

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS MADRILEÑOS

XL

CICLO DE CONFERENCIAS

SAN ISIDRO Y MADRID



L. M. APARISI LAPORTA – J. MONTERO PADILLA – A. CARLOS. PEÑA –
A. SÁNCHEZ ÁLVAREZ-INSÚA – T. PUÑAL FERNÁNDEZ – A. ALVAR
EZQUERRA – M.ª T. FERNÁNDEZ TALAYA – F. DÍAZ MORENO – M. MONTERO
VALLEJO – P. MENA MUÑOZ – C. CAYETANO MARTÍN – M. BERNAL SANZ –
E. DE AGUINAGA LÓPEZ – E. L. HUERTAS VÁZQUEZ – F. AZORÍN GARCÍA

INSTITUTO DE ESTUDIOS MADRILEÑOS
C. S. I. C.

INSTITUTO DE ESTUDIOS MADRILEÑOS
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Centro de Ciencias Humanas y Sociales

La responsabilidad del texto y de las ilustraciones insertadas
corresponde al autor de la conferencia.

Imagen de cubierta: Detalle del rótulo toponímico de la Calle de San Isidro.
Cerámica de Alfredo Ruiz de Luna.

© 2011 Instituto de Estudios Madrileños
© 2011 Los autores de las conferencias

ISBN: 978-84-935195-6-8
Depósito Legal: M-49988-2011
Impreso en España

SUMARIO

	<u>Págs.</u>
<i>Presentación</i> , por ALFREDO ALVAR EZQUERRA.....	9
<i>Anotaciones al ciclo de conferencias San Isidro y Madrid</i> , por LUIS MIGUEL APARISI LAPORTA.....	11
<i>San Isidro, vecino de Madrid</i> , por LUIS MIGUEL APARISI LAPORTA.....	15
<i>San Isidro: algunas perspectivas literarias</i> , por JOSÉ MONTERO PADILLA.....	45
<i>Iconografía de San Isidro en la pintura y estampas madrileñas</i> , por ALFONSO DE CARLOS PEÑA.....	59
<i>Los campos que labró San Isidro. Agricultura y gastronomía madrileñas en la época del Santo</i> , por ALBERTO SÁNCHEZ ÁLVAREZ-INSÚA.....	79
<i>Estudio paleográfico y diplomático de la vida y milagros de San Isidro: tradición, invención e historicidad</i> , por TOMÁS PUÑAL FERNÁNDEZ.....	89
<i>Los orígenes populares de la canonización de San Isidro</i> , por ALFREDO ALVAR EZQUERRA.....	127
<i>La capilla de San Isidro en la iglesia de San Andrés</i> , por M ^a TERESA FERNÁNDEZ TALAYA.....	141
<i>Los retablos de San Isidro en San Andrés: proyectos y trazas de obras desaparecidas</i> , por FÉLIX DÍAZ MORENO.....	167
<i>Los Vargas y San Isidro</i> , por MANUEL MONTERO VALLEJO.....	181
<i>San Isidro y la arqueología madrileña: Desde la Prehistoria al siglo XVII</i> , por PILAR MENA MUÑOZ.....	197
<i>San Isidro, una apuesta municipal: política, fiesta y devoción. siglos XIV a XVIII</i> , por CARMEN CAYETANO MARTÍN.....	215
<i>La pradera de San Isidro y la Ermita del Santo en el siglo XVIII</i> , por MARÍA BERNAL SANZ.....	239
<i>El códice de Juan Diácono</i> , por ENRIQUE DE AGUINAGA LÓPEZ.....	249
<i>El orden jurídico medieval y el derecho local madrileño del Madrid de San Isidro</i> , por EDUARDO L. HUERTAS VÁZQUEZ.....	263
<i>Santa María de la Cabeza, esposa de San Isidro</i> , por FRANCISCO AZORÍN GARCÍA.....	289

ESTUDIO PALEOGRÁFICO Y DIPLOMÁTICO DE LA VIDA Y MILAGROS DE SAN ISIDRO: TRADICIÓN, INVENCION E HISTORICIDAD

Por TOMÁS PUÑAL FERNÁNDEZ
Instituto de Estudios Madrileños

Conferencia pronunciada el día 7 de
marzo de 2006, en el Museo de los
Orígenes (antes Museo de San Isidro)

Aquesta es la memoria de la vida
de aquel de Dios amado y escogido
Esydro Labrador, esclarecido
christiana regla, orden y medida
alla esta y al (lado) de a do (...) mira caydo
y bive a do el morir ya no es temido
pues goza de la Gloria deseada
que al bueno tiene Dios aparejada.

Octava Rima en alabanza de San Isidro
Pedro de Quintana¹ (s. XVI)
Códice de San Isidro

INTRODUCCIÓN

Las noticias sobre San Isidro, patrón de la ciudad de Madrid, y desde 1960 de la agricultura y de los agricultores, aparecen recogidas en un breve códice medieval, que contiene una relación de milagros atribuidos al santo, más una serie de himnos en su alabanza. Este códice, que actualmente se conserva en el Archivo del Cabildo Catedral de Madrid², es la única fuente fidedigna, hasta el momento, para intentar

¹ Teólogo y capellán de la iglesia de San Andrés que compuso esta Rima en honor del santo y que aparece escrita en letra humanística cursiva en el interior de la portada de pergamino de la encuadernación actual del códice, que es del siglo XVI.

² Sin signatura moderna

reconstruir, de manera más o menos fiable, la vida del santo madrileño. Fue uno de los testimonios, el más importante, que la Santa Sede tuvo en cuenta a la hora de abordar su proceso de beatificación primero, y más tarde su canonización. Bien es verdad que no existía ningún otro documento de esas características y todas las noticias procedentes de la tradición oral, que eran muchas y muy variadas, aparecían, en ocasiones, ambiguas y un tanto contradictorias y, sobre todo, eran muy posteriores en el tiempo a la Edad Media, época en la que vivió el labrador.

Este manuscrito ha sido, pues, la fuente de donde han bebido y beben, válgame la expresión, todos los biógrafos e historiadores del santo, analizando sus datos y, en las más de las ocasiones, reinterpretándolos de manera bastante subjetiva. El resultado ha sido la edición de varias obras y biografías, comenzando por la primera de ellas, publicada en el siglo XVI, año 1592, por Alonso de Villegas³, coincidiendo con los inicios del proceso de canonización. Ya anteriormente, desde 1539, aparecen varias referencias a la vida del santo en las obras de algunos historiadores de Madrid⁴.

Si conocemos, por tanto, el contenido de dicho códice y la información que proporciona, básicamente en lo referente a la primera parte, dedicada a una parte de los hechos protagonizados por San Isidro durante su vida, no sucede lo mismo con la parte dedicada a los milagros realizados post-mortem, y que, como sucede con cualquier santo, fueron la auténtica clave de su fama de santidad a nivel popular y de que su santuario en Madrid se convirtiese en un auténtico centro de peregrinación, no sólo a nivel local, sino, incluso, regional y comarcal⁵.

Sin embargo, y al mismo tiempo, poco o casi ningún esfuerzo se ha dedicado a estudiar el códice en su estructura externa e interna, su proceso de elaboración, características codicológicas, estilo y otros elementos que, previamente cotejados e interpretados con el rigor suficiente, nos pueden dar la pista para averiguar algunas de las incógnitas abiertas en torno a este importante manuscrito, que junto al también códice que contiene las leyes del fuero de Madrid de 1202, constituye una de las joyas documentales madrileñas y la más antigua conservada.

Una de esas incógnitas, aún no resueltas del todo, aunque bastante despejadas, como luego veremos, es la concerniente a la autoría del códice, así como a su fecha de elaboración y redacción. Tampoco se ha aclarado, desde nuestro punto de vista, la función del códice, es decir, para qué fue hecho, con qué motivo y por qué razón. A pesar de todo, algunas teorías se han publicado en los últimos años al respecto, aunque ninguna de ellas lo suficientemente convincente. El problema de todo es que

³ Alonso de VILLEGAS, *Vida de San Isidro*. La edición consultada se encuentra en la Biblioteca del Real Monasterio del Escorial.

⁴ Se trata, concretamente, de los siguientes: Lucio MARÍNEO SÍCULO, *Obra nueva de las cosas memorables de España*, libro I, f. 131. Juan LÓPEZ DE HOYOS, cuya obra no se conserva, Ambrosio de MORALES y Basilio SANTORO, entre otros.

⁵ El propio códice nos informa de peregrinos venidos de Illescas, en Toledo, así como de Guadalajara y otros lugares más remotos, sin duda, aprovechando que Madrid era un lugar de paso, como cruce de caminos, o bien durante la estancia de la Corte.

con excesiva frecuencia se han difundido una serie de ideas que son las que hoy día prevalecen de manera genérica, sin la más mínima crítica y sin conocer a fondo el códice que las contiene. Sucede, por ejemplo, con la autoría, atribuida durante mucho tiempo, prácticamente desde el siglo XVI, a un tal Juan Diácono, del que no tenemos más noticia que su propio nombre, o ya en el siglo XIX a Juan Gil de Zamora, un franciscano y erudito de la Corte de Alfonso X, el Sabio⁶.

El análisis del códice de San Isidro nos puede ayudar a plantear puntos de reflexión que hasta ahora ni siquiera estaban abiertos a la crítica, pues eran desconocidos, y con ello a intentar resolver muchas de esas incógnitas a las que nos hemos referido, así como a conocer nuevos datos sobre el contexto social y político en que se desarrolla su culto en la Edad Media, la sociología de los milagros, su contenido, y como se fue gestando la devoción popular en torno a la figura de un humilde labrador madrileño, laico, casado y padre de familia, que no destaca más que por su trabajo, callado y paciente, y por su intensa y profunda espiritualidad que manifiesta a través de la oración y la caridad. Pocas veces, a lo largo de la historia de la santidad medieval, nos hemos encontrado con un personaje de tales características. Esto fue lo que hizo de San Isidro un santo peculiar para su época y para los siglos venideros a lo largo de los cuales su culto y devoción se fueron generalizando.

Nosotros intentaremos presentar un estudio objetivo del códice que contiene los datos esenciales de su vida y milagros. Primero cómo se fue gestando el documento, siguiendo todo el complicado proceso de su génesis y desarrollo, desde que fue gestado como idea, hasta su materialización como documento escrito. Después conoceremos sus características principales, formato, medidas, materia escritoria, tipo y estilo de escritura, organización documental, estilo de redacción, etc., es decir, lo que tradicionalmente se considera un estudio historiográfico con la participación de ciencias como la paleografía, la diplomática⁷ y la codicología⁸.

GESTACIÓN Y ELABORACIÓN DEL CÓDICE

El contexto histórico y cultural

Muchas veces nos hemos preguntado cuál fue la verdadera razón que impulsó la redacción y elaboración de una obra con los milagros de San Isidro. Si el santo era conocido y venerado a nivel popular, como se desprende de los mismos milagros del códice, ¿qué necesidad hubo de ponerlos por escrito?

Partimos de la base de lo que es un códice medieval, un documento manuscrito sobre pergamino, en lo que hoy día llamaríamos formato libro, cosido y encuadernado

⁶ De entre los numerosos estudios dedicados a este monarca castellano, destacamos el trabajo de M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Alfonso X el Sabio: historia de un reinado, 1252-1284*, Burgos, 1999.

⁷ L. DURANTI, *Diplomática: usos nuevos para una antigua ciencia*, (prólogo, traducción y presentación de M. Vázquez), Carmona, 1996.

⁸ Se puede consultar el trabajo de E. RUIZ GARCÍA, *Introducción a la codicología*, Madrid, 2002.

con el propósito de contener y guardar una determinada información que se considera útil o valiosa y que debe ser protegida y preservada para la posteridad⁹. Su coste no era barato para las economías medievales y el proceso de su elaboración se tornaba complejo y paciente, de manera totalmente artesanal, teniendo en cuenta los medios y la tecnología de la época. Por este motivo pocos códices hay y los que se han conservado responden a una funcionalidad concreta relacionada, casi siempre, con motivos religiosos y espirituales.

¿Cuál fue la funcionalidad concreta del códice de San Isidro? Parece ser que la respuesta no es una, sino varias. En primer lugar, debemos atender al contexto cultural de la época, en plena Edad Media, siglos XII y XIII. En esta época asistimos a una serie de transformaciones sociales, políticas y económicas que se habían venido gestando desde tiempo atrás y que se desarrollan plenamente, sobre todo, en el siglo XIII. Se trata de un mundo de cambios que plantea nuevos retos y nuevas realidades. Como ejemplos mencionamos los siguientes, que han de ser tenidos en cuenta:

- a) Las conquistas militares en España protagonizadas bajo el gobierno de reyes guerreros como Alfonso VIII o Fernando III y Jaime I en los Reinos Peninsulares, Castilla y Aragón respectivamente¹⁰, lo que supone la unificación territorial¹¹, a la par que consolidación y fortificación del poder real, que se manifiesta en todos los sitios mediante la institución jurídica de la «paz del Rey»¹². Se sientan, así, las bases de una estabilidad social y económica, necesaria para el desarrollo de otras realidades culturales.
- b) El aumento demográfico, tras las sucesivas pandemias de peste y otras enfermedades que habían asolado a todo Occidente durante la Alta Edad Media. Este hecho propició la existencia del contingente humano necesario para llevar a cabo las transformaciones a las que hacemos referencia.
- c) La expansión y el desarrollo de la agricultura¹³, con la introducción de nuevas técnicas agrarias, el mayor aprovechamiento del suelo, la ampliación de las superficies cultivables y con todo ello el aumento de los rendimientos económicos. Recordemos como la agricultura seguía siendo la principal actividad económica y laboral, aunque la artesanía y el comercio se abrían paso rápida y competencialmente en el conjunto de dichas actividades.
- d) El fenómeno del resurgimiento de las ciudades y con ellas de una cultura urbana ligada a la artesanía, el comercio y la burguesía¹⁴. Se trata de una cultura secu-

⁹ M. MANIACI, *Terminología del libro manuscrito*, (préface di Denis Muzerelle), Roma, 1996.

¹⁰ L. GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Castilla y Aragón en el siglo XIII*, Madrid, 1988.

¹¹ G. MARTÍNEZ DÍEZ, *Fernando III, 1217-1252*, Burgos, 1993.

