

***DORMIVIT BEATUS ISIDORUS:***  
**VARIACIONES HAGIOGRÁFICAS EN TORNO**  
**A LA MUERTE DE ISIDORO DE SEVILLA**

ARIEL GUIANCE

*(CONICET-Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)*

El tema de la muerte de los santos ha tenido, en los últimos años, una considerable difusión. Analizado como producto de una particular vocación propagandística, dicho tema no sólo refleja las peculiaridades de cada época sino también –y quizás de manera más acusada– las intencionalidades presentes en cada autor. Así, el momento del deceso de un elegido de Dios se convierte en un instante ideal para transmitir determinados valores y recursos, conforme a las necesidades de los distintos hagiógrafos o comitentes del relato. En palabras de Michel Lauwers, «la muerte de un santo no tiene nada de un simple óbito: ella da lugar a preparativos, es la ocasión de discursos y gestos. El relato de la muerte de un santo constituye una verdadera ‘escena’...»<sup>1</sup>. En consecuencia, dicha muerte se configura como un magnífico paradigma –transmitido como tal al conjunto de la comunidad–, matriz ideológica que pasa a ser un punto de referencia para cualquier cristiano. Nos encontramos, pues, ante una peripecia vital (aunque parezca contradictorio) que legitima, de manera mucho más eficaz que cualquier discurso dogmático, una forma de morir que debía ser aceptada y alabada por todo buen creyente.

En función de esas premisas, intentaremos analizar cómo se presentó la muerte de san Isidoro de Sevilla en diversas hagiografías redactadas en la Península Ibérica entre los siglos VII y XV. En especial, se rastrearán los aspectos sobresalientes de cada texto y los objetivos que se perseguían al incluir tal o cual momento del fallecimiento (o negar alguna circunstancia en particular). De esa manera –y según veremos–, se estudiará cómo cambia un

---

<sup>1</sup> Michel LAUWERS, «La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *Vitae* du haut Moyen Age», *Le Moyen Age*, 1988, 21–50 (la cita en p. 23).

patrón de muerte literaria, relativa a un mismo suceso, a lo largo de los siglos y se tratará de identificar el por qué de cada cambio.

## UN SUPUESTO TESTIGO PRESENCIAL: EL DIÁCONO REDEMPTO

Desde el punto de vista cronológico, el primer relato que refiere la muerte de san Isidoro es el que realiza, muy poco tiempo después de tal deceso, el diácono sevillano Redempto<sup>2</sup>. Se trata de una carta, de destinatario desconocido –con seguridad, un obispo, ya que se dirige a él como *tua sanctitate*–, escrita «con rasgos hagiográficos muy marcados»<sup>3</sup>. Esta última circunstancia hace suponer que el texto habría sido redactado con el propósito de formar parte de una primera hagiografía del santo, hagiografía que quizás realizaría o encargaría el presunto receptor de la misiva. Por lo mismo, la obra se articula –como veremos– en torno a los tópicos tradicionales de la época en lo que se refiere a la muerte de los elegidos de Dios.

Redempto inicia su relato señalando que Isidoro presintió su fin, seis meses antes de que esto sucediera. Tal circunstancia nos introduce en un primer motivo hagiográfico, común a este tipo de escritos a lo largo de toda la Edad Media: el santo, en tanto ser privilegiado, puede llegar a tener certeza de la proximidad de su muerte. Esta excepcionalidad es subrayada por Redempto cuando señala, en su carácter de simple mortal, desconocer «de qué manera» se produjo ese presentimiento. Cabe aclarar que este tema de los presagios de muerte figura desde muy temprano en la literatura hagiográfica, directamente tomado de los antecedentes bíblicos (incluyendo al propio Cristo) y las obras paganas<sup>4</sup>. El mismo «corresponde a la lógica pneumática de la muerte, según la cual debilitamiento del cuerpo y crecimiento de la claridad espiritual progresan de manera inversa y paralela»<sup>5</sup>. Ahora bien, a diferencia de lo que piensa Boggioni –respecto a que, en este período, la importancia moral de este asunto

<sup>2</sup> REDEMPTO, *Epistola de transitu sancti Isidori*, PL, LXXI, cols. 30 C–32 A (BHL, 4482). A fin de no abundar en citas, véanse las menciones siguientes en las columnas indicadas. La versión más antigua que se conoce de esta carta se encuentra en el ms. Madrid, Real Academia de la Historia, *cód.* 13, en letra de mediados del siglo XI (aunque el ms. es del siglo anterior).

