



Facultad de Filosofía y Letras

Máster del Mediterráneo al Atlántico: la Construcción de Europa entre  
el Mundo Antiguo y Medieval

LA MEMORIA DE SAN MILLÁN DE LA COGOLLA:  
IDENTIDAD Y DISCURSO HAGIOGRÁFICO EN LAS  
FUENTES MEDIEVALES (SIGLOS VI-XIII)

SAN MILLAN DE LA COGOLLA'S MEMORY: IDENTITY  
AND HAGIOGRAPHIC DISCOURSE IN MEDIEVAL  
SOURCES (6<sup>th</sup> – 13<sup>th</sup> CENTURIES)

Autor: Pablo Acal Maravert

Directora: Leticia Agúndez San Miguel

Curso 2020/2021



## **RESUMEN**

El presente trabajo tiene por objetivo estudiar la construcción de la memoria del eremita san Millán por parte del monasterio homónimo entre los siglos VII y XIII. En el proceso, analizaremos los objetivos a los que respondió este fenómeno, así como las estrategias seguidas por la comunidad monástica para lograrlos. Para ello, se ha seleccionado una serie de fuentes de tipología diversa: documentación, cartularios, hagiografías, narraciones de sucesos vinculados a la historia del monasterio y fuentes iconográficas. Su análisis en conjunto permite reconstruir un discurso coherente hábilmente elaborado por los monjes de la Cogolla que supo adaptarse a las necesidades terrenales del monasterio en cada momento de su historia, garantizando así tanto una afluencia continuada de rentas y privilegios, así como la superación de diversos obstáculos que, en tiempos de dificultad, hubo de salvar. En definitiva, se trata de poner en relación las dimensiones espiritual y terrenal de la construcción de la memoria institucional del monasterio de San Millán de la Cogolla, y su plasmación en las fuentes del periodo.

**Palabras clave:** San Millán, discurso hagiográfico, construcción de la memoria, ideal de santidad.

## **ABSTRACT**

The objective of the following paper is to study the construction of the memory of eremite Saint Millan by the namesake monastery between 7<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries. In this process, we will focus on analysing the goals as well as the different strategies followed by the sacred community to achieve them. To do this, we have worked with a diverse selection of sources ranging from documentation and cartularies to iconographic productions, along with hagiographical writings or accounts of events linked to the monastery's history. An aggregated analysis of this sources allows us to rebuild a coherent discourse adeptly elaborated by the monks of San Millan de la Cogolla, who were able to adapt it to the worldly necessities of each moments of its history, ensuring both a continuous influx of incomes and privileges, as well as the ability to overcome different obstacles. Ultimately, we aim to link both the spiritual and worldly dimensions of the construction of the institutional memory of San Millan de la Cogolla, along with its representation in the period's sources.

**Keywords:** San Millan, hagiographic discourse, construction of memory, ideal of sanctity.

# ÍNDICE DE CONTENIDOS

<b>1. INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>3</b>
1.1. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA.....	4
1.2. FUENTES.....	5
1.3. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y JUSTIFICACIÓN.....	8
<b>2. LA DIMENSIÓN SAGRADA DE SAN MILLÁN DE LA COGOLLA: MEMORIA, HAGIOGRAFÍA Y CULTO.....</b>	<b>14</b>
2.1. EL EREMITA SAN MILLÁN EN LAS <i>VITAE</i> DE BRAULIO Y BERCEO.....	15
2.2. DE EREMITA A GUERRERO: LA EVOLUCIÓN DEL IDEAL DE SANTIDAD EN SAN MILLÁN.....	19
2.2.1. Orígenes y mutación del santo medieval.....	19
2.2.2. Los santos guerreros hispanos: semejanzas y diferencias con san Millán.....	21
2.2.3. Triunfo y decadencia de la identidad guerrera de san Millán.....	30
2.3. CULTO A LAS RELIQUIAS Y FAMILIA ESPIRITUAL DEL SANTO.....	37
2.3.1. El arca de las reliquias: la memoria de la <i>praesentia</i> del santo.....	39
2.3.2. La familia espiritual de san Millán.....	42
2.4. CONCLUSIONES.....	51
<b>3. LA DIMENSIÓN TERRENAL: LA MEMORIA INSTITUCIONAL DEL DOMINIO MONÁSTICO.....</b>	<b>53</b>
3.1. NACIMIENTO, EXPANSIÓN Y CRISIS DEL MONASTERIO DE SAN MILLÁN.....	54
3.1.1. Orígenes y los primeros benefactores.....	54
3.1.2. Crecimiento hasta la muerte de Sancho III el Mayor (950-1035).....	60
3.1.3. Apogeo y primeros signos de cambio: del reinado de García Sánchez III (1035-1054) al cambio de centuria.....	64
3.1.4. La defensa del patrimonio y la crisis definitiva.....	67
3.2. MONASTERIO Y MONARQUÍA: LA MEMORIA DE ADSCRIPCIÓN POLÍTICA.....	71
3.2.1. Fernán González: pilar de la vinculación de San Millán con Castilla.....	72
3.2.2. El recuerdo de los monarcas pamploneses.....	76

3.2.3. El <i>Privilegio de los Votos</i> y la adscripción definitiva de San Millán con Castilla.....	85
3.3. MONASTERIO Y DOMINIOS SEÑORIALES: RELACIONES ENTRE SAN MILLÁN Y LOS PODERES EPISCOPALES.....	88
3.3.1. El régimen de los obispos-abades de Nájera-San Millán.....	89
3.3.2. Reforzamiento del poder episcopal y conflictos señoriales.....	91
3.4. CONCLUSIONES.....	98
<b>4. CONSIDERACIONES FINALES.....</b>	<b>99</b>
<b>5. BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>104</b>
<b>6. ANEXOS.....</b>	<b>112</b>
6.1. LOS MONASTERIOS DE SUSO Y YUSO.....	112
6.2. EL ARCA DE LAS RELIQUIAS.....	112
6.3. LAS <i>TABLAS DE SAN MILLÁN</i> .....	113
6.4. EL <i>BECERRO GALICANO</i> .....	114

# 1. INTRODUCCIÓN

El estudio de los monasterios medievales hispanos siempre ha gozado de una posición destacada en la historiografía, entendidos como espacios de poder, de producción artístico-cultural y de conformación de la espiritualidad y mentalidades de la época. Estas perspectivas de análisis, importantes e interesantes en sí mismas, en ocasiones llegan a complementarse en investigaciones sobre una realidad subyacente a todas ellas: la construcción de la memoria de esas entidades eclesiásticas. Este es el tema que trataremos en el presente Trabajo de Fin de Máster, centrándonos en el ejemplo constituido por el monasterio de San Millán de la Cogolla (La Rioja) y por su epónimo patrón. Fundado en el siglo X sobre la tradición de una comunidad monacal nacida en tiempos del eremita san Millán (472-573), este cenobio se convirtió en uno más reconocidos y poderosos del panorama medieval hispano debido, principalmente, a su posición estratégica en un territorio de frontera y a la fama que su santo patrón había adquirido tanto en vida como, muy especialmente, tras su muerte. El patrocinio de los monarcas navarros, primero, y castellanos, después, hizo de San Millán de la Cogolla un dominio señorial extraordinariamente enérgico y dinámico, particularmente entre los siglos X y XII, al que ninguna otra institución pudo hacer frente. Fue a partir de la segunda mitad de esta centuria cuando, debido a causas diversas, el cenobio entró en una profunda crisis que llevó a sus monjes a poner en marcha estrategias destinadas a conservar sus privilegios y estatus. Para ello, explotaron el recuerdo de diversos personajes laicos vinculados con mayor o menor fuerza a la memoria del monasterio, como el conde Fernán González, figura profundamente magnificada en estos siglos en todo el ámbito castellano, o el propio san Millán y otros santos de fama mayor o menor reconocida, pero ligada íntimamente a la figura del santo patrón.

A lo largo de las siguientes páginas nos dedicaremos a analizar el proceso de construcción de una memoria vinculada al santo Millán o Emiliano<sup>1</sup> estrechamente condicionada por el mudable contexto histórico que afectó al monasterio homónimo entre los siglos X a XIV. Este largo recorrido se nutrirá de un amplio elenco de fuentes que nos permitirán valorar la capacidad de los monjes emilianenses para aprovechar la producción de fuentes escritas y artísticas en pro de un discurso que legitimase y garantizase su, a veces cuestionada, ascendencia social.

---

<sup>1</sup> Para referirnos al santo, emplearemos ambos nombres indistintamente.

## **1.1. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA**

Desde la perspectiva de la Historia Social, la creación de memoria histórica ha sido entendida como instrumento de legitimación de los grandes poderes sociales en la Edad Media. En este sentido, el objetivo principal de este Trabajo de Fin de Máster consiste en analizar las principales expresiones de construcción de la memoria institucional en el monasterio de San Millán de la Cogolla a partir del análisis del elemento hagiográfico entendido como mecanismo de dominación institucional y de creación identitaria para el ejemplo propuesto. En este proceso aspiramos a estudiar la evolución que la instrumentalización de la figura del santo patrón tuvo en una amplia variedad de fuentes medievales (documentales, literarias y artísticas), de forma que alcancemos otros dos objetivos más concretos. En primer lugar, conocer y comprender la evolución en la identidad sagrada que afectó a la figura histórica del abad san Millán mediante las sucesivas renovaciones y transformaciones que enriquecieron la personalidad de este santo como patrón del cenobio. En segundo lugar, valorar la utilización de esta memoria hagiográfica como mecanismo de legitimación y dominación social por parte de los monjes emilianenses en función de diferentes contextos de consolidación y competencia institucional. Para satisfacer estas propuestas, nos hemos dedicado al análisis de diversas fuentes documentales, literarias e iconográficas producidas, en su mayoría, en el monasterio. De la misma forma, para enriquecer el análisis planteado estableceremos distintas comparaciones con otros monasterios del ámbito hispano y europeo.

Para cumplir los objetivos propuestos, hemos recurrido a un conjunto muy heterogéneo de fuentes, pues al estudiar la construcción de la memoria de una institución monástica como forma de legitimación política y religiosa, hemos de tener en cuenta que la institución productora de sus expresiones identitarias recurre a todos los medios posibles, desde el testimonio oral hasta elaboraciones artísticas, pasando, lógicamente, por el texto escrito. Precisamente el diverso elenco de tipologías de fuentes empleado en este trabajo constituye una de nuestras principales aportaciones, pues los estudios a los que hemos recurrido no siempre ponen en valor todas las expresiones identitarias de San Millán en su conjunto. De la misma manera, ello requiere fijar adecuadamente el contexto de producción de cada una de estas manifestaciones, de forma que, en ocasiones, se puedan establecer vínculos entre unas y otras y, sobre todo, entre producción memorial y estructuras sociopolíticas. Con respecto al análisis de cada una de las fuentes propuestas, nos hemos centrado en señalar su originalidad, cuando no su relación con otras expresiones anteriores y posteriores, de forma que se establece un discurso coherente en el tiempo; sus elementos contradictorios para distinguir la documentación

falsa de la verdadera; y, en el caso de las fuentes iconográficas, el grado de vinculación con las expresiones escritas que, como veremos, inspiraron su contenido.

## 1.2. FUENTES

Para el tema seleccionado hemos recurrido a un amplio listado de fuentes documentales, literarias e iconográficas cuya importancia en la construcción de la memoria institucional del monasterio de San Millán de la Cogolla se ha revelado fundamental. Debemos tener en consideración que se trata en muchas ocasiones de fuentes secundarias o de falsificaciones que buscaban justificar pretensiones de tipo económico o jurídico y que, pese a no ilustrarnos sobre su supuesto momento de confección, sí nos aportan una valiosa información sobre su contexto de producción o de uso.

La ingente labor de producción literaria y documental del monasterio alcanzó sus cotas más altas entre los siglos XII y XIII<sup>2</sup>, cuando una serie de circunstancias que analizaremos más adelante obligaron a los monjes emilianenses a forjar una gran cantidad de documentos que justificasen pretensiones de tipo, principal pero no exclusivamente, económico. Concretamente, frente a otras instituciones eclesiásticas que reclamaban derechos sobre tierras e iglesias cuyo dominio por parte de San Millán había sido, hasta esos momentos, prácticamente incontestable.

De entre toda la producción escrituraria del monasterio de San Millán de la Cogolla la más abundante es la documental, por incluir aquellos diplomas que afectaban a la administración del dominio monástico. Del total de la colección diplomática del monasterio, más de 700 documentos se hallan recogidos en el conocido como *Becerro Galicano*, un cartulario compuesto hacia 1195<sup>3</sup> para dotar de una copia de seguridad a esa colección y para el que tenemos la suerte de contar con una edición digital completísima y de fácil acceso<sup>4</sup>. Existió otro cartulario más antiguo, el llamado *Becerro Gótico*, editado a finales del XVIII por fray Plácido Romero, pero que hoy se encuentra desaparecido. Esta producción codicológica se completó con la confección de un *Bulario* redactado a finales del siglo XIII, compuesto esencialmente por bulas pontificias<sup>5</sup>. De entre los documentos que figuran en el *Becerro Galicano*, el más

---

<sup>2</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. (2009). “La construcción de la memoria histórica en el monasterio de San Millán de la Cogolla (1090-1240)”, en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., coord., *Estudios de Historia Medieval de La Rioja*, Logroño: Universidad de La Rioja, p. 458.

<sup>3</sup> PETERSON, D. (2009). “Reescribiendo el pasado. El *Becerro Galicano* como reconstrucción de la historia institucional de San Millán de la Cogolla”. *HISPANIA. Revista Española de Historia*, 69(233), p. 655.

<sup>4</sup> Nos referimos al proyecto del *Becerro Galicano Digital*, llevado a cabo por diversas entidades académicas entre las que destacan la Universidad del País Vasco o el King’s College de Londres. Véase <http://www.ehu.eus/galicano/?t=intro&l=es> - (consultado 31/08/2021).

<sup>5</sup> PETERSON, D. (2011). “El *Becerro Gótico* de San Millán. Reconstrucción de un cartulario perdido”. *Studia Historica. Historia Medieval*, 29, pp. 148-150.

conocido de todos es el *Privilegio de los Votos*<sup>6</sup>, que a su vez es el de mayor importancia de todos los elaborados en el *scriptorium* emilianense. De autoría anónima, aparece fechado en el año 934 y recoge una narración de la batalla de Simancas en la que el apóstol Santiago y san Millán bajaron de los cielos para auxiliar a las tropas castellanoleonesas frente a los musulmanes dirigidos por Abderramán III, contribuyendo así a la victoria de los primeros. Como forma de expresar su gratitud por esta intervención divina, el rey Ramiro II de León instituyó un pago anual en favor de Santiago, es decir, de la iglesia de Santiago de Compostela; y más importante, el conde de Castilla, Fernán González, hizo lo propio en beneficio de San Millán, colocando así al santo en una posición de patronazgo sobre el territorio castellano, equivalente a la que Santiago ejercía en el reino leonés<sup>7</sup>. La lectura y análisis del texto permiten llegar a la conclusión de que se trata de una falsificación muy posterior a la fecha que registra, aunque esto es algo de lo que se tratará más adelante con mayor profundidad. Además del *Privilegio*, hay otros documentos fundamentales en la historia del cenobio emilianense y que también están recogidos en este cartulario. Entre ellos, algunas donaciones de gran trascendencia, particularmente las realizadas desde la esfera monárquica tanto navarra como castellana, que en muchos casos también se corresponden con falsificaciones de gran interés para el tema estudiado, como se analizará en las páginas siguientes. Asimismo, no puede dejar de mencionarse la existencia de tres documentos, no incluidos en el *Galicano*, que fueron empleados como fuente para elaborar la *Translatio Sancti Emiliani*, un relato compuesto en el siglo XIII que recogía el episodio de los sucesivos traslados de las reliquias del santo hasta su reposo definitivo en el monasterio de Yuso<sup>8</sup>. De esos documentos, dos son falsificaciones elaboradas por mano del propio autor de la *Translatio*, que contienen, además del traslado de las reliquias del santo, la renuncia a diversas tercias y primicias de iglesias dependientes del monasterio por parte de ciertos obispos que, en el siglo XIII, protagonizaron importantes conflictos con aquel<sup>9</sup>. Este conflicto jurisdiccional contribuye a explicar la importancia capital que tuvieron esos diplomas en la construcción de la memoria del monasterio.

Respecto a las fuentes literarias, la enorme fama adquirida por el eremita Millán se vio plasmada en lo prematuro de la primera obra hagiográfica dedicada a su vida, concebida por el

---

<sup>6</sup> Véase anexo 6.4.

<sup>7</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. (2009). “La construcción...”, p. 467.

<sup>8</sup> Véase anexo 6.1.

<sup>9</sup> PÉREZ-EMBID WAMBA, J. (2002). *Hagiología y sociedad en la España medieval: Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Huelva: Universidad de Huelva, pp. 94-95.

obispo Braulio de Zaragoza en torno al año 640<sup>10</sup>, menos de setenta años después del fallecimiento del santo. La *Vita Sancti Emilianiani* es una narración hagiográfica sobre san Millán que recoge toda una serie de actuaciones milagrosas realizadas por el santo, tanto en vida como tras su muerte. El relato compuesto por el obispo cesaraugustano incluiría elementos legendarios propios de la tradición oral, algo común en este género tan importante durante toda la Edad Media<sup>11</sup>. En la obra, se nos presenta a un Emiliano cuya vida sigue el esquema clásico de las hagiografías altomedievales, con algunas leves variaciones: los primeros signos de santidad, si bien solían aparecer durante la infancia, en este caso no se presentan hasta que nuestro protagonista contaba con una veintena de años, cuando Dios le transmitió el conocimiento de los textos sagrados a través de un sueño<sup>12</sup>. Tras ello, Millán comienza una vida religiosa, primero bajo la tutela de Felices, monje en Bilibio (La Rioja), y luego en solitario, retirándose a los montes Distercios, donde había sido pastor, para desarrollar una vida eremítica. Esta etapa de su conversión se vio interrumpida por Dídimo, obispo de Tarazona, quien llevó al santo a ejercer como sacerdote en Berceo. Esta iniciativa episcopal fracasó por la excesiva caridad de Millán, opuesta al carácter vanidoso y corrupto de los clérigos que le acompañaban. Como consecuencia, el santo decidió volver al retiro con algunos discípulos, muriendo en el yermo como asceta<sup>13</sup>. Seis siglos después, el poeta riojano Gonzalo de Berceo elaboró una nueva hagiografía del santo basándose en la de Braulio y añadiendo elementos novedosos que habrían de facilitar un acercamiento de la obra a su público, a lo que contribuyó especialmente su confección en lengua romance. En esta categoría de fuentes literarias se incluyen también la *Translatio*, elaborada por un monje emilianense llamado Fernandus que, como su propio nombre indica, narra la traslación de las reliquias sagradas de Emiliano, y el *Liber Miraculorum*, relación de milagros obrados por el santo cuya autoría también se atribuye a este monje.

No podemos pasar por alto la importancia de las fuentes iconográficas, entre las que sobresale el arca de marfil<sup>14</sup> labrada por orden de Sancho IV de Navarra para guardar los restos del eremita una vez fueron trasladados al monasterio de Yuso en el año 1030. En sus placas

---

<sup>10</sup> Para conocer los argumentos a favor de la autoría de Braulio y de esta datación, véase VALCÁRCEL MARTÍNEZ, V. (1997). “La *Vita Emilianiani* de Braulio de Zaragoza: El autor, la cronología y los motivos para su redacción”. *Helmantica*, 48(147), pp. 375-407.

<sup>11</sup> CASTELLANOS, S. (2011). *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda. La Vita Aemilianiani de Braulio de Zaragoza*, Logroño: Universidad de La Rioja, Servicio de Publicaciones, p. 33.

<sup>12</sup> GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, A. (2002). “*La praesentia*” y la “*virtus*”: la imagen y la función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII, Santo Domingo de Silos: Abadía de Silos, pp. 67-73.

<sup>13</sup> GARCÍA TURZA, F. J. (1997). “El monasterio de San Millán de la Cogolla en la Alta Edad Media: aproximación histórica”. *Berceo*, 133, p. 10.

<sup>14</sup> Véase anexo 6.2.

ebúrneas, único vestigio original que ha sobrevivido (el resto de la arqueta actual es del siglo XX)<sup>15</sup>, se representan diversas escenas de la vida de san Millán, tomadas, principalmente, de la *Vita* que escribió Braulio. En concreto, veintisiete de los treinta y un capítulos en los que esta obra se divide aparecen representados en el arca, signo evidente de la influencia que en el siglo XI ese texto hagiográfico seguía teniendo<sup>16</sup>. Las placas pueden datarse entre 1067 y 1076. Además de las escenas que representan la vida del santo, aparecen inscripciones que sirven como una suerte de intitulación de esas imágenes que se corresponden con los títulos que el propio Braulio asignó a los capítulos en los que dividió su *Vita*<sup>17</sup>. Hay otras inscripciones que hacen referencia a reyes y otros personajes notables, como Sancho III el Mayor, del que se señala que estuvo presente en la ceremonia de colocación del cuerpo del santo en el arca en 1076, dato algo anacrónico puesto que este monarca falleció en 1037. Algunos especialistas han interpretado esta información como testimonio de que el rey ordenó colocar los restos en una arqueta primitiva que no se ha conservado, quizás por su propio carácter provisional<sup>18</sup>. En cualquier caso, no es esta la única arqueta de marfil del monasterio pues existe otra en la que reposan los restos del maestro del eremita, san Felices de Bilibio, elaborada a finales del XI o principios de la centuria siguiente, y de la que solo se conservan las placas ebúrneas<sup>19</sup>.

Entre las fuentes iconográficas son también fundamentales las conocidas como *Tablas de San Millán*<sup>20</sup>, único vestigio de un retablo gótico de finales del siglo XIV elaborado para el altar mayor de la iglesia de Yuso y que es un reflejo de la necesidad de actualizar la imagen de san Millán: si el arca se había basado en la *Vita* del obispo Braulio, las *Tablas* hicieron lo propio con la *Vida* de Gonzalo de Berceo, ampliando los nuevos rasgos identitarios otorgados por el poeta al santo gracias a su inclusión en el retablo con nuevos apoyos espirituales cuya devoción había despegado en aquellos años, como la Virgen María.

### 1.3. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y JUSTIFICACIÓN

La construcción de la memoria (o memorias) constituye un tema que tradicionalmente ha despertado un notable interés entre historiadores y diversos investigadores de las ciencias sociales. Particularmente, el siglo XIX supuso que las élites intelectuales europeas orientaran

---

<sup>15</sup> PEDROSA IZARRA, C. (1968). “En torno a los marfiles y a los versos que ilustran la vida de San Millán de la Cogolla”. *Berceo*, 80, pp. 271-272.

<sup>16</sup> ÁLVAREZ DA SILVA, N. (2017). “Narración hagiográfica y culto a las reliquias: el arca de San Millán de la Cogolla”. En HUERTA HUERTA, P. L. (coord.) *Narraciones visuales en el arte románico: figuras, mensajes y soportes*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, p. 133.

<sup>17</sup> POZA YAGÜE, M. (2012). “San Millán”. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 4(7), p. 30.

<sup>18</sup> PEDROSA IZARRA, C. (1968). “En torno...”, p. 272.

<sup>19</sup> ÁLVAREZ DA SILVA, N. (2017). “Narración...”, p. 142.

<sup>20</sup> Véase anexo 6.3.

su mirada hacia la Edad Media, considerada entonces como la época en la que se había iniciado la construcción de las identidades nacionales de los estados liberales. Podría afirmarse que aquellos estudios, ampliamente superados en la actualidad, pusieron las bases para las investigaciones que, desde la historia social, empezaron a despuntar a partir de los años setenta y ochenta del pasado siglo<sup>21</sup>. Sin embargo, y como Yolanda Guerrero Navarrete ha señalado, estos nuevos enfoques tuvieron en sus inicios escaso recorrido más allá de la historia contemporánea y, fuera de esta, de los entes políticos que tradicionalmente habían recibido una atención privilegiada en el panorama investigador, especialmente la monarquía<sup>22</sup>. Al tratarse de la autoridad política más importante de los estados medievales puede entenderse que las investigaciones se dirigieran primero a las monarquías, máxime si tenemos en cuenta que en la propia sociedad medieval ya aparecen “claras actuaciones de utilización y manipulación de su propia memoria histórica al servicio de un proyecto político y de los intereses de los grupos de poder”<sup>23</sup>. Grupos dominantes que, en esencia, constituían las dinastías regias, la nobleza y el clero. Sin embargo, fueron las primeras las que más temprano se lanzaron a construir esta memoria histórica a la que Georges Martin hace referencia, elaborando relatos destinados a hacer pervivir una identidad, en buena parte inventada, plasmada en crónicas, tratados, etc., con el objetivo de “hacer del poder una herencia del pasado”<sup>24</sup>.

Por supuesto, la memoria de la monarquía no ha sido la única investigada por los medievalistas. En los últimos años, se ha puesto de manifiesto la importancia de la construcción de la memoria histórica de otros grupos privilegiados como la nobleza, que mostró una creciente preocupación por la elaboración de relatos que favorecieran su posición a partir de la Baja Edad Media, como se ha puesto de manifiesto en la reciente obra colectiva *La conciencia de los antepasados: la construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media*<sup>25</sup>. A este creciente interés historiográfico hay que sumar otros colectivos: con el surgimiento de nuevas

---

<sup>21</sup> Véase, por ejemplo, HOBBSAWM, E. & RANGER, T. (1983). *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>22</sup> GUERRERO NAVARRETE, Y. (2012). Reseña de «JARA FUENTE, J.; MARTIN, G. & ALFONSO ANTÓN, I. (2010). *Construir la identidad en la Edad Media*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha», *Vínculos de Historia*, 1, p. 298.

<sup>23</sup> SESMA MUÑOZ, J. (2003). “La creación de la memoria histórica, una selección interesada del pasado”, en DE LA IGLESIA DUARTE, J. & MARTÍN RODRÍGUEZ, J. (coords.). *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, p. 18.

<sup>24</sup> MARTIN, G. (2017). “Pasados para el presente, presentes para el futuro. Poder y memoria histórica en el occidente peninsular durante la Edad Media”, en LÓPEZ OJEDA, E. (coord.). *La memoria del poder, el poder de la memoria: XXVII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 25 al 29 de julio de 2016*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, p. 18.

<sup>25</sup> DACOSTA, A.; PRIETO LASA, J. & DÍAZ DE DURANA, J. (2014). *La conciencia de los antepasados: la construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media*, Madrid: Marcial Pons.

corrientes que reclaman una mayor visibilización de grupos tradicionalmente marginados como las mujeres<sup>26</sup>, gracias al auge de la historia de género, o los campesinos, cuya identidad es ensombrecida por la falta de fuentes. A pesar de ello, desde el mundo anglosajón<sup>27</sup> han llegado diversas obras destinadas a arrojar un poco de luz sobre ese colectivo olvidado, esfuerzo correspondido desde el ámbito hispano por autores como Hipólito Oliva Herrer<sup>28</sup>.

No tendría sentido hablar de construcción memorial en la sociedad medieval sin hacer referencia destacada al clero, en tanto que durante buena parte del periodo fueron el grupo monopolizador de la escritura<sup>29</sup>. Esta circunstancia, unida a la preponderancia de la Iglesia en los primeros siglos del medievo, hizo que algunos de los escritos más antiguos que se nos han conservado hagan referencia a temas o intereses propios de la Iglesia: tratados moralizantes, actas conciliares o, por supuesto, vidas de santos. Las hagiografías medievales, ampliamente estudiadas<sup>30</sup>, constituyen, en buena medida, el interés principal de este Trabajo de Fin de Máster, en tanto que fueron concebidas no solo con una función evangelizadora, sino también de construcción de la memoria. En este sentido, el recuerdo de muchos de los santos y mártires biografiados en estos escritos servía como advocación principal de diversas instituciones eclesiásticas del ámbito europeo y peninsular, entre ellas los monasterios, que con el tiempo se convirtieron en verdaderos dominios señoriales con unas rentas muchas veces aparejadas a la devoción suscitada por estos personajes sagrados; potenciada gracias a la habilidad de esas comunidades monásticas para construir una identidad o memoria en torno a esa figura santa mediante la elaboración de estas hagiografías, el patrocinio de obras artísticas, la acumulación de reliquias, etc. Son varios los autores que han estudiado este tema, entre los que hemos de

---

<sup>26</sup> Por citar algunos ejemplos, véase RODRÍGUEZ LÓPEZ, A. (2018). “De olvido y memoria. Cómo recordar a las mujeres poderosas en Castilla y León en los siglos XII y XIII”. *Arenal: Revista de historia de mujeres*, 25(2), pp. 272-294. También RODRÍGUEZ LÓPEZ, A. (2016). “De damas poderosas: poder, memoria e influencia en la Baja Edad Media”, en VV.AA. (coords.). *Discurso, memoria y representación. La nobleza peninsular en la Baja Edad Media (actas de la XLII Semana de Estudios Medievales de Estella-Lizarrá. 21 al 24 de julio de 2015)*, Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 315-332.

<sup>27</sup> GUREVICH, A. (1984). “Oral and Written Culture of the Middle Ages: Two Peasant Visions of the Late Twelfth-Early Thirteenth Centuries”. *New Literary History*, 16(1), pp. 51-66. También CHALLET, V. (2010). “Peasants’ Revolts Memories: Damnatio Memoriae or Hidden Memories?”, en DOLEŽALOVÁ, L. (coord.). *The Making of Memory in the Middle Ages*, Leiden: Brill, pp. 395-414.

<sup>28</sup> OLIVA HERRER, H. (2009). “Conflictos antiseñoriales en el reino de Castilla a finales de la Edad Media: viejas preguntas, ¿nuevas respuestas?”. *Historia. Instituciones. Documentos*, 35, pp. 313-332. También OLIVA HERRER, H. (2002). *La Tierra de Campos a fines de la Edad Media. Economía, sociedad y acción política campesina*, Valladolid: Universidad de Valladolid.

<sup>29</sup> CASADO QUINTANILLA, B. (1995). “Poder y escritura en la Edad Media”. *Espacio, Tiempo y Forma, H.<sup>a</sup> Medieval*, 8, p. 148.

<sup>30</sup> Podríamos enumerar muchos ejemplos, los cuales aparecerán con su cita correspondiente a lo largo del presente Trabajo de Fin de Máster.

citar necesariamente a Ángeles García de la Borbolla<sup>31</sup>, Francisco Javier Pérez-Embid Wamba<sup>32</sup> o Brian Dutton<sup>33</sup> para el caso de la producción hagiográfica berceana. No podemos pasar por alto las aportaciones a este tema realizadas desde el ámbito extranjero, entre las que destacamos la producción de Anne Wagner<sup>34</sup> o de Patrick Henriët<sup>35</sup>.

La elección de San Millán como objeto de estudio de este Trabajo de Fin de Máster ha respondido a dos razones principales: una de carácter personal, el interés que el mundo monástico siempre me ha despertado, y otra más práctica, como es la sobresaliente cantidad de fuentes relacionadas con esta comunidad monástica que nos permiten reconstruir la compleja tarea de creación de su memoria institucional tanto desde la larga duración como desde la riqueza de perspectivas que nos aporta la variedad de materiales estudiados. El ejemplo emilianense es sobresaliente en ese sentido y solo equiparable a pocos casos hispanos como, por ejemplo, el del monasterio de Sahagún<sup>36</sup>. De la misma forma, la existencia de muy reconocidos estudios acerca del monasterio emilianense ha jugado un papel muy importante a la hora de elegirlo como objeto de estudio.

Dentro del estudio de la memoria monástica en el ámbito hispano, el ejemplo de San Millán de la Cogolla, objeto de estudio elegido, ha sido ampliamente estudiado por García de Cortázar a través de diferentes estudios que fueron pioneros y han servido como referencias fundamentales en la elaboración de este trabajo. Su primera contribución es una obra clásica en la que analizaba la evolución socioeconómica del dominio señorial<sup>37</sup>, paso previo fundamental para comprender la construcción de la memoria institucional del cenobio. Concretamente, al estudio de ese proceso de una memoria histórica por parte de los monjes emilianenses, y de otros ejemplos hispanos, este autor ha dedicado una considerable lista de publicaciones<sup>38</sup>.

---

<sup>31</sup> Podríamos citar GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, Á. (2002). *La "praesentia"...*, o GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, Á. (2001). "La materialidad eterna de los santos. Sepulcros, reliquias y peregrinaciones en la hagiografía castellano-leonesa (siglo XIII)". *Medievalismo*, 11, 9-31.

<sup>32</sup> PÉREZ-EMBED WAMBA, J. (2002). *Hagiología...*

<sup>33</sup> DUTTON, B. (1967). *La "Vida de San Millán" de Gonzalo de Berceo*, Londres: Tamesis Books Limited.

<sup>34</sup> WAGNER, A. (2014). "Reliques et mémoire". En CAZANAVE, C. (coord.). *La mémoire à l'oeuvre*, Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, pp. 19-33.

<sup>35</sup> HENRIËT, P. (2000). "Hagiographie et historiographie en Péninsule Ibérique (XI-XIIIe siècles). Quelques remarques". *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23, pp. 53-85.

<sup>36</sup> Véase AGÜNDEZ SAN MIGUEL, L. (2019). *La memoria escrita en el monasterio de Sahagún (años 904-1300)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

<sup>37</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á. (1969). *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII): introducción a la historia rural de Castilla Altomedieval*, Salamanca: Universidad de Salamanca.

<sup>38</sup> Su obra, como es bien sabido, es muy abundante. Para este tema concreto, podríamos citar los siguientes ejemplos: GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á. (2003). "Monasterios románicos de Castilla y conservación de la memoria histórica", en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á. (coord.). *Monasterios románicos y producción artística*, Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, pp. 9-34. & GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., & TEJA, R. (2016). "Geografía y hagiografía en el emplazamiento de los grandes monasterios benedictinos

Para aproximarnos a este tema resulta imprescindible un estudio adecuado de la documentación producida por el cenobio, buena parte de la cual se conserva en el mencionado *Becerro Galicano*, a cuyo estudio se han dedicado diversos autores entre los que podríamos destacar a David Peterson como uno de los más prolíficos y recientes<sup>39</sup>. Previo a sus investigaciones, el cartulario ya había sido transcrito por Luciano Serrano<sup>40</sup> y en una segunda edición que corrió a cargo de Antonio Ubieto y M.<sup>a</sup> Luisa Ledesma<sup>41</sup>, si bien siguiendo unos criterios que no tenían en cuenta la documentación falsa, tan abundante en nuestro monasterio, y que sí tuvo en cuenta David Peterson. La documentación emilianense también ha sido estudiada por autores como Baudouin de Gaiffier<sup>42</sup>, el propio García de Cortázar<sup>43</sup> y, más recientemente, Isabel Ilzarbe López<sup>44</sup>.

No podemos dejar de citar a los principales autores que han trabajado las fuentes iconográficas producidas por el monasterio, en tanto que como hemos señalado, su análisis en relación con la documentación constituye una de nuestras principales aportaciones a este trabajo. En este sentido, el arca de los marfiles ha sido estudiada por autores como Ciriaco Pedrosa Izarra<sup>45</sup>, Julie Harris<sup>46</sup> o Noemí Álvarez da Silva<sup>47</sup>. Las *Tablas* góticas, por su parte, fueron objeto de atención de investigadoras como M.<sup>a</sup> de los Ángeles Heras<sup>48</sup>, que las analizó

---

medievales hispanos”, en *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*, Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, pp. 103-141. También, GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á. (2009). “La construcción...”, pp. 455-474.

<sup>39</sup> De su abundante obra, podemos citar aquí los siguientes ejemplos: PETERSON, D. (2019). “Génesis y significado de los *Votos de San Millán*”, en LABIANO, M. (coord.). *De Falsa et Vera Historia 2. De ayer y hoy. Contribuciones multidisciplinares sobre pseudoepígrafos literarios y documentales*, Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 223-238 & PETERSON, D. (2013). “Rebranding San Millán: the *Becerro Galicano* as a rejection of the monastery’s Navarrese heritage (1192-1195)”. *Journal of Medieval Iberian Studies*, 5(2), pp. 184-203. De la misma manera, este autor ha sido uno de los principales impulsores de la digitalización del *Becerro Galicano*, que tan útil ha sido para la realización de este trabajo. *Becerro Galicano Digital* ([www.ehu.es/galicano/](http://www.ehu.es/galicano/)).

<sup>40</sup> SERRANO, L. (1930). *Cartulario de San Millán de la Cogolla*, Madrid: Centro de Estudios Históricos.

<sup>41</sup> UBIETO ARTETA, A. (1976). *Cartulario de San Millán de la Cogolla (759-1076)*, Valencia: Anúbar & LEDESMA RUBIO, M. (1989). *Cartulario de San Millán de la Cogolla (1076-1200)*, Zaragoza: Anúbar.

<sup>42</sup> DE GAIFFIER, B. (1946). “Les sources de la *Translatio Sancti Emilianii*”, en VV.AA. *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat*, París: Paupéley-Gouverneux, pp. 153-168

<sup>43</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., & AGÜNDEZ SAN MIGUEL, L. (2012). “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*, 85-86, pp. 247-270.

<sup>44</sup> ILZARBE LÓPEZ, I. (2018). “Leyenda, historia y memoria en el monasterio de San Millán de la Cogolla (siglo XIII): la *Translatio Sancti Emilianii*”. *Studia Monastica*, 60(1), pp. 63-118.

<sup>45</sup> PEDROSA IZARRA, C. (1968). “En torno...”.

<sup>46</sup> HARRIS, J. (1991). “Culto y narrativa en los marfiles de San Millán de la Cogolla”. *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 9, pp. 69-85.

<sup>47</sup> ÁLVAREZ DA SILVA, N. (2017). “Narración...”.

<sup>48</sup> DE LAS HERAS Y NÚÑEZ, M. (1986). “Las tablas de San Millán de la Cogolla”, en VV.AA. *Segundo Coloquio sobre Historia de La Rioja: Logroño, 2-4 de octubre de 1985*, vol. 3, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 57-72.

desde su vertiente histórico-artística; y otros como Nicolás Asensio Jiménez<sup>49</sup> y Fernando Gutiérrez Baños<sup>50</sup>, que emplearon una perspectiva más cercana a la construcción de la memoria.

A tenor de los precedentes expuestos es evidente que la construcción de la memoria institucional de San Millán de la Cogolla constituye un tema ya tratado por los investigadores. Sin embargo, en este Trabajo de Fin de Máster hemos pretendido complementar estos estudios previos y, en muchas ocasiones centrados exclusivamente en una tipología de fuentes, con nuevas aportaciones dedicadas a aspectos menos discutidos por la investigación y con una perspectiva integradora que permita entender el discurso vinculante que existió entre todas las fuentes analizadas desde una doble perspectiva que organiza este trabajo a nivel estructural: cómo la memoria hagiográfica del santo emilianense, con las múltiples actualizaciones de las que fue objeto, estuvo condicionada por el contexto institucional que afectó a esos monjes medievales en su faceta más terrenal a través del estudio de todas las fuentes conservadas para el periodo analizado<sup>51</sup>.

Para llevar a cabo esa contribución ha sido necesario ampliar el rango cronológico que, tradicionalmente, han manejado los especialistas para referirse a la historia de San Millán de la Cogolla, cuyos orígenes se sitúan en el siglo X, momento a partir del cual puede afirmarse que verdaderamente existe un dominio monástico asentado y patrocinado por los reyes navarros. Sin embargo, el santo titular del monasterio había vivido entre los siglos V y VI, y según la obra de Braulio, en torno a él había surgido una comunidad de fieles que permaneció tras su muerte pero que no generó prácticamente huella documental alguna. No insistiremos mucho en el debate de continuidad o discontinuidad de la vida monástica en el entorno de San Millán entre los siglos VI y X, pero llamaremos la atención sobre un aspecto que muchas veces es pasado por alto en las investigaciones: el papel de la familia de Braulio en relación con el monasterio. En este sentido, intentaremos demostrar cómo la *Vita* del obispo cesaraugustano fue concebida con unos objetivos mucho más amplios que simplemente difundir las hazañas del santo, y que estuvieron en relación con el control y patrocinio del monasterio por su linaje. Un patrocinio secular presente a lo largo de toda la historia del cenobio, pero capitalizado por los monarcas entre los siglos X y XIII, hasta que en 1299 vuelve a hacer acto de presencia una

---

<sup>49</sup> ASENSIO JIMÉNEZ, N. (2015). “La identidad del santo anacoreta a través de las *Tablas de San Millán*”. *NORBA, Revista de Arte*, 35, pp. 9-25.

<sup>50</sup> GUTIÉRREZ BAÑOS, F. (2013). “Espacios de memoria: el relato hagiográfico en textos y en imágenes. (A propósito de las *Tablas de San Millán*)”. *Revista de poética medieval*, 27, pp. 161-195.

<sup>51</sup> Para ello, hemos seguido las líneas marcadas por el trabajo de Amy Remensnyder, que estudió la relación de los monasterios galos con las dinastías merovingia y carolingia. Véase REMENSNYDER, A. (1995). *Remembering Kings' Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, Nueva York: Cornell University Press.

familia nobiliaria, los Haro, que se convertirán en los valedores de San Millán cuando el poder real no fuera suficiente para mantener la integridad de sus posesiones.

Para completar esta aportación, hemos estudiado también la conformación de lo que hemos llamado “familia espiritual” en torno a los restos del santo, en consonancia con el fenómeno de acumulación de reliquias, tan característico en Occidente, y que en San Millán se plasmó en los esfuerzos por reunir los restos sagrados de su santo titular, de su maestro y de sus discípulos. Ello tuvo por objetivo retrotraer los derechos del monasterio a la mayor antigüedad posible (a los tiempos de su primitiva comunidad), por un lado; y por otro, fomentar la devoción y la capacidad milagrosa del santo dotándolo de aliados espirituales que le ayudaran en esta tarea, los cuales, además, evolucionaron con el tiempo al compás de la construcción identitaria del eremita.

## **2. LA DIMENSIÓN SAGRADA DE SAN MILLÁN DE LA COGOLLA: MEMORIA, HAGIOGRAFÍA Y CULTO**

Al margen del discurso oral del que no tenemos testimonio, la piedra, las reliquias y la escritura fueron los principales elementos que sirvieron a los monasterios altomedievales para construir su memoria. La vinculación a la figura de un santo fue una de las facetas más destacadas en la creación de ese proyecto memorial, como demuestra la propia advocación de los cenobios. Sin embargo, para que este personaje sagrado tuviera éxito en su misión de revestir de dignidad y prestigio al monasterio era necesario dar a conocer su vida y milagros y, si era posible, asociar el emplazamiento del propio cenobio a un episodio relacionado con la vida o, especialmente, la muerte de su protagonista. En este sentido, era habitual que las comunidades monásticas elaborasen relatos que asociaban el emplazamiento monástico al lugar donde su santo patrón había sido enterrado, combinando geografía y hagiografía para construir su memoria como apunta García de Cortázar<sup>52</sup>.