¹² L. GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Curso de historia de las instituciones españolas: de los orígenes al final de la Edad Media*, Madrid, 1968.

¹³ G. DUBY, *Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval*, Barcelona, 1968.

¹⁴ L. GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Orígenes de la burguesía medieval*, Madrid, 1969. Sobre ciudades y mundo urbano se puede consultar la monografía de J. GAUTIER DALCHÉ, *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (s. IX-XIII)*, Madrid, 1989.

larizada en la que la Iglesia institución deja de tener el monopolio absoluto. Todo ello produce cambios importantes en la organización y transmisión del saber, nacimiento de las universidades, nuevas disciplinas científicas, interés por la ciencia y la investigación y desarrollo cultural en todas sus facetas. El hombre y las actividades humanas son objeto de estudio. Asistimos a un primer Humanismo precursor del gran Renacimiento europeo de los siglos XV y XVI.

- e) Transformaciones religiosas que generan nuevos tipos de espiritualidad que tienen su máximo exponente en el surgimiento y expansión de las órdenes mendicantes de franciscanos y dominicos. Una nueva conciencia social y religiosa, con una mayor sensibilidad hacia la Naturaleza, creación de Dios, así como hacia la pobreza y los pobres. Todo ello acompañado de nuevas formas de manifestación de la religiosidad popular, en la que el culto a la Virgen María y a los santos adquiere un importante protagonismo¹⁵.

Dichos cambios no se entienden en su globalidad si no es desde el punto de vista de las mentalidades. La cultura se torna en cultura escrita, o dicho de otro modo, manifestaciones que hasta entonces habían tenido una expresión puramente consuetudinaria y oral, propia de la Alta Edad Media, adquieren ahora el rango de documentos escritos. Se extiende una especie de obsesión por escriturar todo, desde las leyes hasta cualquier acontecimiento, como forma de perpetuar las ideas y de dejar constancia de los hechos. Asistimos, de este modo, al siglo de la expansión de la escritura, al tiempo de su socialización¹⁶. Todo ello paralelamente a los cambios gráficos que se están operando en Europa con la introducción de la escritura gótica¹⁷ y las nuevas formas documentales.

La Capilla Real y el Códice

En este ambiente del siglo XIII que acabamos de describir someramente debemos enmarcar la redacción del manuscrito del santo. Pero ¿quiénes o quién estaban detrás de todo ello? Parece evidente que la decisión de poner por escrito lo que hasta ese momento había sido mera tradición popular, responde al contexto cultural de escriturar determinados hechos considerados importantes, pero alguien debía tomar esa decisión y lo que parece más importante, responder económicamente de ella, es decir, financiarla. La elaboración de un códice, por muy sencillo que fuese, era una labor costosa. Mucho interés debía haber entonces en hacerlo y sólo por parte de una institución o persona poderosa.

Debemos entonces pensar en un patrocinio y en una financiación institucional relacionada con el santo o con algún interés en potenciar su culto. Se ha dicho en numerosas ocasiones que pudo ser la misma parroquia de San Andrés o el cabildo de

¹⁵ D. DE PABLO MAROTO, *Espiritualidad de la Baja Edad Media*, Madrid, 2000.

¹⁶ Se puede ver el trabajo titulado *Las abreviaturas en la enseñanza medieval y la trasmisión del saber*, Barcelona, 1990.

¹⁷ E. CASAMASSIMA, *Tradizione corsiva e tradizione libraria nella scrittura latina del Medioevo*, Roma, 1988

clérigos de Madrid, a los que se menciona en algunos de los milagros, los promotores del códice. En otras ocasiones, al imputar al tal Juan Diácono su autoría que fue éste el responsable, sin aclarar qué motivos tuvo dicho personaje, del que desconocemos casi todo, para proceder a tal hecho, cuál fue su vinculación con el santo y con su culto y si fue él quien costeó los gastos de su elaboración y en representación de quien.

Dicho así, atribuir a una persona la autoría de un manuscrito sin más parece una versión de los hechos bastante simplista. Nada más lejos de la realidad, si tenemos en cuenta que es el propio códice, como va a suceder con otros aspectos que iremos comentando más adelante, el que en este caso nos da la respuesta. Del análisis riguroso de su contenido, así como del propio estilo de redacción, se deduce una intervención regia que, dado el caso, sólo se pudo manifestar a través de la figura jurídica del patronato regio, por la que el rey ponía bajo su jurisdicción a una determinada iglesia o capilla a la que protegía y sufragaba económicamente. Se trata de una institución altomedieval, con tintes feudales, cuando los soberanos fundaban monasterios e iglesias particulares que pasaban a formar parte de sus regalías, aunque en lo espiritual y religioso estuviesen, como no podía ser de otro modo, bajo el mandato de la Iglesia y su jerarquía¹⁸.

Este fue el caso de San Isidro y su sepulcro, los cuales quedaron bajo el patrocinio de la Corona, o lo que es lo mismo, el rey procedió a convertir su capilla, en la parroquia de San Andrés, en Capilla Real y, por tanto, él mismo se erigió en patrono, designando capellanes e instituyendo el culto. Hasta ahora sólo sabíamos que en 1518 la Corona y Roma facultaron a Francisco de Vargas, secretario y contador de Carlos I, y a sus descendientes para construir una capilla, futura Capilla del Obispo, y trasladar allí el cuerpo del santo, instituyendo un patronato privado a favor de esta familia. También que en 1669, bajo el reinado de Felipe IV, se dan los primeros pasos para construir la actual Capilla barroca con dinero público y que tal hecho justificaría, según expresión del propio Carlos II, la instauración de un patronato real a favor de los Austrias y más tarde de los Borbones, sus sucesores en la Corona de España¹⁹.

Sin embargo, hasta la fecha casi nadie ha hecho referencia a la posibilidad, más que cierta, de la existencia de un patronato anterior, de origen medieval, casi desde los mismos comienzos del culto al santo, coincidiendo con el traslado de su cuerpo al interior de la iglesia de San Andrés y la visita que por las mismas fechas, en el año 1213, cursó el rey Alfonso VIII a su sepulcro, aprovechando su estancia en Madrid²⁰, reconociendo, según la tradición, al pastor que misteriosamente había ayudado a las huestes cristianas, mostrándoles un atajo a través del cual pudieron sorprender a los almohades y derrotarles en la batalla de Las Navas de Tolosa de 1212²¹. Este hito de

¹⁸ La costumbre del patronato regio sobre iglesias, monasterios y demás se remonta a la Alta Edad Media y a la fundación de iglesias particulares, dentro de los esquemas de la sociedad feudal.

¹⁹ T. PUÑAL y J.M. SÁNCHEZ, *San Isidro de Madrid. Un trabajador universal*, Madrid, 2000, pp. 77 y ss.

²⁰ G. MARTÍNEZ DÍEZ, *Alfonso VIII, rey de Castilla y Toledo*, Burgos, 1995

²¹ El tema ha sido estudiado por M. R. BIENES GÓMEZ, en su artículo titulado, «San Isidro Labrador y la Batalla de Las Navas de Tolosa». También por J. SIMÓN DÍAZ, «Bibliografía sobre San Isidro»; ambos recogidos en el trabajo titulado *San Isidro Labrador, patrono de la Villa y Corte: IX centenario de su nacimiento*, Madrid, 1983, pp. 85-96 y 35-36 respectivamente.

la Reconquista, que supuso para Madrid y su territorio, así como para toda la Meseta sur, la creación de un espacio de paz y estabilidad, alejada la frontera islámica hacia el valle del Guadalquivir²², fue también el inicio de la tradición de San Isidro y la expansión de su culto.

No tenemos ninguna constancia documental, pero, de nuevo la tradición, asegura que fue el mismo Alfonso VIII el que con motivo de esta visita y este hecho erigió una capilla en honor de San Isidro, donó un arca de madera para contener su cuerpo, así como una imagen del santo recubierta de plata.²³ Posiblemente la primera capilla, el primer arca funeraria del santo y su primera imagen, todo ello bajo el patrocinio de la Corona. Los milagros del códice no recogen este acontecimiento, pero sí que mencionan de manera reiterada a Fernando III y a su sucesor Alfonso X con expresiones y maneras que apuntan a la existencia de un patronato regio y, por tanto, de una Capilla Real. Desde la narración del primer milagro con fecha, las alusiones a ambos monarcas se suceden.

No es casual que en aquellos milagros que van datados, se utilice el sistema cronológico de las eras por reinado²⁴, conjuntamente con el de la Era Hispánica²⁵. Recordemos que una era es una forma de medir el tiempo tomando como referencia algún acontecimiento o hecho significativo. En las eras por reinado, los años de gobierno de un rey, en el caso de la era hispánica, el año 38 d.C., considerado por algunos autores como la fecha de la pacificación de Hispania por el emperador romano Octavio Augusto. Este último sistema de datación, único en España, de ahí su nombre, fue el utilizado sistemáticamente en la documentación real a lo largo de la Alta Edad Media y su uso pervivió hasta el reinado de Juan I, quien lo abolió definitivamente para imponer el sistema de la Era Cristiana que se venía utilizando en Europa.

El sistema de eras por reinados es también propio de la documentación medieval más antigua y su uso se generalizó a partir del año 1000, sobre todo en los ambientes cortesanos y fue también el sistema de datación utilizado en toda la historiografía real, caso de los anales reales, las nóminas de reyes, los latérculos y las crónicas altomedievales²⁶. En toda esta literatura historiográfica es costumbre referir año por año los acontecimientos de un determinado reinado con alusión al nombre del rey²⁷.

Junto a este dato tan significativo que relaciona a San Isidro y a su manuscrito con la Corte, tenemos las noticias que nos ofrece también el propio códice. Una inci-

²² Sobre esta importante batalla de la Reconquista ver M. G. LÓPEZ PAYER y M. D. ROSADO LLAMAS, *La Batalla de Las Navas de Tolosa*, Madrid, 2002

²³ T. PUÑAL y J. M. SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 78.

²⁴ Sobre sistemas cronológicos medievales se puede consultar el trabajo de S. GARCÍA LARRAGUETA, *La datación histórica*, Pamplona, 1998

²⁵ J. VIVES, «Notas sobre la era hispánica», en *Hispania Sacra*, n.º 14 (1961), pp. 473-475.

²⁶ Así se pone de manifiesto en el trabajo publicado por A. BARBERO y M. VIGIL, *La formación de feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1986, pp. 249 y ss.

²⁷ C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval (ss. VIII al XII)*, Buenos Aires, 1967.

piente organización de la capilla del santo, que se hallaba ubicada junto al altar principal de San Andrés, suponemos que el presbiterio, en la nave del Evangelio. Aunque desconocemos todo sobre su fábrica y estructura, no debía ser de gran tamaño, en consonancia con la propia parroquia, de estilo gótico-mudéjar, como todas las iglesias de la villa²⁸. Contaba esta capilla con los siguientes elementos, según los datos recogidos en el mismo códice:

El sepulcro del santo, que constaba de dos cajas: una interior de madera con la reliquia de su cuerpo y otra visible y externa, no sabemos si de madera también o piedra, de gran tamaño, a la que se denomina reiteradamente como sepulcro. Ésta, al parecer, descansaba sobre tres leones de piedra dorados, según las visitas pastorales realizadas a la iglesia de San Andrés en 1494 y 1504. La primera noticia sobre su existencia aparece en el milagro de la traslación, cuando se señala que San Isidro fue llevado de su tumba a un sepulcro nuevo, en la iglesia de San Andrés, del que no sabemos nada más. Después que Alfonso VIII donó un arca de madera. En 1266 uno de los milagros señala una curación producida al frotarse el enfermo con la piedra del sepulcro, es decir, se constata la existencia de un sepulcro pétreo.

Por último, conocemos la que se realizó coetáneamente al manuscrito de sus milagros, en forma de arcón funerario, de madera y forrada de cuero, con escenas de algunos de sus milagros que decoraban e ilustraban la tapa, el frontal y los dos laterales. Es la que hoy día podemos ver expuesta en la Catedral de la Almudena.

Una arqueta pequeña de madera con un trozo de lienzo del primitivo sudario con el que fue encontrado el santo en su tumba, y que tenía propiedades curativas. Su poder taumátúrgico era tal, que el sólo contacto con esta reliquia curaba a los ciegos y sanaba de otras enfermedades varias.

Una lámpara de aceite que ardía constantemente ante el sepulcro en señal de veneración y respeto, según costumbre, y que los capellanes se encargarían de cuidar para que estuviese siempre encendida.

Un cobertor colorado con rayas de colores, según cuenta uno de los enfermos curados, como signo de ornamentación, que colgaba delante del sepulcro.

Aparte de todo esto debemos mencionar las innumerables luminarias o cirios de cera que ardían y que eran llevados y depositados por los fieles a manera de ofrenda. La capilla de San Isidro se había convertido en un lugar santo y de peregrinación, según nos señala el propio códice, a donde acudían los vecinos de Madrid y de otras comarcas a implorar la lluvia o solicitar otros favores, entre ellos la curación de ciertas dolencias. Sabemos que era costumbre que los peregrinos y devotos pernoctasen en la capilla, realizándose turnos de vela ante el sepulcro, en los que mientras unos oraban fervorosamente, otros dormían. Precisamente durante estos sueños era frecuente que el santo se apareciese y realizase algún milagro.

²⁸ A. DE LA MORENA BARTOLOMÉ, «Historia de las iglesias donde rezaba San Isidro», en *San Isidro Labrador, patrono de la Villa y Corte: IX centenario de su nacimiento*, Madrid, 1983, pp. 97-123.

Cada vez que se padecía un periodo de fuerte sequía, se procedía a un acto público y masivo, en el que participaban los vecinos y el clero de Madrid, quienes acudían a la capilla y procedían a sacar el cuerpo del santo, al que colocaban en su caja devotamente delante del altar de San Andrés, de cara al crucifijo, según el código, encima de un pedestal. También con ocasión de las visitas reales durante la Edad Media, de las que sólo tenemos constancia documental con Alfonso XI, pero que se citan en los casos de Enrique II, Enrique IV e Isabel, la Católica, en varias ocasiones²⁹. Todo lógico si pensamos que la capilla de San Isidro, aparte de lugar de peregrinación, era capilla real y nada más normal que recibiese la visita de sus patronos, coincidiendo con la estancia de la Corte en Madrid.

