fuentes documentales no fueron incluidos en dichas narraciones².

¹ <https://orcid.org/0000-0001-9286-2182>. Este trabajo ha sido realizado en el marco de los proyectos de investigación «Los monasterios de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media: actitudes y reacciones en un tiempo de problemas y cambios» (PID2021-124066NB-I00) y «Pacto, negociación y conflicto en la cultura política castellana (1230-1516)», ref. PID2020-113794GB-I00, ambos financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación y se ha realizado dentro del Grupos de Investigación de la Universidad de Salamanca «Sociedad, Poder y Cultura en la Corona de Castilla» (SPCC) y del Grupo de Investigación de la Universidad Complutense de Madrid n.º 930369 «Sociedad, Poder y Cultura en la Corona de Castilla, siglos XIII al XVI» (SPOCCAST).

² Las siglas empleadas en el presente trabajo son las siguientes: AHN (Archivo Histórico Nacional); ACSES (Archivo del Convento de San Esteban de Salamanca); RAH (Real Academia de la Historia); SyC (Salazar y Castro); AHNOB (Archivo Histórico de la No-

De Guadalupe se conservan dos códices referentes a su fundación, el L. 48 B y el L. 101. El primero fue redactado por fray Alfonso de la Rambla en época del prior Pedro de las Cabañuelas en 1440. El segundo tomó los datos del anterior, pero es más extenso y cuenta con diversos añadidos, ya que se confeccionó más de un siglo después. Este último justifica con referencias a las crónicas y a pasajes de la Biblia la necesidad de dejar los hechos más importantes del cenobio por escrito y la orden que a este respecto dio el general jerónimo Alonso de Oropesa, quien

*acordo con los definidores del capitulo general que se celebro en el año del señor de 1459 años que cada un prior fiziese escrevir la fundacion de su monesterio [...] e eso mesmo fuesen scriptas las cosas notables y de buena edificacion que los priores y frayles por la gracia de Dios fiziesen [...] E aun sy algunos infortunios notorios acaesciesen de los quales en algund tiempo convenia dar rason a los seglares que oydo los oviesen y la verdad de como paso y la correction y enmienda que ovo saber quisiesen que tambien se escribiesen*³.

El convento dominico de la Peña de Francia⁴ y las dominicas de las Dueñas de Salamanca⁵ cuentan también con sendos libros que recogen sus procesos fundacionales, en este caso, custodiados en el archivo de San Esteban de Salamanca. Por su parte, en el monasterio de Fresdelval se redactó un libro de los bienhechores, que actualmente se encuentra en el Archivo Histórico Nacional, titulado *Memoria de los bienhechores deste monasterio de Nuestra Señora de Fresdelval y de los bienes y rentas que dexaron ansi en juros como en heredades como en dinero y otras cosas muebles y las misas y memorias y aniversario que por ellos sean de decir perpetuamente*⁶. Más parcos son los relatos recogidos por los cronistas de las órdenes de San Agustín y la Trinidad, Herrera⁷ y Vega y Toraya⁸, respectivamente, relativos a los monasterios de Santa María de Chipiona y al de Nuestra Señora de Paradinas de San Juan. Otros cronistas como el jerónimo José de Sigüenza⁹, también nos narran los orígenes legendarios de varias de las fun-

bleza); AGS (Archivo General de Simancas); PR (Privilegios Reales); EMR (Escribanía Mayor de Rentas); MyP (Mercedes y Privilegios).

³ AHN, Códices, L.48B, pp. 22v-23r y L.101, ff. 2r, 18v y 25v.

⁴ ACSES, A/A PEÑ 1.

⁵ ACSES, Ms. 76/2.

⁶ AHN, Clero, lib. 18.978.

⁷ VEGA Y TORAYA, F. de la, *Chronica de la Provincia de Castilla, León y Navarra del orden de la Santísima Trinidad. Segunda Parte*, Madrid, Joseph Rodríguez de Escobar-Impror del Consejo de la Santa Cruzada, 1723.

⁸ HERRERA, T. de, *Historia del convento de San Agustín de Salamanca*, Madrid, Gregorio Rodríguez Impresor, 1652.

⁹ SIGÜENZA, J. de, *Historia de la Orden de San Jerónimo. Tomo I*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2000.

daciones de monasterios jerónimos. Estos son algunos de los textos que han servido de base para la redacción de este trabajo.

2. Los orígenes de las Vírgenes, sus milagros y los protagonistas de su hallazgo

Todos los relatos contenidos en estos libros tienen en común el señalar el origen humilde de ciertos personajes a los que se les apareció la Virgen o descubrieron la imagen mariana y aquellos que se retiraron espontáneamente sin formar una comunidad regular, ni pertenecer a ninguna orden. Los relatos fundacionales tuvieron una importancia crucial en los primeros estadios de estas ermitas, ya que lograron despertar la devoción entre los vecinos de los lugares aledaños y atrajeron múltiples peregrinaciones y donaciones de personajes provenientes de lugares más lejanos. También tuvieron una proyección futura y, fruto de los discursos contenidos en estas obras, cuando las ermitas fueron convertidas en monasterios siguieron recibiendo peregrinos y donaciones ante la creencia en los milagros obrados por sus Vírgenes titulares. Fue gracias a las limosnas que entregaron, muchas veces cuando fueron en peregrinación a la imagen o por la promesa de ciertos votos, por las que se pudieron construir los primitivos y humildes edificios y por la que muchos de estos monasterios, principalmente Guadalupe, se convirtieron en los más famosos de la Castilla del momento.

2.1. *Los orígenes de las imágenes marianas y los protagonistas de sus hallazgos*

Como señaló Karen Stöber para los monasterios de Inglaterra y Gales, las reliquias e imágenes tuvieron la ventaja de atraer peregrinos al monasterio¹⁰. El códice 101 de Guadalupe empleó argumentos para justificar y dar credibilidad a la historia del descubrimiento de la imagen de la Virgen

destos tres tiempos non puede alguno ser tan cierto de las cosas que acaescen en ellos como es el del tiempo preterito [...] nin pueden los onbres saber el comienzo de los fechos nin el medio ni el fin dellos [...] E sy es del tiempo presente maguer sepan los onbres los comienzos de los fechos pero non saben qual sera la fin dellos [...] Mas del tiempo pasado son los onbres ciertos porque saben los comienzos y los acabamientos de los fechos¹¹.

¹⁰ STÖBER, K. *Late Medieval Monasteries and Their Patrons: England and Wales, c. 1300-1540*, Woodbridge, The Boydell Press, 2007, p. 81.

¹¹ AHN, Códices, L.101, f. 1.

El relato fundacional justifica el origen de la ermita gracias al descubrimiento de la imagen mariana y otras reliquias escondidas por unos clérigos que huían de Sevilla hacia el norte ante el avance musulmán. Según los códices, la historia de la imagen se remontaría al siglo VI, cuando san Leandro recibió cartas de san Gregorio para que acudiese a Roma y, al no poder hacerlo, se las dio a su hermano san Isidoro, quien acompañado de otros nobles y prelados fueron por mar hasta el palacio de san Gregorio. A su regreso a Sevilla, este último escribió cartas a san Leandro para informarle de las reliquias que le enviaba y al llegar a su destino, san Isidoro las puso en su oratorio. Estos hechos se sitúan en torno al año 602, teniendo en cuenta el fallecimiento de san Leandro en estos momentos. En el relato se alude a la posterior entrada de los musulmanes en la península, animados por el conde don Julián tras la afrenta de don Rodrigo; este discurso tiene como objetivo justificar el traslado de las reliquias por unos clérigos hasta unas montañas en el río Guadalupe. Allí le hicieron una cueva *a manera de sepulcro*, la cercaron con grandes piedras y la pusieron dentro junto a una campanilla, otras reliquias y la carta de san Gregorio en la que se narraban los pormenores y el contenido de su envío. Dichas reliquias terminaron siendo colocadas en diversas partes del futuro monasterio de Guadalupe¹².

El hallazgo de estas imágenes marianas tenía un claro mensaje propagandístico contra los musulmanes, además del mencionado afán por convertir a estos templos en lugares de peregrinación debido a los milagros que obraron. El códice de Guadalupe alude a la erección de la ermita tras narrar varias de las principales batallas y las ciudades conquistadas a los sarracenos por los reyes de Castilla como las Navas de Tolosa, las tomas de Úbeda, Baeza y Sevilla y las campañas de Alfonso XI. Como fue habitual en este tipo de relatos, la Virgen se le apareció a un personaje de origen humilde, en este caso un vaquerizo de Cáceres, solicitándole que avisara y pidiera a las gentes de los lugares vecinos que fueran a dicho lugar donde se encontraría la imagen escondida y que le hicieran una casa, origen del templo primitivo. En esta ocasión, la Virgen también le vaticinó *que faria venir a esta su casa*

¹² La versión del segundo códice difiere ligeramente al señalar que *fallaron una como hermita pequeña. Las paredes de piedra seca y cubierta de corchas y mal reparado. Y estaba en ella un monumento de piedra de marmol segund que por muchos lugares los semejantes se suele fallar*, tras lo que la cubrieron de piedras grandes echando tierra encima. Una parte de la campanilla que estaba junto a la imagen se puso en la campana mayor que tañían contra las tempestades y, la otra, en la campana del coro que se tañía a la misa del alba. Junto a ellas también estaban los huesos de san Fulgencio, hermano de san Gregorio y san Isidoro. La imagen de la Virgen se colocó en el altar mayor y un pedazo de mármol que estaba a sus pies cuando estuvo oculta, en la pared de la entrada de la iglesia donde estaba la imagen de la Virgen de la Misericordia con la pila del agua bendita que besaban los fieles que entraban a la iglesia, en AHN, Códices, L.48B, ff. 1r-6r y L.101, ff. 5r-6r.

*muchas gentes de partes por muchos miraglos que faria por todas las partes ansi por mar como por tierra y la fundación de una puebla*¹³.

Los relatos de otros monasterios jerónimos son similares al de Guadalupe, como los contenidos en la crónica de José de Sigüenza. El monasterio de la Armedilla surgieron ante el hallazgo de otra imagen de la Virgen muy devota y antigua *parecia mucho en la obra a la de Guadalupe que arguye ser del mismo tiempo*. Se custodió en una ermita sometida al abad de Sacramenia, este abandonó la ermita, se quedó un ermitaño a su cuidado y finalmente pasó a los jerónimos gracias a la iniciativa del infante Fernando de Antequera. Al igual que hemos señalado para Guadalupe, desde el reinado de Alfonso XI, la imagen de la Virgen de Fresdelval se conservó en una iglesia medio derribada y desierta. De nuevo, fue a un agricultor llamado Juan, hombre de buena vida y residente en Modúbar de la Cuesta, a quien se le apareció la Virgen mientras labraba unas heredades de su amo. Esta le dijo que fuese a visitar la iglesia y que apercibiese a los habitantes de la comarca para que la reparasen. Sin embargo, pensando ser una ilusión no obedeció, la Virgen lo cegó y volvió ante ella arrepentido prometiendo cumplir su mandato si le devolvía la vista. Se la recobró pero incumplió la promesa hasta tres veces y en la última no obtuvo perdón. Ante ello pidió a sus parientes y amigos que le llevasen a la iglesia, rogó a la Virgen que se la restituyese y, tras acceder, el pastor fue por la comarca informando de su voluntad de restaurar su iglesia y los vecinos comenzaron a visitarla y trataron de repararla¹⁴.

Los relatos fundacionales referentes a apariciones marianas, también estuvieron presentes en monasterios de otras órdenes. En Santa María la Real de Nieva, convertido después en convento dominico, fue otro pastor, en este caso de nombre Pedro y vecino de Nieva, a quien se le apareció la Virgen. Esta le mandó que fuese ante el obispo de Segovia, que le dijese de su parte

¹³ Supuestamente, el vaquerizo, al perder una de sus vacas cuando pastoreaba cerca de Alía, tras tres días de búsqueda la encontró muerta. Sin embargo, al ver que no tenía heridas la abrió por el pecho haciéndole una cruz y se levantó. Tras ello, apareció la Virgen para decirle al pastor que tomase su vaca, la pusiese con el resto y que le daría varios terneros para que recordara el milagro, pidiéndole que informase a los clérigos y al resto de gente para que fuesen al lugar donde tuvo apareció, cavasen y hallarían una imagen suya ordenándoles hacerle una casa a cargo a los clérigos y que diesen de comer a los pobres que fuesen a ella. Los clérigos accedieron y al cavar hallaron la cueva de donde sacaron la imagen, la campanilla y la piedra sobre la que estaba y el resto de piedras de al lado las partieron y se las llevaron como reliquias. Edificaron una casa pequeña de piedras secas y palos verdes y las cubrieron de corchas porque había cerca alcornoques, en PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, M.^a I., «Alfonso XI y el santuario de Santa María de Guadalupe», *En la España Medieval*, n.º 3 (1982), pp. 272-273; CAÑAS GÁLVEZ, F. de P., «Devoción mariana y poder regio: las visitas reales al monasterio de Guadalupe durante los siglos XIV y XV (ca. 1330-1472)», *Hispania Sacra*, LXIV, n.º 130 (2012), pp. 428-429; AHN, Códices, L.48B, ff. 6v-8v.

¹⁴ SIGÜENZA, J. de, *Historia*, pp. 186 y 189-190.

buscase en aquel lugar una imagen suya escondida debajo de la tierra y que le fabricase un templo¹⁵.

La fundación del convento dominico de las Dueñas de Salamanca fue protagonizada por Juana Rodríguez, mujer perteneciente al patriciado urbano (1419). En el convento de San Esteban había una pequeña imagen de la Virgen de la Consolación a la que tenían devoción dos buenas mujeres beatas de la orden que residían en casa de la mencionada Juana, viuda de Juan Sánchez Sevillano y vecina a San Esteban. Estas iban a pedirle la imagen al sacristán y la llevaban a su oratorio para honrarla. Ante lo frecuente de las peticiones, un día el anterior se negó a dársela pero *la santa imagen baxandose de donde estaba se fue tras de ellas sin que lo echasen de ver. Cuando llegaron a casa la hallaron en el oratorio quedando llenas de admiracion de novedad tan grande de suceso tan milagroso y de favor tan extraordinario*. Al darse cuenta de la desaparición de la imagen, el sacristán fue a buscarla y la encontró en casa de las beatas, afirmando estas que no la habían llevado ellas. Tras devolverla al convento de San Esteban la imagen repitió dos veces el milagro porque *queria ser venerada por esta imagen suya en aquella casa*, lo que motivó que Juana donase las casas a las beatas para fundar el convento¹⁶.

En el caso de la Virgen de la Peña de Francia, aunque la descripción es más parca, sabemos que la ermita se hizo *en reverencia de una imagen suya que alli esta escondida habra ya bien 200 años que esta alli y luego tendreis mucho consuelo y placer en vuestro corazon [...] Y despues de que la sagrada imagen se manifieste al mundo vendran a visitarla de todas gentes y generaciones cristianas con mucha devocion*¹⁷. A pesar de lo exiguo del relato, refiere otro dato de interés: la voluntad que tuvieron estas fundaciones para la atracción de peregrinaciones y de las consiguientes limosnas. Teniendo en cuenta que este convento se fundó en el primer tercio del siglo xv, los supuestos orígenes de la Virgen son de comienzos del siglo xiii, posteriores a la de otros templos.

El relato que nos presenta el libro de la fundación de la Peña de Francia alude a la predicción del descubrimiento de la imagen por Juana, una doncella de Sequeros (c. 1414), diez años antes de su hallazgo. En el texto se entremezclan las fundaciones de esta ermita y futuro convento y el de los franciscanos observantes de Santa María de Gracia. La joven vaticinó los hechos que ocurrirían el 3 de mayo a la hora de vísperas, al ponerse el sol, cuando

¹⁵ COLMENARES, D. de, *Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla*, Segovia, Academia de Historia y Arte de San Quirce, 1982, pp. 538-539.

¹⁶ NIEVA OCAMPO, G., «*Reformatio in membris*: conventualidad y resistencia a la reforma entre los dominicos de Castilla en el siglo xv», *En la España Medieval*, n.º 32 (2009), p. 331; ACSES, Ms. 76/2, ff. 104-106, LÓPEZ Juan, *Tercera parte de la historia general de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1613, p. 180.

¹⁷ ACSES, A/A PEÑ 1, ff. 6r-7r.

se verían caer del cielo tres señales en forma de cruz, una en San Martín del Castañar, en las casas del obispo de Salamanca, donde se haría el convento de Gracia; la segunda sobre la Peña de Francia y la tercera sobre la casa de esta última, de cuya señal *no sabe decir que significa*. El libro también hace un exhaustivo repaso de la vida del protagonista del hallazgo, el parisino Simón Vela. Aunque hijo de los nobles Rolán y Bárbara, para dotarlo de un carácter humilde el relato afirma que *era muy poco inteligente en los negocios del mundo pero muy dado a las meditaciones de lo eterno* y que, a pesar de que sus padres lo pusieron a estudiar *su rudeza fue tanta que en cinco años de este empleo salvo en vano su trabajo*, abandonó los estudios y se retiró a un convento de terciarios franciscanos tras renunciar a la herencia en su hermana, pese a ser el primogénito. Fue a la Peña con cuatro vecinos de San Martín del Castañar, cavaron con su arado, hallaron la imagen en una cabaña donde estuvo casi tres meses hasta su traslado a lo alto de la Peña. La devoción se extendió por los lugares de alrededor y atrajo a numerosos peregrinos por sus milagros (18/V/1434). Simón envió demandadores por Castilla para recibir limosnas y cobrar votos y promesas hechas a la imagen para construcción de una sencilla iglesia que luego sería la capilla mayor y cuando falleció fue enterrado por los frailes *con fama publica que nuestra Señora le había hablado y le hablaba muchas veces* (m. 11/III/1438)¹⁸.

Los agustinos de Nuestra Señora de Chipiona también tuvieron su origen en la aparición de una imagen mariana en el primer tercio del siglo XIV y que, al igual que los ejemplos mencionados, habría sido escondida por los cristianos en los años de la entrada musulmana en la península. Pedro Salazar de Mendoza, canónigo de Toledo en la crónica de la familia Ponce de León indicaba

Si creemos la tradicion de la tierra, es una de las que se escondieron de los otros en tiempos de la cautividad de España. Despues de aver estado mas de 700 años (no fueron sino 616 poco mas o menos) fue revelada a un canonigo Reglar de Santa Maria en Leon, que la descubrio e hizo manifiesta causa porque la casa tomase aquel nombre y para que algunos de su instituto la morasen mas de 70 años (conforme a esto la invencion de la imagen debio de ser por los años de 1330 antes menos que mas). Al fin la dejaron por estar tan lejos y apartados de Leon, entonces que fue el año de 1399¹⁹.

¹⁸ Vela se autodefinía como *servidor e administrador de la Virgen señora nuestra Maria de la Peña de Francia* y dio poder al bachiller Juan de Bonilla para que, en su nombre, pudiese demandar, cobrar deudas contraídas con Simón y la Virgen, venderlos y cambiarlos para entregar cartas de pago y para administrar lo anterior (3/VII/1434), en ACSES, Ms. 76/1, f. 1089; RAH, SyC, G-49, f. 450; ACSES, A/A PEÑ 1. ff. 6r-7v, 10v, 15r y 27.

¹⁹ HERRERA, T. de, *Historia*, p. 104.

El relato fundacional del convento trinitario de Nuestra Señora de las Virtudes de Paradinas de San Juan, recogido en la crónica de Vega y Toraya, también alude a la aparición de una imagen mariana escondida por los cristianos para librarla de los musulmanes. Se atribuye su descubrimiento a una mujer que estaba labrando cuando *tropezo el arado con un sagrado bulto que habrían escondido los piadosos católicos para librarla del furor y irrisión de los impíos y inhumanos sarracenos en época de la conquista (17/X/1450)*. Fue María Gutiérrez, la «Santa Serrana», a quien se le apareció la Virgen para transmitirle su voluntad de que se fabricase un templo en el lugar donde se encontró. La mujer fue a comunicarlo a los aldeanos y un muchacho se subió a la torre para tocar las campanas a fiesta. Entre los que acudieron estaba Diego de Herrera, criado de Gonzalo de Alba, señor del lugar, quien subió indignado a la torre porque el sonido de las campanas alteraba al pueblo y el joven, temiendo su furia, cayó por la torre y murió. Los aldeanos pusieron un altar con adornos circunvalando la choza para satisfacer la devoción de la gente de los lugares aledaños y cuando se comenzó la ermita saltó agua milagrosamente, lugar donde colocaron la imagen. María Gutiérrez y su marido vivieron como hermanos, se consagraron al culto de la Virgen como ermitaños y recibieron muchas visitas²⁰.

Por tanto, los orígenes de todas estas ermitas y templos estuvieron rodeados de relatos legendarios asociados al descubrimiento de una imagen mariana o a la aparición de la propia Virgen a alguna persona de origen humilde. Todos ellos estuvieron acompañados de relatos en los que se narraban los diversos milagros que obraron estas imágenes, siendo el origen de las peregrinaciones y limosnas de diversas personas de baja extracción.

2.2. *Los milagros atribuidos a las imágenes: una vía de atracción de peregrinos, pobladores y donaciones*

Además del carácter legendario y milagrero de las apariciones marianas, para canalizar las devociones de las gentes, estos relatos también se encargaron de atribuir una serie de milagros a las imágenes. En varios de los ejemplos, su finalidad era, además de atraer peregrinos, pobladores y limosnas a los templos, lograr servidores que contribuyeran con las obras y otras labores del templo. El códice 101 de Guadalupe, justifica la credulidad ante los relatos milagrosos y legendarios con las siguientes palabras

Por quanto nos que fuemos engendrados e nascidos de la carne de nuestro primero padre Adan en la ceguedad deste destierro oymos aver seydo y acaescido cosas no veybles y sobre celestiales muchas veces dudamos sy por ventura aya sido aquello que no vimos con nuestros ojos corpo-

²⁰ VEGA Y TORAYA, F. de la, *Chronica*, pp. 182-188.

rales, ca como del todo seamos carnales non conoscemos otras cosas sy non aquestas viles y terrenales. Por tanto para que las cosas infra escritas fagan algund provecho en nuestras animas pues que es posible aver acaescido y de fecho ansy acaescieron menester es que creamos y ayamos fee que verdaderas fueron [...] Ca quien no cree no espera gracia ni merced ni galardón ni se puede esforzar a fazer alguna virtuosa obra con la qual plega a Dios. E por ende como dixes es menester tener fee [...] no se pierde alguna cosa en aver fee que asy como son escritas acaescieron mayormente que nos dan fee nuestros hermanos que muchas dellas vieron y otras a religiosos dignos de fee que oyeron²¹.

El primer milagro atribuido a la imagen de la Virgen de Guadalupe ocurrió antes de ser trasladada a la Península Ibérica, en la peste que tuvo lugar en Roma muy espantosa *ca andando las personas o estornudando o bostezando se cayan muertas*, donde falleció el papa Pelagio y fue elegido san Gregorio. Se cuenta que este último, antes de su elección, oraba delante de esa imagen; para rogar a Dios el cese de la peste mandó pregonar que se juntase el pueblo romano y hacer una procesión, en la que portó *la ymagen*. Durante la procesión se oyeron cantos de ángeles loándola *e en esa ora fue visto estar un angel sobre el castillo de Sant Angelo con un espada en la mano ensangrentada alimpiandola y metiendola en la vaina e en esa ora ceso la pestilencia*. San Gregorio volvió al palacio, puso la imagen en su oratorio, oró dando gracias a la Virgen y después fue consagrado papa. El segundo milagro se produjo durante el traslado de la imagen, cuando comenzó una tempestad y uno de los clérigos que la transportaban la sacó del arca, se arrodillaron todos ante ella, le suplicaron que los librase y cesase la tempestad, como finalmente ocurrió²².

El hallazgo de la imagen en el reinado de Alfonso XI también está envuelto en un relato milagrero en torno a una vaca que su dueño encontró tendida, como muerta, y la consiguiente aparición de la Virgen informándole de la existencia de su imagen y de su voluntad de construir una casa para ella. Además de este milagro, cuando el pastor llegó a casa, encontró a la mujer llorando por el fallecimiento de su hijo, ante lo que su esposo la tranquilizó porque si la Virgen había resucitado a la vaca, también resucitaría al vástago y prometió ser *servidor de su casa*. Los padres y el hijo quedaron como custodios de la primitiva cueva a la que *vinieron con aquestas gentes muchos enfermos de diversas enfermedades y en la ora que llegavan a la ymagen de santa Maria luego cobraban salud de todas sus enfermedades y yvanse para sus tierras loando a Dios y a la su bendita madre por los grandes miraglos y maravillas que avia fecho*. Cuando Alfonso XI se enteró de ellos *ovo un escripto que fallaron con la imagen de Santa Maria y mando que fuese trasladado en sus coronicas reales*. El siguiente milagro se produjo

²¹ AHN, Códices, L.101, ff. 2v-3r.

²² AHN, Códices, L.48B, ff. 1r-2v y L.101, ff. 3v-4v.

en el contexto de la conversión de la ermita en monasterio jerónimo, hecho que comentaremos más adelante. Cuando Juan Serrano fue a buscar religiosos salieron de Guisando diez frailes para irse a otra orden, se les apareció la Virgen, les pidió que volviesen, vaticinó la inminente fundación de Guadalupe con *frayles desta orden de San Jeronimo en el qual monesterio llegaran acerca de 120 frayles* y, ante ello, los religiosos regresaron a su cenobio. Otros milagros no fueron realizados por la Virgen sino por el fragmento de mármol que se encontraba a sus pies cuando la imagen fue escondida

un escudero criado del marques de Villena que tenia seca la mano sin la mandar por un año de una cuchillada el qual tocando en el marmol fue luego sano y salia a la plaza con grande alegria que ovo despues de aver fecho gracias a Nuestra Señora y tiro con una lança no sin grand maravilla de quantos lo conosçian y esto fue en el año del señor de 1488. Y otro miraglo acaescio que uno fue traído de Santiago de Galizia travesado en un asno en el qual avia tenido y tenia muy grandes calenturas por el espacio de diez meses y como bevio unas raeduras del dicho marmol con un poca de agua luego fue sano dellas y esto fue en el año del señor de 1505. Ansy mesmo beviendo una monja de Santo Domingo de las raeduras del dicho marmol fue sana de dolor de costado. E segund fama aun la cal que esta al derredor del marmol bebida con aqua quando la llevan por la setiembre sana las calenturas y ha parecido esto por veces y por que cavaban tano la pared y que bravan tanto el dicho marmol le pusieron una red de hierro que agora tiene²³.

La elección de la proveniencia del protagonista de uno de estos milagros de Santiago de Compostela, puede que no fuera inocente y que el autor jerónimo del relato pretendiese con ello atraer las peregrinaciones a Guadalupe frente a Santiago de Compostela, en unos momentos en los que, por otra parte, estas últimas habían experimentado una larga decadencia.

El siguiente milagro relacionado con Guadalupe lo obró el prior Fernán Yáñez. Después de la muerte del prior, María Solier declaró su fama de santidad en la que se incluía el relato de que, tras ocho años de matrimonio, Juan Fernández de Velasco, al comprobar la esterilidad de su esposa, la tenía abandonada mientras estaba con otras mujeres. En una de las campañas contra los musulmanes, cuando las tropas del condestable pasaron por Guadalupe, Yáñez logró que Juan le prometiera su reconciliación con su esposa y, a cambio, el prior rezaría para que tuvieran descendencia. Al regreso de la guerra de Setenil, el noble volvió a pasar por Guadalupe y Yáñez le entregó una zamarra rogándole que se la hiciera vestir a su esposa y, gracias a la intercesión milagrosa del religioso, poco después nació su único hijo Pedro, el

²³ AHN, Códices, L.48B, ff. 7v-9r y L.101, f. 6; SIGÜENZA, J. de, *Historia*, pp. 115-120.

futuro I conde de Haro. Quizás, como muestra de agradecimiento, en su testamento la dama donó siete paños a Guadalupe (t. 1435)²⁴.

En las sierras de la Peña de Francia se produjo un brote de peste en 1424, muriendo varias personas. Después de que Santos Fernández llegara a su casa tras un viaje, se contagió la única hija que le quedaba. Pensando que había muerto, los vecinos instaron a la madre para que preparase su entierro y esta se encerró en casa hasta que llegase su marido porque el cuerpo no desprendía los olores propios de un difunto. El cura acudió para officiar el entierro y ante la muchedumbre la hija volvió en sí *con todo su acuerdo y aun juicio mas cabal que antes tenia y lo que es mas se hallo sana y buena*. Otro de los milagros tuvo por protagonistas a Juan del Caño y a su hija quien, siendo tullida, logró la curación de la Virgen ante lo que fueron con tablas y pizarras para ayudar a cubrir la cabaña en que estaba la imagen como muestra de agradecimiento. Dichos milagros atrajeron a mucha gente de las comarcas aledañas, cuyas limosnas permitieron la edificación de la iglesia²⁵.

Mientras se reparaba la iglesia de Fresdelval ocurrió un milagro a un joven de Quintanilla, quien enfermó y murió. La madre y los vecinos lo encomendaron a la Virgen prometiendo servir en la obra de la iglesia y dar anualmente una fanega de trigo si le resucitaba. Gracias a ello, el joven vivió muchos años como servidor, trabajando en su iglesia, al igual que sus padres. Otro milagro tuvo por protagonista a la hija de Elvira de Sandoval, vecina de Burgos, quien falleció tras enfermar, los vecinos informaron a su madre del milagro anterior, y esta prometió una casulla de seda a la Virgen para decir misa en el altar y 2 fanegas de trigo para la obra de la capilla si la resucitaba. El tercer milagro alude a la recuperación del habla de María, hija de Gómez Manrique, cuando era una niña. Tras ir a Fresdelval a hacer ofrendas y a encargarse de misas, al entrar la niña por la puerta puso los ojos en la imagen y sanó (1400). El último milagro tuvo por protagonista a Gómez Manrique, quien, en 1403, al salir ileso del ataque de un ballestero en la batalla de Antequera al gritar *Santa Maria de Fresdelval, ¡valeme!*, se propuso ir lo antes posible a Fresdelval, hizo voto de edificar el monasterio junto a la ermita y colgó el pasavolante delante del altar de la Virgen²⁶.

²⁴ REVUELTA SOMALO, J., *Los jerónimos*, Guadalajara, Institución provincial de cultura «Marqués de Santillana», 1982, pp. 210-211; AHNOB, Frías, c. 522, D. 14.

²⁵ ACSES, Ms. 76/2, ff. 39-41; ACSES, A/A PEÑ 1, ff. 10v-15r.

²⁶ SIGÜENZA, J. de, *Historia*, pp. 189-191; LORA SERRANO, G., «La fundación del monasterio de San Vicente de Plasencia. La tumba del poder», en R. CÓRDOBA DE LA LLAVE, J. L. DEL PINO GARCÍA y M. CABRERA SÁNCHEZ (coords.), *Estudios en homenaje al profesor Emilio Cabrera*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2015, p. 315; MONTERO TEJADA, R. M.^a, *Nobleza y sociedad en Castilla. El linaje Manrique (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Caja Madrid, 1996, p. 339; YARZA LUACES, J., *La nobleza ante el rey. Los grandes linajes castellanos y el arte en el siglo XV*, Madrid, El Viso, 2003, p. 126; BECEIRO PITA, I., «La nobleza y las órdenes mendicantes en Castilla (1350-1530)», en I. BECEIRO PITA (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Madrid, Sílex, 2014, p. 329.

Además, los milagros de las imágenes marianas, fomentaron otra de las vías por las que recibieron donaciones estos monasterios: los votos y promesas realizadas por los miembros de la familia real y nobles gracias a la fama de la intercesión de las Vírgenes y de los milagros obrados por sus imágenes. En el caso de las romerías realizadas por la familia real, la causa principal fue solicitar la intercesión de la Virgen para alguna batalla o hecho político en concreto y, después de la victoria, para agradecérselo. Enrique III *tenja prometidas dos romerías, la vna a este monesterio de Sant Françisco (de Constantina) que yo fize, e la otra a Santa Maria de Guadalupe, de las quales yo non podia ser absuerto sin las conplir por my persona* (14/IV/1402). Fernando de Antequera estuvo el 10 y 11 de marzo de 1410 para encomendarse a la Virgen cuando se dirigía a la frontera de Granada y, tras la toma de Antequera a finales de año, regresó a comienzos de 1411, seguramente, para agradecer a la Virgen su victoria. El 13 y 14 de enero de 1430 estuvo Juan II cuando regresaba de una campaña militar en Extremadura contra los intereses de los infantes de Aragón y fue de romería a la Peña de Francia después de la batalla de Olmedo y su esposa, la reina María de Aragón *adorno la imagen de hermosos adornos* (1445). La fama de la intercesión de la Virgen de Guadalupe se extendió al reino de Portugal: Alfonso V de Portugal fue en romería por haber *hecho voto de cumplir* tras su campaña militar en Ceuta, ofreciendo una imagen de plata dorada del ángel, un portapaz con piedras preciosas orientales y una rosa de oro que le había enviado Martín V (1464)²⁷.

Respecto a la nobleza, la señora de Cervera, Leonor Carrillo, esposa del camarero mayor Fernando de Velasco (t. 1452) *mando que se cumplan los votos que yo fize por mi señor Fernando de Velasco [...] primeramente permita de yr a Santa Maria de Guadalupe e darle una cadena de plata en que aya dos marcos et otrosi permita yr a Santa Maria la Soterraña [...] e darle 150 libras de cera que pesa el dicho señor Fernando de Velasco*. María López Pacheco *mando que faga una lampara de plata que pese dos marcos e la de a Santa Maria de Francia que lo prometi porque rezara al dicho mi fijo quando salio de Alcaraz* (t. 19/VII/1459). Otras muchas donaciones de plata a Guadalupe puede que fueran votos prometidos por el donante en cuestión, como ejemplifica el condestable Miguel Lucas de Iranzo, quien donó candeleros de plata en una visita al monasterio (5/XII/1459)²⁸. Sin em-

²⁷ SIGÜENZA, J. de, *Historia*, p. 234; CAÑAS GÁLVEZ, F. de P., «Devoción», pp. 434-437 y 441; PÉREZ DE GUZMÁN, F. y GALÍNDEZ DE CARVAJAL, L., *Crónica del señor rey don Juan Segundo*, Valencia, Imprenta de Benito Monfort, 1779, p. 293; RAH, SyC, G-49, f. 450; PALENCIA, A. de, *Gesta Hispaniensia ex annalibus svorum diervm collecta. Tomo 2*, en B. TATE y J. LAWRENCE (eds.), Madrid, Real Academia de la Historia, 1999, pp. 249-250.

²⁸ AHNOB, Fernán Núñez, c. 2059, D. 32; AHN, Clero, Pergaminos, c. 1.876, n.º 4; CAÑAS GÁLVEZ, F. de P., «Devoción», p. 442.

bargo, los votos no siempre se cumplieron. El II conde de Cifuentes, Alfonso de Silva

por quanto poco tiempo antes que la dicha mi mui amada mujer falleciese llego otra vez a punto de fallecer y por su salud yo y la dicha mi mui amada mujer de mi licencia y voluntad fecimos y prometimos ciertos votos los quales son los siguientes [...] El segundo de dar una imagen de la Virgen Maria de plata al monesterio de Guadalupe de ir y tener alla novenas amos a dos. Los quales votos no son complidos y yo embie al Santo Padre suplicando para que fueran reducidos en la fabrica deste monesterio y su Santidad le plugo y la bulla dello no es traída la qual tiene el cargo el abad de Parraces, mando que se traiga y si mi fin fuere antes que en el dicho monesterio se diga misa, que estos votos se paguen y se cumplan (t. 1468)²⁹.

Por tanto, no hay duda de que la inclusión de los milagros de las imágenes marianas en los relatos de los libros fundacionales de estos monasterios se convirtió en una de las vías más prósperas para la atracción de pobladores, peregrinos y canalizar las donaciones de estos y del poder laico, como comentaremos a continuación.

3. La intervención del poder laico en los relatos de los libros de los monasterios y en la documentación

3.1. La presencia del poder laico en los relatos de los códices de Guadalupe y su contraste con los datos aportados por la documentación

Los códices aluden al agradecimiento del soberano a la intercesión de la Virgen de Guadalupe en la batalla del Salado como la causa principal que le llevó a la fundación del priorato secular (1340). Uno de ellos narra el paso de los musulmanes por el estrecho de Gibraltar ligándolo a la victoria de Alfonso XI por haberse encomendado a la Virgen de Guadalupe, a pesar de la inferioridad numérica de sus tropas y *tuvo se por milagrosa la victoria (29/X/1341)*. El rey *no queriendo ser desagradescido a nuestra señora la Virgen Santa Maria vino luego a visitar su santa imagen nuevamente aparecida en aquella gran batalla [...] e ofresçio oro y plata y moneda de la mucha que tomaron en la tienda del rey moro*, unas ollas grandes de metal y campanas. El código recoge otro vínculo entre Guadalupe, Alfonso XI y su lucha contra los musulmanes: el rey falleció en el cerco de Gibraltar (1350) y *por eso se dize la misa de requiem* (en el margen: *cantada de los estudian-*

²⁹ RAH, SyC, M-94, ff. 84-92.

tes) en esta casa todos los viernes del año por su anima [...] y posimos deste santo rey aquestas cosas por el vencimiento que ovo de los moros por se encomendar a esta señora de Guadalupe y porque fue el primero fundador de esta santa casa. El «cronista» reconoce el papel del rey como fundador, pero como agradecimiento a la intercesión de la Virgen en la victoria³⁰.

Sin embargo, las causas que traslucen de la documentación fueron la tardía repoblación de Extremadura, su escaso poblamiento y la necesidad de los pastos de la zona para consolidar la ganadería trashumante castellana. En este sentido hay que entender la concesión del rey de la carta puebla a Guadalupe para atraer población (25/XII/1328) y sus licencias para que los ganados del monasterio pastasen libremente por Talavera y Trujillo (16/VII/1340). El monarca también ordenó a Fernán Pérez de Monroy señalar los términos de la ermita porque *era casa muy pequeña e estaba derribada e las gentes que y venian a la dicha hermita en romería non avian y do estar* (3/XI/1337). Tras la batalla del Salado donó solares para agrandar la iglesia y hacer las casas de los clérigos que servían la iglesia y para los pobladores que vivían cerca de la ermita, la visitó, le dio la martiniega de cincuenta pobladores que moraban *cerca de la dicha ermita[...] por gran devocion que y oviemos* para mantenimiento del prior, clérigos y pobres del hospital (29/X/1340). Finalmente, solicitó y obtuvo del arzobispo de Toledo la licencia fundacional del priorato secular y del patronato regio y presentó a Pedro Barroso como prior, derecho que conservaron sus sucesores (25/XII/1340)³¹.

De su hijo y sucesor, Pedro I, el primero de los códices únicamente refiere *reyno su fijo el rey don Pedro y con los negocios que ovo murio* (blanco) *como a Dios plugo reyno en España su hermano el rey don Enrique*. Es significativo el espacio en blanco dejado en el texto, quizás tratando eludir las causas del deceso del soberano. Esto queda de manifiesto en otro pasaje del relato cuando narra la biografía del prior Fernán Yáñez, concretamente en el contexto de la guerra civil. El religioso se había retirado a la ermita del Castañar de Toledo donde, según el cronista jerónimo, cambió de

³⁰ AHN, Códices, L.101, f. 11v-12r; CERRO HERRANZ, M.^a F., *Documentación del monasterio de Guadalupe. Siglo XIV*, Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 1987, n.º 22.

³¹ Como Talavera y Trujillo pertenecían al señorío de María de Portugal, también les concedió licencia para que sus ganados pudiesen pastar libremente por sus términos (16/IV/1347), en DÍAZ MARTÍN, L. V., «La consolidación de Guadalupe bajo Pedro I», *En la España Medieval*, n.º 2 (1982), pp. 315 y 330 y DÍAZ MARTÍN, L. V., *Colección documental de Pedro I de Castilla (1350-1369)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1997, n.º 30; SIGÜENZA, J. de, *Historia*, p. 137; AHN, Códices, L.101, f. 10; CERRO HERRANZ, M.^a F., *Documentación*, p. II y n.º 2, 3, 6 y 7; LLOPIS AGELÁN, E., «Milagros, demandas y prosperidad: el monasterio jerónimo de Guadalupe, 1389-1571», *Revista de Historia Económica*, n.º 2 (1998), pp. 421-424; REVUELTA SOMALO, J., *Los jerónimos*, p. 172; ALMAGRO GORBEA, A., «Los palacios de Pedro I. La arquitectura al servicio del poder», *Anales de Historia del Arte*, vol. 23 (2013), p. 274; CAÑAS GÁLVEZ, F. de P., «Devoción», pp. 429-430; GONZÁLEZ CRESPO, E., *Colección documental de Alfonso XI. Diplomas reales conservados en el Archivo Histórico Nacional. Sección de Clero. Pergaminos*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1985, n.º 316 y 325.

bando y recomendaba a las diversas personas que iban a pedirle consejo obedecer a Enrique II *nuestro natural y fijo de nuestro señor el rey don Alfonso otros nobles cavalleros creyan su consejo asi como si fuese dado por boca de un angel por quanto siempre lo conoscieron por hombre muy santo*. Uno de los que llegó a solicitar consejo fue Pedro Fernández Pecha, quien se había criado con Yáñez junto al infante Pedro y, tras escucharlo, fue a jurar obediencia al nuevo rey. El segundo código es un poco más benévolo con el monarca al afirmar que era *muy devoto desta casa* y que dio *grandes privilejos* y confirmó otros, aunque también matiza que era costumbre hacer esto último. Sin embargo, a pesar de lo referido por los códigos, los documentos constatan la concesión de privilegios dirigidos a la defensa del monasterio, la libertad de pasto de sus ganados, facilitar la demanda de limosnas, la construcción y exención de la «Venta del Rey» en el puerto de Cereceda para fomentar las peregrinaciones y la financiación de obras³².

Respecto a los Trastámara, de Enrique II el primer código únicamente refiere que dio el priorato a Diego Fernández y a la fundación de doce capellanías con una renta anual de 12.000 maravedís en la aduana de Sevilla. Sin embargo, tenemos constancia de más intervenciones del primer Trastámara dirigidas a facilitar la demanda de limosnas, la creación de un mercado semanal y de una feria anual, concesión de rentas, la entrega de la justicia civil y criminal de la Puebla y la financiación de obras³³.

El gran cambio se produjo con su hijo y sucesor, Juan I. Tras el fallecimiento de Diego Fernández, el rey dio el priorato a Juan Serrano, quien después renunció y encabezó la iniciativa de entregar Guadalupe a los jerónimos con su licencia. En todos los códigos desde el siglo xv y en la crónica de Sigüenza se alude a la entrega de Guadalupe a los mercedarios por un año. Sin embargo, no hay constancia documental, siendo la noticia más que dudosa. El monarca fue ante el prior de Lupiana, Fernán Yáñez, para pedirle que tomaran Guadalupe, obteniendo la misma negativa que había dado a Serrano y que comentaremos en el siguiente epígrafe. El soberano volvió a pedírselo prometiéndole que le entregaría el monasterio, su término, la Puebla, la justicia y que lo pondría bajo su protección y le concedería exenciones. Ante ello, el prior accedió insistiendo en el respeto de las exenciones y el rey pidió a Serrano *mager oviese mas espacio de tiempo para retener el dicho prioradgo* que lo renunciase para fundar el monasterio y renunció al *derecho de patronadgo del dicho prioradgo* (15/I/1389). Entre las causas de la entrega a los jerónimos el monarca indicaba su devoción a la Virgen y por *los grandes miraglos que Dios por el su regno muestra e faze cada dia en la iglesia*, so-

³² AHN, Códices, L.48B, ff. 9 y 19v-20r y L.101, f. 12r; CERRO HERRANZ, M.ª F., *Documentación*, n.º 29; DÍAZ MARTÍN, L. V., *Colección*, n.º 44, 1.080 y 1.117 y «La consolidación», pp. 318-319; AGS, PR, legajo 31, n.º 41.

³³ REVUELTA SOMALO, J. *Los jerónimos*, p. 177; CERRO HERRANZ, M.ª F., *Documentación*, n.º 107, 108, 110; CAÑAS GÁLVEZ, F. de P., «Devoción», p. 433; AGS, PR, legajo 29, n.º 32.

licitando las oraciones de los religiosos para los reyes (15/VIII/1389). También les donó la iglesia, lugar, vasallos y justicia con sus derechos, mero y mixto imperio según lo tenía el rey, lo tomó bajo su protección y amplió sus términos³⁴.

El código no menciona a Enrique III. Sin embargo, este eximió a la Puebla de su yantar anual (23/II/1397) y de los de la reina y de la infanta su hija (2/IV/1402) y durante su visita al monasterio un mes después, autorizó a los vecinos a llevar pan, vino y otras cosas necesarias y les eximió del pago de las monedas foreras que echó por el reino en 1406. Tampoco se alude a Juan II, quien concedió excusados y exenciones, facilitó la provisión de leña, madera, piedra para sus obras y las demandas de limosnas, además de ponerlo bajo su encomienda. Lo mismo le ocurrió a su esposa María de Aragón, quien privilegió a su ganadería porcina en su villa de Plasencia (1438). Si bien, hay que tener en cuenta que el primero de los libros del monasterio se redactó en 1440, es decir, catorce años antes del final de su reinado, no menos cierto es que el segundo código se elaboró más de un siglo después y tampoco recoge noticia alguna de Juan II y Enrique IV. Este último monarca también dio varios privilegios dirigidos a la petición de limosnas, documento en el que además alude a que Guadalupe era el monasterio *mas notable del reino* (1456). También eximió de la jurisdicción de Trujillo todas las tierras y aguas del monasterio y le entregó varias dehesas (1468)³⁵.

Los relatos recogidos en los libros de Guadalupe tampoco hacen justicia al papel de la nobleza y de los oficiales de la corte, varios de cuyos miembros desempeñaron un papel crucial en el desarrollo y prosperidad del monasterio. Los códigos únicamente aluden a la donación que hizo el alcalde mayor de Sevilla, Martín Hernández de Cerón, de 2.000 doblas de oro, joyas y ornamentos de plata y seda, libros, vestimentas y de la financiación de la granja de Mirabel con su iglesia con la advocación de María Magdalena, a quien afirma *era muy devoto* (t. 1410). Al margen de esta donación, otros miembros de la nobleza contribuyeron con donaciones destinadas a financiar las obras, sobre todo, después de convertirse en monasterio jerónimo y hasta mediados del siglo xv, fecha desde la que no se constatan más donaciones destinadas a este fin. Sin embargo, ninguna de estas donaciones es recogida

³⁴ VÁZQUEZ NÚÑEZ, G., *Manual de la Historia de la Orden de Nuestra Señora de la Merced*, Toledo, Est. Tipografico «Editorial Católica Toledana», 1931, p. 254; AHN, Códices, L.101, ff. 12 y 21; COLMENARES, D. de, *Historia*, pp. 521-522; REVUELTA SOMALO, J., *Los jerónimos*, pp. 179-180, 183 y 188; SIGÜENZA, J. de, *Historia*, p. 141; AHN, Códices, L.48B, f. 13.; AHN, Clero, Pergaminos, c. 398, n.º 1; CERRO HERRANZ, M.ª F., *Documentación*, n.º 155, 158 y 160; OLIVERA SERRANO, C., «Devociones regias y proyectos políticos: los comienzos del monasterio de San Benito el Real de Valladolid (1390-1430)», *Anuario de Estudios Medievales*, n.º 43/2 (2013), p. 806.

³⁵ REVUELTA SOMALO, J., *Los jerónimos*, p. 194; AHN, Clero, Pergaminos, c. 404, n.º 2; LLOPIS AGELÁN, E., «Milagros», p. 442; AHN, Clero, Pergaminos, c. 405, n.º 3; AHN, Clero, Pergaminos, c. 406, n.º 5; c. 407, n.º 6 y legajo 1.422, f. 65.

en los códices del monasterio³⁶. Estos personajes también dejaron cantidades ínfimas y simbólicas en concepto de manda acostumbrada, ya que en los testamentos aparecen junto otras mandas de este tipo como las que tuvieron por beneficiarias a las órdenes redentoras de cautivos³⁷.

Es interesante el documento de la donación de dehesas por parte de Teresa Gil, viuda del señor de Orellana, Diego García de Orellana, ya que recoge una de las típicas alusiones del periodo a Guadalupe, empleada en más documentos y referente a las causas que le movían a hacer la donación, es decir, por ser el monasterio uno

de los mas excelentes y notables del mundo e donde el señor Dios con la su ayuda es servido e tal qual por la su piedad y con la su ayuda se fazen asaz limosnas y obras piadosas y de misericordia y de caridat y de hospitalidad por lo qual ha menester las ayudas y limosnas de las buenas gentes syn las quales non podria ser sustentado nin mantenido nin se podria fazer en el las buenas obras que se fazen como dicho es ni aun se podria acabar la iglesia del nin la su fabrica (24/VIII/1427 y 10/I/1430)³⁸.