Esta situación también se hace presente en el caso del monasterio de San Millán de la Cogolla. Suso, su célula primitiva<sup>53</sup>, fue levantada en el siglo X en el área en la que Millán había desarrollado sus años de vida eremítica hasta su muerte. Este fenómeno de perpetuación de la memoria santa en este entorno geográfico fue favorecido por la existencia de una obra hagiográfica temprana, la de Braulio de Zaragoza, que contribuyó a difundir la fama del santo, hábilmente explotada por los monjes emilianenses durante siglos<sup>54</sup>. A ella vinieron a sumarse

---

<sup>52</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (2016). “Geografía...”, pp. 103-105 y 137.

<sup>53</sup> Véase anexo 6.1.

<sup>54</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (2016). “Geografía...”, pp. 118-119.

toda una serie de documentos y escritos diversos elaborados, en su mayoría, entre los siglos XI y XIII, algunos de los cuales constituyeron falsificaciones de importantísimas consecuencias para la comunidad de la Cogolla. Junto a dichos textos, los monjes contaban con las reliquias de su patrón, conservadas no sin ciertas dificultades, y guardadas en un arca cuyas placas de marfil son también fundamentales para estudiar el proceso de construcción de la memoria del monasterio. En estas páginas nos encargaremos de analizar la vida y figura de san Millán, así como las transformaciones de su identidad en consonancia con la evolución del ideal de santidad a lo largo de la Edad Media y con la propia historia del monasterio que lleva su nombre. Para ello nos serviremos de la comparación entre las dos principales obras hagiográficas que narran su vida, las elaboradas por san Braulio en el siglo VI y por Gonzalo de Berceo en el siglo XIII, así como de la comparación con otros santos que también experimentaron esta evolución a lo largo de los siglos. Finalmente, analizaremos el papel que jugaron las reliquias en la construcción de la memoria del monasterio a través de las fuentes textuales e iconográficas, y trataremos de resaltar la importancia de un fenómeno muy presente en el ámbito peninsular como fue la acumulación de reliquias, en este caso de personajes vinculados a la vida del eremita, construyéndose así una suerte de “familia espiritual” en torno al santo patrón de la Cogolla.

## **2.1. EL EREMITA SAN MILLÁN EN LAS *VITAE* DE BRAULIO Y BERCEO**

Como ya se ha señalado anteriormente, las *vitae* que Braulio de Zaragoza y Gonzalo de Berceo dedicaron al santo emilianense son la principal fuente de información con la que contamos para conocer la biografía de este santo, que se sintetiza en las líneas siguientes: nace en Berceo, núcleo de población riojano, en el 473. Es bautizado, y desde niño se dedica al pastoreo, hasta que con unos veinte años tuvo contacto con Dios a través de un sueño: *mientras yacía dormiendo, fue de Dios aspirado; quando abrió los ojos, despertó maestrado*<sup>55</sup>. Habiendo recibido esta revelación divina, Millán abandonó su profesión y marchó al yermo para desarrollar una vida eremítica. En esta primera etapa de su conversión se puso bajo la tutela espiritual de un monje llamado Felices, que habitaba una zona denominada *Bilibio*, y tras pasar un tiempo con él, volvió al yermo en el que había pasado sus primeros años como eremita. Cuando tenía cuarenta años, un obispo de Tarazona de nombre Dídimo llamó al santo para que ejerciera como clérigo en Berceo, situación que no fue del agrado de Millán que, sin embargo, hubo de obedecer. Durante el tiempo que actuó como clérigo de la parroquia de dicha localidad se granjeó la enemistad de otros eclesiásticos debido a su excelsa caridad, lo que desembocaría

---

<sup>55</sup> DUTTON, B. (1967). *La “Vida de San Millán”...*, p. 87.

en la expulsión de la comunidad y su retorno a los montes Distercios. Allí pasaría el resto de sus días realizando la mayoría de los milagros que Braulio le atribuye y atrayendo a multitud de discípulos, hasta que falleció con más de un centenar de años en el 574.

Este resumen de la vida de san Millán se corresponde con los datos aportados por Braulio de Zaragoza en el siglo VI y por Gonzalo de Berceo en el XIII. No obstante, es conveniente señalar las diferencias más importantes entre una y otra *vita*, en tanto que la información contenida en cada una responde a una motivación e intereses distintos por parte de cada autor. En primer lugar, hay que tener en consideración que Braulio apenas aporta información sobre el nacimiento y la infancia de san Millán, puesto que comienza su relato cuando nuestro protagonista tenía una veintena de años, es decir, en el mismo momento de su conversión. Por el contrario, Berceo da inicio al suyo con el nacimiento del santo que, incluso, sitúa en un lugar concreto: la localidad de Berceo, en La Rioja. Con ello parece que el poeta quiso hacer del santo un personaje local, que hasta habría participado de las actividades cotidianas de la parroquia en la que fue bautizado. Asimismo, como señala Francisco Grande Quejigo, el hincapié que el poeta del siglo XIII hace en el pasado pastoril de Millán se debió a una búsqueda de una mayor humanización y de acercamiento de este a la sociedad de su tiempo<sup>56</sup>. A Braulio no le interesaba tanto acercarse al santo como hacer de él un modelo admirable, no imitable, para la sociedad visigoda. En este sentido, el obispo cesaraugustano plasmó en su obra lo que Vitalino Valcárcel describe como el tópico hagiográfico de la renovación de la alianza de Dios con el pueblo de Israel, que en esta época se habría trasladado al pueblo cristiano, y cuya manifestación terrenal por excelencia eran los milagros obrados por los santos, que pasaban así a formar parte de la historia de la Salvación<sup>57</sup>. Sin embargo, en esto hay que ver algo más que la recurrencia a un simple tópico hagiográfico, pues la *Vita* de Braulio fue escrita relativamente poco después de los *Diálogos*<sup>58</sup> de Gregorio Magno o de los relatos de santos de la Galia elaborados por Gregorio de Tours<sup>59</sup>, que tuvieron por objetivo demostrar la existencia de personajes capaces de elaborar milagros en sus respectivas áreas de influencia. El objetivo de Braulio, por tanto, no habría diferido mucho de aquel de estas dos prominentes figuras del cristianismo occidental: Hispania, como los grandes núcleos de la cristiandad europea, también era territorio de santos, y san Millán era uno de los mejores ejemplos<sup>60</sup>. Todo

---

<sup>56</sup> GRANDE QUEJIGO, F. J. (2000). *Hagiografía y difusión en "La Vida de San Millán de la Cogolla" de Gonzalo de Berceo*, Logroño: Centro de Estudios Riojanos, pp. 93-94.

<sup>57</sup> VALCÁRCEL MARTÍNEZ, V. (1997). "La *Vita*...", p. 395.

<sup>58</sup> GREGORIO MAGNO (ed. 2010). *Libro de los Diálogos*, Buenos Aires: Ágape Libros.

<sup>59</sup> GREGORIO DE TOURS (ed. 1991). *Life of the Fathers*, Liverpool: Liverpool University Press.

<sup>60</sup> VALCÁRCEL MARTÍNEZ, V. (1997). "La *Vita*...", pp. 395-396.

lo anterior habría servido para proporcionar a la sociedad visigoda un modelo de santidad, cuando no un patrón. Aunque Denis Menjot propone también que este modelo pudo haber servido para desprestigiar al arrianismo y al priscilianismo<sup>61</sup>, Valcárcel rechaza esta teoría en tanto que ambas herejías apenas tendrían fuerza en la Península en la época en que Braulio escribió<sup>62</sup>.

En segundo lugar, la figura de Félix o Felices de Bilibio también recibe un tratamiento distinto en cada autor. Si bien ambos le atribuyen el papel de maestro de Millán, es Berceo quien verdaderamente otorga importancia a este personaje en su conversión, puesto que Braulio expone únicamente que *después de que el ermitaño le instruyó muy bien en los caminos de la vida (...) volvió a su patria*<sup>63</sup>. El énfasis que el poeta riojano pone en la formación del santo responde, en opinión de Francisco Grande Quejigo, a la nueva realidad eclesiástica propia del siglo XIII derivada del IV Concilio de Letrán, a partir del cual la importancia dada a la formación de los clérigos cobraría especial relevancia. Asimismo, el contexto cultural de dicho siglo, caracterizado en por la proliferación de universidades en parte del occidente europeo, dejó su huella en los términos empleados por Berceo en este episodio. Así, al referirse a la separación entre ambos personajes, escribe: *demandó al maestro licencia el criado (...) dióli su bendición como lo devié dar, qual la da un buen maestro a su buen escolar*<sup>64</sup>. Con todo, más adelante retomaremos la importancia de la figura de Felices de Bilibio en la construcción de la memoria institucional en San Millán de la Cogolla

En tercer lugar, el apartado de la geografía recibe también un tratamiento distinto en ambas *vitae*. Como ya se ha adelantado anteriormente, Berceo da mucha mayor importancia que Braulio a los datos geográficos relacionados con la vida y conversión de san Millán, probablemente como forma de aproximar al santo a los fieles a los que su obra iba destinada, pues los lugares descritos serían fácilmente reconocibles por ellos: la localidad de Berceo como su lugar de nacimiento y la próxima de Bilibio como ubicación de la cueva-oratorio en la que san Millán vivió y murió. A pesar de la controversia suscitada en los siglos XVI-XVII respecto al origen del santo de la Cogolla, centrada en torno a unas posibles raíces aragonesas, la identificación de Berceo y Bilibio con núcleos riojanos y, por tanto, castellanos, ha

---

<sup>61</sup> MENJOT, D. (1979). "Santidad y edificación de los fieles: los milagros de san Millán de la Cogolla del siglo VI al XIII". *Annales de la faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice*, 37, p. 161.

<sup>62</sup> VALCÁRCEL MARTÍNEZ, V. (1997). "La Vita...", p. 397.

<sup>63</sup> VV.AA. (1974). *San Millán de la Cogolla en su XV centenario*, Logroño: Editorial Ochoa, pp. 20-51.

<sup>64</sup> DUTTON, B. (1967). *La "Vida de San Millán"...*, p. 89.

prevalecido<sup>65</sup>. En cualquier caso, el reconocimiento dado por Berceo a la geografía tuvo por objetivo hacer de Millán y de Felices los santos protectores de un área concreta, correspondiente con la localidad de Berceo y el monasterio de la Cogolla<sup>66</sup>. La importancia dada al santo de Bilibio no fue un recurso ideado por Berceo sino que respondió a una realidad concreta: su nombre formaba parte de la advocación del monasterio de San Millán de la Cogolla desde, al menos, 1086<sup>67</sup>. Cuatro años más tarde, sus restos serían trasladados al cenobio, hecho recogido en la *Translatio corporis Sancti Felici*<sup>68</sup>. Este documento, redactado por un monje emilianense llamado Grimoaldo a principios del siglo XII, además de servir como testimonio de la traslación de los restos de este personaje, se revela como un verdadero ejemplo de construcción de la memoria de adscripción política. Su contenido muestra una total toma de partido por la monarquía castellana frente a la navarra, en tanto que García Sánchez III de Navarra (1035-1054) fracasa en su intento de hacerse con las reliquias de Felices, recuperadas definitivamente por Alfonso VI de León y Castilla (1072-1109) y llevadas a San Millán. Además de por su contenido, la importancia de este texto radica en haber servido al monje Fernandus como fuente para la elaboración de la *Translatio Sancti Emilianii*<sup>69</sup> en el siglo XIII, que recogía los sucesivos traslados de los restos del eremita hasta su reposo definitivo en el monasterio de Yuso. Según Gaiffier, la similitud estructural existente entre ambos documentos prueba que el dicho Fernandus tuvo acceso a su contenido<sup>70</sup>. En este relato, los deseos de García Sánchez III se ven de nuevo frustrados y las reliquias del santo patrón de la Cogolla, que iban a ser trasladadas al recién fundado monasterio de Nájera, quedaron en poder de la comunidad emilianense:

[...] *subito arca quasi saxum immobile stetit et a ferentibus moveri non potuit*<sup>71</sup>.

En último lugar, hay que señalar que en la *Vida* escrita por Berceo, al contrario de la de Braulio, aparece el *Privilegio de los Votos*. Evidentemente, es imposible que un documento fechado por el monasterio en el siglo X aparezca en una obra hagiográfica del siglo VI, pero no por ello deja de ser llamativa su presencia en la narración del poeta riojano. Así, al final de su narración, Berceo romancea y versifica el documento de los *Votos*. La búsqueda de las

---

<sup>65</sup> DE GAIFFIER, B. (1933). “La controverse au sujet de la patrie de S. Émilien de la Cogolla”. *Analecta Bollandiana*, 51, pp. 293-317.

<sup>66</sup> GRANDE QUEJIGO, F. J. (2000). *Hagiografía...*, pp. 98-100.

<sup>67</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. (2009). “La construcción...”, pp. 459-460.

<sup>68</sup> Una de las versiones de este escrito se encuentra junto a una versión del *Libro de los Diálogos* elaborada en el siglo XV y conservada en la Real Academia de la Historia. Recogido en RUIZ GARCÍA, E. (1997). *Catálogo de la sección de Códices de la Real Academia de la Historia*, Madrid: Real Academia de la Historia, p. 323.

<sup>69</sup> El texto lo recoge íntegramente ILZARBE LÓPEZ, I. (2018). “Leyenda...”, pp. 80-85.

<sup>70</sup> DE GAIFFIER, B. (1946). “Les sources...”, pp. 166-168.

<sup>71</sup> “De repente, el arca se volvió inmóvil y no pudieron moverla”. En ILZARBE LÓPEZ, I. (2018). “Leyenda...”, p. 84.

intenciones de este autor al incorporar este texto en su obra ha suscitado un intenso debate que será tratado con detalle más adelante. Para el tema que nos ocupa en este punto, consideramos oportuno continuar con el análisis de la evolución del ideal de santidad medieval aplicado al caso de san Millán.

## **2.2. DE EREMITA A GUERRERO: LA EVOLUCIÓN DEL IDEAL DE SANTIDAD EN SAN MILLÁN**

El fenómeno de la santidad en la Europa cristiana es complejo y se ha visto sometido a una constante evolución a lo largo de los siglos. Al haberse desarrollado en el seno de una sociedad cuyas inquietudes, espiritualidades y valores no permanecían estáticos, esa identidad sagrada hubo de adaptarse a las nuevas realidades que iban surgiendo. En definitiva, y como afirma Ángeles García de la Borbolla, el santo era “la respuesta a las necesidades espirituales de las personas en un tiempo y espacio concretos y, por tanto, un producto elaborado y sujeto a múltiples variaciones de acuerdo con la propia sociedad que lo demandaba”<sup>72</sup>. En este sentido, las vidas de estos personajes excepcionales, las hagiografías, han sido muy acertadamente definidas como la “cristalización literaria de una conciencia colectiva”<sup>73</sup>. Antes de pasar a estudiar esta evolución, es conveniente aclarar diversas cuestiones en torno a la figura del santo.

### **2.2.1. Orígenes y mutación del santo medieval**

¿Cómo definir a estos personajes extraordinarios? Para responder a esta pregunta, hemos de referirnos a la evolución del término a lo largo de los siglos. Siguiendo a Ángeles García de la Borbolla, en la tradición pagana el *sanctus* era únicamente la persona que había tenido algún tipo de relación con la autoridad estatal y/o con el culto, y era un término carente de cualquier tipo de connotación moral. En el lenguaje bíblico, por el contrario, la misma palabra hacía referencia a aquella figura que, por ser digna de ello, estaba unida a Dios. Con la muerte de Jesús, todo cristiano era susceptible de participar de esa santidad partiendo de dos requisitos: el bautismo y el seguimiento de un modo de vida que testimoniara la del propio Cristo<sup>74</sup>. A este respecto, las cartas de san Pablo son muy esclarecedoras:

---

<sup>72</sup> GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, A. (2002). “*La praesentia...*”, p. 66.

<sup>73</sup> FONTAINE, J. (1968). *Vita sancti Martini*, París: T.I. Citado en GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, A. (2002). “*La praesentia...*”, p. 10.

<sup>74</sup> GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, A. (2002). “*La praesentia...*”, p. 64.

*Pablo, siervo de Jesucristo, llamado a ser apóstol, apartado para el Evangelio de Dios [...], a todos los que estáis en Roma, amados de Dios, llamados a ser santos [...]*<sup>75</sup>.

*Porque ya sabéis qué instrucciones os dimos por el Señor Jesús; pues la voluntad de Dios es vuestra santificación; que os apartéis de la fornicación [...]. Pues no nos ha llamado Dios a inmundicia, sino a santificación [...]*<sup>76</sup>.

Ese carácter colectivo de la figura del santo en tanto que persona perteneciente a la comunidad cristiana por medio del bautismo empieza a adquirir tintes de individualización a partir de la tardoantigüedad y los primeros siglos medievales. En estos siglos, cuando la palabra *sanctus* era sinónimo de *beatus*, el culto a los mártires adquiere una notable importancia en tanto que se revelan como los más directos imitadores de Jesús al haber muerto por causa de su fe. La devoción hacia estos singulares personajes tenía en su mayoría unas bases populares en las que la ratificación oficial por parte de la Iglesia no se hacía presente. De hecho, esta no fue necesaria hasta la publicación de la decretal *Audivimus* del papa Alejandro III en el siglo XII, que hizo del pontífice el único con potestad de canonizar santos, si bien según António García y García “solo a partir de la inclusión de este texto en las *Decretales* de Gregorio IX (1234), se puede hablar de una verdadera reserva pontificia del derecho de canonización”<sup>77</sup>.

La memoria de los mártires, que constituyó un primer culto a los santos en Europa gracias a la veneración de sus reliquias<sup>78</sup>, distribuidas principalmente desde Roma según Anne Wagner<sup>79</sup>, constituyó lo que las fuentes denominan *exempla maiora*, es decir, el recuerdo de modelos admirables antes que imitables. De ninguna manera podía esperarse que los ciclos hagiográficos altomedievales tuvieran por objetivo promover el deseo de morir en defensa de la fe, sino que más bien se esperaba que el que accediera a estos relatos no tuviera más opción que “reconocerse inferior a ellos”<sup>80</sup>. Atendiendo a esto, los mártires se convertían así en los santos por excelencia, en personas que gozaban de un grado de cercanía a Dios al que prácticamente nadie del común podía aspirar, y por tanto sus reliquias tenían un importantísimo valor. Cuando el ideal de santidad martirial empezó a ser sustituido por otros al compás de las

---

<sup>75</sup> Rom. 1, 1:6. *Biblia Reina-Valera Actualizada* (2015). Recogido en <https://www.biblegateway.com>.

<sup>76</sup> 1 Tes. 4, 1:7. *Biblia Reina-Valera Actualizada* (2015). Recogido en <https://www.biblegateway.com>.

<sup>77</sup> GARCÍA Y GARCÍA, A. (1988). “Derecho Canónico y vida cotidiana en el Medievo”. *Revista Portuguesa de Historia*, 24, pp. 220-221.

<sup>78</sup> GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, A. (2002). “*La praesentia...*”, pp. 8-9.

<sup>79</sup> WAGNER, A. (2014). “Reliques...”, p. 24

<sup>80</sup> HERNÁNDEZ AMEZ, V. (2005). “Las vidas de los mártires: modelos para imitar”. *Archivum: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 54-55, p. 316.

necesidades e inquietudes espirituales de la sociedad, estos mártires, sin perder su condición original, se hacían partícipes de estos nuevos ideales. Así, cuando en la localidad de Sahagún estallaron revueltas contra el dominio del abad en el siglo XI, los santos Facundo y Primitivo, patronos del monasterio, intercedieron en favor de personajes del bando abacial hechos cautivos por los burgueses, como refleja la *Primera Crónica Anónima de Sahagún*, elaborada siglos después:

*un barón de entera hedad e de ávito honrrado, bestido de un manto blanco, se le presentó [al prisionero]; e, despertándolo [...]. E díxole «Non temas, prueba e faz lo que podrás, ca yo confío que la divina bondad te ayudará; e porque tú escapes tantos malos te con[n]fortará; e por tanto toma esfuerço e non temas; e salido fuera, bate luego apriosa a la iglesia; save que yo soi el mártir de Jesuchristo Facundo, que te mando e te amonesto estas cosas»<sup>81</sup>.*

Este pasaje aparece precedido por otro al comienzo de la crónica en el que se narran los tormentos sufridos por Facundo y Primitivo, de forma que en ningún momento del texto se olvida la identidad martirial de estos personajes, atestiguada en una *Passio* escrita a comienzos del siglo X. Más bien, su faceta martirial original es completada por otra más actual, la de redentores de cautivos, lo que sirve para incrementar su prestigio y atractivo social en un nuevo contexto<sup>82</sup>. Por tanto, y asumiendo que la evolución en el ideal devocional no fue lineal sino que respondió al contexto propio de las necesidades de las distintas sociedades europeas, debemos situar el fenómeno de la santidad guerrera, que es la culminación de dicha evolución en el caso de san Millán, en ámbitos en los que esta era reclamada por la sociedad.

### **2.2.2. Los santos guerreros hispanos: semejanzas y diferencias con san Millán**

Los monjes-guerreros no proliferan a la misma vez en los mismos espacios: las fuentes revelan que Santiago, san Isidoro y san Millán solo aparecen como *miles Christi* a partir de los siglos XII-XIII, mientras que otros como san Jorge ya figuraban como soldados divinos desde el siglo VIII, al menos en el mundo oriental, según Henriët<sup>83</sup>. Además, este mismo autor afirma,

---

<sup>81</sup> Fragmento de la *Primera Crónica Anónima de Sahagún* recogido en GAFFARD, L. (2006). “Martirio y taumaturgia: la construcción de una memoria original de los santos Facundo y Primitivo en la primera *Crónica anónima de Sahagún*”, en ARIZALETA, A. (coord.). *Pratiques hagiographiques dans l’Espagne du Moyen Âge et du Siècle d’Or*, Toulouse: Presses universitaires du Midi, p. 36.

<sup>82</sup> Quizás un ejemplo un tanto temprano de actualización del ideal de santidad, pues como ha señalado Patrick Henriët, en la Hispania visigoda predominaron los mártires hasta, al menos, el siglo XI, cuando comienzan a dar paso a unos confesores que prácticamente habían desaparecido del panorama hagiográfico en los siglos anteriores. HENRIËT, P. (2004). “La santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación político-sociológica”. *Memoria Ecclesiae (Asociación de Archiveros de la Iglesia en España)*, 24, pp. 38-40.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 27.

atendiendo a escritos de monjes como el francés Raoul Glaber o el siciliano Goffredo Malaterra, que Jorge era considerado como uno de los mayores enemigos de los musulmanes incluso antes de la Primera Cruzada<sup>84</sup>. A nuestro parecer, esto debe entenderse en un contexto en el que las luchas contra los sarracenos se habían intensificado profundamente en esta región en el siglo XI, época en la que escribió Malaterra, cuando Sicilia fue tomada por los normandos tras siglos de dominación islámica.

En el caso de los tres personajes que aquí analizaremos, Santiago, Isidoro y Millán, ocurre algo similar: el proceso reconquistador se había intensificado profundamente desde la *Fitna* o desmembramiento del califato de Córdoba en 1031, lo que supuso un recrudescimiento de las luchas contra los musulmanes por parte de los cristianos del norte. En este contexto arraigó con fuerza una devoción ligada al ideal de cruzada europeo que, en su definición *stricto sensu*, había nacido en 1096 cuando el papa Urbano II predicó por primera vez una cruzada con el objetivo de recuperar los Santos Lugares, momento a partir del cual los ideales de guerra santa penetraron en el ámbito peninsular<sup>85</sup>. Así, santos que poco o nada habían tenido que ver con acciones bélicas experimentaron un profundo cambio militarizando su identidad, en muchas ocasiones, debido a la propia iniciativa regia. En este sentido, las referencias inéditas al carácter guerrero del apóstol Santiago aparecen por primera vez en la *Crónica Silense*, elaborada en el primer tercio del siglo XII, y cuyo objetivo principal habría sido realzar la figura del rey Fernando I de León<sup>86</sup>.

La figura de san Millán también fue objeto de esta conversión a santo guerrero como se evidencia en el relato del *Privilegio de los Votos*, particularmente en la versión de Gonzalo de Berceo:

«Oídme, -[diz] el cuende- amigos e ermanos [...] qerría qe ficiésemos otra promisión: mandar a Sant Millán nos atal furción qual manda al apóstol el rei de León. Confessor es precioso, de Dios mucho amado, en vida e en muerte siempre fue adonado;

---

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> Diversos autores han hecho hincapié en el vínculo indisoluble entre cruzada y dirección pontificia. Por tanto, y según ellos, solo a partir de 1096 puede defenderse la idea de penetración de estos ideales de cruzada en el ámbito peninsular. Para una mayor profundización, véase MENEGHELLO MATTE, R. (2015). “El Dios de las batallas: el providencialismo en la cronística hispana en la batalla de las Navas de Tolosa (1212)”. *Revista de Historia y Geografía*, 32, pp. 19-39.

<sup>86</sup> FERNÁNDEZ GALLARDO, L. (2005). “Santiago Matamoros en la historiografía hispanomedieval: origen y desarrollo de un mito nacional”. *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 15, pp. 139-140.

*qui mercet li pidió nunca fue repoyado, en est pleyt en qe somos serié buen advocado* [...] <sup>87</sup>.

Por qué el poeta riojano romanceó y versificó el *Privilegio de los Votos* al final de su hagiografía es una pregunta muy interesante cuya respuesta reafirma la hipótesis antes planteada: el documento original de los *Votos* en el que el santo emilianense se hace presente en plena batalla contra el poder musulmán para ayudar a las tropas cristianas había sido falsificado a finales del siglo XII<sup>88</sup> y la *Vida* escrita por Berceo vio la luz en los años treinta de la centuria siguiente. Esto significa que ambos escritos fueron elaborados en una época en la que la santidad guerrera estaba en pleno apogeo en el ámbito peninsular. En consecuencia, nuestros monjes riojanos también quisieron aprovecharse de esta nueva y atractiva faceta para el santo de la Cogolla, aunque, en este caso, esta mutación en el ideal de santidad no se deba a la iniciativa regia, sino que dependió exclusivamente de la voluntad de los propios monjes emilianenses.

Consideramos que una comparativa de este fenómeno en torno a los tres santos hispanos mencionados es necesaria para enriquecer el análisis de nuestro protagonista pues, como veremos más adelante, existen claras similitudes y diferencias en las fuentes de la época que trataron el tema. Comenzando con Santiago, es de sobra conocido que se convirtió en una de las figuras clave de la Edad Media española debido al desarrollo de tres leyendas relacionadas con su supuesta actividad predicadora en tierras hispanas, con el traslado de sus restos de Jerusalén a Galicia tras recibir el martirio y, sobre todo, con el descubrimiento de su tumba a principios del siglo IX. Según los investigadores, las primeras noticias de su predicación aparecen en el *Breviarium Apostolorum*, texto en latín de los siglos VI-VII que recogía datos biográficos sobre los apóstoles de Jesús y que fue conocido por Isidoro de Sevilla<sup>89</sup>. Sobre el traslado de sus restos a la Península los primeros testimonios son del siglo IX, muy cercanos al descubrimiento de la tumba<sup>90</sup>, lo que indica la necesidad de fabricar una *inventio* sobre el

---

<sup>87</sup> Versión del *Privilegio* emilianense de Berceo. En DUTTON, B. (1967). *La "Vida de San Millán"...*, p. 149.

<sup>88</sup> Aceptamos las tesis de David Peterson, que sitúa la redacción del documento en torno a 1194-1195. PETERSON, D. (2020). "The Abbot-Bishops of San Millán and Calahorra (1025-1065): a Marriage of Convenience and a Messy Divorce", en VANINA NEYRA, A. & PÉREZ, M. (coords.) *Obispos y monasterios en la Edad Media: trayectorias personales, organización eclesiástica y dinámicas materiales*, Buenos Aires: Sociedad Argentina de Estudios Medievales, p. 234.

<sup>89</sup> HERBERS, K. (2006). *Política y veneración de santos en la Península Ibérica. Desarrollo del "Santiago político"*, Poio (Pontevedra): Fundación Cultural Rutas del Románico, p. 27.

<sup>90</sup> Se trata de escasos martirologios de ese siglo. Las fuentes más importantes son, sin embargo, la *Passio Modica* y la *Passio Magna*, textos del siglo XII incluidos en el *Liber Sancti Iacobi*; y la *Historia Compostellana*. Véase HERBERS, K. (2006). *Política...*, pp. 30-31; y OLIVARES TORRES, E. (2015). *L'ideal d'evangelització guerrera. Iconografia dels cavallers sants*. Valencia: Universidad de Valencia, pp. 349-350.

hallazgo de su cuerpo que permitiese entroncar la Iglesia hispana con la tradición apostólica<sup>91</sup>. Aunque nunca fue puesto en duda, no existe prueba alguna de que el cuerpo hallado en la diócesis de Iria Flavia por el obispo Teodomiro a principios del siglo IX fuera el de Santiago. No obstante, a través de diversas vías, especialmente la literatura, se produjo una importantísima difusión de la leyenda del hallazgo que acabó siendo aceptada en la mentalidad de la época<sup>92</sup>.

El papel que desempeñó el apóstol en la política asturiana, primero, y leonesa, después, evolucionó al compás de los intereses y necesidades de la monarquía. En este sentido, en el periodo de tiempo transcurrido entre los reinados de Alfonso II (792-842) y de Bermudo III (1028-1037), Santiago adquirió el rol de intercesor del reino y ayudó a construir la identidad de la monarquía asturleonese; igual que se intentaría hacer con san Isidoro en el reinado de Fernando I de León y con san Millán en el caso castellano, si bien este último por iniciativa de los propios monjes. Klaus Herbers ha identificado un documento fechado en 834 que nombra a Santiago *patronum et dominum totius Hispaniae*. Este carácter protector ayuda a explicar que en una época tan temprana ya se produjeran peticiones de auxilio e intercesión al santo en las batallas, si bien este rasgo se reforzará en siglos posteriores<sup>93</sup>. En este sentido, puede atribuirse a la *Historia Silense*, redactada entre 1120 y 1140, el punto de partida de la concepción del apóstol Santiago como santo guerrero auxiliador de los cristianos frente a los ejércitos musulmanes. En el relato, Santiago únicamente actúa como intercesor de Fernando, del que siempre se dice que maneja el *materialis gladius*. Por el contrario, en la versión de la toma de Coímbra que figura en el *Liber Sancti Iacobi*, prácticamente contemporáneo a la fuente anterior, se define al apóstol como verdadero *miles* que participa directamente en la batalla<sup>94</sup>. A raíz de estas y otras composiciones escritas, su fama como santo guerrero se expandió por toda la geografía peninsular.

De entre los textos existentes en los que se hace un tratamiento bélico de la figura de Santiago el más conocido es el de los *Votos de Santiago*<sup>95</sup>. Se trata de un texto redactado entre 1155 y 1172, fechas relativamente cercanas al *Privilegio de los Votos de San Millán*, por un

---

<sup>91</sup> HERBERS, K. (2006). *Política...*, pp. 29-30.

<sup>92</sup> SALVADOR MIGUEL, N. (2003). "Entre el mito, la historia y la literatura en la Edad Media: el caso de Santiago guerrero". En DE LA IGLESIA DUARTE, J. & MARTÍN RODRÍGUEZ, J. (coord.). *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 215-216.

<sup>93</sup> HERBERS, K. (2006). *Política...*, pp. 32-33.

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

<sup>95</sup> Trabajaremos con la transcripción contenida en LÓPEZ FERREIRO, A. (1899). *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, tomo II, Santiago: Seminario Conciliar Central, p. 133. Recuperado de [https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/catalogo\\_imagenes/grupo.do?path=10132182](https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=10132182) (consultado 01/06/2021).

clérigo compostelano llamado Pedro Marcio. El autor justifica el establecimiento de los Votos en la famosa y mítica batalla de Clavijo del 834 o 844, enfrentamiento entre las tropas de Ramiro I de Asturias y las musulmanas debido a la negativa de aquel de seguir satisfaciendo el mítico *Tributo de las cien doncellas*, por el que los cristianos tenían que hacer un pago anual de cien jóvenes vírgenes a los musulmanes. En el enclave de Clavijo Santiago se aparece al monarca en sueños y le anuncia que va a aparecer en la batalla a lomos de un caballo blanco, tras lo cual los cristianos ganaron. Alcanzada la victoria, el rey impuso un pago anual (voto) en beneficio de la sede de Compostela al que debían contribuir, supuestamente, todos los cristianos de Hispania, en tanto que el apóstol se había proclamado patrón de todo el territorio en el sueño del rey<sup>96</sup>. Evidentemente, se trata de una falsificación que remitía a un pago existente, según Herbers, desde tiempos de Ramiro II (931-950) pero que ni se extendía a toda la geografía peninsular ni estaba relacionado con una ayuda militar de Santiago<sup>97</sup>.

Todo lo anterior revela la existencia de notables paralelismos entre ambos privilegios, y que analizaremos a continuación. Antes, hemos de puntualizar que no consideramos plausible la teoría propuesta por Herbers de que Pedro Marcio redactara el documento en reacción al privilegio emilianense<sup>98</sup> que, según se ha expuesto, es cronológicamente posterior a la versión del clérigo compostelano. A pesar de las similitudes existentes entre ambos escritos, es imposible que Pedro Marcio tuviera acceso a un documento escrito años después. Creemos, por tanto, que aunque existen semejanzas de contenido muy puntuales con una explicación clara, las diferencias son más importantes. En primer lugar, ambos textos parten de la misma premisa: que, por la negligencia y pecados de los reyes cristianos, la situación con respecto a los musulmanes era profundamente negativa, lo cual se reflejaba en ambos textos en el pago del tributo de las doncellas:

*Constituerunt eis nefandos redditus de se annuatim persolundos, centum uidelicet puellas excellentissime pulcritudinis [...] pro pactione pacis temporalis et transitorie tradebatur captiua xpistianitas luxurie sarracenorum explende*<sup>99</sup>.

El documento de los *Votos de Santiago* es la primera muestra escrita de la leyenda del tributo de las doncellas. El hecho de que los *Votos de San Millán* también se hagan eco de la misma se debe, por tanto, a que su autor tuvo acceso al escrito de Pedro Marcio, y no al

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 66-67.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>99</sup> “Instituyeron un abominable tributo de cumplimiento anual consistente en cien doncellas de extraordinaria belleza [...] como garantía de una paz temporal y transitoria, fue negociada la cautividad cristiana para satisfacer la lujuria de los sarracenos”. LÓPEZ FERREIRO, A. (1899). *Historia...*, p. 133.

contrario. La mención en el documento al texto compostelano refuerza esta teoría y, como señala David Peterson, sirve para atribuirle una cronología *post quem*<sup>100</sup>. También existen diferencias palpables: el texto emilianense, además de comenzar con una serie de fenómenos celestes que el autor no duda en vincular a la ira divina, reduce el número de doncellas de cien a sesenta:

*Por culpa de christianos, qe eran peccadores, eran unos a otros malos e malfechores, non qerién mejorarse de sus malos errores, recibieron grand tiempo muchos malos sabores [...]. El rey Abderraman, sennor de los paganos, un mortal enemigo de todos los christianos [...] mandó a los christianos el qe mal siglo prenda, qe li diesen cadanno tres vent duennas en renda*<sup>101</sup>.

En segundo lugar, en ambos ejemplos la participación del santo en la batalla es revelada a los reyes en sueños. Las diferencias aquí, sin embargo, son notables. En el caso de Santiago, es este el que se aparece al rey mientras dormía, aunque en el de Millán lo hace un ángel enviado por Dios para anunciar que tanto el apóstol como el santo emilianense descenderán de los cielos para ayudar en la batalla. Berceo, en su versión, omite la revelación onírica y la promesa de un pago a San Millán hecha por Fernán González a la aparición del eremita-guerrero en el campo de batalla. Quizás esa ausencia se deba a lo que Meneghello ha identificado como un cambio en la mentalidad de los cronistas medievales a partir del siglo XII, cuando el tópico de la aparición de la divinidad en sueños fue desapareciendo progresivamente de estos relatos<sup>102</sup>. Así figura este episodio en las tres versiones:

*Interea sompnus arripuit me regen ranemirum [sic.] cogitantem multa et anxium de periculo gentis xpistiane. At michi dormienti beatus iacobus [sic.] hispanorum protector corporali specie est se presentare dignatus [...]*<sup>103</sup>.

*Enbió el nuestro Señor del cielo el ssu sancto ángel de noche a los rreyes en vission e díxoles assý: “Varones, non seades desmayados, que a buenos sseñores uso acomendastes [...] E ualeruos ha el Señor del cielo por la rrogaçión destos doss*

---

<sup>100</sup> PETERSON, D. (2019). “Génesis...”, p. 224.

<sup>101</sup> DUTTON, B. (1967). *La “Vida de San Millán”*..., p. 140

<sup>102</sup> MENEGHELLO MATTE, R. (2015). “El Dios...”, pp. 35-36.

<sup>103</sup> “Entretanto, el sueño se apoderó del rey Ramiro, agobiado por el gran peligro que corrían los cristianos. Sin embargo, el apóstol Santiago, protector de Hispania, se dignó a presentarse [al rey] mientras dormía”. LÓPEZ FERREIRO, A. (1899). *Historia...*, p. 134.

*gloriosos señores a que uos acomendastes, señor Sanctiago e señor Sant Millán; ssacarvos ha el Señor del cielo de la coyta e del peligro en que uos estades”*<sup>104</sup>.

*Dixo estonz el cuende, «Esto sea parado, si Dios nos ayudare, fuere nuestro pagado [...]». Quand estavan en campo los reys azes paradas, mezclavan las feridas las lanzas abaxadas [...] asuso contra'l cielo fueron parando mientes; vidieron dues personas fermosas e luzientes [...]. Vinién en dos cavallos plus blancos que cristal, armas quales non vió nunqa omne mortal*<sup>105</sup>.

Este último fragmento nos sirve para enlazar con el tercer elemento que de unión entre ambos privilegios: la descripción de los santos que aparecen en el campo de batalla. El caballo blanco de Santiago es, a este respecto, el elemento más característico y conocido. Tanto la *Historia Silense*, que habría servido como fuente a ambos documentos, como la *Najerense*, prácticamente contemporánea a los *Votos de San Millán*, ya habían asociado al santo con un animal de estas características, y como ha observado Nicasio Salvador, la tradición de este *albo equo* que también figura en el *Privilegio Compostelano*<sup>106</sup> fue seguida por autores de la talla de Lucas de Tuy o Jiménez de Rada en el siglo XIII<sup>107</sup>. Quizás por la fama que este rasgo del apóstol había adquirido, el redactor del privilegio emilianense también hizo de san Millán un jinete sobre un caballo blanco pues, recordemos, el autor posiblemente hubiera tenido acceso a la *Silense* y a la propia obra de Pedro Marcio. Berceo, en su versión, no olvidó añadir este detalle pero también añadió otros en relación con sus armas y atuendos:

*El uno tenié croça, mitra pontifical, el otro una cruz, omne non vío tal. Avién caras angélicas, celestial figura [...]. El qe tenié la mitra e la croça en la mano, essi fue el apóstol de san Juan ermano; el qui la cruz tenié e el capiello plano, essi fue sant Millán el varón cogollano*<sup>108</sup>.

La cruz es el elemento por excelencia de la cruzada, como su nombre indica. Si bien no se especifica dónde la llevaba san Millán, la *Estoria de España* alfonsina y el *Poema de Fernán González*, elaborado en el monasterio de Arlanza a finales del siglo XIII, la sitúan en las

---

<sup>104</sup> Versión del *Privilegio de los Votos* del ya citado traslado de 1387. En VELASCO BAYÓN, B. ET AL. (2010). *Colección...*, p. 49.

<sup>105</sup> DUTTON, B. (1967). *La “Vida de San Millán”*..., p. 150.

<sup>106</sup> LÓPEZ FERREIRO, A. (1899). *Historia...*, p. 134.

<sup>107</sup> SALVADOR MIGUEL, N. (2003). “Entre el mito...”, p. 220.

<sup>108</sup> DUTTON, B. (1967). *La “Vida de San Millán”*..., pp. 150-152.

vestimentas del apóstol, por lo que bien podría ocurrir lo mismo en el caso del santo de la Cogolla<sup>109</sup>.

La última cuestión a la que hay que dar respuesta es por qué el privilegio emilianense hace aparecer a san Millán, protagonista indiscutible del relato junto a Fernán González, acompañado de Santiago. Según el ya referido Nicasio Salvador, era habitual que Santiago apareciera en las batallas acompañado de otros caballeros, pero muy raramente de otros santos<sup>110</sup>. Una de estas excepciones es, curiosamente, la batalla de Simancas, donde el apóstol lucha codo con codo con el santo de la Cogolla. La respuesta no hay que encontrarla únicamente en el acceso, por parte de los autores, a fuentes similares, sino también en motivos ideológicos: Al situar a san Millán al lado del protector por excelencia de los cristianos y, específicamente, de la monarquía leonesa, el autor del privilegio hacía de él un santo guerrero con las mismas virtudes que el apóstol y, por tanto, podía igualarse en el plano ideológico y político a ese como valedor de Castilla, en tanto que fue Fernán González quien se encomendó a él.

El papel de protector de la realeza también fue ejercido, si bien con una menor proyección que Santiago, por Isidoro, obispo de Sevilla (560-636). Su figura fue una de las más prominentes de la época visigoda debido, principalmente, a su enorme capacidad intelectual y producción literaria, destacando sobre todo por sus *Etimologías*. Su fama se extendió a lo largo de toda la Edad Media y siglos posteriores, hasta el punto de que el papa Inocencio XIII lo declaró doctor de la Iglesia en el siglo XVIII. Su importancia como cronista y compilador, así como por su intervención en la política del reino visigodo en la época de la conversión de Recaredo al catolicismo, fueron algunos de los elementos que más contribuyeron a su posterior fama. Al igual que ocurrió con Santiago y san Millán, poco o nada tuvo que ver Isidoro con la guerra, mucho menos contra los musulmanes. Ello, sin embargo, no fue obstáculo para que a partir de los siglos XII-XIII la tradición hiciera del arzobispo hispalense un caudillo militar vinculado, en ocasiones, a la figura del propio Santiago<sup>111</sup>.