Algunas similitudes hemos encontrado entre esta capilla y la de San Fernando en Sevilla, también de patronato real, por tratarse de la tumba de un rey santo, luego convertida en panteón real de su sucesor y algunos otros miembros de la Corona. Veamos cuales son:

Ambas guardan la reliquia venerada de un cuerpo incorrupto, dichas reliquias son objeto de veneración popular. En el caso de San Fernando los reyes castellanos acudían a su sepulcro antes de partir a la Guerra de Granada, teniendo en cuenta que Sevilla era el centro de reunión de las huestes castellanas y donde se planificaban todas las operaciones militares previas a la guerra o escaramuzas militares. Era costumbre que entonces el rey fuese recibido solemnemente por el cabildo hispalense quien lo conducía hasta la Capilla Real en donde se llevaba a cabo una ceremonia de pleito-homenaje en la que se realizaba un besamanos al rey y acto seguido, su espada era llevada como amuleto de la suerte durante la guerra.

Ambas son visitada por los monarcas durante sus estancias en dichas ciudades, según recogen las crónicas.

Ambas tienen estatutos propios y ambas fueron objeto de ampliaciones y mejoras en el siglo XVI, en Madrid la construcción de la Capilla del Obispo, aunque en manos de patronato privado, y en Sevilla la actual Capilla Real de San Fernando en 1551. Pensamos que el caso madrileño pudo obedecer a una cesión temporal, por privilegio real, del patronato de San Isidro a la familia de Francisco de Vargas, teniendo en cuenta la vinculación de este apellido de rancio abolengo con el santo, según la tradición el amo de Isidro fue Juan de Vargas. Poco duraría dicho patronato, que fue recuperado por la Corona, pues años después el cuerpo de San Isidro volvía de nuevo a su capilla de San Andrés³⁰.

Además la Capilla sevillana³¹ es mencionada en uno de los primeros milagros al referirse al rey Fernando, «cuyo cuerpo descansa en Sevilla...», sin que exista ninguna justificación aparente para ello a no ser la de poner de manifiesto cierto paralelismo. Esta mención nos parece significativa y junto a otros epítetos reales como rey «de grato recuerdo», o rey «muy preclaro», o rey «de gran renombre», parece trasladarnos

²⁹ T. PUÑAL y J. M. SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 78.

³⁰ T. PUÑAL y J. M. SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 80 y ss.

³¹ A. J. MORALES, *La Capilla Real de Sevilla*, Sevilla, 1979.

por su utilización y estilo a un ambiente cortesano. Otras expresiones como «rey de reyes» al referirse a Dios que obra milagros a través de su santo, nos indican una mas que probada vinculación con la Casa Real.

Pero, ¿qué objetivos perseguía este patronato regio?

Primero disponer de unos beneficios económicos que en el caso de la Capilla de San Isidro debían ser muy cuantiosos, dado la gran cantidad de peregrinos que acudían a su sepulcro ofreciendo limosnas y donativos.

Tampoco debemos olvidar la función ideológica, a través de la imagen del santo que se pretendía proyectar en la sociedad. Un hombre laico, casado y padre de familia, cuya filosofía de vida se resumía en la oración y el trabajo, el *ora et labora* de los frailes franciscanos, orden religiosa de reciente implantación en Castilla y muy popular entre las gentes. Recordemos, a este respecto, que la mayoría de los madrileños disponían en sus testamentos ser enterrados en mortaja del hábito de San Francisco³². Existía, pues, una gran simpatía hacia estos frailes, cuyo comportamiento se pretendía imitar en lo que se consideraba una perfecta vida cristiana³³.

Todo ello no fue sino una forma de instrumentalizar la figura del santo, cuyo modelo de vida representaba y era el ideal de un orden social feudo-burgués³⁴, cuyos principales valores, basados precisamente en la oración y el trabajo personal, significaban el reflejo de lo que se consideraba el ORDO SOCIAL IDEAL CRISTIANO. Debemos recordar que la sociedad feudal se estructuraba mayoritariamente en «oradores» y «laboradores», de este modo el orden social quedaba perfectamente reflejado³⁵. En base a este ideal, se proponía que el ser humano no podía realizarse sólo a través del trabajo, sino además y también de la oración, haciendo gala de su doble dimensión, material y espiritual. Todo apunta a que el nuevo Humanismo del siglo XIII, que colocaba al ser humano y sus actividades en el centro de la Creación, junto al creciente proceso de secularización de la sociedad, habían exaltado ciertos valores referidos exclusivamente al trabajo como forma de superación y de realización personal³⁶.

Existe una nueva concepción del trabajo manual, ya no desdeñado como oficio bajo y vil, sino como una actividad necesaria, encaminada no sólo a la mera subsistencia, el hombre altomedieval trabajaba exclusivamente para vivir, sino también para mejorar la vida del ser humano en orden a las riquezas y el bienestar material. Dicho de otro modo, se trabaja para vivir y para vivir mejor, es la filosofía del burgués. Esta idea marginaba, a menudo, a Dios y a la dimensión religiosa consustancial al hombre. La sociedad cristiana ideal era, pues, la que reflejaba el modelo de vida de San Isidro, cuyos valores eran ahora publicitados a través del código. El tiempo dedicado a la

³² Sobre este punto, se puede ver el trabajo de Gómez Nieto basado en el estudio de testamentos madrileños del siglo XVI; L. GÓMEZ NIETO, *Ritos funerarios en el Madrid medieval*, Madrid, 1991.

³³ J. M. MOLINER, *Espiritualidad medieval: los mendicantes*, Burgos, 1974.

³⁴ M. BLOCH, *La sociedad feudal. Las clases y el gobierno de los hombres*, México, 1958.

³⁵ G. DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, 1983.

³⁶ G. DUBY, *Le Moyen Age: fondements d'un nouvel humanisme, 1280-1440*, Gêneve, 1984.

oración, como contacto con Dios, no significaba un detrimento ni una merma del rendimiento del trabajo, al contrario, Dios recompensaría al hombre justo y creyente multiplicando sus beneficios.

Todo ello aderezado con la práctica de la limosna y la caridad hacia los pobres y desvalidos, reflejo de la nueva sensibilidad burguesa hacia los problemas sociales, proyecta la imagen del hombre perfecto, el nuevo Humanismo cristiano en su doble dimensión material y espiritual. El propio rey pretendía aparecer como la encarnación de estos valores, religioso, piadoso, justo, trabajador para mejorar la vida de sus súbditos. Qué mejor que la figura de San Isidro como reflejo de todo ello, como espejo en el que la sociedad y el propio monarca debían mirarse, imitando su estilo de vida³⁷. Todo a través de un patronato que tenía en la Capilla Real su centro ideológico de difusión y propaganda entre la sociedad.

Es en este contexto, y no en otro, en donde debemos situar la elaboración del códice de San Isidro, siendo una decisión real que los milagros del santo, que tanto predicamento popular había alcanzado, quedasen en la memoria de todos a lo largo de las generaciones venideras, mediante su registro en un libro manuscrito en donde se seleccionarían los más importantes y significativos, a manera de ejemplo, tanto los realizados en vida, que llamaremos milagros biográficos, como los acaecidos después de su muerte y por su intercesión, los milagros post-mortem. La obra quedaría completada con un breve oficio en donde se recogerían una serie de salmos y cánticos en alabanza del santo, muy útiles para el ceremonial litúrgico de la Capilla que, según esto, debía contar con coro propio.

Autor, cronología y Códice

Parece evidente que este proyecto real debía materializarse a través de una persona de confianza del rey Alfonso X, alguien próximo que reuniese las características necesarias para acometer dicha empresa, cuyo objetivo ideológico ya hemos puesto de manifiesto.

Sobre este asunto entramos en el espinoso terreno de la autoría del manuscrito de San Isidro que por no estar firmado ni suscrito, ha sido objeto de numerosas y variadas interpretaciones, que han generado hipótesis, más o menos razonables. Básicamente citaremos las dos más significativas y que más repercusión han tenido: atribuir el códice a un tal Juan Diácono³⁸, por ser uno de los personajes que suscribe uno de los primeros milagros, o a Juan Gil de Zamora, franciscano contemporáneo de Alfonso X, miembro de su Corte, experto literato y teólogo, humanista y erudito, que fue preceptor del infante don Sancho y colaborador del rey sabio en su obra de carácter

³⁷ Sobre este tema y las relaciones entre las nuevas formas de espiritualidad y la Corona, se puede ver E. DELARUELLE, *Espiritualidad y política en la Edad Media*, Valencia, 1977.

³⁸ Entre los autores que recogen esta hipótesis está J. BLEDA, *Vida y milagros del glorioso San Isidro Labrador...*, Madrid, 1622. También J. DE LA QUINTANA, *A la muy antigua, noble y coronada villa de Madrid...*, Madrid, (edición facsímil), 1980.

hagiográfico³⁹, caso de las Cantigas de Santa María, así como autor probado de varias biografías y vidas de santos y de la Virgen María.

La autoría a favor de Juan Diácono fue la que prevaleció hasta el siglo XIX, justificada en que en el propio códice, y en anotaciones realizadas en el siglo XVI en el reverso de la portada se dice tratarse de un libro de los milagros de San Isidro de 15 folios obra del diácono Juan. Del mismo modo, el 1º folio del manuscrito comienza diciendo:

De vita et miraculis Beati Isidori Mantuani Carpentani, opus Ioannis Diachoni, quod retro a vetustis temporibus reconditum asservatur in sacrario caelebris parrachie D. Andreae eiusdem oppidi, exaratum antiquis simis caracteribus... Auctor vixit circa annos M CC XXX II, M CC L XX V qui testatur de bis rebus quibus vel ipse interfuit, vel ab illis qui interfuerunt se audivisse, comme morat stylus simples, candidus, purus...

En resumen viene a decir que el libro de la vida y milagros de San Isidro de Madrid, así se interpreta la alusión a la Mantua Carpetana, identificada por algunos autores del siglo XVI con la villa⁴⁰, es obra de Juan, diácono, que desde muy antiguo se conserva en la parroquia de San Andrés de Madrid y que su autor vivió alrededor de los años 1232 y 1275 como testigo presencial de los milagros narrados o que otras personas le contaron, como se deduce del estilo literario simple, cándido y puro que utiliza. Este escrito fue obra del protonotario apostólico Antonio Vázquez Romay en el año 1595, encargado de la autenticación del códice en el proceso de canonización del labrador madrileño⁴¹. Todo el manuscrito fue examinado minuciosamente por este notario como prueba documental decisiva del proceso, con el fin de obtener la mayor cantidad posible de datos considerados verídicos que avalasen la fama de santidad del personaje. De esta manera, todos los folios del códice llevan estampada su rúbrica en la parte inferior central, como él mismo señala en la fe notarial que inserta al final del códice.

A partir de este momento todas las biografías del santo, comenzando por la primera, escrita por Alonso de Villegas, coincidiendo con el proceso de su canonización, dan por sentado, sin la más mínima crítica, que Juan Diácono fue el autor del códice⁴². Incluso todavía, hoy en día, algunos autores se siguen aferrando a esta idea⁴³, unos

³⁹ E. S. PROCTER, *Alfonso X de Castilla, patrono de las letras y del saber* (traducción y notas de M. González Jiménez.), Murcia, 2002

⁴⁰ Este hipótesis fue, en su momento, negada y rebatida por falta de argumentos científicos y objetivos entre otros por J. A. PELLICER, *Discurso sobre varias antigüedades de Madrid y origen de sus parroquias...*, Madrid, 1791. También, y siguiendo a Pellicer, A. AZCONA, *Historia de Madrid desde sus tiempos más antiguos hasta nuestros días*, Madrid, 1843, tomo I, p. 13

⁴¹ Cita F. MORENO CHICHARRO, *San Isidro Labrador. Biografía crítica*, Madrid, 1982, p. 58

⁴² Es el caso de la biografía publicada por el paleógrafo y crítico Daniel van Papenbroek, de la Escuela de los Bolandistas, iniciada por Jean Bolland para la revisión y crítica de textos hagiográficos. En las actas de los santos recoge los datos sobre el santo madrileño según Bleda y Quintana, atribuyendo la autoría del códice a Juan Diácono; D. van PAPENBROEK, *Acta sanctorum*, mayo, tomo 3, París– Roma, 1866, pp. 509-546.

⁴³ Se puede consultar a este respecto el artículo de N. SANZ MARTÍNEZ, «El códice de Juan Diácono», en *San Isidro Labrador, patrono de la Villa y Corte: IX centenario de su nacimiento*, Madrid, 1983, pp. 49-69.

invocando la autoridad del susodicho notario, otros siguiendo simplemente una tradición muy arraigada, sobre todo entre el clero, posiblemente por identificar al tal Juan con un diácono de Madrid, estableciéndose disputas por vincularle con la parroquia de San Andrés o con la de Santa María de la Almudena. En todo caso, parece tratarse más de un debate apasionado por monopolizar todo lo relativo al santo, que de un argumento serio y científico, basado en un examen objetivo y riguroso.

La identificación de Juan Gil de Zamora con el autor del códice se debe en primer lugar al franciscano Manuel de Castro, gran estudioso y conocedor de su figura⁴⁴. Siguieron tiempo después esta hipótesis la siempre magnífica y erudita pluma del jesuita e historiador Fidel Fita, en el siglo XIX, así como la del paleógrafo Zacarías García Villada en el siglo pasado. El primero, miembro de la Real Academia de la Historia e interesado por los temas del Madrid medieval⁴⁵, a lo que dedicó varias de sus publicaciones, fue también un gran estudioso de la figura y la obra de Gil de Zamora⁴⁶, al que no dudó en identificar resueltamente con el autor del anónimo códice, llegando, incluso, a calificar su contenido de «leyenda diligentemente elaborada...», en consonancia con otros escritos salidos de su mano. Recientemente el difunto profesor José Luis Martín Rodríguez sacaba a la luz algunas de las obras de Gil de Zamora y esbozaba una breve biografía del personaje⁴⁷. También el padre Moreno Chicharro admite, en su biografía del santo, como bastante ciertas estas hipótesis⁴⁸.