³⁶ Pedro González de Mendoza, mayordomo mayor, dio 100 maravedís (t. 1383). Mayor Fernández Pecha, 3.000 (t. 12/II/1400). La infanta Leonor, hija ilegítima de Enrique II, 1.000 (t. 1412). Diego García de Orellana, I señor de Orellana la Nueva, 2.000 (t. 1414) y su esposa Teresa Gil, 5.000. Juan Álvarez Osorio, II señor de Villalobos y de Castroverde, alférez mayor del pendón de la Divisa y guarda mayor del rey, 1.000 (t. 1417). El caballero de la orden de Santiago, Sancho Sánchez de Figueroa, 1.000 (23/XII/1430). Pedro Álvarez Osorio, señor de Villalobos y Castroverde, alférez mayor del pendón de la divisa y consejero real, 1.000 (t. 1433). La condesa de Buelna, Beatriz, esposa de Pero Niño, 200 (t. 1446). Luis de la Cerda, III conde de Medinaceli, 1.000 (t. 1447), en AHN, Códices, L.101, f. 24; SIGÜENZA, J. de, *Historia*, p. 149; AHNOB, Osuna, c. 225, D. 4 y Frías, c. 445, D. 41; AHN, Clero, Pergaminos, c. 404, n.º 6; c. 577, n.º 4; AHN, Clero, lib. 4.378; ROJO ALIQUÉ, F. J., «Testamento de doña Leonor, infanta de Castilla (1412)», *Archivo Ibero-Americano*, n.º 271-273 (2012), pp. 197-199; RAH, SyC, M-20, ff. 109-112; M-37, ff. 40v-60; M-96, ff. 155v-162; M-122, ff. 248-270.

³⁷ Beatriz Fernández Pecha viuda de Lope, mandó 30 maravedís (t. 9/VI/1358) y su madre Elvira Martínez, camarera mayor de María de Portugal, 40 (9/IX/1374). Gonzalo López de Zúñiga, 20 (t. 1378). Rodrigo Álvarez Osorio, 50 (4/IX/1380). Micer Alfonso Bocanegra, III señor de Palma, 10 (t. 31/VIII/1384). Diego Hurtado de Mendoza, almirante mayor, 20 (t. 1400). Teresa Álvarez, señora de la Fuente del Sapo, 10 (t. 1405). Francisco Carrillo, 10 (t. 1414). Gonzalo López de Zúñiga, alcalde y justicia de Molina, 20 (t. 3/VI/1416). Per Afán de Ribera, adelantado mayor, notario mayor de Andalucía y consejero real, 50 (t. 1421). Alfonso Carrillo, señor de Totanés, 16. Hernán Álvarez de Toledo, I señor de Hijares, 100 (t. 1438); Pedro Carrillo, halconero mayor, 10 (t. 20/VI/1448); Mencía de Fuensalida, 20 (t. 1458). Juan de Silva, I conde de Cifuentes, 10; Luis de la Cerda, señor de Villoria, 5 (t. 1466). Alfonso Sánchez Dávila, oidor de la Audiencia, 5 (t. 1470). María de Ayala y Toledo, IV señora de Pinto, 10 (t. 1471); Teresa Carrillo, señora de Buenache, 50 (t. 1472), en AHN, Clero, Pergaminos, c. 576, n.º 2; c. 3.526, n.º 12; AHN, Clero, lib. 4.378, RAH, SyC, M-9, ff. 361-364v; M-22, ff. 62-65, 237v-240 y 244v-257; M-42, ff. 200-201v; M-43, ff. 160-166; M-57, ff. 239v-241v; M-59, ff. 248-252; M-94, ff. 47-54v; M-131, ff. 94-111v; M-114, ff. 61-68 y 9/291, ff. 159-162; AHNOB, Osuna, c. 225, D. 7; SALAZAR Y CASTRO, L., *Historia genealógica de la Casa de Haro (Señores de Llodio), Mendoza, Orozco y Ayala*, Madrid, 1959, Prueba LXIX, pp. 457-461; AHNOB, Priego, c. 2, D. 8-9 y Frías, D. 1311, D. 5.

³⁸ AHN, Clero, Pergaminos, c. 403, n.º 17.

3.2. *Los relatos fundacionales de otros monasterios influidos por el de Guadalupe*

La fundación de otros monasterios se hizo a imagen y semejanza de Guadalupe. Uno de los ejemplos que presenta mayores similitudes fue Fresdelval, aunque en este caso se trate de una fundación nobiliaria. Su historia comenzó con Pedro Manrique, adelantado mayor de Castilla, quien poseía *el valle donde esta santa imagen y ermita*. Al igual que en Guadalupe trató de fomentar la devoción de los vecinos de Quintanilla y de otros lugares aledaños y puso por capellán a Ruiz González Villayerno, quien se quedaría a cargo de la ermita y se mantendría de las rentas que ya tenía la ermita y de las limosnas de los fieles, quedando el adelantado como patrón y defensor, al igual que Alfonso XI lo fue de Guadalupe. Fue su hijo, el también adelantado Gómez Manrique, quien fundó el monasterio y lo entregó a los jerónimos y, al igual que hizo Juan I con Guadalupe, renunció a su patronato en dicho momento. La primera piedra se puso el día de la Anunciación debido a su devoción en la Virgen y por el mencionado milagro que obró al devolverle el habla a su primogénita (25/III/1404). Los relatos fundacionales también relacionan ambos monasterios cuando se alude a que el adelantado había estado como rehén en Granada, se convirtió al Islam y a su regreso a Castilla, volvió a la fe católica y pasó por Guadalupe donde el prior Fernán Yáñez le facilitó a los tres religiosos que serían prior, vicario y procurador de Fresdelval; el adelantado reservó el cargo de prior de Fresdelval al vicario de Guadalupe *por quanto es un hombre e de buena vida e de buena condicion* (21/IV/1410)³⁹.

El libro de Fresdelval hace protagonista de estos hechos al adelantado, mientras que el discurso empleado hacia su esposa Sancha de Rojas no fue del todo positivo. A pesar de que ratificó las donaciones de su marido, donó palacios, casas y juros y se comprometió a edificar todo en cuatro años (7/IX/1411) el libro recoge que *cumplio muy poco desto [...] porque tuvo necesidad para casar las otras hijas*. Además, cuando su hija mayor, María, dio 150.000 maravedís para hacer el retablo mayor, la enfermería y la cocina el libro señala que lo hizo porque *non las dexo acabadas su madre doña Sancha*. Por último, aprovechando la inclusión en el relato de la donación de Pedro López de San Jorge y su esposa Aldonza Rodríguez, vecinos de Burgos y *muy devotos del monesterio* (1432), el escritor jerónimo aprovechó para introducir otro discurso en el que volvía a cargar contra Sancha de Rojas afirmando que *aun no estaba acabada la capilla de San Jeronimo ni la funda-*

³⁹ SIGÜENZA, J. de, *Historia*, pp. 190-192; SALAZAR Y CASTRO, L., *Historia genealógica de la Casa de Lara. Tomo I*, Madrid, Imprenta Real, 1696, p. 419; REVUELTA SOMALO, J., *Los jerónimos*, pp. 270-274; AHN, Clero, Pergaminos, c. 217, n.º 13 y 17; AHN, Clero, lib. 18.978; MONTERO TEJADA, R. M.ª, *Nobleza*, pp. 339 y 372; AHN, Clero, legajo 1.053, AGS, EMR, MyP, legajo 3, n.º 86.

*dora la quiso acabar por necesidades que le acudieron de casar sus hijas, agradeciendo, en cambio, que las buenas gentes favorecían al dicho monesterio y frayles*⁴⁰.

Otro de los relatos fundacionales influido por Guadalupe fue el de la Peña de Francia. Su crónica alude a la posible colaboración de Juan II con las obras por tres motivos: por no poderse acabar en tres años con las limosnas de los fieles, porque sólo se podía trabajar en verano ya que el sitio *no da tregua porque la cal no fragua* y por la presencia de las armas reales en la capilla mayor (1434-1437). El rey también dio un arca con reliquias y joyas, instó al obispo de Salamanca que encargara a Barrientos su construcción y donó la casa al dominico para convertirla en convento por haberle llegado la noticia de que *se ha descubierto una imagen de Nuestra Señora por la qual se dice que nuestro Señor hace muchos milagros lo qual podemos creer que así ha crecido*. Encomendó todo ello a Barrientos como patrono y administrador, solicitando a sus vasallos que le ayudasen y que no perturbasen a los administradores, comunidad y otras personas que estuviesen allí, ni tomasen nada del convento. Ordenó que quienes hubiesen cogido oro, plata, joyas u otros enseres del templo los devolvieran a Barrientos y que en adelante no tomasen nada más para que todo se invirtiese en la Virgen y edificios, bajo pena de ser emplazado a la corte real en un plazo de quince días (9/XI/1436). Un hecho del que sólo hemos hallado noticias en la crónica de Sigüenza fue el que supuestamente se produjo en el capítulo general donde, debido a que el príncipe Enrique *tenía mucha afición a la orden jeronima*, envió a un recaudo que decía *mirasen si era cosa que venía bien a la orden recibir la ermita de Nuestra Señora de la Peña de Francia y levantarla en monesterio*. La orden, por condescender con el infante, aceptó, ordenando al prior de la Sislea enviar dos o tres religiosos para que valorasen si el sitio era conveniente (1443) *mas no fue posible, porque la ermita en aquella sazón ni tenía donde ni como poder sustentar tres frailes y a nosotros no nos era licito mendigar, por no ser de nuestra profesion*. Sin embargo, debido a las fechas y a los datos aportados, todo apunta a que se tratase de otra ermita con dicha advocación⁴¹.

Otras fundaciones de las reinas tuvieron motivos similares a Guadalupe. Una vez comunicado el hallazgo de la imagen de la Soterraña, Catalina de Lancaster visitó el lugar y ordenó edificar o reconstruir una ermita bajo la advocación de Santa Ana para su custodia (1392). Tras ello, ordenó fundar la villa de Santa María la Real de Nieva, en el mismo año en que Benedicto

⁴⁰ REVUELTA SOMALO, J., *Los jerónimos*, p. 274; AHN, Clero, Pergaminos, c. 218, n.º 1 y 10; MONTERO TEJADA, R. M.^a, *Nobleza*, p. 373; AHN, Clero, legajo 1.053; AHN, Clero, lib. 18.978.

⁴¹ RAH, SyC, G-49, f. 450; LÓPEZ, J., *Tercera parte*, p. 119; ACSES, A/A PEÑ 1, ff. 19v-21r; PINILLA GONZÁLEZ, J., *El arte de los monasterios y conventos des poblados de la provincia de Salamanca*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978, p. 72; ACSES, A/A PEÑ 1, ff. 10v-15r, 29r y 74v; SIGÜENZA, J. de, *Historia*, p. 412.

XIII la nombró patrona de las iglesias de Santa Ana y Santa María (1395) y entregó el santuario a los dominicos trasladándose allí su imagen (7/II/1399). Las obras comenzaron en 1414 financiadas por la reina como indica la inscripción con el escudo de la reina *esta obra de estas capillas mando hacer la muy noble y excelente señora doña Catalina Reyna de Castilla y se comenzó el día de San Ildefonso año de mil quatrocientos y catorce entonces era prior el honrado doctor fray Alonso de Amusco*. Los motivos fundacionales, al igual que en Guadalupe, tenían relación con el poblamiento de la villa, como queda de manifiesto cuando en la minoría de edad, Juan II, a petición de Catalina, eximió de tributación a 200 vecinos a nombramiento del prior y concejo y se preocupó del abastecimiento de víveres en la villa para los peregrinos, al igual que hizo años después su sucesora María de Aragón. Los vínculos con Guadalupe quedan de manifiesto por la súplica que esta última reina envió a Martín V solicitándole que tuviese las mismas gracias que Guadalupe (26/V/1420)⁴².

Aunque contamos con menos datos que de los monasterios mencionados, otro ejemplo similar a Guadalupe fue el convento agustino de Nuestra Señora de la Regla de Chipiona, fundado por el señor de Rota y Marchena, Pedro Ponce de León (1399), quien donó para ello un castillo a los frailes de la ermita, situada en término de Rota. Los motivos que le llevaron a hacerlo fueron su ubicación en su villa de Rota y *por la devoción de sus progenitores a esta religión, como por aver sido de sus canonigos reglares de Leon. Reservo a sus sucesores el patronazgo* y alabó al convento, entre otras cosas, *por la puntualidad que cumplen los votos y promesa que le hacen en sus peregrinos de visitarla y ofrecerle sus limosnas* (22/IV/1399)⁴³.

Los libros que recogen las fundaciones de estos templos achacan al poder laico el protagonismo de fomentar su conversión en monasterios, después

⁴² Las reinas continuaron siendo las patronas del convento y señoras de la villa, en LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, D., «Reinas y Predicadores: el Monasterio de Santa María la Real de Nieva en tiempo de Catalina de Lancaster y María de Aragón (1390-1445)», en M.^a D. TEIJEIRA PABLOS; M.^a V. HERRÁEZ ORTEGA; M.^a C. COSMEN ALONSO (coords.), *Reyes y prelados. La creación artística en los reinos de León y Castilla (1050-1500)*, Sílex, Madrid, 2014, pp. 326-328; LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, D., «Apariciones marianas y renovación monástica en la Castilla bajo-medieval: Guadalupe y Santa María la Real de Nieva», en J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR Y RUIZ DE AGUIRRE y R. TEJA CASUSO (coords.), *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*, Aguilar de Campoo, Santa María la Real, 2016, pp. 215-216; SALAZAR Y CASTRO, L., *Historia genealógica de la Casa de Lara. Tomo III*, Madrid, Imprenta Real, 1697, p. 226; COLMENARES, D. de, *Historia*, pp. 541-542; ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., *Catalina de Lancaster, reina regente de Castilla (1372-1418)*, Hondarribia, Nerea, 2002, p. 82; ACSES, Ms. 76/1, ff. 1153-1154; CABALLERO ESCAMILLA, S. «Palacios y conventos a finales de la Edad Media: la reina Catalina de Lancaster y Santa María la Real de Nieva», *Anales de Historia del Arte*, vol. 22 (2012), pp. 270-271; AHN, Clero, legajo 6.282, s/f.

⁴³ MIURA ANDRADES, J. M.^a, *Frailes, monjas y conventos. Las Órdenes Mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1998, p. 152; HERRERA, T. de, *Historia*, p. 104.

de varios años o décadas de existencia como ermitas. Sin embargo, en estos relatos se hace un discurso selectivo de estos poderosos, enfatizando a algunos de ellos y omitiendo a otros, a pesar de haber desempeñado una labor de primer orden en el sostenimiento de las obras de los edificios y en el mantenimiento de las comunidades.

4. El papel del estamento eclesiástico en los procesos fundacionales

Otro de los estamentos que participaron en los procesos fundacionales y que aparecen en los relatos, fue el eclesiástico, tanto los religiosos de las diferentes órdenes, como obispos y arzobispos y el papa.

En la fundación de Guadalupe los primeros protagonistas de este estamento fueron los clérigos que, tras el descubrimiento de la imagen, acudieron al lugar, cavaron, la extrajeron, le hicieron la cueva para custodiar y regresaron a Andalucía, dando origen a la primera ermita y poblado.

Respecto a los religiosos que estuvieron a cargo del priorato secular, Alfonso XI presentó al cardenal Pedro Barroso y, tras su muerte, a su capellán mayor, Toribio Fernández de Mena. Los códices atribuyen a este un papel crucial en lo inicios del templo, siendo el encargado de comenzar la construcción de la iglesia que sustituyó a la ermita y cuyas obras concluyeron en 1336, de horadar una sierra para llevar el agua de la fuente de Mira Montes hasta el monasterio y pueblo (m. 1412), comenzar las obras de la torre (1363) y mandar hacer la campana (1364). Ya en época Trastámara, se atribuye a Juan Serrano, último prior secular, ser el instigador de expulsar a los clérigos seculares y de buscar a otros religiosos motivado por los enfrentamientos mantenidos con los primeros, de quienes el códice refiere su inobservancia. El fragmento que se incluye a pie de página contiene un claro discurso propagandístico y justificador de los motivos por los que el templo sería entregado poco después a los jerónimos, siendo Serrano quien solicitó al rey el cambio por ser su patrono y quien supuestamente llevó a los mercedarios *porque servían a Nuestra Señora*. Al no encontrar a estos convenientes informó al rey y según la tradición no sustentada en fuentes documentales, después de un año los expulsó y buscó jerónimos *cuya vida y fama en honestidad y sanctidad resplandecía en algunas partes de Castilla*. Por su parte, el prior Juan de Guadalupe mandó canalizar el agua que venía de Mira Montes mediante otra fuente de la sierra llamada «de los ballesteros», para que llegase de ambos lugares al monasterio⁴⁴.

⁴⁴ *Porque sabra señor que aquella casa esta muy perdida de clerigos que no viven castamente y tienen concubinas y a ejemplo dellos asy viven los seglares en el pueblo porque como en el biven muchos judios viven los cristianos con ellos y todos viven revueltos y ofendesse mucho nuestro Señor y su sancta Madre assy de parte de los judios en quanto toca a Nuestra Sancta fe catolica que seran muchos malos cristianos como de parte de los cleri-*

Respecto a los jerónimos, ante el encargo regio, Serrano rogó tomar Guadalupe a los religiosos de Lupiana y a su prior, Fernán Yáñez, de quien se narra su vida en los códices. Este expresó su negativa porque *non avian mester tal casa de tan grande bollicio [...] ca dezian a nos otros somos religiosos e avemos nos de partir de la conversacion de las gentes*. Tras otra entrevista entre el rey y Serrano, el primero le ordenó insistir a Yáñez, quien finalmente accedió y el monarca le pidió ir a Guadalupe para darles posesión de la iglesia, Puebla y propiedades del monasterio. Yáñez fue con otro compañero a Toledo para negociar con el arzobispo Tenorio y los treinta religiosos le estaban esperando en Talavera desde donde fueron a Guadalupe, llegando el viernes 22 de octubre de 1389 por la noche después de completas y entraron cantando el Ave María, siendo recibidos por Serrano. Este llamó al alcalde, alguacil, escribanos y vecinos para que *besasen la mano* del nuevo prior, les entregaron el poder espiritual y temporal del monasterio y Puebla (23/X/1389), tomaron posesión de la casa y bienes (30/X/1389) y el prior nombró oficiales del concejo (3/XII/1389). A Yáñez también se le atribuye la reedificación de la iglesia y la construcción de casas para pobres y peregrinos, con participación activa de la comunidad, a lo que el segundo código dedica varias líneas⁴⁵.

Otras intervenciones destacadas fueron las llevadas a cabo por los arzobispos de Toledo. Gil de Albornoz, a petición regia, elevó la categoría de la iglesia a priorato secular y concedió a Alfonso XI y a sus sucesores su patronato (1341). La siguiente actuación vino, de nuevo, a petición del rey, cuando el cabildo catedralicio accedió a la conversión de Guadalupe en monasterio (15/I/1389). Otras intervenciones fueron protagonizadas por Juan Martínez de Contreras, quien concedió indulgencias a *todos los fieles cristianos nuestros subditos e parrochianos de la dicha diocesis* por visitar, entrar en la iglesia y hacer donaciones para las obras, mantenimiento de los religiosos y

gos no viviendo castamente y dando muy malos exemplos y escandalizando a las mujeres y a los cristianos del pueblo, en DÍAZ MARTÍN, L. V., «La consolidación», p. 315; AHN, Códices, L.101, ff. 8r-11r y 19; PÉREZ DE TUDELA Y BUESO, M.^a I., «Alfonso XI», pp. 272-273; CAÑAS GÁLVEZ, F. de P., «Devoción», pp. 428-429; SIGÜENZA, J. de, *Historia*, pp. 139-141; LLOPIS AGE-LÁN, E., «Milagros», pp. 421-427; COLMENARES, D. de, *Historia*, pp. 522 y 528-529.

⁴⁵ Varios religiosos también tuvieron un papel de primer orden en el paso de priorato secular a monasterio. En primer lugar, Fernán Yáñez, hijo de Juan Fernández de Sotomayor y María Yáñez quien, a petición de su padre, se crió con el príncipe Pedro, después fue clérigo, y Pedro I le dio una canongía en la catedral de Toledo y lo nombró capellán mayor de la capilla de los reyes. Tiempo después renunció y se fue a la ermita del Castañar de Toledo, de donde se mudó junto a Pedro Fernández Pecha a la de Villaescusa. A santa Brígida se le achaca la revelación de Dios de la fundación de la orden, cómo debería de ser su hábito, la regla —San Agustín— y vaticinó que irían dos varones a demandarlo al papa. Ante la visión, la santa fue ante Gregorio XI a informarle de ello y tal y como había previsto, llegaron Pecha y Pedro Romano, a quienes el papa les dio las constituciones del Santo Sepulcro de Florencia y les permitió fundar monasterios, en SIGÜENZA, J. de, *Historia*, p. 144; CERRO HERRANZ, M.^a F., *Documentación*, n.º 163 y 165; AHN, Códices, L.48B, ff. 9v-14v y 19r-22v y L.101, f. 10v-11r y 20r.

contribuir con las obras piadosas que se hacían a pobres y escolares *las quales senon podrian continuar et acabar syn las limosnas et bien fechos de los dichos fieles [...] por la singular et grande devocion que avemos en el dicho monesterio et iglesia [...] et porque [...] van muchas personas en rome-ria por devocion* (11/IX/1424). Unos meses después concedió otras por orar *por la vida y salud de nuestro señor el rey y del su fijo primogenito y de los señores reyes que por tiempo seran de Castilla y por la nuestra salud e vida y a los nuestros sucesores que seran arzobispos de Toledo* (3/II/1425). Fray Alfonso, obispo de Líbano, había bendecido la campana que se tañía los sábados antes de tercia y había concedido indulgencias a los que la oyesen, se arrodillasen y orasen; algunos dudaban si tenía licencia del arzobispo de Toledo Sancho y Juan, para evitar dudas, lo concedió (27/IV/1428) y dio otras a quienes visitasen la iglesia de Santa Cecilia, perteneciente al monasterio, se arrodillase y dijese dos Padrenuestros y dos Avemarías (25/I/1430)⁴⁶. A petición del prior Gonzalo de Illescas, Gutierre Álvarez de Toledo dio indulgencias a quienes fuesen a la procesión del monasterio, oyesen el sermón, diesen limosnas para las obras de la iglesia y hospitales y dijese diariamente tres Avemarías y Padrenuestros *por la paz e concordia deste regno e por nuestra salud e por todos los arzobispos de la dicha nuestra iglesia nuestros predecesores* (18/I/1444)⁴⁷.

En cuanto al papado, el códice 101 narra los acontecimientos del Cisma y del periodo conciliar con un claro partidismo hacia los papas de Roma, lo cual no es extraño teniendo en cuenta que fue Gregorio XI el papa que fundó la orden. El libro señala que en 1417 se eligió a Martín V —a quien se refiere con *loas*—, dos años después de celebrarse el primer capítulo general de la orden en Guadalupe (1415). Debido al Cisma, el relato recoge que las bulas, exenciones y gracias concedidas por Benedicto XIII en la fundación fueron aprobadas por el concilio y las confirmó Eugenio IV en 1458 para mayor validez. En este discurso se puede apreciar cierta animadversión de algunos religiosos de la comunidad hacia Benedicto XIII, como queda de manifiesto en la exposición de los motivos que incluye en este pasaje de la narración

*Esto que aqui se ha puesto del papa Benedicto XIII no es sin necesidad y misterio porque un padre de los antiguos y pasados teniendo cargo de las escripturas desta santa casa de Nuestra Señora de Guadalupe teniendo despecho y descontento del dicho papa porque estaba en Cisma echo a perder ocho bullas concedidas del dicho papa no se con que espiritu o intencion salvo por no saberlo que aqui agora esta escripto y sacado de los sanctos doctores*⁴⁸.

⁴⁶ AHN, Clero, Pergaminos, c. n.º 403, n.º 3 y 9 y c. 404, n.º 2.

⁴⁷ LLOPIS AGELÁN, E., «Milagros», p. 423; AHN, Clero, Pergaminos, c. 398, n.º 1 y c. 406, n.º 1.

⁴⁸ AHN, Códices, L.101, ff. 17v-18r.

De nuevo, en la Peña de Francia, por encargo del rey, varios religiosos intervinieron en la fundación. En cuanto a los dominicos, Juan II encargó a Lope de Barrientos convertir la ermita en convento, ser administrador perpetuo y poner recibidores de las limosnas (1436). Barrientos cedió todos sus derechos al confesor de la reina fray Juan de Villalón (6/V/1437), quien tomó posesión y puso por vicario de la ermita a fray Andrés de Cogollos, convirtiéndose después en su primer prior, ante los testigos fray Juan y fray Bartolomé, ermitaños de Santa María de Gracia (11/VI/1437), observándose de nuevo las conexiones entre ambos cenobios. El provincial dio licencia a Barrientos (19/XI/1436) y la notificación de la bula de Martín V que autorizaba a fundar varios conventos de la orden corrió a cargo del dominico Martín de Soto ante Alfonso Carrillo, protonotario de la sede Apostólica y administrador perpetuo del obispado de Sigüenza (26/VI/1437). Finalmente, Andrés de Cogollos tomó posesión del convento junto a cinco frailes de San Andrés de Medina del Campo (11/X/1437)⁴⁹.

En cuanto a los prelados, además del mencionado papel que desempeñaron los arzobispos de Toledo en el monasterio de Guadalupe, el obispo de Salamanca, Sancho, dio licencia al provincial para la conversión de la ermita de la Peña de Francia en convento alegando estar en su diócesis (18/IX/1436) y para que personalmente o mediante las personas que quisiese llevase a cabo las obras (29/IX/1436). Sin embargo, otras dos diócesis alegaron su jurisdicción sobre la ermita, el cabildo de Coria, por estar vacante la sede (26/IV/1437) y el obispo de Ciudad Rodrigo, quienes también dieron licencia, no tomándose posesión hasta el 11 de junio de 1437. El prelado de Ciudad Rodrigo parece que era el que más derechos tenía sobre la ermita, por lo que Simón Vela solicitó también licencia al concejo de la villa⁵⁰.

Respecto a Santa María la Real de Nieva, fue el obispo de Segovia, Alonso de Frías, el encargado de comunicar el milagroso hallazgo de la imagen de la Virgen en un pizarral cercano a Nieva (1392). Siete años después, el mismo día que la reina donó el convento a los dominicos (1399), el nuevo obispo Juan Vázquez de Cepeda dio licencia y el prior de Santa Cruz de Segovia, Pedro de Sepúlveda, tomó posesión del templo en nombre de la provincia y de la orden y sustituyó a los capellanes seculares que había puesto la reina en 1393 por dominicos⁵¹.

El convento franciscano observante de Gracia fue fundado por el obispo de Salamanca Sancho López de Castilla en sus palacios ubicados en las Casas del Monte, jurisdicción del cabildo, cerca de San Martín del Castañar,

⁴⁹ RAH, SyC, G-49, f. 450; ACSES, A/A PEÑ 1, ff. 18r-27v; LÓPEZ, J., *Tercera parte*, p. 119; PINILLA GONZÁLEZ, J., *El arte*, p. 96.

⁵⁰ RAH, SyC, G-49, f. 450; ACSES, A/A PEÑ 1, ff. 18r-27v; LÓPEZ, J., *Tercera parte*, p. 119; PINILLA GONZÁLEZ, J., *El arte*, p. 96.

⁵¹ LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, D., «Reinas», pp. 326-327; LÓPEZ, J., *Tercera*, p. 7; COLMENARES, D. de, *Historia*, p. 544.

donados a la provincia de Santiago como dice su epitafio, tras comunicárselo al cabildo y aprobarlo. Las obras comenzaron en 1429, estando casi terminado en 1430, como afirmaba una inscripción del convento. Sin embargo, la donación a los franciscanos no tuvo lugar hasta que el obispo dominico de Bonaval, antiguo religioso de San Esteban, fray Juan de San Pablo, lo consagró (1/VIII/1437)⁵².

El estamento eclesiástico aparece en varios de los relatos fundacionales de estos monasterios. Por una parte, los obispos y arzobispos encargados de conceder las licencias oportunas por hallarse los monasterios situados en sus diócesis, surgiendo algunos problemas entre varias sedes episcopales. En otras ocasiones desempeñaron un papel protagonista, como ocurrió con el obispo salmantino, fundador del convento de Santa María de Gracia. Finalmente, también dieron gracias como indulgencias, para fomentar las donaciones y limosnas de los fieles. Los papas también aparecen en dichos relatos, pero de forma más tímida, quedando relegados a un segundo plano.

5. Conclusiones

Las fundaciones monásticas bajomedievales que tuvieron su origen en la aparición de una imagen mariana no fueron un fenómeno exclusivo de una orden en concreto, sino que estuvieron presentes en varias, como los jerónimos, dominicos, agustinos o trinitarios. Una de las características de este grupo de cenobios fue el fomento a lo largo del siglo xv de la redacción de libros que incluyen los relatos fundacionales y algunos de los hitos más significativos del monasterio en cuestión. Así lo pone de manifiesto la mencionada orden del general jerónimo Alonso de Oropesa a cada uno de los priores de las casas de la orden para que escribiesen un libro con la fundación de sus respectivos monasterios. Esto tenía un claro afán de dejar una memoria concreta del cenobio en cuestión a través del empleo de diferentes discursos en los relatos. Entre ellos destaca el primero de los libros de Guadalupe, el cual pudo servir de ejemplo al resto. También se trata del más minucioso, incluyendo en el relato a una serie de personajes históricos como san Leandro y su hermano, san Isidoro de Sevilla, como argumentos de autoridad. Tampoco descuidaron hacer mención a la intercesión de las Vírgenes en una serie de batallas y momentos importantes de época medieval para calar en el imaginario colectivo.

En estos libros y códices se destacan los tres principales elementos que se conjugaron en las fases iniciales de la erección de estas ermitas convertidas posteriormente en monasterios. El primero de ellos fue el descubri-

⁵² ARCO, R. del, *Sepulcros de la Casa Real de Castilla*, Madrid, Instituto Jerónimo Zurita (CSIC), 1954, p. 302; ACSES, Ms. 76/2, ff. 190-191; PINILLA GONZÁLEZ, J., *El arte*, p. 96; LÓPEZ, J., *Tercera*, p. 171.

miento de una imagen mariana o la aparición de la Virgen a un personaje de origen humilde. La intención de ello era despertar una devoción hacia la imagen, fomentar las devociones y la financiación de la nueva ermita mediante las limosnas y donaciones realizadas por los habitantes de los alrededores y atraer población al lugar donde se erigió la ermita ya que, en su mayoría, se fundaron en espacios de escasa población y alejados de algunos de las principales villas y ciudades. Por último, el tercer elemento fue el intento de atraer peregrinos a estos lugares, y las consiguientes donaciones y limosnas gracias a la inclusión en los relatos de los milagros obrados por la imagen. Por tanto, una de las particularidades en los relatos fundacionales de estos monasterios es el papel concedido a las capas populares de la población, a veces por encima de reyes, nobles y prelados, a algunos de los cuales se omite en los libros a pesar de haber desempeñado un importante papel en la fundación y desarrollo de estos monasterios.

El poder laico y eclesiástico intervino desde un primer momento, pero, sobre todo, desde su conversión en monasterios. Todos ellos comenzaron siendo ermitas y con el paso del tiempo fueron entregados a diferentes órdenes religiosas. A pesar de que los libros de los monasterios, como los de Guadalupe, aluden a que fueron los milagros de la Virgen los que llevaron a los poderosos a la fundación del priorato seglar, en este caso a Alfonso XI y la intercesión de la Virgen de Guadalupe en la batalla, en la documentación traslucen otras motivaciones como atraer población para asentarla en lugares demográficamente vacíos y el fomento de la ganadería castellana. Lo mismo ocurrió en otras fundaciones de esta índole, como la Peña de Francia o Santa María la Real de Nieva.

En definitiva, estas fundaciones cuyo origen estuvo estrechamente ligado a la aparición de una imagen mariana o de la Virgen, se enmarcan dentro de la tendencia eremítica que tuvo lugar en Castilla entre el último tercio del siglo XIV y la primera mitad del siglo XV. Fueron en gran medida los relatos contenidos en los códices y libros los que les llevaron a gozar de gran fama, atraer diversas donaciones y limosnas y convertirse en algunos de los principales monasterios de la Castilla bajomedieval.

Memoria, liturgia y reforma en San Benito de Valladolid en el siglo xv

Carlos M. Reglero de la Fuente¹

Universidad de Valladolid

Por quanto la memoria de los ombres fallece de cada día e por flaqueza² humanal los fechos grandes e perpetuos vienen en olvido, e muchas vegadas acaesce que los fechos ordenados a servicio e por servicio de Dios vienen en detrimento e cayda si no son puestos por escripto para que dellos ayen memoria, e aun nasce dello escándalo en las religiones

(Ordenanzas de Santa María de la Misericordia de Frómista, 1437)³

Este trabajo busca contextualizar el *Libro de los Bienhechores* de San Benito de Valladolid en el proyecto de conservación de la memoria en este monasterio a lo largo del siglo xv, antes del surgimiento de la Congregación a la que dio nombre. Los orígenes de San Benito de Valladolid y su reforma de los monjes negros castellanos han atraído la atención de los historiadores, primero de los propios monjes benedictinos, más tarde de los académicos⁴.

¹ <https://orcid.org/0000-0002-3361-1815>.

² Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación «Los monasterios de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media: actitudes y reacciones en un tiempo de problemas y cambios», ref. PID2021-124066NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/FEDER, UE.

Abreviaturas utilizadas: AHN: Archivo Histórico Nacional (Madrid); Clero: Sección Clero; carp.: carpeta; RAH: Biblioteca de la Real Academia de la Historia; Salazar: Colección Salazar y Castro; LB: Libro de los Bienhechores de San Benito de Valladolid (se cita por folio y columna, tomados de la edición de OLIVERA SERRANO, C. (dir.), *El Libro de los bienhechores del monasterio de San Benito el Real de Valladolid. Estudio y edición*, Madrid, Dykinson, 2021, pp. 212-264).

³ ZARAGOZA I PASCUAL, E., «La fundación del monasterio benedictino de Nuestra Señora de la Misericordia de Frómista (1437)», *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, n.º 69 (1998), pp. 89-120, p. 102.

⁴ TORRES, M., *Libro primero de la Historia de San Benito el Real de Valladolid*, Biblioteca Histórica de la Universidad de Valladolid, Manuscrito 195. COLOMBÁS, G. M. y M. M. GOST, *Estudios sobre el primer siglo de San Benito de Valladolid*, Montserrat, Abadía de

Fue fundado por disposición del rey Juan I de Castilla, que lo instaló en su alcázar de Valladolid. Las primeras noticias de la presencia de monjes en el alcázar, contiguo al alcázar, se remontan a inicios de 1389, pero la autorización de Clemente VII no se logró hasta finales de ese año. Juan I expidió la carta de dotación el 21 de septiembre de 1390 y el 27 de ese mes se procedió a la fundación solemne, con la entrega de la posesión de la capilla del alcázar y otras dependencias al prior, Antón de Ceinos, y sus monjes⁵. Antón había sido prior de San Salvador de Nogal, casa sujeta al monasterio de Sahagún, y una parte significativa de sus primeros monjes procedían de esa abadía y sus dependencias. Desde el punto de vista canónico, el monasterio de Valladolid nació como un priorato de Sahagún, aunque en 1398 logró su libertad gracias a un privilegio papal. Dicho privilegio fue obtenido por Antón de Ceinos tras ser promovido a abad de Sahagún por Benedicto XIII⁶.

La elección de Sahagún como casa madre de San Benito de Valladolid se explica por el prestigio de este monasterio a fines del siglo XIV, en época del abad Juan⁷. La influencia de Sahagún sobre Valladolid se pone de manifiesto en las costumbres que allí se implantaron: las de Sahagún, derivadas de las de Cluny⁸. Esta influencia alcanza el ámbito de la memoria monástica⁹. Por una parte, en su aspecto litúrgico, transmitiendo la tradición de

Montserrat, 1954. ZARAGOZA PASCUAL, E., *Los generales de la congregación de San Benito de Valladolid, I, Los priores (1390-1499)*, Silos, Monasterio de Santo Domingo de Silos, 1973. RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, L., *Historia del monasterio de San Benito el Real de Valladolid*, Valladolid, Ateneo de Valladolid, 1981. PÉREZ RODRÍGUEZ, F. J., *Los monasterios del Reino de Galicia entre 1075 y 1540: de la reforma gregoriana a la observante*, Santiago de Compostela, Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento – CSIC, 2019. OLIVERA SERRANO, C. (dir.), *El Libro de los bienhechores del monasterio de San Benito el Real de Valladolid. Estudio y edición*, Madrid, Dykinson, 2021. OLIVERA SERRANO, C., «Devociones regias y proyectos políticos: los comienzos del monasterio de San Benito el Real de Valladolid (1390- 1430)», *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 43, n.º 2 (2013), pp. 799-832, DOI: <https://doi.org/10.3989/aem.2013.43.2.11>. OLIVERA SERRANO, C., «Bajo el amparo del monasterio: los burócratas bienhechores de San Benito el Real de Valladolid durante el siglo XV», en C. OLIVERA SERRANO (dir.), *Entre el altar y la corte. Intercambios sociales y culturales hispánicos (siglos XIII-XV)*, Sevilla, Athenaica, 2021, pp. 209-259. RIVERA, J. (coord.), *Monasterio de San Benito el Real de Valladolid: VI centenario 1390- 1990*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 1990. MARTÍN MONTES, M., *El Alcázar de Valladolid*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 1995.

⁵ COLOMBÁS y GOST, *Estudios sobre el primer siglo*, pp. 19-30.

⁶ REGLERO DE LA FUENTE, C. M., «El abad contra el rey (y los regidores): conflicto de jurisdicciones y ejercicio del poder en Sahagún (1398-1417)», *Espacio, tiempo y forma: serie III, Historia Medieval*, n.º 34 (2021), pp. 845-880, DOI: <https://doi.org/10.5944/etfiii.34.2021.27202>

⁷ Cuando el obispo Gutierre de Oviedo visita los monasterios de su diócesis, impone en ellos el hábito según se usaba en Sahagún, de donde trae el ejemplo a seguir: FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo (1377-1389): Reforma eclesiástica en la Asturias bajomedieval*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1978, p. 394.

⁸ COLOMBÁS y GOST, *Estudios sobre el primer siglo*, pp. 86-88.

⁹ Sobre la evolución historiográfica de la «memoria», desde su vertiente litúrgica a la historia cultural y social, puede verse: BORGOLTE, M., «Memoria. Bilan intermédiaire d'un projet

la oración intercesora por los monjes y benefactores del monasterio, cuyos nombres y recuerdo se conservaban en su necrologio u obituario, así como en otros libros con un propósito similar¹⁰. Por otra parte, en su aspecto histórico-jurídico, pues las *Crónicas anónimas de Sahagún* eran simultáneamente una historia del monasterio, de sus orígenes y abades, y una defensa de sus derechos jurisdiccionales sobre la villa de Sahagún¹¹. Aunque estas crónicas se redactaron por primera vez en los siglos XII y XIII, lo que conservamos es una traducción al castellano en un manuscrito de mediados del siglo XV, lo que muestra que seguían siendo utilizadas¹².

El recurso a la escritura memorística para dejar constancia de los derechos eclesiásticos y económicos del monasterio fue ampliamente utilizado por San Benito de Valladolid a lo largo del siglo XV. Sus primeros monjes tuvieron fama de incultos, según opinión recogida y difundida por fray Mancio de Torres. Ello se debe a que muchos eran legos y, en la primera comunidad, solo había cuatro presbíteros¹³. Con todo, el desconocimiento del latín no implica que no supiesen leer o escribir. Más aún, en tiempos del prior Antón de Ceinos profesó el bachiller Juan de Madrigal, que le sucedería al frente del monasterio en 1399. El propio Antón de Ceinos, cuando se convirtió en abad de Sahagún, impulsó el desarrollo de un estudio en colaboración con

de recherche sur le Moyen Âge», en J-C. SCHMITT y O. G. OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, París, Éditions de la Sorbonne, 2002, pp. 53-69. LAUWERS, M., «Memoria. A propos d'un objet d'histoire en Allemagne», en *Ibid.*, pp. 105-126.

¹⁰ HUYGHEBAERT, N., *Les documents nécrologiques*, Turnhout, Brepols, 1972.

¹¹ Es posible que esta influencia histórica se extendiese también hasta Valvanera, aunque de forma indirecta. Cuando Antón fue nombrado abad de Sahagún por Benedicto XIII, un monje de Sahagún, Rodrigo de Medina, fue designado prior de Santa María de Nájera (1398-1417). Durante el mandato de Rodrigo, desarrolló su actividad en Nájera, Domingo Fernández de Castro, bachiller en decretos (1404-1417), que fue promovido a prior de Nájera por Benedicto XIII en 1417, cuando este papa trasladó al prior Rodrigo a su antiguo monasterio de Sahagún como abad. Domingo Fernández no se consolidó en su nuevo oficio, probablemente por la retirada de obediencia a Benedicto XIII ese mismo año, y terminó como abad de Valvanera, donde tradujo la historia del monasterio. Las actuaciones papales en: ÁLVAREZ PALENZUELA, V. Á., *Documentos de Benedicto XIII referentes a la Corona de Castilla*, Madrid, Dykinson, 2021. Handle: <http://hdl.handle.net/10016/32581>, docs.1946, 1950, 8083, 8084. Sobre Domingo Fernández: AHN Clero carp 1035, n.º 7; carp. 1036, n.º 17; carp 1037, n.º 8.

¹² Sobre el proceso de redacción de estas crónicas: REGLERO DE LA FUENTE, C. M., «Estructura y proceso de elaboración de la *Primera Crónica Anónima de Sahagún*», en *Histoires, femmes, pouvoirs. Mélanges offerts au Professeur Georges Martin*, París, Classiques Garnier, 2018, pp. 255-269. REGLERO DE LA FUENTE, C. M., «La Segunda Crónica Anónima de Sahagún: Estructura, redacción y correcciones de un texto», *Historia. Instituciones. Documentos*, n.º 47 (2020), pp. 379-403, DOI: <http://dx.doi.org/10.12795/hid.2020.i47.14>.

¹³ TORRES, *Libro primero de la Historia*, pp. 27, 38-40. EGIDO, T., «Los antiguos monjes de San Benito el Real y su rigor fascinante y rentable», en *Monasterio de San Benito el Real, VI Centenario (1390-1990)*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 1990, pp. 29-45, pp. 35-36.

los frailes franciscanos de esa villa¹⁴. Por tanto, no existía una actitud contraria a la cultura en esta nueva comunidad benedictina, aunque no fuesen letrados, en el sentido de conocedores de la Gramática latina.

En este trabajo me referiré a varios textos redactados a lo largo del primer siglo de historia del monasterio. El más antiguo es una memoria de la fundación y primeros años, escrita poco después de 1397 y que se conserva encuadrada junto con el *Libro de los Bienhechores* (en adelante *LB*). En segundo lugar, las Ordenanzas de las dos primeras fundaciones: Santa María de la Consolación de Calabazanos (1431) y Santa María de la Misericordia de Frómista (1437). En tercer lugar, una memoria en latín de la traída de aguas desde la fuente de Argales (1443). En cuarto lugar, las ordenanzas de San Juan de Burgos (1449), que proporcionan una primera memoria de la reforma de un monasterio y sus conflictos. Este tema se desarrolla de forma mucho más extensa en relación con Oña, tanto en un documento de reconocimiento de deuda por los monjes de Oña (1455), como especialmente en la *Crónica de la reforma de San Salvador de Oña*, datable entre 1457 y 1466¹⁵. De la misma época es la primera versión del *LB*, que puede fecharse entre los años 1450-1470. Este libro fue completado con numerosas adiciones en tiempos de los Reyes Católicos. Esta segunda fase es contemporánea de otro manuscrito, el *Libro de los Bienhechores* del monasterio de San Juan de Burgos, que había sido reformado por San Benito de Valladolid en el segundo cuarto del siglo xv¹⁶. El estudio de esta última obra sobrepasa los límites de este trabajo.

1. La fundación del monasterio

Un folio encuadrado al final del *LB* incluye el relato de la fundación y primeros años de San Benito de Valladolid. Se trata de un relato escrito en letra de fines del siglo xiv¹⁷ y que hace referencia a acontecimientos acaecidos entre los años 1390 y 1397, es decir, durante el priorato de Antón de Ceinos. Su primera parte narra lo sucedido el 27 y 28 de septiembre de 1390, cuando los monjes recibieron la posesión del alcázar real, aceptaron una vida

¹⁴ BELTRÁN DE HEREDIA, V., «El estudio del monasterio de Sahagún», *La Ciencia Tomista*, vol. LXXXV (1958), pp. 687-697.

¹⁵ REGLERO DE LA FUENTE, C. M., «Narrating and accounting the costs of reform in a ‘Chronicle of the Reform of San Salvador de Oña’ (1450–1465)», *Journal of Medieval Iberian Studies*, vol. 15, n.º 1 (2023), pp. 131-156, DOI: <https://doi.org/10.1080/17546559.2022.2153262>, p. 133.

¹⁶ ZARAGOZA PASCUAL, E., «El Libro de los Bienhechores del monasterio de San Juan de Burgos», en *Homenaje a fray Justo Pérez de Urbel*, Abadía de Silos, 1977, vol. 2, pp. 595-703.

¹⁷ OLIVERA, *Libro de los Bienhechores*, pp. 263-264. RUIZ GARCÍA, E., «El Libro de los bienhechores: un modelo de work in progress», en C. OLIVERA SERRANO (dir.), *El Libro de los bienhechores del monasterio de San Benito el Real de Valladolid. Estudio y edición*, Madrid, Dykinson, 2021, pp. 111-157, p. 115.

de clausura estricta en el monasterio y el obispo don Guillén de Oviedo celebró una misa mayor para solemnizar la fundación. La segunda parte narra la muerte de Juan I, el 9 de octubre de ese año, las dificultades económicas padecidas por los monjes en sus primeros meses, hasta que consiguieron la confirmación de la dotación económica del monasterio (marzo de 1391), así como los impedimentos para el cobro de las rentas dotacionales o la falta de vestiduras y ajuar litúrgico. Finalmente, hay una exhortación a los monjes para mantener el servicio de Dios y el monasterio.

La primera parte es un breve extracto del acta notarial de fundación, debida a Sancho González, escribano de Valladolid. Una comparación entre el acta original y este extracto muestra cómo se copiaron literalmente varios fragmentos, mientras que se ignoraron o resumieron otros. Así, el acta notarial contenía la bula de Clemente VII autorizando la fundación del monasterio y la carta dotal del rey Juan I. El resumen hace alusión a la bula, sin copiarla, y centra su contenido en la clausura perpetua, sin duda lo más excepcional en los usos benedictinos de la época. Del privilegio dotacional de Juan I nada se dice, tan solo se recoge el compromiso de los monjes de vivir conforme a las condiciones impuestas por dicho monarca.

Las razones de estas omisiones no se encuentran solo en la necesidad de abreviar el texto, sino en la falta de interés por recordar su contenido. La bula de Clemente VII era una autorización para fundar un monasterio benedictino de clausura perpetua en Castilla, pero sin especificar que el mismo estuviese localizado en Valladolid y dedicado a San Benito. Por su parte, el privilegio de Juan I incluía una cláusula que podía resultar lesiva para el monasterio: si los monjes rompían esa clausura perpetua, perderían la dotación asignada. Más aún, se ordenaba que tal clausura siguiese el modelo de la Regla de santa Clara, lo que no dejaba de colocar a la Regla de san Benito en una posición secundaria en la escala del rigor monástico. Además, las 600 cargas de trigo y 1 200 cántaras de vino que el rey concedió sobre las tercias de Valladolid fueron pronto sustituidas por las tercias de la villa y su partido, con algunas excepciones, por lo que la carta dotacional resultaba más restrictiva¹⁸.

Otros cambios en la redacción pueden obedecer a la distinta perspectiva con que los hechos se contemplaban unos años después. Así se dice *el dicho obispo asignóles el dicho monesterio con su eglesia e claostra e cemiterio e refectorio e dormitorio e officinas varias, segund uso e costumbre de los otros monasterios* (LB f. 56r). Esta redacción se refiere a un monasterio ya existente, pero lo que se entrega en el acta notarial son las dependencias del alcázar real para que sean utilizadas como monasterio, lo que se especificaba para mostrar que se cumplía la bula papal:

¹⁸ El documento ha sido publicado por COLOMBÁS y GOST, *Estudios sobre el primer siglo*, pp. 105-110.

*e fundó, assí como lugar honesto e perteneçiente a ello por monesterio, todo el dicho alcáçar, en el qual les assignava e assignó por eglesia primeramente la dicha capiella del dicho alcáçar, e todos los otros lugares del dicho alcáçar para ofeçinas neçessarias al dicho monesterio, assy como son claustra, çiminterio, refitor, dormitorio, cabildo e para todas las otras ofeçinas neçessarias e perteneçientes al dicho monesterio*¹⁹.