La tradición de representar a Isidoro como *miles Christi* arranca con la *Historia Translationis Sancti Isidori*, obra posiblemente redactada por un canónigo de León a finales del siglo XII o principios del XIII, en la que se recogía el traslado de los restos del santo de Sevilla a León en el año 1063, durante el reinado de Fernando I<sup>112</sup>. Una vez estas llegaron a su destino fueron depositadas en el monasterio de San Juan y San Pelayo, panteón real, que cambió su

---

<sup>109</sup> SALVADOR MIGUEL, N. (2003). “Entre el mito...”, p. 221.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>111</sup> GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, A. (2002). *La praesentia...*, p. 108.

<sup>112</sup> OLIVARES TORRES, E. (2015). *L'ideal d...*, pp. 534-535.

nombre a San Isidoro de León. Siguiendo a Henriët, a partir de ese momento se estableció un fuerte vínculo entre el santo y la monarquía leonesa representada por Fernando I y su culto permitió establecer una línea de continuidad entre esta y la visigoda, haciendo de la ocupación musulmana un simple paréntesis<sup>113</sup>. Es en esta fuente donde por primera vez aparece Isidoro combatiendo al enemigo musulmán en favor de Alfonso VII, concretamente en la batalla de Baeza de 1147. Años después sería Lucas de Tuy, clérigo de la colegiata leonesa, quien se encargaría de magnificar y difundir esta aparición milagrosa de Isidoro en batalla con el objetivo de elevarlo al rango de patrón del reino, asociándose para ello con Santiago:

*Estando aquella noche el sobredicho rey Don Alonso sentado en su tienda, le vino un poco de sueño, y se le apareció [...] un varón muy honrado [...] vestido como obispo en pontifical [...] y cerca de él venía andando paso a paso, así como él andaba, una mano derecha, la cual tenía una espada de fuego [...] y comenzó a hablarle estas palabras: Oh Alfonso [...]. Yo soy diputado por mano de Dios nuestro Señor para guardia tuia [sic.] y de los que nazcan de tu linaje [...]. Esta mano que anda conmigo es del mismo apóstol Santiago defensor de España<sup>114</sup>.*

La influencia de la *Historia Silense* y del *Liber Sancti Iacobi*, testimonios de la aparición de Santiago a un monje griego en los momentos previos a la batalla de Coímbra, es clara. Lo importante es que mientras que la *Historia Translationis* simplemente narraba la acción bélica de san Isidoro en Baeza, por su parte la obra del Tudense exponía cómo el rey Alfonso VII (1126-1157), en agradecimiento, acordó establecer una cofradía en honor del santo para, posteriormente, ser coronado emperador en la colegiata isidoriana<sup>115</sup>. Henriët ha visto en este relato un esfuerzo por parte del autor de realzar el prestigio de la sede leonesa frente a Compostela, Toledo o Burgos<sup>116</sup>, en un proceso de construcción de la memoria del santo que recuerda a los intentos de la comunidad emilianense de justificar sus pretensiones y preservar sus privilegios frente a la competencia de otras instituciones monásticas y episcopales. A pesar de estos intentos, la influencia de san Isidoro como caudillo bélico decaería notablemente en obras posteriores que trataban el mismo suceso como, por ejemplo, *De Rebus Hispaniae* de Jiménez de Rada o la *Estoria de España* de Alfonso X, donde el protagonismo de la acción

---

<sup>113</sup> HENRIËT, P. (2000). "Hagiographie...", pp. 75-76.

<sup>114</sup> Se trata de un fragmento de la obra *De Miraculis Sancti Isidori*, de Lucas de Tuy. Recogido en OLIVARES TORRES, E. (2015). *L'ideal...*, p. 538.

<sup>115</sup> *Ibid.*, pp. 538-540. También GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, A. (2002). *La praesentia...*, p. 108.

<sup>116</sup> HENRIËT, P. (2000). "Hagiographie...", pp. 77-79.

bélica recaía en el propio monarca y no en el santo<sup>117</sup>. La voluntad de erigir a Isidoro en protector del reino se toparía con la prominencia de la figura del apóstol Santiago, soldado divino y patrón real por excelencia, así como con la de san Millán, cuyo patronaje en Castilla únicamente se equiparaba al anterior.

### 2.2.3. Triunfo y decadencia de la identidad guerrera de san Millán

A raíz del análisis realizado en páginas anteriores de las dos *vitae* escritas sobre san Millán puede extraerse la conclusión de que, al igual que ocurre con los dos personajes hasta ahora tratados, ningún testimonio histórico coetáneo evidencia que el santo de la Cogolla tuviera vinculación alguna con la actividad militar, sino que pasó la mayor parte de su vida aislado como asceta en las estribaciones de la Sierra de la Demanda. Sin embargo, Millán también se vio inserto en este fenómeno de evolución del ideal de santidad que en los siglos centrales de la Edad Media le llevaría a adquirir un inédito carácter guerrero. Esta tradición parte del *Privilegio de los Votos de San Millán*, primer testimonio en el que se nos presenta al santo participando activamente en una batalla:

[...] *abriéronsse los çielos e uieron uenir doss caualleros, sseñor Sanctiago e señor sanct Millán, caualleros en cauillos blancos, armados con armas blancas, las espadas en las manos [...] e començaron a dar las primeras feridas en los moros [...]*<sup>118</sup>.

Es la primera fuente literaria en la que el santo de la Cogolla demuestra una nueva faceta identitaria relacionada con el ideal de cruzada propio de los siglos XII-XIII. En consecuencia, son previsibles las notables similitudes en su descripción con la que otros textos presentan de Santiago matamoros, y que ya tuvimos oportunidad de analizar previamente: san Millán como jinete descendiendo de los cielos, caballo blanco, armas blancas... Se repite, en definitiva, el tipo iconográfico del monje convertido en guerrero que interviene directamente en auxilio de las tropas cristianas frente al enemigo musulmán<sup>119</sup>. Además de la lucha contra el enemigo material, la tradición hizo de Millán un santo que libró otro tipo de batallas. Fernandus, el autor de la *Translatio* ya mencionada, escribió lo siguiente:

---

<sup>117</sup> OLIVARES TORRES, E. (2015). *L'ideal...*, pp. 539-543.

<sup>118</sup> *Privilegio de los Votos de San Millán* en su versión romanceada de 1387, actualmente en el Archivo Municipal de Cuéllar. Véase VELASCO BAYÓN, B. ET AL. (2010). *Colección...*, p. 54.

<sup>119</sup> OLIVARES TORRES, E. (2015). *L'ideal...*, pp. 492-493.

*hoc in loco humana sub especie beatus Emilianus luctatus est cum diabolo*  
[...]<sup>120</sup>.

Ya Braulio se había hecho eco de este episodio de la vida del santo de la Cogolla:

*Sucedió que cierto día el enemigo del género humano salió al camino a este atleta del Rey eterno [...] asió del Santo, tocándole visible y corporalmente, y fatigándole largo rato, de modo que casi le hacía vacilar. Mas tan pronto como el Santo pidió socorro a Jesús el favor divino aseguró sus vacilantes pasos, y al punto ahuyentó al ángel apóstata [...]*<sup>121</sup>.

Y de igual manera lo hizo Berceo, si bien las diferencias estilísticas entre ambos son notables:

*Luego qe esto disso la bestia enconada, quiso en el [sant] omne meter mano irada, abraçarse con elli, pararli çancajada, mas no li valió todo una nuez foradada [...]. Luego que Millán ovo la oración finida, ovo toda la fuerça el diablo perdida; fue la sue grant sobervia en el polvo caída, tanto que non ganara nada enna venida [...] mientras el sieglo sea e durare Espanna, siempre será contada esta buena fazanna*<sup>122</sup>.

Aunque ambos testimonios narran el mismo suceso, lo hacen de forma muy distinta. En Braulio prima la acción de Dios y es el favor divino el que lleva al santo a la victoria sobre el enemigo. En Berceo, sin embargo, aunque Millán recurre de nuevo a la oración, la descripción que se hace de la lucha recuerda más a un episodio bélico. Nuestro protagonista adquiere en esta obra los rasgos de un verdadero caballero medieval, es el *bon campeador*<sup>123</sup>, el *basallo de Christo*<sup>124</sup> que *a Belzebúb venció en el torneo*<sup>125</sup>. La lucha contra la tentación se presenta, en definitiva, como un verdadero combate material, y consideramos que ello conlleva tres implicaciones importantes: en primer lugar, y en relación con el estilo del poeta riojano, es evidente que buscaba provocar admiración y representar al santo en cuestión mediante imágenes reconocibles por su audiencia. En este sentido, en el siglo XIII el proceso reconquistador avanzaba con creciente fuerza, y aunque el ideal de cruzada posiblemente

---

<sup>120</sup> “En este lugar tuvo lugar una lucha entre el venerable Emiliano y el diablo en forma humana”. Se trata de un fragmento de la *Lectio VI* de la *Translatio Sancti Emilianus* en el que se expone que san Millán mantuvo una lucha contra el propio diablo. En ILZARBE LÓPEZ, I. (2018). “Leyenda, historia...”, p. 83.

<sup>121</sup> VV.AA. (1974). *San Millán...*, pp. 20-51. Recuperado de: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/braulio/braulio.htm>.

<sup>122</sup> DUTTON, B. *La “Vida de San Millán”...*, pp. 104-105.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 112.

mostrara signos de cierta decadencia en Europa, no ocurría lo mismo en la Península, donde en 1212, y siguiendo a Meneghello, el papa Inocencio III había concedido una bula de Cruzada a Alfonso VIII (1158-1214) para luchar contra los almohades<sup>126</sup>. Berceo era sabedor de que emplear el recurso de la caballería y la cruzada era una forma de actualizar la imagen del santo para su potencial audiencia. En segundo lugar, presentar la lucha contra el demonio como un episodio bélico también podía servir para mostrar, como afirmara Ángeles García de la Borbolla, que no existía una oposición entre clerecía y caballería, y que ambos elementos perseguían el mismo objetivo: conquistar tierras a los musulmanes<sup>127</sup>. En tercer y último lugar, que esta parte de la narración contribuye a dotar de coherencia a toda la obra. Como ya se ha comentado, al final de la misma Berceo incluyó una versión romanceada y versificada del *Privilegio de los Votos* en la que Millán aparece como auténtico *miles Christi* que desciende de los cielos para ayudar a los cristianos en su lucha contra el enemigo. Aunque se admita, como hace Francisco Grande Quejigo, que el propagandismo en torno al monasterio de la Cogolla no era el objetivo exclusivo del poema de Berceo<sup>128</sup>, creemos que es muy probable que el poeta quisiera presentar el aspecto militar de Millán desde el principio y su lucha contra el diablo se habría revelado como una ocasión propicia para introducirlo.

Por tanto, y a pesar de las críticas realizadas vertidas sobre la importancia dada por Brian Dutton a la finalidad propagandística de la obra de Berceo, el hecho de presentar a san Millán como monje-guerrero incide en ese aspecto. Es decir, si bien puede ser cierto, como piensa Fernando Baños, que para difundir el *Privilegio de los Votos* a Berceo le habría bastado con romancearlo sin haber sido necesario elaborar toda una obra hagiográfica en torno al santo<sup>129</sup>, la realidad es que introducir a lo largo del texto diversas referencias al aspecto militar de Millán habría respondido a dos objetivos. Por un lado, exacerbar la devoción hacia el santo potenciando una concepción del mismo que habría estado muy presente en la mentalidad de la época. Por otro, y como ya se ha adelantado antes, preparar el camino hacia la gran conclusión de su obra: que entre los milagros obrados por san Millán uno de los más importantes fue auxiliar a las tropas cristianas contra los musulmanes en Simancas, en tanto que supuso el establecimiento de un pago general de todo el reino en su beneficio. El hecho de que en época de Berceo se hubiera dejado de pagar era para el poeta una injusticia sin precedentes y causa de diversos males:

---

<sup>126</sup> MENEGHELLO MATTE, R. (2015). “El Dios...”, pp. 27-28.

<sup>127</sup> GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, A. (2002). *La praesentia...*, pp. 107-108.

<sup>128</sup> GRANDE QUEJIGO, F. J. (2000). *Hagiografía...*, pp. 243-244.

<sup>129</sup> BAÑOS VALLEJO, F. (1989). *La hagiografía como género literario en la Edad Media: tipología de doce vidas individuales castellanas*, Oviedo: Departamento de Filología Española de la Universidad de Oviedo, p. 201.

*Si estos votos fuessen leal[ment] enviados, estos sanctos preciosos serién nuestros pagados, avriemos pan e vino, temporales temprados, non seriemos [com] somos de tristicia menguados. Amigos e sennores, entenderlo podedes, qe a estos dos sanctos en debda lis yazedes; d'esto seet seguros, qe bien vos falladeres si bien lis enviáredes esto qe lis devedes. Ricament lo ganaron e bien lo merecieron, ca grand era la cuita a la cual acorrieron [...]*<sup>130</sup>.

Así, la utilización del género hagiográfico puede considerarse como una forma de propaganda monástica con importantes derivaciones políticas y económicas en sí misma. Así ocurre en todos los casos analizados: Santiago se distingue como protector de la monarquía leonesa y patrono del reino; san Isidoro jugará ese mismo papel, especialmente en relación con Alfonso VII; y san Millán se erigirá como valedor de los castellanos. En este último caso, romancear su vida y milagros habría permitido una mayor difusión y aceptación del favor sobrenatural del que gozaba este santo favoreciendo, en última instancia, el pago estipulado en los *Votos*. Sin embargo, de forma similar a lo que le ocurrió a san Isidoro, la faceta militar del santo de la Cogolla no tuvo un largo recorrido. La primera aparición de Millán como *miles Christi* en el *Privilegio de los Votos* hay que fecharla en torno a 1194-1195. Tras ello, Gonzalo de Berceo, que romancea el documento, vuelve a hacerse eco de esta tradición en el segundo cuarto del siglo XIII. Las fuentes iconográficas medievales que tratan la vida de san Millán, sin embargo, no reflejan su faceta bélica: en el caso del arca de las reliquias del santo (siglo XI), la omisión se habría debido a tratarse de una pieza anterior al documento de los *Votos*. Sin embargo, no podemos aplicar esta hipótesis a las conocidas como las *Tablas de San Millán*, puertas de un retablo gótico elaborado en el último cuarto del siglo XIV para ser colocado en el altar de la iglesia de Suso<sup>131</sup>. La escenografía de esta obra anónima, como bien ha descrito M.<sup>a</sup> de los Ángeles de las Heras, está compuesta por diversos pasajes bíblicos con la Virgen María como protagonista, así como diversas escenas de la vida del santo de la Cogolla, entre las que ninguna hace referencia a su legendaria intervención en la batalla de Simancas<sup>132</sup>. Nicasio Asensio Jiménez ha identificado una estructura narrativa similar a la que aparece en la *Vida de san Millán* de Gonzalo de Berceo: “se produce la sensación de que los hechos representados son, en realidad, una sucesión donde subyace un hilo conductor. De este modo, al condensar los acontecimientos de una vida extensa, se produce una selección no solo de

---

<sup>130</sup> DUTTON, B. *La “Vida de San Millán”...*, p. 157.

<sup>131</sup> ASENSIO JIMÉNEZ, N. (2015). “La identidad...”, pp. 9-10. Aunque el retablo supera los límites cronológicos de este trabajo, nos sirve para demostrar el escaso recorrido que tuvo la faceta bélica de san Millán.

<sup>132</sup> Para una descripción pormenorizada de las *Tablas*, véase DE LAS HERAS Y NÚÑEZ, M. (1986). “Las tablas...”.

acuerdo a criterios de importancia sino también de acuerdo al mensaje que se quiere contar”<sup>133</sup>. Hecho que, en sus propias palabras, “no resulta extraño si tenemos en cuenta, por un lado, la ambición propagandística del monasterio y, por otro, que la pintura se configuraba como un medio para transmitir con inmediatez un mensaje de forma sensible”<sup>134</sup>. Las tablas, de hecho, fueron diseñadas para ser “leídas” de izquierda a derecha, desde los años pastoriles de san Millán hasta su muerte rodeado de la comunidad que había creado.

Hasta este punto, las similitudes entre el retablo y el arca de las reliquias son muy notables: ambas constituyen un programa iconográfico sobre la vida del santo de la Cogolla con escenas basadas en las *vitae* que escribieron Braulio y Gonzalo de Berceo, respectivamente. En este aspecto, sin embargo, subyace la diferencia más significativa. El hecho de que los autores de estas obras artísticas tomaran como punto de referencia hagiografías distintas supone la confirmación de que el escrito de Braulio había quedado obsoleto para las necesidades del monasterio. Gonzalo de Berceo escribió una nueva vida de san Millán partiendo de la original del obispo cesaraugustano, pero realizó los suficientes cambios como para ser considerada mucho más que una simple traducción al castellano de la original latina, como vimos anteriormente. Y estos cambios no fueron aleatorios o simple cuestión de estilo, sino que respondieron a un objetivo claro: hacer de la figura del eremita una más cercana a la sociedad de su tiempo, logrando así una mayor difusión de sus hazañas tanto en vida como después de muerto, incluyendo el milagro de la batalla de Simancas. Fernando Gutiérrez Baños ha planteado, a este respecto, que el arca-relicario del siglo XI “viene a ser como una edición de lujo del texto de Braulio”<sup>135</sup>, pues recoge prácticamente todos los milagros narrados por el obispo e identifica las escenas con los mismos títulos presentes en la obra hagiográfica. Este mismo autor se plantea si la misma valoración puede aplicarse a las *Tablas* en comparación con el escrito de Gonzalo de Berceo: “creo, sinceramente, que no [...], no existe en el retablo esa vocación de exhaustividad para con el relato hagiográfico que sí se apreciaba, en cambio, en el arca-relicario”<sup>136</sup>. Así, las *Tablas* solo recogían escenas puntuales de la *Vida de san Millán* y sus textos no parafraseaban los versos de Berceo, como sí ocurría con las inscripciones del arca, que respondían exactamente a los títulos ideados por Braulio para su obra<sup>137</sup>. El objetivo del retablo, por tanto, no habría sido sustituir al arca de las reliquias, una de las principales fuentes disponibles para que los fieles conocieran los milagros obrados por el santo patrón del

---

<sup>133</sup> ASENSIO JIMÉNEZ, N. (2015). “La identidad...”, p. 13.

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> GUTIÉRREZ BAÑOS, F. (2013). “Espacios...”, p. 180.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>137</sup> *Ibid.*

monasterio. Fernando Gutiérrez Baños señala que, más bien, la finalidad de las *Tablas* habría sido impulsar el culto a lugares vinculados a la vida de san Millán que habían caído en un estado de cierta marginación desde la construcción de la iglesia de San Millán de Yuso a finales del siglo XI y el consiguiente traslado de las reliquias del santo a su altar mayor<sup>138</sup>. Ello contribuiría a explicar el seguimiento que los artistas hicieron de la *Vida* de Gonzalo de Berceo, que “localiza de manera precisa la vida del santo, esencialmente dinámica [...], relacionándola con una serie de testimonios materiales que aún se pueden contemplar y, en consecuencia, venerar”<sup>139</sup>. Es el caso de la cueva habitada por san Millán, representada en el milagro de la curación de la coja de Amaya, recogido en la cara interior de la tabla derecha, y que formaba parte del antiguo monasterio de Suso.

Por tanto, el deseo de recuperar la devoción por lugares relacionados con la vida del santo marginados desde la construcción de San Millán de Yuso parece constituir una de las razones de ser de las *Tablas*, pero no explica del todo la omisión de la faceta guerrera del santo titular del cenobio. Para entender esto, el contexto sociopolítico es la clave: desde la victoria cristiana frente a los almohades en las Navas de Tolosa (1212), el avance reconquistador adquirió un impulso extraordinario que culminaría con la toma de Algeciras en 1344 y el freno de las acciones bélicas contra los musulmanes debido a las dificultades internas por las que atravesaba el reino de Castilla desde la muerte de Alfonso XI (1312-1350) y la subsiguiente guerra civil que enfrentó a los partidarios de Pedro I (1350-1369) y el futuro Enrique II (1369-1379). El final de las grandes campañas bélicas en territorio peninsular provocó un cierto declive del ideal de cruzada, ya de por sí atenuado en el occidente europeo, que llevaría a la práctica desaparición de la faceta bélica de los santos-guerreros peninsulares, quizás con la excepción de Santiago. Por otra parte, y como ha explicado Fernando Gutiérrez Baños, la segunda mitad del siglo XIV fue para San Millán de la Cogolla una época de recuperación del nefasto periodo anterior<sup>140</sup>, caracterizado por una crisis que tuvo especial incidencia entre fines del siglo XII y toda la centuria siguiente, cuyos rasgos analizaremos en mayor profundidad más adelante. En cualquier caso, estos años de dificultades habrían obligado a la comunidad emilianense a esforzarse por defender el mayor número de fuentes de ingresos posible, entre ellas el *Privilegio de los Votos*, que recibió sucesivas confirmaciones reales a partir del reinado

---

<sup>138</sup> *Ibid.*, pp. 180-181. Hemos de tener en cuenta que el complejo monástico de San Millán de la Cogolla contaba con dos iglesias principales: San Millán de Suso, la más antigua; y San Millán de Yuso, fundada en la segunda mitad del siglo XI bajo los auspicios del rey García Sánchez III, y a donde se trasladaron los restos del eremita desde Suso.

<sup>139</sup> *Ibid.*, pp. 184-185.

<sup>140</sup> *Ibid.*, pp. 177-178.

de Sancho IV (1284-1295)<sup>141</sup>. El cambio de dinastía operado en 1369 en Castilla no supuso el fin de estas confirmaciones, como demuestra la existencia del citado traslado de 1387<sup>142</sup>, pero la situación del monasterio por entonces había mejorado notablemente, gracias en buena medida a la batería de privilegios que Enrique II le concedió como agradecimiento al apoyo prestado en la guerra civil, y que culminó con la dotación de dos capellanías en 1373 por los muertos de la batalla de Nájera, enterrados en el cenobio, que quedó así vinculado definitivamente a la memoria de los Trastámara, en palabras de Fernando Gutiérrez Baños<sup>143</sup>. Esto habría hecho decaer la ya de por sí escasa importancia económica de los *Votos* (al menos si se compara con otras fuentes de ingresos del monasterio)<sup>144</sup>, y en nuestra consideración ayudaría a explicar su ausencia del retablo gótico.

La faceta guerrera de san Millán, por tanto, no necesitaba ser ya representada: ni era tan favorable para los ingresos del monasterio a finales del siglo XIV ni se adecuaba a la espiritualidad propia de la época. El eremitismo volvía, por tanto, a ocupar el primer plano, en cierta consonancia con el ideal de pobreza predicado por las órdenes mendicantes, cuyo éxito en el occidente medieval desde su surgimiento a principios del siglo XIII es innegable. De la misma forma, los milagros obrados en vida por san Millán seguían constituyendo el principal foco de devoción de los fieles al santo, pero hemos de tener en cuenta que desde la redacción de la *Vita* de Braulio se venía insistiendo en que el eremita no tenía poderes milagrosos *per se*. Al contrario, sus facultades taumátúrgicas le venían de su relación privilegiada con Dios, de ser un intermediario entre los fieles y la divinidad, y en última instancia era esta la que obraba dichos milagros por medio del santo<sup>145</sup>. Por tanto, este contaba con “aliados” espirituales que le ayudaban en su cometido, principalmente Cristo. Sin embargo, los siglos plenomedievales asistieron al despegue de la otra figura divina por excelencia: la Virgen María. San Millán de la Cogolla no vivió ajeno a esta realidad espiritual<sup>146</sup>, pues como ya comentamos, la figura de la Virgen goza de un especial protagonismo en el retablo. De hecho, Nicolás Asensio Jiménez ha identificado notables paralelismos entre diversas escenas de la vida de san Millán y aquellas relacionadas con María, como la representación de la muerte de ambos personajes y su ascensión en cuerpo y alma a los cielos, que si en el primer caso se correspondía claramente

---

<sup>141</sup> GRANDE QUEJIGO, F. J. (2000). *Hagiografía...*, pp. 254-255.

<sup>142</sup> VELASCO BAYÓN, B. ET AL. (2010). *Colección...*, pp. 47-53.

<sup>143</sup> GUTIÉRREZ BAÑOS, F. (2013). “Espacios...”, p. 177.

<sup>144</sup> GRANDE QUEJIGO, F. J. (2000). *Hagiografía...*, pp. 247-248.

<sup>145</sup> ASENSIO JIMÉNEZ, N. (2015). “La identidad...”, p. 17.

<sup>146</sup> El monasterio de San Millán de Yuso fue, de hecho, consagrado a la Virgen. GUTIÉRREZ BAÑOS, F. (2013). “Espacios...”, p. 174.

con la doctrina católica, no ocurría así con el segundo<sup>147</sup>. Representar esta supuesta ascensión de san Millán en cuerpo y alma constituyó una forma de reforzar el vínculo entre las dos figuras: “al representar ambas escenas con tantas similitudes, se sitúa en un nivel de importancia similar a San Millán y a la virgen María; por tanto, se puede interpretar que la ejemplaridad y el virtuosismo de la madre de Cristo se extienden -o incluso se igualan- al santo riojano, aumentando el valor de su identidad y justificando, en consecuencia, su devoción”<sup>148</sup>. Por tanto, si Cristo había sido el principal y original aliado por excelencia del santo de la Cogolla, el relanzamiento la hiperdulía en la Europa de los siglos XI-XIV llevó a que la Virgen María se convirtiera en un apoyo ventajoso para san Millán, lo que explica la presencia de ambas figuras en las *Tablas*, reflejo de esta evolución en la identidad del santo de la Cogolla.

### 2.3. CULTO A LAS RELIQUIAS Y FAMILIA ESPIRITUAL DEL SANTO

García de Cortázar señaló que la sacralidad de los monasterios se construía a través de diversas fórmulas: ya fuera con la vinculación del monasterio con el lugar de enterramiento de un santo; con el hallazgo de una imagen milagrosa; con el lugar donde había existido una iglesia antigua ya desaparecida; o con la presencia de reliquias de diverso tipo<sup>149</sup>. Este último caso es el más interesante para nuestro trabajo en tanto que albergar reliquias de santos se convirtió en uno de los principales argumentos para que el monasterio de San Millán de la Cogolla legitimase su posición social, espiritual y económica preeminente.

El culto a las reliquias había tenido su expresión inicial en el oriente romano, pero como es sabido, fue en occidente donde arraigó con verdadera fuerza, hasta el punto de haber llegado a nuestros días. La importancia de las reliquias, como ha señalado Ángeles García de la Borbolla, radica en su función de mantener la presencia tangible del santo en el mundo tras su muerte<sup>150</sup>, de ahí que muchos monasterios nacieran en torno al sepulcro de un personaje de estas características. Si el santo en cuestión había gozado de fama en vida o sus hazañas habían sido perpetuadas por la tradición oral o escritos hagiográficos, el potencial de atraer fieles al lugar donde se encontrasen sus reliquias era enorme, de modo que para los monasterios la conservación de estos restos sagrados era muy ventajoso.

El cuerpo del difunto no siempre se conservaba de una pieza o en estado de incorruptibilidad. Esa situación excepcional servía para reafirmar su santidad, pues la presencia

---

<sup>147</sup> ASENSIO JIMÉNEZ, N. (2015). “La identidad...”, p. 15.

<sup>148</sup> *Ibid.*

<sup>149</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (2016). “Geografía...”, pp. 103-104.

<sup>150</sup> GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, A. (2001). “La materialidad...”, pp. 10-12.

en su cuerpo de un alma santa durante tantos años había tenido como consecuencia una casi perfecta conservación de aquel. Precisamente por encontrarse en este estado extraordinario, los hagiógrafos se esforzaban en recalcar este aspecto como en los ejemplos de santo Domingo o san Isidoro. Ángeles García de la Borbolla ha observado que Lucas de Tuy atribuyó la incorruptibilidad de los restos del obispo a una sustancia que emanaba del mismo:

*Los santos miembros del glorioso san Isidro [sic.] echaron de sí rocío del bálsamo [...] que los mantuvo enteros y conservados*<sup>151</sup>.

Sin embargo, lo habitual es que el cuerpo del santo no se encontrase en tan buen estado, de ahí las frecuentes omisiones a ello en las hagiografías. Esto no ocurrió con san Millán, de quien solo quedaban las cenizas que fueron colocadas en un arca de plata tras su traslación. A pesar de encontrarse en un estado tan deteriorado, el autor de la *Translatio* no omitió este detalle:

*Cum reverentia [...] cineresque reliquiarum colligentes in arcam argenteam recondunt*<sup>152</sup>.

Si el cuerpo del santo no estaba incorrupto se procedía a su desmembración, en tanto que ello no implicaba la pérdida de *virtus*, cuya indisolubilidad ha sido señalada por Ángeles García de la Borbolla<sup>153</sup> y Francisco García García. Este último autor hace hincapié, asimismo, en la dispersión de las reliquias, de forma que los restos de un mismo santo podían encontrarse en lugares muy alejados y que, en ocasiones, no guardaban relación entre sí<sup>154</sup>. Este investigador también ha tratado ampliamente el fenómeno de las *translationes* de reliquias, que en el caso peninsular afectaron a las de abades fundadores, patronos y otros miembros de una comunidad monástica, como es el caso de los sucesivos traslados de los restos de san Millán; o a las de mártires y otras figuras de prestigio político-eclesiástico, como el caso de san Isidoro y otros personajes, normalmente traídas de al-Ándalus<sup>155</sup>. Estos traslados servían como elemento de propaganda y legitimación de la institución a la que llegaban los restos, siendo la expresión por

---

<sup>151</sup> DE TUY, L. (2015). *De Miraculis Sancti Isidori*, en GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, A. (2001). “La materialidad...”, p. 22.

<sup>152</sup> “Con gran respeto, colocaron las cenizas y reliquias juntas en un arca de plata”. Fragmento de la *Lectio VIII* de la *Translatio Sancti Emiliani*. En ILZARBE LÓPEZ, I. (2018). “Leyenda, historia...”, p. 83.

<sup>153</sup> GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, A. (2014). “Reliquias y relicarios: una aproximación al estudio del culto a los santos en la Navarra medieval”. *Hispania Sacra*, 66, p. 91.

<sup>154</sup> GARCÍA GARCÍA, F. (2016). “Mover al santo: traslado de reliquias y renovación de escenarios de culto en monasterios hispanos”. En GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & TEJA, R. (coords.). *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, p. 148.

<sup>155</sup> *Ibid.*, pp. 148-149.

excelencia de dicha propaganda los relatos de esas *translationes*, como los ya mencionados de san Isidoro o san Millán. Este último es muy representativo en tanto que fue expresión de una política de vinculación del monasterio con Castilla, rompiendo los lazos que tradicionalmente lo habían unido a Navarra, como evidenciaremos más adelante.

### 2.3.1. El arca de las reliquias: la memoria de la *praesentia* del santo

El lugar de destino de las reliquias era objeto de una adecuación de su espacio, empleándose para ello elementos arquitectónicos efímeros o permanentes y textiles, de los cuales apenas quedan restos conservados en España, al contrario de lo que ocurre en otros lugares de Europa<sup>156</sup>. El elemento más importante que completaba este *locus sanctus* era el sarcófago o el arca-relicario destinado a contener los restos del santo. Siguiendo a Francisco García García, el primer tipo de objetos indicaba la presencia permanente del santo en dicho lugar, ya que no estaba pensado para ser trasladado; mientras que el segundo se diseñaba con el fin de ser expuesto en ocasiones especiales, si bien con el tiempo se tendió a mantener en un sitio permanentemente<sup>157</sup>. Este fue el caso de san Millán, cuya arca fue asociada al altar mayor de la iglesia de Yuso<sup>158</sup> de forma que siempre fuera visible tanto en la liturgia como para los peregrinos que acudieran al monasterio. Elaborada en época de Sancho IV de Navarra (1054-1076), fue la sucesora de un relicario primitivo comisionado por Sancho III el Mayor (1004-1035) en 1030 con motivo del primer traslado de los restos del santo. Fue concebida, en palabras de Noemí Álvarez da Silva, como “un proyecto unitario en el que oro y marfil se sintetizarían creando un conjunto suntuoso acorde con la categoría de las reliquias que debía conservar”<sup>159</sup>. El relicario que hoy observamos, sin embargo, es una reelaboración del siglo XIX, pues la original sufrió daños irreversibles durante la invasión napoleónica. Sin embargo, es una reconstrucción fiel que respeta sus caracteres primitivos, algo que se ha conseguido gracias al testimonio de fray Prudencio de Sandoval, que en el siglo XVII visitó el monasterio y describió minuciosamente el arca, como ha señalado Julie A. Harris: rectangular, con cubierta a doble vertiente y decoración en sus cuatro caras, a lo largo de las cuales se distribuyeron las placas ebúrneas que contenían episodios de la vida del santo<sup>160</sup>.

El ciclo iconográfico que representan dichas placas de marfil respondía a algunos de los episodios de la *Vita* escrita por Braulio. De entre las escenas que se representan, la mayoría

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, pp. 150-151.

<sup>157</sup> *Ibid.*, pp. 153-154.

<sup>158</sup> DE GAIFFIER, B. (1935). “Les reliques de l’abaye de San Millán de la Cogolla au XIIIe siècle”. *Analecta Bollandiana*, 53, p. 93.

<sup>159</sup> ÁLVAREZ DA SILVA, N. (2017). “Narración...”, p. 143.

<sup>160</sup> HARRIS, J. (1991). “Culto...”, pp. 70-71.

tratan episodios taumatúrgicos protagonizados por san Millán: curaciones, la profecía de la destrucción de Cantabria, etc. lo que habría servido para incentivar a los fieles necesitados de intercesión divina a acudir en peregrinación al monasterio<sup>161</sup>. Se conserva un total de 22 placas de tamaño y calidad artística variable, lo que ha llevado a Álvarez da Silva a pensar que en su elaboración intervinieron varias manos, posiblemente una serie de maestros de taller con sus ayudantes<sup>162</sup>. Atendiendo a esta misma autora, el enorme detallismo con que se representan las escenas hace de los marfiles una verdadera “crónica enérgica de los milagros vinculados a la vida de san Millán”<sup>163</sup>. Este detallismo al servicio de la calidad narrativa del relicario queda reflejado en la representación de algunos elementos materiales identificativos del santo, como el báculo abacial o la propia arca, que figura en dos escenas relacionadas con milagros *post mortem* obrados por el santo, lo que contribuiría a reforzar la importancia de las reliquias. Se trata de un anacronismo flagrante, en tanto que estas acciones milagrosas que tuvieron lugar tras la muerte de san Millán fueron narradas por Braulio, en una época en la que el arca no existía y los restos del santo reposaban bajo tierra, en la cueva donde murió. En este sentido, nos parece muy acertada la hipótesis de Julie Harris: se trata de un “programa decorativo autoconsciente del Arca y el deseo de sus creadores de afirmar la situación del monasterio en aquel entonces y conmemorar a su vez la vida y obra del patrono”<sup>164</sup>. Esculpir el relicario del siglo XI en unas placas que representaban escenas del siglo VI era una forma de reafirmar la importancia de la que el monasterio y sus reliquias gozaban ya en una época cronológicamente tan lejana. En definitiva, y al igual que ocurre con la escritura, los monjes recurren al aprovechamiento de la piedra y sus anacronismos para contribuir al discurso memorial que ayude a justificar la antigüedad y el prestigio del monasterio, y así legitimar sus aspiraciones.

Respecto a las escenas representadas, priman las taumatúrgicas, si bien prácticamente todos los episodios principales narrados por Braulio hacen acto de presencia, desde la instrucción de Millán con Felices de Bilibio hasta su muerte. Esto es posible gracias a que 19 de las 22 placas aparecen divididas en dos registros, es decir, simbolizan dos escenas distintas pero unidas por razones temáticas o de otro tipo. Hay que tener en cuenta, además, que no aparecen todos los milagros recogidos por Braulio, pues muchos de ellos eran muy similares en forma y contenido, por lo que los eborarios posiblemente decidieran no caer en la redundancia y servirse de varios ejemplos que pudieron haber considerado paradigmáticos, según Harris<sup>165</sup>.

---

<sup>161</sup> GARCÍA GARCÍA, F. (2016). “Mover al santo...”, p. 165.

<sup>162</sup> ÁLVAREZ DA SILVA, N. (2017). “Narración...”, p. 143.

<sup>163</sup> *Ibid.*, pp. 151-152.

<sup>164</sup> HARRIS, J. (1991). “Culto...”, pp. 79-81.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 72.

Consideramos, asimismo, que la selección realizada por los artesanos y los comisionados no fue aleatoria, y que milagros como el de la curación de la criada de un senador llamado Sicorio tuvieron un objetivo claro. En este caso, se trata de una representación de un milagro que generó, al menos, un documento de los que componen el *Becerro Galicano*: fechado en 920, recoge cómo García Sánchez I de Pamplona y su madre Toda donan al monasterio la villa de Buenga, *quam Sicorii senatoriis [...] concessit*<sup>166</sup>. Hoy sabemos que se trata de una falsificación del siglo XII que había tenido por objetivo retrotraer los derechos del monasterio a la mayor antigüedad posible, de ahí que los monjes lo dataran en el siglo X. Es una muestra más de la estrecha relación existente entre el discurso escrito y el iconográfico: contar con una imagen gráfica tan detallada habría servido a los monjes como un valioso complemento al documento contenido en el cartulario. La importancia de las obras artísticas como elementos de la construcción de la memoria queda plasmada, en este caso de estudio, en una pieza tan importante y de gran calidad artística como es el arca de San Millán de la Cogolla, que además de servir como relicario en torno al cual los fieles podían ser benefactores de acciones milagrosas, constituye todo un programa iconográfico que “confirma el carácter del monasterio como *locus sanctus* y da esperanza de redención y curación al que la necesita”<sup>167</sup>.

Existen otros ejemplos de relicarios en la geografía hispana, algunos de los cuales existían antes de la recepción de los restos de los santos, como la del monasterio de Leire elaborada en el ámbito andalusí y que recibió en el siglo XI los restos de Nunilo y Alodia, dos de las principales santas de ese monasterio navarro, panteón de numerosos reyes pamploneses<sup>168</sup>. La presencia de estos restos en este monasterio nos permite enlazar con otra cuestión de gran importancia para el tema de la construcción de la memoria: la acumulación de reliquias procedentes de diferentes santos por parte de los cenobios para realzar su prestigio. En el caso de Leire, además de estas dos vírgenes oscenses, su comunidad custodiaba los cuerpos del abad Virila y del obispo Marcial, arquetipos del santo monje y del santo obispo, respectivamente. Ángeles García de la Borbolla ha identificado en este último a un mártir cordobés de época visigoda cuyos restos fueron enviados en el siglo IX al obispo de Pamplona, Wilesindo, por el ya mencionado Eulogio, y en torno al cual el monasterio elaboró un relato legendario destinado a difundir su devoción<sup>169</sup>. Además de San Millán y Leire, hubo otros centros que se afanaron en la acumulación de reliquias: siguiendo a García de Cortázar, San

---

<sup>166</sup> “Que había sido concedida por el senador Sicorio”. *Becerro Galicano Digital* [doc. 153] ([www.ehu.es/galicano/id153](http://www.ehu.es/galicano/id153) - consultado 08/06/2021)

<sup>167</sup> HARRIS, J. (1991). “Culto...”, pp. 69-70.

<sup>168</sup> GARCÍA GARCÍA, F. (2016). “Mover al santo...”, pp. 154-155.

<sup>169</sup> GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, A. (2014). “Reliquias...”, pp. 105-106.

Pedro de Arlanza recibió en 1062 los restos de los hermanos mártires Vicente, Sabina y Cristeta y San Juan Bautista de Carrión añadió la de san Zoilo a su advocación principal tras el traslado de sus restos en 1044<sup>170</sup>. Algo similar ocurrió en San Isidoro de León, cuya iglesia había sido levantada en honor de san Juan Bautista y san Pelayo mártir, a cuyas advocaciones se impuso la del obispo hispalense a mediados del siglo XI. El caso de San Pedro de Cardeña es también llamativo, pues no solo se convirtió en el centro difusor por excelencia de la vida del mencionado san Pelayo, sino que su comunidad afirmó estar en posesión de las reliquias de doscientos mártires<sup>171</sup>. En las siguientes páginas nos centraremos en el análisis del fenómeno de la acumulación de restos sagrados por la comunidad emilianense, y como gracias a ello se construyó toda una familia espiritual en torno al santo patrón del cenobio.

### 2.3.2. La familia espiritual de san Millán

El fenómeno de acumulación de reliquias es particularmente interesante en San Millán de la Cogolla, pues en torno a los restos de su santo patrón se creó una suerte de “familia espiritual” completada por diversos personajes ligados a su vida, como su maestro Felices de Bilibio, un presbítero de nombre Aseo y algunos de sus más conocidos discípulos, Citonato, Geroncio y Sofronio, el primero abad de la comunidad emilianense en época del obispo cesaraugustano, que según Braulio ayudaron a la redacción de su *Vita* mediante sus testimonios. Poco se sabe de la vida de Felices aparte de que habitó hasta su muerte un lugar denominado *castrum Bilibium*, identificado con la localidad riojana de Haro. Allí también pasó Millán parte de su vida en calidad de discípulo, pocos años después de su conversión. Tras su muerte en fecha desconocida, sus restos fueron trasladados en 1090 al recién fundado monasterio de Yuso<sup>172</sup>, hecho que recoge una *translatio* elaborada por un monje de la Cogolla llamado Grimoaldo entre finales del siglo XI y principios del XII, como apunta Pérez-Embid<sup>173</sup>. La escasez de datos acerca de su vida quizás apunte a que murió poco después de haber instruido a san Millán, aunque ello no es más que una hipótesis sin mucho fundamento. Aunque podría plantearse la posibilidad de que el silencio de las fuentes se deba a que la fama de este personaje le sobrevino a posteriori cuando se le empezó a relacionar con san Millán, la realidad es que si

---

<sup>170</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (2003). “Monasterios...”, p. 16.