<sup>3</sup> Manuel DIAZ y DIAZ, «Introducción» a SAN ISIDORO de SEVILLA, *Etimologías* (ed. de José Oroz Reta y Manuel A.–Marcos Casquero), Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1993, t. I, p. 95.

<sup>4</sup> Cfr. Pierre BOGLIONI, «La scène de la mort dans les premières hagiographes latins», en Claude SUTTO (ed.), *Le sentiment de la mort au Moyen Age. Études présentées au Vème Colloque de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal*, L'Aurore, Montreal, 1979, pp. 185–209 (en especial, pp. 189–190). Cfr. LAUWERS, *op. cit.*, p. 23.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 189.

«se desvanece enteramente ante el sentido escatológico»<sup>6</sup>-, el relato de Redempto conjuga esa dimensión celestial con un auténtico programa ético. En efecto, uno de los primeros actos de Isidoro, tras ese presagio de muerte, fue entregar limosnas «cotidianamente por casi seis meses».

Ese paradigma de conocimiento previo de la muerte tiene paralelos en toda la producción hagiográfica ibérica de la misma época. En efecto, san Emiliano o Millán conocerá –según su biógrafo, Braulio de Zaragoza– la fecha de su fallecimiento un año antes de que éste tuviera lugar<sup>7</sup>. Otro tanto le sucede a san Fructuoso –quien transmitió «a todos los presentes» que su fin estaba próximo–<sup>8</sup>, circunstancia similar a la del obispo emeritense Pablo, que supo de su destino final «por revelación del Espíritu Santo»<sup>9</sup>. Esta coincidencia indica, como señalamos antes, que Redempto compuso su texto con evidente connotación hagiográfica, equiparando la muerte de su biografiado con los modelos de su época.

Por otra parte, tras esa señal celestial, Isidoro inicia un esquema de transmisión de su herencia, tanto material como espiritual. Así –y según anticipamos–, el santo comenzó un prolongado período de distribución de limosnas a los pobres. La magnitud de tal distribución es exaltada por el propio Redempto, quien señala que la misma era «mayor que lo habitual», al punto de mantener ocupado a Isidoro, en esa actividad, durante jornadas enteras. Al igual que en el caso anterior, estos actos de liberalidad previos al deceso son tópicos en los relatos de la época. Por citar sólo un par de ejemplos, recordemos la manumisión de esclavos realizada por el obispo de Mérida, Masona y la donación de sus bienes a la misma Iglesia por parte de su antecesor, Fidelio<sup>10</sup>.

Tras ello, el autor señala una de las escasas referencias a la agonía corporal que figuran en el texto. En tal sentido, indica que, pasados esos seis meses, Isidoro comenzó a padecer de fiebres, en tanto su «estómago

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> BRAULIO de ZARAGOZA, *Vita S. Emiliani* (ed. de Luis Vázquez de Parga), C.S.I.C., Madrid, 1943, pp. 33–34. Este texto fue compuesto probablemente entre 639 y 640, es decir, muy poco después del relato de Redempto.

<sup>8</sup> Frances NOCK (ed.), *The Vita Sancti Fructuosi*, The Catholic University of America Press, Washington, 1946, p. 125. Se trata de una hagiografía erróneamente atribuida a Valerio del Bierzo, redactada entre 670 y 680.

<sup>9</sup> Joseph GARVIN (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, The Catholic University of America Press, Washington, 1946, IV, 1, 13, p. 172. Según la mayor parte de los especialistas, la hagiografía habría sido compuesta hacia 640. Cabe advertir que –según señalara en su oportunidad– este texto incluye un llamativo presagio de muerte, realizado por unos demonios que son enviados para tal fin. Cfr. Ariel GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII–XV)*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1998, p. 85.

<sup>10</sup> *Vitas... Emeretensium*, XIII, 4, p. 248 y IV, IV, 3, p. 172.