La segunda parte del escrito se centra en las dificultades económicas iniciales del monasterio, derivadas de la temprana muerte de Juan I, antes de haber sellado la carta dotal y asentado en sus libros de cuentas las rentas cedidas a San Benito. La falta de provisiones y de dinero se presentan como justificación del envío de dos monjes a Arévalo a suplicar a la hermana de Juan I, la infanta Leonor, reina de Navarra, que intercediese para confirmar la dotación. Este viaje a Arévalo suponía la ruptura de la clausura prometida, de ahí la necesidad de justificarlo por una extrema necesidad. El fracaso de la misión de los monjes da paso a la actuación de Juan, abad de Sahagún, que asegura el mantenimiento económico de su priorato de Valladolid, y del maestre de Calatrava (Gonzalo Núñez de Guzmán). Este último, uno de los miembros del consejo de regencia de Enrique III, logró la expedición del privilegio, a pesar de la oposición de un arzobispo miembro de dicho consejo. Y lo consiguió tras amenazar con abandonar las Cortes (que se estaban celebrando en Madrid) y, por tanto, dejar de apoyar la actuación del Consejo de Regencia. Aunque el relato no lo especifica, el documento de confirmación tiene fecha de 28 de marzo de 1391²⁰, seis meses después la muerte del rey. Dada la situación del reino no parece un plazo excesivo, pero el redactor acentúa el dramatismo y considera que el monasterio estuvo a punto de desaparecer, responsabilizando en especial a ese prelado que gobernaba el reino, sin duda refiriéndose al arzobispo de Toledo, don Pedro Tenorio, cuyo nombre no consta, en una suerte de *damnatio memoriae*²¹. Con todo, se señala, que esta confirmación no puso fin a los problemas, pues no siempre se libraba al monasterio la cantidad establecida en el privilegio. Ello hay que ponerlo en relación con un nuevo privilegio: la concesión de las tercias de Valladolid y su partido por Enrique III para evitar los inconvenientes derivados del cobro de la renta situada sobre estas mismas tercias (agosto de 1394)²².

Esta parte concluye con el inicio de una relación de gentes que hicieron limosna al monasterio, pero se limita a nombrar al abad de Sahagún, a Diego de Corral y su mujer, y a un caballero, anónimo, que dio una vestimenta. Del resto solo señala que hicieron limosnas en dinero de cuantía diversa. Esta re-

¹⁹ COLOMBÁS y GOST, *Estudios sobre el primer siglo*, pp. 109-110.

²⁰ OLIVERA, *Libro de los Bienhechores*, p. 23.

²¹ SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., «Problemas políticos de la minoridad de Enrique III», *Hispania*, vol. XII (1952), pp. 163-231, pp. 168-190.

²² OLIVERA, *Libro de los Bienhechores*, pp. 23-24.

ferencia a Diego de Corral permite datar el texto con posterioridad a 1397, año en que se hizo dicha donación. Ello coincide con el final de abadiato de Antón de Ceinos.

El texto se cierra con una exhortación a los monjes presentes y futuros para que fuesen *buenos ministros de Dios* y para que el monasterio no decayese por su negligencia. En este caso, no hay aún una referencia directa a la oración intercesora por los benefactores, sino a que el esfuerzo realizado para fundar el monasterio debe corresponderse con buenas obras.

2. Las fundaciones de Calabazanos y Frómista

En 1431 los monjes de San Benito de Valladolid fundaban su primera casa filial en Calabazanos. Ya antes habían reformado (*reparado*) el monasterio de San Claudio de León, pero este existía desde siglos antes. La fundación de Calabazanos estaba patrocinada por Pedro Manrique, adelantado mayor de León, y su mujer doña Leonor, y se hacía por el alma de Diego Gómez Manrique, padre de Pedro. Pedro y Leonor intentaban en esos años reformar el monasterio de Santa María de Valvanera, en sus dominios de la Rioja, sin éxito. Por ello optaron por una fundación *ex novo*, que dotaron con su lugar de Calabazanos. Se lo donaron a San Benito de Valladolid para que instalase una comunidad en su antigua casa fuerte²³. El prior y monjes de San Benito así lo hicieron, pero previamente redactaron unas ordenanzas muy detalladas sobre la relación que existiría entre ambas casas, regulando la elección y deposición de prior, la amplitud y límites de la autoridad del prior de Valladolid sobre la casa de Calabazanos, el régimen económico, número de monjes, etc.

El capítulo III de las ordenanzas justificaba la advocación del nuevo monasterio, Nuestra Señora de la Consolación, en recuerdo de los orígenes de San Benito de Valladolid. Se afirmaba que la advocación de San Benito respondía al deseo de Juan I, su patrocinador, quien murió catorce días después de la fundación sin dejar renta segura con la que pudiesen mantenerse los monjes. Estos quedaron en gran pobreza, pues no conseguían que se les entregasen las rentas donadas por Juan I. Ante ello se encomendaron a la Virgen María, suplicando que les socorriese. Como el monasterio ya tenía la advocación a san Benito, optaron por mostrar una devoción especial a la Virgen en su liturgia, para lo que se comprometieron a cantar cada mañana una misa en su altar. Así se había guardado hasta entonces (1431). La fundación del nuevo monasterio de Calabazanos fue aprovechada para consagrar esta filial a la Virgen, *nuestra syngular Señora et abogada* en todas las adversidades. El apelativo de Consolación deriva del propósito de que dicha casa sirviese

²³ ZARAGOZA, *Los generales*, I, pp. 81-85. COLOMBÁS y GOST, *Estudios sobre el primer siglo*, pp. 46-50.

también para retiro de los monjes enfermos, pues estaba situada en un lugar más saludable que la de Valladolid²⁴.

El relato de las dificultades atravesadas en los primeros meses de vida del monasterio, cuarenta años atrás, reposa tanto en la memoria de los monjes más ancianos y la transmisión oral, como en el texto antes comentando, el relato más antiguo de la fundación. En esta ocasión se añade un elemento nuevo que no aparece en aquel, la encomendación de los monjes a la Virgen.

Por otra parte, el capítulo IV de las ordenanzas disponía que don Pedro Manrique, su padre Diego Manrique, y su mujer doña Leonor, fuesen *puestos en los libros en que se escriben los bienfechores deste dicho monesterio de Sant Benito, et en el comienço del libro que se fará de los bienfechores del otro monesterio*²⁵. Esta noticia se refiere a un *libro de los bienhechores* que existía ya en 1431, aunque no se haya conservado el manuscrito de esa época.

Seis años después, en 1437, se fundó el segundo priorato dependiente de la casa de Valladolid, bajo la advocación de Santa María de la Misericordia de Frómista. El 8 de julio, el prior y convento de San Benito dictaron unas ordenanzas muy similares a las de Calabazanos. Como en el caso anterior, se justificó la advocación dada al monasterio, pero, en esta ocasión, de una manera mucho más breve. Además de la devoción que los fundadores profesaban a la Virgen, se recordaba la protección dispensada al monasterio, pero de forma más general:

*Porque siempre, después que este monasterio de San Benito fue fundado, siempre fallamos en ella mucha ayuda e consolación en nuestros trabajos, e fallamos de cada día, e por ende yo el dicho prior e monges e convento de aqueste monasterio en cómo esta singular señora e abogada, non solamente en los comienzos lo guardó e defendió en todas las adversidades que contra él se levantaron, e fasta el día de oy lo ha guardado mediante la gracia del su Fijo, segunt que la nuestra flaqueza lo puede entender, más aún lo a prosperado asaz de muchas cosas espirituales e temporales*²⁶.

Así, el detallado recuerdo de los primeros tiempos del monasterio en las ordenanzas de 1431 se diluye en una protección genérica en las de 1437, que se liga a la prosperidad presente del monasterio, pero sin especificar ningún acontecimiento concreto. Lo que sí se mantuvo igual que en 1431 fue mandar registrar a los fundadores, el caballero Gómez de Benavides y su mujer doña María Manrique, en *los libros en que se escriben los bienhechores de este dicho monasterio de Sant Benito*²⁷ y al inicio del libro homónimo que se debía realizar para la nueva fundación de Frómista.

²⁴ COLOMBÁS y GOST, *Estudios sobre el primer siglo*, pp. 112-114.

²⁵ COLOMBÁS y GOST, *Estudios sobre el primer siglo*, p. 114.

²⁶ ZARAGOZA, «La fundación del monasterio», p. 103.

²⁷ ZARAGOZA, «La fundación del monasterio», p. 104.

Entre ambas ordenanzas solo habían transcurrido seis años, pero en el monasterio se había producido un cambio importante: la muerte del prior Juan de Azevedo (1423-1436) y la elección de fray García de Frías (1436-1451). Juan de Azevedo había profesado en 1411, por lo que había convivido con los monjes que vivieron los primeros años del monasterio; García de Frías lo hizo antes de 1431, aunque se ignora la fecha exacta²⁸. Esta diferente experiencia personal puede explicar la distinta perspectiva con que se trata la relación del monasterio con la Virgen, protectora en los difíciles meses de la fundación en las Ordenanzas de Calabazanos, impulsora de la prosperidad del monasterio en las de Frómista.

3. La canalización del agua de la fuente de Argales

Fray Mancio de Torres incluye en su *Historia de San Benito el Real* un breve texto en latín en que se recoge la memoria de la construcción de la canalización del agua de la fuente de Argales hasta el monasterio de San Benito en 1443²⁹. La memoria se copió en el «libro de los oficios de los santos», debajo de la misa de Santa Eulalia de Mérida (10 de diciembre), fiesta en que llegó el agua al monasterio. Ello muestra la importancia dada a este acontecimiento y a su memoria. Su redacción en latín, a diferencia del resto de los textos aquí analizados, responde al carácter litúrgico del libro en que se copió.

La memoria consideraba que la llegada del agua era origen de muchos bienes para el monasterio, muestra de la buena voluntad divina, de la protección de la Virgen María, de san Benito y santa Eulalia al monasterio. Se destacan los grandes trabajos y gastos realizados para traer dicha agua desde la fuente de Argales, un pago sito al sur de la villa de Valladolid, así como la dificultad de la obra. Por ello se considera algo casi milagroso y un gran bien concedido al monasterio por intercesión de tales santos. La nueva provisión de agua serviría para «consolación» (la misma palabra que se empleó como advocación del monasterio de Calabazanos) de todo el convento y los que viviesen o acudiesen a él, pues antes los monjes tenían que sacar el agua de un pozo muy profundo. Se alaba indirectamente al prior que realizó la obra y superó la oposición de clérigos y laicos fuera del cenobio, pero también de algunos monjes: *Itaque bene dici posset de aqua ista quod fuit aqua contradictionis, sed conversa est in aquam consolationis*.

Al igual que los textos anteriores, la memoria de un acontecimiento concreto se liga a la idea de una comunidad monástica protegida por Dios y la Virgen. Su inclusión en un libro litúrgico hace suponer que se leería todos

²⁸ ZARAGOZA, *Los generales*, vol. I, p. 76 y 104.

²⁹ TORRES, *Libro primero de la Historia*, pp. 184-185.

los años en esa fiesta, contribuyendo a construir y conservar la identidad de la comunidad de monjes de San Benito de Valladolid, de su convento. Simultáneamente, al silenciar el nombre del prior y atribuir a la intercesión divina lo que se consideraba un gran beneficio para el monasterio, se incitaba a los monjes a agradecerlo con sus oraciones en la fiesta de santa Eulalia.

4. La reforma de San Juan de Burgos

Entre los primeros monasterios reformados por San Benito de Valladolid se encuentra el de San Juan de Burgos, que era un priorato de La Chaise-Dieu. La reforma fue impulsada por Álvar García de Santa María, respaldada por su hermano, don Pablo, obispo de Burgos, y encargada al prior de San Benito de Valladolid. Fue un proceso largo: se inició en 1423, en 1431 se logró nombrar un prior procedente de Valladolid y en 1434 sustituir la comunidad existente por otra de monjes reformados, no sin conflictos con La Chaise-Dieu hasta 1436³⁰. Más tarde, la sujeción de San Juan a San Benito provocó algunos roces entre ambos priores, lo que llevó a promulgar en 1449 unas nuevas ordenanzas regulando esta relación de forma similar a la de Calabazanos o Frómista³¹.

De nuevo este tipo de escrito fue aprovechado para incluir un texto memorístico, en este caso referente a la reforma del monasterio burgalés. Se recordaba como San Juan estuvo sujeto al monasterio de La Chaise-Dieu, hasta que el papa Eugenio IV se lo encomendó a San Benito de Valladolid a súplica del rey Juan II. Ello permitió que floreciese la observancia en dicho cenobio. Álvar García de Santa María, cronista de Juan II y regidor de Burgos, fue quien solicitó los favores para todo ello y, además, reedificó el monasterio a su costa. Así constaba en el libro de los bienhechores del monasterio de San Juan con mayor amplitud. Cuando el papa sujetó San Juan a la observancia de Valladolid se hicieron ciertas constituciones, que ahora se renovaban y modificaban³².

Se conserva un *libro de los bienhechores* de San Juan de Burgos, pero data de tiempos de los Reyes Católicos. No obstante, contiene una amplia memoria de la reforma de la casa, que cabe atribuir a un manuscrito anterior, al que hacen referencia estas ordenanzas³³. Aunque es posible que el relato original fuera alterado al copiarlo a fines del siglo xv, merece la pena comentar algunos de sus contenidos. En primer lugar, como es propio del lenguaje reformista, se afirma que en el monasterio de Burgos estaban *en grant detrimento la religión et substancia tenporal, que paresçia que nin fuese mones-*

³⁰ ZARAGOZA, *Los generales*, pp. 85-87.

³¹ ZARAGOZA, *Los generales*, pp. 108-109.

³² AHN Clero carp. 3459, n.º 16.

³³ ZARAGOZA, «El Libro de los Bienhechores», pp. 620-623.

terio. A continuación, se narra la intervención de Álvar García, que adquiere aquí todo el protagonismo, mientras en las ordenanzas quedaba relegado a un segundo plano por la intervención de Juan II. Es Álvar García quien solicita el apoyo del prior de Valladolid, se compromete a la reforma de los edificios y a dotar de rentas el monasterio, lo que permite la llegada de los monjes de Valladolid, *resçebidos con espiritual alegría*, por este benefactor. Se cuenta cómo entregó la ropa y bienes muebles necesarios, cómo adquirió y donó varias propiedades. Fue también él quien negoció en Roma la confirmación de la reforma, ante las protestas del abad de La Chaise-Dieu, quien había conseguido que el rey de Francia escribiese al de Castilla al respecto. Este relato ha de verse también como un precedente del que, en tiempos de los Reyes Católicos, se incorporó al *Libro de los Bienhechores* de San Benito de Valladolid³⁴.

5. La «Crónica de la reforma de San Salvador de Oña»

En 1450, todavía bajo el priorazgo de García de Frías, se comenzó la reforma de San Salvador de Oña, que culminó su sucesor, Juan de Gumiel (1451-1465). En su época, se incorporaron a la observancia vallisoletana los monasterios de Oña, su priorato de Santo Toribio de Liébana, y el eremitorio de El Bueso en Uruña, además se reforzó el control sobre Sopetrán y los monjes instalados en Calabazanos fueron trasladados a San Miguel de Zamora³⁵.

La reforma de Oña fue particularmente conflictiva y costosa, generando una polémica que traspasó los muros del monasterio. Juan de Gumiel tuvo que enfrentarse a acusaciones de desear más el poder que la reforma³⁶, de despojar a Oña de sus riquezas o de querer entregar los señoríos del monasterio al conde de Haro³⁷. Todo ello explica la preocupación por construir una memoria de lo sucedido que defendiese la actuación de San Benito de Valladolid.

Un primer relato se recogió en el reconocimiento de deuda que los monjes de Oña hicieron en favor de San Benito de Valladolid el 7 de julio de

³⁴ OLIVERA, *Libro de los Bienhechores*, pp. 234-236.

³⁵ ZARAGOZA, *Los generales*, pp. 101-148.

³⁶ Así consta en una carta escrita por el cardenal Juan de Torquemada en marzo de 1453: *quod dicitur de vobis, quod in Oña magis quaerebatis dominationem quam reformationem*: BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Colección de documentos inéditos para ilustrar la vida del cardenal Juan de Torquemada, O.P.», en *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la Teología española*, vol. I, Salamanca, OPE, pp. 291-322, pp. 303-304, doc. 4.

³⁷ Así consta en las cartas de los monjes expulsados de Oña, fechadas el 20 y 25 de octubre de 1450: ZARAGOZA PASCUAL, «Documentos inéditos sobre la reforma del monasterio de Oña (1450-1456)», *Boletín de la Institución Fernán González*, n.º 252 (2016), pp. 117-134, pp. 123-126.

1455. Es probable que este documento fuese utilizado en algún pleito ante jueces eclesiásticos, pues se conserva una versión en latín. Para justificar la ingente deuda, no sufragada ni siquiera con la venta de la plata del monasterio, se narraron los acontecimientos sucedidos desde el 1 de septiembre de 1450.

El documento se inicia con un largo preámbulo que exalta la necesidad de escribir lo sucedido para conservar su recuerdo. No es nada original, pues tales preámbulos son habituales desde el siglo XII³⁸, pero es muy expresivo de la importancia otorgada en el monasterio de San Benito de Valladolid a la construcción de una memoria escrita, que se presenta como un deber moral. Solo así, se dice, se pueden combatir los males derivados de la envidia humana³⁹. Los monjes aducen que escriben este relato del mismo modo que Moisés escribió el Génesis, por orden divina, para evitar las murmuraciones contra el propio Dios. Se busca que no se olviden las *cosas fechas e pasadas*, pues solo Dios puede recordarlo todo, *por que la memoria de los omes es abile e difiçile para detener todas las cosas*. El documento busca que se recuerde la verdad y *sea çerrada la entrada del murmurar a las lenguas parleras de los maluados*, de modo que la verdad *non padezca escándalo nin detrimento*. Por todo ello, son los propios monjes de Oña, cuyos nombres se detallan, reunidos en su capítulo, los que *este escripto fizimos e mandamos fazer de las cosas que en este dicho monesterio de Oña contesçieron desde el dia de san Gil abad*⁴⁰. Detrás de esta justificación hay una clara alusión a las acusaciones de los monjes expulsados de Oña, y de quienes les apoyaban, contra el prior de San Benito de Valladolid y su monasterio⁴¹.

El relato busca responsabilizar de los gastos realizados a los abades de Oña y a Juan Marín, quien intentó hacerse con el abadiato. El embargo de las rentas del monasterio por Juan Marín, el pago de las anatas a Roma, las obras realizadas en la iglesia del monasterio, el mantenimiento de los monjes durante los años de la reforma... explicarían el enorme endeudamiento de Oña. El prior de San Benito de Valladolid se habría limitado a prestar dinero sin cobrar intereses para evitar la ruina total de Oña. De ello se infiere que dicho prior podía ser considerado un benefactor, no un destructor del monasterio.

La transcendencia de los acontecimientos y la importancia del monasterio reformado, que entre los benedictinos de Castilla solo puede compararse

³⁸ CALLEJA PUERTA, M., «El valor de la escritura en los preámbulos de la Cancillería de Alfonso VII», en C. M. REGLERO de la Fuente, *Poderes, espacios y escrituras: los reinos de Castilla y León (siglos XI-XV)*, Madrid, Sílex, 2018, pp. 179-202, pp. 197-201.

³⁹ *Por quanto la sapiencia diuinal, considerando que la prolongada vida de los omes era cavsya de muchas maldades, delitos e pecados e de todos males que so la abreuñiar e por que el humanal linaje non ouiese cavsya de murmurar contra él, mandó a su siervo Moyses que del comienço del mundo escriuiese el libro Genesi.*

⁴⁰ El documento está incluido en: AHN Clero regular, libro 16757.

⁴¹ REGLERO, «Narrating and accounting», p. 135.

con Sahagún, explican que la construcción de esta memoria prosiguiese con la redacción de una crónica. Fue esta la única vez que se dio este paso en el siglo xv. La crónica debió de escribirse entre 1455 y 1465. El manuscrito en que se conserva contiene amplios espacios en blanco para los últimos abadiatos, indicio de la intención de narrarlos con más detalle, lo que nunca se llegó a realizar. En buena medida se concibió como una obra en construcción.

El contenido de la crónica es similar al del documento, aunque más detallado. Ello no impide alterar la cronología u olvidar aquello que podría interpretarse en contra de San Benito de Valladolid y sus priores. La crónica defiende la actuación de estos últimos de una forma clara. Además, busca subrayar la sujeción que los abades y monjes de San Salvador de Oña debían al prior de Valladolid. Economía y jurisdicción se entremezclan en este relato destinado, en primer lugar, a la propia comunidad vallisoletana. De hecho, se conservó en el archivo de San Benito de Valladolid, no en el de Oña. En el siglo xvii fue utilizada por los cronistas fray Antonio de Yepes y fray Mancio de Torres, monjes de Valladolid, mientras que fray Gregorio de Argáiz, monje de Oña, recogía las tradiciones de su monasterio, que seguían culpando a San Benito de Valladolid de expoliar las riquezas de Oña⁴². El análisis detallado de esta crónica, y del documento citado, con sus recuerdos y muchos olvidos, ya ha sido realizado en otro trabajo⁴³, al que me remito.

6. *El Libro de los Bienhechores de San Benito de Valladolid*

Las ordenanzas de 1431 y 1437 mencionan ya un *libro de los bienhechores*, pero, desde un punto de vista material, este no es el mismo que actualmente se conserva en el Fitzwilliam Museum de Cambridge. El estudio paleográfico realizado por Elisa Ruiz García retrasa la fase más antigua de este último códice a los años 1460-1470⁴⁴, es decir, unas tres décadas después de esas ordenanzas.

Esto explica que el manuscrito de Cambridge no incluya las inscripciones de los fundadores de los monasterios de Calabazanos y Frómista, a pesar de que así se dispuso en tales ordenanzas. Hay que suponer que los fundadores de ambos prioratos fueron inscritos en un libro anterior, al que se alude en el códice conservado. Así, al tratar de Constanza López, se precisa que la limosna que hizo estaba escrita en *el libro de la vida, en el libro de los bien-*

⁴² YEPES, A., *Corónica general de la Orden de San Benito, patriarca de religiosos*, tomo V, Valladolid, por Francisco Fernández de Cordoua, 1615, f. 334v-336r. TORRES, *Libro primero de la Historia*, pp. 199-202, 215-233. ARGÁIZ, G., *La soledad laureada por San Benito y sus hijos en las Iglesias de España y teatro monástico de la provincia de Asturias y Cantabria*, tomo VI, Madrid, Antonio de Zafra, 1675, pp. 481-485.

⁴³ REGLERO, «Narrating and accounting».

⁴⁴ RUIZ GARCÍA, «El Libro de los bienhechores», p. 129.

fechores que el convento tiene (f. 20rb). De forma similar, la limosna realizada por Inés Alfonso de Abrio, abuela de fray Juan de Acevedo, estaba en *el libro del convento* (f. 18rb). Creo que se trata de la referencia a un mismo códice, dada la similitud en su denominación y el contenido allí registrado. «Libro de la vida» es uno de los nombres que designa a los textos necrológicos en los monasterios. Toma su nombre de una expresión bíblica, que se refiere al libro donde estarán escritos todos los que se salvarán el día del Juicio Final⁴⁵. Expresiones similares se encuentran, por ejemplo, en la documentación del priorato cluniacense de San Zoilo de Carrión, referidas a su Necrologio-Obituario⁴⁶.

El códice de Cambridge también se refiere al *libro donde se escriben los nombres de los monges* (f. 19ra), en referencia a la vida y costumbres de fray Juan de Robles. Este libro sería complementario de un *libro de los bienhechores*, de forma que en uno se guardaría la memoria de los monjes de la comunidad y en otro la de sus benefactores. En el de los monjes hay que suponer que se registraría su profesión, costumbres durante su vida (sus buenas obras) y su muerte, mientras que en el de los benefactores se escribirían sus donaciones o acciones en favor del monasterio. La diferenciación entre monjes y bienhechores procede de la tradición benedictina, y puede observarse perfectamente en los necrologios cluniacenses donde, en el mismo día, se recogen primero los nombres de los monjes y, al final, los de los benefactores. En el caso del Necrologio-Obituario de San Zoilo de Carrión, el verso del folio se dedica a los monjes y monjas cluniacenses, por separado, mientras que en el recto del folio siguiente figuran los monjes de otros monasterios, los laicos y las mujeres, individualizados en sendos párrafos, cuya memoria se conmemora cada día⁴⁷.

Los *libros de los bienhechores* son una continuación de esta tradición de memoria litúrgica reflejada en los necrologios, pero con características diferentes. Si los necrologios se limitan a recoger los nombres, y los obituarios añaden los bienes que dotan la conmemoración litúrgica de ese día, los *libros de los bienhechores* conservan la memoria del difunto y de su actuación en

⁴⁵ HUYGHEBAERT, N., *Les documents nécrologiques*, pp. 13-14. AIRD, W. A., «Death and remembrance: the Durham *Liber Vitae*», en *Cardiff Historical Papers*, 2007/6, pp. 1-34; <https://orca.cardiff.ac.uk/id/eprint/3882/>, la explicación del sentido bíblico en p. 10.

⁴⁶ REGLERO DE LA FUENTE, C. M., «El necrologio-obituario de San Zoilo de Carrión», en M. HERRERO DE LA FUENTE et alii (eds.), *Alma littera. Estudios dedicados al profesor José Manuel Ruiz Asencio*, Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid, 2014, pp. 525-533, p. 532.

⁴⁷ NEISKE, F. y C. M. REGLERO DE LA FUENTE, «Das neu entdeckte Necrolog von San Zoilo de Carrión de los Condes. En Beitrag zum Totengedenken der Abt Cluny», *Frühmittelalterliche Studien*, n.º 41 (2007), pp. 141-184. REGLERO DE LA FUENTE, C. M., «Transformation de la mémoire écrite. Du nécrologe de Cluny au nécrologe-obituaire de Carrión», en E. MAGNANI (dir.), *Productions et pratiques sociales de l'écrit médiéval en Bourgogne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2022, pp. 315-329.

favor del monasterio. Cevins sitúa estos libros en el ámbito de las redes de confraternidad monástica que buscaban asegurar la memoria litúrgica de sus integrantes, su conmemoración necrológica. Este tipo de confraternidades había nacido en época carolingia y alcanzado su apogeo en los siglos siguientes, para decaer desde mediados del siglo XIII. Ello no impidió que siguiese habiendo obituarios y registros de bienhechores. Por otra parte, fue entonces cuando franciscanos y dominicos empezaron a desarrollar sus propias confraternidades, que podían incluir o no la conmemoración de sus miembros *post mortem*. Cevins destaca que los mendicantes otorgaron gran importancia a la *littera confraternitatis*, la carta por la que se entraba a formar parte de la hermandad⁴⁸.

Entre los monasterios de monjes negros que mantuvieron la tradición de los libros de bienhechores destaca el inglés de Saint Albans. Su *Liber benefactorum* registró a quienes fueron admitidos en su confraternidad entre fines del siglo XI e inicios del siglo XVI, anotando su relación con el cenobio. Se trata de gentes de muy variada condición social y relación con el monasterio, desde nobles a servidores, pasando por los campesinos de la comarca. Al igual que el códice de San Benito de Valladolid, fue decorado con numerosas miniaturas⁴⁹. En Castilla se conservan otros libros de bienhechores del siglo XV, como el del monasterio jerónimo de Santa María de Guadalupe⁵⁰.

El *LB* de San Benito de Valladolid carece de datación. Contiene inscripciones desde mediados del siglo XV hasta 1666. César Olivera indica que es probable que se comenzase durante el priorato de Juan de Gumiel (1451-1465)⁵¹, lo que se deduce tanto del tipo de letra utilizado, como de algunos pasajes. Elisa Ruiz data la Mano 1, de escritura gótica textual manierista, entre los años 1460-1470; a esta mano corresponden tanto el preámbulo sobre la fundación del monasterio, como las referencias a los primeros reyes —

⁴⁸ CEVINS, M.-M., «Les confraternités des ordres mendiants au Moyen Âge: des réseaux sociaux?», en N. LEMAITRE (dir.), *Réseaux religieux et spirituels: du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2016, pp. 37-48, pp. 37-38. Sobre la concesión individual de la confraternidad en los monasterios benedictinos y de canónigos ver: BERLIÈRE, U., «Les confraternités monastiques au Moyen Âge», *Revue liturgique et monastique*, n.º 11 (1925-1926), pp. 134-142.

⁴⁹ CLARK, J., «Monastic Confraternity in Medieval England: the Evidence from the St Albans Abbey Liber Benefactorum», en E. JAMROZIAK y J. BURTON, *Religious and Laity in Western Europe, 1000-1400, Interaction, Negotiation, and Power*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 315-331.

⁵⁰ Citado por ANDRÉS GONZÁLEZ, P., «“Agradecidísimo de la Merced” Presentes a Nuestra Señora de Guadalupe, entre el arte y el exotismo», en M. Á. ZALAMA, M. J. MARTÍNEZ RUIZ, J. F. PASCUAL MOLINA (coords), *El legado de las obras de arte. Tapices, pinturas, esculturas... Sus viajes a través de la Historia*, Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid, 2017, pp. 67-80, pp. 72 y 77. LLOPIS AGELÁN, E., «Una gran empresa agraria y de servicios espirituales: el monasterio jerónimo de Guadalupe, 1389-1835. Resumen», <https://hdl.handle.net/20.500.14352/64281>.

⁵¹ OLIVERA, *Libro de los Bienhechores*, p. 19.

de Juan I a Juan II— y papas, arzobispos y obispos, así como un numeroso grupo de laicos⁵². Esta autora considera que el manuscrito se empezó a escribir después de la muerte de Juan II, el 22 de julio de 1454, dado que se refiere a este monarca en pasado. Una primera fase del manuscrito correspondería al reinado de Enrique IV; una segunda fase se realizaría en tiempo de los Reyes Católicos, retomándose las inscripciones en tiempos de Felipe II, Felipe III y Felipe IV⁵³.

El análisis de los textos escritos por la primera mano no deja de ser equívoco. Así, al hablar de Juan II suele utilizar el tiempo pasado, pero, mientras se indica claramente que su padre Enrique III ha fallecido con la expresión *cuya ánima Dios aya*, no se hace lo mismo con Juan II. Más aún, en los primeros pasajes se refiere a él como vivo, pues se dice que los monjes están obligados a rezar *por el virtuoso acrescentamiento de su vida e ensalzamiento de su honor e real estado, e paz e prosperidad de todos sus regnos, e por su ánima quando pluguiere a Nuestro Señor Dios de la levar de aqueste destierro* (f. 6ra/b). Es cierto que narra en pasado las mercedes y protección recibida de este rey, pero ello no impide que se esperen más limosnas suyas: *E si otra limosna de su mercet non rescibiéramos...* (f. 6ra).

Igualmente, el último de los inscritos entre los laicos por esta mano es Alfonso de Torres, del que también se habla en pasado, pero con una clara referencia a que estaba vivo: *somos mucho obligados a rogar a Nuestro Señor Dios que le adrese en todas sus obras por vía que él aya glorioso fin. E después de su vida, por siempre, por roguemos a Nuestro Señor Dios por su ánima e por todos los que él es obligado* (f. 22va). El testamento de Alfonso de Torres data de 1455, por lo que es probable que la redacción de su memoria sea anterior a esta fecha. Otro indicio de una redacción temprana es la referencia a Pero Álvarez Osorio, a quien se acusa de retener los 5 000 maravedís del portazgo de Ponferrada donados por la duquesa de Arjona, fallecida en 1435. Se le identifica como señor de Cabrera, ignorando que desde 1456 recibió el título de conde de Lemos, por lo que es muy probable que el texto fuese redactado antes de esa fecha⁵⁴. De forma similar, Enrique de Acuña es calificado como señor de Villalba (de los Alcores), condición que tuvo entre los años 1435 y 1456, cuando permutó dicha villa⁵⁵. Quien había fallecido con seguridad es Alfonso Pérez de Vivero, contador mayor de Juan II, ejecutado en 1453, y cuya alma se encomienda a Dios: *el ánima del qual Nuestro Señor Dios por la su sancta misericordia aya en su gloria* (f. 19vb). Ello

⁵² RUIZ GARCÍA, «El Libro de los bienhechores», pp. 127-132.

⁵³ RUIZ GARCÍA, «El Libro de los bienhechores», p. 155.

⁵⁴ SALAZAR Y ACHA, J., «La nobleza titulada medieval en la Corona de Castilla», *Anales de la Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía*, t. XI (2008), pp. 7-94, p. 58-59. FRANCO SILVA, A., *La fortuna y el poder*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1996, pp. 30, 38

⁵⁵ OLIVERA, *Libro de los Bienhechores*, p. 51. Adquirió la villa por herencia y compra a sus hermanos (RAH Salazar, M-58, f. 96-98).

permitiría datar la redacción de estos párrafos en los años 1453-1454, sin descartar que todo ello fuese copiado posteriormente en el códice actual. Lo escueto de la primera inscripción de Alfonso Pérez de Vivero, que contrasta con la larga referencia posterior, parece indicar que se hizo en un momento próximo a su ejecución, antes de que el paso del tiempo permitiese recordar más detalladamente su figura. Esta cronología llevaría al inicio de priorato de Juan de Gumiel (1451-1465), a quien correspondería la iniciativa de este manuscrito, de este nuevo *Libro de Bienhechores* del monasterio, que se sumaba al anteriormente existente.

Por tanto, la inscripción de los personajes en el códice responde a una decisión del prior y convento. Se utiliza el tiempo pasado porque se alude a los hechos que la justifican, pero ello no implica que el bienhechor hubiese fallecido ya, salvo que se emplee la fórmula conmemorativa «cuya alma Dios haya» o similares. Por tanto, la inscripción por la Mano 1 de Pedro Fernández de Velasco, conde de Haro, fallecido en 1470⁵⁶, no implica una fecha *post quem*.

6.1. El preámbulo

El manuscrito se inicia con un preámbulo en el que se mezcla la historia de los orígenes del monasterio con el deber que tienen los monjes de rezar por sus bienhechores. Se combinan así la memoria histórica con la memoria litúrgica. Las dos citas bíblicas iniciales, tomadas de los *Proverbios* y del *Libro de los Macabeos*, se refieren precisamente a la importancia de recordar las obras de los hombres justos. En este caso, este hombre justo es el rey Juan I, fundador del monasterio e hijo de Enrique II. Sus nombres van seguidos de la expresión *cuya ánima Dios aya*, frecuente en obituarios y necrologios.

La fundación de San Benito de Valladolid se liga a la de un monasterio de la Orden de la Cartuja, que no se nombra (El Paular), lo que recuerda las referencias del cronista fray Mancio de Torres a que los primeros benedictinos vallisoletanos eran comparados con los cartujos por su modo de vida, en especial la clausura perpetua⁵⁷. El narrador invoca la tradición de los monjes ancianos para afirmar que ambos monasterios fueron construidos en penitencia por la destrucción de otros dos por parte de Enrique II, que habría ocurrido mientras estuvo fuera de Castilla. Enrique II no habría podido cumplir esta penitencia, por lo que encargaría la labor a su hijo. Ya Mancio de Torres señaló que dicha explicación no constaba en el testamento de Enrique II, sin por ello negarla. Hoy no es aceptada por los historiadores, que

⁵⁶ OLIVERA, *Libro de los Bienhechores*, pp. 44-45, 130-132.

⁵⁷ TORRES, *Libro primero de la Historia*, p. 41-42, 207.

ven el origen de esa tradición en los cartujos de El Paular. La narración aparece por primera vez en un documento que los cartujos dirigen a Enrique III, para pedirle que culmine la obra iniciada por su padre⁵⁸. Juan II, en 1432, la aceptaba, ligando esta cartuja a los orígenes de la dinastía⁵⁹. Los monjes benedictinos de Valladolid debieron asumir este relato, que se habría difundido en la corte castellana de Juan II, a la que tan vinculados estaban. Dada la fundación casi simultánea de El Paular y San Benito, era fácil considerar que la destrucción había afectado también a un monasterio benedictino, al igual que la penitencia y la consiguiente fundación expiatoria.

La parte legendaria da paso a una breve noticia histórica de la fundación: solicitud de monjes al abad Juan de Sahagún, designación del alcázar de Valladolid como monasterio, aceptación de la clausura perpetua por los monjes con el compromiso del rey de suministrarles lo necesario para mantenerse, lista del prior y los primeros trece monjes, y nombramiento del prior Antón como abad de Sahagún. En este párrafo se destaca especialmente que los monjes han de vivir *perpetuamente ençerrados*, en contraste con los otros monjes o frailes de su tiempo que se dedicaban a *mirar toros e torneos e justas e semejantes cosas*. Si la lista de monjes y las otras noticias están tomadas de los documentos del archivo, y el privilegio dotacional de Juan I se refiere a la clausura perpetua, la referencia a los toros o torneos es un excursus del redactor para subrayar su importancia. La clausura estricta fue siempre un elemento de identidad de los monjes de San Benito de Valladolid, y el *LB* estaba destinado, en primer lugar, a ellos, que lo escuchaban leer dos veces cada año.

Una segunda parte del preámbulo se centra en la importancia de la oración por los bienhechores del monasterio. Se recurre de nuevo a una cita veterotestamentaria, procedente del libro del Éxodo, para justificar la oración intercesora de los monjes. Estos son equiparados a Aarón y sus descendientes, a quienes Moisés encargó de realizar los sacrificios a Dios. Se trata de una alusión a la función sacerdotal de los monjes, algo que no es original. En cualquier caso, ello muestra que la comunidad benedictina de Valladolid, entre cuyos primeros miembros hubo pocos sacerdotes, a mediados del siglo xv funcionaba ya como otros monasterios de monjes negros.

Por otra parte, la cita bíblica recuerda como Moisés dispuso que se inscribiesen los nombres de los hijos de Israel en dos piedras, que Aarón portaría sobre su pecho cuando entrase en el *sancta sanctorum* y ofreciese sacrificios. De forma similar, los monjes debían llevar escritos en sus corazones los nombres de los reyes que fundaron esa casa, y de sus bienhechores para

⁵⁸ CANTERA MONTENEGRO, S., *Los cartujos en la religiosidad y la sociedad españolas: 1390-1563*, 2 vol., Salzburgo, Institut für Anglistik und amerikanistik Universität Salzburg, 2000, p. 13.

⁵⁹ GUILBEAU, Ph. J., *El Paular: Anatomy of a Charterhouse*, 2 vols., Salzburgo, FB Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 2015, p. 10.

que *sirvan a Nuestro Señor Dios en mucha pureza, e limpiosa e perfection, e ofrezcan cada día sacrificios por las ánimas de los sobredichos*. De este modo, al igual que Aarón lograba la expiación de los pecados de aquellos que ofrecían sacrificios, los monjes lo harían con sus *sacrificios e oraciones e buenas obras*. No se trata de un discurso original, pero sí es importante en la definición de la identidad de los monjes, de sus funciones en el monasterio y en el mundo, sin olvidar que el libro podía ser igualmente mostrado a los bienhechores como forma de estimularles a seguir protegiendo al monasterio.

La tercera parte del preámbulo es una reproducción de la memoria de la fundación del monasterio redactada hacia 1400 y que ya ha sido analizada. Tan solo se realizaron algunas pequeñas adaptaciones. Así, los nombres del prior y monjes se eliminaron, pues ya habían sido mencionados anteriormente. Otros cambios de redacción aproximaban el texto a los monjes: si en el original se hablaba de *aquella casa*, en el preámbulo se cambia por *esta casa*, o se precisa que Arévalo está *en este reyno*. Del mismo modo la intervención del maestre de Calatrava pasa del estilo indirecto al directo, re-creando sus palabras en favor del monasterio.

6.2. *La primera ordenación de los bienhechores: grupos sociales y cronología*

A mediados del siglo xv, el *LB* clasificó a los bienhechores en grupos. El primer lugar lo ocuparon los reyes y reinas, que eran simultáneamente los fundadores del monasterio o sus descendientes. Ello desplazó a los papas a un segundo lugar, precediendo a otros preladados eclesiásticos, los arzobispos y obispos, que ocupaban apartados diferenciados. Al final se colocó al resto de los bienhechores, tanto laicos como eclesiásticos. Dentro de estos últimos puede observarse una cierta jerarquización, reservando los primeros puestos para la nobleza titulada y su familia.

El apartado dedicado a los reyes y reinas incluyó, en su primera versión, a Juan I y Enrique III con sus respectivas cónyuges, aunque el redactor cometió un error al identificar a doña Juan Manuel, madre de Juan I, con su primera mujer, doña Leonor de Aragón⁶⁰. Las referencias a ambos reyes derivan de los privilegios que concedieron al monasterio, custodiados en su archivo. En cambio, se muestra una relación más estrecha con la reina doña Beatriz († 1419), segunda mujer de Juan I, al haber sido señora de Valladolid (*seyendo señora desta villa fue muy devota e favorable a esta casa en todas las cosas que ovimos necessarias*), y con doña Catalina de Lancaster, mujer de Enrique III, regente del reino, que realizaba una cuantiosa limosna anual (4 000-5 000 mrs).

⁶⁰ OLIVERA, *Libro de los Bienhechores*, p. 22.

La mitad del apartado «regio» se dedica a Juan II, al que algunas frases consideran todavía vivo. Como en el caso de Enrique III o Catalina, se incluye una breve alabanza de su buen gobierno, que precede a un extenso relato de la relación con el monasterio. Además de las donaciones y privilegios de los que quedaba constancia en el archivo (las tercias de tres lugares, una huerta, desvío de una calle, cuatro excusados, exención de ciertas casas), se mencionan entregas de mobiliario litúrgico (una escultura de la Virgen, un pequeño retablo, un lavatorio de metal, 300 florines para comprar una vestidura litúrgica). Entremezcladas con estas donaciones se encuentran actuaciones del monarca en favor del monasterio, ligadas a su labor de gobierno: suplicar al papa bulas y gracias, facilitar que las donaciones de rentas reales al monasterio fuesen escritas en los libros de cuentas, despachar las cartas y provisiones que el monasterio solicitaba, lo que implica que los oficiales y la justicia regia respaldaran los intereses de San Benito de Valladolid. En fin, se destaca la especial devoción del rey a este monasterio y sus monjes: *en tanto que non parecía amarnos como a siervos e oradores suyos, mas como a hermanos o especiales amigos*. La expresión *como a hermanos* remite a las cartas de confraternidad, pero no implica que existiese la misma con el rey, ya que este gozaba de un estatus especial en cuanto monarca y nieto del fundador, aunque no fuese su patrono.

Los cuatro papas atribuibles a la primera mano son Clemente VII (1378-1394), Benedicto XIII (1394-1417), Martín V (1417-1431) y Eugenio IV (1431-1447). Las noticias se limitan a algunos de los privilegios que concedieron a San Benito, sin expresar una relación personal con el monasterio. Son más una reivindicación de las gracias de las que disfrutaba el monasterio que una loa de quienes las otorgaron. Lo que sí resulta significativo es que no consten los nombres de Nicolás V (1447-1455), Calixto III (1455-1458) o sus sucesores, quienes también concedieron privilegios al monasterio⁶¹.

La mayor parte del primigenio *LB* estaba dedicado a la inscripción de 69 benefactores, clasificados en tres grupos: arzobispos (2), obispos (4) y otros (63). Dentro de este último grupo podrían individualizarse tres secciones, aunque el autor del manuscrito no lo hizo. La primera comienza con el maestre de Calatrava, Gonzalo Núñez de Guzmán, a quien se refiere el relato compuesto hacia 1400 como responsable de lograr la expedición de los privilegios dotacionales en los meses que siguieron a la muerte de Juan I, y termina con dos bienhechores grupales, los concejos de Villalba (de los Alcores) y Valladolid. Entre ellos hay catorce laicos y un monje (siete hombres y ocho mujeres). Tras el maestre, se sitúa la nobleza de título: el conde de Haro, la duquesa de Arjona y el conde de Buelna, este último acompañado de su madre y su mujer.

⁶¹ Los privilegios pontificios a San Benito de Valladolid están publicados en: *Privilegia praecipva Congregationi Sancti Benedicti Vallisoletani a Summis Pontificibus concessa et confirmata*, Valladolid, Andreas de Merchan, 1595.

César Olivera ha destacado la presencia de varios grupos familiares pertenecientes a la nobleza portuguesa exiliada tras Aljubarrota, vinculados a la reina Beatriz, mujer de Juan I y señora de Valladolid. El primero está integrado por Beatriz de Portugal, hija del infante Juan de Portugal, con su marido Pero Niño, conde de Buelna, y la madre de este; el segundo por Enrique de Acuña, nieto del referido infante Juan de Portugal, con su mujer; el tercero por la abuela, una tía y otra pariente del prior Juan de Acevedo, otra familia de exiliados portugueses⁶². Otro grupo familiar está formado por Juan de Rojas, sobrino del arzobispo Sancho de Rojas, con su mujer; el arzobispo se inscribe en el apartado reservado a tales preladados, en cuya memoria ya se recuerda a Juan de Rojas⁶³.

Los otros dos caballeros mencionados en esta parte tienen en común su parentesco con sendos monjes de San Benito. El contador Fernando Alfonso de Robles fue el padre del monje Juan de Robles; de hecho, el texto que se le dedica trata más del hijo que del padre. En cuanto a Juan de Avellaneda, Olivera indica su relación con el monje fray Alfonso, aunque este dato no consta en el *LB*⁶⁴.

Cierran este apartado los alcaldes, regidores y hombres buenos de Villalba, inscritos a continuación de su señor por donar dos cargas de leña diarias, y el concejo, alcaldes, regidores, caballeros, escuderos y ciudadanos de Valladolid, por la cesión al monasterio de varias calles para la huerta del monasterio antes de 1439⁶⁵. Este tipo de bienhechor colectivo no vuelve a aparecer en el *LB*, lo que sugiere que pertenece a una fase de composición diferente.

El segundo grupo está compuesto por veinticinco bienhechores, de los que apenas se da información. De nueve de ellos ni siquiera se da su nombre propio, sino que son identificados por su parentesco (en especial las mujeres, pero también un hermano) o por el oficio desempeñado (el arcediano de Campos, una criada). Tan solo en tres ocasiones se precisa el lugar de enterramiento o el objeto donado. La mayoría de ellos han sido identificados por César Olivera. Destaca ese arcediano de Campos, probablemente Sancho Martínez, abad de Cabañas, capellán de Juan I, que reunió a los monjes y organizó sus primeras estancias en el alcázar real⁶⁶. En general, se trata de personajes del primer cuarto del siglo xv, que se relacionaron con el prior Juan de Madrigal (1399-1421), y que realizaron alguna donación al monasterio e incluso fueron enterradas en él, como se indica en el caso de la mujer de

⁶² OLIVERA, *Libro de los Bienhechores*, pp. 45, 49-51. OLIVERA, «Devociones regias y proyectos políticos», pp. 821-826.

⁶³ OLIVERA, *Libro de los Bienhechores*, pp. 40-42, 46.

⁶⁴ OLIVERA, *Libro de los Bienhechores*, pp. 46-48.

⁶⁵ OLIVERA, *Libro de los Bienhechores*, pp. 51-52.

⁶⁶ OLIVERA, *Libro de los Bienhechores*, pp. 52-53.

mosén Robín de Bracamonte. Varios de ellos fueron vecinos de Valladolid o estuvieron ligados a la reina Beatriz o la nobleza de origen portugués⁶⁷.

Un tercer grupo de veintitrés bienhechores se sitúa cronológicamente en el segundo cuarto del siglo xv, durante la mayoría de edad de Juan II y los prioratos de Juan de Acevedo (1423-1436) y García de Frías (1436-1451). La mayor parte fueron oficiales o miembros de la corte de Juan II, o sus familiares⁶⁸. Entre estos últimos destacan los cinco miembros de la familia de doctor Diego Rodríguez, que incluyen a su mujer, dos hermanos y una prima; también figuran dos matrimonios, los formados por Alfonso Pérez de Vivero e Inés de Guzmán, y por Fernando Gutiérrez de Sandoval y Catalina Vázquez de Villandrando. Casi al final de este grupo se añaden dos arcedianos, uno de los cuales fue fraile franciscano.

6.3 *La relación entre los bienhechores y el monasterio*

Antes se ha señalado la semejanza del *LB* con los libros de confraternidad de los mendicantes, sin embargo, tan solo en tres ocasiones se utiliza el término *hermandad* o *hermano* para definir la relación entre los monjes y el bienhechor. Del conde Pedro Fernández de Velasco se dice que *ffizo su hermandat con todas nuestras casas* (f. 18ra); este conde fue el gran impulsor de la reforma de San Salvador de Oña en los años 1450-1456, cuando se confeccionó el *LB*. Del doctor Fernando Díaz de Toledo, oidor y secretario de Juan II, también se señala que *fue hermano nuestro e bienfechor en su vida* (f. 19va), y de Alonso de Torres que *avido nuestro consejo, consideradas todas las cosas sobredichas, capitularmente rescebimos por nuestro hermano e bienfechor nuestro* (f. 22va). Así pues, la condición de hermano y la de bienhechor se equiparan; se accede a ella por decisión del convento, que la otorga a una persona todavía viva, en virtud de los méritos que constan en el *LB*. En el caso de Alonso de Torres, que cierra las inscripciones de esta primera fase, el texto del *LB* parece extractar una carta de confraternidad, en la que se recogen los méritos del benefactor, la obligación de rezar por él, su recepción como hermano del monasterio y la coparticipación en las buenas obras de los monjes.

Hay otros términos que se utilizan con más frecuencia para definir a los bienhechores. El más habitual es *devoto* (10 casos) o *devota* (10 casos) del monasterio. Es más frecuente entre el primer grupo de laicos (se usa en 12 de los 15)⁶⁹, pero también se aplica al arzobispo Sancho de Rojas. Al segundo grupo

⁶⁷ OLIVERA, *Libro de los Bienhechores*, pp. 53-57.