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> No es esta la única fecha que se ha propuesto. En un manuscrito de 1655 relativo a la fundación de la Cofradía de San Felices de Bilibio en Haro se dice que los restos del santo fueron trasladados a San Millán en 1190. Esto supondría una diferencia de cien años con respecto de la fecha ofrecida por el documento conocido como *Translatio corporis Sancti Felici* del monje Grimoaldo. Esta última (1090), sin embargo, es la más aceptada por la comunidad investigadora. Véase DÍAZ BODEGAS, P. (1992). “En torno a la traslación de san Felices de Bilibio, patrono de Haro”. *Berceo*, 123, p. 34.

<sup>173</sup> PÉREZ-EMBED WAMBA, J. (2002). *Hagiología...*, pp. 46-47.

el eremita acudió a él para que le instruyera, debía gozar de cierto prestigio propio. Berceo da más importancia a la estancia de Millán en Bilibio, aunque lo hace por razón del nuevo contexto cultural del siglo XIII, como ya indicamos previamente. Cuando menciona directamente al maestro lo hace siempre en relación con su discípulo, y una vez este abandona Bilibio, aquel desaparece de la hagiografía:

*Nunqua más non leemos nin podemos trobar qe se juntassen ambos vivos en un logar*<sup>174</sup>.

Precisamente por la fama que ese personaje había adquirido por haber instruido a san Millán, la comunidad monástica decidió en 1086 incorporar la advocación de Felices. Ese mismo año aparece la primera donación en la que también figura san Felices como destinatario:

*trado corpus et animam meam ad atrium beatissimorum confessorum Felicis et Emiliani [...]*<sup>175</sup>.

Cuatro años más tarde sus restos fueron trasladados al cenobio. En este sentido, en la *Translatio* de Grimoaldo se expone que el lugar donde reposaban los restos del santo presentaba tales dificultades de acceso que se hacía deseable su traslado a otro lugar más cómodo y accesible, dando a entender que existía una notable devoción hacia las reliquias del santo antes de su llegada a la Cogolla, quizás como forma de potenciar el prestigio que la posesión de las mismas daría al cenobio. Asimismo, Grimoaldo narra cómo a un monje emilianense se le aparecieron dos personajes en sueños que le urgieron a rescatar los restos y llevarlos al monasterio para que gozase del patronazgo del santo, hecho que conduciría a que el abad Blas organizara el proyecto de traslación<sup>176</sup>. Este episodio guarda una notable similitud con el relato del traslado al monasterio de Suso de las reliquias del propio Millán de la cueva en la que reposaban desde su fallecimiento, pues también fue una revelación divina la que dio inicio al proyecto<sup>177</sup>. El tópico de la revelación onírica de los restos de un santo fue bastante recurrente en estos relatos de *translationes*, no solo en el ámbito hispano. Un ejemplo lo encontramos en el norte de Francia, en la abadía de Juvigny, donde a la abadesa Walburga le fue revelado en sueños, a finales del siglo XI, el lugar de reposo de los restos de san Benito y santa Escolástica, según apunta Anne Wagner<sup>178</sup>.

---

<sup>174</sup> DUTTON, B. *La "Vida de San Millán"*..., p. 89.

<sup>175</sup> "Entrego mi cuerpo y alma al altar de los beatísimos confesores Felices y Millán". *Becerro Galicano Digital* [doc. 481] ([www.ehu.eus/galicano/id481](http://www.ehu.eus/galicano/id481)) - consultado 24/08/2021).

<sup>176</sup> PÉREZ-EMBED WAMBA, J. (2002). *Hagiología...*, pp. 47-48.

<sup>177</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (2016). "Geografía...", pp. 121-122.

<sup>178</sup> WAGNER, A. (2014). "Reliques...", p. 22.

Para revestir de mayor prestigio a las reliquias del santo de Bilibio, el autor de la *Translatio* recopiló una serie de ocho milagros obrados en su sepulcro que manifiestan el gran poder taumatúrgico de aquellas, ahora conservadas y veneradas en el monasterio de San Millán<sup>179</sup>. Esto habría servido como propaganda de las mismas, de forma que el monasterio atrajese mayores cantidades de peregrinos. En este sentido, la exposición de milagros obrados por las reliquias de un santo es algo fundamental en estos textos, de ahí que las encontremos en otros relatos como el del traslado de san Isidoro, elaborado por Lucas de Tuy, que recoge toda una serie de acciones taumatúrgicas obradas por el cuerpo del obispo hispalense<sup>180</sup>. Ocurre también con santo Toribio, cuyo pretendido traslado figura en un documento considerado falso por los especialistas. En él se narra cómo los condes de Liébana Alfonso y Justa habían edificado la iglesia de Santa María de Lebaña en el siglo X para que acogiera los restos de santo Toribio. Sin embargo, al abrir su tumba, que se encontraba en el monasterio homónimo, los condes quedaron ciegos y tuvieron que abandonar la empresa. Para recuperar la vista, tuvieron que ofrecer su cuerpo y bienes a la comunidad y dejar las reliquias en su lugar original<sup>181</sup>. Por supuesto, el propio san Millán obró diversos milagros durante la traslación de sus restos, el más importante aquel en el que los bueyes que debían llevar sus restos a Nájera se detuvieron en seco en el emplazamiento sobre el que más tarde se erigiría el monasterio de Yuso, donde los restos reposarían definitivamente. Existe otra *translatio* del siglo VIII similar a la del santo de la Cogolla, recogida por Anne Wagner, por la que las reliquias de un santo de la Francia merovingia llamado Furseo, que habían sido colocadas en una carreta tirada por bueyes, se hicieron tan pesadas que impidieron a los animales seguir avanzando mientras pasaban por los dominios de un noble llamado Erquinoaldo. Esto se interpretó como una expresión de los deseos del propio santo, que quiso ser enterrado en ese lugar, lo cual no puede dudarse sería muy ventajoso para el mencionado noble<sup>182</sup>. Es una muestra, a nuestro parecer, de que la conflictiva político-territorial a pequeña escala expresada a través de relatos hagiográficos fue algo común a diversos ámbitos de Europa, como en los casos aquí reseñados.

En cualquier caso, nos parece fundamental señalar cómo la documentación del *Becerro Galicano* demuestra, a nuestro parecer, que la elaboración de un relato del traslado de las reliquias de san Felices y la hipotética difusión de la que gozó tuvo un éxito notable, pues hemos

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

<sup>180</sup> GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, A. (2001). “La materialidad...”, pp. 12-13.

<sup>181</sup> SÁNCHEZ BELDA, L. (1948). *Cartulario de Santo Toribio de Liébana*, Madrid: Patronato Nacional de Archivos Históricos, doc. n.º 33.

<sup>182</sup> WAGNER, A. (2014). “Reliques...”, pp. 20-21.

contabilizado un total de veinticinco documentos<sup>183</sup> de donaciones regias y de particulares realizadas en beneficio de san Millán y de san Felices a partir de 1086, cuando el monasterio añadió el nombre del santo a su advocación. Además, este último aparece como único receptor de una de estas donaciones en un documento de 1095 en el que doña Lopa Fortúnez ofrece un solar en Pradoluengo, unos 50 kilómetros al oeste del monasterio<sup>184</sup>. La fórmula empleada es casi siempre idéntica: tras el verbo dispositivo, aparecen los receptores *ad atrium sanctorum confessorum Dei Emiliani et Felicis*, seguido del nombre del abad del momento. A partir del segundo cuarto del siglo XII, la frase dispositiva sufre una modificación posiblemente vinculada a la expansión de la fama del maestro de san Millán, cuando el relato de Grimoaldo ya había gozado de tiempo suficiente para difundirse y consolidarse en los dominios del monasterio. Así, la documentación de 1126 en adelante ya no trata a ambos santos únicamente de *sanctorum confessorum*, sino que añade el calificativo *beatissimorum*<sup>185</sup>. La generalización del culto a san Felices en estos años también alcanzó a la propia monarquía, pues en un documento fechado en 1098 se recoge una donación realizada por Alfonso VI, promotor del proyecto de recuperación de los restos de san Felices según el relato de Grimoaldo, de una iglesia fundada por él en Almazán (Soria) bajo la advocación de Santa María de dos Ramas y del propio san Felices<sup>186</sup>. Esto, sin embargo, contrastaría con una apreciación realizada por Díaz Bodegas, que da cuenta de que en un sínodo celebrado en Logroño en 1240 y presidido por Aznar, obispo de Calahorra, se establecieron las fiestas litúrgicas obligatorias de la diócesis, entre las que figuraban la de san Millán, pero no la de san Felices<sup>187</sup>. A este respecto, proponemos la hipótesis de que, en tiempos de conflictos jurisdiccionales entre la comunidad emilianense y la diócesis calagurritana, a esta última no le interesara potenciar aún más el culto a un santo íntimamente vinculado a San Millán.

No gozaron de la misma fama e importancia que el maestro los restos de los discípulos del santo patrón. El más cercano a san Millán, Aselo, había sido un presbítero con quien había vivido en compañía o *collegium* según la *Vita* de Braulio. Según el relato, Aselo habría asistido a san Millán en sus últimos momentos de vida e incluso habría depositado sus restos en la

---

<sup>183</sup> Todos en el *Becerro Galicano*. *Becerro Galicano Digital* (<http://www.ehu.es/galicano/> - consultado 09/06/2021).

<sup>184</sup> *Ibid.* [doc. 653] ([www.ehu.es/galicano/id653](http://www.ehu.es/galicano/id653) - consultado 09/06/2021).

<sup>185</sup> Por ejemplo, el documento 635. *Ibid.* [doc. 635] ([www.ehu.es/galicano/id635](http://www.ehu.es/galicano/id635) - consultado 09/06/2021).

<sup>186</sup> *Ibid.* [doc. 644] ([www.ehu.es/galicano/id644](http://www.ehu.es/galicano/id644) - consultado 09/06/2021). Únicamente se emplea la fórmula *in honore Sancti Felicis*.

<sup>187</sup> DÍAZ BODEGAS, P. (1992). “En torno...”, p. 37. El nombre del obispo que presidió el sínodo ha sido extraído de SAINZ RIPA, E. (2001). “Los obispos de Calahorra en la Edad Media (siglos VIII-XV)”, en DE LA IGLESIA DUARTE, J. (coord.). *I Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 6 al 11 de agosto de 1990*, p. 46.

cueva-oratorio en la que vivía<sup>188</sup>. La cercanía de Aselo a Emiliano aparece representada en los marfiles del arca, que lo presentan al lado del patrón y en el momento de su entierro. Ello podría explicar que su cabeza, la reliquia que el monasterio custodiaba según un catálogo del siglo XIII estudiado por Gaiffier, reposara tan cerca del propio Millán:

*Igitur supra altare [...] in archa aurea et eburnea requiescit corpus beati Emiliani [...] cum eo caput beati Aselli [...]*<sup>189</sup>.

Respecto al resto de discípulos, si seguimos a García de Cortázar, parece que en torno a 1130 fueron trasladados al monasterio los restos de Citonato, Geroncio y Sofronio, los discípulos de san Millán cuyos testimonios habían servido a Braulio para elaborar su *Vita*. Según este mismo autor, la tradición situaba sus reliquias en un cenobio cercano desde donde fueron llevadas al monasterio de Yuso<sup>190</sup>. El problema al que nos enfrentamos cuando tratamos la constitución de la familia espiritual de san Millán es la absoluta escasez de fuentes al respecto. El catálogo ya referido no menciona el nombre de ninguno de estos personajes, y no hay ningún documento en el *Becerro Galicano* que se refiera a ellos, indicativo de que no gozaban de un culto asentado como en el caso de san Felices. Sin embargo, diversos testimonios de los siglos XVII-XVIII se hacen eco, en mayor o menor medida, de la existencia de estos personajes. En este sentido, fray Prudencio de Sandoval, obispo de Tuy y de Pamplona entre 1608 y 1620, simplemente reproduce las palabras de Braulio al respecto de estos personajes, sin aportar datos nuevos<sup>191</sup>. Unos años más tarde, Diego de Silva y Pacheco, benedictino obispo de Guadix y Astorga, aporta un nuevo dato:

*San Christobal de Tobia, fue monasterio antiguo de número de moges y singular observancia: está sito este convento legua y media de Valvanera, al principio del puerto [...]. En este monasterio vivieron y murieron los famosos discípulos de san Millán, san Zitonato, s. Geroncio y san Sophronio, y en tres sepulcros suyos se conserva la memoria y cenizas que allí se quedaron al tiempo que d. Sancho el Mayor, rey de Navarra, por*

---

<sup>188</sup> VV.AA. (1974). *San Millán...*, pp. 20-51. Recuperado de: <http://www.vallenajerilla.com/berceo/braulio/braulio.htm>.

<sup>189</sup> “Así, el cuerpo del venerable Emiliano descansa en un arca de oro y marfil [...] colocada sobre el altar [...] y con él, la cabeza del bendito Aselo”. DE GAIFFIER, B. (1935). “Les reliques...”, p. 93.

<sup>190</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (2016). “Geografía...”, p. 124.

<sup>191</sup> SANDOVAL, P. (1601). *Primera parte de las fundaciones de los monesterios del glorioso padre san Benito...*, Madrid: Imprenta de Luis Sánchez, f. 10v. y 24r. Edición digital recuperada de <https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=448182> (consultado 09/06/2021).

*el año de 1015 le sugetó [el monasterio de San Cristóbal] al real convento de S. Millán, y entonces trasladaron sus venerables cuerpos a dicho santuario*<sup>192</sup>.

Este testimonio referencia la existencia de un lugar concreto en el que vivieron los discípulos de san Millán, que en cualquier caso no habría sido el cenobio primitivo instaurado por el santo eremita, sino otro situado en las cercanías del mismo, lo cual concordaría con la hipótesis de García de Cortázar sobre un traslado de los restos desde un monasterio cercano. Sin embargo, este autor del siglo XVII retrasa la fecha de esta traslación al año 1015, en tiempos de Sancho III el Mayor, lo cual tomaría como cierto el fraile capuchino Mateo de Anguiano en la centuria siguiente. Además de remitirse, de nuevo, a la *Vita* de Braulio, este autor se queja de la escasez de datos biográficos de estos dos santos y de los vagos testimonios que sobre ellos aportaron Prudencio de Sandoval y Diego de Silva y Pacheco. A pesar de que se esfuerza por exponer datos nuevos, los consideramos de escaso valor historiográfico por basarse en conjeturas. Asume, al igual que Pacheco, que los tres discípulos convivieron en Tobía:

*De s. Braulio podemos colegir que vivían juntos dichos santos presbyteros [...]. Y en conclusión, los vezinos de Tubia [sic.] tienen por constante tradición que fueron sus naturales, y siempre han acostumbrado todos los años, desde tiempo inmemorial, ir en procesión a sus santos sepulcros donde fueron depositados sus cuerpos, y estuvieron muchos siglos desde que murieron hasta los tiempos del rey d. Sancho el Mayor, que los trasladaron a San Millán de la Cogolla*<sup>193</sup>.

El único testimonio que arroja cierta luz a los hechos narrados en estas obras es un documento del *Becerro Galicano* que recoge esta agregación del monasterio de San Cristóbal de Tobía a San Millán en tiempos de Sancho III, si bien está fechado en 1014:

*Similiter et super hanc nostram donationem offerimus ad arcisterium predicti confessoris Emiliani duo monasteria: unum ad veneracionem Sancti Christofori, in affinitate earum villarum Tovie et Matute situm [...]*<sup>194</sup>.

---

<sup>192</sup> SILVA Y PACHECO, D. (1665). *Historia de la imagen sagrada de María Santissima de Valvanera...*, Madrid: Imprenta de San Martín, f. 133 r. Edición digital recuperada de <https://liburutegibiltegi.bizkaia.eus/handle/20.500.11938/71103> (consultado 09/06/2021).

<sup>193</sup> ANGUIANO, M. (1704). *Compendio historial de la provincia de La Rioja, de sus santos y milagrosos santuarios*, Madrid: Juan García Infanzón, pp. 506-507. Edición digital recuperada de <http://www.vallenajerilla.com/berceo/mateoanguiano/presbiteros.pdf> (consultado 09/06/2021).

<sup>194</sup> “De la misma forma, y añadida a la anterior donación, ofrecemos al monasterio de San Millán dos monasterios: uno bajo la advocación de san Cristóbal, con las villas de Tobía y de Matute...”. *Becerro Galicano Digital* [doc. 57] ([www.ehu.es/galicano/id57](http://www.ehu.es/galicano/id57) - consultado 09/06/2021).

Sin embargo, y aunque no se hayan conservado noticias, el padre Joaquín Peña afirmó hace varias décadas que el traslado de los restos de estos santos sí se produjo, atendiendo a un documento estudiado por Plácido Romero a finales del siglo XVIII que recogía el suceso, pero que se perdió después de la exclaustación del cenobio una centuria después:

*Corpora horum trium discipulorum Sancti Emiliani fuerunt huc translata de monasterio Sancti Chistofori tubiensis a dopno Gundinsalvo, sacrista istius ecclesiae, antequam fuisset factum cambium monasterii Sancti Chnstofori et Sancti Martini de Soto inter cenobium Sancti Emiliani et Vallisvenariae*<sup>195</sup>.

El intercambio al que se refiere el documento sí ha quedado reflejado en el *Becerro Galicano*, al menos de manera indirecta. Según apuntaba Mateo Anguiano, Alfonso I el Batallador había agregado a Santa María de Valvanera en 1118 la granja de San Martín de Soto<sup>196</sup>, si bien el documento está datado en 1116. Tiempo después, el abad de Valvanera habría acordado intercambiar esta propiedad por el monasterio de San Cristóbal, en poder de la comunidad emilianense desde 1014. Esto, sin embargo, contradice los testimonios de los siglos XVII-XVIII que afirmaban que el traslado de los restos de los discípulos de san Millán había tenido lugar después de la donación de San Cristóbal de Tobía a la comunidad de la Cogolla por Sancho III, y confirma la hipótesis de García de Cortázar antes expuesta: este traslado no pudo tener lugar en el siglo XI, sino una centuria después, y en concreto no antes de 1116. Nos encontramos ante un caso de estudio muy particular, pues hay escasos ejemplos peninsulares de monasterios que crearon una familia espiritual en torno a su santo patrón. En San Millán, sin embargo, confluyeron una serie de factores que hicieron esto posible: en primer lugar, la existencia de varias *vitae* y fuentes iconográficas en las que maestro y discípulos hacían acto de presencia y podían ser presentados a cuantos acudieran al monasterio o vivieran en sus dominios. En segundo lugar, la cercanía de los restos de estos personajes, lo que habría facilitado su traslación al cenobio. Y en tercer lugar, el apoyo prestado por la monarquía castellana, que al menos en el caso de san Felices, habría financiado en buena medida el proyecto.

Entonces, ¿cómo se explica la escasez de fuentes que nos remitan a las figuras de Citonato, Geroncio y Sofronio? Es una pregunta de no fácil respuesta, y más si tenemos en

---

<sup>195</sup> “Los cuerpos de los tres discípulos de san Millán fueron trasladados desde este monasterio de San Cristóbal de Tobía por don Gonzalo, sacristán de esta iglesia, antes de que se efectuara el intercambio de los monasterios de San Cristóbal y de San Martín de Soto entre los cenobios de San Millán y de Valvanera”. Recogido en PEÑA, J. (1980). *Páginas Emilianenses*, San Millán de la Cogolla: Editorial del Monasterio de Yuso, pp. 45-49. Recuperado de <http://www.vallenajerilla.com/berceo/braulio/fundador.htm> (consultado 09/06/2021).

<sup>196</sup> ANGUIANO, M. (1704). *Compendio...*, p. 507.

cuenta que con san Felices, otro personaje del que apenas existían datos biográficos, recibió una especial atención por la comunidad emilianense hasta el punto de tener una presencia notable en la obra de Berceo. Sin embargo, creemos que en su caso existía una cierta tradición devocional previa, bien intrínseca al propio personaje, bien potenciada por el monasterio, pues existían en el área de influencia de San Millán diversas iglesias y monasterios con la advocación de este santo, según aparece en la documentación del *Galicano*, siendo San Félix (o Felices) de Oca el caso más conocido<sup>197</sup>. Quizás habría que apuntar a razones de intereses: para cuando los restos de los discípulos fueron trasladados al monasterio, este gozaba de una posición más que consolidada y las grandes dificultades a las que tuvo que hacer frente con motivo de un receso en las donaciones regias y de particulares, así como del inicio de importantes conflictos jurisdiccionales con diversos obispados de la zona, no se presentarían con fuerza hasta mediados del siglo XII, siguiendo a García de Cortázar y a otros especialistas<sup>198</sup>. En este sentido, la comunidad no habría encontrado incentivo suficiente para potenciar la figura y el carácter milagroso de tres santos cuya vinculación con san Millán no pasaba de haber formado parte de su comunidad primitiva. Podría aducirse que su existencia podría haberse aprovechado para establecer un punto de unión entre la época en la que vivió el santo y el siglo X, cuando fue fundado oficialmente el monasterio en tiempos de García Sánchez I de Pamplona, de forma que pudiera salvarse una discontinuidad de casi 400 años un tanto perjudicial para la memoria del cenobio. Sin embargo, creemos que los esfuerzos por dejar patente esta pretendida continuidad temporal no tenían por qué pasar por estos personajes, en tanto que ya existían testimonios escritos potencialmente más aprovechables, como la *Vita* de Braulio en la que se dejaba entrever una cierta sucesión de la dignidad abacial, que habría recaído en Citonato y en Fronimiano, hermano del obispo cesaraugustano; o la propia arca de las reliquias. Si a ello sumamos que en los siglos XVII-XVIII (salvando, dentro de lo posible, las distancias temporales entre esta época y la medieval), según hemos podido analizar, existía una importante tradición asentada en la villa de Tobía que habría hecho de estos tres discípulos presbíteros de una comunidad distinta a la emilianense, puede entenderse que esta comunidad no tuviera excesivo interés en hacer de ellos un nexo entre el primitivo cenobio del siglo VI y el fundado por García Sánchez I. En cualquier caso, consideramos que se trata de cuestiones a las que difícilmente se puede dar una respuesta taxativa. El análisis de nuevas fuentes o un estudio con nuevas perspectivas a las ya existentes podría arrojar luz sobre el asunto.

---

<sup>197</sup> Monasterio que, por cierto, fue agregado a San Millán en 1049 por García Sánchez III. *Becerro Galicano Digital* [doc. 354] ([www.ehu.es/galicano/id354](http://www.ehu.es/galicano/id354) - consultado 10/06/2021).

<sup>198</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, pp. 52-55.

Quedaba así constituida la que podríamos llamar “familia espiritual” de san Millán: los restos de su maestro, los suyos propios y los de sus discípulos descansaban presuntamente en el mismo lugar. Tal era el prestigio del que gozaba el eremita, que el monasterio vio en la posesión de los restos de personajes ligados a él una estrategia que serviría para atraer mayores cantidades de fieles y aumentar así su patrimonio económico. La elaboración de relatos hagiográficos y de narraciones de los traslados de sus reliquias, tanto para san Millán como para san Felices, se convertía en el instrumento necesario para la divulgación de la fama de ambos santos. Existen casos muy contados en los que puede establecerse un cierto paralelo con este fenómeno ocurrido en San Millán. En este sentido, José Aragües<sup>199</sup> ha estudiado la presencia de los discípulos del apóstol en las fuentes medievales, especialmente en el *Códex Calixtinus*. La importancia de este texto radica en que recoge y modifica, en algunos aspectos, relatos hagiográficos anteriores referentes a las figuras de estos acompañantes de Santiago. De número variable según la fuente que se estudie, siete de ellos eran conocidos desde la Alta Edad Media como los “siete varones apostólicos”, encargados de transportar y custodiar el cuerpo del santo hasta su entierro definitivo en Compostela. Uno de los escritos insertos en el *Códice Calixtino*, el conocido como *Epistola Leonis Pape*, añade dos nuevos personajes a estos siete varones, Atanasio y Teodoro, que supuestamente habrían sido enterrados junto a Santiago<sup>200</sup>, formando así una familia espiritual a menor escala que en San Millán y con una difusión mucho menor. Sin embargo, la fama de los varones apostólicos permaneció viva durante toda la Edad Media y siglos posteriores, en buena medida gracias a la *Legenda Aurea* de Jacobo de la Vorágine. Tal fue su importancia que en el monasterio emilianense figuraban, según el catálogo de reliquias del siglo XIII, restos asociados a dos de estos varones: Torcuato y Tesifonte<sup>201</sup>, discípulos del apóstol cuya presencia en San Millán supone un elemento de conexión muy notable entre ambas instituciones.

Otro ejemplo de creación de una familia en torno a los santos patronos del cenobio se encuentra en Sahagún, donde el *Breviario* homónimo del siglo XIII, que se conoce únicamente gracias al testimonio de Romualdo Escalona (siglo XVIII), hizo de los santos Facundo y Primitivo hijos de san Marcelo y santa Nonia, el primero un centurión romano convertido al cristianismo y martirizado por ello. Esta pretensión se inserta en una corriente propia de finales

---

<sup>199</sup> ARAGÜES ALDAZ, J. (2005). “Los discípulos de Santiago. Tradiciones, equívocos y fabulaciones en la fábrica de un entorno nacional (I), en CAZAL, F., CHAUCHADIS, C. & HERZIG, C. (eds.). *Pratiques hagiographiques dans l’Espagne du Moyen Âge et du Siècle d’Or*, Toulouse: Presses universitaires du Midi, pp. 221-233.

<sup>200</sup> *Ibid.*, pp. 225-226.

<sup>201</sup> DE GAIFFIER, B. (1935). “Les reliques...”, p. 98

del siglo XII que, en palabras de Leticia Agúndez, “convirtió a Marcelo en el padre de una serie de santos que no tenían, supuestamente, relación alguna entre sí”<sup>202</sup>, como forma de ensalzar el prestigio de estas figuras sacras vinculándolas genealógicamente a otros mártires de importancia.

## 2.4. CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas nos habíamos propuesto definir la figura de san Millán, santo patrón del monasterio homónimo, y analizar la forma en que la comunidad de la Cogolla potenció su memoria mediante el patrocinio de hagiografías como la de Berceo, la falsificación de documentos y la organización de proyectos de traslados de reliquias con sus correspondientes relatos. De esta forma, los monjes de la Cogolla lograron atraer una gran cantidad de peregrinos y donaciones que revirtieron positivamente en la economía del cenobio. En todo este proceso hemos podido observar una evolución al compás de lo ocurrido en buena parte de la cristiandad occidental, especialmente en lo referido al ideal de santidad. Así, san Millán también se vio inserto en este proceso evolutivo, no lineal, que le hizo pasar de eremita a monje-guerrero, en un contexto en el que otras figuras como san Isidoro y, muy especialmente, el apóstol Santiago se consolidaban como caudillos militares asociados a la función de protectores de la monarquía. En el caso de nuestro protagonista, su transformación en *miles Christi* estuvo más asociada a los intereses del monasterio por vincularse con la mitificada figura del conde castellano Fernán González, como quedó plasmado en el *Privilegio de los Votos*, documento falso de mediados del siglo XII que fue romanceado por Gonzalo de Berceo para favorecer su difusión.

A esta estrategia de renovación de la identidad del santo en función del contexto sociopolítico de la época, se sumó otra consistente en la potenciación del poder taumatúrgico de sus reliquias, en tanto que constituían la materialización de la *praesentia* del santo en la Tierra después de su muerte. Así, los monjes de la Cogolla, patrocinados por la monarquía navarra, primero, y castellanoleonesa, después, organizaron sendos proyectos de traslación de las reliquias de su santo patrón, primero desde la cueva en la que habían sido depositados tras su muerte a la iglesia de Suso; y luego al monasterio de Yuso, fundado a principios del siglo XI por García Sánchez III tras haber renunciado a llevarse los restos de Emiliano a Nájera, como había pretendido en un principio. Los relatos de estos sucesos, elaborados en el siglo XIII, contribuyeron notablemente a la construcción de la memoria del santo, en torno que el monje

---

<sup>202</sup> AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L. (2019). *La memoria...*, p. 311.

redactor dejó patente que la presencia de sus reliquias en el cenobio era la respuesta a los deseos del propio eremita, que en 1053 había frenado milagrosamente las carretas que lo trasladaban a Nájera. Como el proyecto inicial había sido ideado por García Sánchez III de Pamplona, su fracaso era un reflejo de que el monarca no contaba con el favor del santo, que desde finales del siglo XI y principios del siguiente se vinculaba cada vez más a la monarquía castellanoleonesa. En este sentido, el traslado de las reliquias de san Felices de Bilibio es muestra más de esta nueva realidad, pues el proyecto definitivo no solo fue comisionado por Alfonso VI, sino que el propio García Sánchez III ya había intentado hacerse con sus restos previamente, fracasando nuevamente por una intervención divina.

En cualquier caso, la llegada de los restos de Felices al monasterio hay que insertarla en un proceso más amplio de acumulación de reliquias por parte del cenobio, que a las de su santo patrón y las de su maestro vino a sumar las de sus discípulos, creando toda una familia espiritual a su alrededor con el objetivo de atraer más peregrinos y donaciones. El éxito de esta estrategia ha quedado reflejado en la documentación, que muestra cómo, a partir de 1086, cuando fue introducida la advocación de san Felices, muchas de las donaciones fueron dirigidas a ambos santos, incluyendo una que tuvo por destinatario exclusivo al eremita de Bilibio. No hemos podido constatar este mismo éxito para los discípulos Sofronio, Citonato y Geroncio, pues sus nombres no figuran en ningún documento y ni siquiera se inventariaron sus reliquias en un catálogo elaborado en el cenobio en el siglo XIII. Sin embargo, testimonios de los siglos XVII-XVIII e investigaciones más recientes apuntaban en la dirección de que la comunidad emilianense había obtenido sus restos en algún momento situado entre los años 1015 y 1130, si bien faltan estudios que arrojen más luz al respecto. Hemos considerado que si los monjes de la Cogolla no potenciaron la presencia de estas figuras en su monasterio junto a san Millán y san Felices, fue por falta de interés, en tanto que gozaban de otras fuentes escritas e iconográficas mucho más valiosas para favorecer sus pretensiones económicas. Esto no quiere decir, por supuesto, que los discípulos de Emiliano fueran olvidados por completo, pues fueron representados con sus nombres en el arca de marfil del siglo XI elaborada para guardar los restos del patrón, y cuya importancia en la construcción de la memoria del monasterio hemos intentado plasmar. Precisamente la relación existente entre el discurso escrito e iconográfico es otra de las aportaciones más importantes que hemos pretendido presentar en este capítulo, reflejada en las similitudes existentes entre algunas de las escenas representadas en el arca de las reliquias y documentos elaborados en el monasterio. Fuentes iconográficas que también contribuyeron a actualizar la figura del santo cuando se hizo necesario, especialmente a partir de los siglos XIII-XIV, como hemos demostrado con el análisis de las *Tablas de San Millán*. Si

los artesanos que elaboraron el arca de marfil se inspiraron en la *Vita* de Braulio, los autores del retablo miraron a la *Vida* actualizada del santo escrita por Gonzalo de Berceo a principios del siglo XIII, en tanto que su contenido se adecuaba más a las necesidades del monasterio y al contexto sociocultural del momento.

En páginas siguientes nos dedicaremos a analizar las formas en que la comunidad se aprovechó de la memoria de san Millán, que utilizaron para vincularse a una u otra monarquía o hacer valer sus derechos en tiempos de cierta decadencia económica y fuerte competencia con otras instituciones eclesíásticas que esgrimían los suyos propios. Para ello, hemos considerado útil proponer este estudio de la figura de su santo patrón, de forma que se pueda así valorar la utilización de esta memoria hagiográfica como mecanismo de legitimación y dominación social por parte de los monjes de la Cogolla.

### **3. LA DIMENSIÓN TERRENAL: LA MEMORIA INSTITUCIONAL DEL DOMINIO MONÁSTICO**

San Millán de la Cogolla fue uno de los monasterios más poderosos e importantes de la Edad Media peninsular. Situado al pie de la sierra de la Demanda y a orillas del río Cárdenas, los primeros testimonios que apuntan a la existencia de una comunidad monástica organizada en torno al prestigio de la figura de san Emiliano se remontan a la época del obispo Braulio de Zaragoza (590-651). Esta antigüedad, a la que muy pocos monasterios del mismo ámbito podían remontarse, dotó a San Millán de un notable prestigio que los monjes buscaron aprovechar en su beneficio, promocionando la *Vita* que de su santo patrón escribió el obispo cesaraugustano o elaborando obras de arte como el arca de marfil en la que representaban los milagros obrados por el santo en vida. Sin embargo, el crecimiento económico y territorial que el monasterio conoció desde su fundación oficial en el siglo X hasta la crisis general de los monasterios benedictinos hispanos iniciada en el siglo XII, que en San Millán culminó con la encomienda del cenobio a la protección de la familia de los Haro en 1299, tuvo que ver con aspectos más complejos. En primer lugar la ubicación del cenobio en una posición estratégica de frontera entre el reino de Pamplona, cuyo rey García Sánchez I (925-970) lo había fundado según la tradición, y el condado de Castilla, hizo que monarcas y condes de uno y otro lado buscaran hacerse con su control, dotándolo de enormes extensiones de tierras y propiedades que permitieran consolidar el dominio pamplonés o castellano en la zona. En segundo lugar, la creciente señorialización experimentada por San Millán a raíz de estas actuaciones reales,

habría contribuido también a que los propios monjes tomaran la iniciativa de expandir sus dominios en direcciones muy concretas, y de concentrar sus esfuerzos en defender su patrimonio en épocas de dificultad. Por último, el monasterio de la Cogolla supo aprovechar su condición de beneficiario de los reyes para aumentar tanto su prestigio como el de la monarquía o dinastía vinculada a su crecimiento en cada momento, poniendo en marcha una eficaz política de construcción de su memoria institucional destinada tanto a ensalzar su posición como a mantener el favor de los monarcas que lo beneficiaban y protegían. Asimismo, cuando surgieron poderes señoriales con la fuerza suficiente como para poner en peligro la posición de San Millán, la comunidad se lanzó a defender sus posesiones, especialmente mediante una prolífica producción de documentos, auténticos y falsos, que sirvieran como “prueba” de que sus derechos debían prevalecer sobre los de sus competidores y, por tanto, merecedores de confirmaciones tanto reales como episcopales e, incluso, papales.

### **3.1. NACIMIENTO, EXPANSIÓN Y CRISIS DE SAN MILLÁN DE LA COGOLLA**

#### **3.1.1. Orígenes y primeros años**

El eremita Millán murió en el año 574 en las estribaciones de la Sierra de la Demanda, en el yermo que había escogido para retirarse desde el mismo momento en que finalizó su formación con Felices de Bilibio. Entre esta fecha y la del documento más antiguo de los conservados en el *Becerro Galicano* que menciona por primera vez el nombre de San Millán de la Cogolla hay un margen de casi 350 años. En este documento, fechado por el redactor en 920, se recoge la donación de la villa de Buenga al cenobio emilianense, realizada por García Sánchez I de Pamplona y su madre Toda:

[...] *villam qu<a>m Sicorii senatoriis, ob remedium anime sue et eius ancilla lumen accepta dum adhuc Emilianus vivus in corpore esset devotissime concessit, ita nos quoque eam confirmamus vobis in parparinense villam nomine Buengua*<sup>203</sup>.

Hoy sabemos que se trata de una falsificación elaborada en el siglo XII, al igual que prácticamente todos los documentos atribuidos a García Sánchez I<sup>204</sup> recopilados en el *Galicano*, pero igualmente interesante porque constituye un intento por parte de los monjes de retrotraer los derechos del monasterio a la mayor antigüedad posible. Tengamos en cuenta que

---

<sup>203</sup> “La villa que el senador Sicorio concedió a Emiliano en vida como agradecimiento por haber curado a su criada, y que nosotros también os confirmamos dicha villa, llamada Buenga, en [la región de] Parpalinas”. *Becerro Galicano Digital* [doc. 153] ([www.ehu.eus/galicano/id153](http://www.ehu.eus/galicano/id153) - consultado 05/05/2021).

<sup>204</sup> *Ibid*, nota del editor.

san Millán había vivido entre los siglos V y VI, pero que no existían documentos fundacionales o de cualquier otro tipo que probaran la existencia de una comunidad monástica más o menos asentada en el hiato cronológico comprendido entre la muerte del santo (574) y la fundación del monasterio de Suso por García Sánchez I en algún momento posterior a la conquista de Nájera (923), si exceptuamos el contenido de la *Vita* de Braulio. La nota introductoria de la obra expresa que fueron las insistentes peticiones de los hermanos del obispo, Juan y Fronimiano, lo que le habría llevado a redactar el texto:

*Braulio, inmerecidamente obispo, al hombre de Dios y hermano y señor mío, el presbítero Fronimiano, salud. En tiempos, de piadosa memoria, de mi señor y hermano mayor nuestro e instructor en la vida y la doctrina santas, el obispo Juan, y obedeciendo tanto sus mandatos como tus recomendaciones, estuve intentando dar forma con mi pluma [...], de acuerdo con la fiabilidad de noticias que no puse en duda, pues habían sido recogidas de los testimonios del venerable abad Citonato, los presbíteros Sofronio y Geroncio y la religiosa mujer Potamia [...] a la vida del único padre y patrono y elegido singularmente por Cristo en nuestros tiempos, el beato presbítero Millán [...] dispuse mi ánimo tanto para recoger el fruto de la obediencia como para atender a vuestra frecuente petición*<sup>205</sup>.

Esta nota introductoria aporta dos datos muy interesantes: por un lado, que existía una congregación de monjes en el entorno de la Cogolla liderada por un personaje llamado Citonato en el momento en que Braulio escribió esta obra hagiográfica, unos cincuenta años después de la muerte del santo. Por otro, que Fronimiano, hermano del obispo, estaba profundamente interesado en la elaboración de una vida del santo patrón del monasterio emilianense. ¿Cómo puede explicarse este interés? Hay varios elementos que pueden ayudar a responder a esta cuestión. En primer lugar, Vitalino Valcárcel expone la posibilidad de que la familia de Braulio fuera originaria del valle medio del Ebro, bien de Zaragoza o, más cercano a San Millán, de Osma. Esto último se ve refrendado por el hecho de que el padre de Braulio fue obispo de esta última diócesis<sup>206</sup>. En segundo lugar, observamos una manifiesta vocación monástica de la familia brauliana, pues Juan, antes de ser obispo de Zaragoza, había sido monje, y Fronimiano era monje de San Millán, como se desprende de otros fragmentos de la *Vita*:

---

<sup>205</sup> ORTIZ GARCÍA, P. (1993). “San Braulio, la *Vida de San Millán* y la Hispania visigoda del siglo VII”. *Hispania Sacra*, 45, p. 474.

<sup>206</sup> VALCÁRCCEL MARTÍNEZ, V. (1991). “Sobre el origen geográfico de la familia de Braulio, obispo de Zaragoza”, en RAMOS GUERREIRA, A. (ed.). *Mnemosynum C. Codoñer a discipulis oblatum*, Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 335-338.

*Puesto que el presbítero Citonato, santísimo varón, y Geroncio aún viven, que antes ellos mismos lo revisen [...]. Naturalmente, añadí al final de este librito tal y como de ti los recibí aquellos fenómenos operados por voluntad divina que tú me diste a conocer.*<sup>207</sup>

En nuestra consideración, Braulio da a entender que existía una cierta cercanía entre estos personajes, discípulos de san Millán, y su hermano, que era presbítero. Asimismo, el obispo afirma que su hermano fue testigo directo de los milagros obrados en el sepulcro del santo, y que añadió al final del texto según Fronimiano se los transmitió. Precisamente los orígenes de la familia de Braulio habrían sido una de las causas de los intereses de aquella en el monasterio y, por tanto, del envío de uno de sus miembros al cenobio. En este sentido, nos parece acertado afirmar que hubo un interés por promocionar la figura de su santo patrón: a la fama de santidad del eremita, unida a la presencia de su tumba en la cueva-oratorio en la que había fallecido, vino a sumarse la puesta por escrito de su vida por un personaje de prestigio como era Braulio, obispo de una de las diócesis más importantes de la Hispania visigoda. Aunque no contamos con datos cuantitativos acerca de la afluencia de peregrinos a San Millán o de donaciones hechas a la comunidad para los siglos previos a su fundación, el prestigio del que había gozado san Millán en vida sumado a la puesta por escrito de sus actuaciones milagrosas y de sus hazañas vitales probablemente se tradujo en una mayor afluencia de fieles peregrinando a la cueva-oratorio en la que había sido enterrado, con el correspondiente aumento del patrimonio monástico que ello conllevaba y, por tanto, también de la familia de Braulio, que lo controlaba. Si el obispo fue el redactor de la *Vita Sancti Emiliani* a pesar de encontrarse en Zaragoza y ocupado en asuntos de alta política del reino visigodo es por una cuestión práctica: según Vitalino Valcárcel, tanto Juan como Fronimiano eran conscientes de que su hermano era el que mayor prestigio literario tenía<sup>208</sup>, si bien él no se encargaría de dar a conocer la obra:

*Obedecer fue cosa mía; cosa tuya será publicarlo si comprobaras que lo merece. Pero te pido una sola cosa: que si estimaras que en él hay algo que corregir, se enmiende antes de darlo a conocer, para que no sea censurado antes de que en él se encuentre algo que pueda deleitar*<sup>209</sup>.

---

<sup>207</sup> ORTIZ GARCÍA, P. (1993). “San Braulio...”, p. 474.

<sup>208</sup> VALCÁRCEL MARTÍNEZ, V. (1997). “La *Vita*...”, pp. 391-392.

<sup>209</sup> ORTIZ GARCÍA, P. (1993). “San Braulio...”, p. 474.