Los razonamientos del padre Fita nos han parecido desde siempre como los más acertados. Del examen del códice y de su contenido se deducen una serie de ideas que la avalan, a nuestro entender. De todas las personas de las que Alfonso X podía disponer para la realización de su proyecto, que hoy llamaríamos editorial, Juan Gil de Zamora es el único que responde al perfil preciso. Literato, teólogo, franciscano, miembro de la Corte y colaborador del rey, se inserta perfectamente en el tipo de persona que pudo intervenir en la redacción y composición del manuscrito, del que ya hemos señalado refleja por su estilo y composición un entorno cortesano, el de la Capilla Real desde donde y para la que se gesta, y por su contenido una filosofía, la del franciscanismo, que él como miembro de la Orden bien conocía y que refleja ampliamente en su escrito, resumida en el «ora et labora», que venía a ser el ideal de la perfecta sociedad humanista cristiana que el rey pretendía proyectar.

⁴⁴ Así se señala en una de las últimas biografías críticas del santo publicada con gran acierto por F. MORENO CHICHARRO, *op. cit.*, p. 63.

⁴⁵ Curiosamente en uno de sus primeros trabajos, Fidel Fita seguía identificando a Juan Diácono como el autor del códice; Ver F. FITA, «Madrid en el siglo XII», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, n.º VIII (1886), pp. 46-80, p. 80. De manera más directa en F. FITA, «Leyenda de San Isidro por el diácono Juan», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, n.º IX (1886), pp. 97-157.

⁴⁶ F. FITA, «Poesías inéditas de Gil de Zamora: el officium Mariae», pp. 379-409; «Variantes de tres leyendas por Gil de Zamora», pp. 417-429; «Cincuenta leyendas por Gil de Zamora combinadas con las Cantigas de Alfonso el Sabio», pp. 54-142, todos ellos publicados en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, n.º VI (1885); y «Treinta leyendas por Gil de Zamora», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, n.º XIII (1888), pp. 187-225.

⁴⁷ J. L. MARTÍN RODRÍGUEZ, *Juan Gil de Zamora: maremagnum de escrituras, dictaminis epithalamium, libro de las personas ilustres y formación del príncipe*, Zamora, 1995.

⁴⁸ F. MORENO CHICHARRO, *op. cit.*, p. 64.

Por otro lado, tenemos su dilatada obra literaria, que como humanista, es variada y muy plural. Desde manuales para la educación del príncipe, adelantándose, así, a este tipo de literatura bajomedieval, que tendrá en el Renacimiento su máxima expresión en *El Príncipe* de Maquiavelo, hasta obras científicas, como su *Enciclopedia de Historia Natural*⁴⁹, o la de carácter hagiográfico, varias vidas de santos y el *Libro de Jesús y María*, que pretende ser una biografía de la Virgen. Aparte de todo ello, sabemos de su colaboración en la gran obra mariológica por excelencia de la época, *Las Cantigas de Santa María*, compilando y recogiendo milagros atribuidos a la Virgen por distintos santuarios de España.

El perfil humano y científico de este personaje le muestran como el candidato ideal para atribuirle, como lo hizo sabiamente el padre Fita, la autoría del códice. Pero ¿qué entendemos por autoría? Para responder a esta pregunta debemos en primer lugar considerar los tres grandes errores históricos que, a nuestro juicio, han contribuido a una incorrecta y falsa interpretación:

1. Considerar el códice de San Isidro como una biografía del santo, cuando no lo es. Sobre este asunto ya se pronunció Fita en su momento y otros autores lo han hecho después. Lo que denominamos milagros biográficos, no es otra cosa que la narración de determinados hechos extraordinarios enmarcados en un determinado contexto histórico. Se trata de una selección de los mismos, la que a Gil de Zamora le pareció conveniente, y, evidentemente, no reflejan la totalidad de las vivencias de un ser humano a lo largo de su ciclo vital, que en el caso de San Isidro, y según la tradición, fue bastante largo, en torno a los 90 años. Esto ha provocado que todos los biógrafos del santo, cuando a partir del siglo XVI se pretendió biografar a una figura de la que se carecía de cualquier referente histórico, hayan tenido que servirse de datos procedentes de una tradición popular, en muchos casos anacrónica y desvirtualizada, que no han ayudado demasiado a trazar un perfil del santo objetivo y auténtico.
2. Buscar como sea una paternidad al códice, como si se tratara de una verdadera biografía histórica, obra de un determinado autor, cuando sabemos que dicho códice no es sino el fruto de un contexto socio-religioso e institucional ligado a la Capilla Real de Alfonso X y a su patronato sobre la misma.

Pero parece evidente que alguien tuvo que encargarse de la obra, y es aquí cuando entra en escena la figura de Juan Gil de Zamora, no como autor material, sino como compilador y director del proyecto. Sería algo así como considerar al canciller de una Cancillería Regia como el autor de un documento real, cuando no es sino un mero mediador institucional, responsable de su proceso de ejecución y elaboración, ni siquiera, en muchos casos, su autor material, en el sentido de haberlo escrito él mismo.

⁴⁹ J. GIL DE ZAMORA, *Historia naturalis* (edición de A. Domínguez García y L. García Ballester), Salamanca, 1994, 3 volúmenes.

Gil de Zamora actuó primero como compilador, según nos dice el propio códice, al que sólo debemos preguntar, en el sentido metafórico del término, para que nos responda. De este modo, en muchos de los milagros post-mortem se narra como el suceso en cuestión fue contado o divulgado por el propio protagonista o por otras personas próximas que «lo oyeron de su boca». Sucede en varios milagros, uno de ellos el que suscribe el propio Juan Dácono. En otro, el recaudador de la Martiniega, después de sucedido el milagro, vuelve a su casa «prometiéndolo en adelante pregonar por doquier que San Isidro era verdaderamente siervo de Dios». De nuevo, un soldado del infante don Fadrique, hermano del rey Alfonso X, natural de Guadalajara, procede a contar en persona a Gil de Zamora el milagro que le ha sucedido, lo cual es puesto después por escrito, «y esto, tal y como él en persona nos lo contó, hemos procurado consignarlo por escrito...». En los milagros siguientes se repite la misma expresión, «tal y como ese hombre nos lo contó, así, para conocimiento de muchos, lo hemos juzgado digno de ser registrado», etc. Es decir, se sigue una línea de actuación consistente en averiguar milagros que se cuentan o se oyen. Después Gil de Zamora considera si son dignos de ser escritos o no, basándose en una supuesta verosimilitud que, al parecer, fue uno de los criterios exigidos en la redacción del códice. Él mismo nos lo aclara:

Milagros que por culpa de la incuria no han sido recogidos por escrito... De ellos, los que en nuestro tiempo he podido hallar fidedignos, según la norma exigida, me he esforzado en relatarlos a continuación.

¿A qué norma se refiere cuando dice esto? Parece a todas luces evidente que a los criterios del propio rey, que pudo estipular este precepto como una manera de evitar consignar relatos sin un mínimo de credibilidad, teniendo en cuenta lo difícil que es dilucidar donde termina lo real y donde empieza lo ficticio en fenómenos de esta naturaleza. En cualquier caso, todo apunta a una tradición oral y popular referida al santo, sólo contemporánea del siglo XIII, *milagros de nuestro tiempo*, es decir bajo los reinados de Fernando III y Alfonso X, posiblemente para conseguir una mayor veracidad, sólo presumible en relatos no muy antiguos en donde el paso del tiempo no había desvirtuado aún datos y hechos que dependían exclusivamente de la memoria humana.

Pero, ¿toda la tradición sobre el santo fue oral? Parece que lo que hemos llamado milagros biográficos sí lo era. Pudieron ser los hijos, nietos o descendientes de los coetáneos de San Isidro los que conservaban en su memoria dicha tradición, aún demasiado fresca y no contaminada por el paso del tiempo, según han señalado algunos autores. También en lo referente a algunos de los milagros post-mortem que se oyen y se cuentan. Pero existe también una tradición escrita, aunque reducida a su mínima expresión, en uno de los milagros, concretamente el único que lleva suscripción, la de Juan Dácono.

Se trata de la narración en donde se cuenta como el clérigo Pedro García, al que señala como un racionero, es decir, un beneficiado de la iglesia de Santa María (de la Almudena) había cortado unos cabellos del santo durante las exposiciones de su

cuerpo que se hacían en la parroquia de San Andrés, cuando se sacaba de la Capilla y se colocaba delante del altar mayor. La intención fue llevarlos a su parroquia para guardarlos como reliquia, pero el descuido y la negligencia en hacerlo a su tiempo le provocó el castigo divino en forma de varios trastornos cardíacos y cerebrales que sólo remitieron cuando el clérigo, persuadido de lo que le sucedía, procedió a llevar la reliquia a la iglesia de Santa María, donde fue depositada en una arqueta sobre el altar mayor, a los pies de la Virgen.

El relato concluye con la suscripción de Juan, un humilde diácono, el cual, junto a otros, lo oyó de su propia boca y así termina, «lo hemos contado de forma sencilla en la presente cédula». Todo apunta a una suscripción testimonial de un hecho oído, que no visto, por varias personas, del que el autor se erige como portavoz y representante, dejando constancia escrita en una cédula. El estilo narrativo utiliza la primera persona, Yo Juan, lo cual ha servido y sirve, aún, para que muchos autores le identifiquen como el autor general del códice, definiendo con ello al todo por una parte.

Sin embargo debemos realizar algunas precisiones. El tal diácono Juan pone por escrito un supuesto milagro que ha oído contar del propio protagonista y además, y lo que es más importante, lo escribe sobre una cédula. Los que a menudo hemos estudiado el tema de la génesis documental, sabemos que por cédula se suele entender el borrador previo a la redacción de un documento. La propia Academia de la Lengua define la expresión como un trozo de papel o pergamino escrito o sobre el que se escribe algo, y en efecto, se trata de eso, un trozo de pergamino de no gran tamaño en el que se dejaba constancia por escrito del milagro. El códice señala como el diácono Juan lo hizo en lo relativo al suceso que oyó contar al clérigo de Santa María y el propio Gil de Zamora señala en varios de los milagros lo mismo, lo oyó contar personalmente o lo oyó divulgar y lo puso por escrito sobre una cédula. La del diácono Juan, referida al milagro acaecido en el año 1232, ya existía, es decir, no fue escrita por Juan Gil de Zamora y constituye, por tanto, el único testimonio no oral del que se valió para compilar los milagros.

Las fuentes de las que se valió Gil de Zamora para la compilación de sus informaciones fueron varias; vecinos de Madrid devotos del santo y que acudían a la Capilla en peregrinación, la cédula escrita por el diácono Juan y suscrita por él mismo, un fraile franciscano, cuyo testimonio pudo conocer de manos de sus compañeros en el propio monasterio madrileño, un funcionario real de Fernando III, recaudador del impuesto de la martiniega⁵⁰, un sacerdote del cabildo de clérigos de Madrid, perteneciente a una cofradía de seglares y franciscanos, los cuales fueron testigos del milagro, un soldado del infante don Fadrique y un caballero de Córdoba.

El conjunto de esas cédulas fue el material original que, previamente seleccionado, revisado y ordenado por Gil de Zamora, sirvió para la redacción y composición definitiva

⁵⁰ Dicho impuesto real era recaudado por el día de San Martín, a finales de noviembre, de ahí su nombre. Sobre impuestos medievales se puede ver la monografía de M. A. LADERO QUESADA, *La hacienda real de Castilla en el siglo XV*, La Laguna, 1979.

del códice, posiblemente en un escriptorio no madrileño, ya que no tenemos constancia de que en la villa por esas fechas existiesen las infraestructuras necesarias para la elaboración de códices, lo cual exigía la participación de varios profesionales y una especializada división del trabajo. Todo apunta que el lugar más próximo pudo ser Toledo y más concretamente el escriptorio real de dicha ciudad, del que salieron otros manuscritos, algunos de gran importancia, y que venía funcionando desde la Alta Edad Media.

En este escriptorio las cédulas eran entregadas al copista o amanuense, un experto calígrafo, generalmente clérigo, cuyo trabajo era exclusivamente el redactar los textos, como profesional de la escritura. Posiblemente las cédulas eran leídas en voz alta, mientras el amanuense copiaba. Así, se explica que el estilo de redacción esté en primera persona, con la mención, en muchos casos, a las propias cédulas cuyo texto se copiaba tal cual. Es posible que la parte de los milagros biográficos estuviese contenida en otro borrador previo, cuya elaboración pudo ser obra personal de Juan Gil de Zamora, debido a su estilo, culto y refinado. La parte de los salmos y cánticos, con neumas o signos musicales, pudo ser obra de un experto en música polifónica coral, probablemente el maestro de la misma Capilla Real.

Antes de proceder a su escritura, el códice debía ser preparado: seleccionada la calidad del pergamino que se quería utilizar, cortados los folios de un determinado tamaño, organizados los cuadernos en un número determinado, según el volumen del manuscrito, que ya se sabía más o menos de antemano, y pautados los folios para recibir la escritura por el amanuense. Cada fase del proceso exigía el concurso de una o varias personas, pergamíneros, cortadores, pautadores y personal auxiliar en general. La labor más considerada, por su carácter intelectual, era la del copista. La última operación se dejaba en manos de los iluminadores, auténticos artistas del dibujo y del color, los cuales, siguiendo unas señales previas, se dedicaban a realizar las letras capitales y los ornamentos que las acompañaban, utilizando tintas de distintos colores para conseguir una mayor plasticidad. Con el cosido de los cuadernos y la encuadernación, el códice quedaba terminado.

Ahora bien, debemos señalar que, en realidad, el códice de San Isidro no fue en su origen un conjunto orgánico, tal y como hoy lo conocemos. El análisis minucioso tanto de sus caracteres externos, como internos, nos demuestra que el códice original cuyo compilador y director fue Juan Gil de Zamora, comenzaba con los cinco milagros y el relato de su muerte y entierro, lo que hemos denominado milagros biográficos y acababa con la salmodia y el antifonario, es decir, el conjunto de tres salmos iniciales y tres antífonas finales musicadas en honor del santo. Entre ambas partes se incluyó la relación de los milagros post-mortem, precedidos por los milagros de la aparición y la traslación, estos últimos sin fecha concreta, aunque parecen haberse producido inmediatamente después de 1212, año de la batalla de Las Navas de Tolosa, cuando, al parecer, se inicia su culto. El resto están fechados durante lo reinados de Fernando III, año 1232 el primero, y su sucesor Alfonso X, cuyo último milagro se data en 1271.