⁶⁸ OLIVERA, *Libro de los Bienhechores*, pp. 58-68. OLIVERA, «Bajo el amparo del monasterio», pp. 231-248.

⁶⁹ Conde Pedro Fernández de Velasco, doña Aldonza duquesa de Arjona, Inés Lasa, Pero Niño, la condesa doña Beatriz, Juan Rojas, María Enríquez, Inés Alfonso de Abrio, Isabel Al-

no se le califica de ningún modo. En el tercer grupo se aplica a ocho de las veinte personas⁷⁰. El término *amigo* define ya al arzobispo Álvaro de Isorna y al obispo Roberto de Osma; en el primer grupo de laicos designa a tres personas, dos calificadas también como devotas⁷¹. En el tercer grupo de laicos *amigo* se utiliza en nueve ocasiones⁷², tantas como devoto (en tres casos se combinan ambas expresiones). La condición de bienhechor no está ligada a la sepultura en el monasterio, aunque al menos ocho de ellos fueron allí enterrados⁷³. El número de enterrados en el cementerio o iglesia de San Benito fue mayor en estas décadas (hay una referencia a los finados de Juan de Luzón), pero no todos ellos recibieron la consideración de bienhechores del monasterio.

El *LB* tiene un particular interés para conocer la complejidad de la relación establecida entre los monjes y sus benefactores. Habitualmente, la documentación de archivo castellana se limita a conservar los títulos de propiedad de bienes inmuebles o rentas, lo que lleva a identificar a los bienhechores con los donantes. Excepcionalmente, como sucede en el caso de los Haro y Santa María de Nájera, se puede apreciar una relación más compleja, que incluye la defensa de los intereses del monasterio en la corte, los tribunales o por las armas, así como la realización de préstamos dinerarios, la construcción de edificios, los arrendamientos, etc.⁷⁴ El *LB* muestra la importancia que los monjes daban a estas actuaciones, más allá de la entrega de inmuebles y rentas.

Uno de los grandes protectores del monasterio en sus primeros tiempos fue el arzobispo Sancho de Rojas. El *LB* no indica que donase ninguna heredad ni renta, sin embargo, señala que gastó más de 12 000 florines en la construcción del claustro alto y bajo, la hospedería, y tres capillas; a ello se sumó la donación de dos retablos —el destinado al altar mayor se conserva hoy en el Museo del Prado— y una cruz. También se destaca su mediación para lograr que el rey donase las tercias reales de tres lugares y 10 000 mrs de juro, de los que formalmente no fue el donante, como tampoco de la

fonso de Acevedo, María Alfonso de Abrio, Enrique de Acuña y su mujer doña Inés.

⁷⁰ Constanza López, Alfonso Pérez de Vivero, doña Mencía, Fernando Gutiérrez de Sandoval, Catalina Vázquez, Alfonso de Torres, y de forma genérica a la mujer e hijos del camarero Alfonso de Valdivieso.

⁷¹ Fernando Alfonso de Robles, Enrique de Acuña y su mujer doña Inés.

⁷² Doctor Diego Rodríguez, el contador Alfonso Álvarez de Toledo, el caballero Alfonso de Estúñiga, el doctor Pero Alfonso de Valladolid, Fernando Gutiérrez de Sandoval y su mujer Catalina Vázquez, fray Rodrigo de San Esteban, Alfonso de Torres, y de forma genérica a la mujer e hijos del camarero Alfonso de Valdivieso.

⁷³ Inés Alfonso de Abrio e Isabel Alfonso de Azevedo delante de Santa Marina. La mujer de mosén Robín junto a la puerta de entrada al coro. Nicolás Alfonso junto a la puerta de la iglesia por la que se meten los difuntos. El doctor Diego Rodríguez en el capítulo. Juan de Luzón y sus parientes cerca del lavatorio. Ferrand Gutiérrez de Sandoval en la capilla de Santa Marina. Álvaro González de León en la de San Ildefonso.

⁷⁴ REGLERO DE LA FUENTE, C. M., *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073- ca. 1270)*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2008, pp. 269-278, 315-318.

huerta que se compró con los 10 000 mrs que dio en su testamento con ese fin; esta entrega de dinero se suma a otras *limosnas* que había realizado en vida. Las donaciones de bienes muebles, en especial vestiduras y ajuar litúrgico, la financiación de las obras del monasterio, las *limosnas* —entendidas como entregas de dinero o alimentos de forma puntual o anual, pero no perpetuas—, la mediación ante el monarca para lograr privilegios o actuaciones en favor del monasterio, fueron los principales motivos argüidos para incluir a estas personas entre los benefactores de San Benito de Valladolid.

Del conjunto de 69 bienhechores de este periodo, consta el servicio realizado al monasterio por 43 de ellos. Tan solo en dos casos se dice que hubiesen donado un bien inmueble, y en otros tres se especifica lo que se compró con el dinero que dieron como limosna; otros tres entregaron una renta perpetua. Se trata por tanto de una minoría. Más frecuente es la donación de vestiduras y mobiliario litúrgico (12), o de libros (3 donaciones y una limosna con que se adquirieron). Ello hace un total de 21 benefactores a los que los monjes podían identificar con un bien u objeto concreto. Más abundantes son las referencias a *limosnas* en general (25), de unas se concreta su destino, ya fuese la realización de una obra, ya la compra de un bien, o se explicita que era una cantidad anual de dinero en vida, pero lo más frecuente es que sea un concepto poco definido. En otros dos casos, la protección económica se concreta en la realización de préstamos en dinero cuando el monasterio los necesitaba.

Otro de los motivos argüidos para otorgar la condición de bienhechor fue la realización de obras en el monasterio y su iglesia, que aparece en siete ocasiones. La actuación personal en favor del monasterio, ya sea en la corte del rey o del papa, intercediendo para conseguir un privilegio o provisión que defendiese las pretensiones de San Benito, o procurando la reforma de un monasterio, se registra en quince ocasiones. Son muy significativos los siete casos en que se alaba que el bienhechor defendiese el honor del monasterio ante terceros, mérito que aparece fundamentalmente en el tercer grupo de los otros bienhechores. Finalmente, en una ocasión simplemente se dice que consintió las limosnas de su marido.

En la mitad de los casos se menciona solo un tipo de motivo para la consideración de bienhechor, en especial las *limosnas* y la donación de bienes muebles. En algo más de la tercera parte se aducen dos causas, añadiendo a las anteriores el servicio al monasterio. En las diez ocasiones en que se señalan al menos tres tipos de motivos, destacan de nuevo las limosnas, seguidas de las actuaciones en favor del monasterio, mientras que comparten el tercer lugar la defensa de su honor y la realización de obras, que relegan las donaciones de mobiliario litúrgico.

Así pues, el trabajo en favor del monasterio fue agradecido de forma particular por los monjes. Este trabajo fue de naturaleza muy diversa. Álvaro de Isorna, obispo de León, y el contador Fernando Alfonso de Robles propiciaron la reforma del monasterio de San Claudio de León. Roberto de Moya, abad de Valladolid, medió con el cabildo de su iglesia en el pleito sobre el

reparto de los derechos eclesiásticos de los difuntos, llegando a romper un rescripto papal contrario a San Benito. Nicolás Alfonso, regidor de Valladolid, fue procurador del monasterio, y viajó a Roma en defensa del monasterio. En tiempos de Juan II, los doctores Diego Rodríguez, Fernando Díaz de Toledo o Per Alfonso de Valladolid, lograron que el rey o la Audiencia expidiesen cartas en defensa del monasterio: *En sus días la casa de Sant Benito non avía menester rogar nin encargar a señores algunos por las cosas complideras a la casa* (f. 20ra). La recaudación de fondos para la conducción de aguas desde la fuente de Argales al monasterio corrió a cargo de Alfonso de Estúñiga y el camarero Alfonso de Torres, que parece prestó dinero al efecto. El primero de ellos además convenció al rey para que entregase un lavatorio de metal que tenía en Miraflores, al que llegaba el agua de dichas fuentes. Por su parte, Alfonso de Valdivieso hacía escoltar hasta Aragón a los monjes que tenían que acudir a Roma. En otros casos, parece que se agradece a los parientes facilitar que el monasterio percibiese una herencia.

En varios casos, la memoria del bienhechor se completa con algunos datos biográficos, en especial si se considera que sirven como ejemplo de vida a los monjes. Del conde Pedro Fernández de Velasco se dice que cuando venía al monasterio o sus casas *no paresçia conde mas aquel niño de quien Nuestro Señor Dios dixo en el Evangelio: ‘Si non fuéredes fechos como este chiquito, non podedes entrar en el reyno de los cielos’* (f. 18ra). En el caso del doctor Fernando Díaz de Toledo, oidor de la Audiencia Real, se destaca su honradez, cómo rechazaba los regalos que querían hacerle para comprar su voluntad e incluso despedía a sus servidores si los tomaban (f. 20rb-20va). El doctor Per Alfonso de Valladolid, como no tenía hijos ni hijas, dotó a los y las ajenas, así como a criados y criadas (f. 21rb). También se destaca que Nicolás Alfonso, procurador del monasterio, *dionos un su fijo para monge* (f. 20ra). En el mismo sentido, se cuenta que doña Mencía incitó a su hijo a hacerse monje, diciendo *Fijo, pluguiesse a Dios que te yo viesse monge en Sant Benito e costásseme las orejas* (f. 21vb), una expresión que, años más tarde, no debió parecer adecuada, pues fue tachada. Igualmente se subraya que el fraile franciscano y arcediano Rodrigo de San Esteban *afirmava que non rogava menos a Dios por esta casa que por la de Sant Francisco que tenía en cargo* (f. 22rb).

Esta temática se desarrolla especialmente en el caso del monje fray Juan de Robles, primogénito del contador Fernando Alfonso de Robles⁷⁵. Se cuenta como cumplió el testamento paterno, y no solo pagó sus deudas, sino que *fizo muchas limosnas a muchos monesterios, e casó muchas mozas e biudas, vestió muchos pobres, ffizo dezir muchas misas e treyntenarios por sus finados. Las quaresmas comunmente fazía mercar mucho pescado para dar a pobres; en los inviernos, muchos paños para les dar de vestir* (f. 18vb-

⁷⁵ OLIVERA, «Bajo el amparo del monasterio», pp. 232-236. DIAGO HERNANDO, M., «El contador Fernán Alonso de Robles: nuevos datos para su biografía», *Cuadernos de Historia de España*, n.º 75 (1998-1999), pp. 117-134.

19ra). El autor se remite a otro libro en que se escribía la vida de los monjes, de modo que el monje que lo leyese podría *resçebir mucha hedificaçion* (f. 19ra). El paralelo femenino es María Alfonso de Abrio, pariente del prior Juan de Acevedo, de quien se dice que fue religiosa en el monasterio de Villafrechós, donde por humildad rechazó ser abadesa, que fue tenida por santa e hizo muchos milagros (f. 18rb).

6.4. Oración intercesora por los bienhechores

Los cronistas e historiadores de San Benito de Valladolid han destacado como el primer prior, fray Antón, decidió no aceptar la fundación de capellanías ni otras memorias litúrgicas perpetuas. Alegaba para ello que, con el tiempo, terminaban incumpléndose, lo que suponía un cargo de conciencia para los monjes. Por otra parte, la primera comunidad vallisoletana tenía muy pocos sacerdotes, con lo que difícilmente podía hacer frente a la demanda de los fieles⁷⁶. En contrapartida, siguiendo una lejana tradición benedictina que, entre otros, defendió el abad cluniacense Pedro el Venerable, ofrecía a los benefactores del monasterio el conjunto de oraciones y buenas obras realizadas en el mismo, de forma que Dios pudiese repartir a cada uno lo que necesitase⁷⁷. Esta medida se mantuvo durante las primeras décadas, pero ya en los años treinta del siglo xv los monjes empezaron a asumir mayores obligaciones litúrgicas en este terreno. La desaparición de los capellanes reales y su sustitución por monjes en 1431, fue acompañada de la aceptación de las primeras capellanías perpetuas⁷⁸.

El *LB* se concibió como una forma de recordar a los monjes por quiénes debían rezar y por qué motivo lo hacían. Al contrario que un obituario, no se trataba de un inventario de aniversarios o memorias con el nombre del beneficiario y la dotación económica asignada. La oración respondía a un conjunto de acciones en favor del monasterio, de muy variada índole, como ya se ha expuesto. Conforme a lo dispuesto inicialmente por Antón de Ceinos, el preámbulo instaba a orar por todos los bienhechores, de forma genérica. No obstante, dado que el libro se escribió a mediados del siglo xv, empiezan a aparecer recomendaciones individuales, incluso referencias a capellanías. Con todo, son menos explícitas que las inscripciones de tiempos de los Reyes Católicos.

⁷⁶ TORRES, *Libro primero de la Historia*, pp. 27. El papel de este libro en la oración intercesora del monasterio ha sido abordado en: RUIZ GARCÍA, «El Libro de los bienhechores», pp. 113-117. OLIVERA, *Libro de los Bienhechores*, pp. 16-18.

⁷⁷ TORRES, *Libro primero de la Historia*, pp. 42-43. CONSTABLE, G., «Commemoration and confraternity at Cluny during the abbacy of Peter the Venerable», en G. CONSTABLE, G. MELVILLE y J. OBERSTE, *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, Münster, Lit, 1998, pp. 253-278.

⁷⁸ OLIVERA, *Libro de los Bienhechores*, p. 19, 28.

La primera de estas referencias se encuentra con Juan II, cuando se señala que los monjes estaban obligados a *suplicar a Nuestro Señor Dios por el virtuoso acrescentamiento de su vida e ensalzamiento de su honor e real estado, e paz e prosperidad de todos sus regnos, e por su ánima quando plugiere a Nuestro Señor Dios de la levar de aqueste destierro* (f. 6ra-b). La oración intercesora, como era tradicional, no se limitaba a buscar la salvación del alma tras la muerte, sino que incluía la intercesión por la salud y prosperidad del difunto en vida.

En lo referente a las capellanías, la primera que se menciona es por el arzobispo Sancho de Rojas († 1422)⁷⁹. Su conmemoración litúrgica incluía el canto de sendos responsos en vísperas y la misa por el alma del obispo y de su sobrino Juan de Rojas, cuyo testamento data de 1438⁸⁰. Más allá de la capellanía y responsos, el libro subraya que los monjes debían *singular memoria dél e de todos quantos él tiene cargo, ansí en todas las misas como en todas las oraciones, e ayunos e buenas obras que Nuestro Señor Dios nos diere gracia que fagamos* (f. 16ra-b). Así, en este arzobispo se unen las dos tradiciones intercesoras del monasterio: la más antigua y genérica, y la más tardía y personal de las capellanías.

Entre los otros bienhechores, la mayor parte de las referencias a la oración intercesora son bastante genéricas, incluso indirectas. Es el caso de los hermanos Juan Rodríguez y Alfonso Rodríguez (f. 20rb) o de Juan de Luzón, repostero de la plata del rey, y sus finados, cuyo lugar de enterramiento se indica (f. 21va). Igualmente se expresa esta obligación al referirse al concejo de Valladolid, precisando, al tratarse de un bienhechor colectivo, que se ha de rogar a Dios *ansí por los finados como por los bivos* (f. 19va). Más concreta es la del caballero Juan de Avellaneda, del que se dice que murió joven, en edad *más peligrosa*, por lo que los monjes debían *suplicar* a Dios más por su alma (f. 18va). Del doctor Fernando Díaz de Toledo se escribe simplemente que *le ayamos por hermano e bienfechor en la muerte* (f. 19va), y de Alfonso de Valdivieso que, después del rey *non éramos obligados tanto a ombre bivo* (f. 21va), lo que implica esta intercesión, pero sin explicitarla.

La única referencia amplia a esta cuestión en el grupo de los «otros bienhechores» se encuentra en Alfonso de Torres, el último de los inscritos, que todavía vivía. En este caso se recurre a una expresión similar a la empleada con Juan II: *somos mucho obligados a rogar a Nuestro Señor Dios que le adresce en todas sus obras por vía que él aya glorioso fin. E después de su vida, por siempre, que roguemos a Nuestro Señor Dios por su ánima e por todos los que él es obligado* (f. 22va). A continuación, el convento le concede la condición de hermano y bienhechor, otorgándole parte en todas las oraciones y buenas obras que realice.

⁷⁹ OLIVERA, *Libro de los Bienhechores*, pp. 40-42.

⁸⁰ OLIVERA, *Libro de los Bienhechores*, p. 46.

7. Conclusiones

Desde sus inicios, el monasterio de San Benito de Valladolid mostró una clara preocupación por la memoria, tanto en su aspecto histórico como litúrgico. Los discursos sobre la importancia de la memoria y el recuerdo insertos en las Ordenanzas de Calabazanos, el reconocimiento de deudas de Oña de 1455 o el *LB*, son una buena prueba de ello. La *Crónica de la reforma de San Salvador de Oña* es el ejemplo más desarrollado en el plano histórico, mientras que el *LB* lo es en el litúrgico. Ambos textos se concibieron como obras en construcción, destinadas a ser continuadas y completadas con nuevos bienhechores o priores, con nuevas noticias de unos y otros. Ambas se compusieron desde el priorato de Juan de Gumiel (1451-1465), pero contaban con precedentes más breves.

Estos textos no solo recogían las tradiciones del monasterio, sino que buscaban perpetuarlas. El ejemplo más claro es el *LB*, que debía ser leído en capítulo dos veces al año, pero no hay que olvidar que la memoria de la llegada del agua de Argales fue incorporada a la liturgia de la festividad de Santa Eulalia de Mérida. Los relatos de la reforma de Oña jugaron un papel fundamental en la secular disputa con ese monasterio, más allá de los pleitos que enfrentaron a ambos cenobios en la segunda mitad del siglo xv.

Estos textos contribuyeron a definir la identidad de los monjes de San Benito de Valladolid. En el ámbito histórico, las dificultades experimentadas para la fundación del monasterio se interpretaban como una manifestación de la protección divina. La encomendación de los primeros monjes a la Virgen explicaba la superación de las adversidades iniciales y la posterior prosperidad, pero también una práctica litúrgica, la misa diaria en su honor. La leyenda de la fundación, como expiación de la destrucción de otro monasterio benedictino por Enrique II, ligaba el origen del monasterio a la monarquía, a la vez que equiparaba a sus monjes con los cartujos de El Paular. Por otra parte, los relatos fundacionales destacaban la clausura estricta como un elemento fundamental en la identidad de San Benito de Valladolid, sin olvidar el papel otorgado a la oración intercesora por sus benefactores.

Los distintos acontecimientos que marcaron la vida del monasterio fueron también interpretados como expresiones de esa protección divina a la labor de los monjes. La traída de aguas desde la fuente de Argales fue una labor costosa y que levantó la oposición de parte de la comunidad, por lo que su culminación fue considerada como muestra de esa protección. También resultaron muy conflictivas la reforma de San Juan de Burgos, recordada en las ordenanzas de 1449 y en los *libros de los bienhechores* de Burgos y Valladolid, y la de San Salvador de Oña, cuya memoria se centró en los aspectos económicos y jurisdiccionales, no en la transformación de la comunidad monástica. La reforma de San Claudio de León también ocupa un lugar importante en el *Libro de los Bienhechores*, a través de sus protagonistas. Sin

embargo, las nuevas fundaciones no aparecen en el mismo, a pesar de lo prometido a los benefactores en las Ordenanzas de Calabazanos o Frómista.

El *LB* responde a la preocupación por mantener la memoria histórica de las personas con el fin de asegurar la oración intercesora por las mismas. La importancia de dicha oración se destaca en el preámbulo del *LB*, pero también en varias de las memorias individuales, en especial las ligadas a una carta de confraternidad. Si en los antiguos necrologios constaba el nombre del difunto, al que, con el tiempo se añadió su apellido u oficio para identificarlo mejor, y en los obituarios se daba cuenta de las heredades o rentas que dotaban la celebración litúrgica, en el *LB* de San Benito de Valladolid se da noticia tanto de las donaciones de heredades o bienes muebles al monasterio, como de las obras costeadas en el edificio monástico y de las actuaciones realizadas en su favor, en especial dentro de la creciente burocracia de la corte Trastámara.

El largo periodo de elaboración del *LB* permite ver cambios significativos. Así, hay una creciente preocupación por los aspectos económicos, que van ocupando cada vez más espacio, en especial en el caso de la fundación de capellanías y aniversarios. La influencia de los obituarios es clara en este aspecto. También permite ver con más claridad varios tipos de benefactores: desde el que deja un legado testamentario para fundar una memoria litúrgica hasta el que, ya en vida, ha sido recibido como hermano y benefactor. Ello se puede conectar con la evolución de la oración intercesora en San Benito. Si en los primeros tiempos se trataba de una oración e intercesión por el conjunto de bienhechores, de cuyos méritos Dios repartiría a cada uno lo necesario, luego se fue transformando en una oración personalizada, particularizada en aniversarios y capellanías, en respuesta a las demandas sociales.

La memoria del iusto es e será con alabanças. Arte, reforma y escritura en San Benito el Real de Valladolid y Santa María la Real de Nájera en tiempos de los Reyes Católicos

Diana Lucía Gómez-Chacón
Universidad Complutense de Madrid

1. Introducción¹

Hemos conservado dos testimonios escritos fundamentales para el estudio histórico-artístico de los monasterios de Santa María la Real de Nájera y San Benito el Real de Valladolid durante el reinado de los Reyes Católicos: el *Libro de las memorias de los bienfechores* de San Benito el Real de Valladolid, en adelante *Libro de los bienhechores*, conservado en el Fitzwilliam Museum de Cambridge (ms. CFM 28)², y el *Libro 2.º de censos del monasterio de Santa María la Real de Nájera*, custodiado en el Archivo Histórico Nacional (AHN, Clero, leg. 2952). Ambos textos contienen valiosa información relativa al proceso de remodelación arquitectónica de dichos cenobios a finales de la Edad Media e inicios de la Modernidad —entre 1486 e inicios del siglo XVI en el caso de Santa María la Real de Nájera; y entre 1499 y 1515 en el caso de San Benito el Real de Valladolid³—, aportando datos acerca

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación «Los monasterios de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media: actitudes y reacciones en un tiempo de problemas y cambios», ref. PID2021-124066NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/FEDER, UE.

Abreviaturas utilizadas: AHN Clero: Archivo Histórico Nacional (Madrid), sección Clero. LB: Libro de los bienhechores de San Benito de Valladolid, según la edición de C. OLIVERA SERRANO (dir.), *Libro de los bienhechores del monasterio de San Benito el Real de Valladolid, Estudio y edición*, Madrid, Dykinson, 2021, pp. 212-264. LC: *Libro 2.º de censos del monasterio de Santa María la Real de Nájera*, AHN, Clero, legajo 2952.

² Resulta de obligada consulta la reciente edición, revisión y exhaustivo estudio interdisciplinar del manuscrito realizados bajo la dirección de César Olivera Serrano: OLIVERA SERRANO, C. (dir.), *El Libro de los bienhechores del monasterio de san Benito el Real de Valladolid. Estudio y edición*, Madrid, Dykinson, 2021.

³ MOREDA BLANCO, F. J. et al., «Investigaciones arqueológicas en el monasterio de S. Benito el Real y S. Agustín de Valladolid. Estado de la cuestión y primeros avances», en J. RI-

de sus principales promotores, sus respectivos proyectos devocionales y/o memoriales, los costes, las fechas en las que se llevaron a cabo dichas remodelaciones, así como los nombres de algunos de sus principales artífices.

Un texto escrito en vitela en letra gótica, encajado en la zona central de la tapa posterior del *Libro de los bienhechores* de San Benito el Real de Valladolid, indica que este debía leerse *en convento doz veces en el año*⁴, práctica que, como defiende César Olivera, podría remontarse a los tiempos fundacionales del cenobio⁵. Al inicio del manuscrito, en la sección dedicada a la fundación y primeros tiempos del monasterio (fol. 3r), se evoca igualmente la importancia de mantener la memoria de aquellas personas que habían hecho posible la existencia del monasterio, material y espiritualmente, a la vez que se actualizaban las obligaciones piadosas a las que se habían ido comprometiendo los sucesivos bienhechores. Para ello, se evocan dos citas veterotestamentarias que subrayan las alabanzas y gloria eterna de las que gozarían tan apreciados promotores:

*Leemos en los Proverbios: La memoria del iusto es e será con alabanças, e el nombre de los malos e sin piedat procederá. E en el primero de los Machabeos: Recordat vos de las obras de los padres que fisieron en sus generationes e alcançaredes grande gloria e nombre eternal*⁶.

El *Libro de los bienhechores* recoge información relativa a la historia, dotación y construcción del monasterio desde 1390 hasta 1666. Se trata de un perfecto ejemplo de lo que Elisa Ruiz ha denominado «Libros de la memoria», dedicados, fundamentalmente, a la acción de recordar. En el caso del ejemplar vallisoletano, si bien los escritos que recoge carecen de validez desde el punto de vista de la diplomática, resultan de enorme interés para el ámbito histórico-artístico, pues recopilan una serie de fuentes archivísticas, la mayoría de ellas actualmente perdidas, o, incluso, testimonios orales⁷. Uno de estos documentos que lamentablemente no hemos conservado es el denominado *Libro de difuntos*, cuya existencia conocemos gracias a fray

VERA (COORD.), *Monasterio de San Benito el Real de Valladolid, VI Centenario, 1390-1990*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, Instituto Nacional de Empleo, Escuela-Taller Monasterio de San Benito, 1990, pp. 63-90, p. 67.

⁴ PLANAS, J., «El Libro de los bienhechores de San Benito de Valladolid: la mirada artística», en C. OLIVERA SERRANO (dir.), *Libro de los bienhechores del monasterio de San Benito el Real de Valladolid, Estudio y edición*, Madrid, Dykinson, 2021, pp. 160-210, p. 161.

⁵ OLIVERA SERRANO, C., «Bajo el amparo del monasterio: los burócratas bienhechores de San Benito el Real de Valladolid durante el siglo XV», en C. OLIVERA SERRANO (dir.), *Entre el altar y la corte. Intercambios sociales y culturales hispánicos (siglos XII-XV)*, Sevilla, Aethnaica, 2021, pp. 209-259, p. 214.

⁶ LB, p. 212.

⁷ RUIZ GARCÍA, E., «El Libro de los bienhechores: un modelo de «work in progress»», en C. OLIVERA SERRANO (dir.), *Libro de los bienhechores del monasterio de San Benito el Real de Valladolid, Estudio y edición*, Madrid, Dykinson, 2021, pp. 111-157, pp. 112-113.

Mancio de Torres (ca.1548-1631), quien en su *Historia de San Benito el Real de Valladolid* lamenta ya su desaparición: «este libro yo le ví en este monesterio, y ahora le quisiera y no aparece», a lo que añade entre paréntesis el copista del siglo XVIII: «suciedrale lo que a otros muchos, o por la incuria de los que los manejan, o por comunicaciones con los seglares antojadizos, que nada ven que no se les antoje y deseen»⁸.

Ausencias y lagunas documentales que logra mitigar, en cierta medida, el *Libro de los bienhechores*, concebido como un lujoso memorial iluminado en el que sancionar la importancia socio-religiosa del monasterio vallisoleitano y que sirviese, a su vez, de estímulo para otros potenciales donantes. Si bien su confección puede situarse hacia mediados del siglo XV, fue concebido desde un principio como un «work-in-progress», tal y como lo ha definido Elisa Ruiz, pues se dejaron folios total o parcialmente vírgenes (1r-v, 2r-v, 9v, 14r-v, 16v, 39r, 42r, 43r, 46r, 47v, 55v, 57r-v) para que, de esta forma, el contenido pudiese ser debida y ordenadamente actualizado⁹. Es por ello por lo que se han llegado a distinguir hasta veinte manos diferentes¹⁰.

Por su parte, el *Libro 2.º de censos del monasterio de Santa María la Real de Nájera*, en adelante *Libro 2.º de censos*, nos ha llegado a través de una copia realizada en el último cuarto del siglo XVIII. En él se registra una relación de gastos relativos a la obra y fábrica del monasterio najerense, realizados durante el priorazgo (1486-1491), y posterior abadiazgo (1492-1508), de Pablo Martínez de Uruñuela, si bien se incluyen también otras referencias relativas al priorazgo de Gonzalo de Cabredo, alias de Vergara (1456-1486). En este mismo legajo se recoge igualmente la relación de expensas ocasionadas con motivo del viaje de Pablo Martínez de Uruñuela a Roma, del 6 de junio de 1489 al 5 de junio de 1493, redactada por el propio prior, en primera persona¹¹.

Tal y como recoge el *Libro 2.º de censos*, el 7 de mayo de 1486 falleció el prior Gonzalo de Cabredo y, al día siguiente, la comunidad de religiosos nombró para el cargo al por aquel entonces prior claustral del monasterio, Pablo Martínez de Uruñuela, sin esperar a la debida designación por parte

⁸ TORRES, M. de, *Libro primero de la Historia de S. Benito el R[ea]l de Valladolid*, Biblioteca de la Universidad de Valladolid, U/Bc Ms 195, p. 61, URL: <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/353>, (fecha de consulta: 08/06/2024); RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, L., *Historia del monasterio de San Benito el Real de Valladolid*, Valladolid, Caja de Ahorros Popular de Valladolid, Ateneo de Valladolid, 1981, p. 31, nota 11.

⁹ RUIZ GARCÍA, «El Libro de los bienhechores», pp. 115 y 120.

¹⁰ RUIZ GARCÍA, «El Libro de los bienhechores», pp. 127-147.

¹¹ LC, fols. 6r-9v; CANTERA MONTENEGRO, M., «Viaje a Roma de un prior de Santa María de Nájera (siglo XV)», *Berceo. Revista riojana de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 164 (2013), pp. 325-341; REGLERO DE LA FUENTE, C., «La “casa” del abad Pablo de Nájera (1486-1508): gobernar y pleitear en tiempos de reformas», en R. MARTÍNEZ PEÑÍN y G. CAVERO DOMÍNGUEZ (coords.), *Poder y poderes en la Edad Media*, Murcia, Sociedad Española de Estudios Medievales, 2021, pp. 575-588, p. 575.

del abad de Cluny, quien, de manera paralela, nombró prior a otro monje del mismo cenobio, Diego de Garnica o Diego Martínez de Garnica. Este último tomó posesión del cargo en la ermita de San Adrián de Sangüesa, ante el temor a las posibles represalias del resto de la comunidad najerense. Por su parte, Pablo Martínez de Uruñuela no asumió oficialmente el priorato hasta el 11 de febrero de 1487, tras obtener la confirmación papal, solicitando posteriormente a los Reyes Católicos la ratificación de sus privilegios, que los monarcas le concedieron en marzo de ese mismo año. Ante la excepcional situación que atravesaba el monasterio de Santa María la Real de Nájera, Pablo Martínez de Uruñuela se vio obligado a marchar a Roma para tratar de frenar, en la medida de lo posible, la influencia tanto de su contrincante en el cargo, como de la propia Orden de Cluny, aprovechando igualmente el viaje para poner en marcha el proceso de separación del cenobio de dicha orden¹².

Siendo este el punto de partida del presente trabajo, en las siguientes líneas se abordará el patronazgo y financiación de las obras de reconstrucción de las iglesias de Santa María la Real de Nájera y San Benito el Real de Valladolid durante el reinado de los Reyes Católicos, las estrategias de patronazgo artístico documentadas en cada caso, la identidad de sus principales promotores y sus respectivos proyectos memoriales, las fuentes de financiación empleadas, los artífices y talleres implicados, así como las obras pictóricas que se encargaron para ornamentar los nuevos espacios construidos y que, a pesar de, o bien no haber llegado hasta nuestros días, o bien haberse conservado de manera parcial, podemos tratar de reconstruir gracias a los mencionados testimonios escritos.

2. Patronazgo y financiación

Los dos textos que nos ocupan ofrecen valiosa información acerca de los promotores de las obras llevadas a cabo en ambos cenobios en el periodo de transición de la Edad Media a la Edad Moderna. Sin embargo, el panorama que presentan es muy diferente el uno del otro. En el caso del *Libro 2.º de censos* del monasterio de Santa María la Real de Nájera se ensalza al prior Pablo Martínez de Uruñuela como principal impulsor de las obras de reconstrucción y monumentalización del templo y algunas partes del conjunto monástico. Si bien, en un intento de recordar, aunque fuese mínimamente, la labor de quien le había precedido en el cargo¹³, se indica que algunas de estas obras estaban

¹² LC, fols. 10r-13v; CANTERA MONTENEGRO, «Viaje a Roma», pp. 326-327.

¹³ Sabemos que la iglesia del monasterio de Santa María la Real de Nájera acusaba cierto deterioro desde mediados del siglo XIV. En el capítulo general cluniacense de 1392 se denunció el estado ruinoso en el que aparentemente se encontraba el templo (*ecclesia est multum ruinosa, quia quarta pars cecidit ad terram*). Según un documento firmado por Benedicto XIII en Marsella el 23 de marzo de 1404, la iglesia de Santa María de Nájera se hallaba destruida

ya iniciadas en 1486 (*Hizo también el Prior Don Pablo después de electo, y antes de tomar la posesión, varias obras que habían quedado empezadas en tiempo de su antecesor Don Gonzalo, y otras de nuevo*)¹⁴, los trabajos impulsados por Gonzalo de Cabredo debían encontrarse aún en un estado muy embrionario pues se menciona la existencia de muros de tapial y graves problemas de cimentación, tanto en la cabecera del templo como en el dormitorio de los monjes, que habrían ocasionado derrumbes en dichas estructuras y espacios: *El 15 de Mayo de 1486 años, se cayó el Dormitorio de los Monges a causa de unas grandes lluvias, que mollecieron los cimientos, y tapias de tierra de la parte de la Capilla de San Benito*¹⁵. Un estado ruinoso que justificaría la inminente intervención por parte del nuevo superior, así como las elevadas sumas de dinero invertidas en la reconstrucción del conjunto.

Los tiempos marcados resultan igualmente de interés pues, como se indica más arriba, el *Libro 2.º de censos* señala que Pablo Martínez de Uru-

y arruinada. Por este motivo, el pontífice concedió una serie de indulgencias a quienes visitasen el templo y colaborasen con su reparación. Las obras se iniciaron hacia 1434/1435. El 8 de agosto de 1434 el prior Pedro Martínez de Santa Coloma y los monjes de Santa María la Real de Nájera solicitaron a Eugenio IV veinte años de indulgencia para aquellas personas que participasen en la edificación y preservación del edificio. Al año siguiente, Martínez de Santa Coloma solicitó de nuevo ayuda económica para las obras de la iglesia, en esta ocasión al cabildo de capellanes de Santa Cruz. En 1445 las tres capillas de la cabecera del templo se encontraban iniciadas, pero no concluidas, pues el 12 de agosto de ese mismo año Eugenio IV concedió indulgencias a quienes contribuyesen económicamente durante cuatro años a la reconstrucción de la iglesia, obras que se encontraban iniciadas, pero no concluidas. A pesar de todos los esfuerzos por impulsar el progreso de las obras, estas no avanzaron en exceso en los siguientes años, posiblemente a causa de los pleitos y litigios en los que se encontraba inmersa la comunidad de religiosos por el gobierno y administración del cenobio. En el capítulo general de 1460 se indica que la iglesia era de obra nueva, aunque estaba inacabada (ecclesia est totaliter nova, sed nondum completa). Las obras se prologaron durante el priorazgo de Gonzalo de Cabredo, alias de Vergara (1456-1486), concluyéndose el atrio de la iglesia hacia 1459: AHN, Códice 107B, ff. 327r-332r, 337r-338v; RUIZ DE LOIZAGA, S., *Documentación medieval de la diócesis de Calahorra-Logroño en el Archivo Vaticano*, Roma, Biblioteca Apostólica Vaticana, 2004, doc. 82, pp. 219-221 y doc. 58, pp. 186-188; LERENA, T., «El conflicto jurisdiccional entre el obispado de Calahorra y los clérigos de Santa Cruz con los monjes cluniacenses de Santa María de Nájera (siglos XIV-XV)», en *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV. XIV Semana de Estudios Medievales*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 2004, pp. 497-518, pp. 510-511; RUIZ DE LOIZAGA, S., *Iglesias, santuarios y ermitas dedicados a Santa María en los pueblos de España. Según documentación de los Registros del Archivo Vaticano (siglos XI-XV)*, Zamora, Ediciones Monte Casino, 2011, doc. 289, p. 390; CANTERA MONTENEGRO, M., *Colección documental de Santa María de Nájera, siglo XV. Regesta documental*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2011, doc. 130, p. 45 y doc. 188, p. 57; CANTERA MONTENEGRO, M., «La comunidad monástica de Santa María de Nájera», *En la España Medieval*, vol. 36 (2013), pp. 225-262, p. 255; REGLERO DE LA FUENTE, C., «Cluny and its Priors in Fifteenth-Century Castile», *Journal of Medieval Iberian Studies*, n.º 9 (2017), pp. 261-279, p. 263; BARRÓN, A. Á., «La galilea y el panteón real de Nájera: Juan Martínez de Mutio, Alonso Gallego y Arnao de Bruselas», *BSAA arte*, n.º 84 (2018), pp. 85-124, p. 88, nota 7.

¹⁴ LC, fol. 11r.

¹⁵ LC, fol. 5r.

ñuela impulsó la reconstrucción del monasterio incluso antes de tomar oficialmente posesión del cargo, es decir, entre el 8 de mayo de 1486 y el 11 de febrero de 1487. En efecto, los derrumbes sufridos se fechan a pocos días de la elección del nuevo prior por parte de los monjes de Nájera. Un breve periodo de tiempo, pues no llega ni tan siquiera a un año, en el que, sin embargo, como se verá más adelante, se llevaron a cabo una serie de intervenciones de cierta envergadura, cuyas obras avanzaron a relativa velocidad, lo que suele ser indicativo de una solvente, y continuada, fuente de financiación. Situación que, a su vez, contrasta con la lentitud y constantes paralizaciones con las que avanzaron las obras promovidas por los anteriores priores, entre 1434/1435 y 1486¹⁶.

El 15 de mayo de 1486 se derrumbó el dormitorio de los monjes como consecuencia de las abundantes lluvias que habían dañado su cimentación, así como *las tapias de tierra de la parte de la Capilla de San Benito*. El 9 de agosto de ese mismo año se iniciaron las obras de reconstrucción de la capilla de San Benito, es decir, la capilla del lado de la epístola, *de canto costando 13 634 maravedís, con toda la pared de canto fasta el primer sobrado y con el arco grande de entrada de San Benito, y la puerta primera, y escalera de piedra fasta la entrada del Dormitorio*¹⁷. Las obras de dicho espacio concluyeron en 1487¹⁸. El exterior del muro sur se decora con el escudo papal, coincidiendo posiblemente con la obtención el 11 de febrero de ese mismo año de la bula por medio de la cual Inocencio VIII reconoció a Pablo Martínez de Uruñuela como prior de Nájera.

Durante este periodo previo a la toma de posesión de don Pablo, se concluyó también la escalera de caracol *para subir los monges al choro Alto, desde la Iglesia, cuya entrada seria (y ahun oy perseveran vestigios de ella) por la Capilla de San Juan, y salida al claustro bajo por la puerta de este nombre*. Esta escalera se derribó en 1774 y *en su hueco se hizo la Capilla de Santa Gertrudis*. Asimismo, el electo prior mandó finalizar *el retablo antiguo, que su antecesor hauia mandado hacer a toda costa en Flandes*, sobre el que se volverá más adelante¹⁹.

Al año siguiente, habiendo tomado ya don Pablo posesión del cargo de prior, se desmanteló la capilla mayor:

A trece de Agosto de 1488 se dio a desfacer la Capilla sobre que estaba asentado el Altar mayor, et que della se ficiere la Capilla que está a par del

¹⁶ LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, D., «El Monasterio de Santa María de Nájera en el siglo xv: promoción artística y proceso constructivo», *Anuario de Estudios Medievales*, n.º 52/2 (2022), pp. 715-744, pp. 717-721.

¹⁷ LC, fol. 5r.

¹⁸ LC, fol. 5r.

¹⁹ LC, fol. 11r.

*Choro ante la plaza, y de las losas que estaban cabo el Altar y debajo de la capilla del dicho altar se losase la primera capilla encima del caraco*²⁰.

Asimismo, se abrieron los paños de los lados del Altar mayor que facen sendos arcos et se dio a facer el choro de los órganos, lo que costó 79 343 mrs. A ello habría que sumar los 15 000 maravedís de sacar, traer la piedra del Altar mayor, y labrarla, y asentarla, cinco mil maravedís; y por facer el losado, y gradas del Altar mayor y de los lados, nueve mil mrs, et diez cantaros de vino, et tres fanegas de trigo²¹ y los 14 900 maravedís de pincelar, et fazer, et pintar la filacteria para la Capilla mayor [...] et de pincelar et pintar la philacteria de la capilla del cabo, la sachristania; y de facer, y pintar los frontales de todos tres los Altares, y de cubrir los órganos, sin la madera para todo ello²².

Sin embargo, mucho más costoso resultó reconstruir el dormitorio de los monjes, en el que don Pablo invirtió 399 447 maravedís²³. Durante el priorazgo de Pablo Martínez de Uruñuela se reconstruyó también *de cal, et canto* la capilla de Santa Catalina, *lugar que es diputado capitular*, lo que costó, sin sumar los gastos de sacar la piedra, y sin la cal, ni el ripio, ni la arena, ni el acarreo, de la piedra, 13 000 maravedís. Además, *cubrir la dicha Capilla, et pincelarla et facer los asentamientos et tabla et madera et clavazón para ello costo quatro mil et trecientos ochenta e dos maravedís que son por todos diez y siete mil trescientos ochenta y dos maravedís*. Las vidrieras de encima del Choro se fechan también durante el priorazgo de Martínez de Uruñuela y por ellas se pagaron 2 200 maravedís²⁴. De todo ello se deduce que la imponente cabecera, sin igual en el entorno arquitectónico del monasterio najerense, responde por completo al impulso constructivo de Pablo Martínez de Uruñuela y cabe preguntarnos si acaso la extraordinaria monumentalidad y robustez de esta cabecera, con un marcado carácter defensivo, no es solo el resultado de la inseguridad propia de un periodo marcado por las tensiones dentro y fuera del monasterio²⁵, sino que se trata de una intencionada materialización de la ambición y aspiraciones de tan singular prior (Fig. 1).

²⁰ LC fol. 5r.

²¹ LC, fol. 5r.

²² LC, fol. 5r.

²³ Cantidad resultante de restar a los 413 081 maravedís que, según se indica en el folio 11r, costó levantar la capilla de San Benito y el dormitorio, los 13 634 maravedís que folios atrás (fol. 5r) se dice que costaron las obras de la mencionada capilla: LC, fols. 5r y 11r.

²⁴ FERNÁNDEZ, F., «Ruina y abandono en torno al monasterio de Santa María la Real de Nájera», *Berceo*, n.º 126 (1994), pp. 7-16, pp. 11-12.

²⁵ REGLERO DE LA FUENTE, «La “casa” del abad Pablo de Nájera (1486-1508)», pp. 575-588.

Fig. 1

Vista general exterior de la cabecera de la iglesia de Santa María la Real de Nájera



Tras regresar de su viaje a Roma, Martínez de Uruñuela encargó a los hermanos Andrés y Nicolás Amutio, vecinos de Nájera, la sillería del coro bajo, realizada entre el 16 de octubre de 1493, fecha en la que se contrató, y 1495²⁶. Por lo tanto, corresponde ya al abadiazgo del mencionado superior (1492-1508). El *Libro 2.º de censos* recoge igualmente el coste de cada una de las sillas: *cada silla de las comunes, havia de ser y fuere 6 500 maravedís la alta, y de 3 500 la baja*. Por las dos primeras sillas se pagaron 2 500 maravedís y 24 000 por la pontifical²⁷. Actualmente, esta sillería se encuentra reubicada en el coro alto, obra encargada en 1535 a Juan Martínez de Mutio y Juan de Acha. Martínez de Uruñuela mandó asimismo colocar una reja *para que las gentes, sin entrar al crucero, pudiesen oyr Misa, y asistir a los oficios divinos*²⁸.

²⁶ LC, fol. 13r; GIMÉNEZ, W., *Crónica de la provincia de Logroño*, Madrid, Editores Rubio y Compañía, 1867, p. 10; FONCEA, R., «Temas profanos en las sillerías de coro riojanas. Santa María la Real de Nájera (La Rioja)», *Berceo*, n.º 154 (2008), pp. 271-295, p. 272.

²⁷ LC, fol. 13r; GARRÁN, C., *Santa María la Real de Nájera. Memoria histórico descriptiva*, Logroño, Real Academia de la Historia, Comisión Provincial de Monumentos de La Rioja, 1867, pp. 65-66.

²⁸ LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, D., «El Monasterio de Santa María de Nájera en el siglo xv», p. 734.

Para financiar las obras, don Pablo se habría visto obligado, muy probablemente, a fundir el frontal de plata del altar mayor, por el que obtuvo 26 062 maravedís. Sin embargo, este importe queda muy lejos del gasto total ocasionado por las labores de reconstrucción del monasterio, lo que habría llevado al superior a buscar otras fuentes de financiación²⁹. Fray Juan de Salazar, en su *Naxara ilustrada*, transcribe un documento fechado en 1490 en el que, por orden de don Pablo —al que se denomina ya abad, aun sin serlo—, se fijan las cantidades a abonar al monasterio por las sepulturas a colocar en el llamado Claustro de los Caballeros, es decir, en la galería sur, adosada a la iglesia, las cuales oscilan en función del «grado» elegido (se distinguen hasta tres), condicionado por el linaje y estatus social del difunto:

Manifiesto sea a todos los que el presente estatuto vieran o oieran, en cómo nos Don Pablo por la gracia de Dios y de la Santa Iglesia de Roma, Abad de Najara, con consejo, acuerdo y consentimiento, de nuestros hermanos el prior, soprior, monjes y convento del dicho monasterio que al tiempo en él eran. Por cuanto en el dicho monasterio hay una claostra que se llama de los Caballeros, que es ateniende de la iglesia mayor, en la cual están sepultados Reinas e caballeros de alta sangre e de títulos, e otros muchos caballeros señores de vasallos: en la cual claostra la parte que más cerca está de la Capilla de los Reyes que fundaron e dotaron este monasterio es habida por mayor e de más dignidad en que yacen sepultadas dos Reinas e Don Diego el Bueno y su mujer Toda, estatuímos e ordenamos, que en la dicha parte de la claostra que es desde la puerta que entra en el caracol hasta los pies de la sepultura de Don Diego el Bueno e de su mujer que es el primero más alto grado que non sea sepultado alguno que no sea de linaje de Rey o de Reina, o caballero de título o hijo, o nieto descendiente recta línea de ellos. Otro sí ordenamos que en la dicha claostra haya otro segundo grado que es desde los pies de la sepultura de Don Diego el Bueno e de su mujer, fasta el pilar que está a la cabeza de la sepultura que dicen de Gil García en el cual grado se hayan de sepultar solamente caballeros e nobles hombres señores de vasallos o hijos o nietos dellos decendientes. Otro sí ordenamos que en esta nuestra dicha claostra haya otro tercer grado, que es del dicho pilar y cabecera de la sepultura de Gil García fasta la esquina de la obra del crucero de la iglesia mayor, en la qual se hayan de sepultar solamente hombres hijos de algo de todos cuatro costados. Esto susodicho confirmamos e queremos que así se haga; por cuanto oyemos, antiguamente según relación de nuestros antepasados Priors e monjes de este nuestro monasterio, así lo facían e guardaban e tenían que se debía facer³⁰.

²⁹ LC, fols. 2r y 12r.

³⁰ SALAZAR, J. de, *Naxara ilustrada*, Logroño, Patronato del Monasterio de Santa María la Real de Nájera, 1987, p. 182.

Ese mismo año de 1490, Diego de Garnica logró que los Reyes Católicos ordenasen al concejo y justicias de Nájera que impidiesen la venta o disipación de bienes raíces y muebles del priorato por parte de Martínez de Uruñuela, entre los que se menciona el ya citado frontal de plata³¹:

Sepades que Diego Martínez de Garnica Monge del Monesterio de Santa Maria desa dicha cibdad, nos hizo relacion por su petición que ante nos en el nuestro concejo presentó, diciendo que Pleyto está pendiente entrel dicho Diego Martinez de la una parte et Pablo Martinez de Huruñuela Prior que se dice ser de Santa Maria de la dicha cibdad de la otra, antel thesorero de la Iglesia de Calahorra, como Juez Apostolico, sobre razón del Priorazgo de la dicha Iglesia; e que el dicho Pablo Martinez diz que ha dissipado, et destruye los bienes, et rentas del dicho Priorazgo; e ahun dice ha vendido et vende algunos de los bienes raíces del dicho Monesterio, e que ha desfecho un retablo rico de plata, en que hauia mas de sesenta marcos de plata, e los otros hornamentos del dicho Monasterio assi de oro de plata e brocados e sedas, que los Reyes nuestros antecesores houieron dado al dicho Monasterio, como dotadores, e fundadores del³².

Por el contrario, en el caso de San Benito el Real de Valladolid, según se recoge en el *Libro de los bienhechores*, no fue uno de los superiores del cenobio el encargado de impulsar las obras de remodelación de la iglesia, sino la reina Isabel I de Castilla, tras una de sus visitas:

Asimismo su alteza [Isabel I de Castilla], estando en esta villa, vino a ver esta casa; e con su alteza vino el rey, e el príncipe, e la ynfanta mayor doña Ysabel; e estando aquí e veyendo la mengua que teníamos de la iglesia, dixo que la quería fazer, e luego dio el cargo a un contador suyo para que se proviese como se fiziese³³.