Otra pista que indica la pretensión de difundir la obra la da el público objetivo de la misma: sabemos que Braulio la dedica formalmente a su hermano Fronimiano y a la memoria de su otro hermano Juan, ya fallecido. Sin embargo, con Fronimiano convivía una comunidad de monjes bien organizada y que también aparece representada en la introducción a la *Vita*, particularmente en las personas de Citonato, Geroncio y Sofronio, que además estuvieron implicados en su redacción en tanto que proporcionaron los testimonios biográficos al obispo. Por tanto, un primer destinatario habría sido la comunidad de monjes de la Cogolla, tanto para su edificación espiritual como para favorecer el prestigio del monasterio. Sin embargo, Braulio solicitó a su hermano que publicase la obra una vez revisada, lo que apunta a unas pretensiones de difusión que irían más allá del núcleo monástico. En este sentido, Valcárcel sostiene que la insistencia del obispo en un estilo llano en la escritura que después incumple es la prueba de que la *Vita* debía llegar a un público letrado interesado en estas cuestiones de estilo y que, por tanto, estaría acostumbrado a estas justificaciones. En particular, habría sido el clero oficial el destinatario principal de este texto hagiográfico, en tanto que de él dependería la difusión del culto a san Millán y, por ende, su prestigio<sup>210</sup>. Se asiste aquí, por tanto, a un fenómeno de promoción monástica tanto interna como externa: interna en tanto que es Fronimiano, hermano de Braulio y monje del monasterio de la Cogolla, el que encarga la redacción de una obra hagiográfica relativa a la vida del santo patrón del cenobio. Externa en el sentido de que es un personaje que no pertenecía a la comunidad el que la puso por escrito, y además la destinó a un público mucho más amplio que la comunidad de monjes asentada en torno al culto de san Millán. Aunque se trata de una promoción muy temprana de la memoria de un monasterio que ni siquiera gozaba de reconocimiento y protección oficial, ya que había nacido de manera informal en torno a un personaje de prestigio cuya capacidad para obrar milagros se había difundido notablemente por la región de la Cogolla, pocos monasterios medievales contarían con el privilegio de haberse beneficiado de un proceso tan temprano de construcción de la memoria de su santo patrón, que si bien debía beneficiar a la familia del obispo cesaraugustano, fue aprovechado hábilmente por las generaciones posteriores de monjes con un éxito muy notable plasmado en el crecimiento de los dominios del monasterio mediante donaciones, agregaciones y compras de tierras. Cuando, a partir del siglo XII la crisis económica de los monasterios benedictinos afecte también a nuestro cenobio, los monjes de la Cogolla seguirán recurriendo al escrito de Braulio para hacer valer sus intereses, como quedó reflejado en la *Vida*

---

<sup>210</sup> VALCÁRCEL MARTÍNEZ, V. (1997). “La *Vita*...”, pp. 403-406.

*de san Millán* de Gonzalo de Berceo, redactada en el siglo XIII, que en cualquier caso era la prueba escrita de que la anterior había quedado obsoleta y necesitaba actualizarse.

La difusión de la *Vita Sancti Emiliani* no fue el único mecanismo puesto en marcha por los monjes de San Millán para salvar la discontinuidad histórica de los siglos VI-X. Así, los monjes productores de códices, fecharon sus producciones en la segunda mitad del siglo IX, años antes de la fundación oficial del cenobio. Siguiendo a García de Cortázar, se trataría de dataciones espurias inventadas por los monjes de la Cogolla mediante la redacción de colofones que contenían una fecha más antigua que la real de redacción del código en cuestión<sup>211</sup>, mientras que aquellos verdaderamente datables en el siglo IX habrían procedido del ámbito pirenaico<sup>212</sup>. También se elaboraron listas de abades que supuestamente se habían sucedido sin interrupción entre los siglos VI y X, siendo san Millán el primero de ellos, también identificadas por García de Cortázar<sup>213</sup>. No hemos de olvidar, asimismo, la elaboración del arca de las reliquias, en la que se representa a san Millán rodeado de sus discípulos, quizás como forma de dar a entender que existía una comunidad de monjes plenamente formada ya en el siglo VI, aunque hoy sepamos que algunos de estos discípulos pertenecieron, según la tradición, a cenobios distintos que solo a partir del siglo XI serían agregados a San Millán.

Creemos, al margen de estas estrategias, que no hay razones para descartar una continuidad de la vida monástica en la zona entre la muerte del santo y la fundación del cenobio durante el reinado de García Sánchez I. Así, y siguiendo a García de Cortázar<sup>214</sup>, algunos documentos auténticos insertos en el *Becerro Galicano* muestran que había una notable presencia de comunidades monásticas en la amplia área del valle del Duero, algunas de las cuales habían sido fundadas a título privado. Un documento fechado en 759 menciona la existencia de una congregación femenina dirigida por una abadesa llamada Nonnabella establecida en el monasterio de San Miguel de Pedroso, en la frontera con la actual Rioja, a unos 40 kilómetros al oeste de San Millán<sup>215</sup>. Asimismo, en torno al año 800 hace acto de presencia un grupo de hombres dirigidos por un abad llamado Vitulo, que se encuentran roturando unas tierras en el valle de Mena, levantando una serie de iglesias en el proceso, siendo las de San Emeterio y San Celedonio de Taranco las más importantes<sup>216</sup>. García de Cortázar ha llegado a la conclusión de que muchas de estas iglesias y monasterios fundados entre el valle

---

<sup>211</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (2009). “La construcción...”, pp. 457-458.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 458.

<sup>213</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, pp. 22-25.

<sup>214</sup> *Ibid.*, pp. 97-101.

<sup>215</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 301] ([www.ehu.es/galicano/id301](http://www.ehu.es/galicano/id301) - consultado 05/05/2021).

<sup>216</sup> *Ibid.* [doc. 552] ([www.ehu.es/galicano/id552](http://www.ehu.es/galicano/id552) consultado 05/05/2021).

de Mena y el área de San Millán acabarían siendo agregados a los dominios de nuestro cenobio<sup>217</sup>. Por su parte, Vitalino Valcárcel ha analizado el *Epistolario*<sup>218</sup> del obispo cesaraugustano, en una de cuyas cartas, enviada a su hermano Fronimiano entre 640 y 645, deja entrever la existencia de una comunidad bien asentada a partir del léxico que emplea, con expresiones tales como *curam fratrum, congregationem, pastor, gubernator...* Además, hace referencia a que la labor de Fronimiano como abad de la comunidad ya tenía antecedentes por entonces<sup>219</sup>.

Francisco García Turza<sup>220</sup> también ha aportado argumentos en favor de la teoría de la continuidad: en primer lugar, la rapidez con la que la vida monástica creció tras la reconquista del área riojana en el siglo X, lo que apunta a la existencia de comunidades asentadas en la época. En segundo lugar, las investigaciones arqueológicas han revelado la presencia de un sustrato visigótico primitivo en Suso, si bien es este un tema que sigue levantando cierta controversia entre autores que defienden la existencia de un sustrato visigótico y otros que la niegan, afirmando que todo el complejo tiene orígenes mozárabes<sup>221</sup>. Asimismo, la inexistencia de documentos que se refieran a la fundación del cenobio en el siglo X contribuiría a reforzar esta postura. Por último, la gran producción de códices en el *scriptorium* emilianense en el siglo X supondría la existencia de una importante biblioteca, taller e instrumentales, algo impropio de una comunidad que hubiera surgido *ex novo* en dicho siglo.

Aunque todo apunta a una continuidad de la vida monástica en el entorno de San Millán, su nacimiento no llegaría hasta el primer cuarto del siglo X. Este respondió, al contrario que había ocurrido con las iglesias y monasterios fundados por Nonnabella y Vitulo y su grupo, a una decisión real inserta en un contexto de búsqueda de fortalecer internamente al reino de Pamplona por parte de la regente Toda, madre de García Sánchez I, frente a las entidades políticas vecinas, particularmente Castilla. En este juego de poderes, la mayor beneficiada fue la propia comunidad monástica, que logró consolidar su influencia en un área muy extensa gracias a las agregaciones de tierras protagonizadas bien por el rey navarro, bien por el conde castellano<sup>222</sup>. A ellas vinieron a sumarse las donaciones de particulares, si bien para el periodo

---

<sup>217</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, pp. 110-112.

<sup>218</sup> En VALCÁRCCEL MARTÍNEZ, V. (1997). "La Vita...", pp. 389-390.

<sup>219</sup> *Ibid.*

<sup>220</sup> GARCÍA TURZA, F. (1997). "El monasterio...", pp. 19-21.

<sup>221</sup> Mientras que Íñiguez Almech o Puertas Tricas defienden la primera postura, Gómez Moreno se sitúa en la segunda. Acerca de la disputa, véase GARCÍA TURZA, F. (1997). "El monasterio...", pp. 18-19.

<sup>222</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, pp. 127-128.

926-950 solo se han contabilizado siete<sup>223</sup>. Poco sabemos de la labor de García Sánchez I para con el monasterio, pues todos los documentos recogidos en el *Becerro Galicano* son falsificaciones de siglos posteriores destinadas a hacer valer los derechos de San Millán sobre diversas tierras<sup>224</sup>, si bien García de Cortázar apunta a la constitución de una “primera célula inicial de repoblación en torno al monasterio”<sup>225</sup>, sumada a los intentos, a partir de 947, de atraer de nuevo al monasterio a la esfera de influencia navarra tras los años de patrocinio del condado castellano<sup>226</sup>.

Las actuaciones de Fernán González son igualmente difíciles de rastrear por las mismas razones. La documentación espuria muestra que los años 944-948 fueron los de más intenso patrocinio del cenobio, en unos años en los que había logrado la neutralidad de los reyes navarros en su política contra el reino de León, de cuya tutela habría buscado deshacerse, aprovechando la coyuntura para expandir la influencia de Castilla hacia La Rioja mediante donaciones tanto a San Millán como a San Miguel de Pedroso, destacando la de las salinas de Añana al primero, permitiéndole así acceder a un recurso tan importante como era la sal<sup>227</sup>. Igualmente importante fue la agregación del monasterio alavés de San Esteban de Salcedo con todas sus propiedades aparejadas<sup>228</sup>, que supuso una primera expansión del cenobio riojano fuera de su *hinterland* original. A partir de 947, el conde Fernán González deja de aparecer en la documentación emilianense, quizás debido a la muerte de Ramiro II de León en 951, que le obligó a concentrar sus esfuerzos en las luchas dinásticas que se sucedieron para lograr la vinculación en su linaje del condado de Castilla<sup>229</sup>.

### 3.1.2. Crecimiento hasta la muerte de Sancho III el Mayor (950-1035)

El resultado de la política de agregaciones de tierras protagonizada por García Sánchez I y Fernán González se reflejó en un notable crecimiento de las donaciones de particulares al monasterio, si bien de manera indirecta, pues la mayoría fueron destinadas a otras iglesias y cenobios agregados a San Millán en años anteriores. El caso de San Esteban de Salcedo fue particularmente notable, pues García de Cortázar ha señalado que, entre 950 y 964 recibió cinco

---

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 52. Dos ejemplos los encontramos en los documentos 606 y 532 del *Becerro Galicano*. *Becerro Galicano Digital* [doc. 532 y 606] (<http://www.ehu.es/galicano/> – consultado 07/08/2021).

<sup>224</sup> Algunas ya habían formado parte del *Becerro Gótico*. Véase PETERSON, D. (2013). “Rebranding...”, p. 191, tabla 4.

<sup>225</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, p. 119.

<sup>226</sup> *Ibid.*, pp. 125-128.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 121. El documento falso de la donación de las salinas lo encontramos en *Becerro Galicano Digital* [doc. 530] ([www.ehu.es/galicano/id530](http://www.ehu.es/galicano/id530) - consultado 07/08/2021).

<sup>228</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 522] ([www.ehu.es/galicano/id522](http://www.ehu.es/galicano/id522) - consultado 07/08/2021).

<sup>229</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, pp. 123-124.

donaciones que contribuyeron a aumentar su patrimonio y, por tanto, el de la comunidad emilianense<sup>230</sup>. Por tanto, y a pesar de que tanto el conde como el monarca navarro dejaron de hacer donaciones a San Millán a partir de 950, según refleja la documentación, el cenobio logró seguir creciendo sobre las sólidas bases del periodo anterior. Este crecimiento tuvo su mejor reflejo en el incremento de la producción de su *scriptorium*, del que nacieron numerosos códices, según apunta García de Cortázar, pero sobre todo por la construcción de la iglesia de Suso a mediados de siglo<sup>231</sup>, a cuya problemática sobre los sustratos más antiguos nos referimos anteriormente. La edificación de este nuevo templo supuso la aparición de un espacio más adecuado al creciente prestigio de San Millán, que además funcionó como santuario de reliquias de diversos santos, entre ellos el propio eremita, cuyos restos serían trasladados al altar de la nueva iglesia en 1030.

Tras los años de sequía en lo que a donaciones reales se refiere, en el año 970 fallecieron tanto García Sánchez I como el conde Fernán González, iniciándose una nueva etapa de relaciones entre el monasterio y los reinos de Castilla y Pamplona, personificada en las figuras de García Fernández (970-995) y Sancho Garcés II (970-994), respectivamente. Si después de 947 se asistió a un cambio de tendencia reflejado, al menos de forma indirecta, en la documentación del *Becerro Galicano*<sup>232</sup>, por la que los reyes navarros volvieron a monopolizar el control del cenobio tras los años de dominio de Fernán González, esta se mantuvo durante el nuevo reinado. Así, siguiendo a García de Cortázar, entre 970 y 1002 San Millán es una institución navarra favorecida por la propia monarquía<sup>233</sup>, como se desprende de un documento fechado en 971, solo un año después de iniciarse el reinado de Sancho II, por el que el monasterio recibía del monarca las villas de Villagonzalo, actual municipio de Badarán, en La Rioja occidental; y Cordovín, también al oeste de La Rioja. En estas concesiones iban incluidos todos los habitantes de las villas, que se convierten así en núcleos de población que trabajará para el cenobio, acrecentando su renta<sup>234</sup>. La donación de estas localidades se inserta en una política concreta de Sancho II, que buscaba expandir la influencia de su reino al oeste del área de San Millán, hasta el río Oja. La importancia de esta estrategia para el monasterio radicó en que pudo acumular notables excedentes ganaderos y humanos reflejados en la producción de

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>232</sup> El documento 149 del cartulario recoge una donación a San Millán realizada por García Sánchez I y su mujer Teresa, fechado en 926. Se trata de un importante anacronismo, pues el monarca tenía solo siete años por entonces y el matrimonio tuvo lugar en torno a 943. A pesar de ser obviamente un documento falso, no deja de reflejar cómo la monarquía pamplonesa estaba volviendo a patrocinar al monasterio tras los años de protagonismo de los castellanos. *Becerro Galicano Digital* [doc. 149] ([www.ehu.es/galicano/id149](http://www.ehu.es/galicano/id149) - consultado 07/08/2021).

<sup>233</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, pp. 130-131.

<sup>234</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 42] ([www.ehu.es/galicano/id42](http://www.ehu.es/galicano/id42) - consultado 07/08/2021).

códices y en la construcción de la nueva iglesia de Suso. De la misma forma, logra hacerse con confirmaciones reales que le aseguran la posesión de las villas recibidas y la sumisión completa de sus habitantes:

*Eoque modo ut si quis ex habitantibus in ipsis villis contempserit beatissimo Emiliano deservire et perrexerit ad alterius habitationem, precipimus ut careat omni hereditate*<sup>235</sup>.

Las nuevas tierras recibidas por San Millán y trabajadas por los habitantes de las villas cedidas por los monarcas al monasterio conforman una red de cultivos cerealísticos que nutren al dominio y satisfacen “las necesidades de una demografía en crecimiento”<sup>236</sup>. Para mantener estos cultivos el agua es fundamental, y los monarcas navarros son conscientes de ello. Así, el sucesor de Sancho II, García Sánchez II (994-1000) otorga a San Millán acceso al agua del valle de Alesón para regar sus posesiones de Nájera en 997<sup>237</sup>, una reminiscencia de otro documento atribuido a Fernán González por el que concedía al monasterio el aprovechamiento de las aguas de Salinas de Añana, en Álava<sup>238</sup>. En los últimos años de reinado de García Sánchez II, San Millán bascula de nuevo hacia Castilla, quizás por la atención que el monarca tenía que prestar a la parte oriental del reino, hostigada por las tropas de Almanzor, que afectaron también a nuestro monasterio, como señalan García de Cortázar<sup>239</sup> o Pérez de Ciriza<sup>240</sup>, y que supusieron el saqueo de numerosas tierras pertenecientes al dominio y, posiblemente, la destrucción de buena parte de su documentación, al igual que ocurrió en otros monasterios de la geografía peninsular, como Sahagún<sup>241</sup>. Antes de los ataques, San Millán habría logrado consolidar dos áreas geográficas concretas en las que sus propiedades no dejarán de crecer: La Rioja, núcleo

---

<sup>235</sup> “Del mismo modo, si algún habitante de estas villas decide abandonar el servicio a San Millán para trasladarse a otro lugar, que pierda todas sus heredades”. *Ibid.* [doc. 323] ([www.ehu.eus/galicano/id323](http://www.ehu.eus/galicano/id323) - consultado 08/08/2021).

<sup>236</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, p. 132.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 133. & *Becerro Galicano Digital* [doc. 96] ([www.ehu.eus/galicano/id96](http://www.ehu.eus/galicano/id96) - consultado 08/08/2021).

<sup>238</sup> *Ibid.* [doc. 531] ([www.ehu.eus/galicano/id531](http://www.ehu.eus/galicano/id531) - consultado 08/08/2021).

<sup>239</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, pp. 135-136.

<sup>240</sup> FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. (2013). “Tiempos de convivencia y cooperación entre monjes y obispos en el siglo XI: de los obispos-abades a los canónigos-monjes”, en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & TEJA, R. (coords.). *Monjes y obispos en la España del románico: entre la convivencia y el conflicto*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, p. 48.

<sup>241</sup> AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L. (2019). *La memoria...*, pp. 49-51. La destrucción de los archivos eclesiásticos a causa de guerras y saqueos constituía una forma de desestabilizar las relaciones socioeconómicas de la época, no solo en Castilla sino también en otros ámbitos europeos. Así, la abadía de Novalesa, en el Piamonte, también fue saqueada por los sarracenos en 906. Véase GEARY, P. (1994). *Phantoms of Remembrance. Memory and oblivion at the end of the first millennium*, Princeton: University Press, pp. 116-117.

del monasterio; y Álava, de donde extrae un recurso fundamental como era la sal, que se sumó al cereal, pesca, viña y ganadería como recursos principales del dominio<sup>242</sup>.

Las nuevas intervenciones castellanas en el cenobio llegaron a su fin cuando subió al trono Sancho III “el Mayor” de Navarra (1004-1035). Antes, los condes habían agregado a San Millán la villa de Quintanilla<sup>243</sup>, con el objetivo de atraer al monasterio a la esfera castellana y de explotar los recursos de la región de la Bureba, al noreste de la actual provincia de Burgos, marcando un primer momento de expansión del monasterio hacia este territorio; y el monasterio de San Emeterio de Taranco, permitiendo el acceso de San Millán al valle de Mena, uno de los principales núcleos de Castilla<sup>244</sup>. Esta donación contó con la aprobación de Sancho III, al que también interesaba fortalecer al monasterio en unos momentos en los que concertaba su matrimonio con Munia, hija del conde castellano Sancho García (995-1017), que aprovecharía para expandir la influencia navarra hacia el condado. El monarca también logró restaurar el control navarro sobre el dominio de San Millán, confirmando diversos privilegios y protagonizando nuevas donaciones en territorio pamplonés que atrajeran a la comunidad hacia los recursos del reino. La culminación de este proceso de atracción del monasterio hacia su esfera de influencia llegó en 1016, cuando, según un documento del *Becerro Galicano*<sup>245</sup>, fue fijada la frontera entre Castilla y Navarra, quedando el monasterio en el lado navarro de la misma, en unos momentos en los que Sancho III estaba trasladando el núcleo político hacia la parte occidental del reino, una política que culminaría su hijo García Sánchez III haciendo de Nájera la capital *de facto* de la monarquía. En este proceso, San Millán jugaba un papel fundamental por su condición de frontera con Castilla, pero también porque, como ha señalado David Peterson, el culto a san Millán había tenido mucho más éxito en Castilla que en Navarra desde los siglos altomedievales, como apunta el hecho de que la mayoría de dedicaciones de iglesias al santo de la Cogolla se encuentran en el lado castellano de la frontera, casi todas anteriores al siglo X<sup>246</sup>. Dentro del programa político de Sancho III, por tanto, habría existido la voluntad de relanzar el culto al santo en sus dominios, de forma que el monasterio viera su prestigio acrecentado y fuera objeto de más donaciones pías que engrandecieran su patrimonio y, consecuentemente, afianzaran su control en la frontera con Castilla. Y puede que tuviera

---

<sup>242</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, pp. 134-136.

<sup>243</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 230] ([www.ehu.es/galicano/id230](http://www.ehu.es/galicano/id230) - consultado 08/08/2021).

<sup>244</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, p. 139.

<sup>245</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 504] ([www.ehu.es/galicano/id504](http://www.ehu.es/galicano/id504) - consultado 08/08/2021).

<sup>246</sup> PETERSON, D. (2019). “Fronteras políticas y espacios culturales en el Alto Ebro (siglos VIII-XI)”. *Estudios Mirandeses. Anuario de la Fundación Cultural “Profesor Cantera Burgos”*, 35, pp. 19-21.

éxito, pues David Peterson también ha identificado una mayor frecuencia del empleo del nombre de Millán-Emiliano como antropónimo en territorio navarro a partir de 1070<sup>247</sup>.

### **3.1.3. Apogeo y primeros signos de cambio: del reinado de García Sánchez III (1035-1054) al cambio de centuria**

La muerte de Sancho III el Mayor en 1035 supuso el ascenso al trono de su primogénito García Sánchez III, que recibió el núcleo del reino navarro junto a diversas posesiones castellanas adquiridas durante el reinado de su padre, que había dominado Castilla por matrimonio hasta su muerte. Este hecho sería el origen de numerosas fricciones territoriales entre García Sánchez III y su hermano Fernando, que había recibido el condado de Castilla y se adueñó del reino de León en 1037 tras derrotar y dar muerte a Bermudo III en la batalla de Tamarón. San Millán de la Cogolla se revelaba de nuevo, en este sentido, como un poderoso instrumento en manos del monarca navarro para asegurar su dominio en las tierras castellanas agregadas a su reino. La batalla de Atapuerca de 1054 entre ambos hermanos se saldó, sin embargo, con la victoria de Fernando y la muerte de García, momento a partir del cual San Millán comenzaría progresivamente a bascular hacia el reino castellano, especialmente a partir de 1076, cuando Alfonso VI (1072-1109) se anexiona el territorio de La Rioja que, salvo breves interrupciones, permanecería para siempre en poder de los reyes castellanos.

Entre los años 1025 y 1064 San Millán de la Cogolla estuvo gobernado por los obispos de Nájera, que concentraban en su persona la dignidad de abades, lo que garantizaba una connivencia absoluta entre el dominio monástico y la diócesis episcopal que, además, se encontraba en la localidad que el rey García Sánchez III convirtió en capital de su reino por motivos políticos. Esto, unido a la ya de por sí estratégica posición del monasterio, explica que el monarca lo beneficiara tanto mediante donaciones y privilegios, pero no es el único factor que explica su extraordinario crecimiento en estos años. En este sentido, García de Cortázar ha contabilizado un total de 135 donaciones de magnates y particulares a San Millán para el periodo 1026-1075. Aunque es un número notablemente inferior a las del periodo 1076-1100 (256), nos encontramos ante un aumento muy acusado si lo comparamos con los cien años anteriores, cuando la documentación solo recoge 58, lo que supone un crecimiento de alrededor del 43%<sup>248</sup>. Muchas de estas donaciones iban dirigidas a pequeños monasterios e iglesias familiares que fueron agregadas a San Millán en estos años en un proceso general de concentración monástica similar al que se vivía en otras partes de Europa, con el objetivo de

---

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>248</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, p. 52.

adecuar la disciplina espiritual a un marco más adecuado, como eran las grandes abadías. Por supuesto, no se puede obviar que las propias comunidades monásticas estaban interesadas en absorber a otras menores para aumentar su patrimonio, lo que también explica el fenómeno de la concentración<sup>249</sup>.

Según extraemos del *Becerro Galicano*, las agregaciones protagonizadas por García Sánchez III no comienzan hasta 1043<sup>250</sup>, quizás debido a las malas relaciones que el monarca mantenía con el prior Domingo, futuro reformador del monasterio de Silos. Cuando este abandonó San Millán, el rey empieza a figurar como donante de diversos monasterios castellanos como Santa María de Guinicio y Santa María de Quijera<sup>251</sup>, muy cercanos al río Ebro, permitiendo así el aprovechamiento pesquero y el acceso al agua para el regadío. Más adelante, en 1046, otorga al abad Gómez el obispo de Santa María de Valle de San Vicente<sup>252</sup> exento de toda jurisdicción, culminando esta política con las importantes agregaciones de San Felices de Oca y San Miguel de Pedroso en 1049<sup>253</sup>, que según García de Cortázar fueron los que verdaderamente hicieron la riqueza de San Millán. En este sentido, ambos cenobios habían gozado de una proyección más amplia que el emilianense hasta, al menos, el reinado de Sancho III. El conde Fernán González, de hecho, habría beneficiado extraordinariamente a San Miguel tras el repliegue de su influencia en San Millán<sup>254</sup>. Por su parte, San Felices gozaba de un enorme prestigio desde su primera aparición en la documentación en 863<sup>255</sup>, quizás debido a la fama de la que el maestro de san Millán había gozado en vida, según apuntaba Braulio en su *Vita*. Asimismo, poseía extensos rebaños y derechos de pasto sobre amplios pastizales que pasaron a engrandecer el patrimonio de San Millán con la agregación de García Sánchez III. San Miguel de Pedroso contaba con un inmenso prestigio en Castilla, lo que le había granjeado un patrimonio muy notable gracias al patrocinio de los condes. Cuando el cenobio fue agregado al dominio emilianense, continuó recibiendo donaciones y mantuvo una cierta independencia, según García de Cortázar<sup>256</sup>.

La última donación protagonizada por García Sánchez III fue la del monasterio de San Millán de la Hiniestra, en Burgos, en 1052<sup>257</sup>. Ese año el monarca fundó Santa María de Nájera,

---

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>250</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 298] ([www.ehu.es/galicano/id298](http://www.ehu.es/galicano/id298) - consultado 09/08/2021).

<sup>251</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, p. 52 & *Becerro Galicano Digital* [doc. 492] ([www.ehu.es/galicano/id492](http://www.ehu.es/galicano/id492) - consultado 09/08/2021).

<sup>252</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 347] ([www.ehu.es/galicano/id347](http://www.ehu.es/galicano/id347) - consultado 09/08/2021).

<sup>253</sup> *Ibid.* [doc. 300 y 354] ([www.ehu.es/galicano/id300](http://www.ehu.es/galicano/id300) & [www.ehu.es/galicano/id354](http://www.ehu.es/galicano/id354) - consultado 09/08/2021).

<sup>254</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, p. 159.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>257</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 375] ([www.ehu.es/galicano/id375](http://www.ehu.es/galicano/id375) - consultado 09/08/2021).

cuya importancia radicaba en la aspiración del rey de convertirla en sede de un obispo con autoridad en La Rioja y en las tierras castellanas que había recibido de su padre. Sin embargo, dos años después fallecía en batalla contra su hermano Fernando I de León, que también era rey en Castilla, derrumbándose, en palabras de García de Cortázar, todo su esfuerzo político<sup>258</sup>. San Millán, sin embargo, logró mantener su posición privilegiada gracias a la labor del monarca navarro, que contribuyó a aumentar aún más, si cabe, su prestigio institucional. Prueba de ello es el hecho de que en el periodo 1076-1100 San Millán recibió más donaciones de particulares que en ningún otro momento de su historia, 256, como comentamos anteriormente. A ello hay que sumar que durante los años de reinado de Sancho IV (1054-1076), sucesor de García Sánchez III, el monasterio continuó recibiendo donaciones y privilegios reales, si bien no de la misma importancia que en el periodo anterior<sup>259</sup>. La tendencia está cambiando, y es que a pesar de la recurrente aparición de Sancho IV en la documentación emilianense, a partir de 1058 se asiste a una presencia cada vez mayor de magnates y particulares castellanos que realizan donaciones y agregaciones a San Millán<sup>260</sup> con el objetivo de atraerse al monasterio a la esfera de influencia de la monarquía, algo que el rey navarro no contrarrestó eficazmente<sup>261</sup>. Si todavía no aparecen mencionados directamente los reyes castellanos se debió a “la doble necesidad de no plantear de modo prematuro las aspiraciones a la región riojana y, sobre todo, a la de recuperar y consolidar el dominio sobre áreas más específicamente castellanas”<sup>262</sup>. La penetración de los castellanos en territorio navarro era cada vez más patente, lo que obligaba a Sancho IV a circunscribir exclusivamente sus donaciones de villas y tierras a la zona alavesa y riojana, al menos a partir de 1071, como ha señalado García de Cortázar<sup>263</sup>. La muerte de Sancho IV, asesinado en Peñalén en 1076, supuso la división de su reino entre Alfonso VI de Castilla y Sancho Ramírez de Aragón (1076-1094), haciéndose el primero con La Rioja y Álava y, por tanto, con San Millán de la Cogolla y sus antiguas posesiones navarras.

La incorporación a Castilla supuso el fin del conflicto geopolítico entre castellanos y navarros, que se había traducido en la donación de muchas iglesias, monasterios y villas a San Millán como forma de asegurar la frontera. Logrado este objetivo, se observa cómo a partir de 1076 disminuyen las donaciones de este tipo de propiedades, que son sustituidas por viñas,

---

<sup>258</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, p. 162.

<sup>259</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & AGÜNDEZ SAN MIGUEL, L. (2012). “Escritura...”, pp. 255-256.

<sup>260</sup> El documento 338 del *Becerro Galicano* es uno de los muchos ejemplos que podían citarse. Recoge la donación, por parte del presbítero Gudestio, de todas sus propiedades, situadas cerca del río Tirón, en Burgos. *Becerro Galicano Digital* [doc. 338] ([www.ehu.eus/galicano/id338](http://www.ehu.eus/galicano/id338) - consultado 09/08/2021).

<sup>261</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, pp. 170-171.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 172.

casas, tierras de cultivo, etc<sup>264</sup>. De la misma forma, García de Cortázar apunta a una reorientación de los intereses del monasterio, que ya no basculan tanto hacia las propiedades castellanas como a las del núcleo riojano y alavés, así como las de la costa, de donde extraía buena parte de sus recursos económicos. Ello se habría debido, entre otros factores, a un declive del prestigio del monasterio en tierras castellanas, cuyos habitantes se orientaban cada vez más hacia Santo Domingo de Silos, Oña o Cardena<sup>265</sup>. Esta reorientación de San Millán hacia su núcleo principal, con excepciones relacionadas con la adquisición de derechos de pasto en tierras cada vez más al sur (Soria, Toledo, etc.)<sup>266</sup>, refleja un cambio importante en la política señorial del cenobio, interesado cada vez más en mantener sus propiedades y asegurarse su explotación, y no tanto en expandirse hacia nuevos territorios. El declive de su prestigio puede explicar esta nueva realidad, pero otros factores también entraron en juego, especialmente el reforzamiento del poder de los obispos al calor de la reforma gregoriana, que pusieron cada vez más trabas al poderío de los monasterios, hasta llegar incluso a amenazar su patrimonio.

#### **3.1.4. La defensa del patrimonio y la crisis definitiva**

A finales del siglo XI confluyeron una serie de factores que obligaron a San Millán a reorientar sus intereses y formas de explotación de sus dominios, y que anunciaban el inicio de una coyuntura menos favorable para el monasterio que en años anteriores. En primer lugar, Alfonso VI de Castilla se anexionó La Rioja en 1076, asegurando su dominio sobre un territorio otrora fuente de conflictos fronterizos con el reino de Navarra. Ello supuso una disminución del caudal de donaciones a la comunidad emilianense, al menos de monasterios e iglesias, que tan frecuentes habían sido hasta ese momento y que habían favorecido extraordinariamente el crecimiento económico de San Millán. En segundo lugar, la introducción de la reforma cluniacense en la Península de la mano del propio Alfonso VI supuso el fin del periodo de los abades-obispos de San Millán-Nájera, cuyos pormenores trataremos en mayor profundidad más adelante, lo que también habría significado un freno en el crecimiento económico de la abadía que, además, asistiría con creciente preocupación al reforzamiento del poder de los obispos, entre ellos los de la diócesis de Nájera-Calahorra, al amparo de la reforma gregoriana. Por último, la pérdida de prestigio del monasterio en territorio castellano también habría afectado negativamente al cenobio. Todo ello hizo que la comunidad emilianense centrara sus esfuerzos, a partir de entonces, no tanto a la expansión como a la defensa de su patrimonio, por emplear

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>265</sup> *Ibid.*, pp. 181-182.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 187.

la expresión de García de Cortázar al respecto<sup>267</sup>. Estas y otras dificultades se acrecentaron en el siglo XII, si bien entonces San Millán aún lograba salir airoso (a veces, incluso beneficiado) de los problemas que se le planteaban; pero aún más en la centuria siguiente, cuando la comunidad tuvo que recurrir definitivamente a la protección papal, primero, y nobiliaria, después, cuando en 1299 no tuvo más remedio que encomendarse a la familia de los Haro para asegurar su supervivencia.

Si para el periodo 1076-1100 se contabilizaban 262 donaciones destinadas a San Millán por parte de reyes y particulares, esta cantidad se reduce drásticamente a partir de ese momento, con únicamente 117 en los 150 años siguientes y un mínimo absoluto de dos entre los años 1226 y 1250, de las que ninguna correspondió a monarca alguno. De la misma manera, si en los años 1076-1100 la comunidad adquirió 61 propiedades mediante compras, este número se redujo a veintiuno para el periodo 1101-1250<sup>268</sup>, reflejo quizás de una notable pérdida de poder adquisitivo. Esta realidad se inserta en un esquema general aplicable a la mayoría de monasterios benedictinos peninsulares<sup>269</sup>, y que Luis Javier Fortún Pérez de Ciriza describió en estos términos: “el primer tercio del siglo XII marcó el culmen patrimonial de los monasterios benedictinos, cuyo crecimiento se fue acelerando hasta ese periodo. A partir de entonces el proceso sufrió una brusca interrupción o un descenso muy significativo”<sup>270</sup>. Las donaciones no solo se reducen a la mínima expresión, sino que son sustituidas, de manera creciente, por confirmaciones y reconocimientos de las posesiones del monasterio<sup>271</sup>, objeto ahora de disputas, principalmente con el obispado de Calahorra, y que precisamente por ser ahora cuestionadas por otros poderes nos informan de una pérdida de fuerza institucional del monasterio<sup>272</sup>. La situación para nuestro monasterio se volvió especialmente insostenible en los años de luchas entre la reina Urraca (1109-1126) y el rey de Aragón Alfonso I (1104-1134), pues la ausencia de una autoridad eficaz impidió a San Millán la defensa efectiva de sus propiedades y áreas de influencia. No es casualidad que en estos años de anarquía, que se

---

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>268</sup> *Ibid.*, pp. 52 y 77.

<sup>269</sup> Sahagún es uno de los casos comparativos más ilustrativos por su similitud con San Millán. Entre 1076 y 1100 recibió un máximo de 117 donaciones directas, cantidad que se redujo a diecisiete en el periodo 1201-1230. En AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L. (2010). “Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Sahagún: la respuesta de las fórmulas *inútiles* (904-1230)”. *Anuario de Estudios Medievales*, 40(2), pp. 851-852.

<sup>270</sup> FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. (2002). “El señorío monástico altomedieval como espacio de poder”, en DE LA IGLESIA DUARTE, J. & MARTÍN RODRÍGUEZ, J. (coords.). *Los espacios de poder en la España medieval: XII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2001*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, p. 196.

<sup>271</sup> Los documentos 691, 304 y 645, por los que Alfonso VI y la reina Urraca confirman a San Millán diversas posesiones, ejemplifican esta realidad. *Becerro Galicano Digital* [doc. 304, 645 y 691] ([www.ehu.es/galicano/](http://www.ehu.es/galicano/) - consultado 09/08/2021).

<sup>272</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, p. 304.

extenderán, al menos, hasta 1126, no aparezcan confirmaciones reales en el *Becerro Galicano*. De la misma forma, San Millán, acuciado por los problemas, exige la devolución de préstamos realizados a particulares, como ha apuntado García de Cortázar<sup>273</sup>.

A partir de la década de los sesenta del siglo XII San Millán experimenta un periodo de cierto optimismo motivado por su victoria frente a las reclamaciones de los obispos calagurritanos, reflejada en diversos documentos confirmatorios de sus derechos sobre los de la diócesis, que no volverán a suscitar pleitos de importancia hasta la centuria siguiente<sup>274</sup>. Las donaciones, por su parte, experimentan un ligero aumento en el último tercio de siglo, último momento en que veremos a San Millán recibir donaciones reales, protagonizadas por Alfonso VIII (1158-1214), aunque consideramos la concesión más importante de este monarca aquella por la que otorga derecho de pasto en todo el reino a los ganados del monasterio en 1175, tan importante en unos tiempos en los que la ganadería era una de sus principales fuentes de ingresos, según García de Cortázar<sup>275</sup>, lo que explicaría su posición inicial en el *Becerro Galicano*, cuyos primeros documentos después de los *Votos* hacen referencia, casi en exclusiva, a cuestiones de derecho sobre pastos<sup>276</sup>. De la misma forma, la abadía suscribe numerosos contratos de compra de tierras, aunque en casi todos figuran pequeños propietarios como vendedores, quizás agobiados por la pobreza derivada de las dificultades del periodo anterior. Casi todas las propiedades compradas, como ha señalado Francisco García Turza, se encontraban cerca de Berceo y, por tanto, próximas al monasterio, “un método de ampliación territorial en el marco de un área restringida, cercana al monasterio y de administración más sencilla”<sup>277</sup>. Por último, los años finales del siglo vieron cómo la comunidad emilianense recibía una confirmación episcopal y otra papal<sup>278</sup> de los acuerdos alcanzados en los años sesenta con la diócesis de Calahorra, favorables al cenobio, lo que contribuyó a aumentar esta sensación de optimismo.

Sin embargo, finalizado el reinado de Alfonso VIII y con el avance reconquistador hacia el sur peninsular a partir de 1212, el monasterio entró en una fase de “defensa a ultranza de su

---

<sup>273</sup> *Ibid.*, pp. 305-306.

<sup>274</sup> GARCÍA TURZA, F. (2000). “San Millán de la Cogolla en los umbrales de la crisis: 1200-1300”, en GIL-DÍEZ USANDIZAGA, I. (coord.). *Los monasterios de San Millán de la Cogolla: VI Jornadas de arte y patrimonio regional (San Millán de la Cogolla, 6, 7 y 8 de noviembre de 1998)*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, p. 28.

<sup>275</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, pp. 186-187.

<sup>276</sup> Nos referimos al documento 10. *Becerro Galicano Digital* [doc. 10] ([www.ehu.es/galicano/id10](http://www.ehu.es/galicano/id10) - consultado 09/08/2021).

<sup>277</sup> GARCÍA TURZA, F. (2000). “San Millán...”, p. 30.

<sup>278</sup> *Bulario de San Millán de la Cogolla* [doc. VII y VIII], ([http://bibliotecavirtual.larioja.org/bvrioja/biblioteca\\_san\\_millan\\_digital/es/consulta/registro.do?control=BAB20190002400](http://bibliotecavirtual.larioja.org/bvrioja/biblioteca_san_millan_digital/es/consulta/registro.do?control=BAB20190002400) – consultado 01/08/2021).

patrimonio”<sup>279</sup>. En esta época, las donaciones caen a mínimos sin parangón en la historia del cenobio, y se inicia un proceso de trasvase de población riojana hacia Andalucía atendiendo a la llamada repobladora de Fernando III, lo cual lógicamente repercutió de forma negativa en San Millán, cada vez más privado de las rentas aparejadas a las tierras trabajadas por estos pobladores<sup>280</sup>. Ante esta situación, a los dominios del norte peninsular no les quedó más remedio que mejorar las condiciones de sus trabajadores para evitar la fuga al sur, algo que, según García de Cortázar, requería de una flexibilidad de la que San Millán careció por completo<sup>281</sup>. A esto hay que añadir la reanudación de los litigios con Calahorra, en los que las falsificaciones documentales elaboradas en el *scriptorium* emilianense jugaron un papel muy importante para lograr la victoria del monasterio<sup>282</sup>, si bien esto no era garantía de seguridad para su patrimonio. Por esa razón, a la comunidad de la Cogolla no le quedó más remedio que adscribirse a la protección del papa en 1259, año en que Alejandro IV acogió a San Millán bajo su protección, declarándolo exento de toda jurisdicción episcopal. Sin embargo, problemas más acuciantes afectaban a los dominios emilianenses. El norte castellano estaba cada vez más alejado del núcleo político del reino, que se desplazaba continuamente hacia el sur al compás del avance reconquistador. Asimismo, los últimos años del siglo XIII se caracterizaron por una inestabilidad política que heredaría la siguiente centuria, especialmente tras la muerte de Sancho IV de Castilla en 1295 y las minorías de edad de Fernando IV (1295-1312) y Alfonso XI (1312-1350). Todo ello contribuyó a una situación de relativo desamparo monárquico en el norte que fue aprovechado por los magnates de la zona para usurpar tierras pertenecientes, en muchas ocasiones, a los monasterios de la zona. No solo se producían ocupaciones por la fuerza, sino que, como ha señalado Máximo Diago Hernando, muchas eran cedidas por los cenobios a familias nobiliarias a cambio de garantizar su protección. En este sentido, San Millán se quejaba en 1285 a la corte de Sancho IV de que muchos de estos nobles que tenían propiedades arrendadas no pagaban las rentas a ellas asociadas<sup>283</sup>. Este intervencionismo nobiliario en los dominios monásticos no respondió siempre a razones de debilidad económica de estas familias, sino más bien a su propia ambición política, como ocurrió con el caso de los Haro de Vizcaya<sup>284</sup>, cuyo poder en los últimos años del siglo XIII en el ámbito riojano era suficiente para que los principales monasterios de la región, Nájera y San Millán, buscaran su protección. Así, el

---

<sup>279</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, p. 333.

<sup>280</sup> GARCÍA TURZA, F. (2000). “San Millán...”, p. 31.

<sup>281</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, p. 334.

<sup>282</sup> GARCÍA TURZA, F. (2000). “San Millán...”, p. 31.

<sup>283</sup> Según un documento recogido en DIAGO HERNANDO, M. (1992). “El intervencionismo nobiliario en los monasterios riojanos durante la Baja Edad Media. Encomiendas y usurpaciones”. *Hispania*, 52(182), pp. 821-822.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 824.

primero había cedido sus propiedades en Álava y Burgos a cambio de una renta y de la promesa de Lope Díaz de Haro de tomar al cenobio bajo su protección. De forma parecida actuaría el monasterio de San Millán en 1299 al encomendarse al amparo de este mismo personaje. La protección pontificia se unía así a la nobiliaria<sup>285</sup>, si bien ambas resultarían insuficientes a la larga: la crisis económica del siglo XIV, las depredaciones de otras familias más poderosas como los Haro de Cameros y la incapacidad del propio monasterio para adaptarse a la nueva realidad harían inútiles sus esfuerzos por defender su patrimonio, un torbellino de circunstancias que, en palabras de García de Cortázar, “arrastraban al monasterio a un futuro incierto”<sup>286</sup>.