Es a partir de este año, 1271, cuando debemos ubicar la elaboración del códice y, además, teniendo en cuenta que las narraciones se refieren a Alfonso X como aún

vivo, se deduce que tuvo que estar terminado antes de 1284, o en esa misma fecha, año de la muerte del rey. Este es el primer códice y el original que consta de 19 folios. El resto de los 9 folios hasta los 28 que contiene el códice en la actualidad, fueron un añadido posterior. El tipo de letra, distinta a la de la primera parte, su factura, el lenguaje, su estilo de redacción, e incluso la ornamentación, así lo corroboran. En realidad se trata de un cuaderno entero de 8 folios de pergamino, más un folio suelto que se añadió ya en el año 1426, bajo el reinado de Juan II, relatando el milagro de la lluvia cuando el cuerpo del santo es trasladado en procesión desde su Capilla hasta la iglesia de Santa María de la Almudena y el monasterio de Santo Domingo.

¿Qué origen y cuándo este segundo añadido al cuerpo original del códice? En realidad sólo tenemos suposiciones. Lo que constatamos es que todo el cuaderno es una relación de milagros, más extensos unos que otros, en los que ninguno, salvo el final, lleva fecha. Son en total 37 milagros y todos ellos responden al mismo estilo narrativo, identificando al sujeto protagonista del milagro. Por otro lado, no existen grandes saltos entre una y otra parte, como si se hubiese intentado ofrecer una imagen de conjunto y continuidad.

El último milagro de este cuaderno, el único con fecha, según dijimos, se data en el año 1275, lo que indica que cronológicamente el escrito tuvo que ser redactado después. Lo que desconocemos es si antes de la muerte del rey sabio, en 1284, o posteriormente. El análisis paleográfico del tipo de letra es el único que, en estos casos, nos puede ayudar a resolver el problema y, según esto, no parece que dicho escrito pueda responder a una cronología ya del siglo XIV, con lo que podemos situarlo a finales del siglo XIII, bien en los años finales del reinado de Alfonso X o principios del de su sucesor Sancho IV.

La pregunta siguiente es, ¿quién y con qué propósito añadió al códice original de Juan Gil de Zamora esta segunda parte? Nos atrevemos a proponer la hipótesis de que pudo ser iniciativa de la cofradía del santo, la cual se menciona reiteradamente en algunos de los milagros. Así en uno de ellos se narra como el mayordomo de la cofradía de San Isidro tuvo que dar de comer a 16 pobres por orden de los hermanos cofrades, sin que en ningún momento faltase carne en la olla, lo cual permitió ofrecer alimento a más pobres de lo esperado. El contexto social de este milagro nos traslada a una comida de hermandad, como acto habitual de la cofradía.

Vir alius, maiordomus in beati Ysidori confratria, cum ipsum, ex iussione confratrum, sedecim pauperes reficere oporteret, et secundum ritum patriae preobitos victialibus saturaret, accidit quod in lebete quodam residuum carniuum superasset...

Es la versión actualizada del milagro de la olla, cuando el santo se dirige a su esposa diciéndole que vaya a buscar comida ante la llegada de un pobre que acude a su puerta demandando limosna. La mención a este mayordomo, a los cofrades y la costumbre, tenida por norma, de ofrecer comida como limosna a los más necesitados, nos indican la existencia desde muy temprano de una hermandad en honor del santo que estaría

ubicada en la propia parroquia de San Andrés, junto a la Capilla Real. Entre sus fines estarían la caridad hacia los pobres, la celebración de comidas de hermandad, y el dar sepultura a los hermanos cofrades. Todavía existe una cofradía sacramental de San Isidro que en la actualidad gestiona el cementerio y la ermita del mismo nombre en Madrid, conservando esa función funeraria que caracterizó a la primitiva del siglo XIII.

Es también interesante destacar la mención en alguno de los milagros de esta segunda parte a la iglesia de San Isidro, sin que se mencione la advocación de San Andrés, titular de la parroquia, lo que indica que la popularidad del santo era tal, que no sólo tenía cofradía propia, sino que su culto había acabado por ensombrecer al propio San Andrés. Así: «Vir alius, Garsias Petri nomine, ivit ad ecclesiam beati Ysidori ad tenendum vigiliam...»: «García Pérez se dirige a la iglesia del Beato Isidoro para tener allí una vigilia». La costumbre de velar en oración ante el sepulcro del santo, con ofrendas y luminarias, durante toda la noche, según vimos se hacía desde comienzos del siglo XIII, se sigue manteniendo. Podemos imaginarnos la afluencia de peregrinos que, incluso, pernoctaban en el interior de la iglesia, que debió quedarse pequeña, convirtiéndose en uno de los santuarios más importantes de Madrid y su comarca.

Es posible, por tanto, que fuese la cofradía la que decidiese recoger más testimonios de milagros ocurridos y que se seguían produciendo, al modo y manera que hoy día se practica en algunos santuarios, en donde en un libro los fieles devotos van consignando de su puño y letra los favores alcanzados por intercesión de algún santo. De ser así, estaríamos, por sus características, ante un códice abierto, susceptible de nuevos añadidos y aportaciones, por lo que el códice habría sido desencuadernado y descosido y el último cuaderno añadido y vuelto a coser y encuadernar, formando, de este modo, un todo orgánico. No sería la última vez que algo así sucedería. Ya comentamos como en 1426 se vuelve a añadir un folio más con el relato de un nuevo milagro. Sería el último, a partir de entonces los milagros de San Isidro quedarían solamente en la memoria y la tradición colectiva del pueblo. La época de los códices ya estaba algo lejana, el papel estaba empezando a imponerse al pergamino como materia escritoria y la imprenta resultaba más cómoda para elaborar escritos. No era necesario ni práctico seguir aumentando el volumen del códice con nuevos cuadernos y nuevos relatos. Los que habían sido narrados y puestos por escrito en su momento eran testimonio mas que suficiente de su santidad y del culto y la veneración que el pueblo de Madrid le profesaba.

ESTRUCTURA CODICOLÓGICA

Organización, composición y encuadernación del Códice

Ya señalamos como el códice del santo, con un total de 28 folios, consta de dos partes diferenciadas, aunque formando parte de un mismo conjunto orgánico. Estas dos partes se distinguen en cuanto a su autoría, cronología, estilo y proceso de ela-

boración, no así en cuanto al contenido. A su vez, la primera parte o códice original de Gil de Zamora, debida a la iniciativa real, se estructura en tres bloques distintos por su contenido y naturaleza, a saber:

1. Milagros biográficos: 5 + el relato de su muerte y entierro. Desde el folio 1r. hasta el 6r.
2. Milagros post-mortem: 17 milagros, contando los dos de la aparición y el traslado del cuerpo a la iglesia de San Andrés. Abarcan los folios 6r. al 16r.
3. Salmódia y antifonario: 3 salmos y otras 3 antífonas musicadas en honor y alabanza del santo. Del folio 16v. al 19v.

Esta primera parte del códice consta, pues, de 19 folios con su anverso y reverso. Hay que señalar que en la restauración del códice que se acomete por iniciativa del cabildo catedral de Madrid en el año 1980 y que es llevada a cabo por el Servicio Nacional de Restauración de Libros y Documentos del Ministerio de Cultura, hoy Instituto Nacional para la Conservación y Restauración de Bienes Culturales, se añadieron 5 páginas de guarda iniciales, que no estaban en el original, y otras 2 finales.

En ninguna de las cuales aparece escritura ni ningún otro signo gráfico.

Sí en cambio en la cubierta, tanto en la portada exterior como en la interior, que también fue objeto de restauración, añadiéndose algunos injertos de pergamino en las partes más afectadas. La escritura de la portada se encuentra muy borrosa y de difícil identificación, mientras en la portada interior observamos una Ríma en Octava, obra de un tal Pedro de Quintana, devoto del santo, escrita en letra cursiva humanística del siglo XVI y al que ya hemos identificado como capellán de San Andrés. Debajo aparece otro párrafo muy borroso, con el mismo tipo de letra, en donde se dice ser un libro de los milagros de San Isidro, obra del Diácono Juan, de 15 folios, posiblemente se refiere a los folios de los milagros, sin contar la parte de salmos y antífonas del final. Esto nos indica como ya desde el siglo XVI se tenía constancia de un segundo añadido al cuerpo original del códice con más folios.

Se añade después, en el siglo XVI, coincidiendo con los inicios del proceso de canonización, un folio con el testimonio notarial del protonotario apostólico Antonio Vázquez Romay que fue quien revisó el códice y lo signó como prueba documental básica aportada al proceso. En este testimonio se habla de manera general de la antigüedad del códice, que se conserva en el archivo de la parroquia de San Andrés y el número de folios que contiene, 28 en total, con 52 páginas, más otros 2 folios añadidos.

La cubierta es de tapas de pergamino y no es la original medieval, entre otras cosas porque en el siglo XIII el estilo de encuadernación es a base de cubiertas de madera forradas de cuero. La que observamos es del tipo clásico, cosida al cuerpo del documento con nervios y refuerzos de cuero cosidos en el lomo. Tiene broche de cuerda y solapa con la que se cierra. Por su aspecto y por la escritura que contiene es del siglo XVI, lo que indica una nueva encuadernación del códice, no sabemos si la segunda, después de la original medieval, o si hubo otras en el interim.

La primera parte, con sus 3 bloques mencionados, está formada por un singulión, 2 cuaterniones y 1 folio. Aclaremos que en codicología un singulión es sinónimo de bifolio, es decir, dos folios de pergamino resultantes de doblar por la mitad una hoja. Del mismo modo, los cuaterniones o cuadernos son la unión de 4 bifolios, generando 8 folios con 16 caras. El cuaternión generó la expresión encuadernar, o sea, formar varios cuadernos en formato libro. Es la estructura habitual que presentan los códices medievales, cuyo cuerpo está formado por varios de estos cuadernos, en un número variable, según el volumen y las características del códice⁵¹.

La segunda parte se estructura en otro cuaternión, más un folio final. El cuaderno añadido todavía en el siglo XIII a la primera parte con más milagros y el folio con el milagro del año 1426.

La primera parte presenta una organización de los cuadernos un tanto peculiar, de modo que el singulión contiene en su interior al primer cuaternión, a continuación se añade un folio suelto, que se cose al cuerpo del documento, para añadir finalmente el segundo cuaternión, con el que acaba esta primera parte del códice. Los folios que genera esta organización son los siguientes:

- 1º Bifolio o Singulión: Folios 1r-v/10r-v.
- 1º Cuaternión: Folios 2r-v./9r-v.
- Folio suelto: Folio 11r-v.
- 2º Cuaternión: Folios 12r-v./19r-v.

La segunda parte presenta una organización por folios muy sencilla:

- 3º Cuaternión: Folios 20r-v/27 r-v.
- Folio final: Folio 28r-v.

La pregunta es, ¿a qué causa obedece la inserción de un solo folio a mitad del códice, es decir, entre un cuaternión y otro, en el caso del folio 11r-v.? Parece tratarse de algo poco usual y un tanto original. Baste con señalar que este folio contiene parte del relato de un milagro anterior, es decir, escrito en el último folio del primer singulión, es decir, el folio 10v., un milagro entero y el comienzo de otro que continúa ya en el folio 12r. perteneciente al 2º cuaternión. Parece ser que antes de la elaboración del códice se sabía, más o menos de antemano, el volumen que iba a ocupar, de modo que parecían suficientes la utilización de un bifolio y dos cuadernos o cuaterniones, quedando pendiente un pequeño espacio de escritura que se resolvió lisa y llanamente añadiendo un solo bifolio. Se procedió a coser éste entre los dos cuaterniones para dar tanto al folio como al cuerpo del manuscrito mayor consistencia que si se hubiese añadido directamente al final.

Esta es la razón de una estructura tan peculiar, que, al mismo tiempo, nos ofrece datos muy interesantes sobre el proceso de elaboración del códice, ya que nos informa de la existencia de un plan previo, hoy día lo llamaríamos proyecto de edición, en el que no sólo se procedía a una selección de la calidad de los materiales, sino que se calculaba minuciosamente el número de folios de pergamino que se iban a utilizar,

⁵¹ E. RUIZ GARCÍA, *op. cit.*, p. 146.

en función de borradores previos y de una redacción sobre la marcha. Todo estaba perfectamente previsto y respondía a un plan de organización propio de la mayoría de los escriptorios que venían funcionando desde los inicios de la Edad Media.

Hay que decir que los cuadernos y los folios, una vez escritos, debían ser organizados de manera que los unos coincidiesen con los otros antes de ser cosidos, de modo que el texto formase un todo orgánico y correlativo. Para ello los propios amanuenses utilizaban un sistema de reclamos, que consistía en marcar con determinados signos el último folio del último cuaderno y el primero del siguiente, de forma que no se cometiese ningún error a la hora de elaborar el cuerpo del documento⁵².

Alguna de estas señales aparecen en el códice, concretamente en el folio 11r. que, recordemos, aparece cosido y añadido sin formar parte de ningún bifolio ni cuaderno. Éste presenta en el margen inferior derecho y al final de la caja de escritura, una señal en forma de C mayúscula con tres pequeñas rayas encima rematadas en otra raya. En el folio inmediatamente anterior, el 10v., perteneciente al 1º cuaternión, aparece escrita la expresión «in cunctis», es decir, lo que se junta o va junto, queriendo indicar la continuidad de este cuaderno con el folio añadido. Es posible que la C mayúscula del folio 11r. sea la abreviatura de *cunctis*.

Sobre las señales del cosido original, así como sobre los materiales empleados no queda en la actualidad ningún rastro, debido a que el códice fue cosido y descosido varias veces, la última durante el proceso de su restauración en 1980. No podemos saber, por tanto, el tipo de pespunte ni el hilo utilizado, aunque lo habitual era hacerlo con hilo delgado de lino, el mismo material que se empleó en la restauración, como viene siendo habitual.

Material, formato, preparación del folio e iluminación del Códice

El material utilizado en el códice de San Isidro es pergamino. Ahora bien, observamos la utilización de pergaminos de distinto tipo, incluso dentro de un mismo cuaderno. En general es de mediana calidad, ya que observamos que debido a su delgadez, algunas tintas de colores traspasan los folios. Es bastante blanco, lo que indica su procedencia mayoritariamente bovina, aunque se aprecian, como en todos los códices, distintas coloraciones, según los folios⁵³. Los más amarillentos son los correspondientes a la parte del pelo o dermis de la piel. Ello se debe a las sustancias utilizadas durante el proceso de elaboración, básicamente la cal, que, diluida en agua, se utilizaba como depilatorio y desengrasante. Su estado de conservación es más o menos aceptable, ya que fue rehidratado en la restauración de 1980, recuperando la flexibilidad característica de este material escriptorio.