Las obras de la nueva iglesia se iniciaron en 1499, viniendo a ocupar el espacio comprendido entre los muros del alcázar y su cerca o barbacana, actualmente la nave del evangelio; la calle que descendía a la Rinconada, ahora la nave central y parte de la nave de la epístola; y las casas adquiridas destinadas, en parte, a la nave de la epístola y, el resto, a la actual calle de San Benito³⁴. El año de 1499 resulta, además, clave en la historia de San Benito el Real de Valladolid. El prior, y reformador, fray Rodrigo de Valencia falleció en San Martín de Santiago el 8 de agosto de ese mismo año. Fue sucedido como reformador de la Orden de San Benito en Castilla por fray Pedro

³¹ LC, fol. 12; CANTERA MONTENEGRO, «Viaje a Roma», pp. 328-329; REGLERO DE LA FUENTE, «La «casa» del abad Pablo de Nájera (1486-1508)», p. 575.

³² LC, fols. 12r y 12v.

³³ LB, p. 218.

³⁴ RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, *Historia del monasterio*, p. 212.

de Nájera, quien había tomado los hábitos en el monasterio de Santa María la Real de Nájera, posiblemente durante el priorazgo de Gonzalo de Cabredo³⁵.

El deseo de poseer una iglesia más monumental se había visto acrecentado después de que en 1497 Alejandro VI concediera la bula de creación de la Congregación de San Benito de Valladolid³⁶. Un proyecto que fue acordado en el Capítulo General de ese año, pero que no se inició hasta dos años más tarde³⁷. Las obras avanzaron a buen ritmo gracias al respaldo de dos grandes bienhechores: Fernando de Estúñiga o Zúñiga y Alonso de Valdivieso. Fernando de Estúñiga, hijo de Pedro Álvarez de Osorio y Elvira de Zúñiga, condes de Trastámara, y arcediano de la catedral de Sevilla, falleció en 1497 y

dexó en Sevilla cierta fazienda para hedificar hun monesterio del Orden de Sant Benito al qual dexó heredero de toda su fazienda y quiso que fuese subiecto pleno iure a este monesterio de Sant Benito de Valladolid, e dexó por testamentario e patrón para poner en execución la dicha su piadosa voluntad al prior desde dicho monesterio de Sant Benito.

Sin embargo, a la vista de las tensiones que dicha propuesta de fundación despertó en Sevilla, ocasionando diversos pleitos por la herencia³⁸, los monjes de Valladolid decidieron destinar dicho dinero a la fundación, dotación y construcción de una capilla funeraria en San Benito el Real, así como la reconstrucción completa del templo, en memoria de dicho bienhechor:

Mas porque se levantaron muchas contrariedades e pleitos con la iglesia mayor de Sevilla [...] acordaron el prior de Sant Benito con el convento que en lugar del monesterio que dicho don Fernando mandava fazer en Sevilla, se feziere en este monesterio de Sant Benito una honrrada capilla, y junto con ella se fiziese toda la iglesia, y que se traspasasse el cuerpo de don Fernando aquí, y lo que restase de la fazienda qué dexó fuesse para la obra e docte de la capilla³⁹.

Siguiendo los deseos de Fernando de Estúñiga, su capilla funeraria, finalmente ubicada en la cabecera de la iglesia de San Benito el Real de Valladolid, en el lado de la epístola, se puso bajo la advocación de san Antonio:

³⁵ ZARAGOZA PASCUAL, E., *Los generales de la Congregación de San Benito de Valladolid, I. Los priores (1390-1499)*, Imprenta de Aldecoa, Silos, 1973, pp. 233-234; ZARAGOZA PASCUAL, E., *Los generales de la Congregación de San Benito de Valladolid, II. Los abades trienales (1390-1499)*, Imprenta de Aldecoa, Silos, 1976, p. 38.

³⁶ RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, *Historia del monasterio*, p. 143.

³⁷ ZARAGOZA PASCUAL, *Los generales de la Congregación II*, 1976, pp. 58-59.

³⁸ 28 de agosto de 1498. *Ejecutoria del pleito litigado por el monasterio de San Benito, orden de San Benito, situado en Valladolid, con Pedro Álvarez, marqués de Astorga, sobre herencia de Fernando Zúñiga*, Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Registro de ejecutorias, Caja 73,10.

³⁹ LB, p. 243.

*Item la vocación de su capilla ha de ser de Sant Antonio de Padua, e se han de fazer el retablo e sepultura segund se manda en su testamento*⁴⁰. Sus armas, incluidas en el *Libro de los bienhechores* (fol. 32v), decoran aún hoy dicho espacio (Figs. 2 y 3).

Fig. 2

Armas de Fernando de Estúñiga en el *Libro de los bienhechores* de San Benito el Real de Valladolid (fol. 32v)



Fig. 3

Armas de Fernando de Estúñiga en la capilla de San Antonio de San Benito el Real de Valladolid



A pesar de la relevancia del mencionado promotor, mayor protagonismo adquiere en el *Libro de los bienhechores* el linaje de los Valdivieso:

Alfonso de Valdeviesso fue camarero del arzobispo don Sancho de Rojas, cuya ánima Dios aya. Este nos procuró muchas limosnas del dicho arzobispo [...] Otrosí, después deste noble cavallero, sus fijos fueron muy devotos y aficionados a este monasterio y a toda nuestra Religión [...] Especialmente el señor Lope de Valdeviesso, su primogénito, que sucedió a

⁴⁰ LB, p. 244.

*toda su affición, y Jerónimo y el muy magnífico señor don Alfonso, que fue obispo de León*⁴¹.

Es precisamente a este último prelado, capellán mayor de la reina Isabel I de Castilla y presidente de su cancillería, al que el *Libro de los bienhechores* dedica más espacio, incluida una rica iluminación que incorpora su efigie, acompañado de sus armas (fol. 39v) (Fig. 4):

Fig. 4

Alonso de Valdivieso, obispo de León, junto a sus armas en el Libro de los bienhechores de San Benito el Real de Valladolid (fol. 39v)



El muy reverendo in Christo padre e muy magnífico señor don ALONSO DE VALDEVIESO, obispo de León e capellán mayor que fue de la reyna nuestra señora e presidente de su chancellería, muy noble e devoto perlado e de muy santa vida, fue muy devoto, además, e muy aficionado al monesterio y monjes deste nuestro monesterio de Sant Benito, y así tenía a los monjes dél e personas como sus propios hijos; y por la grand devoción que a esta casa tenía, siempre mirava y procurava el bien e honrra

⁴¹ LB, p. 230.

de la dicha casa, y rescibimos muchos beneficios y limosnas del dicho señor obispo [...] Ca syenpre nos visitava e nos enbiaba frutas, e quesos e pescados desde León aquí, a Sant Benito; e nos envió unos órganos medianos, que valdrían veinte mil maravedís; e nos dio para la sacristia una alhonbra muy buena en que están sus armas, que podría valer treinta mill maravedís. En fin, que tanta fue la devoçión que este muy rreverendo señor obispo de León tenía con este monesterio e con los monges dél, que lo dexó por heredero de toda su hazienda al tiempo de su finamiento, e dexó por sus testamentarios al rreverendo padre fray Pedro de Nájara, abbad que era a la sazón desta casa⁴².

El *Libro de los bienhechores* nos dice que don Alonso mandó que *se fizesen dos capillas*⁴³. Información que podemos completar gracias a las *Apuntaciones y noticias varias del archivo* recogidas por fray Benito de Otero, según el cual Alonso de Valdivieso hizo dos testamentos —uno en 1497 y el otro el 21 de septiembre de 1499— y dos codicilos en 1500. En el segundo de los testamentos el prelado ordenó la construcción de dos capillas en San Benito el Real de Valladolid: la mayor, que habría de ser su lugar de enterramiento, y una de las capillas laterales —la del lado del evangelio— para su hermano Lope de Valdivieso, su linaje y el de los Ulloa. Ambas estaban ya encargadas a destajo por un millón cuatrocientos sesenta mil maravedís y se indica que la obra debía comenzar el día de San Miguel de 1499 y concluirse en el plazo exacto de tres años, es decir, en 1502:

Dos capillas en el monasterio de S. Benito de Valladolid, la capilla mayor con un coro, y sepultura donde se ha de enterrar mi cuerpo, e la otra parte de ella, para Lope de Valdivieso, e los de mi linaje e suio, assi Valdivieso como de Ulloa, de la qual queda patrón el dicho Lope Baldivieso mi hermano, o el fixo o fixos descendientes suios, a quien dejaré por patronos de la capilla de S. Marcos, las cuales tengo avenidas a destajo por un quento quatrocientos y sesenta mil maravedís, e sobre lo que yo avia gastado en los zimientos de la capilla mayor, y ase de dar acabada desde el día de S. Miguel que vendrá de aquí a ocho días deste año de 1499 en tres años, que se cumplen el día de S. Miguel de 1502⁴⁴.

Espacios que don Alonso se comprometía a financiar íntegramente:

Por quanto en el primer contrato quando facia la capilla mayor estaba concertado que la plata de mi aparador que son, creo, 296 marcos de que fue donación al monasterio de S. Benito entrasen en la obra de la dicha capilla; ahora digo que las dichas capillas se fagan todas a mi costa, y

⁴² LB, pp. 248-249.

⁴³ LB, p. 249.

⁴⁴ OTERO, B., *Apuntaciones y noticias varias del archivo*, AHN, Clero, Libro 16 774, fols. 40r y 40v; RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, *Historia del monasterio*, p. 213.

*que la dicha plata como yo falleciere, si antes no las hubiere entregado, o el valor de ella, que se le entregue al abbad y convento de dicho monasterio, con la condición de que esté depositada para comprar heredamiento, o renta, o juro, o lo que por ella se podiere aver para dotación de la dicha capilla en que yo he de ser sepultado*⁴⁵.

La devoción a san Marcos se remontaba a varios años atrás, cuando, durante el último año de gobierno de fray Juan de Soria (1485-1488), el monasterio de San Benito el Real de Valladolid lo tomó por su santo patrón. Víctimas de una terrible epidemia de peste que asoló el cenobio vallisoletano, provocando la muerte de cuatro monjes y dos mozos, los religiosos creyeron que se trataba de un castigo divino por no haber honrado debidamente la reliquia que custodiaban del evangelista, por lo que decidieron sacarla en procesión, logrando que la peste cesase⁴⁶.

La construcción de las mencionadas capillas funerarias en San Benito el Real de Valladolid y su financiación por parte de los mencionados linajes nobiliarios llegó a oídos de la reina Isabel, quien envió una carta a la comunidad de religiosos desde Granada el 27 de marzo de 1501 para manifestar su malestar, pues se trataba de una fundación de Juan I de Castilla y, por lo tanto, Patronato Real⁴⁷. Por medio de esta misiva, ordenaba o bien la paralización de dichos proyectos, o bien su desmantelamiento:

He sido informada como en la iglesia nueva que hoy es, habéis puesto o queréis poner las armas de algunas personas, e les dais enterramiento en la capilla mayor de la dicha iglesia; de lo cual, si así es, yo estoy muy maravillada de vosotros y de los padres priores que de esa casa han sido.

*Por ende yo os ruego y encargo que en la dicha capilla mayor de la iglesia no consintáis ni déis lugar a fabricar sepulturas de ninguna persona, ni a poner sus armas; y si algunas están puestas las quitéis; y pongáis en la dicha capilla e iglesia las armas de los dichos señores reyes mis progenitores, pues ellos fundaron y dotaron el dicho monasterio y convento, en lo cual allende que haréis cosa mucho bien vista y lo que sois obligados. Yo vos lo agradeceré mucho, y de lo contrario el Rey mi señor y yo habremos mucho enojo e no daremos lugar a ello*⁴⁸.

Contra todo pronóstico, los monjes ignoraron las advertencias, con tintes de amenaza, de la reina pues, como hemos visto, se enterró a Fernando de Estúñiga, en la capilla de San Antonio, decorada con sus armas, y a esta se tras-

⁴⁵ OTERO, *Apuntaciones y noticias*, fol. 40v.

⁴⁶ GARCÍA CABEZAS, J. J., *El monasterio de San Benito el Real de Valladolid. Restitución virtual de los coros de su iglesia*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2021, p. 129.

⁴⁷ RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, *Historia del monasterio*, p. 259.

⁴⁸ Transcrita en SANGRADOR MINGUELA, F., *La Iglesia de San Benito el Real de Valladolid*, Valladolid, 1904, p. 30.

ladaron los cuerpos de su madre, concretamente al arcosolio del lado de la epístola, y sus abuelos maternos, quienes se encontraban enterrados en el monasterio vallisoletano en tumbas llanas⁴⁹. Alonso de Valdivieso se enterró en la capilla mayor y su hermano Lope, y sus descendientes, en la contigua capilla de San Marcos. En la actualidad, estos tres espacios han sufrido importantes transformaciones. No conservamos las imágenes yacentes de los arcosolios de la capilla de San Antonio y la imagen yacente de Alonso de Valdivieso, en origen en el arcosolio del lado del evangelio de la capilla mayor, fue trasladada, tras el fallecimiento de María de Hungría en 1558 en Cigales (Valladolid), a la capilla de San Marcos, donde aún hoy se encuentra (Fig. 5)⁵⁰.

Fig. 5

Imagen yacente de Alonso de Valdivieso en la capilla de San Marcos de San Benito el Real de Valladolid



3. Desornamentación, arcaísmo y talleres

Como se ha expuesto en los anteriores epígrafes, la iglesia del monasterio de Santa María la Real de Nájera y la iglesia de San Benito el Real de Valladolid fueron objeto de importantes remodelaciones a finales del siglo xv y

⁴⁹ *Que en la capilla mayor nadie se entierre si no fuere su linaje, el qual se entierre en llano, sin bulto ni tumbas. En la capilla mayor al lado de la epístola manda poner en un arco el cuerpo de su madre: el bulto sea de alabastro. Y al lado del evangelio en otro arco su cuerpo con bulto de alabastro con las armas de Zúñiga y Ossorio. Las armas de su madre se pongan también junto a ella de Zúñiga, Guzmán y Ayala: AHN, Clero, leg. 7710.* Transcrito en RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, *Historia del monasterio*, p. 261.

⁵⁰ RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, *Historia del monasterio*, pp. 259-260.

principios del siglo XVI que las dotaron de un carácter imponente, pero caracterizado, sobre todo en sus exteriores, por una marcada desornamentación, en la que los elementos arquitectónicos cobran protagonismo, despojándose de la recargada epidermis ornamental de otras construcciones tardogóticas, y anunciando así la mayor sobriedad estética que, en gran medida, va a caracterizar a la arquitectura castellana de la primera mitad del siglo XVI (Figs. 6 y 7)⁵¹. Quizás esta desnudez arquitectónica sea precisamente uno de los principales motivos por el que ambos conjuntos han recibido menor atención por parte de la historiografía artística. En el caso de Nájera, incluso la guía del monasterio publicada en 1984, que debería tener como fin primordial la puesta en valor del conjunto, afirma que «los recursos arquitectónicos son arcaicos para la época en que se construyó: bóvedas de crucería estrellada; ábsides cuadrangulares con cabecera plana; un curioso triforio se abre en ventanales casi triangulares circundando la cabecera, crucero y primer tramo allá en lo alto»⁵².

Fig. 6

Vista general interior de la iglesia de Santa María la Real de Nájera



⁵¹ TORRES BALBÁS, L., «Arquitectura Gótica», en *Ars Hispania*, vol. VII, Madrid, 1952; MORENA, Á. de la, «Reflexiones en torno a la arquitectura religiosa castellana en el siglo XVI», en M. del C. LACARRA DUCAY (Coord.), *Arquitectura religiosa del siglo XVI en España y Ultramar*, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, Diputación de Zaragoza, 2004, pp. 159-175, p. 163.

⁵² *Santa María la Real de Nájera. Guía y recuerdo*, Barcelona, 1984, p. 14

Fig. 7

Vista general interior de la iglesia de San Benito el Real de Valladolid



Sin embargo, mucho más lamentable es el caso de la iglesia de San Benito el Real de Valladolid. En 1918 se publicó en el *Boletín de la Sociedad Castellana de Excursiones* el informe resultante de la solicitud de declaración de monumento nacional del mencionado templo. Este se describe como:

Un templo de grandes dimensiones, pero que carece de belleza y de interés, de formas pesadas y con desproporciones. Su autor, el maestro cantero Juan de Arandía, no era un artista, y así se demuestra también en otras obras suyas de Valladolid, como la iglesia y torre de Santiago.

Consta la de San Benito de tres grandes naves, terminadas por ábsides, con bóvedas de crucería del último periodo del arte ojival, y carece de crucero; su exterior es pobre, desnudo de ornamentación, y de pesadas formas, y el interior resulta vulgar [...]

Todos los autores que han descrito este templo no le dan importancia, y tampoco a sus capillas⁵³.

Tras estas duras afirmaciones se concluye que «por todo lo manifestado, esta Real Academia no encuentra méritos suficientes para que sea declarado Monumento nacional el templo de San Benito el Real, de Valladolid. Ma-

⁵³ REPULLÉS Y VARGAS, E. M., «Sobre declaración de monumento nacional de la iglesia de San Benito el Real, de Valladolid», *Boletín de la Sociedad Castellana de Excursiones*, n.º 191-192 (1918), pp. 267-268.

drid, 18 de Mayo de 1918. El Secretario general, Enrique María Repullés y Vargas»⁵⁴.

El 17 de diciembre de 1499, el monasterio de San Benito el Real de Valladolid pagó a *Maestre Juan el cantero para la obra diez mil maravedís*. A esta siguieron varias partidas al mismo cantero con fecha 12 de enero, 25 de febrero, 5 y 13 de marzo, 4 y 18 de abril, 9 y 30 de mayo, 6 de junio, 4, 5, 13 y 28 de septiembre, 10, 30 de octubre, 9 y 20 de noviembre y 19 de diciembre de 1500; 16 de enero, 13 y 27 de febrero, 20 y 25 de abril, 12, 14 y 19 de junio, 2, 5, 10, 23 y 30 de julio, 22 y 23 de agosto, 4 y 25 de septiembre, 5, 11, 16 y 23 de octubre, 6 de noviembre y 23 de diciembre de 1501; y 1 de febrero, 5, 19 y 25 de marzo, 16 de octubre, y 2 y 1 de diciembre de 1502, y 3 y 7 de marzo y una recapitulación desde mayo hasta noviembre de 1503⁵⁵. A partir de ese momento se documenta un nuevo maestro de nombre García⁵⁶. El maestro Juan de Arandía, natural de la Villa de Elgoibar, fue también el responsable de la reedificación de la iglesia de Santiago de Valladolid y de la construcción de su torre, así como del puente sobre el Esgueva que el monasterio de San Benito el Real de Valladolid se comprometió a edificar a cambio de la calle que la ciudad cedió para la reconstrucción del templo. En lo que respecta a García, este ha sido identificado como el García de Olave⁵⁷, maestro de cantería, que aparece mencionado junto a Juan de Arandía en la documentación de la reconstrucción de la iglesia de Santiago⁵⁸.

En el caso de Santa María la Real de Nájera, si bien Pascual Madoz y Constantino Garrán atribuyen la obra de la iglesia al «famoso Arquitecto Almunio», del que no tengo más datos⁵⁹, de acuerdo con el *Libro 2.º de censos*, en 1470 se ordenó a

Sancho Ruiz, Cantero, Vecino de Nantes (sic) de la merindad de Trasmiera a sacar para la Iglesia mayor del monasterio de Naxera, de las canteras de Zenicero, o San Asensio (sic), ó en cualquier de ellas 3 000 sillares de piedra de a dos pies de largo, y uno en ancho, por precio de

⁵⁴ REPULLÉS Y VARGAS «Sobre declaración de monumento nacional», pp. 267-268.

⁵⁵ AHN, Clero, Libro 16 760, fol. 55r; AHN, Clero, Libro 16 763, fol. 19v.

⁵⁶ AHN, Clero, Libro 16 763, fol. 30r; RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, *Historia del monasterio*, pp. 251-216.

⁵⁷ Se ha documentado a un Juan de Olave, procedente de Mendata (Vizcaya), trabajando en 1470 en las obras del claustro de la catedral de Calahorra (La Rioja) y, de nuevo, en 1485, como maestro de las obras de la capilla mayor de la misma catedral.

⁵⁸ MARTÍ Y MONSÓ, J., *Estudios Histórico-Artísticos relativos principalmente a Valladolid*, Valladolid-Madrid, 1901, pp. 201-202; RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, *Historia del monasterio*, p. 217.

⁵⁹ MADDOZ, P., *Diccionario Geográfico-Estadístico de España y sus posesiones de Ultramar*, tomo XII, Madrid, Imprenta del Diccionario geográfico-estadístico-histórico, 1849, p. 15. GARRÁN, *Santa María la Real de Nájera*, p. 63.

*10 000 maravedís. Y más 470 piezas para capiteles, y sobre arcos, y otras diferentes piezas, por precio de 7 050 maravedís*⁶⁰.

Sin embargo, no se dan los nombres de los maestros y canteros encargados de las obras impulsadas desde 1486 por Pablo Martínez de Uruñuela. Dato que resulta de interés pues, frente al detalle que se da sobre los pagos, intervenciones realizadas y materiales adquiridos, en ningún momento se facilita los nombres de los artífices, ¿acaso en un deseo de que el único nombre propio que se documentara fuese el del promotor, en este caso, Pablo Martínez de Uruñuela?

Si bien se ha apuntado la posibilidad de que Juan de Rasines hubiese sido el arquitecto al frente de las obras del monasterio de Santa María la Real de Nájera durante el gobierno de Martínez de Uruñuela, lo cierto es que dicho maestro nació hacia 1490 y desarrolló su actividad entre 1513 y 1542⁶¹, por lo que su intervención en Nájera, al menos en tiempos de don Pablo, resulta imposible. Por su parte, Barrón García defiende que los artífices que trabajaron en Nájera a las órdenes de Martínez de Uruñuela pudieron haber intervenido más tarde en la cabecera de la iglesia de Ezcaray (La Rioja), reconstruida a finales del siglo xv o principios de la siguiente centuria⁶². En ella vemos de nuevo contrafuertes cilíndricos, los cuales se emplean asimismo en el atrio de la iglesia de San Pedro Apóstol de Treviño (Burgos) y en el palacio de los Manrique de Lara o de los condes de Treviño, actual sede del Ayuntamiento de dicha población.

Por lo tanto, para su correcta puesta en valor, la desnudez arquitectónica que invade los templos de Santa María la Real de Nájera y San Benito el Real de Valladolid durante el reinado de los Reyes Católicos debe ponerse en relación con las obras emprendidas entonces en Castilla por canteros hispanos procedentes de poblaciones del norte, fundamentalmente cántabras o vascas, que asumen soluciones arquitectónicas y ornamentales muy distintas de las de otros arquitectos tardogóticos como los Colonia o Riaño. Un nuevo lenguaje que artífices como el ya mencionado Juan de Rasines llevará a su máxima expresión, despojando la arquitectura de todo elemento superfluo. Una solución que Begoña Alonso ha definido como «ciencia versus arte», basada en «una depuración formal caracterizada por la regulación y uniformización de todos los elementos constructivos, simplificando al máximo la decoración»⁶³.

⁶⁰ LC, f. 2v.

⁶¹ ALONSO RUIZ, B., *Arquitectura tardogótica en Castilla: los Rasines*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2003, p. 44.

⁶² BARRÓN, A. A., «Bóvedas con figuras de estrellas y combados del tardogótico en La Rioja», *Tvriaso*, n.º 21 (2012), pp. 219-267, pp. 245-246.

⁶³ ALONSO RUIZ, B., «Los tiempos y los nombres del tardogótico castellano», en B. ALONSO RUIZ (ed.), *La arquitectura tardogótica castellana entre Europa y América*, Madrid, Sílex, 2011, pp. 43-79, pp. 58 y 70-71; MARÍAS, F., «Hacia una historia de los usos arquitectónicos del Renacimiento español», *Príncipe de Viana. Anejo*, n.º 12 (1991), pp. 41-47, p. 45.

4. El patrimonio disperso y desaparecido de San Benito el Real de Valladolid y Santa María la Real de Nájera: las tablas flamencas

Por último, tanto en el monasterio de Santa María la Real de Nájera como en el de San Benito el Real de Valladolid tenemos constancia del encargo de retablos flamencos, relacionados en ambos casos con el círculo de Memling⁶⁴, que fueron en su día desmantelados y de los cuales hemos conservado tan solo algunas tablas que hoy se encuentran dispersas. El *Libro de los bienhechores* de San Benito el Real de Valladolid dedica unas líneas a la memoria de Alfonso Sánchez de Logroño, canciller de los Reyes Católicos. Desde 1453 fue canciller del rey y oidor de la Audiencia. Entre 1465 y 1468 fue chanciller real y miembro de Consejo, formando parte del consejo de la princesa de Asturias en 1469. En 1480 está documentado como chanciller de los Reyes Católicos. Falleció en una fecha anterior a 1485, posiblemente en 1481⁶⁵. Según informa el *Libro de los bienhechores*, su mujer, fallecida antes que él, mandó enterrarse en la «claustra» del monasterio, en una tumba llana:

*ALFONSO SÁNCHEZ DE LOGROÑO, chanciller de los excelentes señores don Fernando e doña Isabel, reyes de Castilla, oydor de la su audiencia e de su consejo, varón cathólico, noble e muy devoto a esta sancta religión. Por la devoción e singular affección, su virtuosa e noble muger Ysabel Sedre, que Nuestro Señor aya, se mandó sepultar en la claustra sin tunba e señal commo otros fazen, demostrando la humildad e baxeza que a los escogidos pertenecen*⁶⁶.

El *Libro de los bienhechores* reconoce el importante apoyo que la comunidad de religiosos recibió por parte de Alfonso Sánchez de Logroño durante los disturbios ocasionados por el prior fray Adán de Villalón (1470-1474), los cuales acabaron con el encarcelamiento de este⁶⁷, y ensalza la devoción y ejemplaridad espiritual de tan excelso promotor:

Este señor e hermano nuestro procuró en el tiempo del magnífico e alto rey don Enrique, con su señoría, mucha paz e concordia contra los disturbios e adversidades que fueron en esta bendita casa por frey Adán. E tovo ver-

⁶⁴ ANGULO ÍÑIGUEZ, D., «El retablo de San Ildefonso del Museo de Bellas Artes de Valladolid», *Boletín del Museo de Bellas Artes de Valladolid*, tomo I, n.º 3 (1925), pp. 44-48, p. 46; AGAPITO Y REVILLA, J., *La pintura en Valladolid. Programa para un estudio histórico-artístico*, Valladolid, 1925-1943, p. 64; POST, C. R., *A History of Spanish Painting*, vol. 4, parte II, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1933, pp. 415-416.

⁶⁵ OLIVERA SERRANO, C., «Bienhechores y donantes del monasterio», en C. OLIVERA SERRANO (dir.), *Libro de los bienhechores del monasterio de San Benito el Real de Valladolid*, *Estudio y edición*, Madrid, Dykinson, 2021, pp. 15-110, p. 74.

⁶⁶ LB, p. 239.

⁶⁷ ZARAGOZA PASCUAL, E., *Los generales de la Congregación*, pp. 157-160; RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, *Historia del monasterio*, pp. 126-127.

dadero espíritu de justifica, en el tiempo de los dichos excelentes reyes don Fernando e doña Elisabel, que esta casa fuese gobernada por verdadero pastor, dando consentimiento al juyzio verdadero natural commo discreto sabidor. Esto es, que parecía a su prudencia e experiencia antigua que más vale la ynocencia bien ordenada segund nuestro mortificado bevir que la sciencia soberviosa para el regimiento de tan ordenada religión, e creemos segund sentimos en nos ser verdad por la provada experiencia de los tiempos pasados en la contemplación. Todos los días que estava en esta villa, solenes e cotidianos, oya los officios divinales acabadamente con mucha devoción e reverencia, e avía singular consolación venir acompañado de nobles letrados, señores e amigos por su causa para oyr los dichos officios e visitación desta casa e padres della, rescibiendo los sacramentos devotamente en los tiempos de la Iglesia. Este muy cathólico e devoto señor procuró e ganó de los dichos señores reyes que todos los privilegios que la casa tiene de juro e mercedes particularmente en las cibdades e villas deste reyno que los exclarecidos reyes de santa memoria pasados e señores dieron e fezieron merced e limosna a los padres della, todos fuesen incorporados e copilados en uno generalmente, non sin gran trabajo de su piadosa sollicitación, ganando de los dichos señores reyes que non pagásemos derechos ningunos de la confirmación, e ansimesmo que feziesen gracia los contadores de lo que avían de aver por firmar a él por el concertar e sello. Lo qual todo buenamente podía montar fasta sesenta mil maravedís, e feziéronlo de gracia e limosna por contemplación deste señor hermano. Item trabajó e trabaja en todos los fechos desta sancta casa e Religión dondequier que vea que es menester e necesario, honra e provecho, sin gelo decir, e mucho más quando lo sabe por parte nuestra o de nuestros factores. Somos obligados a rogar a Nuestro Señor por su vida e estado, e después por la salud de su ánima, que por su misericordia conserve, guarde e salve en todo acto. Amén.

Más este devoto señor hermano procuró ganar del rey nuestro señor don Enrique el privilegio que tenemos en Sevilla de los quince mil e trezientos e treinta e tres maravedís e dos cornados en la renta de los cueros e pelo de Sevilla por Catalina Vázquez, quando los ocupó Juan de Ferrera e su primo⁶⁸.

Su albacea testamentario fue su hermano, Juan Alfonso de Logroño, bachiller en decretos y canónigo de la catedral de Sevilla:

El muy noble varón e señor bachiller JUAN ALFONSO DE LOGROÑO, canónigo de la noble ciudad de Sevilla, morador e ciudadano de la muy noble ciudad de Sevilla, hermano que fue del honrado e noble varón Alfonso Sánchez de Logroño, licenciado y chanciller de los muy excelentes señores rey e reyna de Castilla, don Fernando e doña Elisabel, orador de su audiencia e de su consejo. Este dicho bachiller de Logroño fue varón

⁶⁸ LB, pp. 239-240.

católico e muy devoto en gran manera a esta nuestra sancta Religión, en especial a esta sancta casa de nuestro glorioso padre San Benito de Valladolid. Fue essomesmo tanto deseoso de la honrra, e utilidad e provecho desta sancta casa, que, commo fuese testamentario del dicho señor su hermano el chanciller, trabajó tanto fasta que una capellanía que se avía de fazer decir e conplir en las Cuevas de Sevilla, que se fiziese aquí decir e cumplir, diciendo cada día un monje una missa por la ánima del dicho señor chanciller, para la qual mandó luego dar e nos dio en dinero çiento e diez mil maravedís⁶⁹.

Asimismo, don Juan fue el encargado de donar a los monjes de San Benito el Real de Valladolid cincuenta códices de la biblioteca de su hermano, *que no se escribirían oy por cien mil maravedís*, y de encargar un retablo en Flandes, *asaz rico e bien obrado*, que habría de decorar la capilla *oro e maderalabrada de arte sutil asaz sontuoso*, en la que se enterró a don Alfonso, y a la que don Juan donó un cáliz, una casulla, una estola, un manípulo y dos alfombras, todo por un valor superior a 20 000 maravedís:

Essomesmo nos dio çinquenta cuerpos de libros de la librería del señor chanciller, que non se escribirían oy por cien mil maravedís. E otrosí fizo fazer un retablo en Frandes (sic) para la dicha capilla a do está enterrado el chanciller su hermano, asaz rico e bien obrado, e adornó e fizo la dicha capilla de oro e maderalabrada de arte sutil asaz sontuoso, con un cálize muy precioso e muy bien labrado, e un ornamento, conviene a saber: casulla, e estola e manípulo, e dos alfonbras, que puede todo valer mas de veynte mill maravedís. Somos mucho obligados a este señor bachiller de rogar a Nuestro Señor Dios por él e por todas sus cosas, ca non solamente por estas cosas que dichas son que a causa suya avemos avido así como de testamentario e heredero, mas así como bien fechor e hermano nuestro especial, e nos procura siempre quanto bien puede, e aun esperamos dél aver más limosna según la gran affección que nos siempre muestra; porque non solamente los monges en sus oraciones le deben aver mucho encomendado con el señor chanciller su hermano, mas en especial debe ser avida dél continua e especial memoria en la dicha missa de la capellanía, así después que partiere desta vida commo agora mientras que bive.

Somos mucho obligados a este señor bachiller de rogar a nuestro Señor Dios por él e por todas sus cosas, ca non solamente por estas cosas que dichas son que a causa suya avemos avido así como de testamentario e heredero, mas aún como bienfechor e hermano nuestro especial e nos procura siempre quanto bien puede e aún esperamos dél aver más limosna según la grande affección que nos siempre muestra, porque non solamente los monges en sus oraciones le deben aver mucho encomendado con el señor chanciller su hermano, mas en especial debe ser avida dél

⁶⁹ LB, p. 240.

*continua e especial memoria en la dicha missa de la capellanía ansí después de que partiere desta vida, como agora mientras que bive*⁷⁰.

De la escuetísima descripción que hace el *Libro de los bienhechores* de la capilla funeraria de Alfonso Sánchez de Logroño podemos deducir dos cosas: en primer lugar, y la más evidente, que don Alfonso no se enterró en el claustro junto a su mujer, quien, por la mención señalada más arriba, debió mandar ser sepultada en el suelo de una de las galerías claustrales, sino que para él se construyó una capilla —o reacondicionó una preexistente, como se expondrá más adelante—, de la que no se nos da más datos acerca de su ubicación; y, en segundo lugar, que se trataba de un espacio suntuoso, cubierto con un artesonado de madera sobredorada⁷¹. Este espacio habría estado presidido por el retablo que don Juan encargó en Flandes, del que tan solo se nos dice que era *asaz rico y bien obrado*.

Conocemos la ubicación y advocación de la capilla gracias a fray Benito Otero, quien nos dice que, a mediados del siglo XVI, el cuerpo de Alonso Sánchez de Logroño, «el qual solía estar en la iglesia viexa en su capilla de S. Ildefonso», y su retablo, fueron trasladados, por mandato de su hija, María de Tovar, a la iglesia nueva, concretamente a la capilla del marido de esta, el doctor Cornejo, en la nave de la epístola, junto al coro bajo:

El muy noble Sr. Doctor Cornexo, alcalde de sus majestades, este tubo tanta devoción a esta casa, que estando en Palencia enfermó, de la qual le llevó Dios. Dejó por testamentarios a su muger D.^a María de Tovar hija del Canciller Alonso Sánchez de Logroño, y el padre abbad de esta casa. Mandó que su cuerpo fuese sepultado en este monasterio donde se sepultó en la capilla que está tras el coro derecho, la qual por la singular devoción que esta señora D.^a María de Tobar con esta casa siempre tubo, mandó haçer muy buena, y hiço pasar a ella el cuerpo del Chanciller su padre, el qual solía estar en la iglesia viexa en su capilla de S. Ildefonso. Y mandó adereçar e pintar el retablo que en ella estaba y pasarle a dicha capilla nueva que mandó haçer, la qual dotó, etc.⁷²

Otero señala que María Tovar mandó «adereçar e pintar el retablo», lo que podría hacer alusión a algún tipo de repinte o «restauración» por posibles defectos que pudiese presentar la obra en aquel momento⁷³. Allí, en la capilla del doctor Conejo, permaneció el retablo hasta 1609, cuando se colocó en ese mismo lugar el retablo del Cristo de la Cepa de Juan de Muniátegui⁷⁴. Lamen-

⁷⁰ LB, pp. 240-241.

⁷¹ Fray Benito Otero añade que era «de oro e azul»: «adornó e fizo la dicha capilla de oro e azul e madera labrada de arte sutil asaz suntuoso»: OTERO, *Apuntaciones y noticias*, fol. 50r.

⁷² OTERO, *Apuntaciones y noticias*, fol. 50r.

⁷³ RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, *Historia del monasterio*, p. 272.

⁷⁴ RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, *Historia del monasterio*, pp. 272 y 284-285.

tablemente, el retablo se conserva hoy desmembrado: las dos tablas laterales, dedicadas a san Isidoro y san Leandro, están en el Museo Nacional de Escultura de Valladolid, a las que en abril de 2024, por adquisición del Ministerio de Cultura, se sumó la tabla central de la predela, decorada con la Última Cena (Cristo y seis apóstoles), que hasta entonces había formado parte de una colección particular madrileña; la tabla central, con la imposición de la casulla a san Ildefonso, pasó a manos del anticuario Pacully —lo que ha llevado a que, aún hoy, se denomine al desconocido pintor como Maestro de la Colección Pacully—, de ahí a la colección Aldus C. Higgins (Worcester, Massachusetts), siendo posteriormente subastada el 20 de mayo de 1971 y, actualmente, se desconoce su paradero; mientras que otras dos tablas de la predela (*Los Apóstoles Felipe, Bartolomé y Matías* y *Los Apóstoles Simón, Judas y Tomás*, que completan el Apostolado que acompaña a la figura de Cristo en la Última Cena) se custodian en el Museo Nacional del Prado (Fig. 8)⁷⁵.

Fig. 8

Reconstrucción hipotética del retablo de San Ildefonso de la desaparecida capilla funeraria de Alonso Sánchez de Logroño en San Benito el Real de Valladolid, actual sacristía



⁷⁵ OLIVERA SERRANO, «Bienhechores y donantes», p. 192.

La capilla funeraria de Alonso Sánchez de Logroño habría estado ubicada en lo que, en origen, fue la capilla real del alcázar de Valladolid, puesta bajo la advocación de san Ildefonso, de 75 pies de largo y 32 de ancho. Espacio en el que, según Juan Antolínez de Burgos (1557-1638), el obispo de Oviedo habría recibido a los primeros monjes y que acabaría convirtiéndose en presbiterio y coro bajo de la iglesia primitiva del monasterio de San Benito el Real de Valladolid⁷⁶. En palabras de fray Mancio de Torres,

Lo primero que hicieron fue la Yglesia. Habia en el Alcazar una Capilla en el quarto septentrional de San Julian con advocación de San Yldefonso, cuyo altar estaba pegado a la cerca oriental del Alcazar, y tenia la capilla de largo 75 pies y de ancho 32 que es la sacristia que ahora tiene el Monasterio, donde hicieron capilla mayor y coro. Tras esta capilla hacia San San Agustin estaba una larga pieza de 126 pies que era la caballería Real. No hicieron mas de abrir la pared de en medio dejando a cada lado lo que bastaba para respaldo de los coros, y aquí pusieron dos Altares: el que estaba al coro yzquierdo de San Yldefonso; y el del derecho de San Juan Bautista⁷⁷.

Si bien a finales del siglo xv y principios del siglo xvi se construyó el nuevo templo, estas estructuras se mantuvieron en pie hasta 1570⁷⁸.

Que Alfonso Sánchez de Logroño fuese enterrado en la capilla de San Ildefonso, explicaría que la tabla central del retablo que encargó su hermano en Flandes estuviese dedicada, precisamente, al santo arzobispo de Toledo y que en ella se representase uno de los principales episodios de su vida: la imposición de la casulla por la Virgen⁷⁹. En lo que respecta a los santos Isidoro y Leandro, ambos obispos de Sevilla, que ocupan las tablas laterales, pudieran haber sido una elección más personal de Juan Alfonso de Logroño quien, no olvidemos, era canónigo de la catedral hispalense.

Las armas que decoran la arquería del fondo de la escena de la tabla central, que recuerda a un cerramiento de coro, son las de Alfonso Sánchez de Logroño, pues son estas mismas las representadas en el *Libro de los bien-*

⁷⁶ ANTOLÍNEZ DE BURGOS, J., *Historia de Valladolid*, Valladolid, 1887, pp. 295-313. Véase también *Discurso sobre las preeminencias del monasterio de San Benito el Real de Valladolid* (1722), Madrid, BNE, ms. 18646/6, capítulo 1, s/f; NOGALES RINCÓN, D. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la capilla real (1252-1504)*, (Tesis Doctoral inédita), Universidad Complutense de Madrid, 2009, vol. I, p. 347; OLIVERA SERRANO, C., «Devociones regias y proyectos políticos: los comienzos del monasterio de San Benito el Real de Valladolid (1390-1430)», *Anuario de Estudios Medievales*, 32/2 (2013), pp. 799-832, p. 816.

⁷⁷ TORRES, M. de, *Libro primero de la Historia*, pp. 16-17.

⁷⁸ TORRES, *Libro primero de la Historia*, p. 17; ANDRÉS ORDAX, S., «La iglesia del monasterio: proceso constructivo y análisis artístico», en J. RIVERA (coord.), *Monasterio de San Benito el Real de Valladolid, VI Centenario, 1390-1990*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, Instituto Nacional de Empleo, Escuela-Taller Monasterio de San Benito, 1990, pp. 149-165, p. 150.

⁷⁹ RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, *Historia del monasterio*, p. 286.

hechores al hablar del mencionado promotor (fol. 29r): sobre campo de azur, una barra de gules fileteada de oro, con cabezas de dragantes de oro en los extremos, acompañada de diez estrellas de plata, cinco en cada vano, con bordura de plata cargada al jefe de tres castillos de oro, fileteados de sable (Fig. 9).

Fig. 9

Armas de Alfonso Sánchez de Logroño en el Libro de los bienhechores de San Benito el Real de Valladolid (fol. 29r)



Como se ha señalado antes, actualmente se desconoce el paradero de esta tabla por lo que resulta imposible realizar un análisis directo, y, por lo tanto, debemos limitarnos a contemplar las reproducciones que nos han llegado de esta. Uno de los detalles que llama la atención es precisamente el mencionado escudo, que podría tratarse de un repinte, pues no parece estar correctamente integrado en el marco arquitectónico que decora, sino que parece más bien haber sido superpuesto a este último. Cabe preguntarnos si acaso, entre los aderezos y repintes que María de Tovar mandó realizar al re-

tablo de la capilla funeraria de su padre, no se incluiría la incorporación de las armas de este a la escena de la tabla central (Fig. 10).

Fig. 10

Tabla central del retablo de Alfonso Sánchez de Logroño,
hoy en paradero desconocido



En lo que respecta al monasterio de Santa María la Real de Nájera, el retablo encargado fue el que habría de decorar la nueva capilla mayor, y, una vez más, el impulsor no fue un promotor externo a la comunidad de religiosos, sino el ya abad, Pablo Martínez de Uruñuela. Gracias al *Libro 2.º de censos* sabemos que fue Gonzalo de Cabredo quien encargó el retablo en el 20 de julio de 1483⁸⁰, sin embargo, al igual que con las obras del templo, el prior falleció antes de verlo concluido, siendo retomada la comisión de dicha obra por quien le sustituyó al frente del monasterio najerense⁸¹. En la actualidad, tan solo conservamos del retablo de Nájera tres tablas custodiadas en el Museo Real de Bellas Artes de Amberes, atribuidas a Hans Memling (Fig. 11). Estas miden en su conjunto, incluidos los marcos, 191,5 cm de ancho por 747 cm de largo. De acuerdo con el *Libro 2.º de censos*, el retablo costó un total de 239 383 maravedís, de los cuales tan solo 6 500 habían sido abonados por don Gonzalo. El retablo fue finalmente colocado en la capilla mayor en 1494⁸².

Fig. 11

Hans Memling (atrib.), Tablas procedentes del retablo mayor de Santa María la Real de Nájera. Museo Real de Bellas Artes de Amberes



El primitivo retablo de Nájera fue sustituido en 1692. Durante su visita al monasterio, Jovellanos informa de la presencia de distintas tablas, proceden-

⁸⁰ LC, f. 2v; FRANSEN, B. "Hans Memling's Nájera altarpiece: new documentary evidence", *The Burlington Magazine*, n.º 160 (2018), pp. 101-105, p. 101.

⁸¹ Son muchos los investigadores que se han interesado por las tres tablas conservadas en el Museo de Bellas Artes de Amberes, véase, por ejemplo, TORMO, E., «Las tablas memlingianas de Nájera, del museo de Amberes. Su primitivo destino, fecha y autor (?), en *Mélanges Bertaux. Recueil de travaux dédiés à la mémoire d'Emilie Bertaux*, París, Hachette, 1924, pp. 300-322; DE VOS, D., *Hans Memling. L'oeuvre complète*, Bruselas, Fonds Mercator, 1994, pp. 56-57; BORCHERT, T. H., "Memling's Antwerp God the Father with Music-Making Angels", en *Le dessin sous-jacent et la technologie dans la peinture. Colloque X, 5-7 septembre 1993*, Lovaina la Nueva, Collège Érasme, 1995, pp. 153-168.

⁸² FRANSEN, B. y LONGNEAUX, L., "Hans Memling's Altarpiece for the Benedictine Abbey Church of Nájera", en *Harmony in Bright Colors. Memling's God the Father with Singing and Music-Making Angels Restored*, Turnhout, Brepols, 2021, pp. 35-73, p. 36.

tes del retablo del siglo xv, repartidas por distintas estancias: en el piso del claustro se encontraba la Asunción de la Virgen, mientras que las tablas de san Vitalis, san Agrícola, santa Prudencia, san Benito, dos apóstoles y Dios Padre rodeado por ángeles cantores y músicos, se encontraban en la sala capitular⁸³. Casi un siglo más tarde, las tres tablas que hoy conservamos aparecieron tras un viejo órgano⁸⁴. Fueron adquiridas en 1886 por un marchante de arte de Madrid, pasando posteriormente por distintas galerías de Madrid, Lyon, París y Bruselas. En 1895 fueron compradas por el Museo Real de Bellas Artes de Amberes⁸⁵.

Como ha señalado Bart Fransen, la significativa diferencia de dinero pagada por el prior Gonzalo de Cabredo (6 500 maravedís) y el abad Pablo Martínez de Uruñuela (232 883 maravedís) podría sugerir que la ejecución del retablo apenas había avanzado cuando el primero falleció el 7 de mayo de 1486, o que el taller de Hans Memling ya contaba con suficiente solvencia económica para continuar con el encargo sin precisar un adelanto más sustancial por parte del cliente⁸⁶. Ambas opciones son plausibles, aunque quizás habría que considerar una tercera hipótesis: que la diferencia en las cantidades abonadas por cada prelado se deba, en realidad, a una modificación significativa del proyecto inicial del retablo. Es probable que Pablo Martínez de Uruñuela, al igual que reformuló y redimensionó el proyecto de remodelación del templo, creando una cabecera aparentemente mucho más monumental de lo que sus predecesores habían planeado inicialmente, encargase un retablo de mayor envergadura que el ideado por Gonzalo de Cabredo, acorde con las extraordinarias dimensiones del espacio donde finalmente se colocaría el retablo, y, en consecuencia, alejándose considerablemente del proyecto original de don Gonzalo⁸⁷.

5. Conclusiones

A finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna los monasterios de Santa María la Real de Nájera y San Benito el Real de Valladolid fueron objeto de profundas remodelaciones arquitectónicas instigadas por un

⁸³ JOVELLANOS, G. M. de (1915), *Diarios (memorias íntimas), 1790-1801*, Gijón, Real Instituto de Jovellanos, 1915, pp. 225-226; FRANSEN, B. "Hans Memling's Nájera altarpiece", p. 101.

⁸⁴ FERNÁNDEZ, F., «Ruina y abandono», p. 13.

⁸⁵ KLAASSEN, L. y POSTEC, M., "The Conservation and Restoration of Memling's God the Father with Singing and Music-Making Angels", en *Harmony in Bright Colors. Memling's God the Father with Singing and Music-Making Angels Restored*, Turnhout, Brepols, 2021, pp. 10-33 FRANSEN, B. «Hans Memling's Nájera altarpiece», p. 101.

⁸⁶ FRANSEN, B. "Hans Memling's Nájera altarpiece", p. 103.

⁸⁷ LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, «El Monasterio de Santa María de Nájera en el siglo xv», pp. 733-740.

importante proceso de cambio y reforma en el seno de cada comunidad: la separación de Cluny en el caso del cenobio najerense y la constitución de la Congregación de San Benito de Valladolid en el caso del cenobio vallisoletano. Hemos conservado dos testimonios escritos que resultan claves para el estudio de ambos procesos y sus respectivas consecuencias artísticas: el *Libro de las memorias de los bienhechores* de San Benito el Real de Valladolid y el *Libro 2.º de censos* del monasterio de Santa María la Real de Nájera. Ambos textos aportan valiosa información sobre la reforma material de los cenobios, incluyendo detalles sobre sus promotores, proyectos devocionales y/o memoriales, costes, fechas de intervención y nombres de algunos artífices.

Los impulsos constructivos de ambos cenobios fueron resultado de distintas estrategias de patronazgo. Mientras que el *Libro 2.º de censos* ensalza la figura del prior, y posterior abad, Pablo Martínez de Uruñuela como principal promotor de las obras de reconstrucción y remodelación del monasterio de Nájera, incluso desde antes de haber tomado oficialmente posesión del cargo, el *Libro de los bienhechores* señala a Isabel I de Castilla como impulsora de la remodelación de la iglesia de San Benito el Real de Valladolid, si bien esta se llevó finalmente a cabo gracias al apoyo económico de Fernando de Estúñiga o Zúñiga y, muy especialmente, de Alonso de Valdivieso, quienes fueron enterrados en sus respectivas capillas funerarias, en la cabecera del templo.