### **3.2. MONASTERIO Y MONARQUÍA: LA MEMORIA DE ADSCRIPCIÓN POLÍTICA**

La fundación de San Millán de la Cogolla en el siglo X respondió a los deseos de la monarquía pamplonesa de potenciar la repoblación del valle del Duero en un territorio, La Rioja, fronterizo tanto con el poder musulmán como con los cristianos del condado de Castilla. A partir de 1076, esta región pasaría de manos navarras a castellanas, si bien en la siguiente centuria la monarquía pamplonesa se haría con el control de parte del territorio, hasta su anexión definitiva por los castellanos entre 1176 y 1179. Desde su nacimiento, los monjes de la Cogolla permanecieron atentos a las acciones de monarcas y condes en el territorio sobre el que se asentaba su dominio, buscando aprovechar las distintas coyunturas en su propio interés. Este proceso, como ha señalado García de Cortázar, “acabó traducéndose en la construcción de una precisa memoria de los monarcas. Esto es, en la fabricación deliberada de cosas como memoria, olvido, agradecimiento o repulsa hacia unos cuantos reyes y condes”<sup>287</sup>. En definitiva, se trata de la construcción de una verdadera memoria de adscripción política que, en función del contexto en el que se desarrollara el monasterio, podía beneficiar o perjudicar a uno u otro dirigente. La importancia de este fenómeno, que no solo afectó a San Millán fue tal que, sobre los escritos producidos en monasterios como el riojano, Sahagún o Santo Domingo, fueran falsos o verdaderos, “se ha erigido parte de nuestros recuerdos de aquellos *principes*, se ha levantado la propia percepción de los mecanismos e instrumentos que rigen los procesos de construcción de memoria y, por tanto, de invención de un pasado”<sup>288</sup>.

---

<sup>285</sup> *Ibid.*, pp. 824-826.

<sup>286</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, p. 339.

<sup>287</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L. (2012). “Escritura...”, p. 250.

<sup>288</sup> *Ibid.*

En esta construcción deliberada de su pasado, la comunidad emilianense se dedicaría a potenciar la figura de algunos monarcas y condes, particularmente aquellos cuyo recuerdo era más fuerte tanto en la memoria del cenobio como en la sociedad del momento, denostando a otros en el proceso si era necesario. A partir de la anexión de La Rioja por Castilla en 1076, la comunidad eligió el recuerdo del conde Fernán González para legitimar su nueva posición. Ello respondió tanto a las importantes donaciones y agregaciones que este personaje hizo en vida al monasterio de la Cogolla<sup>289</sup>, como a un proceso general de mitificación y ensalzamiento de la persona del conde en el reino castellano, algo que se vio especialmente reflejado en los monasterios de San Pedro de Arlanza, Santo Domingo de Silos y San Millán de la Cogolla. Esto último fue muy beneficioso para Castilla, que en palabras de Miguel Larrañaga “carecía de una memoria escrita que le proporcionara una identidad histórica propia”<sup>290</sup>.

Muchos monasterios fueron el lugar de origen de algunas de estas expresiones escritas de la memoria castellana y potenciaron el recuerdo de algunas de las figuras más relevantes de ese universo mental. San Salvador de Oña lo haría con el conde Sancho García (995-1017), San Millán, Silos y Arlanza, con Fernán González, que en este último caso sustituyó a la memoria del conde Gonzalo Téllez<sup>291</sup>. Por supuesto, este fenómeno también tuvo expresiones diversas fuera del ámbito peninsular. Tal fue el caso de muchos monasterios del reino franco que, como bien ha expuesto Brittain Bouchard, ligaron sus destinos a los poderosos mayordomos de palacio de los reyes merovingios y a la dinastía carolingia, hasta el punto de que muchos siglos después de la desaparición de este imperio, diversas comunidades seguían recordando este pasado como una edad de oro del monacato franco<sup>292</sup>. En este proceso, por supuesto, la memoria de los reyes merovingios fue profundamente denostada, igual que haría la comunidad emilianense con algunas figuras regias pamplonesas, particularmente García Sánchez III.

### **3.2.1. Fernán González: pilar de la vinculación de San Millán a Castilla**

En los primeros años de existencia de San Millán, y como ha señalado García de Cortázar, Fernán González, buscando una mayor autonomía del condado castellano, comenzó

---

<sup>289</sup> El *Becerro Galicano* recoge más de una decena de documentos que testimonian la labor del conde como uno de los patrocinadores por excelencia del monasterio, si bien no puede perderse de vista que la mayoría de estos son falsificaciones elaboradas entre los siglos XI-XIII. En <http://www.ehu.eus/galicano/> (consultado 15/05/2021).

<sup>290</sup> LARRAÑAGA, M., JULAR, C., ESCALONA, J. & AZCÁRATE, P. (2006). “Volver a nacer: historia e identidad en los monasterios de Arlanza, San Millán y Silos (siglos XII-XIII)”. *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 29, pp. 361-362.

<sup>291</sup> *Ibid.*, pp. 364-366.

<sup>292</sup> BRITTAİN BOUCHARD, C. (2015). *Rewriting Saints and Ancestors: Memory and Forgetting in France, 500-1200*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, pp. 126-151.

a buscar apoyos externos<sup>293</sup>. Por ello, entre otras actuaciones, se dedicó a beneficiar al monasterio de la Cogolla para lograr extender su área de influencia hacia La Rioja, perteneciente por entonces al reino de Pamplona. Tras la muerte de Ramiro II de León en 951 y el repliegue de las intervenciones del conde en este territorio, fue el rey pamplonés García Sánchez I el que, de nuevo, volvió a protagonizar las donaciones y agregaciones a San Millán, pero ello no significó que se olvidara la labor de Fernán González para con la entidad. Su recuerdo perduraría durante siglos, si bien este no comenzaría a ser verdaderamente explotado hasta los siglos XI-XII, en una época en la que monasterios como Arlanza, Silos o el propio San Millán se lanzaban a construir una memoria mitificada del conde<sup>294</sup> atendiendo a diferentes motivaciones y objetivos.

En el caso de Arlanza, el monasterio, fundado hacia 930, siempre había estado ligado a la familia condal castellana, según García de Cortázar<sup>295</sup>. La comunidad contaba con un diploma fundacional falso atribuido al conde Gonzalo Téllez, fechado en 912, y cuya memoria no bastaba para satisfacer las pretensiones de un monasterio al que los especialistas consideran inaugurador del fenómeno de exaltación de la figura de Fernán González<sup>296</sup>. Así, los monjes arlantinos se dedicaron a explotar el recuerdo de un personaje de mayor importancia y reconocimiento que Gonzalo Téllez, y por ello colocó al comienzo de su principal cartulario, el llamado *Becerro de Arlanza*, un documento fundacional nuevo (falsificado) fechado en tiempos de Fernán González, que sustituyó definitivamente al primero en la memoria del monasterio<sup>297</sup>. Este proceso de reformulación de sus orígenes culminaría con el enterramiento del conde en el monasterio y con la redacción del *Poema de Fernán González*, del siglo XIII, que en palabras de Javier Peña Pérez, supuso la “enclaustración” definitiva de la imagen del conde entre las paredes de Arlanza<sup>298</sup>.

Silos, por su parte, fue el centro monástico que más tardíamente se unió a la tendencia de vinculación con la tradición condal castellana en tanto que la memoria de su santo patrón, reformador por excelencia del monasterio, era lo suficientemente fuerte como para no requerir

---

<sup>293</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, pp. 119-121.

<sup>294</sup> ESCALONA MONGE, J. (2004). “Lucha política y escritura: falsedad y autenticidad documental en el conflicto entre el monasterio de Santo Domingo y el Burgo de Silos (ss. XIII-XIV)”, en DE LA IGLESIA DUARTE, J. (coord.). *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV: XIV Semana de Estudios Medievales. Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2003*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 226-228.

<sup>295</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (2003). “Monasterios románicos...”, p. 26.

<sup>296</sup> LARRAÑAGA, M., JULAR, C., ESCALONA, J. & AZCÁRATE, P. (2006). “Volver a nacer...”, pp. 369-370.

<sup>297</sup> *Ibid.*, pp. 372-373.

<sup>298</sup> PEÑA PÉREZ, F. (2007). “La creación de la memoria histórica: San Pedro de Cardeña”, en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & TEJA, R. (coords.). *Los grandes monasterios benedictinos hispanos de época románica (1050-1200)*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, p. 227.

de aquella estrategia. Aun así, la tendencia pro-castellana del monasterio venía formándose desde finales del siglo XI, cuando el monje silense Grimaldo escribió su *Vita Dominici Silensis*, una biografía de Santo Domingo en la que se criticaba duramente al rey García Sánchez III de Pamplona al otorgarle fama de codicioso y violento<sup>299</sup>.

El caso de San Millán era singular, ya que para este monasterio era innecesario, como bien ha señalado Miguel Larrañaga, atribuir su fundación a la época de Fernán González, pues era el único de los tres que podía retrotraer sus orígenes a época visigoda de forma segura, gracias en muy buena medida a la *Vita Sancti Emilianii* de san Braulio. A pesar de ello, el conde también se convirtió para la comunidad emilianense en una figura clave de su memoria, lo cual se vio reflejado de forma muy especial en el *Becerro Galicano*. Fue el conde de Castilla al que más documentos se le atribuyen, ocho<sup>300</sup>, frente a los dos de Sancho García y uno de García Fernández<sup>301</sup>. Entre estos se encuentra, por supuesto, el *Privilegio de los Votos*, en cuya narración de la batalla de Simancas contra los musulmanes, el conde Fernán González era el protagonista indiscutible de la hazaña junto al santo patrón de Castilla, Millán. Es quizás la falsificación más conocida de todas las producidas en el monasterio, de cuya importancia en su relación con la monarquía castellana hablaremos más adelante. A pesar de tratarse de un número relativamente escaso de documentos si los comparamos con los atribuidos a otros monarcas como Sancho III, García Sánchez I o, especialmente, García Sánchez III<sup>302</sup>, García de Cortázar considera que a la frecuencia de aparición de un monarca en los documentos hay que añadir una variable aún más importante, que es la relevancia que para el cenobio tienen estas apariciones<sup>303</sup>. Si tenemos esto en cuenta, el conde se convertiría en el benefactor más importante de San Millán<sup>304</sup> por la calidad de sus donaciones, que casi siempre incluían monasterios con sus propiedades aparejadas, y que incluían exención total de cualquier tributo, derechos de pasto, etc<sup>305</sup>. Sin embargo, si retirásemos del cómputo los documentos falsos, García Sánchez III ocuparía indiscutiblemente la primera posición de benefactores del cenobio, como ha señalado García de Cortázar<sup>306</sup>. Las donaciones de Fernán González, muchas de ellas

---

<sup>299</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (2009). “La construcción...”, p. 459.

<sup>300</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 0, 167, 233, 299, 388, 522, 530 y 531] (<http://www.ehu.es/galicano/> - consultado 02/08/2021).

<sup>301</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L. (2012). “Escritura...”, p. 255.

<sup>302</sup> A Sancho III le corresponden catorce; a García Sánchez I, quince; y a García Sánchez III, dieciocho. *Ibid.*, p. 255.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>304</sup> *Ibid.*, pp. 255-256.

<sup>305</sup> Un ejemplo lo encontramos en el documento 388 del *Becerro Galicano*, por el que Fernán González dona al monasterio el monasterio de Siete Fenestras, eximiéndola de todo tributo real o señorial. *Becerro Galicano Digital* [doc. 388] ([www.ehu.es/galicano/id388](http://www.ehu.es/galicano/id388) - consultado 02/08/2021).

<sup>306</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L. (2012). “Escritura...”, pp. 255-256.

referentes a tierras ubicadas en la diócesis de Calahorra en el siglo XII<sup>307</sup>, momento de redacción de estas falsificaciones, habrían servido al monasterio para esgrimir sus derechos frente a los obispos calagurritanos en momentos de conflicto, de ahí su importancia.

La importancia dada por San Millán a la figura de Fernán González no solo se habría debido a sus disputas con obispados cercanos, pues además hay que tener en cuenta que la propia memoria de su santo patrón recomendaba no potenciar en demasía la vinculación a la monarquía visigoda, en tanto que aquel había profetizado la destrucción de la ciudad de Cantabria, muy próxima al eremitorio original, por las tropas del rey Leovigildo, lo que haría de este pasado una realidad un tanto incómoda para el monasterio, según la opinión de David Peterson y García de Cortázar<sup>308</sup>. Sin embargo, en el relato de este episodio se puso siempre el foco en la ira de Dios, por lo que el destino de Cantabria fue uno merecido, según la mentalidad de la época. Por ello, consideramos que no hay muchas razones para creer que los monjes de San Millán vieran en este acontecimiento un motivo de incomodidad. En nuestra opinión, no había necesidad de elaborar un recuerdo en torno a reyes que poco o nada habían tenido que ver con el nacimiento de una comunidad en torno a san Millán en el siglo VI. Por otro lado, hay que tener en cuenta que este primitivo núcleo monástico surgió en una época en la que el reino seguía profesando la fe arriana, por lo que era inviable para la comunidad de los siglos XI-XII intentar crear de la nada un enlace con este pasado. En cualquier caso, la potenciación de una figura fundamental para la memoria de Castilla como fue el conde Fernán González se revelaría como una estrategia muy beneficiosa y más viable que la de los reyes visigodos, y que los monjes supieron explotar en su beneficio, si bien no en la escala en que lo hizo la comunidad arlantina, que tuvo una motivación mayor al no gozar de la memoria de un santo patrón de prestigio que sirviera para mantener su posición frente a la competencia de San Millán o Santo Domingo.

Por tanto, creemos que la diferencia fundamental entre los tres casos analizados radica, por un lado, en la existencia o no de un santo fundador y/o patrón cuyo recuerdo estuviera muy difundido entre la comunidad y la sociedad de la época o, al menos, tuviera el potencial de ser explotado estratégicamente por el monasterio en cuestión. Por otro, en las vicisitudes políticas del momento, que no fueron las mismas para todos los casos. San Millán, aunque contaba con un santo fundador de muchísimo renombre del que se había escrito una hagiografía muy temprana, también explotó el recuerdo del conde, no solo a través de documentos de donaciones

---

<sup>307</sup> PETERSON, D. (2013). "Rebranding...", p. 190.

<sup>308</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & AGÜNDEZ SAN MIGUEL, L. (2012). "Escritura...", p. 261. & PETERSON, D. (2009). "Reescribiendo...", pp. 667-668.

falsos sino también ligándolo al propio santo en su gesta más importante para la memoria del monasterio: la batalla de Simancas. Esta reformulación de los orígenes o memoria de dichos cenobios en torno al conde queda especialmente reflejada en la documentación. Así, Arlanza añadió a la primera página de su *Becerro* el diploma fundacional falso de Fernán González en sustitución del de Gonzalo Téllez, Santo Domingo forjó en 1255 un diploma falso atribuido al conde fechado en 919 y San Millán hizo del documento de los *Votos* el primero de su cartulario más importante, el *Becerro Galicano*.

### 3.2.2. El recuerdo de los monarcas pamploneses

Además del conde de Castilla, San Millán potenció el recuerdo de otros gobernantes cuyas acciones habían sido muy beneficiosas para el cenobio. En este sentido, Sancho III el Mayor de Pamplona (1004-1035) es otro de los grandes ejemplos. Para este rey, La Rioja también tuvo una importancia fundamental, pues seguía siendo territorio fronterizo. Por ello, y siguiendo a Isabel Ilzarbe López, el monarca tendió a reforzar sus dominios riojanos hasta el punto de desplazar el eje político del reino hasta Nájera, a tan solo unos dieciocho kilómetros al noreste de San Millán y muy cercano a la frontera castellana, lo que permite entender que, en este proceso, el monarca favoreciera notablemente al cenobio como forma de afianzar sus dominios en el territorio<sup>309</sup>. En este sentido, García de Cortázar ha contabilizado un total de catorce documentos relativos a donaciones y agregaciones de tierras protagonizadas por Sancho III entre los años 1011 y 1031<sup>310</sup>, si bien David Peterson ha identificado varias falsificaciones entre ellos, muchas de las cuales habrían sido elaboradas a principios del siglo XII para ser incluidas dentro del *Becerro Gótico*<sup>311</sup>. Este mismo autor ha señalado que su traslación al *Becerro Galicano* respondió a la necesidad del monasterio de hacer valer sus derechos frente a las diócesis de Burgos y Calahorra sobre propiedades situadas en territorio episcopal, a las que afectaba el contenido de estas falsificaciones<sup>312</sup>. Así, muchos de estos documentos fueron empleados como prueba en este conflicto, que finalizó en 1164 con victoria emilianense tras la confirmación de los acuerdos alcanzados por parte del obispo Hugo de Tarragona<sup>313</sup>.

Los años de reinado de Sancho III coincidieron también, según la documentación, con la introducción de la reforma cluniacense en Navarra, la cual otorgaba una amplia independencia y privilegios a las instituciones monásticas, que quedaban, en teoría, protegidas

---

<sup>309</sup> ILZARBE LÓPEZ, I. (2018). “Leyenda, historia...”, p. 102.

<sup>310</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L. (2012). “Escritura...”, p. 255.

<sup>311</sup> PETERSON, D. (2013). “Rebranding...”, p. 194.

<sup>312</sup> *Ibid.*

<sup>313</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 737] ([www.ehu.es/galicano/id737](http://www.ehu.es/galicano/id737) - consultado 03/08/2021).

de los poderes laicos. Sin embargo, y según Isabel Ilzarbe López, la gran cantidad de falsificaciones documentales del monasterio dificulta discernir si San Millán gozaba de la pretendida inmunidad otorgada por la reforma<sup>314</sup>. A esto habría que sumar que Luis Javier Fortún Pérez de Ciriza señala que para el caso del monasterio de Leire no es posible afirmar que Sancho III fuera el introductor de la reforma cluniacense, a pesar de la existencia de un documento que así lo recoge. Este autor argumenta que el monarca no habría tenido ningún interés en abandonar el control de un cenobio que años atrás había funcionado como panteón de los reyes navarros y que, por tanto, tenía importantes vínculos con la monarquía, y no duda en calificar al documento mencionado de falsificación<sup>315</sup>. Hemos de tener en cuenta, sin embargo, que la relación que el monarca mantenía con San Salvador de Leire no era la misma que con San Millán, pero no deja de ser un aspecto más a tener en cuenta a la hora de analizar este fenómeno. Además, habría que tener en cuenta el hecho de que en los últimos años de reinado de Sancho III, las dignidades de abad de San Millán y obispo de Nájera confluyeron en una misma persona, como muestra la documentación del *Becerro Galicano*<sup>316</sup>. Esta tendencia finalizó en torno a 1065 debido a varios factores, entre los que García de Cortázar señala la introducción de la reforma cluniacense, que hizo que los monasterios quedasen adscritos a la Santa Sede y los obispos despojados de sus antiguas atribuciones<sup>317</sup>. Por tanto, si entre el reinado de Sancho III y el año 1065 los cargos de abad de San Millán y obispo de Nájera eran capitalizados, algo con lo que acabó la reforma monástica, estamos en posición de afirmar con cierta cautela que el padre de García Sánchez III no pudo ser el introductor de las formas cluniacenses en San Millán. En cualquier caso, el recuerdo del papel de Sancho III como reformador monástico fue aprovechado en el siglo XIII por un monje emilianense (¿Fernandus?), que forjó un documento incluido en el *Bulario* que recogía cómo el monarca pamplonés reformó la vida monástica con motivo del traslado de los restos de san Millán en 1030, declarando al monasterio exento de cualquier jurisdicción con la connivencia de los obispos presentes<sup>318</sup>:

---

<sup>314</sup> ILZARBE LÓPEZ, I. (2018). “Leyenda, historia...”, pp. 102-103.

<sup>315</sup> FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. (2007). “Ascenso, apogeo y crisis de un monasterio benedictino: San Salvador de Leire (siglos XI-XII)”, en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & TEJA, R. (coords.). *Los grandes monasterios benedictinos hispanos de época románica (1050-1200)*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, pp. 20-21

<sup>316</sup> Muestra de ello es el documento 307, por el que Sancho III y su madre Jimena realizan una serie de donaciones *ad atrium sancti Emilianii, presbiteri et confessoris Christi, et tibi, patri spirituali dompno Sancio episcopo* (“al altar de san Millán, presbítero y confesor de Cristo, y a ti, don Sancho, obispo...”). *Becerro Galicano Digital* [doc. 307] ([www.ehu.es/galicano/id307](http://www.ehu.es/galicano/id307) - consultado 04/08/2021).

<sup>317</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, p. 157, nota 81.

<sup>318</sup> ILZARBE LÓPEZ, I. (2018). “Leyenda, historia...”, p. 95.

*Translato itaque beati viri corpore et visa multorum miraculorum efficacia [...], monasticum ordinem secundum regulam sancti Benedicti in eadem ecclesia [...] constitui. [Tras declarar al monasterio exento de cualquier jurisdicción, toman la palabra los obispos presentes]. Nos ergo episcopi, qui translatione beati Emiliani presentes fuimus, devotam obligationem regis laudavimus et pontificali auctoritate corroboravimus*<sup>319</sup>.

Sancho III no fue el único monarca pamplonés cuyo recuerdo fue explotado por los monjes de la Cogolla. La memoria del fundador regio del cenobio, García Sánchez I (925-970), bisabuelo del anterior, también recibió un tratamiento especial en la documentación. Como apunta García de Cortázar, la elección de García Sánchez I como uno de los referentes de la memoria del monasterio se debió a que “fue prácticamente el primer monarca pamplonés que, tras la conquista de La Rioja a los Banu Qasi en 923, ejerció autoridad continuada sobre el territorio entonces incorporado a su reino, creando la nueva legitimidad cristiana en aquel espacio”<sup>320</sup>. A él se le atribuyen quince documentos del *Becerro Galicano*, la mayoría falsos, lo que hace de él el cuarto rey que con más frecuencia aparece en los textos del cartulario, por detrás de Sancho IV “el de Peñalén” (1054-1076), García Sánchez III (1035-1054) y Sancho III el Mayor<sup>321</sup>. El ámbito geográfico de las actuaciones de este monarca nos pone de nuevo en alerta acerca de la autenticidad de sus documentos, pues como señala David Peterson, de los falsos atribuidos a este rey, solo cuatro no hacían referencia a la diócesis de Calahorra y, además, se habían forjado para ser incluidos en el *Becerro Gótico*. El resto está directamente ligado a esta sede episcopal, lo que indica que probablemente fueran elaborados antes de 1164, cuando el arzobispo Hugo de Tarragona confirmó los derechos de San Millán sobre las tercias que reclamaba Calahorra, entre las que se encontraban algunas como Santa María de Cañas, Cordovín, San Martín de Berberana o Santa María de Badarán<sup>322</sup>, localidades a las que hacían referencia varios documentos de los atribuidos a García Sánchez I<sup>323</sup>.

La construcción de la memoria de un monasterio o cualquier otra entidad en relación con la monarquía no suponía, únicamente, la exaltación de una figura regia o una dinastía, sino

---

<sup>319</sup> “Así, trasladado el cuerpo del santo varón y vistos multitud de milagros [...] establecí en esta iglesia una orden monástica seguidora de la regla de san Benito [...]. Por tanto, nosotros, los obispos, que estuvimos presente en la traslación de Emiliano, alabamos la devota actuación del rey y la corroboramos con autoridad pontifical”. *Ibid.*, pp. 113-115.

<sup>320</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L. (2012). “Escritura...”, p. 257

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>322</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 737] ([www.ehu.es/galicano/id737](http://www.ehu.es/galicano/id737) - consultado 04/08/2021).

<sup>323</sup> Nos referimos a los documentos 21 (Santa María de Badarán), 27 (Cañas) y 43 (Berberana y Cordovín), todos identificados por David Peterson en PETERSON, D. (2013). “Rebranding...”, p. 191.

que también podía expresarse a través del proceso contrario, es decir, la crítica de otra que bien hubiera perjudicado en vida los intereses de dicha institución, o bien su recuerdo ya no le fuera útil o deseable. En San Millán de la Cogolla, al mismo tiempo que la memoria de Fernán González, García Sánchez I o Sancho III era explotada por la comunidad, la del rey García Sánchez III de Pamplona recibía un tratamiento bien distinto reflejado en escritos como los relatos de las *translationes* de san Felices y san Millán<sup>324</sup>. Creemos que ello responde a dos razones principales: en primer lugar, a esa reorientación del monasterio hacia una posición pro-castellana frente a la tradición anterior de vinculación a los reyes navarros; y, en segundo lugar, a un proceso más o menos generalizado de vilipendio del recuerdo de este monarca, especialmente en Castilla y León, tras su derrota y muerte en Atapuerca frente a las tropas de su hermano Fernando I de León en 1054. Existen expresiones muy notables de esta adscripción política de los monasterios en obras como la *Vita Dominici Silensis*, elaborada en el ámbito silense a finales del siglo XI, y en la que se narra el enfrentamiento entre el monarca y el prior de San Millán, Domingo, que acabó por abandonar el cenobio, trasladándose a Silos<sup>325</sup>; y en la *Crónica Najerense*, escrita en el siglo XII, donde la maldad del futuro monarca se revela desde antes de ser rey:

*Incitado por la astucia del maligno, el mencionado García no temió proferir contra su madre palabras afrentosas, ni difamarla con la acusación de adulterio. Pero Ramiro [...], al comprobar que era mentira, la libró de la infamia y de la condena [...]. García, por su parte, se dirigió a Roma llevado por la penitencia para pedir el perdón por su delito<sup>326</sup>.*

Y poco después, durante su reinado, se revelaría como un personaje envidioso y cruel, rasgos que se convertirían en un verdadero tópico, especialmente al ser comparado con su hermano Fernando, rey de León y de Castilla:

*Fernando, como era sosegado y piadoso en todo, detestando apartarse de su bondad natural y de su piedad de siempre, se había propuesto en su corazón que soportaría de cualquier manera la enemistad y la envidia de su hermano, de tal modo que ni siquiera pudiera verse inducido por él a la cólera, pues pensaba vencer en todo momento la envidia de su hermano, naturalmente con su honor. [Luego, el autor de la*

---

<sup>324</sup> Algunos fragmentos de la primera pueden encontrarse en PÉREZ-EMBID WAMBA, J. (2002). *Hagiología...*, pp. 46-49. La *Translatio Sancti Emiliani* aparece recogida íntegramente en ILZARBE LÓPEZ, I. (2018). “Leyenda, historia...”, pp. 80-85

<sup>325</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L. (2012). “Escritura...”, pp. 261-262.

<sup>326</sup> ESTÉVEZ SOLA, J. (ed. 2003). *Crónica Najerense*, cap. 2., Madrid: Akal, Recuperado de <http://www.vallenajerilla.com/berceo/rioja-abierta/sanchoIII.htm> (consultado 04/08/2021).

*Najerense* cuenta cómo García cae enfermo y su hermano Fernando va a visitarle, lo que aprovecha el primero para tenderle una emboscada que fracasa]. *A su vez, cayó enfermo Fernando, también el rey García humildemente fue a verlo [...]. A mí me parece, sin embargo, que García vino más por suavizar su delito frustrado que para consolar a su hermano [...], lo que deseaba era no solo que se quedara impedido por la enfermedad, sino incluso que se marchara de este mundo totalmente, para así apoderarse de su reino él solo*<sup>327</sup>.

En el caso concreto del monasterio emilianense, la memoria de los reyes pamploneses no había sufrido denostación alguna hasta 1076. A partir de esta fecha la situación cambia y García Sánchez se convierte en el blanco por excelencia de las críticas hacia la dinastía Jimena reinante en Navarra. Si ello ocurrió con este monarca en concreto y no con otro, creemos que se debió, por una parte, a ese proceso general de denigración de su recuerdo puesto en marcha en Castilla a partir de su muerte en 1054 durante la guerra con su hermano, que era conde de Castilla. Por otra parte, y esto nos parece fundamental, hay que tener en cuenta que este monarca fue uno de los mayores benefactores del cenobio emilianense, como muestra la existencia de diecinueve documentos en el *Becerro Galicano* en los que protagoniza numerosas donaciones y agregaciones de tierras y monasterios. No solo es el segundo monarca que más veces aparece en la documentación emilianense, sino que fue, indiscutiblemente, el máximo benefactor del monasterio<sup>328</sup>. Agregó a San Millán monasterios de gran importancia como San Miguel de Pedroso<sup>329</sup> o San Felices de Oca<sup>330</sup>, con todas sus posesiones aparejadas, así como numerosas propiedades de diverso tipo, buscando lograr “una incorporación efectiva de las tierras castellanas que su padre cediera al reino navarro”<sup>331</sup>. Esto hay que entenderlo en el contexto de la sucesión de Sancho el Mayor, que dio a su primogénito García Sánchez el reino de Pamplona, así como tierras castellanas que iban desde Santander hasta las cercanías de Burgos, que su padre había dominado por matrimonio. En este sentido, consideramos que precisamente por la importancia que este rey había tenido en la expansión económica y territorial de San Millán de la Cogolla, una vez este pasó a formar parte de los dominios castellanos, se puso en marcha un proceso de construcción memorial con vistas a obtener beneficios mutuos: el monasterio se adscribiría plenamente a los destinos del nuevo poder señorial, manteniendo así su posición; y

---

<sup>327</sup> *Ibid.*, cap. 4 (consultado 04/08/2021).

<sup>328</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L. (2012). “Escritura...”, p. 256.

<sup>329</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 300] ([www.ehu.eus/galicano/id300](http://www.ehu.eus/galicano/id300) - consultado 18/05/2021)

<sup>330</sup> *Ibid.*, [doc. 354], (consultado 18/05/2021).

<sup>331</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, p. 153.

la monarquía castellana sería exaltada frente a sus rivales pamploneses mediante los documentos producidos en el *scriptorium* emilianense.

Parece que, efectivamente, San Millán salió beneficiado gracias a esta estrategia: García de Cortázar ha contabilizado catorce documentos dirigidos al monasterio salidos de la cancillería de Alfonso VI (1072-1109), trece de Alfonso VII (1126-1157) y doce de Alfonso VIII (1158-1214)<sup>332</sup>. Además, el primero aparece en el *Becerro Galicano* tan pronto como 1074, dos años después de haberse intitulado rey de Castilla, en un documento en el que confirma todas las donaciones realizadas por sus antecesores y permitía el libre pasto por todo el reino de los ganados del monasterio<sup>333</sup>. Otro aspecto interesante relativo a la documentación de este monarca lo encontramos en el tratamiento que hace de la figura de García Sánchez III: así, en un documento por el que declaraba al monasterio exento de aportar hombres y animales en caso de guerra, afirmaba que el monarca pamplonés había establecido esa obligación de fonsado *cupiditate inflamatus per suam nimiam violenciam*<sup>334</sup>. Términos muy similares maneja un texto de la cancillería de Sancho IV, sucesor directo de García Sánchez III, por el que aquel devolvía al monasterio un majuelo arrebatado por su padre, *cupiditate inflamatus*<sup>335</sup>. Ambos documentos constituyen expresiones muy tempranas (1074 y 1055, respectivamente) de denostación de la figura de García Sánchez III por parte del monasterio emilianense. La imagen de este monarca como personaje avaricioso y violento sería perpetuada, un siglo después, por la *Crónica Najerense*, como hemos visto. Por parte de la comunidad de monjes, esta continuaría refiriéndose a García Sánchez en estos términos, si bien de manera indirecta, a través de las narraciones de las *translationes* de san Millán y san Felices.

El relato del traslado de los restos de san Felices de Bilibio, fuente ya analizada anteriormente, retrata cómo García Sánchez III fracasa en su intento por hacerse con las reliquias del santo, ubicadas en *castrum Bilibium*, una fortaleza de muy difícil acceso, debido a una tempestad divina<sup>336</sup>. Años después, el interés de Alfonso VI habría propiciado que el monasterio de San Millán pudiera hacerse con los restos del maestro de su santo patrón en 1090. Así, la propia voluntad del santo se manifestó rechazando al monarca pamplonés, que pretendía hacerse con sus restos, y aceptando al castellano, que se apresuró a cumplirla enterrándolos en San Millán. Algo similar ocurre en la *Translatio Sancti Emiliani* escrita por el monje Fernandus

---

<sup>332</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L. (2012). “Escritura...”, p. 255.

<sup>333</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 646] ([www.ehu.es/galicano/id646](http://www.ehu.es/galicano/id646) - consultado 04/08/2021).

<sup>334</sup> “Movido por la avaricia y por su exacerbado carácter violento”. *Ibid.* [doc. 14] ([www.ehu.es/galicano/id14](http://www.ehu.es/galicano/id14) - consultado 04/08/2021).

<sup>335</sup> *Ibid.* [doc. 127] ([www.ehu.es/galicano/id127](http://www.ehu.es/galicano/id127) - consultado 04/08/2021).

<sup>336</sup> PÉREZ-EMBED WAMBA, J. (2002). *Hagiología...*, pp. 46-48.

a mediados del siglo XIII. Para elaborar el testimonio de un suceso ocurrido hacía más de 200 años, el monje recurrió a tres documentos fechados en 1030 considerados falsos por diversos especialistas, todos referentes al traslado de las reliquias de san Millán de la cueva-oratorio en la que había fallecido al monasterio de Suso. El primero recogía la donación de la villa de Madriz al monasterio por Sancho III el Mayor con motivo de la traslación, y presenta una serie de anacronismos recogidos por David Peterson que hacen plantearse su más que posible falsedad<sup>337</sup>. El segundo, conservado en el *Bulario*<sup>338</sup>, recogía la supuesta introducción de la Regla de San Benito por este mismo monarca y la declaración del cenobio como exento de cualquier jurisdicción con motivo del traslado, así como la renuncia a unas tercias parroquiales por parte de diversos obispos. El tercero de los documentos empleados como fuente por Fernandus es una síntesis de los dos anteriores y, por tanto, el más largo y detallado, ubicado en la Biblioteca Nacional<sup>339</sup>. Hay un cuarto documento identificado por Gaiffier<sup>340</sup> que también pudo servir como fuente, datado en 1053 y que recoge el segundo traslado de los restos del santo, que los llevó del monasterio de Suso al de Yuso. Este último diploma, localizado en el *Bulario*<sup>341</sup>, también se acepta su falsedad debido a que copia literalmente de los documentos anteriores las renunciaciones de los obispos a las tercias y porque da a entender que la iglesia de Yuso ya estaba finalizada en el año de redacción del documento, mientras que en la *Translatio* de Fernandus se afirma que las obras no finalizaron hasta 1067, siguiendo a Isabel Ilzarbe<sup>342</sup>.

Lo más interesante del relato de la *Translatio* es la narración del milagro de los bueyes que trasladaban los restos del santo hacia Nájera en 1053. García Sánchez III comenzó la construcción de un monasterio con advocación mariana destinado a convertirse en uno de los principales centros eclesiásticos de La Rioja, en un contexto en que el eje político del reino estaba desplazándose hacia el entorno najerense. Así, el monarca se dedicó a beneficiar al nuevo monasterio levantado bajo su patrocinio, y uno de los mejores elementos que contribuirían a ensalzar su prestigio y fama fueron las reliquias de santos. En este sentido, y según Fernandus, el monarca habría querido hacerse con los restos de san Millán, que gozarían de gran prestigio, y que desde 1030 reposaban en el monasterio de Suso, lo cual habría supuesto un importante perjuicio para la comunidad de la Cogolla si hubiera tenido éxito en su empeño. Pero, igual que le ocurriría más adelante con las reliquias de san Felices, la intervención divina privó al rey de

---

<sup>337</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 34] ([www.ehu.es/galicano/id34](http://www.ehu.es/galicano/id34) - consultado 20/05/2021).

<sup>338</sup> Editado por Isabel Ilzarbe en ILZARBE LÓPEZ, I. (2018). "Leyenda, historia...", pp. 113-115.

<sup>339</sup> *Ibid.*, pp. 111-113.

<sup>340</sup> DE GAIFFIER, B. (1946). "Les sources...", pp. 163-165.

<sup>341</sup> Editado en ILZARBE LÓPEZ, I. (2018). "Leyenda, historia...", pp. 115-117.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 97.

hacerse con ellas. Así, la *Translatio* cuenta como, cuando el arca de marfil iba camino de Nájera en una carreta tirada por bueyes, al pasar por un emplazamiento cercano al cenobio de Suso, los animales se detuvieron en seco y no hubo forma de hacerlos avanzar:

[...] *tanta erat lamenta monacorum remanentium. Illi gaudebant quod secum inesperatum thesaurum ferebant, hii vero merebant quod patrem proprium et dominum amittebant. Sed Deus qui merentium est consolator, aliter quem separabatur disposuit, nam cum viam carperent et iam ovantes ad vallem usque mediam devenissent, subito arca quasi saxum immobile stetit et a ferentibus moveri non potuit*<sup>343</sup>.

Obrado el milagro, el rey pamplonés desistió en su empeño y optó por levantar una nueva iglesia en el lugar donde las carretas se habían detenido, la cual quedaría bajo la administración del monasterio de la Cogolla, y cuya construcción *elapsis igitur quatordecim annis*<sup>344</sup>, por lo que en 1067 las obras ya habían finalizado. Al igual que con el relato del traslado de san Felices, nos encontramos ante una muestra de construcción de una memoria de adscripción política castellanista por parte de la comunidad emilianense, en tanto que se relata cómo el santo es el que “elige” que sus restos reposen lejos de Nájera que, por entonces, era uno de los principales núcleos políticos del reino de Pamplona, frustrando así el plan de García Sánchez III<sup>345</sup>.

Las incongruencias y anacronismos presentes en estos documentos, más allá de servir para demostrar su falsedad, son fundamentales a la hora de estudiar esta construcción de la memoria pro-castellana por parte de la comunidad emilianense. Muchos de estos elementos se nutren de una tradición anterior plasmada en textos como la *Crónica Najerense*<sup>346</sup>. Así, en este escrito se encuentra uno de los anacronismos más flagrantes: el texto incluye la tradición del traslado frustrado a Nájera, así como la institución de un personaje llamado Gomisendo como abad del monasterio de Yuso en 1043:

*Tantos y tan valiosos despojos consiguió allí el rey García que de los que le correspondieron construyó el monasterio de Nájera y lo adornó con los mayores regalos. Para darle fuste, aunque ya había trasladado las reliquias de muchos santos [...] quiso llevar allí también el cuerpo de san Millán. Pero cuando se lo estaban*

---

<sup>343</sup> Fragmento de la *Translatio Sancti Emiliani* del monje Fernandus. Recogido en ILZARBE LÓPEZ, I. (2018). “Leyenda, historia...”, p. 84.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>345</sup> Véase, entre otros, GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (2009). “La construcción...”, pp. 458-459.

<sup>346</sup> ESTÉVEZ SOLA, J. (ed. 2003). *Crónica...* Recuperado de <http://www.vallenajerilla.com/berceo/rioja-abierta/sanchoIII.htm> (consultado 04/08/2021).

*llevando del lugar y de aquel monasterio en donde estaba hasta un llano, no pudieron de ningún modo moverlo, ni para adelante ni para detrás, tal como era su intención. El rey García, entonces, edificó allí otro monasterio en honor de san Millán y lo dotó con grandes riquezas, y tras congregar allí muchos monjes, puso a Gomisendo de abad*<sup>347</sup>.

Esto es necesariamente falso, ya que tanto la *Translatio* como los especialistas<sup>348</sup> afirman que las obras del monasterio de Yuso no finalizaron hasta 1067. A ello hay que sumar que Santa María la Real de Nájera no fue consagrada hasta 1052, por lo que difícilmente ya entonces García Sánchez pensara en llevar a este centro las reliquias de san Millán<sup>349</sup>. Si a ello añadimos el contenido de uno de los documentos que Fernandus empleó como fuente de la *Translatio*, aquel que recogía la noticia sobre el traslado de 1053, podremos concluir que la tradición de las pretensiones del monarca pamplonés sobre las reliquias de san Millán fue inventada con el objetivo concreto de desprestigiar la figura de García Sánchez. En este sentido, el citado documento no menciona en ningún momento que hubiera una intención previa de llevar las reliquias a Nájera por parte del monarca, por lo que tampoco recoge el milagro de las carretas<sup>350</sup>. Por tanto, nos encontramos con que la principal fuente que menciona la pretensión de García Sánchez III de hacerse con las reliquias de san Millán, la *Najerense*, incluye errores de datación importantísimos que imposibilitan demostrar la veracidad de dicha tradición. Asimismo, el documento fechado en 1053 omite por completo cualquier mención a las intenciones del monarca de llevarse los restos del eremita a Nájera. Fernandus, conocedor de la tradición contenida en la *Najerense*, no pudo haber escrito este texto, y de hecho lo habría desechado, así como otros testimonios que no se hicieran eco de este episodio milagroso, pues no servían a su objetivo final: la construcción de un relato en el que, además de dejar patente la capacidad milagrosa de san Millán, se presentara a García Sánchez III como un monarca decidido a perjudicar profundamente al monasterio en su propio beneficio, llevándose sus reliquias más importantes al centro político de su reino. Solo cuando se produjo la intervención divina, el monarca cejó en su empeño y permitió que los restos de san Millán permanecieran en poder de la comunidad de la Cogolla. De esta manera, se rompían los vínculos que, en otra época, habían ligado al monasterio con la monarquía pamplonesa, en unos años en los que la

---

<sup>347</sup> *Ibid.*, cap. 3. El editor señala que estos sucesos ocurrieron en el mismo año de la conquista de Calahorra (1043), de donde García obtuvo ese gran botín que señala la crónica.

<sup>348</sup> UBIETO, A. (1974). “Los primeros años del monasterio de San Millán”, en *San Millán de la Cogolla en su XV centenario*, Logroño: Editorial Ochoa, pp. 91-92

<sup>349</sup> *Ibid.*

<sup>350</sup> ILZARBE LÓPEZ, I. (2018). “Leyenda, historia...”, p. 97.

comunidad necesitaba del apoyo de los reyes castellanos para mantener su patrimonio y privilegios.