Se observa la llamada regla de Gregory, codicólogo que observó como en la mayoría de los códices latinos, los folios rectos aparecían casi siempre escritos por la piel

⁵² E. RUIZ GARCÍA, *op. cit.*, p. 166.

⁵³ L. GILISSEN, *Prolégomènes à la codicologie: recherches sur la construction des cahiers et la mise en page des manuscrits médiévaux*, Gand, 1977.

o cara externa, mientras los vueltos lo eran por la carne. Lo que se hacía, y se hace en el códice del santo, es yuxtaponer dos bifolios por la misma cara, partiendo del vuelto del primer cuaderno, evitando, así, que los folios contiguos tuviesen distinta coloración⁵⁴. Por otro lado, en los folios rectos se observan algunas irregularidades producidas por los mismos poros de la piel, apreciables en algunas partes.

Los folios han sido cortados de manera irregular, aunque presentan unas medidas más o menos estándar, de modo que el códice en su conjunto presenta las siguientes medidas: Ancho de 205 mm x alto de 310 mm. La caja de escritura aparece perfectamente diseñada, dejando amplios márgenes que sirven, en ocasiones, para colocar glosas y otros signos gráficos. Las medidas son: Ancho de entre 125-130 mm x alto de 170 mm.

Renglones e interrenglones responden a unas mismas medidas: 10 mms. y la altura de las letras, teniendo solamente en cuenta el cuerpo, sin astiles ni caídos, es de aproximadamente 5 mm. Todo ello muestra unas medidas bien proporcionadas y equilibradas entre sí.

Se observan las señales del pautado de cada folio, como preparación de la escritura. En el lateral se puede ver el ligero punteado que marcaba la realización de las líneas perpendiculares a modo de renglones. Este pautado es muy simple y se realiza en seco, siendo perfectamente visible en casi todos los folios. Encontramos cuatro líneas maestras, dos verticales y otras dos horizontales, que abarcan todo el folio, generando la caja de escritura por la que se justifica el texto y unos márgenes de entre 45 y 50 mm en la parte derecha y de 30 mms. en la izquierda. Las líneas maestras contienen 19 líneas rectoras, que no se limitan exclusivamente a la caja de escritura, sino que abarcan también los márgenes con el propósito de crear unos espacios aprovechables para la escritura en forma de glosas, llamadas y otros signos gráficos.

En cada folio encontramos exactamente 18 renglones, con un texto perfectamente justificado, con amplios márgenes y de formato rectangular. La excepción la constituye el folio 16r., último folio con el relato de los milagros antes del bloque dedicado a la salmodia y las antífonas, con tan sólo 14 renglones. Precisamente dicha armonía se rompe en esta última parte, cuyos folios oscilan entre 15-18 renglones. El folio que más renglones presenta es el final, añadido en el siglo XV, con 23 renglones.

La iluminación del códice afecta básicamente a las letras iniciales capitales con que comienza el relato de cada milagro. Todas son mayúsculas, con el propósito de establecer una jerarquía gráfica, y siguen el patrón de la letra capital romana, y en algunos casos del alfabeto uncial, utilizadas sistemáticamente para estas letras iniciales en casi todos los códices medievales. Existía un patrón único de letras que era genéricamente aplicable en recuerdo de los antiguos códices cristianos de los siglos IV y V, precisamente cuando este tipo de escritura se empieza a utilizar. Parece ser que con ello se quería conseguir cierto aire de eruditismo literario, prestigiado por su antigüedad, más que una sensación de arcaísmo. Esto se lograba también mediante una profusa decoración de dichas letras

⁵⁴ P. OSTOS y D. MUZERELLE, *Vocabulario de codicología: versión española revisada y aumentada del «Vocabulaire codicologique» de Denis Muzerelle*, Madrid, 1997.

en la que intervenían, no sólo los motivos geométricos y florales, sino también la utilización de tintas de diversos colores con las que se lograba cierta plasticidad, aparte de que algunos de dichos colores tenían un significado simbólico importante⁵⁵.

La letra inicial más grande es la que comienza el relato del primer milagro biográfico, que es, por otro lado, la que sistemáticamente aparece reproducida en cualquiera de las representaciones del códice, por ser una de las más decoradas. Sus medidas son: Alto de 45 mm x ancho de 40 mm. El resto de las letras de todo el códice reducen sus dimensiones a más de la mitad, entre una altura de 20 mm y una anchura de 15 mm.

El color predominante y de base en todo el códice es el rojo que puede aparecer sólo o en combinación con otros colores, y, así, en la primera parte asistimos a varias combinaciones de este color con el morado y el verde, siendo la combinación rojo-verde la predominante. Se ha dicho que el color rojo simboliza en los códices medievales a la tierra y al fuego, en todo caso es la tinta de color más utilizada. Las iniciales de todos los milagros biográficos son rojas o rojas y moradas, excepto la filigrana floral que adorna la primera A del primer milagro, así como la H capital que inicia el relato de la muerte del santo, que es verde y roja. En la segunda parte del códice todas las letras iniciales son rojas o rojas y pardas, en este caso, utilizando el propio color de la tinta de escritura. La decoración también se reduce y es menos portentosa que en las iniciales de la primera parte.

Centrándonos en los motivos ornamentales que acompañan a estas letras de la primera parte del códice, observamos que son obra de un verdadero artista del dibujo y del color. Casi todas ellas llevan decoración a base de filigranas geométricas o florales, en este último caso a manera de los atauriques islámicos, que, en ocasiones, se prolongan por el margen izquierdo del folio, sobre todo en determinadas letras como la I, la cual por su morfología se presta a este tipo de recurso ornamental. A veces, dichas filigranas se realizan con el color de la propia tinta de escritura. Algunas letras se adornan con una línea de diminutos puntitos en su interior. También se observa, en algunos casos, que dada la delgadez del pergamino las tintas de colores han traspasado el folio.

Pero la ornamentación del códice no se reduce sólo a las letras iniciales, sino que los iluminadores realizaron un trabajo paralelo en lo referente a determinadas figuras con un sentido a la par funcional y decorativo. No son demasiados los ejemplos, aunque bastante significativos. De este modo, en el folio 7r aparece la primera figura en forma de cabeza humana, realizada en tinta de color verde, como remate de la filigrana de la I capital del *item* con que se inicia uno de los milagros. Se trata de la única figura humana de todo el códice, dibujada de forma simple y sencilla, sin ningún artificio.

Otras dos figuras se observan en los folios 10v y 13v. La primera realizada en tinta roja, representa de manera muy estilizada y con el estilo propio de la pintura lineal de la época, un ser zoomórfico que aparece tumbado, con cabeza de animal mamífero

⁵⁵ Las series cromáticas representan un sistema triádico basado en los colores blanco, negro y rojo. El blanco representa la luz, el negro de la tinta oscura, las tinieblas y el rojo de letras iniciales y adornos el fuego y la tierra; Ver E. RUIZ GARCÍA, *op. cit.*, p. 105.

y cuerpo y cola de pez o sirena, posiblemente inspirado en los bestiarios medievales, en donde este tipo de figuras abundan, todas ellas con un significado simbólico. La segunda representa un tipo parecido, pero en tinta verde. En ambos casos parece intuirse la necesidad de destacar la persona del rey Fernando, así como la del infante don Fadrique, ya que ambas figuras se colocan delante de sus nombres, adquiriendo un significado simbólico, que podría estar en relación con cierto sentido de protección. Algunas filigranas de letras iniciales adoptan en su decoración formas zoomórficas de carácter serpentífero. Lo vemos en los folios 9v y 13r-v.

Hay que destacar que el proceso de la iluminación del códice era posterior a su escrituración. De hecho, tenemos constancia de que el iluminador se servía de una serie de avisos y señales colocados por el propio amanuense que le indicaban lo que debía hacer en cada momento. Así, al lado de cada letra capital, en el margen izquierdo del folio, encontramos pequeñas letras minúsculas en caracteres góticos que reproducen la letra mayúscula que se debía poner en cada caso. De este modo, conocía la letra que debía colocar en el espacio que previamente había sido dejado por el amanuense en su proceso de escrituración del texto.

Dicho espacio no aparece marcado o pautado de alguna manera, ya que el pautador responsable de la preparación de los folios desconocía las letras que se iban a colocar y sus medidas. Sencillamente se aprovechan los amplios márgenes del folio que, como se ha señalado, estaban también pautados con el fin de poder colocar más escritura u otros signos gráficos, si era necesario.

ANÁLISIS PALEOGRÁFICO

Todo el códice está escrito con tinta metaloácida de color negro, es decir, la que básicamente se utilizaba en la Edad Media, compuesta por un sulfato de hierro o cobre más ácido gálico, el cual al oxidar al metal proporcionaba el color negro característico. Otros componentes eran la goma arábiga y el agua, vino o vinagre utilizados como disolventes⁵⁶. Con el paso *del* tiempo esta tinta acaba oxidándose, debido a su componente metálico, adquiriendo el color pardo que hoy día apreciamos.

La escritura aparece determinada, en este caso, por la propia materia escriptoria, el pergamino, así como por el instrumento utilizado para realizar la misma, el cálamo o pluma de corte oblicuo hacia la izquierda, que genera unas formas angulosas, con trazos muy fracturados, típicos de la escritura gótica en general⁵⁷. La que apreciamos

⁵⁶ Sobre esta tinta, su composición y utilización a lo largo de la Edad Media, se puede ver el artículo de, A. MUT CALAFELL, «Fórmulas españolas de la tinta caligráfica negra de los siglos XIII a XIX y otras relacionadas con la tinta», en *Primeras Jornadas archivísticas: el papel y las tintas en la transmisión de la información*, Huelva, 1994, pp. 23-45.

⁵⁷ R. PERNOULD y J. VIGNE, *La plume et le parchemin*, París, 1983. También se puede ver el trabajo colectivo de L. GILISSEN y otros, titulado *Calames et cabiers: mélanges de codicologie et de paléographie offerts a Leon Gilisen*, Bruxelles, 1985.

en el código es del tipo librario, usada para la redacción de los códigos, minúscula y muy caligráfica y cuidada⁵⁸.

De bella factura y muy regular en cuanto a su trazado, presenta un módulo redondo en la primera parte del código, en lo que se refiere al cuerpo de las letras, con abundancia de astiles que sobresalen por encima de la caja de escritura, básicamente los trazos altos de las «d» de tipo uncial, inclinados hacia la izquierda. Se trata, en líneas generales, de un letra muy poco contrastada, aunque los trazos altos resultan más gruesos. También vemos un ligerísimo ángulo de inclinación hacia la izquierda y con una serie de características propias referidas a la morfología de las letras que iremos comentando.

Por el contrario, la segunda parte del código, correspondiente al último cuaderno añadido al cuerpo original del código, aunque también en letra gótica libraria, presenta características distintas en cuanto al módulo, tratándose de una letra más cuadrada y, en líneas generales, con menor desarrollo de astiles, todo lo cual nos conduce a la existencia de distinto amanuense.

La escritura del último folio, añadido en el año 1426, con el relato de otro milagro, se inserta en un texto perfectamente justificado, escrito a línea tirada o renglón seguido, aunque con algunas irregularidades en cuanto presenta renglones torcidos que nos indican la falta de un pautado previo. Se trata de una gótica muy cursivizada, llamada precortesana, con presencia de un tipo de «a» que por su forma se denomina cóncava y una «d» uncial que duplica el trazo de su astil. Los astiles y caídos de las letras apenas sobresalen de la caja de escritura, es poco contrastada y el ángulo de inclinación se muestra ligeramente hacia la derecha. El módulo o cuerpo de las letras es redondo.

En cuanto a las formas del código observamos algunas peculiaridades que se superponen a las características morfológicas generales de este tipo de escritura, considerada como una auténtica innovación para su época. Escribir en letra gótica durante el siglo XIII era como seguir las últimas tendencias gráficas que se empezaban a generalizar por toda Europa. Repasaremos las letras minúsculas más importantes, todas ellas con rasgos nuevos y otros heredados de la escritura visigótica, como letra nacional hispana, que se había estado utilizando en los códigos hasta pocos siglos antes:

MORFOLOGÍA DE LAS LETRAS MINÚSCULAS

A: Aparece la llamada «a» de capello, o trazo superior horizontal sobre el cuerpo de la letra, aunque muy poco desarrollado, o casi nulo, con tendencia a cerrarse sobre la propia letra. Es la tendencia de finales del siglo XIII y principios del XIV. También

⁵⁸ M. C. ÁLVAREZ MÁRQUEZ, «Escritura latina en la Plena y Baja Edad Media: la llamada «gótica libraria» en España», en *Historia. Instituciones. Documentos*, n.º 12 (1985), pp. 377-410. También el artículo de M. J. SANZ FUENTES, «Paleografía de la Baja Edad Media castellana», en *Anuario de estudios medievales*, n.º 21 (1991), pp. 529-536.

apreciamos la «a» de espalda abierta y ojo hacia la izquierda, de un solo trazo, característica del siglo XII.

B: Es de astil recto y ojo anguloso, rematando en la parte superior en pequeño bisel, algo muy característico de esta letra.

C: Aparece fracturada y en ángulo, siempre unida con la letra siguiente.

D: Predomina la de tipo uncial romana, con astil muy desarrollado e inclinado hacia la izquierda y que presenta una ligera incurvación a la derecha, que no se observa en todas las letras. También encontramos la de astil recto, rematada en bisel. En el último cuaderno es frecuente que se alternen las «d» unciales con las de astil recto.

E: Una peculiaridad de esta letra, que ya aparece en otras escrituras, como la visigótica redonda, es la presencia de un ligero trazo superior oblicuo y hacia la derecha, sobre todo a final de palabra. Es lo que hemos denominado «e» de lengüeta.

F: Se trata de una «f» larga, fracturada en su remate superior y trazo horizontal que corta el astil bajo para unirse con la letra siguiente.