Las obras llevadas a cabo durante el reinado de los Reyes Católicos en ambos monasterios se caracterizan por su notable sobriedad exterior y la ausencia de ornamentos superfluos. Nuevas soluciones arquitectónicas que deben entenderse en el marco de las empresas arquitectónicas emprendidas en Castilla a finales del siglo xv y principios del siglo xvi por canteros procedentes del norte de España, quienes apostaron por la desnudez arquitectónica, la depuración formal y la simplificación ornamental, alejándose del abigarramiento decorativo de otros arquitectos del periodo tardogótico.

Por último, hemos conservado varias tablas flamencas, atribuidas a Hans Memling, o a su círculo más próximo, procedentes de ambos monasterios que, en origen, formaron parte de dos retablos. En primer lugar, el de la capilla funeraria de Alfonso Sánchez de Logroño en San Benito el Real de Valladolid, encargado hacia 1481 por su hermano y albacea testamentario, Juan Alfonso de Logroño, canónigo de la catedral de Sevilla, cuyas tablas se encuentran repartidas entre el Museo Nacional de Escultura de Valladolid y el Museo Nacional del Prado, si bien la tabla central se encuentra en paradero desconocido; y, en segundo lugar, el del altar mayor de Santa María la Real de Nájera, encargado por el prior Gonzalo de Cabredo el 20 de julio de 1483, aunque materializado gracias, una vez más, al patronazgo de Pablo Martínez de Uruñuela, y del que tan solo se conservan tres tablas, hoy custodiadas en el Museo Real de Bellas Artes de Amberes, pero que, por su gran tamaño, nos permiten hacernos una idea de la monumentalidad del retablo resultante de la ambición y aspiraciones de tan extraordinario promotor.

Relatos vislumbrados en las súplicas de los monasterios castellanos a Inocencio VI (1353-1362)

Santiago Domínguez Sánchez

Universidad de León

El 8 de junio de 1359 el húngaro Vilmos Pusterla, patriarca latino de Constantinopla¹, presentaba en el palacio apostólico de Aviñón una súplica dirigida a Inocencio VI que, traducida al castellano, decía lo siguiente²:

Al Santo Padre Inocencio VI. Vuestro devoto hijo Vilmos Pusterla, patriarca de Constantinopla, suplica a Vuestra Santidad que ponga remedio, con afecto paterno, a la pobreza e indigencia en que vivo, debido a que, fruto de las pasadas luchas en mi patriarcado entre genoveses, venecianos y catalanes, y resultado de la persecución actual contra los cristianos por parte de turcos y otros infieles, tuve que abandonar mi patriarcado, para desdicha del honor de tal iglesia. Para no tener que vivir en la indigen-

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación «Los monasterios de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media: actitudes y reacciones en un tiempo de problemas y cambios», ref. PID2021-124066NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/FEDER, UE.

² El texto latino (tomado del AAV, *Reg. Suppl.* 32, f. 96) reza así: *Supplicat Sanctitati Vestre devotus vester Guillelmus, patriarcha Constantinopolitanus, quatinus sue paupertati et indigentie paterno affectu compatientes, ex christianorum guerra provenientius, videlicet, Ianuensium et Venetorum et Catalanorum, quamdiu vigit, in sui patriarchatus partibus, et ex persecutione etiam Turcorum et infidelium contra christianos, quem adhuc viget ibidem, adeo quod dictum patriarcham oportet in contemptu patriarchalis sui honoris pauperrime vivere, et hic in Curia vitam suam trahere satis misere, propter reddituum suorum tenuitatem, qui quasi ad nichilum devenit; eidem patriarche Vestre Sanctitati nuper recommendato ad Aquilegensem ecclesiam pro parte potentis et magnifici domini Bernabonis, vicecomitis, domini Mediolani, devoti filii vestri; abbatiam Sancte Marie de Suonino, Chiensis dyocesis, Ordinis Sancti Basilii, que iam dudum et ad presens possidet per calogyros Grecos obedientes illi antipatriarche Constantinopolitano sismatico, et pro parte etiam tenetur per aliquos Ianuenses seculares, cui abbatie iam per plures et plures annos non extitit provisum per Sedem Apostolicam, eidem patriarche Constantinopolitane ecclesie sue, pro aliquali vite sue relevacione et sustentacione unire dignemini, vel ad Sedis Apostolice beneplacitum misericorditer commendare; aliorum suorum beneficiorum comendis et unione Nigropontensis ecclesie, dicte Constantinopolitane ecclesie vnite, non obstante; de quorum beneficiorum redditibus annuatim idem patriarcha non recipit trescentorum florenorum auri, omnibus computatis; et cum aliis non obstantibus et clausulis oportunitis ac executoribus singulariter deputatis.*

cia tuve que trasladarme a la curia apostólica de Aviñón, donde llevo una vida bastante miserable, ya que son mínimas mis rentas, que casi se reducen a la nada. Por otro lado, el magnífico caballero y vizconde Bernabò Visconti, señor de Milán, muy devoto vuestro, me recomendó a Vuestra Santidad para que se me concediera el patriarcado de Aquileya (tras el fallecimiento del último patriarca de Aquileya, Klaus de Luxembourg el 29 de julio de 1358), pero ello no tuvo efecto. Por ello ahora solicito a Vuestra Santidad, para alivio de mi pobreza y para conseguir sustento para mí, la unión a mi patriarcado de Constantinopla de la abadía de Santa María de Suonino, sita en la diócesis de Ceos (o Kea), en las islas Cícladas griegas, perteneciente a la Orden Católica Oriental de San Basilio, aunque al presente dicho monasterio está en manos de monjes griegos obedientes al antipatriarca cismático de Constantinopla (Calixto I), cuyas rentas en parte, además, están usurpando hoy diversos laicos de Génova, de tal manera que desde hace muchísimos años el nombramiento de abad de tal abadía no lo hace la sede apostólica, como debería. Suplico ahora yo que, de forma misericordiosa, se me encomiende a mí tal abadía por parte de la sede romana. Pido también que no sea óbice para ello el hecho de que el obispado de la isla griega de Negroponte (hoy día llamada Eubea), con sus rentas, ya estén unidos al patriarcado de Constantinopla, alcanzando estas rentas la mínima cantidad de 300 florines de oro al año en total. Solicito, además, que se derogue cualquier norma que pueda ir en contra de lo solicitado, pido que se añadan las cláusulas jurídicas oportunas al diploma final resultante, y que se nombren los jueces ejecutores pontificios necesarios para el cumplimiento de lo pedido.

Desgraciadamente para el patriarca Vilmos, el papa no dio entonces su aprobación a la súplica, motivo por el cual aquél continuó tres años más malviviendo en la corte papal. Sus penas se acabaron cuando, tras la muerte del arzobispo de Milán, Roberto Visconti, acaecida el 8 de agosto de 1361, surtió efecto en Inocencio VI la mediación del citado vizconde Bernabò Visconti, señor de Milán, y el papa, 15 días más tarde (el 23 de agosto), confirmó a Vilmos Pusterla como nuevo arzobispo de Milán.

Este texto es un «diploma» en el pleno sentido de su palabra («testimonio escrito de un hecho jurídico, y redactado conforme a ciertas formalidades que le dan garantía de prueba»), en él se aprecia o vislumbra claramente un relato histórico interesantísimo, que podríamos llamar «crónica»³ (definida en el Diccionario de la Academia como *una narración histórica en la que se sigue el orden consecutivo de los acontecimientos*).

El verbo *vislumbrar* procede de los términos latinos «*vix*» (*apenas*) y «*luminare*» (iluminar), y en consecuencia significa ver tenuemente algo o bien conjeturarlo o conocerlo imperfectamente. Creo que este es el sentido que se debe dar al estudio que ahora presento sobre la capacidad de los histo-

³ RABIKASKAS, P., *Diplomatica generalis*, 5.^a ed., Roma, Ed. Univ. Gregoriana, 1998, pp. 17-21.

riadores de atisbar, entrever o intuir la presencia de relatos históricos en unos documentos jurídicos de carácter muy especial, las «*supplicationes*» elevadas al pontífice romano por los monasterios bajomedievales castellanos.

Evidentemente, las crónicas adoptaron en el pasado el formato de libros y no de diplomas. En efecto, si consideramos el libro como «el testimonio escrito del pensamiento humano», y el documento como «testimonio escrito de un hecho jurídico», es obvio que la mayor parte de los relatos históricos se redactaron de acuerdo con la forma y los procedimientos típicos de los libros.

Sin embargo, es posible encontrar narraciones y exposiciones de hechos históricos en el tenor de algunos diplomas, en especial de las súplicas. Entendemos por súplicas cualquier escrito elevado a una autoridad por el que se solicita cualquier gracia, concesión o dádiva, y, por súplica pontificia, la dirigida al papa⁴. Las súplicas se presentaban en el palacio papal, con unas formalidades internas muy especiales, perfectamente estructuradas. Desgraciadamente, muchas de las anteriores al año 1342 han desaparecido. Pero ese año Clemente VI, uno de los pontífices de Aviñón, dictaminó que se estableciese un registro de tales súplicas, para no perder la información que se recogía en las mismas y que podría ser muy relevante a la hora de solucionar posteriores problemas y litigios sobre las concesiones papales derivadas de tales súplicas⁵.

En efecto, esa fecha, 1342, es clave por el nacimiento del *Registro de Súplicas*, que conforma una de las series más relevantes del Archivo Apostólico Vaticano, nada menos que compuesta por 7.365 volúmenes, con varios millones de súplicas registradas⁶.

No es baladí tener en cuenta que en la época de Aviñón se crease tal registro. Los pontífices de Aviñón se ocuparon muy singularmente de controlar la administración de la Iglesia y, en particular, la administración de las rentas eclesiásticas. Llegaron a crear una maquinaria muy precisa que regulaba totalmente el sistema de beneficios, tasas, exacciones, tributos, ganancias, subsidios y cualquier rendimiento, a base del uso de documentos escritos de todo tipo, sobre todo los fiscales, y de los registros concienzudos de los mismos.

Es realmente llamativa la tarea de centralización desarrollada por los papas de Aviñón, que lograron un alto grado de perfección en la efectiva gestión de un gobierno centralizado, en el que los dicasterios de la curia esta-

⁴ LASALA CLAVER, F. de y RABIKAIUSKAS, P., *Il documento medievale e moderno. panorama storico della Diplomatica generale e pontificia*, Roma, Ed. Univ. Gregoriana e Istituto Portoghese de Sant'Antonio, 2003, pp. 241-252.

⁵ BORCHARDT, K., «Kurie und Orden Johanniter in den päpstlichen Supplikenregistern 1342-1352», en *Kurie und Region. Festschrift für Brigide Schwarz zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Ed. Steiner, 2005, pp. 17-39.

⁶ KATTERBACH, B., *Inventario del Registri delle Suppliche (dell'Archivio Segreto Vaticano)*, Ciudad del Vaticano, Ed. Biblioteca Apostólica Vaticana, 1932.

ban magistralmente organizados⁷. Los papas consiguieron reservar para su corte la resolución de numerosísimos asuntos hasta poco antes exclusivos de los obispados dispersos por toda la Cristiandad, a través de una admirable organización administrativa y el eficaz funcionamiento de la burocracia pontificia, plasmada en muchos miles de diplomas expedidos desde la nueva sede de los papas, Aviñón. La curia especialmente tenía un fin: conseguir que un alto porcentaje de los beneficios eclesiásticos pasaran a ser provisión directa de ella misma, no de los obispados ni abadías dispersos por toda la cristiandad. Y una de las maneras de tener controlados todos estos asuntos era asegurándose no solo de estudiar con precisión los miles de peticiones que llegaban a la corte papal, sino también de tenerlas registradas convenientemente.

A los especialistas en Diplomática nos gusta estudiar el proceso de génesis o elaboración de los documentos, porque de tal asunto se infieren conclusiones interesantísimas para los propios diplomas y para la Historia. Sí que interesa realmente, también al historiador, conocer los modos y maneras usados en la confección de las súplicas. Veámoslo.

Lo habitual, en el caso de que cualquier persona u organismo quisiera demandar un privilegio o una carta del papa, era redactar una primera súplica de carácter provisional, que se enviaba por medio de alguna persona de confianza a la sede pontificia⁸. Allí, un procurador o «agente» del interesado redactaba de nuevo la súplica, adaptándola a un formulario especial y estricto que para cada asunto se exigía. Si las súplicas no se ajustaban a esas determinadas y especiales formalidades, no se admitían⁹.

El procurador del interesado se encargaba entonces de entregar la súplica en la curia a uno de los más altos oficiales de la misma, llamado «referendario», quien la examinaba y, después, anotaba en ella, en el margen superior, la diócesis de procedencia y un resumen de lo solicitado. Tales referendarios eran considerados como consejeros del papa, siendo escogidos entre los prelados de la curia¹⁰.

⁷ Lo cual fue también un precedente para la organización fiscal de diversos reinos europeos.

⁸ Aunque, en ocasiones, podía insertarse en el llamado «rollo» o conjunto de peticiones que elevaba al papa el rey u otro alto personaje. BATTELLI, G., «Suppliche al Papa di Giacomo II, re di Maiorca, e di Giacomo II, re di Aragona», *Anuario de Estudios Medievales*, n.º 31 (2001), pp. 3-32.

⁹ BARTOLONI, F., «Suppliche pontificie dei secoli XIII e XIV», *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, n.º 67 (1955), pp. 1-187; y DÍAZ IBÁÑEZ, J., «Clérigos «familiares» de cardenales extranjeros, oficiales de la curia pontificia y súplicas beneficiales en Castilla en época de Clemente VI (1342-1352)», *Espacio, Tiempo y Forma. III. Historia Medieval*, n.º 36 (2023), pp. 409-454.

¹⁰ Por aquellos tiempos centrales de la Edad Media era muy frecuente, para agilizar la tramitación de los asuntos, entregar previamente la súplica a algún prelado, cardenal o alto oficial de la Curia, o bien informarle de su contenido, para conseguir, mediante su intervención, el visto bueno del papa.

Estudiadas las súplicas y presentadas en su momento al papa, este daba o no su aprobación a las mismas, signándolas de su propia mano, en caso positivo, con las fórmulas *Fiat*, *Fiat ut petitur* o *Audiat*, seguidas de la inicial del nombre de pila del pontífice. En caso de que el papa se negase a aceptar la súplica, se podía copiar *Ad istam Papa non respondet*, o bien dejar en blanco el espacio destinado a la aprobación, con lo que se dejaba bien patente la oposición papal a la concesión.

A partir del siglo xv (concretamente desde 1431), vista la ingente cantidad de solicitudes que llegaban a la sede apostólica, y si la petición era ordinaria, solían ser signadas solo por un referendario, con la llamada «signatura común», de este tenor: *Concessum ut petitur in presentia domini nostri Pape* (concedido como se pide en presencia de nuestro señor el papa), seguida del nombre y apellido del referendario.

Los juristas de la curia, en la segunda mitad del siglo xv, se dieron cuenta de la importancia de este hecho jurídico, la aprobación de las solicitudes, que implicaba la escrituración inmediata de un diploma papal definitivo, por lo que se estableció para la recepción, examen y aprobación de las súplicas una oficina especial, llamada la Signatura Apostólica, presidida por un cardenal y constituida por numerosos, hasta cien, referendarios¹¹.

El paso siguiente, muy importante (no olvidemos el aforismo jurídico, *Prior in data, potior in iure* —una fecha anterior tiene preferencia en Derecho—) era la datación de la súplica, dándose como fecha la del día en que el pontífice había accedido a lo solicitado. Esta fecha la conservará el posterior documento pontificio que se expediría sobre el asunto. Por ello debía ocuparse de tal menester un personaje de confianza del papa. Desde Martín V (1417-1431) ejercía este oficio un «datario», denominándose la oficina donde éste trabajaba Dataría Apostólica¹². Más tarde, las súplicas originales se devolverían al interesado, junto con el diploma pontificio resultante.

En fin, explicada la tramitación de tales súplicas, es el momento de repetir la idea principal de este artículo: aunque nos encontramos a veces súplicas anodinas y repetitivas, en algunos casos otras relatan pormenorizadamente diversos hechos históricos relevantes en su momento para que el papa pudiese dar su parecer, y relevantes hoy día para nosotros, los historiadores.

¹¹ Por otro lado, desde los inicios del siglo xv, algunos peticionarios, por no querer o no poder pagar las altas tasas que correspondían a los diplomas pontificios, se daban por satisfechos con obtener las llamadas *supplicationes* «*sola signatura*», las cuales, aprobadas y signadas por el Papa (en las que se añadía la cláusula: *Et quod presentis supplicationis sola signatura sufficiat atque absque aliarum litterarum desuper expeditione decernere dignemini*), gozaban ya de valor para acreditar la concesión de una gracia a un particular de carácter ordinario.

¹² Siendo desde entonces este organismo totalmente independiente de la Cancillería, que, además, asumió una función de consejo y de resolución de posibles cuestiones pendientes antes de promulgar las bulas.

Hay que tener en cuenta que, cuando el papa daba su visto bueno a lo pedido y, en consecuencia, se expedían a continuación unas *litterae gratosae*, un *privilegium* o el diploma pertinente, que frecuentemente recortaba o hacía desaparecer parte de tales hechos históricos relatados en las súplicas. Por ello, es interesantísimo para el diplomata, pero más aún para el medievalista, localizar y estudiar críticamente tales súplicas papales. En muchas súplicas, en efecto, la fórmula más importante es precisamente la *expositio* o narración de hechos, y su contenido e interés histórico está fuera de duda.

Hay que saber, sin embargo, que existe una diferencia clara entre los relatos de las crónicas «librarias» y los que podemos hallar en las súplicas: los primeros están redactados por terceras personas, habitualmente no implicadas directamente en los hechos descritos, mientras que las exposiciones que se encuentran en las súplicas vienen escritas por los propios protagonistas de tales sucesos y acontecimientos históricos.

Ambos relatos son subjetivos, pero podemos otorgar más credibilidad a los presentes en las súplicas, puesto que no se redactaban pensando en una utilidad o finalidad histórica, sino únicamente en conseguir un propósito concreto, habitualmente económico. Esto es, quienes escribían las súplicas nunca pensaron que con lo escrito se podría estudiar la vida o hacer los anales de un personaje o institución, sino que solo pretendían la consecución jurídica de una merced.

Este diverso punto de vista a la hora de su redacción conviene tenerlo presente en la actualidad si los historiadores pretendemos usar las súplicas como fuentes, digamos «fiables», para la historia. Las súplicas pueden exagerar los hechos, quizá ocultar algunos acontecimientos, ofrecer un punto de vista desproporcionado, pero es imposible que mientan objetivamente en la exposición general, puesto que sus redactores sabían que las autoridades a las que iban dirigidas tales súplicas (en nuestro caso el pontífice) muchas veces ordenaban una indagación precisa sobre la veracidad de lo expuesto.

Tenemos la certeza de que se dieron realmente tales indagaciones porque en la parte final de la propia súplica, al lado de la suscripción autógrafa del papa, se anotaban frecuentemente cláusulas de este estilo:

- «*Fiat si est ita. G.*» (Hágase así si es cierto lo dicho. Inocencio VI).
- «*Fiat, si preces veritate nitantur, G.*» (Hágase como se pide, si lo expuesto se ajusta a la verdad. Inocencio VI).
- «*Examinet Penitentiarius Maior et faciat quod rationabiliter fuerit faciendum, G.*» (Que examine lo narrado nuestro penitenciario mayor y haga lo que crea razonable. Inocencio VI).
- «*Fiat si medici asserant eos ista gratia indigere, super quo ipsorum medicorum constientias oneramus, G.*» (Concédase así si los médicos juzgan que merece tal gracia, cuestión sobre la que

avisamos a tales médicos que obren estrictamente en conciencia. Inocencio VI).

- Pues bien, en esta sencilla contribución pretendo demostrar este carácter narrativo de algunas súplicas, exponiendo el tenor de algunas dirigidas al papa de Aviñón Inocencio VI (1352-1362) y relativas a la Península Ibérica¹³. Comenzaré con algunas súplicas genéricas que son un relato sencillo, para pasar finalmente a exponer otros ejemplos ya relativos a la Orden Benedictina en la Corona de Castilla. Creo que se podrán ver claros modelos para comprender la utilidad de este tipo de relatos para la historia política, social, cultural e incluso económica de la Castilla bajomedieval, y también de sus monasterios.

¹³ Espero más adelante poder hacer un estudio más profundo de ellas y otras similares.

Ejemplos genéricos de relatos en súplicas

1

Una causa judicial:

Santísimo¹⁴ Padre Inocencio VI.

Vuestro predecesor de feliz recuerdo, Clemente VI, ordenó que de la audiencia y resolución de las causas de apelación interpuestas, o que se fueran a interponer, en la audiencia de la cámara apostólica por parte de los reos encarcelados en la curia papal acusados de crímenes, se ocupase Étienne Mulceo, obispo de Lérida, y así se hizo en la causa contra Guillem de Piera, presbítero de la diócesis de Mallorca, suscitada por el homicidio cometido por este presbítero, junto con otros secuaces, en la propia sede de Aviñón, causa que se le había comisionado a dicho obispo ilerdense. Pero, estando este obispo ausente, el procurador fiscal de tal audiencia encargó dicha causa a otros auditores, y el citado Guillem de Piera apeló sobre ello a Vuestra Santidad. Solicita ahora dicho procurador fiscal, atendiendo a que no se espera que retorne pronto a la curia el citado obispo de Lérida, que se subroge en

¹⁴ El texto latino (tomado del AAV, *Reg. Suppl.* 29, f. 104) dice así: Sanctissime Pater. Cum dudum felicis recordationis dominis Clemens, Papa VI, predecessor uester, causas appellationum interpositas et interponendas / ab Audientia Curie Camere uestre per incarceratos in carceribus dicte Curie, seu in Curia predicta delatos de criminibus, commiserit / generaliter reuerendo patri domino Stephano, episcopo Ilerdensi, audiendum et fine debito terminandum, a quo in cassa cuiusdam appellationis / coram eo vertentur et interposite ad Sanctitatem eandem per Guillelmum Piere, alias de Piera, presbiterum Maioricensis diocesis, ab auditore predicto / super causa inquisitionis contra dictum Guillelmum coram prefato auditore pendente, pro quodam homicidio per ipsum Guillelmum et / suos complices in Romana Curia perpetrato, et a nonnullis aliis iudicibus siue auditoribus super dicta appellatione, et / occasione ipsius, necnon super aliis causis appellationum per dictos incarceratos siue delatos interpositarum a dicto auditore Camere, / etiam deputatis pro parte uestri procuratoris fiscalis, ad Sanctitatem Vestram extiterit appellatum; supplicat procurator predictus quatinus in predictis causis / omnibus et singulis appellationum interponendum ab auditore prefato, eidem domino episcopo, et in locum ipsius, cum ipse dominus episcopus / de Romana Curia se absentauerit, et de vicino eius reditu non speretur, alium iudicem dignemini subrogare et / etiam deputare; et, quod etiam in causa appellationis predictae ab eodem domino episcopo per eundem procuratorem interposita, et nullitate ipsius, / necnon in omnibus et singulis premissis aliis causis appellationum, cum emergentiis, dependentiis et connexis, sine strepitu et figura / iudicii, etiam ex eisdem actis et processibus coram dicto auditore et dictis iudicibus siue auditoribus factis et habitis, ex quibus iniqui / tas et grauamen illata in dictis causis liquere potuerunt manifeste, si et prout ac alias de iure fuerit faciendum, ali / quem presbiterum virum dignemini specialiter deputare qui dictas causas audiat, decidat et institiam faciat super eis; / non obstante si aliqua causarum appellatione ipsarum in tempora fatalitatis non fuerit terminata, ne dicti homicide et malefici / propterea sic remaneant sine pena.

Audiant Camerarius noster et magister Arnaldus, vtriusque Iuris professor, / et eorum quilibet, ac super premissis omnibus et singulis iustitiam faciat. G.

/ Datum Auinione, idibus octobris, anno primo.

otro juez dicha causa, junto con las apelaciones a la misma y todo lo relacionado con ella, para que juzgue la misma de forma reservada, sin el acostumbrado «estrépito judicial». Yo, dicho procurador fiscal, solicito que este juez, que deberá ser un presbítero, estudie las declaraciones y las actas del juicio, deje claro lo sucedido, actúe en Derecho y dicte sentencia recta sobre el asunto, de manera que no queden sin castigo los homicidas; y ello no obstante no se hayan cumplido hasta ahora los tiempos definidos por la ley para finalizar las pesquisas.

Yo, Inocencio VI, mando que se subroge la causa en uno de los dos siguientes jueces: el propio camarlengo (Étienne Aldebrand, arzobispo de Toulouse), o bien Arnaldo, profesor de Derecho civil y canónico.

Dada en Aviñón el 15 de octubre de 1353.

2

Obispados en lugares de «infieles»:

Santísimo¹⁵ Padre Inocencio VI.

Yo, vuestro humilde y devoto servidor fray Esteban de Fellino, dominico, por la gracia de Dios y de la sede apostólica obispo de Marruecos, expongo a Vuestra Santidad que, puesto que debo vivir rodeado de enemigos de la fe, a quienes tengo que predicar la palabra de Dios, en un lugar donde hay poquísimos cristianos, de quienes además no puedo percibir diezmos ni rentas. Por ello tengo que llevar una vida de muchas penalidades, ya que, además, allí no hay ningún beneficio eclesiástico. Por ello, suplico a Vuestra Santidad que me conceda lo siguiente: como en el reino de Granada hay algunos mercaderes cristianos, así como otros muchos cristianos cautivos, que no tienen

¹⁵ El texto latino (tomado del AAV, *Reg. Suppl.* 26, f. 134) dice así: S<ignif>icat Sanctitati Vestre humilis et deuotus orator vester frater Stephanus, Dei et Apostolice Sedis gratia episcopus Marrochitanus, / quod, cum ipse habeat vitam suam ducere inter inimicos fidei, quibus Uerbum Dei debet predicare, vbi non sunt / nisi pauci christiani, a quibus decimas nec pecunias habet, sed solum vitam strictissimam, nec sunt ibi / beneficia aliqua ecclesiastica; ideo supplicat eidem Sanctitati dictus episcopus quatinus gratias subscriptas sibi dignemini misericorditer concedere; / primo, cum in regno Granate sint aliqui mercatores fideles et, peccatis exigentibus, multi captiui christiani in / memoratum regnum nulli prelato sit commissum, et predicti viuant sine capite et pastore, in scandalum et periculum / animarum; idem supplicat eidem Sanctitati ut sibi a Sede Apostolica concedatur quod in predicto regno possit eisdem de rectoribus et / capellanis ydoneis prouidere; quatinus predicti fideles mercatores et captiui et ceteri christiani inibi degentes, sicut in / Auffrica, gaudeant gratie Vestre Sanctitatis.

Fiat, G.

[Et quod transeat sine alia lectione. Fiat, G.]

[Datum Auinione, VII kalendas decembris, anno primo].

prelado que les cuide, y viven sin cabeza religiosa visible, para escándalo y peligro de sus almas, solicito que yo mismo pueda establecer en tal reino de Granada rectores y capellanes idóneos, de manera que tales fieles, mercaderes y cautivos, gocen del mismo cuidado pastoral que tienen los cristianos de África.

Yo, Inocencio VI, mando que se cumpla así, y que esta súplica siga su curso sin necesidad de confirmarla de nuevo.

Dada en Aviñón el 25 de noviembre de 1353.

3

La fundación de un nuevo convento:

Santísimo¹⁶ Padre Inocencio VI.

Yo, vuestro devoto hijo Pedro I, rey de Castilla y León, suplico a Vuestra Santidad que conceda benignamente un año y 40 días de indulgencia a todos los fieles que visiten devotamente el convento de Santa Clara que pretende fundar la noble María de Padilla (*entonces su amante*), hija del noble caballero Juan García de Padilla, en Castilla o fuera del reino (*finalmente lo estableció en Astudillo, en la diócesis de Palencia*), durante las festividades de santa Clara, san Luis de Anjou, la Natividad del Señor, Pascua, Pentecostés y la Asunción de la Virgen, o a quienes entreguen limosnas para su fábrica. Pido que no obste nada en contra, y que se conceda dicha merced con las cláusulas necesarias y oportunas.

Yo, Inocencio VI, mando que se haga así, pero concedo tal gracia solo por un plazo de 10 años.

Dada en Aviñón, el 5 de abril de 1354.

¹⁶ El texto latino (tomado del AAV, *Reg. Suppl.* 27, f. 84v) dice así: [Supplicat Sanctitati Vestre deuotus filius uester Petrus, Castelle et Legionis rex], quatinus omnibus visitantibus ecclesiam monasterii [Ordinis Sancte Clare, fundati et dotati nuper a nobili muliere Maria de Padiella, nata quondam Iohannis Garsie, nobilis militis, infra diocesim Palentinam, uel alibi infra regnum Castelle et Legionis], causa deuotionis, et venientibus seu presentibus ibidem in / festiuitatibus beate Clare, beati Ludouici confessoris Marsiliensis, et Natiuitatis Domini, Pasche, Penthecostes / et Assumptionis beate Marie festiuitatibus, <et> similiter, omnibus facientibus helemosinam ipsi monasterio et eius ecclesie, manus / porrigentibus adiutrices, vnum annum et quadraginta dies de ingulgentia, in remissione suorum / peccatorum, de benignitate Sedis Apostolice, dignemini indulgere; et quod eandem indulgentiam consequatur et habeant / cum omnibus [non obstantibus et] clausulis oportunis.

Fiat pro visitantibus in festis predictis, vt petitur, et pro porrigentibus, vsque ad / decem annos, G.

[Et quod transeat sine alia lectione. Fiat, G.]

[Datum Auinione, nonis aprilis, anno secundo].

4

El abandono de los hábitos:

Santísimo¹⁷ Padre Inocencio VI.

Yo, vuestro devoto servidor fray Gerard de Pineda, de la Orden de Predicadores, informo a Vuestra Santidad que yo, tiempo atrás, abandoné tal Orden Mendicante, en la que había profesado con 13 años de edad, y en la que había portado el hábito dominico apenas durante un año y medio. Vuelto al mundo carnal, permanecí vagando en él durante tres años. Ahora, sintiéndome sin fuerzas para regresar a la Orden de Santo Domingo, pero queriendo servir a Dios con hábito religioso, suplico a Vuestra Santidad ser absuelto de mi sentencia de excomunión por haber dejado irregularmente los hábitos, si en ella incurrí, y poder ingresar en el monasterio de Ripoll, en este caso de la Orden de San Benito, sito en la diócesis de Vic. Para ello, solicito que se nombren jueces ejecutores al efecto, que ordenen al abad y al monasterio de Ripoll admitirme, y que en el diploma definitivo que resulte de esta súplica se adjunten las cláusulas oportunas para cumplimiento de los hechos.

Yo, Inocencio VI, dispongo que el peticionario vuelva a su Orden (de Santo Domingo). Y que se cumpla sin más trámites.

Dada en Villeneuve les Avignon, el 20 de septiembre 1354.

¹⁷ El texto latino (tomado del AAV, *Reg. Suppl.* 27, f. 225v) dice así: Significat Sanctitati Vestre devotus vester frater Geraldus de Pineda, Ordinis Predicatorum, quod ipse olim, Ordinem supradictam, in quo tercio / decimo anno sue etatis se uinculo professionis astrinxerat, et in eo post professionem huiusmodi per annum cum / dimidio habitum professorum portauerat illicentatus animi leuiter habitu derelicto, exiuit, et ad seculum / est reuersus, ac in eo sint per triennium euagatus; verum, cum ad presens Ordinis reditum animum suum non valeat in / clinare, cupiens sub regulari habitu Domino famulari, supplicat eidem Sanctitati quatinus, eo primitus absoluto / a generali excommunicationis sententia, si quam propter hoc incurrit, quod ad monasterium Riuipulli, Ordinis Sancti Benedicti, Vicensis diocesis, / valeat se transferre, et in eodem Domino famulari, eidem concedere dignemini facultatem; datis sibi executoribus ad / compellendum abbatem et conuentum ad recepcionem eiusdem; cum aliis clausulis oportunis, ut in forma.

Reuertatur / ad Ordinem, G.

[Et quod transeat] sine alia lectione. Fiat, G.

/ Datum apud Villam Nouam, Auinionensis diocesis, XII kalendas octobris, anno secundo.

5

Una dispensa matrimonial:

Santísimo¹⁸ Padre Inocencio VI.

Yo, vuestra devota hija, Leonor de Castilla, reina madre de Aragón, viuda de Alfonso IV de Aragón, solicito a Vuestra Santidad para mi hijo, el ínclito infante Juan de Aragón, hijo de ambos, dispensa para legitimar el matrimonio de éste habido con Isabel Núñez de Lara, hija del difunto señor de Vizcaya, Juan Núñez de Lara, que se había contraído ante la faz de la Iglesia un año atrás, y más tarde consumado. Los contrayentes no se habían percatado de que estaban unidos con una afinidad de parentesco de cuarto grado por triple vía, por lo que ahora yo, dicha reina, suplico que, teniendo piedad y misericordia de ellos, puedan permanecer legítimamente casados, para no dar lugar a las habladurías y escándalos que podrían sobrevenir si tuvieran que separarse. Pido además que se declaren los hijos que puedan tener como legítimos, y que se absuelva a dicho matrimonio, si es el caso, de las penas canónicas en las que incurrieron por tales hechos.

Yo, Inocencio VI, mando que el legado en Hispania, Guillaume de la Jugee, cardenal diácono de San María in Cosmedin, les conceda tal dispensa, previa imposición de la penitencia que convenga, y dispongo, además, que los cónyuges funden dos capellanías perpetuas con unas rentas de 30 florines de oro por cada uno de ellos.

Dada en Villeneuve les Avignon, el 15 de septiembre de 1355.

¹⁸ El texto latino (tomado del AAV, *Reg. Suppl.* 29, f. 3v) dice así: Significat Sanctitati Vestre deuota filia vestra Eleonor, regina Aragonum, quod, cum inclitus infans / Iohannes, quem ex serenissimo domino Alfonso, clare memorie, rege Aragonum, viro suo carissimo, / susceptum, cum nobili Elisabet, illustris Iohannis Nunii de Lara, quondam Vizcaye domini, filia, quantum / in eo fuit, matrimonium publice, in facie Ecclesie, contraxerit, et, carnali copula consumarunt, non attento / quod in quarto consanguinitatis gradu se adinuicem triplaciter attingebant; idcirco, supplicat humiliter / quatinus specialem gratiam facientes, et dicte Sanctitatis oculum ad scandala que ex predicta consumacione / poterint suboriri si separati habeant remanere, benigniter inclinati, dignemini cum eisdem ut, non / obstante predicto consanguinitatis impedimento, simul in ipso matrimonio permaneant, misericorditer dispensare; / prolem ex eodem matrimonio suscipiendam legitimam decernendo; et ipsos ab excommunicationum / sententis et aliis penis quas propter premissa, uel eorum aliquod, incurrerunt, absoluedo; cum omnibus / clausulis consuetis, ut in forma.

Fiat per Guillermmum, [Sancte Marie in Cosmedin diaconum] cardinalem legatum, qui iniungat penitentiam / quod fundent duas cappellanas perpetuas, triginta florenorum pro qualibet, et etiam imponatur / viro peregrinatio, de qua videbitur dicto legato, G.

Et quod sine alia transeat lectione. Fiat, G.

/ Datum apud Villam Nouam, Auinionensis diocesis, XVI kalendas octobris anno tertio.

6

La colación de un beneficio eclesiástico:

Santísimo¹⁹ Padre Inocencio VI.

Yo, Hugo de Morlanes, monje del monasterio cluniacense de Saint-Pierre de Moissac, sito en la diócesis de Cahors, bachiller en Decretos, profesor de Derecho canónico durante cuatro años en la Universidad de Toulouse, suplico a Vuestra Santidad que, haciéndome una dádiva especial, me conceda el priorato de Arguedas, sito en la diócesis de Pamplona y dependiente del monasterio benedictino de la ciudad de Saint-Pons-de-Thomières, vacante por muerte de su último titular, Arnaud de Villemur, cardenal presbítero del título de San Sixto, y ello aunque hasta ahora tal dignidad de prior se concediera por elección de los monjes de dicho monasterio navarro, y también aunque dicho priorato tenga cura de almas. Pido que para ello no obste el hecho de tener en expectativa más beneficios en otros monasterios (...) De no ser posible recibir tal priorato navarro, pido se me conceda, como segunda opción, el priorato de San Promacio de Forcalquier, sito en la diócesis de Sisteron, vacante por fallecimiento del cardenal presbítero del título de los Santos Marcelino y Pedro, Pasteur de Sarrats d'Aubenas.

Yo, Inocencio VI, ordeno que se conceda lo que se pide.

Dada en Aviñón el 31 de diciembre de 1356.

¹⁹ El texto latino (tomado del AAV, *Reg. Suppl.* 28, f. 208v) dice así: *Supplicat Sanctitati Vestre deuotus uester Hugo de Morlanis, monachus monasterii Moysiensis, Ordinis Cluniacensis, / Caturcensis diocesis, bacallarius in Decretis, Iura legens canonica per quatuor annos et ultra in / Studio Tholosano, quatinus specialem gratiam facientes, eidem de prioratu de Arguetis, Pampilonensis diocesis, / dependente a monasterio Sancti Poncii Thomeriarum, Ordinis Sancti Benedicti, vacante per mortem [bone memorie] domini [Arnaldi, tituli Sancti Sixti presbiteri] cardinalis / Appamiarum, etiam si per electionem ad eum consueuerit quis assumi, et curam habeat animarum, ac si / dispositioni apostolice quomodolibet reseruatus, eidem Hugoni, et cum translacione [ac receptione sua in dicto prioratu], dignemini prouidere; non obstante quod [idem Hugo] prioratum, / dignitatem, presonatatum uel officium ad collationem, [prouisionem, presentationem, electionem seu quamuis aliam dispositionem] abbatis et co-nuentus monasterii Lesatensis, dicti Ordinis, auctoritate / uestra, expectare noscatur, cui gratie paratus est resignare cum possessione dicti prioratus fuerit pacifice / asecurus; et cum aliis non obstantibus et clausulis oportunitis ac executoribus [singulariter deputatis].*

/ Vel de prioratu Sancti Promacii de Forcalquerio, diocesis Sistarissensis, Ordinis Sancti Victoris de / Marcilia, vacante per mortem [bone memorie] domini Pastoris, [tituli Sanctorum Marcellini et Petri presbiteri] cardinalis. Fiat, G.

[Et quod transeat] sine alia lectione. Fiat, G.

/ Datum Auinione, II kalendas ianuarii anno quinto.

Los conflictos en la colación de beneficios:

Santísimo²⁰ Padre Inocencio VI.

Yo, vuestro humilde y devoto servidor Pedro Martínez, arcediano de Úbeda en la iglesia de Jaén, capellán y embajador del rey Pedro I de Castilla y León, expongo a Vuestra Santidad que, tiempo atrás, Guillaume de la Jugee, cardenal diácono de Santa María in Cosmedin, legado papal en Castilla y León, concedió a Robert de Verllahc, clérigo de Toulouse, medio beneficio en la catedral de Sevilla, vacante tras la muerte de su último titular, Gonzalo Pérez Pigara, fallecido fuera de la curia apostólica. Pero, tiempo después, el arzobispo de Sevilla, Nuño de Fuentes, desconociendo esta provisión, y el cabildo catedralicio, otorgaron dicho beneficio al clérigo jiennense Pedro González de Baeza. Más tarde ambos clérigos, Gonzalo y Pedro, renunciaron a sus respectivas actas de colación. Por eso yo, el citado embajador, solicito ahora para mi capellán, Fernando Rodríguez, clérigo de la diócesis de Sevilla, este medio beneficio, no obstante que éste posea al presente un beneficio de la iglesia de Santa Bárbara de la villa de Écija, al que está dispuesto a renunciar cuando tome posesión de su puesto en la catedral sevillana.

Yo, Inocencio VI, mando que se conceda como se pide.

Dada en Aviñón, el 7 de febrero de 1358.

²⁰ El texto latino (tomado del AAV, *Reg. Suppl.* 31, f. 25) dice así: Significat [Sanctitati Vestre humilis et deuotus orator vester Petrus Martini, archidiaconus de Vbeta in ecclesia Giennensi, illustrissimi principis, filii vestri, domini Petri, Castelle et Legionis regis, clericus et ambaxiator], quatinus, cum reuerendus pater dominus Guillelmus, in regnis Castelle et Legionis / Apostolice Sedis legatus, alias de dimidia portione ecclesie Ispalensis, tunc vacante <per mortem> Gundissalui / Petri Pigara, qui extra Romanam Curiam diem clausit extremum, prouiderit Roberto de Uerllahco, / rectori ecclesie de Angeuilla, diocesis Tholosane; postquam reuerendus pater dominus Nunus, archiepiscopus, / et capitulum Ispalense de huiusmodi prouisione ignorantes, prouiderint de eadem Petro Gundissalui / de Beacia, diocesis Giennensis, quiquidem prouisi collationes eisdem sic factas renuerunt et renuunt / acceptare; idcirco supplicat eidem Sanctitati Vestre quatinus Ferrando Roderici, clerico diocesis Ispalensis, famulo / dicti archidiacono, de dicta dimidia portione, ut predicatur, adhuc vacante, dignetur Sanctitas Vestra misericorditer prouidere; / non obstante quod beneficium perpetuum Sancte Barbare de Astigia, diocesis Ispalensis, obtinet idem Ferrandus, quod paratus est dimittere cum predictae dimidie portionis possessionem pacificam fuerit assecutus; / et cum aliis non obstantibus et clausulis oportunis ac executoribus [singulariter deputatis].

Fiat, si est ita, G.

[Et quod transeat sine alia lectione. Fiat, G.]

[Datum Auinione, VI idus februarii anno sexto].

8

Peregrinaciones no realizadas:

Santísimo²¹ Padre Inocencio VI.

Yo, vuestro devoto servidor Tommaso di San Severino, conde de Marsico (en la región italiana de Balisicata), solicito a Vuestra Santidad la conmutación del voto que hice de peregrinar a Santiago de Compostela. No puedo realizar tal viaje por mi ancianidad, padecer gota y estar gravado con múltiples enfermedades. Estoy absolutamente incapacitado para hacer tal peregrinación, por lo que pido, como gracia especial, atendiendo a tales limitaciones y a las causas justas que me impiden viajar, que Vuestra Santidad conmute este voto por lo que estime oportuno.

Yo, Inocencio VI, apruebo lo solicitado, a condición de que el penitenciaro mayor pontificio le imponga una penitencia conveniente que cumpla en su ciudad de Marsico.

Dada en Aviñón el 13 de mayo de 1358.

9

Problemas judiciales en el ejercicio del ministerio sacerdotal (en este caso causados por un homicidio perpetrado por un presbítero):

Santísimo²² Padre Inocencio VI.

²¹ El texto latino (tomado del AAV, *Reg. Suppl.* 31, f. 141) dice así: *Supplicat Sanctitati Vestre deuotus uester Thomas de Sancto Seuerino, comes Marsici, quatinus, cum / ipse ex voto emisso astrictus visitare limina Beati Iacobi de Compostella, et / ipse sit senex et grauiter podragosus, et grauiter infirmitatibus quamplurimum im / peditus, adeo quod omnino est impotens ad possendum dictum votum suum complere, / de dono specialis gratie, attentus premissis suis deffectibus et causis iustis, votum pre / dictum in alio pietatis opere, prout dicte Vestre Sanctitati placebit, commutare dignemini; cum clausulis oppor / tunis [et omnibus non obstantibus].*

Committatur in partibus per penitentiarum maiorem, vel ispe fa / ciat, G.

[Et quod transeat sine alia lectione. Fiat, G.]

[Datum Auinione, III idus maii anno sexto].

²² El texto latino (tomado del AAV, *Reg. Suppl.* 31, ff. 218v-219) dice así: *Significat [Sanctitati Vestre deuotus orator vester Luppus, archiepiscopus Cesaraugustanus], pro parte Iohannis de Camera, presbiteri, rectoris ecclesie de Lagueruela, ac portionarii ecclesie / Beate Marie d<e> Aroc<a>, Cesaraugustane diocesis, bacallarii in Decretis, quod, dudum orta discordia siue brica, / cui ipse Iohannes occasione dedit inter fratrem Thomam, Ordinis Sancti Iohannis Iherosolimitani, quondam / presbiterum, ex parte vna, et ipsum Iohannem, ex altera, tum nullo dampno illato per eundem dicto fratri Thome, / ipse Iohannes fugeret, idem frater, cum pluribus aliis suis complicitibus armatis, insecutus fuit eundem, / qui Iohannes in fuga constitutus et fortiter inuasus, se et quendam socium suum ibidem pre / sentem, et iam*

Yo, vuestro devoto servidor Lope Fernández de Luna, arzobispo de Zaragoza, informo a Vuestra santidad de que hubo una grave discordia entre Juan de Cámara, bachiller en Decretos, rector de la iglesia de Lagueruela, sita en la diócesis de Zaragoza (hoy prov. de Teruel) y beneficiado de la colegiata de Santa María de los Corporales de Daroca, y Tomás, presbítero de la Orden de San Juan de Jerusalén. Sin haber causado daño alguno el primero al segundo, Juan de Cámara tuvo que salir huyendo de la diócesis, y el sanjuanista le persiguió tenazmente con varios cómplices armados. Habiendo sido alcanzado Juan de Cámara y un amigo suyo por el freile, éste los golpeó y lanzó al suelo. Viendo Juan que perdía la vida, para defenderse, lanzó una lanza al freile, hiriéndole en la frente, causándole una herida no mortal, según ha afirmado un médico. Sin embargo, no habiendo guardado el reposo necesario ni los consejos de los cirujanos, a los tres meses dicho freile Tomás falleció. Pasado el tiempo Juan de Cámara, sin haber obtenido la dispensa oportuna, recibió las órdenes sagradas y su citada parroquia de Lagueruela, y actuó como párroco, administrando los sacramentos y dedicándose al culto divino, por lo que incurrió en las sentencias canónicas para quienes hacen esto sin la necesaria dispensa. Ahora yo, el arzobispo de Zaragoza, solicito a Vuestra Santidad, para el citado rector de Lagueruela, la gracia de poder mantenerse en sus expresados beneficios, y, además, que se levante su posible excomunión.

Yo, Inocencio VI, dispongo que el penitenciario mayor pontificio examine el caso e imponga la correspondiente penitencia.

Dada en Villeneuve les Avignon, el 20 de julio de 1358.

percussum, et ad terram prostratum, per dictum fratrem et alios insequentes defen / dendum aliter mortem euadere non valens, dictum fratrem Thomam, cum quadam lancea in / fronte vulneravit, et licet idem fratre de dicto vulnere, iuxta chirurgitorum depositionem, per inquisitionem / receptam, conualuisset, tamen postmodum, tribus mensibus elapsis, uel circiter, ex suo malo re / gimine, potius quam occasione dicti vulneris, dicitur expirasse. Processu vero temporis, idem Iohannes, / absolutione et dispensatione super hoc non obtenta, ad titulum vnus sui beneficii curati, quod / etiam sit ligatus, assecutus fuerat, ad omnes ordines rite tamen alias promotus fuit, et in ipsis / (fol. 219) ordinibus, preterquam in sacerdotio, ministravit, et alias immiscuit se diuinis; quare supplicat [idem archiepiscopus] quatinus / eidem Iohanni specialem gratiam facientes, ut suorum ordinum execucione vti, et ecclesiam de Lagueruela / ac porcionem predictas retinere, et fructus qui proueniunt et prouenerint ex eisdem retinere et recipere / libere et licite ualeat; necnon super irregularitatis macula per dictum Iohannem, predictorum occasione, contracta, / cum eodem dignemini misericorditer dispensare; premissis et aliis non obstantibus quibuscumque; predictum Iohannem / nichilominus ab excommunicationum sententiis, si qua uel si quas incurrit propter premissa, pietate solita, / absolventes; et cum [aliis] non obstantibus et clausulis oportunis, ut in forma.

Examinet Penintetarius / Maior et faciat quod rationabiliter fuerit faciendum, G.

Et [quod transeat] sine alia lectione. Fiat, G.

/ Datum apud Villam Nouam, Auinionensis diocesis, XIII kalendas augusti anno sexto.

10

Las consecuencias de la peste en un monasterio:

Santísimo²³ Padre Inocencio VI.

Yo, vuestra devota criatura Arnau, abad del monasterio benedictino exento de Sant Pere de Rodes, sito en la diócesis de Gerona, informo a Vuestra Santidad de que, en mi monasterio, antes de la Peste Negra, residían habitualmente treinta monjes o más, pero que ahora tal número se ha reducido a la mitad, o casi, por estar privado de sus rentas. Por tal carencia ahora no se puede celebrar adecuadamente el culto divino, como antes se realizaba con solemnidad. Por ello, solicito autorización para que dos clérigos hasta ahora seculares de Gerona, Nicolau de Pomer de Camprodon y Nicolau de Podiolo, puedan ingresar como monjes en este monasterio, debiendo recibir el trato y las rentas que reciben los demás (...)

Yo, Inocencio VI, acepto tal petición si los hechos expuestos son ciertos, y a condición de que los dos candidatos sean aptos.

Dada en Villeneuve les Avignon, a 29 de julio de 1359.