### 3.2.3. El *Privilegio de los Votos* y la adscripción definitiva de San Millán con Castilla

Rotos los vínculos con la monarquía navarra, el monasterio emilianense hubo de afianzar los que le unirían al destino de Castilla. Una de las mejores expresiones de esta nueva realidad la encontramos en el *Privilegio de los Votos*, documento elaborado en torno a 1194<sup>351</sup>, por el que se establecía un pago anual aplicable a todo el reino que era equiparable a otro existente en León que tenía por beneficiaria a la iglesia de Santiago de Compostela. Hay varios aspectos en la narración que indican una rivalidad entre ambas monarquías y una pretendida superioridad de la castellana frente a la leonesa. En primer lugar, hay que señalar cómo es el rey de León el que, preocupado por la amenaza que suponía el ejército musulmán, pide auxilio a los castellanos capitaneados por Fernán González:

*Él [Ramiro] estaua en Simancas e los moros corrién toda la tierra. Enbió sus cartas e sus sellos al conde Ferrán Gonçales, que era señor de Castilla, e al rrey don Garçía Sánchez, que era sseñor de Nauarra, que ssopiese commo moros eran ayuntados en vno e que entrauan toda la tierra, e non sserie logar do christianos sse podiesen anparar*<sup>352</sup>.

Esta cuestión es muy importante, pues en otras referencias más antiguas de la batalla, como la *Historia Silense* o la *Crónica de Sampiro* (s. XI)<sup>353</sup>, de la que se nutre la primera, el protagonismo recae por completo en el rey de León, que vence a los musulmanes sin que se haga mención alguna a la ayuda prestada por Fernán González y García Sánchez I de Pamplona, como bien ha apuntado García de Cortázar<sup>354</sup>. En segundo lugar, y este es uno de los elementos mejor demuestra la falsedad del documento, la narración nos presenta una situación en la que el conde de Castilla, por su propia cuenta y sin consultarlo con la autoridad superior, el rey leonés, establece un pago a San Millán con unas características tales que lo hacen casi igual al instituido por Ramiro en beneficio de Santiago. Si bien es cierto que en época de Fernán González el condado castellano gozaba de una autonomía notable, ello no lo hacía completamente independiente como para que el conde tuviera la potestad de fijar un tributo

---

<sup>351</sup> La datación de los *Votos* ha generado polémica entre los especialistas. Nosotros tomamos como cronología válida la propuesta por García de Cortázar y David Peterson, entre otros. Véase GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L. (2012). “Escritura...”, p. 260-261; & PETERSON, D. (2019). “Génesis...”.

<sup>352</sup> VELASCO BAYÓN, B. ET AL. (2010). *Colección...*, p. 49.

<sup>353</sup> Para un análisis en mayor profundidad de las fuentes usadas por el autor de los *Votos*, véase PETERSON, D. (2019). “Génesis...”.

<sup>354</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (2009). “La construcción...”, pp. 465-467.

propio que podía entrar en competencia directa con uno tan importante como el de Santiago. Precisamente aquí entra en juego el tercer elemento que señala la pretendida superioridad de los castellanos frente a los leoneses: el rey Ramiro acepta sin ningún tipo de discusión la institución de este pago, que era indudablemente pro-castellano, lo cual tiene una explicación sencilla: para el monje redactor y el potencial público objetivo no resultaba extraño que el conde tuviera autoridad para llevar esto a cabo, precisamente porque se trataba de Fernán González. Como ya señalamos anteriormente, Castilla no contaba con una tradición cronística al modo de León y otras entidades políticas, de modo que sus gobernantes se lanzaron a construir su memoria en torno a fuentes orales de carácter legendario que magnificaban la figura de los condes, particularmente Fernán González. San Millán, que no fue ajeno a este proceso, supo aprovechar esta tendencia y se unió a ella con el objetivo de “reformular la memoria histórica del monasterio buscando vincularlo con el periodo fundacional de la identidad política castellana y con su figura más señera, la cual, si no puede asumir un papel de fundador, desplaza sus gestas hacia el espacio riojano y establece una donación de extraordinaria envergadura en favor de la abadía”<sup>355</sup>.

Para que el documento de los *Votos* y la actuación de Fernán González en Simancas gozara de mayor credibilidad, los monjes lo habrían acompañado de las falsificaciones atribuidas a él y también insertas en el *Becerro Galicano*, es decir, también habrían sido elaboradas en los años 1190-1195, coincidiendo con la hipótesis de García de Cortázar al respecto<sup>356</sup>. Así, aunque alguna pudiera presentar una cronología anterior a la aquí propuesta<sup>357</sup>, consideramos que el contexto sociopolítico de estos años puede explicar, en buena medida, que las falsificaciones condales fueran elaboradas en estos años. La década de los años noventa del siglo XII en Castilla coincidió con la presencia de un legado papal llamado Gregorio que logró que los reinos de Castilla y León, separados tras la muerte de Alfonso VII en 1157 y gobernados entonces por Alfonso VIII (1158-1214) y Alfonso IX (1188-1230) respectivamente, firmaran una paz en 1194 plasmada en el Tratado de Tordehumos. El objetivo de este legado era lograr una alianza entre los reinos cristianos peninsulares que permitiera lanzar una ofensiva contra los almohades, si bien fracasó porque la paz se rompió al año siguiente tras la derrota cristiana en Alarcos<sup>358</sup>. El retorno a la situación anterior a Tordehumos supuso la reanudación de la

---

<sup>355</sup> LARRAÑAGA, M., JULAR, C., ESCALONA, J. & AZCÁRATE, P. (2006). “Volver a nacer...”, p. 375.

<sup>356</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L. (2012). “Escritura...”, pp. 260-261.

<sup>357</sup> David Peterson considera que el documento 522, anteriormente datado en el siglo XII, presenta una visigótica redonda auténtica del siglo XI que obligaría a revisar su cronología. Véase *Becerro Galicano Digital* [doc. 522, notas] ([www.ehu.es/galicano/id522](http://www.ehu.es/galicano/id522) - consultado 05/08/2021)

<sup>358</sup> PETERSON, D. (2019). “Génesis...”, pp. 234-235.

hostilidad entre Castilla y León. Si asumimos que el documento de los *Votos* era una muestra de superioridad castellana frente al poder leonés, elaborada a partir de la magnificación de la figura del conde Fernán González, creemos que se trataría de una razón de peso para asumir que el resto de documentos atribuidos al conde nacieron con una finalidad similar (si bien no fue la única, como veremos en el apartado siguiente). Además, García de Cortázar<sup>359</sup> ha apreciado la existencia de dos textos del *Galicano*, una falsificación atribuida a Fernán González<sup>360</sup> y otro del reinado de Alfonso VIII<sup>361</sup>, por el que ambos donaban la misma villa de Pazuengos a San Millán. La clave está en que el (*a priori*) documento auténtico de Alfonso VIII está datado en 1192, años previos a la firma del tratado y, por tanto, de conflictos entre León y Castilla. Año que, además, se inserta en la cronología propuesta por García de Cortázar para la elaboración de las falsificaciones de Fernán González.

Al igual que ocurría con la documentación crítica con García Sánchez III, el *Privilegio de los Votos* redundó positivamente no solo en el monasterio, sino también en la monarquía castellana personificada en Alfonso VIII, que habría buscado afirmar la superioridad castellana frente al reino de León tras la separación de ambas entidades políticas en 1157. San Millán, interesado en mantener buenas relaciones con los monarcas castellanos, habría contribuido a que Alfonso lograra este objetivo mediante la elaboración del *Privilegio de los Votos* y el resto de documentos atribuidos a Fernán González. El monasterio, por su parte, conseguía mediante los *Votos* exaltar la figura de su santo titular otorgándole una nueva faceta vinculada al patronazgo regio y a la lucha contra el enemigo musulmán, así como reforzar sus vínculos con los monarcas castellanos para que continuaran patrocinando al monasterio, como quedó demostrado, entre otros, en diversas confirmaciones del documento de los *Votos* concedidas por las cancillerías de Fernando III y sus sucesores, como ha apuntado Francisco Grande Quejigo<sup>362</sup>.

Hemos de señalar una tercera finalidad que explica la falsificación de este y otros documentos. A finales del siglo XII y particularmente en la centuria siguiente, San Millán de la Cogolla se veía cada vez más asfixiado por la competencia ejercida por otras instituciones eclesiásticas, particularmente obispados como los de Burgos y Calahorra, que reclamaban diversas rentas que, hasta entonces, la abadía había disfrutado en exclusiva. Así, se abrieron pleitos en los que ambas partes se lanzaron a presentar pruebas reales o pretendidas en busca

---

<sup>359</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & AGÜNDEZ SAN MIGUEL, L. (2012). “Escritura...”, p. 261, nota 48.

<sup>360</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 299] ([www.ehu.es/galicano/id299](http://www.ehu.es/galicano/id299) - consultado 05/08/2021).

<sup>361</sup> *Ibid.* [doc. 681] ([www.ehu.es/galicano/id681](http://www.ehu.es/galicano/id681) - consultado 05/08/2021).

<sup>362</sup> GRANDE QUEJIGO, F. (2000). *Hagiografía...*, pp. 254-255.

de mantener o aumentar su poder político y económico. Esta relación entre el monasterio de San Millán y otras entidades eclesiásticas se revelaría como un factor fundamental en la construcción de su memoria, y a ello dedicaremos el siguiente apartado.

### **3.3. MONASTERIO Y DOMINIOS SEÑORIALES: RELACIONES ENTRE SAN MILLÁN Y LOS PODERES EPISCOPALES**

El monasterio de san Millán de la Cogolla, fundado en el siglo X sobre la tradición de una primitiva comunidad de monjes desarrollada en torno a su santo titular en el siglo VI, experimentó un crecimiento extraordinario hasta la segunda mitad del siglo XII, cuando entró en un periodo de cierta crisis o, al menos, de “consolidación y defensa”<sup>363</sup> de sus propiedades y bienes. Si en los siglos X-XII no hubo prácticamente ninguna otra entidad señorial que pudiera suponer un riesgo para los intereses de la comunidad emilianense, el reforzamiento del poder de los obispos aparejado a los sucesivos intentos de reforma eclesiástica iniciados con la Reforma Gregoriana a finales del siglo XI cambiaron el panorama. A partir de los decretos de Gregorio VII (1073-1085) y sus sucesores, los obispos conocieron una creciente independencia de los poderes laicos que, en muchas ocasiones, capitalizaban los nombramientos episcopales. En la Península, y como han estudiado, entre otros, Juan Carlos Vizquete<sup>364</sup>, los concilios convocados y presididos por legados papales entre los años 1081 y 1119 promulgaron una serie de cánones que afectaron, además de a la reforma moral del clero, a otros asuntos de vital importancia como la creación, restitución y delimitación de límites de diversas diócesis hispanas. A pesar de ello, los monasterios benedictinos aún no vieron comprometidos sus privilegios, e incluso se beneficiaron de las reformas, como se extrae de uno de los cánones del concilio de Palencia de 1100<sup>365</sup>, en el que se estableció que aquellos monasterios que tradicionalmente no hubieran pagado las tercias episcopales, quedaran exentos de las mismas.

La situación conoció un importante cambio a partir de la segunda mitad del siglo XII, cuando los concilios de Letrán III (1179) y IV (1215) reforzaron la autoridad de los obispos frente a los monasterios benedictinos, entre ellos San Millán<sup>366</sup>. La relajación de la observancia en los cenobios europeos derivada de su creciente señorialización creó un deseo de reforma

---

<sup>363</sup> FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. (2002). “El señorío...”, p. 196.

<sup>364</sup> VIZUETE MENDOZA, J. (1988). “La Reforma Gregoriana en Castilla a través de las disposiciones conciliares”, en VV.AA. (coords.). *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo, 20-26 de mayo de 1985)*, Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, pp. 321-335.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>366</sup> REGLERO DE LA FUENTE, C. (2017). “Guillermo Pérez de la Calzada, el cardenal Guillermo y la crisis del monasterio de Sahagún en el siglo XIII”. *Anuario de Estudios Medievales*, 47(2), pp. 863-864.

entre diversos sectores de la Iglesia, plasmado, entre otros, en la promulgación de los *Statuta ordinis nigri* por Gregorio IX en 1235-1237, destinados a reforzar la observancia benedictina y limitar los poderes del abad, de forma que mejorase la administración y consideración de los monasterios adscritos a esta regla, como ha señalado Carlos Reglero de la Fuente<sup>367</sup>. Las repercusiones de este nuevo contexto se observaron pronto en monasterios como el de Sahagún, donde en 1216 se resolvió un pleito entre el abad y el obispado de León sobre los derechos de este en el burgo y en ciertas iglesias administradas por la abadía. La resolución favoreció al episcopado, que percibiría a partir de entonces la tercia pontificia en muchas de estas iglesias. Aunque la sentencia no se hizo del todo efectiva por los obstáculos presentados por los monjes, el suceso no deja de ser indicativo de una nueva realidad mucho más complicada para los monasterios, y más si tenemos en cuenta que dos centurias antes, en un pleito que enfrentó a las mismas partes, el beneficiado había sido el abad de Sahagún, según Leticia Agúndez<sup>368</sup>. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que la realidad político-económica del momento también era un factor decisivo en este proceso. Así, y como veremos, incluso en estos años de dificultades, San Millán aún lograba salir airoso de muchos de los conflictos en los que se veía inserto, a pesar de este teórico reforzamiento del poder episcopal.

### 3.3.1. El régimen de los obispos-abades de Nájera-San Millán

Tras la fundación de San Millán en el siglo X y las tensiones políticas del momento entre el reino de Pamplona y el condado de Castilla, que beneficiaron ampliamente al cenobio, el siglo XI supuso un aumento, si cabe, de su patrimonio y estatus en el ámbito peninsular. Ello lo refleja el hecho de que la mayoría de documentos relativos a donaciones, agregaciones de tierras y diversos privilegios concedidos al monasterio pertenecen a esta centuria<sup>369</sup>. En concreto, el periodo correspondiente a los años 1024-1065 presenta la mayor abundancia de documentos, 150<sup>370</sup>, lo cual no se debe únicamente a tratarse de una amplia cronología, sino a un hecho más concreto. Estos años coincidieron con una situación de trascendental importancia en el desarrollo del monasterio, puesto que la figura del abad coincidió con la del obispo de Nájera, como ha señalado David Peterson<sup>371</sup>. Buena parte de la documentación producida en este periodo de cuarenta años y conservada en el *Becerro Galicano* así lo recoge, a través de

---

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 864.

<sup>368</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L. (2012). “Escritura...”, p. 266.

<sup>369</sup> Según las dataciones propuestas por David Peterson y otros investigadores en el proyecto del *Becerro Galicano Digital*. *Becerro Galicano Digital* (<http://www.ehu.es/galicano/> - consultado 30/07/2021).

<sup>370</sup> *Ibid.*

<sup>371</sup> PETERSON, D. (2020). “The Abbot-Bishops...”, p. 228.

fórmulas como *pater episcopus Gomessanus vel abbate*<sup>372</sup>; *Gomessano, glorioso episcopo et abbate*<sup>373</sup>; o *Gomessanus abba* [...], *Sancius episcopus*<sup>374</sup>. La acumulación de las dignidades de abad y obispo en una misma figura no era algo excepcional a San Millán de la Cogolla. Como apunta García de Cortázar, los cánones eclesiásticos de la Iglesia hispana permitían a los obispos una amplia intervención en la vida de los monasterios, que podía ir desde las visitas pastorales hasta la designación y destitución de los abades<sup>375</sup>. Además, hay que tener en cuenta que, en la mayoría de casos, los obispos habían pertenecido al mundo monástico, y como tal muchas veces fijaban en estos monasterios sus residencias. Ello habría provocado, siguiendo a García de Cortázar, que las funciones de ambos cargos acabaran por solaparse hasta el punto de encontrarnos ante obispos funcionando como abades, bien llevando directamente el propio título, como en dos de los documentos anteriormente referenciados, bien delegando las funciones en un representante, como en el tercero<sup>376</sup>. La reforma cluniacense pondría fin a esta tradición, pues los monasterios quedarían incorporados a partir de entonces a la Santa Sede y los obispos, despojados de sus antiguas atribuciones monásticas.

La concentración de la dignidad abacial y episcopal en una sola persona supuso un crecimiento económico enorme de las posesiones del monasterio en el siglo XI, en tanto que según apunta David Peterson, los monarcas pamploneses estaban interesados en mantener esta política de concentración de dignidades, quizás como forma de consolidar diversos obispados temporales hasta la restitución de las diócesis tradicionales<sup>377</sup>. Para favorecer estas pretensiones, las agregaciones de tierras y concesiones de diversos privilegios constituían las herramientas más efectivas. En nuestra opinión, esto ayudaría a explicar, en parte, que García Sánchez III fuera el más grande benefactor del cenobio, y que su nombre aparezca en multitud de documentos del *Becerro Galicano*, pues Nájera, que se estaba convirtiendo en el núcleo político por excelencia del reino durante sus años de reinado, era la sede de una diócesis ocupada por el propio abad emilianense<sup>378</sup>. Así, las agregaciones destinadas al monasterio afectaban directamente a la diócesis y quedaban dentro de esta, lo que se convertiría en fuente de futuros conflictos una vez ambos cargos se separasen definitivamente. El documento 347 del *Becerro Galicano*, fechado en 1046, es muy significativo a este respecto, pues recoge la

---

<sup>372</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 463] ([www.ehu.eus/galicano/id463](http://www.ehu.eus/galicano/id463) - consultado 30/07/2021).

<sup>373</sup> *Ibid.* [doc. 30] ([www.ehu.eus/galicano/id30](http://www.ehu.eus/galicano/id30) - consultado 30/07/2021).

<sup>374</sup> *Ibid.* [doc. 557] ([www.ehu.eus/galicano/id557](http://www.ehu.eus/galicano/id557) - consultado 30/07/2021).

<sup>375</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, pp. 157, nota 8.

<sup>376</sup> *Ibid.*

<sup>377</sup> Este es el caso de Nájera, que fue absorbida por la diócesis de Calahorra tras su restitución en 1045. En PETERSON, D. (2020). "The Abbot-Bishops...", pp. 226-227 y 232.

<sup>378</sup> En esta dirección apunta David Peterson en PETERSON, D. (2013). "Rebranding...", p. 186.

donación a San Millán, por parte de García Sánchez III, del monasterio de Santa María del Valle de San Vicente. La donación se produjo en tiempos del abad Gómez, *propter honorem ordinationis tue pontificali*<sup>379</sup>, lo que refuerza la idea de que la acumulación de ambas dignidades en una persona favorecía la concesión de tierras y diversos privilegios.

### 3.3.2. Reforzamiento del poder episcopal y conflictos señoriales

La conquista de Calahorra en 1045 por las tropas del reino de Pamplona supuso la restauración de una diócesis tradicional desaparecida tras la invasión musulmana y que, en el hiato transcurrido entre principios del siglo X y este año había sido sustituida por las sedes tradicionales de Nájera y Álava. El abad de San Millán, en el periodo 1024-1065, había ejercido también como obispo najerense, hecho que siguió vigente tras la restauración de 1045, si bien siguió empleando el título de *episcopus naierensis*<sup>380</sup> a pesar de que la diócesis hubiera sido absorbida por la calagurritana. Según David Peterson, ello habría respondido al enorme poder acumulado por Nájera durante el reinado de García Sánchez III, y solo cuando en 1079, con La Rioja en poder de los castellanos, Alfonso VI dona Santa María la Real a la orden de Cluny y expulsa al obispo de su palacio, Calahorra comienza a despuntar sobre la antigua sede<sup>381</sup>, si bien con dificultades. En el conflicto que se abrió con motivo de esta actuación real, el papa tendió a apoyar al obispo, mientras que Alfonso recibió el apoyo de diversas casas nobiliarias de la zona como los Haro, que también patrocinaron a San Millán tras la separación de los roles de abad y obispo<sup>382</sup>.

El “divorcio” entre monasterio y episcopado a finales del siglo XI fue provocado por la muerte de García Sánchez III y el hostigamiento continuo de la frontera navarra por Castilla, llevó a que Sancho IV (1054-1076) trasladara la sede política del reino a Pamplona. Por ello, el otrora abad-obispo de San Millán trasladó su residencia de forma preferente al monasterio de San Martín de Albelda, vinculado muy estrechamente a Pamplona, según David Peterson<sup>383</sup> no supuso el desencadenamiento inmediato de conflictos entre ambas sedes, pero era inevitable que estos se produjeran, máxime teniendo en cuenta que la comunidad emilianense poseía una enorme cantidad de tierras en la diócesis, debido principalmente a la labor de García Sánchez III. Sin embargo, la expulsión del obispo calagurritano de su palacio en Nájera a instancias de

---

<sup>379</sup> “En honor a tu consagración como obispo”. *Becerro Galicano Digital* [doc. 347] ([www.ehu.es/galicano/id347](http://www.ehu.es/galicano/id347) - consultado 30/07/2021). Documento identificado por García de Cortázar en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, p. 159.

<sup>380</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 14] ([www.ehu.es/galicano/id14](http://www.ehu.es/galicano/id14) - consultado 30/07/21).

<sup>381</sup> PETERSON, D. (2020). “The Abbot-Bishops...”, pp. 226-228.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>383</sup> PETERSON, D. (2013). “Rebranding...”, pp. 186-187.

Alfonso VI y la orden de Cluny era indicativo de una cierta debilidad del prelado, al que no le interesaba abrir un segundo frente de conflictos contra San Millán, que también gozaba del apoyo monárquico y nobiliario por entonces. Así, la abadía emilianense aún gozó de unos años de calma política que acabarían a partir de finales del siglo XII, cuando el conflicto entre priorato y diócesis estaba llegando a su fin, con un desenlace ciertamente favorable al obispo García Fernández (1190-1194), que recibió la confirmación de sus derechos sobre tierras najerenses en un concilio celebrado en Lleida en 1192, y posteriormente por una bula papal en 1194<sup>384</sup>. Ello no significa que hasta entonces no se hubieran producido fricciones entre San Millán y Calahorra, pues el *Becerro Galicano* recoge dos documentos que reflejan que en la década de los 60 del siglo XII ambas instituciones llegaron a un acuerdo favorable al monasterio con motivo del cobro de unas tercias ligadas a diversas iglesias del dominio monástico<sup>385</sup>.

En cualquier caso, son los años finales de esta centuria los que verdaderamente marcaron un cambio radical de rumbo en las relaciones entre San Millán, Calahorra y otras diócesis del entorno. En este sentido, muchos de los trabajos de David Peterson respecto a este tema han buscado demostrar cómo la principal fuente documental producida por el monasterio, el *Becerro Galicano*, nació como respuesta a las pretensiones calagurritanas sobre numerosas propiedades del cenobio en los años 90 del siglo XII<sup>386</sup>. Para entender estas teorías, conviene hacer un breve análisis del otro gran cartulario emilianense, el desaparecido *Becerro Gótico*. Con 152 folios frente a los 246 del *Galicano*, su composición tuvo lugar en dos fases, ambas en el siglo XII. Hacia 1115 habrían sido incluidos los primeros 118 folios, con documentos tempranos referentes a los siglos X y XI, mayoritariamente. A partir de ese año se entra en una segunda etapa finalizada en torno a 1192 y en la que abundan los documentos del siglo XII. Los textos, según David Peterson, se agrupan en dosieres referentes a zonas o decanías concretas, pero no se aprecia ninguna lógica estructural global<sup>387</sup>. Precisamente este aspecto es una de las principales novedades de su sucesor, el *Becerro Galicano*, que dio un orden lógico (para las pretensiones del monasterio) a la documentación que analizaremos a continuación. En términos generales, ambos cartularios son muy semejantes, y muchos de los documentos de uno fueron trasladados al otro. El *Becerro Galicano*, sin embargo, introdujo mucha documentación nueva que no había incluido el *Gótico*, entre ella muchas falsificaciones de gran importancia en el

---

<sup>384</sup> PETERSON, D. (2020). “The Abbot-Bishops...”, p. 237.

<sup>385</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 736 y 737] ([www.ehu.eus/galicano/id736](http://www.ehu.eus/galicano/id736) & [www.ehu.eus/galicano/id737](http://www.ehu.eus/galicano/id737) – consultado 31/07/2021).

<sup>386</sup> Así lo expone en PETERSON, D. (2013). “Rebranding...”, pp. 191-196; PETERSON, D. (2020). “The Abbot-Bishops...”, pp. 234 y ss. & PETERSON, D. (2009). “Reescribiendo...”, pp. 873-880.

<sup>387</sup> PETERSON, D. (2011). “El *Becerro Gótico* de San Millán. Reconstrucción de un cartulario perdido”. *Studia Historica. Historia Medieval*, 29, pp. 148-150.

tema que nos ocupa. Aquellos que no fueron trasladados al *Galicano* posiblemente atañeran a temas o situaciones que ya no interesaban al monasterio en el momento de elaboración del nuevo cartulario<sup>388</sup>. Entonces, si San Millán contaba ya con un cartulario previo, ¿por qué elaborar uno nuevo a partir de muchos de los textos contenidos en el original y añadiendo otros nuevos? No parece que razones de falta de espacio puedan responder a la cuestión, pues hemos visto que el *Becerro Galicano* cuenta con 246 folios frente a los 152 del *Gótico*. La respuesta la hallaremos en el contexto político del momento.

En los años 70 del siglo XII, siguiendo a David Peterson, el legado papal Jacinto (futuro papa Celestino III) se encontraba en la Península negociando una tregua entre Castilla y León para lograr formar una alianza común frente a los almohades<sup>389</sup>. Pareció lograr su objetivo veinte años más tarde, ya como pontífice, al firmar ambos reinos el conocido como Tratado de Tordehumos (1194), que establecía una tregua de diez años que, sin embargo, se quebraría al año siguiente tras la derrota cristiana en Alarcos contra los almohades. Sin prever este descalabro, el tratado se convirtió en toda una victoria política para el papa, pero lo más importante es el hecho de que, siguiendo a David Peterson, el suceso fuera mencionado en el *Becerro Galicano*<sup>390</sup>. Así, el autor del documento 734, que recogía la mediación papal en un conflicto entre la iglesia de Oña y San Millán, data así el texto: *Factum est autem iuramentum [...] in anno quo dominus G. cardinali exivit de Hispania, pace inter reges per X annorum treguas constituta*<sup>391</sup>. ¿A qué se debe esta mención? Todo apunta a que San Millán decidió apoyar el proyecto político de Celestino, siguiendo a David Peterson<sup>392</sup>, evidentemente a cambio de contraprestaciones. Así, el contenido del documento en el que aparece esta frase consiste en un conflicto entre el monasterio y una iglesia perteneciente a otro dominio monástico cercano, y que acaba resolviéndose a favor de la comunidad emilianense por mediación de un legado papal apenas tres semanas después de firmarse el Tratado de Tordehumos. Esto es una muestra tanto de las buenas relaciones que San Millán mantenía con la Santa Sede como del conocimiento que la comunidad tenía del proyecto político del papa. A ello vino a sumarse la redacción del *Privilegio de los Votos*, en el que se plasmaba una alianza entre las fuerzas leonesas, castellanas y pamplonesas en el siglo X, pero que era idéntica a la proyectada por el papa dos centurias después. Así, no solo el documento 734, sino también los *Votos*, “retratan la confluencia de unos intereses -emilianenses, castellanos, leoneses y papales-

---

<sup>388</sup> PETERSON, D. (2013). “Rebranding...”, pp. 188-189.

<sup>389</sup> PETERSON, D. (2019). “Génesis...” p. 234.

<sup>390</sup> *Ibid.*

<sup>391</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 734] ([www.ehu.es/galicano/id734](http://www.ehu.es/galicano/id734) - consultado 31/07/2021).

<sup>392</sup> PETERSON, D. (2019). “Génesis...”, pp. 234-235.

que coinciden durante apenas un año, justo el periodo de redacción del *Becerro*<sup>393</sup>. El apoyo prestado por San Millán al papa recibió una compensación más amplia que una mediación en un conflicto contra otro monasterio, y los efectos de esta alianza se hicieron notar en el frente más importante que el monasterio tenía abierto frente a la diócesis de Calahorra, conflicto clave a la hora de explicar la creación del nuevo cartulario.

Tras la separación de las dignidades de abad de San Millán y obispo de Calahorra, las relaciones entre ambas instituciones se enfriaron hasta alcanzar un notable grado de hostilidad que, como hemos comentado, no desembocó en un conflicto abierto desde el principio. Sin embargo, bien entrado el siglo XII, la diócesis calagurritana se encontraba cada vez más en posición de iniciar una contienda jurídica con San Millán, plasmada en documentos del *Galicano* desde 1163 en adelante<sup>394</sup>. La comunidad de monjes, consciente de la amenaza que Calahorra representaba para sus intereses, y más en unos años en los que el cobro del diezmo se había convertido en la principal fuente de ingresos del monasterio<sup>395</sup> y el caudal de donaciones se había visto reducido enormemente, se afanó en defender sus privilegios, particularmente los relacionados con el cobro de las tercias decimales que los obispos calagurritanos reclamaban en muchas de las iglesias del dominio monástico que, a su vez, se encontraban dentro de la diócesis. Para defender su patrimonio, un cartulario elaborado en su mayor parte antes de 1115 (el *Becerro Gótico*) y que, por tanto, contenía una documentación que atañía a una realidad político-económica muy diferente, no era suficiente. Por ello, los monjes de la Cogolla optaron por la creación de uno nuevo más acorde a sus nuevos intereses (el *Becerro Galicano*), añadiendo multitud de nuevos documentos, muchos de ellos falsificaciones, y reordenando los ya existentes con un criterio muy específico. Atendiendo a esto, estamos de acuerdo con la opinión de David Peterson de que “todo el volumen, desde la primera hasta la última página, atendiendo a su concepción y diseño, así como al uso que se le dio, apunta a que el *Becerro Galicano*, elaborado a finales del siglo XII, fue un reflejo de las preocupaciones del monasterio por salvaguardar su patrimonio en la diócesis de Calahorra”<sup>396</sup>.

Así, siguiendo al propio David Peterson, el comienzo del cartulario con el *Privilegio de los Votos* se muestra como una verdadera declaración de intenciones por parte del monasterio: a la propaganda del valor de su santo titular para potenciar el pago establecido en el texto y al apoyo indirecto dado al programa político de Celestino III, se suma la lista de territorios sujetos

---

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>394</sup> Dos de los primeros documentos son los ya referidos 736 y 737. *Becerro Galicano Digital* [doc. 736 y 737], *op. cit.*

<sup>395</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, pp. 302-308.

<sup>396</sup> PETERSON, D. (2020). “The Abbot-Bishops...”, p. 234.

al pago, muchos de los cuales se incluyen en la diócesis de Calahorra. Siguiendo adelante en el cartulario, las falsificaciones fechadas en el siglo X que remiten a las dos autoridades principales de esos siglos, García Sánchez I y el conde Fernán González, están también relacionadas con la disputa con los obispos calagurritanos. Así, en muchos de los documentos atribuidos al conde, vemos como este actúa en territorios que sobrepasan las fronteras de la Castilla del siglo X, y que en el siglo XII pertenecían a la diócesis. Lo mismo puede decirse del rey pamplonés, al que pertenecen dieciséis documentos de los cuales únicamente cuatro se encontraban con anterioridad en el *Becerro Gótico* y no atañían a tierras del obispado<sup>397</sup>. Esta documentación, además, fue ordenada en el *Galicano* de forma que se creó una sucesión de documentos muy próximos entre sí dentro del *Becerro*<sup>398</sup>. Inmediatamente después se añadieron otros datados, en buena parte, en el reinado de García Sánchez III, en la época de unión de abades y obispos, lo que unido a los anteriores, contribuyeron a crear una “geografía diocesana anacrónica”<sup>399</sup> correspondiente al periodo previo al resurgir de Calahorra, buscando así demostrar la supremacía de San Millán sobre dichas tierras desde tiempos muy anteriores a los del obispado. Por último, al final del cartulario, los últimos documentos añadidos y que, por tanto, actúan como cierre, sin contar adiciones tardías relativas a temas muy diferentes entre sí, también están relacionados con la diócesis, y posiblemente sean algunos de los más importantes para el conflicto entre ambas instituciones. Si asumimos que el *Becerro Galicano* fue creado en torno a 1195, al observar que estos últimos documentos están datados en la década de los sesenta, podría pensarse que su importancia en este tema no está justificada. Sin embargo, nada más lejos de la realidad: recordemos que en 1194 se encontraba en la Península el legado G., según el documento 734 del *Becerro Galicano*<sup>400</sup>. Este personaje, identificado con Gregorio de Sant’Angello por David Peterson<sup>401</sup>, fue el encargado de mediar en un pleito entre San Millán y la iglesia de Oña, pero su labor para con el monasterio fue más allá. Así, de estos documentos finales del *Becerro Galicano*, referentes a acuerdos sobre diversas tercias arbitrados entre el cenobio y las diócesis de Burgos, Osma y Calahorra<sup>402</sup>, los que atañían a esta última diócesis (736 y 737) fueron confirmados en 1196 y en 1199 por el arzobispo de Tarragona y, más importante, por el papa Inocencio III, respectivamente. Ambas confirmaciones se encuentran

---

<sup>397</sup> Un listado de estos documentos puede encontrarse en PETERSON, D. (2013). “Rebranding...”, pp. 191. Ver tabla 3.

<sup>398</sup> *Ibid.*, tablas 3 y 4.

<sup>399</sup> PETERSON, D. (2020). “The Abbot-Bishops...”, p. 236.

<sup>400</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 734], *op. cit.*

<sup>401</sup> PETERSON, D. (2020). “The Abbot-Bishops...”, p. 235.

<sup>402</sup> *Becerro Galicano Digital* [doc. 735, 736, 737 y 738] ([www.ehu.es/galicano/id735](http://www.ehu.es/galicano/id735), [www.ehu.es/galicano/id736](http://www.ehu.es/galicano/id736), [www.ehu.es/galicano/id737](http://www.ehu.es/galicano/id737), [www.ehu.es/galicano/id738](http://www.ehu.es/galicano/id738) - consultado 01/08/2021).

en el *Bulario*<sup>403</sup>, y conforman la única ocasión en que el monasterio obtuvo dos confirmaciones sucesivas de tanta importancia para un mismo acuerdo, muestra de la importancia que San Millán daba al conflicto con Calahorra, y más teniendo en cuenta que no existen confirmaciones similares para los otros dos acuerdos que aparecen al final del *Becerro Galicano*, referentes a las diócesis de Burgos y Osma<sup>404</sup>.

En definitiva, nos encontramos con que la comunidad emilianense, a finales del siglo XII, asistía con preocupación al crecimiento de la diócesis calagurritana que, para estos años, estaba saliendo victoriosa de su conflicto contra Nájera, como vimos. Al gozar San Millán de tantas propiedades en la sede episcopal, era lógico que esta se lanzara ahora a pleitear con el monasterio, buscando, sobre todo, obtener el cobro de las tercias de muchas de las parroquias del dominio emilianense. Al ser tan importante para la economía del monasterio el cobro de los diezmos y las tercias a ellos aparejadas, la comunidad se lanzó a demostrar sus derechos sobre las mismas, elaborando un cartulario nuevo que, en muy buena parte, respondía a esta necesidad, y que sirvió para que el cenobio tuviera éxito en esta primera fase de conflictos. Sin embargo, ello no debe empañar la realidad, que era menos optimista para San Millán de lo que puede parecer a simple vista. “A partir de la reforma gregoriana, la Sede Apostólica desea hacer constar su superior autoridad y su anhelo de organizar la Iglesia con arreglo a moldes paulatinamente mejor definidos por ella”, apunta García de Cortázar<sup>405</sup>. Si bien esto no significaba que el papado apoyara sistemáticamente a los obispados frente a los monasterios, el reforzamiento del poder obispal auspiciado por la Santa Sede haría que se pusieran en tela de juicio los privilegios de los que habían gozado hasta entonces los dominios monásticos. Así, y aunque San Millán lograra una victoria temporal frente a su principal competidor en los años finales del siglo XII, Calahorra no cejó en su empeño de hacer valer su postura frente a la comunidad de monjes y volvió a atacar sus privilegios en la centuria siguiente.

En el siglo XIII se forjaron y utilizaron algunas de las falsificaciones más importantes de las elaboradas en el *scriptorium* de la Cogolla. En los pleitos que se suscitaron frente a Calahorra en estos años, el monasterio empleó las elaboradas por el monje Fernandus a principios de esta centuria. Así, y según indica Isabel Iizarbe López, en el pleito contra el obispado de Calahorra de 1245-1246, uno de los monjes que representaron los intereses de San Millán fue el propio Fernandus, que presentó como pruebas la renuncia de diversos obispos a

---

<sup>403</sup> *Bulario de San Millán de la Cogolla* [doc. VII y VIII], ([http://bibliotecavirtual.larioja.org/bvrioja/biblioteca\\_san\\_millan\\_digital/es/consulta/registro.do?control=BAB20190002400](http://bibliotecavirtual.larioja.org/bvrioja/biblioteca_san_millan_digital/es/consulta/registro.do?control=BAB20190002400) – consultado 01/08/2021).

<sup>404</sup> PETERSON, D. (2020). “The Abbot-Bishops...”, p. 236.

<sup>405</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, p. 309.

una serie de tercias en 1030 con motivo del traslado de los restos de san Millán y la renuncia de 1053 con motivo del segundo traslado<sup>406</sup>. Parece ser que la comunidad monástica salió de nuevo victoriosa, como muestra el hecho de que lograrse la confirmación tanto del arzobispo de Tarragona como del papa Inocencio IV, ambas insertas, de nuevo, en el *Bulario*<sup>407</sup>. A cambio de estos éxitos, San Millán cedió al obispo calagurritano las propiedades del monasterio en Resa, Murillo de Calahorra y la propia ciudad de Calahorra, siguiendo a García de Cortázar<sup>408</sup>. A pesar de la importancia que la comunidad monástica dio al *Privilegio de los Votos*, este no fue presentado como prueba en ninguno de estos pleitos, como ha apuntado Francisco Grande Quejigo<sup>409</sup>. Las razones detrás de esta decisión son varias, pero la más importante es que en ningún momento el texto hace referencia al problema que afrontaba San Millán en el siglo XIII, que era el de las tercias episcopales. A ello habría que sumar otras como que los ingresos del *Voto* no eran tan importantes para el cenobio, según señala este mismo autor<sup>410</sup>.

En cualquier caso, y como señala este mismo autor, tras estos éxitos subyacía una realidad incómoda para el monasterio, y es que los conflictos, como tal, existían. Esto, en unos años en los que la repoblación de Andalucía estaba generando una despoblación importante en tierras del norte, muchas pertenecientes a las diócesis episcopales y a los monasterios, agravaría la situación económica de estas instituciones, necesitadas de unas rentas que se veían cada vez más reducidas. Así, San Millán se encontraba con dos problemas notables: por un lado, una reducción en sus rentas derivada del trasvase de población al sur del reino castellano; y por otro, un enconamiento de los conflictos con las diócesis de su alrededor por estas rentas, a consecuencia de este despoblamiento que también afectaba negativamente a los obispados<sup>411</sup>. Para solventar esta situación, al monasterio no le quedó más remedio que buscar la protección directa de la Santa Sede. Si en la centuria anterior y en los conflictos de mediados del siglo XIII esta había sido obtenida para pugnas concretas, ahora se trataba de asegurarse la integridad total de sus propiedades, así como la exención de la jurisdicción episcopal y laica. Así, Gregorio IX acogió al monasterio por primera vez bajo protección de la Santa Sede en 1236 mediante una bula situada al inicio del *Bulario*<sup>412</sup>, y años más tarde, en 1259, San Millán logrará la exención

---

<sup>406</sup> ILZARBE LÓPEZ, I. (2018). “Leyenda, historia...”, p. 96, nota 87.

<sup>407</sup> *Bulario de San Millán de la Cogolla* [doc. XVIII y XIX], ([http://bibliotecavirtual.larioja.org/bvrioja/biblioteca\\_san\\_millan\\_digital/es/consulta/registro.do?control=BAB20190002400](http://bibliotecavirtual.larioja.org/bvrioja/biblioteca_san_millan_digital/es/consulta/registro.do?control=BAB20190002400) – consultado 01/08/2021).

<sup>408</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (1969). *El dominio...*, p. 336.

<sup>409</sup> GRANDE QUEJIGO, F. (2000). *Hagiografía...*, pp. 250-251.

<sup>410</sup> *Ibid.*, pp. 247-248.

<sup>411</sup> *Ibid.*, pp. 333-336.

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 338. El documento en *Bulario de San Millán de la Cogolla* [doc. I], ([http://bibliotecavirtual.larioja.org/bvrioja/biblioteca\\_san\\_millan\\_digital/es/consulta/registro.do?control=BAB20190002400](http://bibliotecavirtual.larioja.org/bvrioja/biblioteca_san_millan_digital/es/consulta/registro.do?control=BAB20190002400) – consultado 01/08/2021).

completa de la jurisdicción calagurritana mediante una bula de Alejandro IV, que de nuevo situaba al cenobio bajo su protección<sup>413</sup>. Las dificultades de finales de siglo y de principios del siguiente, sin embargo, revelarían esta protección pontificia insuficiente, sobre todo frente a las depredaciones de las autoridades laicas de la zona, que darían al traste con estos esfuerzos del monasterio por salvaguardar su patrimonio, si bien la situación se revertiría levemente en la centuria siguiente.

### 3.4. CONCLUSIONES

Al final del recorrido, nos encontramos ante una entidad monástica que evidentemente no gozaba del poderío y del prestigio que la habían caracterizado en años anteriores. Sin embargo, ello no debe ser óbice para valorar en su contexto los esfuerzos realizados por la comunidad de monjes durante todos sus siglos de existencia por mantener su posición privilegiada y de superioridad sobre otras instituciones. Si en el capítulo anterior analizábamos la construcción y mutaciones de la figura del santo de la Cogolla a lo largo de los años, en este hemos tratado de situar aquellos cambios en su respectivo marco social, político y económico, pues solo de esta manera se puede pretender un análisis completo del fenómeno de la construcción de la memoria del monasterio de San Millán. En este sentido, tres son las dimensiones en las que este se manifestó: el patrocinio de los monarcas, el de benefactores externos al ámbito regio y las relaciones, no siempre cordiales, entre el cenobio y otras instituciones eclesiásticas. Aunque exceptuando el caso de la *Vita* escrita por Braulio y de su interés y el de su familia en incrementar y difundir el prestigio de la primitiva comunidad de monjes, las manifestaciones más claras de esfuerzos de construcción memorial aparecen, casi siempre, en situaciones de acuciante necesidad para San Millán.