G: Con caído incurvado y fracturado hacia la izquierda que casi llega a cerrar con el ojo de la letra. Prolonga su trazo superior en forma de ligadura para unirse con la letra siguiente. Este es un rasgo muy típico y característico de dicha escritura.

H: De astil no del todo recto, sino ligeramente inclinado hacia la izquierda, rematado en bisel y de trazo inferior que incurva hacia la izquierda. Hay otro tipo que no lo hace.

I: Es corta, rematada por ambos lados en bisel y que une por debajo con la letra siguiente.

L: Es larga y rematada en bisel, uniendo por debajo con la letra que le sigue.

M: De tres trazos unidos entre sí.

N: De dos trazos unidos entre sí.

O: Angulosa y fracturada, típica de la escritura gótica.

P: Con caído y bisel en ambos lados. El ojo, a veces, no cierra del todo con el caído. Las «p» del último cuaderno siempre cierran.

Q: Con ojo anguloso y caído recto, rematado en bisel.

R: Hay dos tipos. Uno de forma cuadrada rematada en biseles y otra redonda. Ambas se utilizan indistintamente. Observamos que al final de palabra la «r» lleva lengüeta.

S: Encontramos dos tipos, ya utilizados en la escritura visigótica. La «s» larga, pero, en este caso, con arco superior fracturado y la de doble curva, usada básicamente al final de palabra. La mayúscula inicial de palabra es siempre de doble curva. En algunas palabras se duplican las «s» largas. Un nexo muy característico es el de S larga + T. Al comienzo o mitad de palabra es siempre larga, como sucede con el nombre del santo, *Ysidorus*, la primera larga y la última de doble curva.

T: Con trazo vertical incurvado y travesaño desarrollado hacia la derecha para unir con la letra siguiente, lo que puede confundir a esta letra con una «c». Esta forma que se inspira directamente en las «t» carolingias, supone una novedad con respecto a las «t» visigóticas, trazadas de distinta forma. La T + la A forma una ligadura muy característica de esta escritura.

U: Es muy angulosa, adoptando la forma de una V que al principio de palabra puede prolongar su primer trazo hacia la izquierda en forma de arco, caso de *unde*.

X: Formada por dos trazos de los que el segundo se prolonga por debajo del renglón hacia la izquierda en suave y ligerísimo trazo.

MORFOLOGÍA DE LAS LETRAS MAYÚSCULAS

El prototipo utilizado, siguiendo la tendencia de los códices medievales, es el del alfabeto capital romano. Sin embargo encontramos también algunas formas unciales, caso de la «d», la «e», la «h», la «n» y la «t». Ya comentamos como ambas formas, capitales⁵⁹ y unciales⁶⁰, fueron las utilizadas en la redacción de los códices latinos bajoimperiales desde el siglo IV, de ahí su imitación por los medievales como signo de erudicción.

Los profusos adornos y las filigranas de las letras mayúsculas iniciales de la primera parte del códice alteran, en algunos casos, profundamente su morfología original. Sucede, sobre todo, con la I del *item* con el que comienzan la mayoría de los milagros. Siguiendo la tipología codicológica de letras distintivas de un texto⁶¹, observamos la existencia de las siguientes letras iniciales:

- Rellenas en sus partes interiores y cóncavas con colores y dibujos.
- Afacetadas o en relieve, mediante líneas geométricas y adornos que tratan de resaltar las letras.
- Quebradas mediante varios trazos entrecruzados.
- Figuradas, adoptando formas básicamente de animales fabulosos.

NEXOS, LIGADURAS Y ABREVIATURAS

El nexo se define como la yuxtaposición de dos o más letras mediante un mismo trazo común⁶². En la escritura del códice encontramos bastantes ejemplos, los más característicos son los que se refieren a la D + O, la B + O, la B + E, la D + E y la O + S. En algunos casos se cumple la llamada Ley de Meyer, paleógrafo que observó como, básicamente en la escritura gótica, las letras formadas y unidas por curvas contrapuestas tenían tendencia a realizarse mediante un mismo trazo, común a ambas. Efectivamente hemos podido apreciar este fenómeno gráfico en los casos de H + O, caso de la palabra *hoc*, O + C o P + E.

⁵⁹ R. MARICHAL, «De la capital romaine à la minuscule», en *Summe Typographique*, I, París, 1948, pp. 61-111. Del mismo autor, «La escritura latina y la civilización occidental del siglo I al siglo XVI», en *La escritura y la psicología de los pueblos*, México, 1992, pp. 205-254.

⁶⁰ M. ROMERO TALLAFIGO, «La escritura latina uncial: latinidad, cristianismo, helenismo y africanidad», en *Historia. Instituciones. Documentos*, n.º 13 (1986), pp. 261-281

⁶¹ E. RUIZ GARCÍA, *op. cit.*, p. 276

⁶² A. MILLARES CARLO, *Tratado de paleografía española*, Madrid, 1983, 3 volúmenes

La T siempre genera nexos con vocales como la A. Igual sucede con la C y la vocal siguiente por la parte superior. Lo mismo con la F, la S larga y la T, la R cuadrada seguida de A u otra vocal y la M y la N por abajo.

Las ligaduras entre letras más significativas son la de la G con la letra siguiente, siempre por arriba.

Las abreviaturas son tanto por contracción como por suspensión y gráficamente utilizan un doble sistema: el latino clásico, presente ya en la escritura romana, a base de determinados signos generales, como un pequeño trazo horizontal sobrepuesto en la palabra abreviada, y especiales, en forma de cuña, trazos horizontales y oblicuos que cortan astiles y caídos y una vírgula o punto y vírgula, todos ellos con un significado concreto:

- Cuña: abrevia «m», «n», «er» o algún diptongo como «ea». También se emplea para significar la conjunción latina «et», es decir, «y».
- Trazos oblicuos y horizontales: cortan astiles y caídos de la «b», la «d», la «h», la «p» y la «q», con el sentido de «ar», «er», «pro» o «quod».
- Vírgula: abrevia la terminación nominal «us»
- Punto y vírgula: abrevia la terminación «ue»

El otro sistema de abreviación, tomado directamente de la escritura carolina, es el de abreviaturas indicadas por letra sobrepuesta sobre la palabra, siendo frecuente la utilización de vocales como la «a» o la «i».

Aparte de estos signos, encontramos marcas de puntuación en forma de un punto, punto y coma o dos puntos, que señalan los ritmos de lectura. A veces, al final de párrafo se coloca una especie de rúbrica. Detrás de algunos puntos se colocan ya letras mayúsculas. Una característica curiosa del códice es que la Y inicial de la palabra *Ysidorus*, lleva siempre un punto encima.

GLOSAS Y SIGNOS GRÁFICOS

La numeración original del códice es romana, al igual que la expresión de los numerales, indicados con abreviatura por letra sobrepuesta. Las glosas están escritas en letra gótica cursiva bajomedieval o en humanística del siglo XVI, se colocan por lo general en el margen izquierdo y tanto en los milagros biográficos, como en los post-mortem, se refieren de manera concisa al contenido de cada uno de ellos, mediante la indicación de alguna palabra o nombre significativos. Predominan tres tipos de glosas, las que indican el nombre del rey bajo cuyo mandato se enmarca el milagro y las que transforman la datación por el sistema de la Era Hispánica, presente en todo el códice, por los años referidos a la Era Cristiana. Le siguen las indicativas del milagro en cuestión.

Así, para indicar el reinado en el que se inserta el milagro, *Ferdinando III qui vocatur sanctus* (Fernando III, llamado el santo), o *Alfonso decimo qui vocatur sapiens* (Alfonso X, llamado el sabio). Son muy numerosas las glosas que indican *de ceco/ de ceca*, (sobre el ciego/ciega), refiriéndose a aquellos milagros sobre la curación de invi-

dentes, muy abundantes en relación a otro tipo de enfermedades. Las indicativas del año, se expresan como, *anno Christi...*, con la indicación numérica del año, para diferenciarlo de los años expresados por el sistema de la Era Hispánica.

La glosa más extensa la encontramos escrita en el margen derecho del folio 26r. y dentro de un recuadro. Hace referencia al santuario mariano de Atocha: «Haec basilica est sanctuarium illud celebreniae domine del Atocha». La otra glosa del folio 27r. añadido en el siglo XV, está escrita sobre un pequeño injerto de pergamino, en la parte superior izquierda del folio y dice: «a mellione mellium de baudaque». En la parte superior aparece otra que señala que dicho milagro fue hecho en tiempo del rey don Juan el segundo.

Son frecuentes también algunos signos gráficos dispersos. Por ejemplo una extraña figura en el margen derecho del folio 19r. que contiene en su interior las letras «so». También algunas cruces pequeñas, casi siempre en la parte superior del folio. En el folio 26v. aparece en el margen izquierdo una especie de estrella seguida de un garabato.

4. ANÁLISIS DIPLOMÁTICO

La estructura interna del códice responde a un esquema determinado que varía según el bloque o la parte de la que se trate se presenta de una manera u otra. Comenzaremos por la parte del códice original, es decir, el elaborado bajo la dirección de Juan Gil de Zamora en el entorno de la Corte de Alfonso X.

MILAGROS BIOGRÁFICOS

Ninguno de estos milagros tiene título de presentación. En algunos casos se ha añadido un breve título en letra humanística del siglo XVI⁶³ y en latín, aprovechando los sangrados de final de párrafo y comienzo del siguiente. Algo muy típico de la mayoría de los códices medievales. En otras ocasiones, se utiliza el espacio dejado en el margen izquierdo y que está formado por la filigrana decorativa de la letra capital correspondiente. Estos títulos resumen la idea más importante del milagro.

Los milagros se organizan en párrafos bien diferenciados, en algunos casos con la correspondiente línea de sangrado y la letra capital inicial de comienzo de palabra. Entre todas ellas predomina la I del «*item*» (traducción de «así», o «de este modo») con que comienzan la mayoría de los relatos. La escritura de todos ellos se adapta perfectamente al renglón y a la caja de escritura, generando un texto homogéneo y de aspecto uniforme. Dentro del códice estos milagros, los más importantes, ocupan los folios 1r al 6r.

En cuanto al estilo literario, están escritos en un latín bastante bueno, es decir, no romanceado, como suele ser habitual en estos escritos de finales del siglo XIII. Esto

⁶³ E. RUIZ GARCÍA, «La escritura humanística y los tipos gráficos derivados», en *Introducción a la paleografía y la diplomática general*, edición a cargo de A. Riesco Terrero, Madrid, 1999, pp. 149-175.

nos indica que el autor material pudo ser el propio Gil de Zamora, que, recordemos, es un eclesiástico, fraile y doctor en teología por la Universidad de París, además de preceptor del infante don Sancho, lo que explicaría su elevada cultura, su dominio de la lengua latina, así como su conocimiento de las Sagradas Escrituras, a tenor de los comentarios bíblicos, básicamente del Antiguo Testamento, que intercala frecuentemente entre los milagros. Sin embargo, a pesar del nivel de erudicción con el que están escritos, detectamos cierto arcaísmo en algunas expresiones, resultado, posiblemente, de una formación tradicional como religioso. A pesar de todo, el estilo narrativo resulta muy literario y cuidado, con construcciones gramaticales complejas que denotan un perfecto dominio del lenguaje. En el modo de la composición se nos muestra, además, con una técnica muy moderna para su tiempo.

Nos referimos a la costumbre del autor de intercalar en la mayoría de los milagros una serie de diálogos que, a nuestro juicio, vienen a cumplir una doble función:

1. Romper la monotonía del estilo narrativo lineal del relato, contribuyendo con ello a hacerlo más vivo, ágil y dinámico, manteniendo la atención del lector, a través de su propia estructura narrativa, repleta de frases imperativas e interpelaciones. El ejemplo más significativo es el del milagro de los bueyes y la conversación que mantienen el amo y San Isidro, por la que éste le recrimina su tardanza en incorporarse al trabajo y el santo le responde con argumentos. Hay que señalar que estos diálogos aparecen en todos los milagros, excepto en el primero, referido al molino. En el penúltimo, el de la olla y el pobre que pide limosna, más que de diálogo, podemos hablar de monólogo, ya que existe una interpelación por parte del santo hacia su esposa, rogándole que vaya a comprobar si ha sobrado comida en la olla, pero no respuesta por parte de la misma.

2. La moraleja o idea principal que se deriva de cada relato aparece básicamente contenida en estos diálogos. Principalmente digamos que existen dos ideas transversales que presiden todos los milagros: el poder de la oración y el ejercicio de la caridad.

Lo avanzado de esta técnica narrativa reside en que refleja un estilo teatral, mediante una trama, un nudo y un desenlace, propia de la representación de los dramas litúrgicos del ciclo de la Navidad o la Epifanía que por entonces se representaban en los oficios litúrgicos de estas fiestas en la catedral toledana⁶⁴. De este modo, Toledo ha sido considerado por muchos autores como la cuna del teatro medieval castellano desde el siglo XIII, periodo al que pertenecen los primeros manuscritos teatrales encontrados en el archivo de esta catedral⁶⁵, precursores de los Autos Sacramentales de los siglos XIV y XV. Gil de Zamora se muestra, en este caso, como un gran innovador. La clave probablemente estriba en la lectura y el conocimiento de los autores

⁶⁴ Al parecer, estos dramas litúrgicos, llamados tropos, eran recitados y cantados desde mediados del siglo XII por el coro durante el oficio litúrgico correspondiente. En el caso del ciclo de la Navidad, la representación del auto de los pastores consistía en que dos personas cantaban la antifona referida a los pastores de Belén y dos mozos, vestidos de pastorcillos, respondían con otra antifona; Cita R. E. SURTZ, *Teatro castellano de la Edad Media*, Madrid, 1992, p. 32 y ss.

⁶⁵ F. RUIZ RAMÓN, *Historia del teatro español (desde sus orígenes hasta 1900)*, Madrid, 2000, p. 22 y ss. También R. B. DONOVAN, *The liturgical drama in Medieval Spain*, Toronto, 1958.

clásicos, griegos y romanos, como un factor más del pensamiento humanista de este autor y del propio contexto cultural y cortesano en el que se inserta. Al mismo tiempo este dato nos está remitiendo, de nuevo, a Toledo y sus escriptorios como lugar de redacción y elaboración del códice.