²³ El texto latino (tomado del AAV, *Reg. Suppl.* 32, f. 146v) dice así: *Supplicat Sanctitati Vestre deuota creatura uestra Arnaldus, abbas monasterii Sancti Petri de Rodis, ad Romanam Ecclesiam / nullo medio pertinentis, Ordinis Sancti Benedicti, Gerundensis diocesis, quod, cum in monasterio suo predicto, ante generalis mor / talitatis tempus, essent et esse consueuissent triginta monachi et ultra, verum, cum nunc dictum monasterium sit / dictis monachis per medietatem, uel quasi, priuatum, et propter huiusmodi carentiam no possint diuina in eodem / monasterio solemniter fieri, sicut prius, dignemini mandare Nicholaum de Pomerio de Camporotundo, dicte diocesis, et / Nicolaum de Podiolo, Gerundenses clericos, recipi in monachos dicti monasterii et in fratres, sinceraque ibidem in Domino / caritate tractari, eisque prouideri de communibus prouentibus eiusdem monasterii, sicut vni ex aliis dicti monasterii / monachis est fieri consuetum; et cum ceteris non obstantibus et clausuilibus oportunis [ac executoribus singulariter deputatis].*

Fiat si sit ita et / sint sufficientes, G.

Et [quod transeat] sine alia lectione. Fiat, G.

/ Datum apud Villam Nouam, Auinionensis diocesis, IIII kalendas augusti anno septimo.

Relatos en súplicas de monasterios benedictinos castellanos

1

La designación de párrocos por un abad benedictino con autoridad cuasi episcopal:

Santísimo²⁴ Padre Inocencio VI.

Yo, vuestro devoto y humilde servidor Diego, abad de monasterio benedictino exento de Sahagún, en la diócesis de León, y recaudador de los derechos de la cámara apostólica en el reino castellano, pido a Vuestra Santidad que confirme el nombramiento hecho por mí, con mi reconocida autoridad ordinaria, de los nombramientos de los siguientes párrocos, para diversas parroquias de la villa de Sahagún, que a continuación se relacionan, y ello no obstante exista cualquier tipo de reserva pontificia, general o especial que

²⁴ El texto latino (tomado del AAV, *Reg. Suppl.* 25, f. 43) dice así: *Supplicat Sanctitati Vestre humilis et deuotus orator vester Didacus, abbas monasterii Sancti Facundi, Ordinis Sancti / Benedicti, Legionensis diocesis, Ecclesie Romane immediate subiecti, collector iurium Camere Apostolice in regnis / et terris subiectis regi Castelle illustri, quatinus collationes factas per eum, iuri ordinario, de ecclesiis / infrascriptis in loco predicto Sancti Facundi, dicte diocesis, constitutis, extra Romanam Curiam vacantibus, personis / ecclesiasticis infra nominatis dignemini, ex certa scientia, confirmare; non obstantibus reseruacionibus generalibus / vel specialibus quibuscumque; et cum aliis non obstantibus et clausulis oportunis.*

Fiat, G.

/ Ecclesia Sancti Petri vacauit per renuntiationem fratris Iohannis de Cisneros, vltimi curati ipsius, col / tala fuit per eundem abbatem Alfonso Petri, clerico loci et diocesis predictorum.

Fiat, G.

/ Ecclesia Sancti Iacobi vacauit per renuntiationem fratris Alfonsi, vltimi ipsius curati, collata / fuit per eundem abbatem Francisco Petri, clerico loci et diocesis predictorum.

Fiat, G.

/ Ecclesia Sancti Tirsi vacauit per renuntiationem fratris Iohannis de Villafilar, vltimi eiusdem / curati, collata fuit per eundem abbatem Petro Ferrandi, clerico loci et diocesis predictorum.

Fiat, G.

/ Ecclesia Sancte Crucis vacauit per renuntiationem Iohannis Roderici, clerici, vltimi eiusdem curati, collata / fuit per eundem abbatem Petro Dominici, clerico loci et diocesis predictorum.

Fiat, G.

/ Ecclesia Sancte Marie Magdalene vacauit per renuntiationem fratris Iohannis de Bouadiella, / vltimi curati eiusdem, contulit eam predictus abbas Nicolao Petri, clerico loci et diocesis predictorum.

Fiat, G.

/ Ecclesia Sancti Martini vacauit per renuntiationem Iohannis Ferrandi, clerici, vltimi curati eiusdem, / collata fuit per eundem abbatem Roedrico Petri, clerico diocesis Palentine.

Fiat, G.

Et quod transeant sine alia lectione. Fiat, G.

Datum Auinione, idibus februarii, anno primo.

pueda ir en contra de ello: para la iglesia de San Pedro a Alfonso Pérez, para la iglesia de Santiago a Francisco Pérez, para la iglesia de San Tirso a Pedro Fernández, para la iglesia de Santa Cruz a Pedro Domínguez, para la iglesia de Santa María Magdalena a Nicolás Pérez, y para la iglesia de San Martín a Rodrigo Pérez.

Yo, Inocencio VI, apruebo nominalmente cada uno de los nombramientos.

Dada en Aviñón, a 13 de febrero de 1353.

2

El nombramiento de un prior:

Santísimo²⁵ Padre Inocencio VI.

Yo, vuestro devoto servidor Androin de la Roche, abad general de Cluny, solicito a Vuestra Santidad que, otorgándome una gracia especial, os dignéis confirmar la colación que yo he hecho del monje cluniacense Pierre de la Charité como prior de Santa María la Real de Nájera, y ello a pesar de que quizá tal provisión esté reservada ya a la sede apostólica. Suplico que se nombren jueces ejecutores de esta disposición, y que la curia notifique este nombramiento al obispo de Calahorra, don Fernando Manuel.

Yo, Inocencio VI, ratifico esta colación y determino que, si tal oficio estuviese reservado ya a la sede apostólica, le vuelvo a designar prior al citado Pierre.

Dada en Villeneuve les Avignon, a 5 de mayo de 1353.

²⁵ El texto latino (tomado del AAV, *Reg. Suppl.* 25, f. 151) dice así: *Supplicat Sanctitati Vestre deuotus orator vester abbas Cluniacensis, quatinus sibi specialem gratiam facientes, dignemini confirmare collationem / factam per eundem abbatem de prioratu de Nagera, spectante ad collationem dicti supplicantis, fratri Pedro de Caritate, monacho / Cluniacensi, quamvis dictus prioratus sit forsitan quomodolibet reseruatus; cum executoribus [singulariter deputatis] et clausulis oportunis; et cum [litteris] conuentualis / ac Calagoritane diocesis.*

Fiat et etiam, si opus fuerit, de nouo prouidemus, G.

[Et quod transeat] sine [alia] lectione. Fiat, G.

/ Datum apud Villam Nouam, Auinionensis diocesis, III nonas maii, anno primo.

3

La libre elección de confesor:

Santísimo²⁶ Padre Inocencio VI.

Vuestro devoto servidor Martín, abad de monasterio benedictino de San Salvador de Bergondo, sito en la diócesis de Compostela, solicito a Vuestra Santidad para mí y para otras cuatro personas, a saber, Constanza de Padrón, los hijos de esta, Juan y Nicolás, y la mujer de este último, Sicilia, la merced de poder elegir un presbítero idóneo como confesor que nos perdone todos los pecados, únicamente en caso de peligro de muerte; y ello de acuerdo con la forma usada por Vuestra Santidad en estas ocasiones.

Yo, Inocencio VI, apruebo esta petición.

Dada en Aviñón, el 16 de noviembre de 1355.

4

El traspaso de oficios monacales entre monjes familiares de sangre:

Santísimo²⁷ Padre Inocencio VI.

Yo, vuestro humilde y devoto servidor Guilhamato Decammasio, monje benedictino de la abadía de Montauriol, en la ciudad francesa de Montauban, solicito a Vuestra Santidad, para mí, el oficio de prior conventual del priorato

²⁶ El texto latino (tomado del AAV, *Reg. Suppl.* 28, f. 2161v) dice así: *Supplicat Sanctitati Vestre orator vester deuotus, Martinus, abbas monasterii Sancti Saluatoris de / Biregundo, Ordinis Sancti Benedicti, Compostellane diocesis, quatinus sibi et quatuor personis, Constanicie / de Perone, Iohanni, eius filio, Nycolao, eius filio, et Sicili<e>, eius vxori, dignemini concedere in / mortis articulo ut eligere valeant ydoneum sacerdotem qui eos absoluat, semel tantum / in mortis articulo, ab omnibus eorum peccatis, ut in forma [in talibus per Sanctitatem Vestram consueta].*

Fiat, G.

/ Datum Auinione, XVI kalendas decembris anno tertio.

²⁷ El texto latino (tomado del AAV, *Reg. Suppl.* 29, f. 37v) dice así: *Supplicat Sanctitati Vestre humilis et deuotus vester Guilhamatus Decammasio, monachus profe / ssus ecclesie Montisalbani, Ordinis Sancti Benedicti, quatinus sibi specialem gratiam [facientes], de prioratu con / uentuali de Carione, Ordinis Cluniacensis, Palentine diocesis, vacante per obitum fratris Petri / Cariti, consanguinei sui, ultimi prioris, qui extra Romanam Curiam obiit, etiam si sit dispositioni / apostolice quomodolibet reseruatus et curam habeat animarum, ac ad eum per electionem consueuerit quis assu / mi, etiam cum translatione [ac receptione sua in dicto prioratu], eidem Guilhamato, pietatis ac dicti defuncti intuitu, dignemini / prouidere; cum omnibus non obstantibus et clausulis oportunitis ac executoribus [singulariter deputatis].*

Fiat, G.

[Et quod transeat] sine alia lectione. / Fiat, G.

/ Datum Auinione, kalendis februarii anno quinto.

cluniacense de San Zoilo de Carrión de los Condes, sito en la diócesis de Palencia, vacante por fallecimiento del último prior, Pierre de la Charité, familiar de sangre mío, muerto fuera de la curia papal. Y ahora solicito este priorato, aunque estuviera ya reservado a la sede apostólica, y aunque tenga cura de almas, y aunque tradicionalmente su nombramiento se decidiese por votación de los monjes del mismo; pidiendo, asimismo, que se me traslade desde mi monasterio francés a este nuevo monasterio castellano con todos los permisos. También solicito que se nombren jueces ejecutores pontificios para asegurar mi toma de posesión.

Yo, Inocencio VI, apruebo la petición.

Dada en Aviñón el 1 de febrero de 1357.

5

La colación de beneficios eclesiásticos seculares bajo la intercesión de un abad benedictino:

Santísimo²⁸ Padre Inocencio VI.

Yo, Juan Álvarez, canónigo de Palencia, recaudador de la cámara apostólica, sobrino del afamado don Diego, abad del monasterio benedictino de Sahagún, solicito a Vuestra Santidad una gracia especial para mí, concretamente una canonjía prebendada en la catedral de León, y además el beneficio de Bolaños de Campos (actual prov. de Valladolid), vacante porque su último titular, Juan García Palomeque, los había tenido que desocupar al ser nombrado obispo de Badajoz. Solicito estos beneficios con todos sus derechos y pertenencias; y pido que se me concedan a pesar de que ya soy canónigo prebendado de la catedral de Palencia y recibo una renta anual de 20 florines de oro, la propia de los canónigos no residentes en dicha iglesia palentina. Pido

²⁸ El texto latino (tomado del AAV, *Reg. Suppl.* 29, f. 309v) dice así: *Supplicat Sanctitati Vestre deuotus vester Iohannes Aluari, canonicus Palentinus, nepos bone memorie / domini Didaci, quondam abbatis Sancti Facundi, collector Camere Sanctitatis Vestre, quatinus sibi specialem / gratiam facientes, de canonicatu ecclesie Legionensis, cum prestimonio de Bollannos, vacantibus / apud Sedem Apostolicam per munus consecrationis impensum domino Iohanni, nunc episcopo Pacensi, / quos seu que ante suam prouisionem in dicta ecclesia obtinebat, cum omnibus iuribus et pertinentiis / suis, eidem Iohanni dignemini prouidere; non obstante quod canonicatum et prebendam, quorum fructus, [redditus et prouentus] / summam XX florenorum auri, in absentia, non excedunt, in ecclesia Palentina noscitur / obtinere; et cum ceteris non obstantibus et clausulis oportunis ac consuetis et executoribus / [singulariter deputatis].*

Fiat, G.

Et [quod transeat] sine alia lectione. Fiat, G.

/ Datum Auinione, II nonas decembris anno quinto.

que se obvие cualquier otro motivo que impida que yo tome posesión de tal canonjía leonesa.

Yo, Inocencio VI, doy el visto bueno a la petición.

Dada en Aviñón, a 4 de diciembre de 1357.

6

El intercambio de beneficios entre dos monjes benedictinos:

Santísimo²⁹ Padre Inocencio VI.

Yo, Ferrer de Torrelles, monje del monasterio benedictino de Sant Cugat del Vallés, sito en la diócesis de Barcelona, como capellán o rector de la capilla del Corpus Cristi de dicho monasterio, y yo Pere de Prat, monje del monasterio de Sant Benet de Bages, sito en la diócesis de Vic, como prior del priorato curado de Santa María de Castellfollit de la Roca, sito en la diócesis de Urgell (hoy prov. de Gerona), dependiente del citado monasterio de Bages, hemos comparecido en Aviñón ante Guillaume d'Aigrefeuille, cardenal presbítero del título de Santa María in Transtiberim, y en sus manos hemos renunciado a tales beneficios sólo para poder permutaros, y no por otro motivo. Dicho cardenal, con facultad recibida de Vuestra Santidad, aceptó tal renuncia. Ahora nosotros, ambos monjes, solicitamos a Vuestra Santidad que se digne misericordiosamente aceptar el intercambio entre nosotros mismos de dichos beneficios que, al momento, están vacantes, autorizando además oficialmente el traslado nuestro a esos nuevos monasterios, y ello con todas las cláusulas oportunas.

Yo, Inocencio VI, doy el visto bueno a la petición.

Dada en Aviñón, a 13 de diciembre de 1361.

²⁹ El texto latino (tomado del AAV, *Reg. Suppl.* 35, f. 284) dice así: Santissime Pater. Cum Ferrarius de Turillis, monachus monasterii Sancti Cucuphanis Vallensis, Ordinis Sancti Benedicti, Bar / chinonensis diocesis, beneficium sine cura, «rectoria» vulgariter nuncupatum, situm in capella Corporis Christi intra dictum monasterium, / et Petrus de Prato, monachus monasterii Sancti Benedicti de Bageis, dicti Ordinis, Vicensis diocesis, prioratum curatum Sante Marie / Castri Folliti de Riuo Lucoso, Vrgellensis diocesis, a dicto monasterio Sancti Benedicti dependentem, quod et quem nuper obtinebant, / coram domino Guillelmo, Sancte Marie in Transtiberim presbitero cardinalis, in manibus eiusdem Sanctitatis, causa permutationis inter eos faciende, / et non alias, duxerint resignandos; et per eundem cardinalem, de mandato vestro viue vocis oraculo sibi facto, resignatio / huiusmodi fuerit admissa; supplicat eidem Sanctitati quatinus Petro de beneficio sine cura et Ferrario predictis de prioratu curato predictis, / modo premissis vacantibus, dignemini misericorditer prouidere; cum translatione [et receptione eorum in dictis monasteriis]; ac omnibus non obstantibus et clausulis oportunis.

/ Fiat. G.

[Et quod transeat] sine alia lectione. Fiat. G.

/ Datum Auinione, idibus decembris anno nono.

Conclusiones

Carlos M. Reglero de la Fuente

Universidad de Valladolid

Los estudios recogidos en este libro permiten completar nuestra visión sobre la elaboración de la memoria en los monasterios castellanos. En primer lugar, muestran que este proceso de escritura y reescritura, de creación y recreación de la memoria, continuó en la baja Edad Media, aunque con intensidad muy diversa según los monasterios. En el caso de los monasterios asturianos se aprecia un cierto vacío en comparación con la época anterior, en especial el siglo XII, y posterior, más activas. No obstante, es probable que muchos de los relatos que emergen en textos escritos del siglo XVI tuviesen una tradición oral que se remonte a los siglos XIV-XV. Con todo, fue en los siglos XVI-XVIII cuando se repensó el pasado de estos monasterios, en concreto su fundación, para ligarlo a diferentes monarcas del periodo astur, a sus familiares o a caballeros míticos. Los monasterios benedictinos de monjes negros, que en el siglo XII y, sobre todo, en el XIII habían creado su memoria fundacional en torno a reyes, condes y monjes santos, no realizaron grandes innovaciones en este periodo. Si bien, tampoco permanecieron inactivos, como muestra el caso de Cardeña, donde se continuó desarrollando la relación con Rodrigo Díaz, el Cid, creando ese panteón de familiares y vasallos, cada vez más poblado, donde incluso habrían reposado algunos reyes y condes. En Valvanera, la traducción al latín de su *Historia* y abadologio, realizada en 1419, retomaba un texto de la segunda mitad del siglo XIII. El simple hecho de traducir el texto, al igual que se hizo con las *Crónicas Anónimas de Sahagún* del latín al castellano en la misma época, muestra el interés por esa memoria, más allá de que fuese una traducción literal o una actualización. Un caso diferente es el de Santa María de Nájera, donde la disputa por el priorato, y la necesidad de justificar los gastos realizados, generó un relato apologético del prior-abad Pablo y sus actuaciones en los años ochenta y noventa del siglo XV.

La mayor parte de los textos memorísticos bajomedievales proceden de movimientos reformadores, ya sean de nuevas órdenes, caso de los jerónimos de Guadalupe, o de observantes, como San Benito de Valladolid. El interés por dejar constancia escrita de la fundación de los monasterios y de los principales hechos de sus priores y frailes se recoge en una disposición del capí-

tulo general de los jerónimos del año 1459. Los relatos sobre los orígenes de la iglesia y monasterio de Santa María de Guadalupe, y sobre los milagros de la Virgen en ella venerada, son un buen ejemplo. Casos similares se pueden encontrar en otros monasterios de jerónimos —Fresdelval y Armedilla—, o en los de distintas órdenes mendicantes que ligaron su fundación al culto a una imagen de la Virgen. Los *Libros de Bienhechores* son otra muestra de esta generación de memoria del monasterio, de la comunidad que lo habitaba y de sus benefactores; se ha estudiado con especial detalle el de San Benito de Valladolid, al que se dedican buena parte de dos capítulos. Este último libro se enmarca en un proceso memorístico mucho más amplio, que cubre todo el siglo xv, e incluye relatos sobre la fundación del monasterio, la de sus prioratos de Calabazanos o Frómista, o la actuación de sus priores en asuntos polémicos de gran trascendencia económica —la reforma de la abadía de Oña o la traída de aguas al monasterio—.

Las fuentes de estos relatos mezclan la tradición oral con los documentos y códices. En este aspecto destaca la reflexión sobre los breves relatos incluidos en las súplicas dirigidas al papa Inocencio VI. Estas pequeñas narraciones, y otras similares presentes en documentos de variado tipo —pienso especialmente en los judiciales, en las pesquisas y sentencias—, pueden ser vistas como el germen de composiciones más desarrolladas. En otros casos, como la *Historia Latina* de Valvanera, existía ya un relato anterior bien articulado, pero que hubo de ser completado, al menos con los nuevos abades, a partir de los documentos del archivo monástico o de un necrologio. Los relatos sobre los orígenes de los monasterios asturianos en la época de la monarquía astur o la lista de los parientes y compañeros del Cid se nutrían tanto de reflexiones realizadas en los propios monasterios en torno a los personajes allí sepultados, cuyos epígrafes se podían leer mejor o peor en las paredes del claustro o la iglesia, como de los relatos de otras crónicas y composiciones literarias, en una clara retroalimentación. Las narraciones de hallazgos de imágenes de la Virgen por pastores y labradores muestran claros paralelismos, pues unas tomaban elementos prestados de otras, se imitaban y competían. En el caso del *Libro de los Bienhechores*, y otros relatos, de San Benito de Valladolid es evidente el recurso a la memoria de los monjes, pero también a los documentos del archivo, que son parafraseados o resumidos al narrar la fundación, la dotación de capillas o las cartas de confraternidad. Más aún, hubo versiones anteriores del mismo libro, que no se copiaron literalmente, sino que fueron parcialmente extractadas o ampliadas, incluyendo o eliminando benefactores. Del mismo modo, como se muestra en el caso de Guadalupe, la relación con los monarcas no refleja el conjunto de información presente en el archivo, sino una pequeña parte de esta, relegando a monarcas como Pedro I o destacando el apoyo del fundador de los jerónimos al Trastámara. La memoria era siempre un ejercicio de recuerdo y olvido.

Entre las fuentes utilizadas, como se ha señalado, se encontraban también los epígrafes inscritos en las paredes del monasterio, de su iglesia y

claustros especialmente. Allí podían figurar los nombres de quienes fundaron el cenobio, consagraron su iglesia o fueron enterrados. El deseo de explicar la iglesia prerrománica de San Salvador de Valdediós, cuyos epígrafes la remontaban al siglo IX, llevó a monjes y eruditos a polemizar sobre los orígenes del monasterio y la función que tuvo el antiguo templo, monasterio para unos, iglesia parroquial para otros. En Cardaña, las obras que se realizaron en la iglesia y claustro en el siglo XV están unidas a la confección de una lista de los supuestamente sepultados en el monasterio, la mayoría de ellos personajes ficticios o enterrados en otros lugares.

La construcción o reconstrucción de las iglesias monásticas es un elemento fundamental en la memoria de estos centros. Por una parte, los relatos fundacionales tienden a destacar la construcción de la iglesia como un momento clave en la génesis de la comunidad. Así sucede en Santa María de Valvanera, pero también en todas las ermitas edificadas para dar culto a una imagen mariana. En el caso de San Benito de Valladolid, se deja constancia de las estancias del antiguo alcázar que fueron acondicionadas para iglesia y dependencias claustrales, así como de la edificación de la gran iglesia en torno a 1500, de su financiación y la de sus capillas, en medio de la tensión entre la reina y los oficiales de la corte que sufragaron los gastos. El abad Pablo de Nájera buscaba justificar las enormes cantidades invertidas en la cabecera de la iglesia y distintas dependencias claustrales; los priores de Valladolid tuvieron que hacer lo mismo, en tiempos de la reforma de San Salvador de Oña, con los gastos de construcción de la iglesia, pues los monjes de Oña acusaban a los de Valladolid de expoliarles la plata de su altar, así como con el dinero empleado en la iglesia de su propio monasterio, para la que desviaron los fondos destinados a fundar un cenobio en Sevilla. Las obras de construcción eran también un buen momento de fijar la memoria, tanto a través de los epígrafes como de los escudos de armas reales y nobiliarias, caso de los que provocaron el disgusto de Isabel la Católica en San Benito de Valladolid, al ser colocados los de un noble en la capilla mayor, cuando la reina reivindicaba el patronato del monasterio.

El elevado coste de la construcción de las iglesias hacía necesario o muy conveniente recaudar limosnas de los fieles. Los relatos sobre la fundación del monasterio, sobre los milagros realizados por su imagen de la Virgen o sus santos, eran una buena ocasión para estimular la devoción y las limosnas. La *Historia Latina* se tradujo en 1419, coincidiendo con la necesidad reconstruir Valvanera tras el gran incendio de 1413; uno de los elementos que se destaca en ella es la participación de los vecinos de la comarca en la edificación de la primera iglesia. En Guadalupe, Fresdelval y otros muchos monasterios consagrados al culto a una imagen de la Virgen, las narraciones sobre la aparición de María y los milagros que realizaba buscaban estimular las limosnas que, en parte, se destinaban a construir estas grandes iglesias, centros de peregrinación. En San Benito de Valladolid, el *Libro de los Bienhechores* pretendía, entre otras cosas, dejar recuerdo de quiénes financiaron

la construcción de las sucesivas iglesias y dependencias, con el fin de que los monjes rezasen por ellos. El cuidado con que se confeccionó el manuscrito muestra que estaba destinado a mostrarse a estos benefactores y, por tanto, a estimular futuras limosnas, no sólo a agradecer las pasadas.

La necesidad de buscar la protección y las limosnas llevaba a construir una memoria que otorgaba al monasterio un puesto relevante en la sociedad local o del reino. El recurso a reyes y santos en la época fundacional había sido el más utilizado anteriormente, no sólo en Castilla, sino en toda Europa, como ejemplifica muy bien el caso del monasterio húngaro de Szentjobb, que custodiaba la Santa Diestra atribuida a Esteban I de Hungría, rey y santo. Cardaña continuó y desarrolló esta práctica en la baja Edad Media, fundamentalmente en torno a la figura de Rodrigo Díaz, el Cid, cuyos descendientes habían emparentado primero con los reyes de Navarra, luego de Castilla y finalmente de toda España, pero a quien además los monjes empezaron a considerar como santo, aunque nunca fuese canonizado por los papas. Los monasterios asturianos recurrieron a sus antiguos reyes de los siglos VIII y IX, pero los testimonios de esta búsqueda de prestigio son ya de época moderna. En Valvanera se había optado por los santos fundadores o abades, como el ermitaño Muño —en competencia con el vecino san Millán— y el abad Íñigo. En cualquier caso, la opción más difundida en la baja Edad Media fue el recurso a una imagen milagrosa de la Virgen, como ejemplifica Guadalupe. Valvanera se convirtió también en un centro de peregrinación mariano, y la *Historia Latina* contiene el relato del hallazgo de dicha imagen, pero todavía no potencia las peregrinaciones. De hecho, la prohibición de que las mujeres accediesen al monasterio, castigada con la muerte según ilustra el caso de la propia hermana de Muño, más allá de su devoción, evidencia un rechazo a estas peregrinaciones en el momento de su composición, en la segunda mitad del siglo XIII, que no fue removido en la traducción de 1419. La opción por la Virgen no era contradictoria con la de los santos, como se ve en Valvanera, pero también en Guadalupe, donde la historia de la imagen se remontó a san Gregorio Magno, san Leandro y san Isidoro de Sevilla. En un pasado más cercano, entre los milagros atribuidos a la Virgen de Guadalupe se destacó su papel en las victorias de Alfonso XI sobre los musulmanes, con lo que Virgen, santos, reyes y héroes se integraban en una memoria única.

El papel de los monasterios como intercesores entre los hombres y mujeres y Dios, por medio de la Virgen y los santos, se expresa tanto en los milagros como en las oraciones. Guadalupe desarrolló los milagros marianos como un elemento fundamental, a la vez que estimuló las peregrinaciones. San Benito de Valladolid optó por la oración intercesora como medio de atraer limosnas. En un primer momento, San Benito rechazó aceptar las fundaciones de capellanías y memorias individuales, ofreciendo el tesoro de sus oraciones y buenas obras para el conjunto de sus benefactores, pero unas décadas después de su fundación empezó a aceptar estas capellanías, que se incrementaron cuando había transcurrido un siglo y se empezaba a construir

la nueva iglesia, preludio de su generalización en los siglos siguientes. Pero los monjes y frailes no rezaban sólo por sus benefactores, sino que lo hacían en primer lugar por los miembros de su propia comunidad monástica. La de San Benito de Valladolid se encomendó a la Virgen desde sus primeros años y, aunque no cambió la advocación decidida por su fundador, sí que la consagró las nuevas fundaciones de Frómista y Calabazanos, recordando la protección que María les había dispensado en sus orígenes y en sus tiempos de prosperidad.

El papel de la comunidad monástica ha de ser tenido en cuenta para comprender la finalidad de los relatos. La memoria de los monasterios es la memoria de su comunidad, de sus monjes. El *Libro de los Bienhechores* de San Benito de Valladolid debía ser leído en el capítulo, y escuchado por todos, dos veces al año. Estos relatos contribuían decisivamente a forjar una identidad comunitaria, a ofrecer un modelo de vida. La justificación de la prohibición del acceso de las mujeres al monasterio de Valvanera, la imposición de una clausura estricta en San Benito de Valladolid, el culto al Cid en Cardeña, la atención a los peregrinos en Guadalupe... son elementos fundamentales en la vida cotidiana de estos monjes y frailes, cuya razón se encuentra en estos relatos, no en una decisión del abad o prior del momento.

La conexión con la sociedad y la religiosidad del momento se muestra también en la relación de estas narraciones con los movimientos eremíticos. La Castilla de fines del siglo XIV e inicios del XV presenció un notable desarrollo de estos, aunque pronto se institucionalizaron en monasterios de diferente carácter. El ideal del ermitaño que subsiste en duras condiciones, que practica una vida sumamente ascética, apartado de la sociedad que lo rodea, a la vez que, en contacto puntual con ella, se refleja en la *Historia Latina* de Valvanera, pero también en la clausura de los monjes vallisoletanos, quienes se equiparaban a los cartujos, o en los orígenes eremíticos de los jerónimos que custodiaban Guadalupe y otros centros de peregrinación, en una de las múltiples contradicciones de ideales y realidad. Los relatos aquí estudiados muestran cómo la memoria hacía compatibles esos ideales con la realidad, permitía a los monjes vivir simultáneamente en el pasado y en el presente, recordar y actualizar su identidad, definir y redefinir su relación con la sociedad.

Bibliografía

- [Adam Baltazar Krčelić], *Balthasaris Adami Kercselich de Corbavia Historiarum Cathedralis Ecclesiae Zagrabiensis Partis Primae*, t. I., Zagreb, 1760.
- AGAPITO Y REVILLA, J., *La pintura en Valladolid. Programa para un estudio histórico-artístico*, Valladolid, 1925-1943.
- AGÜNDEZ SAN MIGUEL, L., «Escritura, memoria y conflicto entre el monasterio de Sahagún y la catedral de León: nuevas perspectivas para el aprovechamiento de los falsos documentales (siglos X al XII)», *Medievalismo: revista de la SEEM*, n.º 19 (2009), pp. 261-285.
- AGÜNDEZ SAN MIGUEL, L., «Estrategias de escritura y construcción memorial en la *Primera Crónica Anónima de Sahagún*», en B. ARIZAGA BOLUMBURU, *et alii* (eds.), *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder*, Santander, Universidad de Cantabria, 2012, t. II, pp. 957-970.
- AGÜNDEZ SAN MIGUEL, L., «La autoridad historiográfica como instrumento de reformulación memorial: prácticas de herencia y renovación en la *Primera Crónica Anónima de Sahagún*», *e-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, n.º 19 (2014).
- AGÜNDEZ SAN MIGUEL, L., *La memoria escrita en el monasterio de Sahagún (años 904-1300)*, Madrid, CSIC, 2019.
- AGÜNDEZ SAN MIGUEL, L., «Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Sahagún: la respuesta de las fórmulas «inútiles» (904-1230)», *Anuario de Estudios Medievales*, n.º 40/2 (2010), pp. 847-888.
- AIRD, W. A., «Death and remembrance: the Durham *Liber Vitae*», en *Cardiff Historical Papers*, 2007/6, pp. 1-34; <https://orca.cardiff.ac.uk/id/eprint/3882/>
- ALBORS ALBORS, C., *Nuestra Señora de Valvanera*, Valencia 1895.
- ALMAGRO GORBEA, A., «Los palacios de Pedro I. La arquitectura al servicio del poder», *Anales de Historia del Arte*, vol. 23 (2013), pp. 25-49. https://doi.org/10.5209/rev_ANHA.2013.v23.42830
- ALONSO RUIZ, B., *Arquitectura tardogótica en Castilla: los Rasines*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2003.
- ALONSO RUIZ, B., «Los tiempos y los nombres del tardogótico castellano», en B. ALONSO RUIZ (ed.), *La arquitectura tardogótica castellana entre Europa y América*, Madrid, Sílex, 2011, pp. 43-79.

- ÁLVAREZ PALENZUELA, V. Á., *Documentos de Benedicto XIII referentes a la Corona de Castilla*, Madrid, Dykinson, 2021. Handle: <http://hdl.handle.net/10016/32581>.
- ANDRADE CERNADAS, J. M., *El monacato benedictino y la sociedad de la Galicia medieval (siglos X al XIII)*, Sada, Edición do Castro, 1997.
- ANDRÉS GONZÁLEZ, P., «“Agradecidísimo de la Merced” Presentes a Nuestra Señora de Guadalupe, entre el arte y el exotismo», en M. Á. ZALAMA, M. J. MARTÍNEZ RUIZ, J. F. PASCUAL MOLINA (coords), *El legado de las obras de arte. Tapices, pinturas, esculturas... Sus viajes a través de la Historia*, Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid, 2017, pp. 67-80.
- ANDRÉS ORDAX, S., «La iglesia del monasterio: proceso constructivo y análisis artístico», en J. RIVERA (coord.), *Monasterio de San Benito el Real de Valladolid, VI Centenario, 1390-1990*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, Instituto Nacional de Empleo, Escuela-Taller Monasterio de San Benito, 1990, pp. 149-165.
- ANGUANO, M. de, *Compendio historial de la provincia de La Rioja, de sus santos y milagrosos santuarios*, Madrid, Antonio González de Reyes, 1704.
- ANGULO ÍÑIGUEZ, D., «El retablo de San Ildefonso del Museo de Bellas Artes de Valladolid», *Boletín del Museo de Bellas Artes de Valladolid*, tomo I, n.º 3 (1925), pp. 44-48.
- ANTOLÍNEZ DE BURGOS, J., *Historia de Valladolid*, Valladolid, 1887.
- ARCO, R. del, *Sepulcros de la Casa Real de Castilla*, Madrid, Instituto Jerónimo Zurita (CSIC), 1954.
- ARGÁIZ, G., *La Perla de Cataluña. Historia de Nuestra Señora de Monserrate*, Madrid, Impr. de Andrés García de la Iglesia, 1677.
- ARGÁIZ, G., *La soledad laureada por San Benito y sus hijos en las Iglesias de España y teatro monástico de la provincia de Asturias y Cantabria*, tomo VI, Madrid, Antonio de Zafra, 1675.
- ARIAS CUENLLAS, M., *Historia del monasterio de San Julián de Samos*, Lugo, Diputación Provincial, 1992.
- ARRONIS LLOPIS, C., «La evolución del género de las vidas de María en el siglo XVI», *Studia Aurea*, n.º 11 (2017), pp. 273-296.
- ASENJO GONZÁLEZ, M., «Santillana del Mar», en *Enciclopedia del Románico en Cantabria*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2007, t. III, pp. 327-434.
- ASENJO GONZÁLEZ, M., «Sobre los orígenes del dominio monástico de la antigua abadía de Santillana del Mar (siglos X-XII)», *Altamira*, n.º 41 (1978), pp. 49-88.
- AVILÉS, T. de, *Armas y linajes de Asturias y antigüedades del Principado*, Oviedo, GEA, 1999.
- AZCÁRATE, P., J. ESCALONA, C. JULAR y M. LARRAÑAGA, «Volver a nacer: historia e identidad en los monasterios de Arlanza, San Millán y Silos (siglos XII-XIII)», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, n.º 29 (2006), pp. 359-394.
- BAK, J. M., GY. BÓNIS y J. R. SWEENEY (ed. tr.), *The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary 1000-1301*, Bakersfield, CA, Charles Schlacks, 1989.
- BALLESTEROS GAIBROIS, M., *Colección de Asturias reunida por don Gaspar Melchor de Jovellanos*, Madrid, Gráficas Reunidas, 1948.
- BARING, A. y J. CAHFORD, *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*, Madrid, Si-ruela, 2005.
- BARRAU-DIHIAGO, L., *Historia política del reino asturiano (718-910)*, Gijón, Silverio Cañada, 1989.

- BARRÓN, A. Á., «Bóvedas con figuras de estrellas y combados del tardogótico en La Rioja», *Tvriaso*, n.º 21 (2012), pp. 219-267.
- BARRÓN, A. Á., «La galilea y el panteón real de Nájera: Juan Martínez de Mutio, Alonso Gallego y Arnao de Bruselas», *BSAA Arte*, n.º 84 (2018), pp. 85-124.
- BARTOLONI, F., «Suppliche pontificie dei secoli XIII e XIV», *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, n.º 67 (1955), pp. 1-187.
- BATTELLI, G., «Suppliche al Papa di Giacomo II, re di Maiorca, e di Giacomo II, re di Aragona», *Anuario de Estudios Medievales*, n.º 31 (2001), pp. 3-32.
- BAUTISTA, F., «Cardeña, Pedro de Barcelos y la Genealogía del Cid», *e-Spania* [En ligne], 11 | juin 2011, mis en ligne le 10 juillet 2012, DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.20446>.
- BECEIRO PITA, I., «La nobleza y las órdenes mendicantes en Castilla (1350-1530)», en I. BECEIRO PITA (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Madrid, Sílex, 2014, pp. 319-358.
- BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Colección de documentos inéditos para ilustrar la vida del cardenal Juan de Torquemada, O.P.», en *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre historia de la Teología española*, vol. I, Salamanca, OPE, pp. 291-322.
- BELTRÁN DE HEREDIA, V., «El estudio del monasterio de Sahagún», *La Ciencia Tomista*, vol. LXXXV (1958), pp. 687-697.
- BEREND, N., *Stephen I, the first Christian king of Hungary: from medieval myth to modern legend*, Oxford, Oxford University Press, 2024.
- BERGANZA, F. de, *Antigüedades de España*, 2 vols, Madrid, Francisco del Hierro, 1719-1721.
- BERLIÈRE, U., «Les confraternités monastiques au Moyen Âge», *Revue liturgique et monastique*, n.º 11 (1925-1926), pp. 134-142.
- BESGA MARROQUÍN, B., *Orígenes hispanogodos del reino de Asturias*, Oviedo, RIDEA, 2000.
- BLÁZQUEZ, J. M., *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, Istmo, 1975.
- BONFINI, A., *Rerum Ungaricarum Decades*, Basileae, 1543, http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10141205_00203.html.
- BORCHARDT, K., «Kurie und Orden Johanniter in den päpstlichen Supplikenregistern 1342-1352», en *Kurie und Region. Festschrift für Brigide Schwarz zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Ed. Steiner, 2005, pp. 17-39.
- BORCHERT, T. H., «Memling's Antwerp God the Father with Music- Making Angels», en *Le dessin sous-jacent et la technologie dans la peinture. Colloque X, 5-7 septembre 1993*, Lovaina la Nueva, Collège Érasme, 1995, pp. 153-168.
- BORGOLTE, M., «Memoria. Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le Moyen Âge», en J-C. SCHMITT y O. G. OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, París, Éditions de la Sorbonne, 2002, pp. 53-69.
- BRAVO DE SOTOMAYOR, G., *Historia de la invencion, fundacion y milagros de nuestra Señora de Valvanera, de la Orden de san Benito*, Logroño, J. de Mongastón, 1610.
- BUNYITAI, V., *A váradi püspökség története alapításától a jelenkorig*, 4 vols., Nagyvárad, 1883.

- CABALLERO ESCAMILLA, S. «Palacios y conventos a finales de la Edad Media: la reina Catalina de Lancaster y Santa María la Real de Nieva», *Anales de Historia del Arte*, vol. 22 (2012), pp. 267-283. https://doi.org/10.5209/rev_ANHA.2012.39088
- CALAVIA, O., «La invención del enemigo (Las figuras diabólicas en el Valle del Ebro, del siglo IV al XVII)», *Disparidades. Revista de Antropología*, n.º 1 (1991), pp. 117-145.
- CALAVIA SÁEZ, O., «Naturaleza, religión y cultura tradicional: un ensayo sobre el pensamiento rústico», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LII, n.º 1 (1997), pp. 133-176, pp. 167-168.
- CALLEJA PUERTA, M., *El conde Suero Vermúdez, su parentela y su entorno social. La aristocracia leonesa en los siglos XI y XII*, Oviedo, KRK, 2001.
- CALLEJA PUERTA, M., «El valor de la escritura en los preámbulos de la Cancillería de Alfonso VII», en C. M. REGLERO de la Fuente, *Poderes, espacios y escrituras: los reinos de Castilla y León (siglos XI-XV)*, Madrid, Sílex, 2018, pp. 179-202.
- CALLEJA PUERTA, M. y M. J. SANZ FUENTES, «Fundaciones monásticas y orígenes urbanos la refacción del documento fundacional de San Vicente de Oviedo», en G. CAVERO DOMÍNGUEZ (coord.), *Iglesia y ciudad: Espacio y poder (siglos VIII-XIII)*, León, Universidad de Oviedo y Universidad de León, 2011, pp. 9-42.
- CANELLA Y SECADES, F., *De Covadonga (contribución al XII Centenario)*, Madrid, BOE, 2018.
- CANTERA MONTENEGRO, M., *Colección documental de Santa María de Nájera, siglo XV. Regesta documental*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2011.
- CANTERA MONTENEGRO, M., «La comunidad monástica de Santa María de Nájera», *En la España Medieval*, vol. 36 (2013), pp. 225-262.
- CANTERA MONTENEGRO, M., «Viaje a Roma de un prior de Santa María de Nájera (siglo XV)», *Berceo. Revista riojana de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 164 (2013), pp. 325-341.
- CANTERA MONTENEGRO, S., *Los cartujos en la religiosidad y la sociedad españolas: 1390-1563*, 2 vol., Salzburgo, Institut für Anglistik und amerikanistik Universität Salzburg, 2000.
- CAÑAS GÁLVEZ, F. de P., «Devoción mariana y poder regio: las visitas reales al monasterio de Guadalupe durante los siglos XIV y XV (ca. 1330-1472)», *Hispania Sacra*, vol. LXIV, n.º 130 (2012), pp. 427-447. <https://doi.org/10.3989/hs.2012.013>
- CARRERO SANTAMARÍA, E., *El conjunto catedralicio de Oviedo durante la Edad Media*, Oviedo, RIDEA, 2003.
- CARRERO SANTAMARÍA, E., «La ciudad santa de Oviedo, un conjunto de iglesias para la memoria del rey», *Hortus Artium Medievalium*, n.º 13 (2007), pp. 375-389.
- CARVAJAL CASTRO, A., *Bajo la máscara del regnum. La monarquía asturleonense en León (854-1037)*, Madrid, CSIC, 2017.
- CARVALLO, L. A. de, *Antigüedades y cosas memorables del Principado de Asturias*, Madrid, Julián de Paredes, 1695.
- CASTELLA FERRER, M., *Historia del Apostol de Jesus Christo Sanctiago Zebedeo*, Madrid, s. n., 1610.
- CAVEDA y NAVA, J., «Inventario de los libros, pinturas y papeles interesantes del suprimido monasterio de Valdediós», *Revista Cubera*, n.º 8-12, 1984-1988.
- CAYROL BERNARDO, L., «El monasterio de San Pelayo de Oviedo: infantado y memoria regia», *Territorio, Sociedad y Poder*, n.º 8 (2013), pp. 53-66.

- CERRO HERRANZ, M.^a F., *Documentación del monasterio de Guadalupe. Siglo XIV*, Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz, 1987.
- CEVINS, M.-M., «Les confraternités des ordres mendiants au Moyen Âge: des réseaux sociaux?», en N. LEMAITRE (dir.), *Réseaux religieux et spirituels: du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2016, pp. 37-48.
- CLARK, J., «Monastic Confraternity in Medieval England: the Evidence from the St Albans Abbey *Liber Benefactorum*», en E. JAMROZIAK y J. BURTON, *Religious and Laity in Western Europe, 1000-1400, Interaction, Negotiation, and Power*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 315-331.
- COLMENARES, D. de, *Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla*, Segovia, Academia de Historia y Arte de San Quirce, 1982.
- COLOMBÁS, G. M. y M. M. GOST, *Estudios sobre el primer siglo de San Benito de Valladolid*, Montserrat, Abadía de Montserrat, 1954.
- CONSTABLE, G., «Commemoration and confraternity at Cluny during the abbacy of Peter the Venerable», en G. CONSTABLE, G. MELVILLE y J. OBERSTE, *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, Münster, Lit, 1998, pp. 253-278.
- CONSTABLE, G., «Forgery and Plagiarism in the Middle Ages», *Archiv für Diplomatik*, n.º 29 (1983), pp. 1-41.
- Crónica Najerense*, ed. y trad. de J. A. ESTÉVEZ SOLA, Madrid, Akal, 2003.
- DE VOS, D., *Hans Memling. L'oeuvre complète*, Bruselas, Fonds Mercator, 1994, pp. 56-57.
- DIAGO HERNANDO, M., «El contador Fernán Alonso de Robles: nuevos datos para su biografía», *Cuadernos de Historia de España*, n.º 75 (1998-1999), pp. 117-134.
- DÍAZ IBÁÑEZ, J., «Clérigos «familiares» de cardenales extranjeros, oficiales de la curia pontificia y súplicas benéficas en Castilla en época de Clemente VI (1342-1352)», *Espacio, Tiempo y Forma. III. Historia Medieval*, n.º 36 (2023), pp. 409-454.
- DÍAZ MARTÍN, L. V., *Colección documental de Pedro I de Castilla (1350-1369)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1997.
- DÍAZ MARTÍN, L. V., «La consolidación de Guadalupe bajo Pedro I», *En la España Medieval*, n.º 2 (1982), pp. 315-336.
- DÍAZ-CANEJA J. T., «Más propiedades de Villanueva y su antigüedad: sugerencias», *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 114 (1985), pp. 375-402.
- DIEGO SANTOS, F., *Inscripciones medievales de Asturias*, Oviedo, Gobierno del Principado de Asturias, 1995.
- Discurso sobre las preeminencias del monasterio de San Benito el Real de Valladolid (1722)*, Madrid, BNE, ms. 18646/6.
- DOZY, R., *Historia de los musulmanes de España*, vol. III, Madrid, Turner, 1984.
- DUTTON, B. (ed. lit.), «Vida de San Millán de la Cogolla: edición y comentario», en GONZALO DE BERCEO, *Obra completa*, coord. I. URÍA MAQUA, Madrid, Espasa Calpe, 1992, pp. 207-249.
- ECHIVARRÍA ARSUAGA, A., *Catalina de Lancaster, reina regente de Castilla (1372-1418)*, Hondarribia, Nerea, 2002.
- EGIDO, T., «Los antiguos monjes de San Benito el Real y su rigor fascinante y rentable», en *Monasterio de San Benito el Real, VI Centenario (1390-1990)*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 1990, pp. 29-45.

- ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones*, I, Madrid, Cristiandad, 1974.
- ELÍAS, L. V., «El medio físico en la tradición religiosa de la Rioja», en L. V. ELÍAS y J. L. GIL VALGAÑÓN, *Apuntes de Etnografía Riojana*, vol. 2, Madrid, Unión Editorial, 1983, pp. 123-145.
- ESCALONA, J., «Cartularios, memoria y discurso en la Castilla medieval», en E. LÓPEZ OJEDA (coord.), *La memoria del poder, el poder de la memoria (XXVII Semana de Estudios Medievales, Nájera, 2016)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2017, pp. 163-204.
- ESCALONA, J., «Épica y falsificaciones documentales en la Castilla medieval», *Anti-güedad y feudalismo*, n.º 29 (2012), pp. 175-188.
- ESCALONA, J., P. AZCÁRATE y M. LARRAÑAGA, «De la crítica diplomática a la ideología política. Los diplomas fundacionales de San Pedro de Arlanza y la construcción de una identidad para la Castilla medieval», en *Actas VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita*, Madrid, Calambur, 2002, t. II, pp. 159-206.
- ESCALONA, R., *Historia del Real Monasterio de Sahagún*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1782.
- ESTÉVEZ SOLA, J. A. (ed. lit.), *Historia Silensis*, Turnhout, Brepols, 2018.
- FALQUE REY, E. (ed. lit.), *Lucae Tudensis Opera Omnia*, Turnhout, Brepols, 2003.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo (1377-1389): Reforma eclesiástica en la Asturias bajomedieval*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1978.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La Iglesia de Asturias en la Baja Edad Media. Estructuras económico-administrativas*, Oviedo, IDEA, 1987.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*, Gijón, Trea, 2008.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., «Orígenes del monasterio de San Pelayo», en *Semana de Historia del monacato cantabro-astur-leonés*, Oviedo, Monasterio de San Pelayo, 1982, pp. 99-121.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J. y I. TORRENTE FERNÁNDEZ, «Los orígenes del monasterio de San Pelayo (Oviedo): aristocracia, poder y monacato», *Territorio, Sociedad y Poder*, n.º 2 (2007), pp. 181-202.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. J., I. TORRENTE FERNÁNDEZ y G. de la NOVAL MENÉNDEZ, *El monasterio de San Pelayo de Oviedo. Historia y fuentes*, I, Oviedo, Monasterio de San Pelayo, 1978.
- FERNÁNDEZ MARTÍN, L., «Escrituras del Monasterio de Santa María de Obona», *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 76 (1972), pp. 275-343.
- FERNÁNDEZ ORTIZ, G., «Fray Bernardino Escudero y los usos de la escritura en el seno de la congregación cisterciense de Castilla a finales del siglo XVI», en MARTÍN LÓPEZ, E. (ed.), *De scriptura et scriptis: producir*, León, Universidad de León, 2020, pp. 257-282.
- FERNÁNDEZ ORTIZ, G., *Jovellanos en los archivos: el patrimonio documental al servicio de la nación*, Gijón, Trea, 2023.
- FERNÁNDEZ URIEL, P., «Algunas anotaciones sobre la abeja y la miel en el mundo antiguo», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Hª Antigua*, n.º 1 (1988), pp. 185-208.
- FERNÁNDEZ, F., «Ruina y abandono en torno al monasterio de Santa María la Real de Nájera», *Berceo*, n.º 126 (1994), pp. 7-16.
- FLÓREZ, E., *Memoria de las reinas cathólicas*, t. I, Madrid, Antonio Marín, 1790.