Así, en un contexto político cambiante e incierto tras la anexión de La Rioja por los castellanos, la comunidad monástica se lanzó a elaborar las primeras expresiones escritas que, por primera vez, denostaban a la dinastía navarra que tan generosa había sido con el cenobio en épocas anteriores, cuando la situación fronteriza del territorio obligaba a los reyes a poner en marcha estrategias de control del territorio que redundaban directamente en San Millán. Pero será, sobre todo, la segunda mitad del siglo XII la que más expresiones de construcción memorial vea nacer, en unos momentos en los que se sumaron la presión ejercida por obispos como Calahorra o Burgos, y el desplazamiento del centro político de Castilla cada vez más al

---

<sup>413</sup> *Bulario de San Millán de la Cogolla* [doc. IV], ([http://bibliotecavirtual.larioja.org/bvrioja/biblioteca\\_san\\_millan\\_digital/es/consulta/registro.do?control=BAB20190002400](http://bibliotecavirtual.larioja.org/bvrioja/biblioteca_san_millan_digital/es/consulta/registro.do?control=BAB20190002400) – consultado 01/08/2021).

sur, lo que situó a San Millán en una posición cada vez más marginada de la mirada de los monarcas. Fue en estos momentos cuando los monjes se elaboraron el *Becerro Galicano*, el documento de los *Votos* y numerosas falsificaciones documentales destinadas a hacer valer unos derechos que, hasta entonces, no se habían cuestionado.

De la misma manera, en el siglo XIII, cuando la situación se volvió prácticamente insostenible para el cenobio, la comunidad tuvo que recurrir a estrategias hasta ahora no vistas, como la búsqueda de la protección directa del pontífice, siguiendo el recorrido marcado por otros monasterios benedictinos; o la de familias nobiliarias de la zona con el poder suficiente para sustituir el amparo otrora otorgado por unos monarcas cada vez más centrados en la mitad sur del reino castellano, en un proceso que reflejaba, con sus notables diferencias, a la situación de los orígenes del monasterio, cuando otra familia aristocrática, la de Braulio, se dedicó a patrocinarlo con la esperanza de ver satisfechos unos intereses concretos.

#### **4. CONSIDERACIONES FINALES**

La memoria histórica ha sido definida como “la elección premeditada de ciertos acontecimientos y personajes para construir con ellos un pasado enlazado con el presente”<sup>414</sup>. Este ha sido el fenómeno que hemos analizado en este Trabajo de Fin de Máster aplicando la definición propuesta por José Ángel Sesma Muñoz al monasterio de San Millán de la Cogolla. Este proceso, puesto en marcha desde muy temprano por la comunidad monástica emilianense mediante diversas estrategias de composición de fuentes, se caracterizó por una fusión lógica de la memoria hagiográfica e institucional, es decir, los principales hitos de fabricación identitaria del santo eremita coincidieron con diferentes contextos institucionales de atracción de benefactores o de competencia jurídico-económica que obligaron a los monjes a reformular la imagen de san Millán. Desde la composición en el siglo VII de la *Vita Sancti Emilianii* hasta la elaboración de las *Tablas de San Millán* a finales del siglo XIV, los monjes canalizaron el potencial tanto escriturario como artístico, además del oral del que no tenemos testimonios, para adaptarse a los cambios y asegurar tanto el crecimiento de sus posesiones y prestigio como su mantenimiento. A esta consideración responde la vinculación existente entre los dos capítulos centrales del trabajo: de un lado, las mutaciones en la personalidad del santo; de otro, la evolución histórica del dominio monástico de San Millán de la Cogolla entre la muerte de su santo titular y su encomendación a la protección de los Haro. Solo poniendo en relación este

---

<sup>414</sup> SESMA MUÑOZ, J. (2003). “La creación...”, p. 13.

devenir histórico con las principales manifestaciones de construcción memorial del cenobio puede lograrse un análisis cabal del fenómeno. Atendiendo a lo anterior, hemos identificado en este trabajo cuatro fases principales de construcción de la memoria institucional del monasterio.

La primera de ellas se corresponde con el siglo VII, cuando Braulio redactó su *Vita*, la cual respondió a una doble finalidad: de un lado, devocional, nunca perdida de vista en las diferentes expresiones de formulación identitaria de la figura del santo; y de otro, estratégica, en tanto que la familia del obispo mantenía estrechos lazos con la primitiva comunidad de monjes organizada en torno a la cueva-oratorio de san Millán. El texto hagiográfico es prácticamente la única fuente textual del periodo que nos permite acercarnos a la situación del cenobio en los primeros siglos medievales, lo que ha llevado a algunos especialistas a poner en duda la propia existencia de una congregación de monjes organizada entre la muerte del santo y la fundación oficial del monasterio en el siglo X. Sin embargo, nuevas interpretaciones basadas en los testimonios arqueológicos o en la rapidez con la que creció San Millán en sus primeros años de existencia han llegado a la conclusión opuesta. Esta nueva hipótesis explicaría el interés de Braulio y sus familiares en promocionar la figura del santo titular de un monasterio en el que tenían notables intereses y que lograron controlar gracias a la elección del hermano del obispo, Fronimiano, como abad. Así, la *Vita* se trató, en definitiva, del primer referente de construcción identitaria del santo y de la memoria del cenobio del que tenemos constancia. Su trayectoria en siglos posteriores fue extraordinaria y, en buena medida, sentó las pautas para futuras expresiones de creación de la identidad del santo.

En este sentido, la segunda fase de construcción memorial podemos situarla en el siglo XI, cuando aparecen las primeras expresiones escritas e iconográficas de construcción memorial del cenobio. Así, el arca de las reliquias del santo, elaborada en esta centuria con motivo del traslado de los restos del eremita de la iglesia de Suso a la de Yuso, es la mejor expresión de la importancia que la hagiografía proyectada por el obispo de Zaragoza tuvo para la comunidad emilianense. El poder de la escritura, controlado casi exclusivamente por los monjes, era así complementado con el discurso iconográfico, mucho más accesible a los fieles que acudieran en peregrinación al cenobio y que podían conocer de primera mano las hazañas de san Millán. Los poderes taumatúrgicos del santo y su faceta de intercesor con la divinidad eran el pilar fundamental de su identidad en una época de extraordinario crecimiento económico del dominio monástico que solo requería de la difusión de la fama del santo, sin implicar ninguna actualización o mutación en su personalidad. A finales de esta misma centuria, sin embargo, la figura del eremita comenzó a sufrir sus primeros cambios mediante la puesta en valor de su relación con su maestro san Felices de Bilibio. Así, el nombre del mentor comenzó

a figurar en la advocación del monasterio desde, al menos, 1086. Cuatro años más tarde, sus restos serían trasladados desde Bilibio hasta Yuso y colocados en el mismo altar que los de san Millán, hecho plasmado en diversas fórmulas donativas extraídas de la documentación emilianense. Este recuerdo documental al maestro del santo patrón es un evidente testimonio del éxito que esta incorporación tuvo para los monjes.

La tercera etapa hemos de identificarla con el siglo XII, la más prolífica de construcción de la memoria del monasterio de San Millán. Se inaugura con la obra del monje Grimoaldo, un relato que narraba los pormenores de la traslación de los restos de Felices a San Millán, culminando así este proceso de puesta en valor de esa figura sacra que dotó a Emiliano de un nuevo aliado que aumentaría su eficacia como hacedor de obras milagrosas y, consecuentemente, el prestigio espiritual del cenobio. Junto a él, los discípulos de san Millán, a los que Braulio hizo referencia en su *Vita*, también fueron trasladados al monasterio, creándose así una familia espiritual en torno al santo que constituiría una faceta muy original en el conjunto hispano con un claro equivalente en el apóstol Santiago.

Al contrario de lo que ocurrió en la etapa anterior, en estos momentos empiezan a surgir las primeras dificultades político-económicas para la institución que requirieron de una estrategia de actualización de los parámetros que justificaban su preminencia. Al hecho del cese del patrocinio de los reyes navarros tras la anexión de La Rioja por los castellanos en 1076 y de la situación fronteriza del monasterio que tantos beneficios le había reportado tiempo atrás, vino a sumarse un factor externo de enorme trascendencia como fue la introducción de la reforma cluniacense que supuso la separación de las dignidades de obispo de Nájera-Calahorra y abad de San Millán en 1064. Ello situó a ambas instituciones en una situación de competencia por un patrimonio acumulado por el monasterio durante cuarenta años que repentinamente se encontraba en territorio diocesano. La necesidad de ganarse el favor de unos reyes que había obtenido finalmente el control de La Rioja explica el surgimiento de fuentes textuales como la *Translatio* antes mencionada, muy crítica con el mayor benefactor de la historia del cenobio, el rey navarro García Sánchez III, Esta circunstancia explica también la confección de numerosos documentos destinados a glorificar el recuerdo del conde Fernán González, figura señera de la identidad castellana.

En cualquier caso, a mediados de siglo San Millán había entrado en una fase de defensa de su patrimonio frente a las principales amenazas que podían cuestionar su posición, principalmente el obispado de Calahorra. A este conflicto hemos atribuido, en consonancia con otros autores como David Peterson, la creación del principal cartulario del monasterio, el

*Becerro Galicano*, a finales de esta centuria. Este códice se erigía en un elemento recopilatorio de una documentación, en buena parte falsa, destinada a hacer valer los derechos del monasterio sobre muchas de sus propiedades. En consonancia con la relación entre construcción de la memoria institucional y hagiográfica, es ahora cuando el santo titular del cenobio, siguiendo la corriente inaugurada por el apóstol Santiago, transforma completamente su identidad para convertirse en un *miles Christi* o santo-guerrero que hace su primera aparición en la falsificación más conocida del monasterio: el *Privilegio de los Votos* (1194-1195). Este diploma, además de manifestar una clara y pretendida superioridad de los castellanos sobre leoneses y navarros, constituye toda una declaración de intenciones sobre las aspiraciones de San Millán para controlar unos territorios que por entonces le disputaba el obispado de Calahorra. Igualmente, el documento refleja la cercanía entre el monasterio y el papado, que en esos años se esforzaba por lograr una alianza entre los reinos peninsulares para luchar contra los almohades. Un proyecto político apoyado por los monjes emilianenses como se refleja a través de los *Votos* y que tuvo su compensación en confirmaciones pontificias de las aspiraciones del monasterio sobre Calahorra.

Aunque la situación de la comunidad emilianense al iniciarse el siglo XIII no era muy diferente a la de la centuria anterior, creemos que hay razones de peso para identificar en este siglo la cuarta y última etapa de construcción memorial. El ideal de cruzada que había inspirado la transformación de san Millán en un santo guerrero seguía vivo a comienzos del nuevo siglo, pero la victoria cristiana en las Navas de Tolosa y el avance reconquistador hacia el sur peninsular alejó el centro político castellano del núcleo monástico. Estas nuevas circunstancias conllevaron un nuevo recurso en la forja de la identidad del santo titular. Surge en estos momentos la figura de Gonzalo de Berceo quien elabora una nueva hagiografía que, si bien inspirada en la *Vita* de Braulio, supone un reconocimiento de la necesidad de actualización de la personalidad de Emiliano. Así, el poeta riojano incide en aspectos que el obispo había pasado por alto, emplea el castellano para redactar su obra y, sobre todo, humaniza y acerca al santo a su público mediante la localización geográfica de hitos relacionados con su vida. Igualmente, el autor emplea un nuevo estilo literario y romancea el *Privilegio de los Votos*, muestra del éxito y pervivencia de la faceta guerrera de san Millán para los intereses del monasterio. De la misma manera, en el siglo XIII se asiste a una reactivación de los conflictos entre San Millán y Calahorra, para cuya resolución la comunidad recurrió a los escritos del monje Fernandus, principalmente la *Translatio Sancti Emiliani* y una serie de documentos atribuidos a su mano y apócrifamente datados en el siglo XI en los que se recogía una supuesta renuncia de diversos obispos a las tercias parroquiales reclamadas ahora por Calahorra. La situación, sin embargo,

se volvió cada vez más insostenible y los monjes se vieron forzados a recurrir a la protección del papa, primero, y de la familia Haro, después, en 1299.

La encomendación del monasterio a la protección de un linaje nobiliario no supuso el fin de su historia, máxime si tenemos en cuenta que a finales del siglo siguiente San Millán seguía recibiendo privilegios reales y en su monasterio se elaboraba un retablo gótico cuyas escenas se inspiraban profundamente en la obra de Gonzalo de Berceo. Esta pieza artística nos sirve para valorar el último esfuerzo de los monjes emilianenses por recuperar y renovar la figura de su santo gracias al apoyo de la Virgen María como su nueva aliada espiritual. Es evidente que la comunidad monástica trataba de canalizar la creciente devoción mariana en su favor. Sin embargo, a estas alturas el dinamismo y fuerza de las que San Millán había gozado en épocas anteriores se habían difuminado, máxime en unos momentos en los que el norte peninsular se situaba cada vez más al margen del centro político del reino y las necesidades espirituales de la población miraban hacia otras formas de santidad y de monaquismo.

A lo largo de este recorrido hemos querido demostrar la existencia de un interesado y premeditado discurso elaborado por la comunidad emilianense que, a pesar de ser constantemente actualizado, nunca perdió coherencia: las mutaciones sufridas por el santo no entraron en contradicción, sino que se fueron complementado para enriquecer, en ocasiones de forma muy original, su identidad y fama. Para construir esa realidad multifacética los monjes emplearon todos los recursos a su disposición tanto la escritura como las obras artísticas en una relación de permanente diálogo. Los éxitos que San Millán obtuvo durante los años de su enfrentamiento con otras instituciones así lo atestiguan, pues difícilmente se habrían logrado si los monjes no hubieran sido capaces de adaptar un discurso identitario a las distintas realidades en las que se desarrollaron. Si la construcción de la memoria es la selección interesada del pasado, hemos de tener siempre en cuenta que estos intereses necesariamente deben mutar. Los poderes e instituciones que construyeron su discurso memorial en la Edad Media se desarrollaron en contextos dinámicos que planteaban necesidades igualmente dinámicas. El pasado al que recurrir, fuera este real o inventado, no podía desviarse, por tanto, de este principio y el ejemplo del monasterio de San Millán para los siglos medievales es un excepcional ejemplo de esa realidad.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

### 5.1. Fuentes

- ANÓNIMO (2003). *Crónica Najerense*, en ESTÉVEZ SOLA, J. (ed.). *Crónica Najerense*, Madrid: Akal.
- BRAULIO DE ZARAGOZA (1993). *Vita Sancti Emiliani*, en ORTIZ GARCÍA, P. (ed.). “San Braulio, la Vida de San Millán y la Hispania visigoda del siglo VII”. *Hispania Sacra*, 45, pp. 459-486.
- DE BERCEO, G. (1967). *Vida de san Millán de la Cogolla*, en DUTTON, B. (ed.). *La «Vida de San Millán» de Gonzalo de Berceo*. Londres: Tamesis Books Limited.
- DE TUY, L. (2015). *De Miraculis Sancti Isidori*, en OLIVARES TORRES, E. (ed.). *L’ideal d’evangelització guerrera. Iconografia dels cavallers sants*. Valencia: Universitat de València.
- FERNANDUS (2018). *Translatio Sancti Emiliani et Liber Miraculorum ipsius*, en ILZARBE LÓPEZ, I. (ed.). “Leyenda, historia y memoria en el monasterio de San Millán de la Cogolla (siglo XIII): la *Traslatio Sancti Emiliani*”. *Studia Monastica*, 60(1), pp. 63-118.
- GREGORIO MAGNO (ed. 2010). *Libro de los Diálogos*, Buenos Aires: Ágape Libros.
- GREGORIO DE TOURS (ed. 1991). *Vida de los padres*, Liverpool: Liverpool University Press.
- GRIMOALDO (2002). *Translatio corporis Sancti Felicis*. Algunos fragmentos en PÉREZ-EMBID WAMBA, J. (ed.). *Hagiología y sociedad en la España medieval: Castilla y León (siglos XI-XIII)*. Huelva: Universidad de Huelva.
- MARCIO, P. (1899). *Los Votos de Santiago*, en LÓPEZ FERREIRO, A. (ed.). *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, tomo II, Santiago: Seminario Conciliar Central.
- VV.AA. (2015). *Becerro Galicano de San Millán de la Cogolla*, en *Becerro Galicano Digital* ([www.ehu.eus/galicano](http://www.ehu.eus/galicano)).
- (s. XIII). *Bulario de San Millán de la Cogolla*. Biblioteca Digital de La Rioja, 27(460.21 San Millán).

### 5.2. Obras bibliográficas

- AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L. (2019). *La memoria escrita en el monasterio de Sahagún (años 904-1300)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (2010). "Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Sahagún: la respuesta de las fórmulas inútiles (904-1230)". *Anuario de Estudios Medievales*, 40(2), pp. 847-888.

- ÁLVAREZ DA SILVA, N. (2017). “Narración hagiográfica y culto a las reliquias: el arca de San Millán de la Cogolla”, en HUERTA HUERTA, P. L. (coord.). *Narraciones visuales en el arte románico: figuras, mensajes y soportes*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, pp. 131-163.
- ANGUIANO, M. (1704). *Compendio historial de la provincia de La Rioja, de sus santos y milagrosos santuarios*. Madrid: Juan García Infanzón (imprensa).
- ARAGÜES ALDAZ, J. (2005). “Los discípulos de Santiago. Tradiciones, equívocos y fabulaciones en la fábrica de un entorno nacional (I)”, en ARIZALETA, A. (coord.). *Pratiques hagiographiques dans l’Espagne du Moyen Âge et du Siècle d’Or*, Toulouse : Presses universitaires du Midi, pp. 221-233.
- ASENSIO JIMÉNEZ, N. (2015). “La identidad del santo anacoreta a través de las Tablas de San Millán”. *NORBA, Revista de Arte*, 35, pp. 9-25.
- BAÑOS VALLEJO, F. (1989). *La hagiografía como género literario en la Edad Media: tipología de doce vidas individuales castellanas*. Oviedo: Departamento de Filología Española de la Universidad de Oviedo.
- BRITAIN BOUCHARD, C. (2015). *Rewriting Saints and Ancestors: Memory and Forgetting in France, 500-1200*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- CASADO QUINTANILLA, B. (1995). “Poder y escritura en la Edad Media”. *Espacio, Tiempo y Forma, H.<sup>a</sup> Medieval*, 8, pp. 143-168.
- CASTELLANOS, S. (2011). *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*. Logroño: Universidad de La Rioja, Servicio de Publicaciones.
- CHALLET, V. (2010). “Peasants’ Revolts Memories: Damnatio Memoriae or Hidden Memories?”, en DOLEŽALOVÁ, L. (coord.). *The Making of Memory in the Middle Ages*, Leiden: Brill, pp. 395-414.
- DACOSTA, A., PRIETO LASA, J. R., & DÍAZ DE DURANA, J. R. (2014). *La conciencia de los antepasados: la construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media*. Madrid: Marcial Pons.
- DE GAIFFIER, B. (1933). “La controverse au sujet de la patrie de S. Émilien de la Cogolla”. *Analecta Bollandiana*, 51, pp. 293-317.
- (1935). “Les reliques de l’abbaye de San Millán de la Cogolla au XIIIe siècle”. *Analecta Bollandiana*, 53, 90-100.
  - (1946). “Les sources de la Translatio Sancti Emiliani”, en VV.AA. (coords.). *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat*, París: Paupeley-Gouverneur, pp. 153-168.
- DE LAS HERAS Y NÚÑEZ, M. (1986). “Las tablas de San Millán de la Cogolla”. En VV. AA. (coords.). *Segundo Coloquio sobre Historia de La Rioja: Logroño, 2-4 de octubre de 1985* Zaragoza: Universidad de Zaragoza y Colegio Universitario de La Rioja, pp. 57-72.

- DIAGO HERNANDO, M. (1992). “El intervencionismo nobiliario en los monasterios riojanos durante la Baja Edad Media. Encomiendas y usurpaciones”. *Hispania*, 52(182), pp. 811-861.
- DÍAZ BODEGAS, P. (1992). “En torno a la traslación de san Felices de Bilibio, patrono de Haro”. *Berceo*, 123, pp. 31-47.
- DUTTON, B. (1967). *La «Vida de San Millán» de Gonzalo de Berceo*. Londres: Tamesis Books Limited.
- ESCALONA MONGE, J. (2004). “Lucha política y escritura: falsedad y autenticidad documental en el conflicto entre el monasterio de Santo Domingo y el Burgo de Silos (ss. XIII-XIV)”, en DE LA IGLESIA DUARTE, J. (coord.). *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV: XIV Semana de Estudios Medievales. Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2003*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 205-252.
- ESTÉVEZ SOLA, J. (ed. 2003). *Crónica Najerense*, Madrid: Akal.
- FERNÁNDEZ GALLARDO, L. (2005). “Santiago Matamoros en la historiografía hispanomedieval: origen y desarrollo de un mito nacional”. *Medievalismo*, 15, pp. 139-174.
- FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. (2002). “El señorío monástico altomedieval como espacio de poder”, en DE LA IGLESIA DUARTE, J. & MARTÍN RODRÍGUEZ, J. (coords.). *Los espacios de poder en la España medieval: XII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2001*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 181-243.
- (2007). “Ascenso, apogeo y crisis de un monasterio benedictino: San Salvador de Leire (siglos XI-XII)”, en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & TEJA, R. (coords.). *Los grandes monasterios benedictinos hispanos de época románica (1050-1200)*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, pp. 9-58.
  - (2013). “Tiempos de connivencia y cooperación entre monjes y obispos en el siglo XI: de los obispos-abades a los canónigos-monjes”, en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & TEJA, R. (coords.). *Monjes y obispos en la España del románico: entre la connivencia y el conflicto*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, pp. 42-83.
- GAFFARD, L. (2006). “Martirio y taumaturgia: la construcción de una memoria original de los santos Facundo y Primitivo en la primera Crónica anónima de Sahagún”. En ARIZALETA, A. (coord.). *Pratiques hagiographiques dans l'Espagne du Moyen Âge et du Siècle d'Or*, Toulouse: Presses universitaires du Midi, pp. 33-54.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á. (1969). *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII): introducción a la historia rural de Castilla Altomedieval*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- (2003). “Monasterios románicos de Castilla y conservación de la memoria histórica”, en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (coord.). *Monasterios románicos y producción*

- artística*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, pp. 9-34.
- (2009). “La construcción de la memoria histórica en el monasterio de San Millán de la Cogolla (1090-1240)”, en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. (coord.). *Estudios de Historia Medieval de La Rioja*, Logroño: Universidad de La Rioja, pp. 455-474.
  - (2016). “Geografía y hagiografía en el emplazamiento de los grandes monasterios benedictinos medievales hispanos”, en GARCÍA DE CORTÁZAR J, & TEJA, R. (coords.). *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, pp. 103-141.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., & AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L. (2012). “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*, 85-86, pp. 247-270.
- GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, Á. (2002). “*La praesentia*” y la “*virtus*”: la imagen y la función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII. Silos: Abadía de Silos.
- (2001). “La materialidad eterna de los santos. Sepulcros, reliquias y peregrinaciones en la hagiografía castellano-leonesa (siglo XIII)”. *Medievalismo*, 11, pp. 9-31.
  - (2014). “Reliquias y relicarios: una aproximación al estudio del culto a los santos en la Navarra medieval”. *Hispania Sacra*, 66, pp. 89-118.
- GARCÍA GARCÍA, F. (2016). “Mover al santo: traslado de reliquias y renovación de escenarios de culto en monasterios hispanos”, en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & TEJA, R. (coords.). *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, pp. 143-173.
- GARCÍA LÓPEZ, J., & CLAVERÍA, C. (2003). *Obras completas de Gonzalo de Berceo*. Madrid: Biblioteca Castro.
- GARCÍA TURZA, F. (2000). “San Millán de la Cogolla en los umbrales de la crisis: 1200-1300”, en GIL-DÍEZ USANDIZAGA, I. (coord.). *Los monasterios de San Millán de la Cogolla: VI Jornadas de arte y patrimonio regional: San Millán de la Cogolla, 6, 7 y 8 de noviembre de 1998*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 27-46.
- (1997). “El monasterio de San Millán de la Cogolla en la Alta Edad Media: aproximación histórica”. *Berceo*, 133, pp. 9-25.
- GARCÍA Y GARCÍA, A. (1988). “Derecho Canónico y vida cotidiana en el Medioevo”. *Revista Portuguesa de Historia*, 24, pp. 189-226.
- GEARY, P. (1994). *Phantoms of Remembrance. Memory and oblivion at the end of the first millennium*. Princeton: Princeton University Press.
- GRANDE QUEJIGO, F. (2000). *Hagiografía y difusión en “La vida de San Millán de la Cogolla” de Gonzalo de Berceo*. Logroño: Centro de Estudios Riojanos.

- JARA FUENTE, J.; MARTIN, G. & ALFONSO ANTÓN, I. (2010). *Construir la identidad en la Edad Media*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- GUREVICH, A. (1984). "Oral and Written Culture of the Middle Ages: Two Peasant Visions of the Late Twelfth-Early Thirteenth Centuries". *New Literary History*, 16(1), pp. 51-66.
- GUTIÉRREZ BAÑOS, F. (2013). "Espacios de memoria: el relato hagiográfico en textos y en imágenes. (A propósito de las Tablas de San Millán)". *Revista de poética medieval*, 27, pp. 161-195.
- HARRIS, J. (1991). "Culto y narrativa en los marfiles de San Millán de la Cogolla". *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 9, pp. 69-85.
- HENRIET, P. (2004). "La santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación político-sociológica". *Memoria Ecclesiae (Asociación de Archiveros de la Iglesia en España)*, 24, pp. 13-79.
- (2000). "Hagiographie et historiographie en Péninsule Ibérique (XI-XIIIe siècles). Quelques remarques". *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23, pp. 53-85.
- HERBERS, K. (2006). *Política y veneración de santos en la Península Ibérica. Desarrollo del «Santiago político»*. Pontevedra: Fundación Cultural Rutas del Románico.
- HERNÁNDEZ AMEZ, V. (2005). "Las vidas de los mártires: modelos para imitar". *Archivum: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 54-55, pp. 315-330.
- HOBBSAWM, E., & RANGER, T. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ILZARBE LÓPEZ, I. (2018). "Leyenda, historia y memoria en el monasterio de San Millán de la Cogolla (siglo XIII): la *Traslatio Sancti Emilianii*". *Studia Monastica*, 60(1), pp. 63-118.
- LARRAÑAGA, M., JULAR, C., ESCALONA, J., & AZCÁRATE, P. (2006). "Volver a nacer: historia e identidad en los monasterios de Arlanza, San Millán y Silos (siglos XII-XIII)". *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 29, pp. 359-394.
- LÓPEZ FERREIRO, A. (1899). *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, tomo II, Santiago: Seminario Conciliar Central.
- MARTÍN MARTÍN, J. (2013). "Tiempos de conflicto en el siglo XII: disputas por el poder, por la riqueza y celos profesionales entre monasterios y obispos", en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & TEJA, R. (coords.). *Monjes y obispos en la España del románico: entre la connivencia y el conflicto*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, pp. 84-113.
- MARTIN, G. (2017). "Pasados para el presente, presentes para el futuro. Poder y memoria histórica en el occidente peninsular durante la Edad Media", en LÓPEZ OJEDA, E. (coord.). *La memoria del poder, el poder de la memoria: XXVII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 25 al 29 de julio de 2016*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 15-44.

- MARTY MINGUET, C. (2015). *La correspondencia epistolar de Ambrosio de Milán*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- MENEGHELLO MATTE, R. (2015). “El Dios de las batallas: el providencialismo en la cronística hispana en la batalla de las Navas de Tolosa (1212)”. *Revista de Historia y Geografía*, 32, pp. 19-39.
- MENJOT, D. (1979). “Santidad y edificación de los fieles: los milagros de san Millán de la Cogolla del siglo VI al XIII”. *Annales de la faculté des Lettres et Sciences Humanes de Nice*, 37, pp. 157-174.
- OLIVA HERRER, H. (2009). “Conflictos antiseñoriales en el reino de Castilla a finales de la Edad Media: viejas preguntas, ¿nuevas respuestas?” *Historia. Instituciones. Documentos*, 35, pp. 313-332.
- (2002). *La Tierra de Campos a fines de la Edad Media. Economía, sociedad y acción política campesina*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- OLIVARES TORRES, E. (2015). *L’ideal d’evangelització guerrera. Iconografia dels cavallers sants*. Valencia: Universitat de València.
- ORTIZ GARCÍA, P. (1993). “San Braulio, la *Vida de San Millán* y la Hispania visigoda del siglo VII”. *Hispania Sacra*, 45, pp. 459-486.
- PEDROSA IZARRA, C. (1968). “En torno a los marfiles y a los versos que ilustran la vida de San Millán de la Cogolla”. *Berceo*, 80, pp. 271-278.
- PEÑA PÉREZ, F. (2007). “La creación de la memoria histórica: San Pedro de Cardeña”, en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. & TEJA, R. (coords.). *Los grandes monasterios benedictinos hispanos de época románica (1050-1200)*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, pp. 217-242.
- PEÑA, J. (1980). *Páginas Emilianenses*. San Millán de la Cogolla: Editorial del Monasterio de Yuso.
- PÉREZ-EMBED WAMBA, J. (2002). *Hagiología y sociedad en la España medieval: Castilla y León (siglos XI-XIII)*. Huelva: Universidad de Huelva.
- PETERSON, D. (2019). “Génesis y significado de los Votos de San Millán”, en LABIANO, M. (coord.). *De Falsa et Vera Historia 2. De ayer y hoy. Contribuciones multidisciplinares sobre pseudoepígrafos literarios y documentales*, Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 223-238.
- (2020). “The Abbot-Bishops of San Millán and Calahorra (1025-1065): a Marriage of Convenience and a Messy Divorce”, en VANINA NEYRA, A. & PÉREZ, M. (coords.) *Obispos y monasterios en la Edad Media: trayectorias personales, organización eclesiástica y dinámicas materiales*, Buenos Aires: Sociedad Argentina de Estudios Medievales, pp. 221-240.
  - (2011). “El Becerro Gótico de San Millán. Reconstrucción de un cartulario perdido”. *Studia Historica, Historia Medieval*, 29(1), pp. 147-173.

- (2009). “Reescribiendo el pasado. El Becerro Galicano como reconstrucción de la historia institucional de San Millán de la Cogolla.” *Hispania, Revista Española de Historia*, 69(233), pp. 653-682.
- (2019). “Fronteras políticas y espacios culturales en el Alto Ebro (siglos VIII-XI)”. *Estudios Mirandeses. Anuario de la Fundación Cultural “Profesor Cantera Burgos”*, 35, pp. 7-35.
- (2013). “Rebranding San Millán: the Becerro Galicano as a rejection of the monastery’s Navarrese heritage (1192-1195)”. *Journal of Medieval Iberian Studies*, 5(2), pp. 184-203.

POZA YAGÜE, M. (2012). “San Millán”. *Revista digital de iconografía medieval*, 4(7), pp. 29-36.

REGLERO DE LA FUENTE, C. (2017). “Guillermo Pérez de la Calzada, el cardenal Guillermo y la crisis del monasterio de Sahagún en el siglo XIII”. *Anuario de Estudios Medievales*, 47(2), pp. 861-887.

REMENSNYDER, A. (1995). *Remembering Kings’ Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern Franc*. Nueva York: Cornell University Press.

RODRÍGUEZ LOPEZ, A. (2018). “De olvido y memoria. Cómo recordar a las mujeres poderosas en Castilla y León en los siglos XII y XIII”. *Arenal: Revista de historia de mujeres*, 25(2), pp. 272-294.

- (2016). “De damas poderosas: poder, memoria e influencia en la Baja Edad Media”, en VV.AA. (coords.) *Discurso, memoria y representación. La nobleza peninsular en la Baja Edad Media (actas de la XLII Semana de Estudios Medievales de Estella-Lizarra. 21 al 24 de julio de 2015)*, Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 315-332.

RUIZ GALARRETA, J. M. (1956). “El retablo gótico de San Millán de la Cogolla”. *Berceo*, 41, pp. 463-472.

SAINZ RIPA, E. (2001). “Los obispos de Calahorra en la Edad Media (siglos VIII-XV)”, en DE LA IGLESIA DUARTE, J. (coord.). *I Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 6 al 11 de agosto de 1990*, Logroño: Centro de Estudios Riojanos, pp. 37-66.

SALVADOR MIGUEL, N. (2003). “Entre el mito, la historia y la literatura en la Edad Media: el caso de Santiago Guerrero”, en DE LA IGLESIA DUARTE, J. & MARTÍN RODRÍGUEZ, J. (coords.). *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 215-232.

SÁNCHEZ BELDA, L. (1948). *Cartulario de Santo Toribio de Liébana*, Madrid: Patronato Nacional de Archivos Históricos.

SANDOVAL, P. (1601). *Primera parte de las fundaciones de los monesterios del glorioso padre san Benito....* Madrid: Imprenta de Luis Sánchez.

- SESMA MUÑOZ, J. (2002). “La creación de la memoria histórica, una selección interesada del pasado”, en DE LA IGLESIA DUARTE, J. & MARTÍN RODRÍGUEZ, J. (coords.). *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 13-32.
- SILVA Y PACHECO, D. (1665). *Historia de la imagen sagrada de María Santissima de Valvanera....* Madrid: Imprenta de San Martín.
- UBIETO ARTETA, A. (1973). “Los primeros años del Monasterio de San Millán”. *Príncipe de Viana*, 34(132-133), pp. 181-200.
- VALCÁRCEL MARTÍNEZ, V. (1997). “La *Vita Emiliani* de Braulio de Zaragoza: El autor, la cronología y los motivos para su redacción”. *Helmantica*, 48(147), pp. 375-407.
- (1991). “Sobre el origen geográfico de la familia de Braulio, obispo de Zaragoza”, en RAMOS GUERREIRA, A. (ed.). *Mnemosynum C. Codoñer a discipulis oblatum*, Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 333-340.
- VELASCO BAYÓN, B. ET AL. (2010). *Colección documental de Cuéllar (934-1492), vol. 1*. Cuéllar: Ayuntamiento de Cuéllar.
- VIZUETE MENDOZA, J. C. (1988). “La Reforma Gregoriana en Castilla a través de las disposiciones conciliares”, en VV.AA. (coords.). *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo, 20-26 de mayo de 1985)*, Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, pp. 321-335.
- VV.AA. (1974). *San Millán de la Cogolla en su XV centenario*. Logroño: Editorial Ochoa.
- WAGNER, A. (2014). “Reliques et mémoire”, en CAZANAVE, C. (coord.). *La mémoire à l'oeuvre*, Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté, pp. 19-33.

## 6. ANEXOS

### 6.1. LOS MONASTERIOS DE SUSO Y YUSO



Fig. 1. Vista del monasterio de San Millán de Suso.

[https://es.wikipedia.org/wiki/Monasterio\\_de\\_San\\_Mill%C3%A1n\\_de\\_Suso#/media/Archivo:Monasterio\\_de\\_Suso\\_\(2\).jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Monasterio_de_San_Mill%C3%A1n_de_Suso#/media/Archivo:Monasterio_de_Suso_(2).jpg) (consultado 03/09/2021)



Fig. 2. El complejo actual del monasterio de Yuso.

[https://ca.wikipedia.org/wiki/Fitxer:Monestir\\_de\\_San\\_Mill%C3%A1n\\_de\\_Yuso.JPG](https://ca.wikipedia.org/wiki/Fitxer:Monestir_de_San_Mill%C3%A1n_de_Yuso.JPG) (consultado 03/09/2021)

### 6.2. EL ARCA DE LAS RELIQUIAS



Fig. 3. El arca de las reliquias de san Millán en su estado actual, con las placas de marfil originales.

<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d1/San-millan-arca-relicario-delantera-abril-2017.jpg> (consultado 03/09/2021)

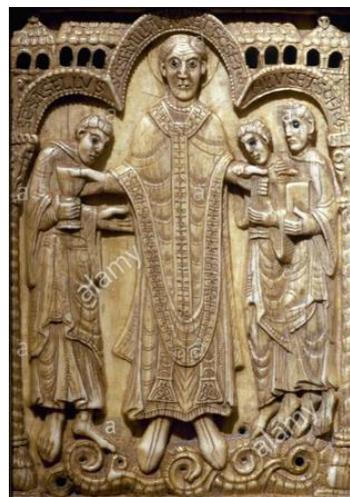


Fig. 4. San Millán rodeado de sus discípulos

<https://www.alamy.es/arte-romanico-espana-arca-de-san-millan-realizada-en-plata-dorada-y-recubierta-de-tablas-de-marfil-s-xi-con-bajorrelieves-en-los-que-se-representan-los-escenas-de-la-vida-de-san-millan-monasterio-de-yuso-san-millan-de-la-cogolla-la-rioja-image209573868.html> (consultado 03/09/2021)

### 6.3. LAS *TABLAS DE SAN MILLÁN*

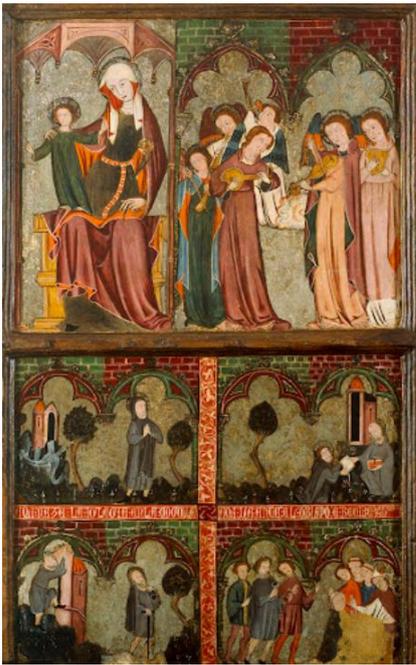


Fig. 5. Cara exterior derecha de las *Tablas*, con representaciones de la Virgen arriba, y de la vida de san Millán, abajo.

<http://www.museodelarioja.es/tablas-de-san-millan/> (consultado 03/09/2021)

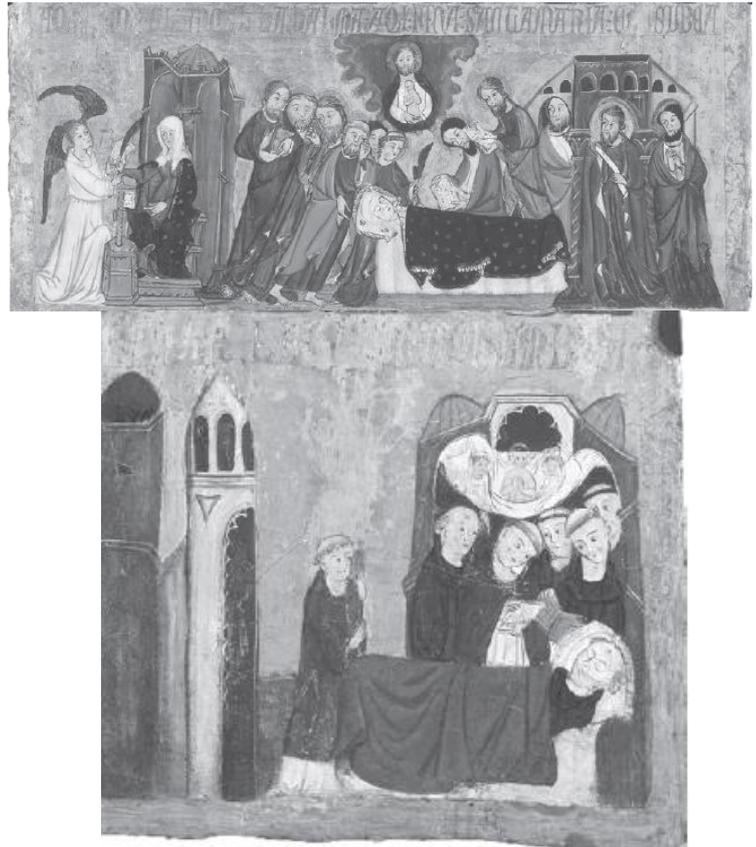


Fig. 6. Similitudes entre las representaciones de la muerte de la Virgen (arriba) y de san Millán (abajo) en las *Tablas* (composición propia). GUTIÉRREZ BAÑOS, F. (2013). “Espacios de memoria: el relato hagiográfico en textos y en imágenes. (A propósito de las Tablas de San Millán)”. *Revista de poética medieval*, 27, pp. 161-195.

#### 6.4. EL BECERRO GALICANO

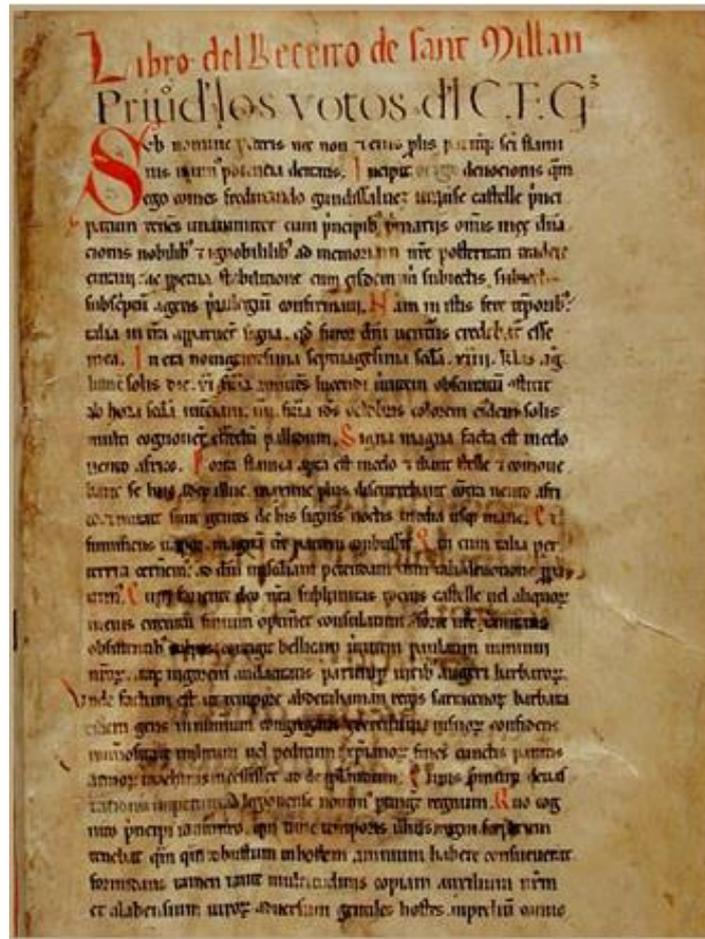


Fig. 7. Primer folio del *Becerro Galicano* de San Millán, en el que comienza el documento conocido como *Privilegio de los Votos*. <http://www.ehu.eus/galicano/?l=es> (consultado 03/09/2021).