LOS MILAGROS POST-MORTEM

Se insertan a continuación de los biográficos, una vez que ha sido narrada la muerte y entierro del santo en el cementerio de la parroquia de San Andrés. Ocupan los folios 6r. hasta el 16r., es decir, casi el doble de los biográficos. Aparecen precedidos por el relato, más o menos extenso, de la aparición del santo, primero a un hombre y luego a una mujer, vecinos de Madrid, para que su cuerpo fuese exhumado de la fosa de San Andrés y trasladado al interior de la iglesia. A partir de aquí se considera iniciado el culto en torno a su sepulcro y capilla.

Un breve preámbulo señala la incuria pasada en no recoger por escrito los milagros acaecidos y la intención ahora de hacerlo, «según la norma exigida». Es decir, se nos está justificando la redacción de los milagros y, al mismo tiempo, se está señalando que se hace siguiendo unas determinadas indicaciones que, evidentemente, debemos relacionar con el entorno cortesano en el que se gesta el códice. A partir de aquí se sigue un esquema fijo, con 16 milagros, previamente seleccionados, de los que algunos proceden de la tradición popular oral y otros de algún escrito, cédula lo llama el códice, como en el caso de la que suscribe el diácono Juan. En varias ocasiones el propio Gil de Zamora, en su papel de compilador, señala como lo que le han contado ha quedado reflejado en la correspondiente cédula.

La relación de milagros, la mayoría fechados e identificado el protagonista, aparece precedida del primer milagro de la traslación del cuerpo al interior de la iglesia. Se dice que entonces las campanas empezaron a voltear solas, sin que nadie las tocase, lo que fue considerado por el pueblo como una señal evidente de santidad. Es la manera de reflejar una canonización popular que, además, viene acompañada y ratificada, como sucedería en cualquier canonización eclesiástica, por el correspondiente milagro probatorio, esta vez anónimo. Según lo cual unos pobres tullidos e invidentes que mendigaban cerca de la villa, junto al camino real, acudieron a tenor de estos acontecimientos al sepulcro del santo y restregándose tierra del mismo quedaron curados.

El esquema está, pues, claro: Primero el cuerpo se traslada a la iglesia, luego se produce el acontecimiento que pone de manifiesto su santidad y a continuación el milagro que la prueba y ratifica. Se trata, en definitiva, de que el lector identifique en todo momento al santo con la Capilla y el sepulcro ubicado en ella, desde donde se producen milagros. La intención no es otra que la de publicitar socialmente un espacio sagrado que será sistemáticamente a lo largo de los milagros siguientes el punto de referencia de los hechos extraordinarios atribuidos al santo. Estos milagros sólo se producen en y desde dicho sepulcro y Capilla.

Resulta significativo, a este respecto, que las únicas ocasiones en las que se menciona la salida del cuerpo de la iglesia de San Andrés es en los dos últimos milagros del códice, el acaecido en 1275 y el de 1426, cuando es llevado en procesión. El resto de los milagros se realizan siempre en el interior de la iglesia. Incluso cuando se solicita la lluvia la primera parte del códice señala como el cuerpo era sacado de su sepulcro y expuesto delante del altar de San Andrés sobre un pedestal. Siempre, por tanto, los milagros se referencian en torno y en el contexto exclusivo del sepulcro y de la Capilla.

El esquema diplomático de los milagros de la primera parte es el siguiente:

— Data, por el sistema de la era hispánica, que se acompaña por el de la era por reinados, es decir, el año y el nombre del rey: «en la era de..., bajo el reinado del rey...». Otras veces solamente la data crónica seguida de la identificación del protagonista, a manera de intitulación, con mención al lugar de su procedencia. Ambos sistemas cronológicos reflejan una forma de narrativa propia de la historiografía real de la Alta Edad Media, en la que los acontecimientos se van sucediendo con referencia al año de un reinado concreto. Son los anales regios, las nóminas reales y los latérculos utilizados por los primeros cronistas mozárabes de la Reconquista, en el ciclo de las llamadas crónicas de Alfonso III. Este estilo de anales nos lleva a pensar en un entorno regio y cortesano, en donde se quiso poner de manifiesto la presencia de los reyes en estos hechos que se relatan, caso de Fernando III y Alfonso X, los dos únicos que se citan.

— Exposición de los hechos, con trama, nudo y desenlace, propia de un estilo teatral, al que ya nos hemos referido. En algunos casos, se insertan pequeños monólogos y breves diálogos protagonizados por el receptor del milagro o por el propio santo cuando se aparece a alguien. En ocasiones, el relato acaba con una breve reflexión del autor en la que ensalza el poder y la misericordia de Dios manifestados a través de su siervo San Isidro.

— Una especie de escatocolo final en que el autor da testimonio de que oído contar el milagro y lo ha puesto por escrito en una cédula. En algún caso, como en el milagro del año 1232 dicho testimonio aparece expresado en primera persona: «Yo Juan, un humilde diacono...».

Cada milagro comienza por una letra decorada y se estructura en párrafos bien diferenciados, separados por una línea de sangrado. El estilo es siempre objetivo, excepto en el caso de aquellos milagros que llevan el testimonio del autor, el cual se expresa siempre en primera persona.

SALMODIA Y ANTÍFONAS

Constituye la parte litúrgica del códice, compuesta por 3 salmos y otras 3 antífonas musicales. Abarca los folios 16v. al 19v. Los salmos reproducen aspectos de la vida y hechos prodigiosos del santo, pero añaden ideas y elementos que no figuran en el relato original. Es el caso del milagro de los bueyes y la aparición de la figura de un

ángel junto al yugo de bueyes celestiales de color blanco que ayudan al santo en su labranza. Esto será tomado luego como modelo iconográfico que se plasmará en las pinturas del arca funeraria, contemporánea del códice, ya que pudo ser donada por Alfonso X a la Capilla Real.

Todo ello señala la existencia de cierto oficio litúrgico del santo, así como de una capilla musical o coro polifónico perteneciente a la propia Capilla Real⁶⁶. No parece que el santo tuviese misa propia, pues aún no había sido canonizado oficialmente. Este oficio era el que practicaban los capellanes en determinadas fiestas o actos públicos, como cuando se hacían las exposiciones del santo para implorar lluvia.

Cada salmo y cada antifona comienzan con una letra en color y decorada, aunque de menor tamaño que las del resto del códice. Se escriben a renglón seguido, sin sangrados, diferenciándose solamente por dichas letras. Los salmos llevan notas musicales que se colocan solamente en la primera de las estrofas, al igual que sucede con las antífonas.

La estructura es la siguiente:

Salmos

1º salmo: 11 estrofas de 6 versos cada una

2º salmo: 6 estrofas de 6 versos

3º salmo: 8 estrofas de 6 versos

Antífonas

1ª antífona: 9 estrofas, cada 4 un estribillo

2ª antífona: 18 estrofas. La primera de 6 versos, 15 de 3 versos y estribillo, otra estrofa de 4 versos y otra más. Cada 3 estrofas, un estribillo.

3ª antífona: 25 estrofas. Dos de 4 versos y veintitrés de 2 versos con estribillo. Cada 2 estrofas, un estribillo.

Cada antífona se compone, pues, de una estrofa de versos variables y un estribillo final, que para cada antífona es siempre el mismo. Hay que tener en cuenta que eran recitadas y cantadas por el coro. Siempre se distinguen la parte de la estrofa de la rima o estribillo final por el color y la letra inicial de una y otra, de manera que el coro las pudiese diferenciar a la hora de los cambios de voz, ya que unos hacían la estrofa y otros el estribillo, que se repetía dos veces. Siempre se alternan colores; verde y rojo, rojo y verde, morado y rojo o rojo y morado, son las combinaciones más usuales. Las neumas o signos musicales que se disponen alrededor de salmos y antífonas y que marcan la entonación, están realizados con la propia tinta de escritura y tienen forma cuadrada y romboidal, apareciendo o bien sueltos, o bien unidos, por

⁶⁶ Se ha puesto de manifiesto por algunos autores las similitudes entre estos himnos del códice de San Isidro y la música de Las Cantigas de Santa María, obra de Alfonso X. Sería una prueba más de su vinculación con la corte alfonsí; Ver F. FERNÁNDES LÓPES, *A música das Cantigas de Santa María e outros ensaios: edição comemorativa do centenario do escritor (1884-1984)*, Olhao, 1985.

encima y por debajo de la caja de renglón. Cuando esto sucede, se deja el espacio suficiente entre renglón y renglón para colocar dichas neumas.

LOS MILAGROS DEL ÚLTIMO CUADERNO

Se trata de una relación de 37 milagros, más el añadido en el siglo XV, que ocupan los folios finales del códice, del 20r. al 28r., pero con un tipo de letra, un estilo narrativo y una estructura diplomática totalmente distintas a la de la primera parte. Todos los milagros comienzan con su correspondiente letra inicial decorada, siempre en tinta roja o en una combinación de rojo y pardo, el color de la misma tinta de escritura. La ornamentación de las letras, así como del resto del cuaderno, se reducen al mínimo, siempre, claro está, en comparación con la primera parte del códice. Los párrafos terminan en sangrado, siempre indicados mediante una línea de color rojo.

El estilo de esta segunda parte del códice es más sencillo, de manera que observamos como a lo largo del códice se va descendiendo en grado de erudición. La estructura de casi todos los milagros es la misma: identificación general del protagonista, señalando el sexo, hombre o mujer; edad vital, joven, muchacho o muchacha; la filiación, hijo o hija; y en algunos casos el estamento social, caballero o clérigo. Dicha identificación se acompaña, en algunos casos, de la personal. Como la mayoría de los milagros hacen referencia a la curación de alguna enfermedad, se expresan las características de la misma, en ocasiones con todo lujo de detalles, la encomendación o peregrinación del enfermo al sepulcro del santo y finalmente su curación. Ésta se produce, casi siempre, bien por contacto con el sepulcro, o a través de la oración o de invocar al santo, o durante un periodo, más o menos largo, de hasta 9 noches seguidas, de viglias ante su sepulcro.

El estudio de estos milagros constituye una fuente importante para conocer qué enfermedades padecían los madrileños en el siglo XIII. Según esto destacan las patologías de la vista con 21 milagros, seguidas muy de lejos de parálisis de algún miembro del cuerpo, fiebres cuartanas, problemas de fertilidad, garganta, muelas y dientes y otras enfermedades de diversa índole y naturaleza. Curiosamente, y teniendo en cuenta también los milagros recogidos en la primera parte del códice, los milagros relacionados con la lluvia son tan sólo 6. Por tanto, la identificación moderna de San Isidro con el campo y los problemas de la sequía era algo considerado bastante relativo en la época medieval. Parece ser que ya a partir del siglo XV, a raíz del último milagro añadido al códice en estas fechas, San Isidro se había convertido ya en un santo especializado en la petición de lluvia.

Ficha codicológica

Identificación del manuscrito

1. Lugar de depósito: Archivo del Cabildo Catedral de Madrid
2. Signatura moderna: No tiene

3. Autor: Juan Gil de Zamora
4. Título: Códice de San Isidro
5. Datación: Segunda mitad del siglo XIII
6. Soporte: Pergamino
7. Dimensiones: 310 x 205 mm.
8. N.º de folios: 30 (28 del códice medieval)
9. Calidad: Se trata de un códice de mediana calidad, por lo irregular de sus folios, por la calidad del pergamino, así como por la existencia de diminutas manchas de colores diseminadas por algunos folios debidas a la negligencia del propio iluminador.

Composición material

1. Datos del soporte:
 - Pergamino bovino
 - Delgado
 - Blanco
 - Mediana calidad
 - Corte irregular
2. Composición del manuscrito: unitaria (distinguibles dos partes)
3. Tipología de los cuadernos:
 - Singuliones
 - Cuaterniones
 - Folios
4. Colocación de los cuadernos:
 - 1 singulión + 1 cuaternión + 1 folio + 1 cuaternión + 1 cuaternión + 1 folio
 - Se observa la regla de Gregory
 - Reclamo en los folios 10v y 11r.
5. Organización del cuerpo: Foliación moderna y arábica

Composición del folio

1. Dimensiones del folio: 310 x 205 mm
2. Disposición de la escritura:
 - Caja de escritura: 170 x 125 mm
 - Altura de las letras: 5 mm
 - Renglón: 10 mm
 - Interrenglones: 10 mm
 - Escritura a línea tirada
3. Pautado: Señales de pauta en seco en la mayoría de los folios

Análisis paleográfico

1. Pluma: Cálamo de punta oblicua a la izquierda
2. Tinta: Negra metaloácida

3. Tipo de escritura:
 - A: Gótica libraria de módulo redondo
 - B: Gótica libraria de módulo cuadrangular
 - C: Gótica cursiva precortesana

Decoración

1. Escrituras distintivas: Mayúsculas iniciales capitales y unciales
2. Elementos ornamentales:
 - Tintas de colores
 - Filigranas geométricas y florales
 - Figura humana
 - Figuras zoomórficas

Datación

1. Año: Entre 1271-1284
2. Lugar de origen: Posiblemente Toledo

Encuadernación

1. Tipo: Clásica del siglo XVI y cosida con nervios, con broche, solapa y refuerzos de cuero en el lomo
2. Páginas de guarda: 7, de las que 5 son iniciales y 2 son finales
3. Estado de conservación: Regular, a pesar de la restauración realizada en 1980. La tinta de algunos folios está borrosa y a punto de desaparecer. Se aprecian algunas manchas de óxido y micelares, sobre todo en los últimos folios, así como orificios debidos al factor humano. Posible ataque de roedores debido a la presencia de algunas muescas en los bordes inferiores.

Historia del manuscrito

Según las visitas pastorales realizadas a la iglesia de San Andrés en el siglo XV y XVI, el códice se encontraba dentro del arcón funerario del santo situado en su propia Capilla. En esta Capilla e iglesia permaneció hasta el año 1769 en que Carlos III por una Real Orden manda el traslado del cuerpo y de todo lo perteneciente a la Capilla hasta la Real Iglesia de San Isidro, actual Real Colegiata de la calle de Toledo. Aquí permanecería el manuscrito desde entonces y durante el tiempo en que este templo fue catedral de Madrid, hasta que con motivo de la construcción e inauguración en 1993 de la nueva catedral de Santa María la Real de la Almudena, el códice y otros papeles de este archivo fueron llevados a su nueva ubicación, custodiándose hoy día en el Archivo de dicho Cabildo Catedralicio.