- FLORIANO CUMBREÑO, A. C., *Diplomática española del periodo astur*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1949.
- FLORIANO CUMBREÑO, A. C., *El libro registro de Corias*, Oviedo, IDEA, 1950.
- FLORIANO LLORENTE, P., *Colección diplomática del monasterio de San Vicente de Oviedo (781-1200)*, Oviedo, IDEA, 1968.
- FONCEA, R., «Temas profanos en las sillerías de coro riojanas. Santa María la Real de Nájera (La Rioja)», *Berceo*, n.º 154 (2008), pp. 271-295.
- FRAKNÓI, V., «A Szent Jobb», *Századok*, n.º 35 (1901), pp. 880-904.
- FRANCO SILVA, A., *La fortuna y el poder*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1996.
- FRANSEN, B., «Hans Memling's Nájera altarpiece: new documentary evidence», *The Burlington Magazine*, n.º 160 (2018), pp. 101-105.
- FRANSEN, B. y L. LONGNEAUX, «Hans Memling's Altarpiece for the Benedictine Abbey Church of Nájera», en *Harmony in Bright Colors. Memling's God the Father with Singing and Music-Making Angels Restored*, Turnhout, Brepols, 2021, pp. 35-73.
- FREIRE CAMANIEL, J., *El monacato gallego en la Alta Edad Media*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1998.
- F. ROMHÁNYI, B., «A pálos élet forrásai a középkorvégi Magyarországon», *Az Egyetemi Könyvtár Évkönyvei* (2011), pp. 323-331.
- F. ROMHÁNYI, B., «A Pálos rendi hagyomány az oklevelek tükrében. Megjegyzések a pálos rend középkori történetéhez», *Történelmi Szemle*, vol. 50, n.º 3 (2008), pp. 289-312.
- F. ROMHÁNYI, B., *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon*, Budapest, Pytheas, 2000.
- FUHRMANN, H. (coord.), *Fälschungen im Mittelalter*, 5 vols., MGH Schriften, Hannover, Hahnsche, 1988.
- FUXHOFFER, D., *Monasteriologia Regni Hungariae*, vol. 1 *Monasteria Ord. S. Benedicti*, Wien – Esztergom, Carolus Sartori, 1869.
- GARCÍA ANDREVA, F., *El Becerro Galicano de San Millán de la Cogolla. Edición y estudio*, San Millán de la Cogolla, Cilengua: Instituto Orígenes del Español, 2010.
- GARCÍA CABEZAS, J. J., *El monasterio de San Benito el Real de Valladolid. Restitución virtual de los coros de su iglesia*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2021.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., «Introducción al estudio de la sociedad altorriojana en los siglos X al XV», *Berceo*, n.º 88 (1975), pp. 3-30.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., «Monasterios románicos de Castilla y conservación de la memoria histórica», en *Monasterios románicos y producción artística*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2003, pp. 9-34.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., «Memoria regia en monasterios hispanos de la Edad Media», en *Monasterios y monarcas: fundación, presencia y memoria regia en monasterios hispanos medievales*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2012, pp. 225-259.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á. y L. AGÜNDEZ SAN MIGUEL, «Escritura monástica y memoria regia en las abadías de San Millán de la Cogolla y Sahagún en el siglo XII», *Cuadernos de Historia de España*, n.º 85-86 (2011-2012), pp. 247-270.
- GARCÍA FLORES, A., «El maestro Gualterio y Valdediós: notas sobre un maestro itinerante por los monasterios cistercienses del Reino de León durante el siglo XIII»,

- en J. ALBURQUERQUE CARREIRAS (ed.), *Mosteiros Cistercienses. Actas do Congresso Internacional realizado em Alcobça nos días 14 a 17 de junho de 2012*, Alcobça, Jorlis, 2013, t. II, pp. 205-234.
- GARCÍA ORO, J., *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*, Valladolid, Instituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica, 1969.
- GARCÍA TURZA, F. J., *Documentación medieval del monasterio de Valvanera (siglos XI a XIII)*, Zaragoza, Anubar, 1985.
- GARCÍA TURZA, F. J., *Documentación medieval del monasterio de Valvanera. Siglos XIV-XV*, Logroño, Abadía de Valvanera, 1990.
- GARCÍA TURZA, F. J., *El monasterio de San Millán de la Cogolla: Una historia de santos, copistas, canteros y monjes*, León, Everest, 2013.
- GARCÍA TURZA, F. J., «Los monjes y la escritura de la memoria: identidad y poder en Castilla (siglos XI-XIII)», en E. LÓPEZ OJEDA (coord.), *La memoria del poder, el poder de la memoria (XXVII Semana Nájera)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2017, pp. 123-162.
- GARIBAY Y ZAMALLÓA, E., *Los XL libros d'el Compendio Historial de las Chronicas y Universal Historia de todos los Reynos de España*, Mondragón, 1571.
- GARRÁN, C., *Santa María la Real de Nájera. Memoria histórico descriptiva*, Logroño, Real Academia de la Historia, Comisión Provincial de Monumentos de La Rioja, 1867.
- GIL, J. (ed. lit.), *Chronica Hispana saeculi VIII et IX*, Turnhout, Brepols, 2018.
- GIMÉNEZ, W., *Crónica de la provincia de Logroño*, Madrid, Editores Rubio y Compañía, 1867.
- GÓMEZ MORENO, M., *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX a XI*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1919.
- GÓMEZ PEREIRA, M., «Alfonso II el Casto y el monasterio de Samos», en *Estudios sobre la Monarquía Asturiana*, Oviedo, IDEA, 1979, pp. 245-256.
- GONZÁLEZ BLANCO, A., *Diccionario de la toponimia actual de La Rioja*, Murcia, Universidad de Murcia, 1987.
- GONZÁLEZ CRESPO, E., *Colección documental de Alfonso XI. Diplomas reales conservados en el Archivo Histórico Nacional. Sección de Clero. Pergaminos*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1985.
- GONZÁLEZ DE TEJADA, J., *Historia de Santo Domingo de la Calzada, Abrahán de La Rioja, Patrón de Calahorra y La Calzada*, Madrid, Viuda de Melchor Alvarez, 1702.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, J., *Alfonso IX*, Madrid, CSIC, 1944.
- GONZÁLEZ RAMÍREZ, S., «Bosquejo histórico genealógico del señorío de San Juan de Sangoñedo en el concejo de Tineo», *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, n.º 165 (2005), pp. 67-104.
- GONZÁLEZ SANTOS, J., «Nuestra Señora de Covadonga», en *Covadonga. Iconografía de una devoción*, Oviedo, Patronato Real de la Gruta y Sitio de Covadonga, 2001, pp. 193-196.
- GUARDIOLA, J. B., *Historia del monasterio de San Benito el Real de Sahagún, (según el Ms. 1519 de la BN)*, León, Universidad de León, 2007.
- GUILBEAU, Ph. J., *El Paular: Anatomy of a Charterhouse*, 2 vols., Salzburgo, FB Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, 2015.
- GYÖRFFY, GY., *Az Árpád-kori Magyarország Történeti Földrajza*, vol. 1, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987.

- GYÖRFFY, GY., *Diplomata Hungariae antiquissima*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1992.
- GYÖRFFY, GY., *István király és műve*, Budapest, Gondolat, 1977; 4th edición rev. Budapest, Balassi Kiadó, 2013.
- HERRERA, T. de, *Historia del convento de San Agustín de Salamanca*, Madrid, Gregorio Rodríguez Impresor, 1652.
- HERVAY, F. L., «A pálos rend eredete», en G. SARBAK (coord.), *Decus Solitudinis. Pálos évszázadok*, Budapest, Szent István Társulat, 2007, pp. 57-65.
- HERVAY, F. L. (ed.), *Gregorius Gyöngyösi, Vitae Fratrum Eremitarum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988.
- HUERTA Y VEGA, F. J. de la, *Anales de el Reyno de Galicia*, Santiago de Compostela, Ignacio Guerra, 1736.
- HUNYADI, ZS., «Administering the law: Hungary's loca credibilia», en M. RADY (coord.), *Custom and Law in Central Europe*, Cambridge, Centre for European Legal Studies, Faculty of Law University of Cambridge, 2003, pp. 25-35.
- HUYGHEBAERT, N., *Les documents nécrologiques*, Turnhout, Brepols, 1972.
- ILZARBE LÓPEZ, I., *Historia, hagiografía y memoria en el ámbito monástico*, Universidad de La Rioja, 2021 (Tesis doctoral). URL: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=289411>
- ILZARBE LÓPEZ, I., *San Millán contra San Millán. Cómo el ermitaño de los Distercios y su monasterio se convirtieron en símbolos de la identidad regional riojana*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2024.
- JOVELLANOS, G. M. de, *Diarios (memorias íntimas), 1790-1801*, Gijón, Real Instituto de Jovellanos, 1915.
- JOVELLANOS, G. M., *Obras de don Gaspar Melchor de Jovellanos. Nueva edición*, Madrid, 1864.
- JUSUÉ, E., *Libro de Regla o Cartulario de la antigua abadía de Santillana del Mar*, Madrid, Sucesores de Hernando, 1912.
- KARSAI, G., «Szent István király tisztelete», en J. SERÉDI (coord.), *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján*, 3 vols, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1938, vol. 3, pp. 155-256.
- KATTERBACH, B., *Inventario del Registri delle Suppliche (dell'Archivio Segreto Vaticano)*, Ciudad del Vaticano, Ed. Biblioteca Apostólica Vaticana, 1932.
- KLAASSEN, L. y M. POSTEC, «The Conservation and Restoration of Memling's God the Father with Singing and Music-Making Angels», en *Harmony in Bright Colors. Memling's God the Father with Singing and Music-Making Angels Restored*, Turnhout, Brepols, 2021, pp. 10-33.
- KLANICZAY, G. y I. CSEPREGI (coord.), *The Sanctity of the Leaders: Holy Kings, Princes, Bishops, and Abbots from Central Europe (eleventh to thirteenth centuries). Sanctitas principum: sancti reges duces episcopi et abbates Europae Centralis (saec. XI-XIII)*, Central European Medieval Texts 7, Budapest – New York – Vienna, CEU Press, 2023.
- KNAPP, É. y G. TÜSKÉS, «Szent István király és a Szent Jobb együttes ábrázolása a sokszorosított grafikában», en M. ROZSONDAI (coord.), *Jubileumi csokor Csapodi Csaba tiszteletére: tanulmányok*, Budapest, Argumentum Kiadó, 2002, pp. 103-134.
- KNAUZ, F., *Monumenta Ecclesiae Strigoniensis*, vol. 1, Esztergom, 1874.

- KÓFALVI, T., «Places of authentication (loca credibilia)», *Chronica*, n.º 2 (2002), pp. 27-38.
- La época de la Monarquía Asturiana actas del simposio celebrado en Covadonga (8-10 de octubre de 2001)*, Oviedo, RIDEA, 2002.
- LAPPIN, A. J., «Santa María de Valvanera: the Origins, the Legendary Founders and the Ethos of a Northern Spanish Monastery», *Sanctorum*, n.º 8-9 (2011-2012), pp. 143-172.
- LASALA CLAVER, F. de y P. RABIKASKAS, *Il documento medievale e moderno. panorama storico della Diplomatica generale e pontificia*, Roma, Ed. Univ. Gregoriana e Istituto Portoghese de Sant'Antonio, 2003.
- LAUWERS, M., «Memoria. A propos d'un objet d'histoire en Allemagne», en J.-C. SCHMITT y O. G. OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, París, Éditions de la Sorbonne, 2002, pp. 105-126.
- Legenda S. Stephani Regis ab Hartvico episcopo conscripta*, con trad. inglesa de N. BEREND y C. GASPAR, en G. KLANICZAY y I. CSEPREGLI, *The Sanctity of the Leaders: Holy Kings, Princes, Bishops, and Abbots from Central Europe (eleventh to thirteenth centuries). Sanctitas principum: sancti reges duces episcopi et abbates Europae Centralis (saec. XI-XIII)*, Central European Medieval Texts 7, Budapest – New York – Vienna, CEU Press, 2023, pp. 107-175.
- Legenda Sancti Stephani regis maior et minor, atque legenda ab Hartvico episcopo conscripta*, ed. lit. E. BARTONIEK (ed. lit.), en I. SZENTPÉTERY (coord.), *Scriptores Rerum Hungaricarum (SRH)*, 2 vols., Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1938, reimpresión Budapest, Nap Kiadó, 1999, vol. 2, pp. 363-440.
- LERENA, T., «El conflicto jurisdiccional entre el obispado de Calahorra y los clérigos de Santa Cruz con los monjes cluniacenses de Santa María de Nájera (siglos XIV-XV)», en *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV. XIV Semana de Estudios Medievales*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 2004, pp. 497-518.
- LLOPIS AGELÁN, E., «Milagros, demandas y prosperidad: el monasterio jerónimo de Guadalupe, 1389-1571», *Revista de Historia Económica*, n.º 2 (1998), pp. 419-451.
- LLOPIS AGELÁN, E., «Una gran empresa agraria y de servicios espirituales: el monasterio jerónimo de Guadalupe, 1389-1835. Resumen», <https://hdl.handle.net/20.500.14352/64281>.
- LÓPEZ DE SILANES, C., y E. SÁINZ RIPA, *Colección diplomática calceatense, Archivo de la Catedral (años 1125-1397)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1985.
- LÓPEZ FERREIRO, A. (coord.), *Colección diplomática de Galicia Histórica*, Santiago de Compostela, Tipografía Galaica, 1901.
- LÓPEZ J., *Tercera parte de la historia general de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdova, 1613.
- LORA SERRANO, G., «La fundación del monasterio de San Vicente de Plasencia. La tumba del poder», en R. CÓRDOBA DE LA LLAVE, J. L. DEL PINO GARCÍA y M. CABRERA SÁNCHEZ (coords.), *Estudios en homenaje al profesor Emilio Cabrera*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2015, pp. 307-328.
- LORENZO ÁLVAREZ, E. de (ed.), *El Pelayo. Tragedia*, Gijón, Trea, 2023.
- LUCAS ÁLVAREZ, M., *El tumbo de San Julián de Samos (siglos VIII-XII)*, Santiago de Compostela, Caixa Galicia, 1986.

- LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, D., «Apariciones marianas y renovación monástica en la Castilla bajomedieval: Guadalupe y Santa María la Real de Nieva», en J. Á. GARCÍA DE CORTÁZAR y RUIZ DE AGUIRRE y R. TEJA CASUSO (coords.), *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*, Aguilar de Campoo, Santa María la Real, 2016, pp. 211-244.
- LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, D., «El Monasterio de Santa María de Nájera en el siglo xv: promoción artística y proceso constructivo», *Anuario de Estudios Medievales*, n.º 52/2 (2022), pp. 715-744.
- LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, D., «Reinas y Predicadores: el Monasterio de Santa María la Real de Nieva en tiempo de Catalina de Lancaster y María de Aragón (1390-1445)», en M.^a D. TEJERA PABLOS, M.^a V. HERRÁEZ ORTEGA y M.^a C. COSMEN ALONSO (coords.), *Reyes y prelados. La creación artística en los reinos de León y Castilla (1050-1500)*, Sílex, Madrid, 2014, pp. 325-340.
- MADOZ, P., *Diccionario Geográfico-Estadístico de España y sus posesiones de Ultramar*, tomo XII, Madrid, Imprenta del Diccionario geográfico-estadístico-histórico, 1849.
- MADRID ÁLVAREZ, V. de la, «La arquitectura en el Santuario de Covadonga en el siglo XVIII», en *Covadonga. Iconografía de una devoción*, Oviedo, Patronato Real de la Gruta y Sitio de Covadonga, 2001, pp. 51-75.
- MADRID ÁLVAREZ, V. de la, *El santuario de Nuestra Señora de Covadonga. Historia y patrimonio artístico*, Gijón, Trea, 2016.
- MARCOS NÚÑEZ, E. y A. MATOS GARCÍA, *Memorias y mitos del agua en la Península Ibérica*, Madrid, Marcial Pons, 2011,
- MARÍAS, F., «Hacia una historia de los usos arquitectónicos del Renacimiento español», *Príncipe de Viana. Anejo*, n.º 12 (1991), pp. 41-47.
- MARTÍ Y MONSÓ, J., *Estudios Histórico-Artísticos relativos principalmente a Valladolid*, Valladolid-Madrid, 1901.
- MARTÍN LÓPEZ, E., «Las inscripciones de San Miguel de Escalada. Una nueva lectura», en V. GARCÍA LOBO y G. CAVERO DOMÍNGUEZ (coords.), *San Miguel de Escalada (913-2013)*, León, Universidad de León, 2014, pp. 197-238.
- MARTÍN MONTES, M., *El Alcázar de Valladolid*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 1995.
- MARTIN, G., «Fondations monastiques et territorialité. Comment Rodrigue de Tolède a inventé la Castille», *Annexes des Cahiers de Linguistique et Civilisation Hispaniques Médiévales*, n.º 15 (2003), pp. 243-261.
- MARTÍN, Ó., «Sobre héroes, tumbas y reyes: Cardena, 1512, y la publicación de la Crónica particular», *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, vol. LXXXIII (2007), pp. 49-64.
- MARTÍNEZ DíEZ, G., *El condado de Castilla (711-1038). La historia frente a la leyenda*, Madrid-Valladolid, Junta de Castilla y León-Marcial Pons Historia, 2005.
- MARTÍNEZ DíEZ, G., «El monasterio de San Millán, monasterios incorporados y documentación apócrifa», en *Jornadas sobre San Millán de la Cogolla en la Edad Media*, Logroño, Atenero Riojano, 1999, pp. 27-45.
- MARTÍNEZ DíEZ, G., «Sepulcros y memorias funerarias en Cardena», *Boletín de la Institución Fernán González*, vol. LXXXVII, n.º 236 (2008), pp. 133-160.
- MARTÍNEZ DíEZ, G., «Tres Anales Burgalenses medievales», *Boletín de la Institución Fernán González*, vol. LXXXIII, n.º 229 (2004), pp. 227-264.

- MARTÍNEZ SOPENA, P. y A. RODRÍGUEZ LÓPEZ (eds.), *La construcción medieval de la memoria regia*, Valencia, Universidad de Valencia, 2011.
- MARTÍNEZ VEGA, A. *Monasterios medievales de Asturias*, Oviedo, Cajastur, 2011.
- MENÉNDEZ GARCÍA, M., «Documento del s. XIII procedente de Obona», en *Comisión Provincial de Monumentos. I: Trabajos del año 1956*, Oviedo, 1957.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (ed.), *Primera crónica general*, Madrid, Bailly, 1906.
- MIGUEL VIGIL, C., *Asturias monumental, epigráfica y diplomática*, Oviedo, Hospicio Provincial, 1887.
- MINGUELLA Y ARNEDEO, T., *Valvanera. Imagen y santuario: estudio histórico*, Madrid, Hijos de Gregorio del Amo, 1919.
- MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M., *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1976.
- MIURA ANDRADES, J. M.^a, *Frailes, monjas y conventos. Las Órdenes Mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1998.
- MOLINA, L., «Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto», *Al-Qantara. Revista de Estudios Árabes*, vol. II (1981), pp. 210-263.
- MONSALVO ANTÓN, J. M., «En tiempo de los reyes donde yo vengo». *Usos del pasado y legitimación monárquica (del Reino de Asturias a los Trastámara)*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Medievales, 2021.
- MONTANER, A. (ed.), *Cantar de Mio Cid*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2007.
- MONTERO CURIEL, P., «Los espacios en el *Poema de Santa Oria* de Gonzalo de Berceo», *Anuario de Estudios Filológicos*, n.º 19 (1996), pp. 359-379.
- MONTERO TEJADA, R. M.^a, *Nobleza y sociedad en Castilla. El linaje Manrique (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Caja Madrid, 1996.
- MORALES, A. de, *Crónica general de España*, Madrid, Oficina de don Benito Cano, 1791.
- MORALES, A. de, *Viage a los Reynos de León y Galicia y Principado de Asturias*, Madrid, Antonio Marín, 1765.
- MOREDA BLANCO, F. J. et al., «Investigaciones arqueológicas en el monasterio de S. Benito el Real y S. Agustín de Valladolid. Estado de la cuestión y primeros avances», en J. RIVERA (coord.), *Monasterio de San Benito el Real de Valladolid, VI Centenario, 1390-1990*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, Instituto Nacional de Empleo, Escuela-Taller Monasterio de San Benito, 1990, pp. 63-90.
- MORENA, Á. de la, «Reflexiones en torno a la arquitectura religiosa castellana en el siglo XVI», en M. del C. LACARRA DUCAY (Coord.), *Arquitectura religiosa del siglo XVI en España y Ultramar*, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, Diputación de Zaragoza, 2004, pp. 159-175.
- MORETA VELAYOS, S., *El monasterio de San Pedro de Cardeña. Historia de un dominio monástico castellano (902-1338)*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 1971.
- MOYA VALGAÑÓN, J. G., *Inventario Artístico de Logroño y su provincia*, I, Madrid, Servicio Nacional de Información Artística, Arqueológica y Etnológica, 1975.
- NEISKE, F. y C. M. REGLERO DE LA FUENTE, «Das neu entdeckte Necrolog von San Zoilo de Carrión de los Condes. En Beitrag zum Totengedenken der Abt Cluny», *Frühmittelalterliche Studien*, n.º 41 (2007), pp. 141-184.
- NÉMETH, ZS., «A pálos rend története első évszázadának nyitott kérdései», *Egyház-történeti Szemle* 21, n.º 3 (2020), pp. 90-114.

- NIEVA OCAMPO, G., «*Reformatio in membris*: conventualidad y resistencia a la reforma entre los dominicos de Castilla en el siglo xv», *En la España Medieval*, n.º 32 (2009), pp. 297-341.
- NOGALES RINCÓN, D. *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la capilla real (1252-1504)*, (Tesis Doctoral inédita), Universidad Complutense de Madrid, 2009.
- Noticia de la antigüedad, y situación del Santuario de Santa María de Cobadonga, en el principado de Asturias*, Madrid, Antonio de Sancha, 1778.
- OLAY RODRÍGUEZ, A., *El monasterio de Santa María la Real de Obona (Tineo)*, Oviedo, RIDEA, 2021.
- OLIVERA SERRANO, C., «Bajo el amparo del monasterio: los burócratas bienhechores de San Benito el Real de Valladolid durante el siglo xv», en C. OLIVERA SERRANO (dir.), *Entre el altar y la corte. Intercambios sociales y culturales hispánicos (siglos XII-XV)*, Sevilla, Athenaica, 2021, pp. 209-259.
- OLIVERA SERRANO, C., «Bienhechores y donantes del monasterio», en C. OLIVERA SERRANO (dir.), *Libro de los bienhechores del monasterio de San Benito el Real de Valladolid, Estudio y edición*, Madrid, Dykinson, 2021, pp. 15-110.
- OLIVERA SERRANO, C., «Devociones regias y proyectos políticos: los comienzos del monasterio de San Benito el Real de Valladolid (1390-1430)», *Anuario de Estudios Medievales*, n.º 43/2 (2013), pp. 799-832. <https://doi.org/10.3989/aem.2013.43.2.11>
- OLIVERA SERRANO, C. (dir.), *El Libro de los bienhechores del monasterio de san Benito el Real de Valladolid. Estudio y edición*, Madrid, Dykinson, 2021.
- OROZ, J., «*Sancti Bravlionis Caesaravgvstani Episcopi, Vita Sancti AEmiliani*», *Perficit. Textos y Estudios*, n.º 119-120 (1978), pp. 165-227.
- ORTIZ DE LA AZUELA, J., *Monografía de la antigua Colegiata (hoy iglesia parroquial) de Santillana del Mar*, Santander, s. n., 1919.
- OTERO, B., *Apuntaciones y noticias varias del archivo*, AHN, Clero, Libro 16.774.
- PALENCIA, A. de, *Gesta Hispaniensia ex annalibus svorum diuorum collecta. Tomo 2*, en B. TATE y J. LAWRENCE (eds.), Madrid, Real Academia de la Historia, 1999.
- PALOMERO ARAGÓN, F. y M. HARDIA GÁLLIGO, «San Pedro de Cardeña: aproximación a su proceso constructivo (ss. X-XVIII)», en R. SÁNCHEZ DOMINGO (coord.), *El monasterio de San Pedro de Cardeña a lo largo de la historia*, Burgos, Diputación Provincial de Burgos, 2018, pp. 467-539.
- PAULER, GY., *A magyar nemzet története az Árpádházi királyok alatt*, 2 vols, Budapest, Athenaeum, 1899, reimpresión, Budapest, Állami Könyvterjesztő Vállalat, 1985.
- PELLICER DE OSSAU Y TOVAR, J., *Annales de la monarchie de España despues de su perdida*, Madrid, Francisco Sanz, 1681.
- PEÑA PÉREZ, F. J., *Documentacion del monasterio de San Juan de Burgos (1091-1400)*, Burgos, Ediciones J. M. Garrido Garrido, 1983.
- PEÑA PÉREZ, F. J., *El Cid Campeador. Historia, leyenda y mito*, Burgos, Editorial Dosssoles, 2000.
- PÉREZ ALONSO, A., *Historia de la Real Abadía de Nuestra Señora de Valvanera, en La Rioja*, Oviedo, 1971.
- PÉREZ DE GUZMÁN, F. y GALÍNDEZ DE CARVAJAL, L., *Crónica del señor rey don Juan Segundo*, Valencia, Imprenta de Benito Monfort, 1779.

- PÉREZ DE ROZAS, J., *Luz a la historia y monumentos de España en la de Sahagún y sus apéndices* (BNE, ms. 18695/35).
- PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, M.^a I., «Alfonso XI y el santuario de Santa María de Guadalupe», *En la España Medieval*, n.º 3 (1982), pp. 271-286.
- PÉREZ DE URBEL, J., *Las grandes Abadías Benedictinas*, Madrid, Ancla, [1928].
- PÉREZ DE URBEL, J., «Primeros siglos de la reconquista», en *Los comienzos de la reconquista (711-1038)*, t. VI, *Historia de España. Menéndez Pidal*, Madrid, Espasa Calpe, 1992,
- PÉREZ RODRÍGUEZ, F. J., *Los monasterios del reino de Galicia entre 1075 y 1540: de la Reforma gregoriana a la observante*, Santiago de Compostela, Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento, 2019.
- PINILLA GONZÁLEZ, J., *El arte de los monasterios y conventos despoblados de la provincia de Salamanca*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978.
- PLANAS, J., «El Libro de los bienhechores de San Benito de Valladolid: la mirada artística», C. OLIVERA SERRANO (dir.), *Libro de los bienhechores del monasterio de San Benito el Real de Valladolid, Estudio y edición*, Madrid, Dykinson, 2021, pp. 160-210.
- POST, C. R., *A History of Spanish Painting*, vol. 4, parte II, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1933.
- PRAY, G., *Dissertatio historico-critica de Sacra Dextera Divi Stephani primi Hungariae regis*, Vienna, 1771.
- PRELOG, J., *Die Chronik Alfons' III. Untersuchung und kritische Edition der vier Redaktionen*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1980.
- Privilegia praecipua Congregationi Sancti Benedicti Vallisoletani a Summis Pontificibus concessa et confirmata*, Valladolid, Andreas de Merchan, 1595.
- PUYOL ALONSO, J., *Las Crónicas de Sahagún*, Madrid, Fortanet, 1920.
- QUADRADO, J. M., *Recuerdos y bellezas de España. Asturias y León*, Madrid, s. n., 1855.
- QUIJERA PÉREZ, J. A., «Aspectos culturales en torno al agua en la tradición riojana», *Revista de Folklore*, t. 10b, n.º 116 (1990), pp. 63-67.
- RABIKAIUSKAS, P., *Diplomatica generalis*, 5.^a ed., Roma, Ed. Univ. Gregoriana, 1998.
- REGLERO DE LA FUENTE, C. M., *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073 – ca. 1270)*, León, Centro de Estudios e investigación San Isidoro, Caja España de inversiones, Archivo Histórico Diocesano, 2008.
- REGLERO DE LA FUENTE, C. M., «Cluny and its Priors in Fifteenth-Century Castile», *Journal of Medieval Iberian Studies*, n.º 9 (2017), pp. 261-279.
- REGLERO DE LA FUENTE, C. M., «El abad contra el rey (y los regidores): conflicto de jurisdicciones y ejercicio del poder en Sahagún (1398-1417)», *Espacio, tiempo y forma: serie III, Historia Medieval*, n.º 34 (2021), pp. 845-880, DOI: <https://doi.org/10.5944/etfiii.34.2021.27202>
- REGLERO DE LA FUENTE, C. M., «El necrologio-obituario de San Zoilo de Carrión», en M. HERRERO DE LA FUENTE et alii (eds.), *Alma littera. Estudios dedicados al profesor José Manuel Ruíz Asencio*, Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid, 2014, pp. 525-533.
- REGLERO DE LA FUENTE, C. M., «Estructura y proceso de elaboración de la Primera Crónica Anónima de Sahagún», en *Histoires, femmes, pouvoirs. Mélanges offerts au Professeur Georges Martin*, Paris, Classiques Garnier, 2018, pp. 255-269.

- REGLERO DE LA FUENTE, C. M., «La «casa» del abad Pablo de Nájera (1486-1508): gobernar y pleitear en tiempos de reformas», en R. MARTÍNEZ PEÑÍN y G. CAVERO DOMÍNGUEZ (coords.), *Poder y poderes en la Edad Media*, Murcia, Sociedad Española de Estudios Medievales, 2021, pp. 575-588.
- REGLERO DE LA FUENTE, C. M., «La reforma de los prioratos cluniacenses castellanos en la Baja Edad Media: de Cluny a Valladolid», *Archivo Ibero-Americano*, vol. 83, n.º 296 (2023), pp. 27-56, DOI: <https://doi.org/10.48030/aia.v83i296.266>.
- REGLERO DE LA FUENTE, C. M., «La Segunda Crónica Anónima de Sahagún: Estructura, redacción y correcciones de un texto», *Historia. Instituciones. Documentos*, n.º 47 (2020), pp. 379-403, DOI: <http://dx.doi.org/10.12795/hid.2020.i47.14>.
- REGLERO DE LA FUENTE, C. M., «Narrating and accounting the costs of reform in a ‘Chronicle of the Reform of San Salvador de Oña’ (1450–1465)», *Journal of Medieval Iberian Studies*, vol. 15, n.º 1 (2023), pp. 131-156, DOI: <https://doi.org/10.1080/17546559.2022.2153262>
- REGLERO DE LA FUENTE, C. M., «Transformation de la mémoire écrite. Du nécrologe de Cluny au nécrologe-obituaire de Carrión», en E. MAGNANI (dir.), *Productions et pratiques sociales de l’écrit médiéval en Bourgogne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2022, pp. 315-329.
- REMENSNYDER, A. G., *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1996.
- REPULLÉS Y VARGAS, E. M., «Sobre declaración de monumento nacional de la iglesia de San Benito el Real, de Valladolid», *Boletín de la Sociedad Castellana de Excursiones*, n.º 191-192 (1918), pp. 267-268.
- REQUEJO PAGÉS, O., *El reinado de los sentidos. El Monasterio de San Pedro de Villanueva, Cangas de Onís*, Madrid, Paradores, 1998.
- REVUELTA SOMALO, J., *Los jerónimos*, Guadalajara, Institución provincial de cultura «Marqués de Santillana», 1982.
- RISCO, A., *España sagrada. Tomo XXVII*, Madrid, Antonio de Sancha, 1772.
- RISCO, M., *España Sagrada. Tomo XXXVII*, Madrid, Blas Roman, 1789.
- RIVERA, J. (coord.), *Monasterio de San Benito el Real de Valladolid: VI centenario 1390- 1990*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 1990.
- RODRÍGUEZ BALBÍN, H., *De un monte despoblado a un fuero real (700 a 1145): estudio sobre los primeros siglos del desarrollo urbano de Oviedo*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1977.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M. C., «San Xulián de Samos. Una instancia de poder en la Edad Media», en *San Xulián de Samos: historia y arte en un monasterio*, La Coruña, Xunta de Galicia, 2008, pp. 49-72.
- RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, L., *Historia del monasterio de San Benito el Real de Valladolid*, Valladolid, Caja de Ahorros Popular de Valladolid, Ateneo de Valladolid, 1981.
- RODRÍGUEZ MOLINA, J., *El Breviario antiguo de Cardeña*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2023.
- ROJO ALIQUÉ, F. J., «Testamento de doña Leonor, infanta de Castilla (1412)», *Archivo Ibero-Americano*, n.º 271-273 (2012), pp. 191-214.
- RUBIO, B., *Historia del venerable y antiquísimo Santuario de Nuestra Señora de Valvanera, en la provincia de La Rioja*, Logroño, Imprenta de Francisco Delgado, 1761.

- RUIZ DE LA PEÑA GONZÁLEZ, I., *Arquitectura religiosa medieval en el espacio oriental de Asturias (siglos XII-XVI)*, Oviedo, RIDEA, 2002.
- RUIZ DE LA PEÑA GONZÁLEZ, I., «El templo de Nuestra Señora de Covadonga en la visita de D. Jerónimo de Chirivoga (1613)», en *Sulcum sevit: estudios en homenaje a Eloy Benito Ruano*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2004, t. II, pp. 635-654.
- RUIZ DE LA PEÑA GONZÁLEZ, I., «Un tema iconográfico en torno al 1200, la dama y el caballero», en *Fernando III y su tiempo (1201-1252)*, Ávila, Fundación Sánchez-Albornoz, 2003, pp. 435-467.
- RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J. I., «Las abadías de la diócesis de Oviedo según una relación de 1385», en S. BELTRÁN SUÁREZ y M. ÁLVAREZ FERNÁNDEZ (eds.), *J. I. Ruiz de la Peña Solar: Estudios de Historia Medieval*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2014, pp. 31-48.
- RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J. I. y A. MARINO, «Aportación al conocimiento de la documentación medieval del desaparecido archivo del monasterio de Santa María de Obona», *Memoria Ecclesiae*, n.º 6 (1995), pp. 445-460.
- RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J. I. y M. CALLEJA PUERTA, «La fundación del monasterio cisterciense de Santa María de Valdediós», en B. ARÍZAGA BOLUMBURU, *et alii* (eds.), *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder*, Santander, Universidad de Cantabria, 2012, t. I, pp. 859-872.
- RUIZ DE LOIZAGA, S., *Documentación medieval de la diócesis de Calahorra-Logroño en el Archivo Vaticano*, Roma, Biblioteca Apostólica Vaticana, 2004.
- RUIZ DE LOIZAGA, S., *Iglesias, santuarios y ermitas dedicados a Santa María en los pueblos de España. Según documentación de los Registros del Archivo Vaticano (siglos XI-XV)*, Zamora, Ediciones Monte Casino, 2011.
- RUIZ GARCÍA, E., «El Libro de los bienhechores: un modelo de «work in progress»», en C. OLIVERA SERRANO (dir.), *Libro de los bienhechores del monasterio de San Benito el Real de Valladolid, Estudio y edición*, Madrid, Dykinson, 2021, pp. 111-157.
- SÁENZ RODRÍGUEZ, M., *Imaginería románica en La Rioja: tallas de Cristo crucificado y de la Virgen con el Niño*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2005.
- SALAZAR, J. de, *Naxara ilustrada*, Logroño, Patronato del Monasterio de Santa María la Real de Nájera, 1987.
- SALAZAR Y ACHA, J., «La nobleza titulada medieval en la Corona de Castilla», *Anales de la Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía*, t. XI (2008), pp. 7-94.
- SALAZAR Y CASTRO, L., *Historia genealógica de la Casa de Haro (Señores de Llodio-Mendoza-, Orozco y Ayala)*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1959.
- SALAZAR Y CASTRO, L., *Historia genealógica de la Casa de Lara*, tomo III, Madrid, Imprenta Real, 1697.
- SANDOVAL, P. de, *Historia de los Cinco Obispos*, Pamplona, Nicolas de Assiayn, 1615.
- SANGRADOR MINGUELA, F., *La Iglesia de San Benito el Real de Valladolid*, Valladolid, 1904.
- Santa María la Real de Nájera. Guía y recuerdo*, Barcelona, 1984.
- SANZ FUENTES, M. J., «Documentación medieval del monasterio de Obona en el Archivo Histórico Diocesano de Oviedo», *Asturiensia Medievalia*, n.º 8 (1995-1996), pp. 291-339.

- SANZ FUENTES, M. J., «Documentos del monasterio de San Pedro de Villanueva (siglos XII-XIII)», *Estudis Castellonencs*, n.º 6 (1994-1995), pp. 1.333-1.342.
- SANZ FUENTES, M. J., «Documentos medievales del monasterio de Santa María de Obona en la Chancillería de Valladolid», *Revista de Filología Asturiana*, n.º 2 (2002), pp. 155-192.
- SANZ FUENTES, M. J., «Dos nuevos documentos del monasterio de San Pedro de Villanueva (siglos XIV-XV)», *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, n.º 25 (2003), pp. 767-775.
- SANZ FUENTES, M. J., «El archivo del monasterio de Santa María de Valdediós», en G. MAÑANA VÁZQUEZ (ed.), *Valdediós. Libro conmemorativo del MC aniversario de la consagración del templo de San Salvador de Valdediós*, «El Conventín», 893-993, Oviedo, Arzobispado de Oviedo, 1993, pp. 77-88.
- SANZ FUENTES, M. J., «El monasterio de Obona: la recuperación de su fondo documental», en R. de ANDRÉS DÍAZ (coord.), *Manuel Menéndez y l'Asturies Occidental*, Oviedo, Trabe, 2015, pp. 115-129.
- SANZ FUENTES, M. J., «El monasterio de Valdediós, espacio para la escritura», en J. ALBUQUERQUE CARREIRAS (dir.), *Mosteiros Cistercienses. Actas do Congresso Internacional realizado em Alcobaca nos días 14 a 17 de junho de 2012*, Alcobaca, Jorlis, 2013, vol. III, pp. 205-218.
- SANZ FUENTES, M. J., «Los más antiguos documentos originales de Covadonga», en M. del VAL VALDIVIESO y P. MARTÍNEZ SOPENA (coords.), *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón*, Valladolid, Junta de Castilla y León y Universidad de Valladolid, 2009, t. I, pp. 181-192.
- SAZ, J., *Manuscrito de San Pedro de Villanueva*, Oviedo, IDEA, 1955.
- SIGÜENZA, J. de, *Historia de la Orden de San Jerónimo, tomo I*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2000.
- SIMON, M., *Supplementum ad Dissertationem Historico-Criticam Clar. Georgii Pray de dextra S. Stephani primi Hungariae regis cum Historia Monasterii Sz. Jog ubi olim sacra haec Dextra asservabatur*, Vác, 1797.
- SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, Á., «La fundación astur-mozárabe de Sahagún: crónicas medievales, historias monásticas y censuras ilustradas», *Bulletin of Spanish Studies*, n.º 101/2-3 (2024), pp. 389-408.
- SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, Á., *Las reinas de la Monarquía Asturiana y su tiempo (718-925)*, Madrid, Marcial Pons, 2018, pp. 253-270.
- SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, Á., «Memoria facundina del reino de Asturias: el *Ordo Asturiensium sive et Ovetensium* del abad Alonso de Sahagún», *Euphrosyne*, n.º 48 (2020), pp. 193-214.
- SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, Á., «*Nitet aeclesia tuo sacro nomini dedicata*. San Salvador de Oviedo, un templo para la Monarquía Asturiana», en J. J. TUÑÓN ESCALADA (coord.), *Sancta Ovetensis 1200 años. Historia, arte y espiritualidad*, Oviedo, RIDEA, 2023, pp. 11-45.
- SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, Á., «The Chronicle of Abbot Alonso (or Walabonso) of Sahagún. A second manuscript», *The Medieval Chronicle*, n.º 17 (2024), en prensa.
- SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, Á., *El debate ilustrado sobre la fundación medieval de Valdediós, apuntes de un tumbo truncado* (colección ACESXVIII), Oviedo, Universidad de Oviedo-Ediciones Trea, 2025.

- SOTA, F. de, *Chronica de los Príncipes de Asturias y Cantabria*, Madrid, Iuan Garcia Infançon, 1681.
- STÖBER, K. *Late Medieval Monasteries and Their Patrons: England and Wales, c. 1300-1540*, Woodbridge, The Boydell Press, 2007.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., «Problemas políticos de la minoridad de Enrique III», *Hispania*, vol. XII (1952), pp. 163-231.
- SZENTPÉTERY, I. y I. BORSA, *Regesta regum stirpis critico-diplomatica. Az Árpád-házi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke*, 3 vols, Budapest, MTA, 1923-1987.
- SZÓCS, T., *A nádori intézmény korai története 1000-1342*, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Támogatott Kutatócsoportok, 2014.
- SZÓCS, T., *Az Árpádkori nádorok és helyetteseik okleveleinek kritikai jegyzéke. Regesta palatinorum et vices gerentium tempore regum stirpis Arpadanae critico-diplomatica*, A Magyar Országos Levéltár Kiadványai II. Forráskiadványok 51, Budapest, Archívum, Magyar Országos Levéltár, 2012.
- THOROCZKAY, G., «Szent István legendái», en G. THOROCZKAY, *Ismeretlen Árpád-kor: püspökök, legendák, krónikák*, Budapest, L'Harmattan, 2016, pp. 90-102.
- TORMO, E., «Las tablas memlingianas de Nájera, del museo de Amberes. Su primitivo destino, fecha y autor (?)», en *Mélanges Bertaux. Recueil de travaux dédiés à la mémoire d'Emilie Bertaux*, París, Hachette, 1924, pp. 300-322.
- TORRENTE FERNÁNDEZ, I., «Monasterios medievales de Tineo», en J. GIRÓN GARROTE (ed.), *Hombres y tierras de Tineo: homenaje a don José Maldonado*, Tineo, Ayuntamiento de Tineo, 2000, pp. 85-108.
- TORRENTE FERNÁNDEZ, I., *El monasterio de San Pelayo de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, RIDEA, 2019.
- TORRES BALBÁS, L., «Arquitectura Gótica», en *Ars Hispania*, vol. VII, Madrid, 1952.
- TORRES, M. de, *Libro primero de la Historia de S. Benito el R[e]al de Valladolid*, Biblioteca de la Universidad de Valladolid, U/Bc Ms 195, URL: <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/353>.
- URCEY PRADO, A., *Historia de Valvanera*, Logroño, Imprenta del Comercio de la Viuda p. Villar, 1932.
- URIA MAQUA, I. (ed. lit.) «Poema de Santa Oria: edición y comentario», en I. Uría Maqua (coord.), *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, Madrid, Espasa, 1992, pp. 493-496.
- URRUTIA, M., *La lengua vasca en La Rioja y Burgos, con un estudio lingüístico de la toponimia del Valle de Ojastro y un apéndice sobre el vasco-iberismo*, Logroño, Diputación provincial de Logroño, 1978.
- VALDIVIESO OVEJERO, R. M.^a, «Los orígenes de un culto en los montes de la Rioja: Valvanera», en *Segundo Coloquio sobre Historia de la Rioja, 1985*, [Logroño], Colegio Universitario de La Riosja, 1986, pp. 219-232.
- VALDIVIESO OVEJERO, R. M.^a, *Religiosidad antigua y folklore religioso en las sierras riojanas y sus aldeaños*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1991.
- VÁZQUEZ NÚÑEZ, G., *Manual de la Historia de la Orden de Nuestra Señora de la Merced*, Toledo, Est. Tipográfico «Editorial Católica Toledana», 1931.
- VEGA Y TORAYA, F. de la, *Chronica de la Provincia de Castilla, León y Navarra del orden de la Santísima Trinidad. Segunda Parte*, Madrid, Joseph Rodríguez de Escobar-Imprisor del Consejo de la Santa Cruzada, 1723.
- VILLAFANE, J. de, *Compendio Histórico en que se da noticia de las milagrosas y devotas imágenes de la Reyna de los cielos y tierra, María Santísima, que se ve-*

- neran en los mas celebres Santuarios de Hespaña*, Salamanca, Imprenta, y Librería de Manuel Fernandez, 1776.
- VINA LISTE, J. M., ed., *Crónica del famoso cavallero Cid Ruy Díez Campeador*, Madrid, Biblioteca Castro, 2006.
- Vita et actus Sancti Stephani Regis Pannoniorum (Legenda Minor)*, con trad. inglesa de GAŞPAR, C., en G. KLANICZAY y I. CSEPREGI, *The Sanctity of the Leaders: Holy Kings, Princes, Bishops, and Abbots from Central Europe (eleventh to thirteenth centuries). Sanctitas principum: sancti reges duces episcopi et abbates Europae Centralis (saec. XI-XIII)*, Central European Medieval Texts 7, Budapest – New York – Vienna, CEU Press, 2023, pp. 81-105.
- VIVANCOS, M. C., «Orígenes de San Pedro de Cardeña: historia e historiografía», en R. SÁNCHEZ DOMINGO (coord.), *El monasterio de San Pedro de Cardeña a lo largo de la historia*, Burgos, Diputación Provincial de Burgos, 2018, pp. 91-108.
- WENZEL, G., *Árpádkori új okmánytár*, Pest, 1869, reimpresión Pápa, Jókai Mór Könyvtár, 2002, vol. 7.
- YARZA LUACES, J., *La nobleza ante el rey. Los grandes linajes castellanos y el arte en el siglo xv*, Madrid, El Viso, 2003.
- YEPES, A. de, *Corónica General de la Orden de San Benito*, Irache-Valladolid, Universidad de N.a S.a la real de Yrache por M. Mares, Nicolas de Assiayn, F. Fernandez de Cordoua, y Viuda de F. Fernandez de Cordoua, 1607-1616.
- YEPES, A. de, *Crónica General de la Orden de San Benito*, ed. resumida de J. Pérez de Urbel, Madrid, Atlas, 1959.
- ZARAGOZA PASCUAL, E., «Documentos inéditos sobre la reforma del monasterio de Oña (1450-1456)», *Boletín de la Institución Fernán González*, n.º 252 (2016), pp. 117-134.
- ZARAGOZA PASCUAL, E., «El Libro de los Bienhechores del monasterio de San Juan de Burgos», en *Homenaje a fray Justo Pérez de Urbel*, Abadía de Silos, 1977, vol. 2, pp. 595-703.
- ZARAGOZA I PASCUAL, E., «La fundación del monasterio benedictino de Nuestra Señora de la Misericordia de Frómista (1437)», *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, n.º 69 (1998), pp. 89-120.
- ZARAGOZA PASCUAL, E., *Los generales de la congregación de San Benito de Valladolid, I, Los priores (1390-1499)*, Silos, Monasterio de Santo Domingo de Silos, 1973.
- ZARAGOZA PASCUAL, E., *Los generales de la Congregación de San Benito de Valladolid, II. Los abades trienales (1390-1499)*, Silos, Monasterio de Santo Domingo de Silos, 1976.



Kalitatea adierazteko zigilu bat da **ehupress**. Label horren azpian argitaratzen diren jatorrizko guztiek kanpoko ebaluazio bat gainditu dute, gutxienez bi adituren eskutik gauzatuta, parekoen ebaluazio bikoitz itsua metodoa erabiliz.

El sello **ehupress** es un distintivo de calidad. Todos los originales publicados bajo este sello han superado una evaluación externa, llevada a cabo por, al menos, dos especialistas, mediante el sistema de revisión por pares doble ciego.

The **ehupress** seal is an assurance of quality. All original works published with this seal have been subjected to external evaluation, carried out by at least two experts, through the system of double-blind peer review.

Le sceau **ehupress** est un distinctif de qualité. Tous les originaux publiés sous ce label ont passé avec succès une évaluation externe, en double aveugle par les pairs, réalisée par au moins deux experts.

Los monasterios medievales castellanos se preocuparon por dejar constancia escrita de sus orígenes y de las reformas de su modo de vida. Así fueron construyendo y reconstruyendo la memoria del monasterio, una memoria que era a la vez histórica, o se pretendía tal, y litúrgica. Una memoria que compartían, en primer lugar, los miembros de la comunidad monástica, como un instrumento para forjar su identidad. Pero también, una memoria destinada a ser difundida fuera del monasterio, para persuadir a potenciales benefactores, atraer a peregrinos o situar al monasterio en la red social y de poder del reino.

Este libro examina los relatos, breves y extensos, en que se plasma esa memoria. Son relatos muy variados: unos son de carácter hagiográfico, en los que la Virgen ocupa un lugar destacado; otros narran los vínculos con reyes y nobles, la construcción de sus iglesias y las obras del monasterio, o se limitan a justificar las razones de una súplica al papa o de una costumbre litúrgica.

Sailak eta bildumak Series y colecciones



MINISTERIO
DE CIENCIA, INNOVACIÓN
Y UNIVERSIDADES

UNIÓN EUROPEA



FONDO EUROPEO DE
DESARROLLO REGIONAL
"Una manera de hacer Europa"



AGENCIA
ESTATAL DE
INVESTIGACIÓN



UPV/EHUko Argitalpen Zerbitzua
Servicio Editorial de la UPV/EHU
editorial@ehu.eus • 94 601 2227
Edificio Biblioteca, 1ª planta
Bº Sarriena s/n. Campus de Bizkaia
www.ehu.eus/argitalpenak



ISBN: 978-84-9082-987-5



9 788490 829875