[rechazaba] la comida». Acorde a la producción hagiográfica de entonces, la enfermedad —como podemos ver— no recibe demasiada atención, reduciéndose a «fórmulas rápidas y estandarizadas»<sup>11</sup>. De hecho, más allá de algunas vagas indicaciones, este tipo de literatura manifiesta un significativo silencio respecto al padecimiento corporal del santo. Tal silencio también tiene su explicación: «el cuerpo del santo, en tanto organismo biológico, importa poco. El no se presenta más que en la medida en que refleja un estado espiritual»<sup>12</sup>. En otras palabras, la realidad física del santo no tiene más valor que la de recordar la naturaleza mortal de éste, subrayando, al mismo tiempo, la superación de esa condición. En efecto, en el relato que nos ocupa, dicha mención a la enfermedad de Isidoro introduce la que, sin dudas, es la parte fundamental del texto de Redempto: el cumplimiento del ritual de la penitencia por parte del obispo sevillano. Para ello, Isidoro llama a Juan, obispo de Niebla y Eparcio, obispo de Itálica, a fin de que éstos lo condujeran a su capilla en la basílica de san Vicente para proceder a esa ceremonia. La presencia de estos obispos —encargados de sedes sufragáneas a la de Sevilla— induce un primer elemento en lo que se refiere al posible destinatario del escrito. Indudablemente, se subraya, en este caso, la supremacía de la Iglesia hispalense y la obligación de los preladados dependientes de ella de acudir a sus reclamos.

Junto a lo anterior, el traslado de san Isidoro a la iglesia mencionada sirve a Redempto para introducir un pasaje acerca de la participación popular en la muerte del santo. Así, se indica que dicho traslado se llevó a cabo con la presencia de una «enorme muchedumbre de pobres, clérigos, todos los religiosos y todo el pueblo de su ciudad». Estos acompañaron a Isidoro con tantos gritos y llantos que «si alguno tuviese un corazón de hierro, éste pronto se derretiría ante las lágrimas y el lamento de todos»<sup>13</sup>. En este caso —y según lo indicara de Gaiffier—, el modelo de referencia no proviene tanto de la hagiografía sino de la liturgia<sup>14</sup>. En efecto, el acompañamiento indicado responde exactamente al ritual de los moribundos contenido en la compilación litúrgica visigoda, el *Liber Ordinum*. Acorde a este texto, el pueblo tenía una parte activa en el acto, ya que era invocado por el sacerdote para que sus

---

<sup>11</sup> BOGLIONI, *op. cit.*, p. 187.

<sup>12</sup> LAUWERS, *op. cit.*, p. 42.

<sup>13</sup> REDEMPTO, *op. cit.*, col. 30 D: *...cuncta agmina pauperum, clericorum, religiosorum omnium, cunctarumque hujus civitatis plebium, com vocibus et magno ululatu eum susceperunt: ut si ferreum possideret quispiam pectus, solveretur mox in lacrymas et lamentum totus.*

<sup>14</sup> B. de GAIFFIER, «Le culte de saint Isidore de Séville. Esquisse d'un travail», *Isidoriana. Estudios sobre san Isidoro en el XIV centenario de su nacimiento*, León, 1961, p. 271.

lágrimas intercedieran por el penitente<sup>15</sup>. Esta circunstancia explica, además, el hecho de que la carta de Redempto equipare a clérigos y laicos en lo que atañe a las muestras de llanto. Tal indicación se contrapone a la mayoría de las hagiografías contemporáneas, que separan «las expresiones de dolor del ‘pueblo’ –es decir, de los laicos– y la ‘actitud de los clérigos’ –caracterizadas por la mesura y el recato–»<sup>16</sup>. Tras ello, el autor continúa enumerando las distintas fases del citado ritual: luego de alejar a las mujeres, Isidoro recibió la penitencia y, de inmediato, los dos obispos sufragáneos mencionados le impusieron el cilicio y le echaron cenizas sobre su cabeza. Se completaría aquí una primera fase de la ceremonia, fase que señala la separación del moribundo del resto de sus congéneres. Cabe aclarar que, en el caso de san Isidoro, se omitió el primero de los pasos que establecía el ritual, esto es, la tonsura del penitente –debido, obviamente, al carácter eclesiástico del personaje en cuestión–<sup>17</sup>.

De inmediato, Redempto transcribe una larga oración que pronuncia el santo a los presentes. Cabe advertir que, también en este caso, se ha respetado el orden ritual, ya que el arrepentimiento público del penitente figura, en el mismo *Liber Ordinum*, a continuación de los actos mencionados. Sin embargo, en el ejemplo que nos ocupa, tal oración adquiere una dimensión superior a la habitual. En efecto, la liturgia visigoda prescribe una serie de antífonas y salmos que eran mayormente realizados por el sacerdote, en tanto «el moribundo representaba un papel pasivo» en el procedimiento<sup>18</sup>. Por el contrario, Redempto transfiere la importancia de ese discurso al propio Isidoro que, con ello, da a conocer una suerte de testamento espiritual. Así nos encontramos, una vez más, con otro tópico hagiográfico, el que exalta las recomendaciones finales de todo santo<sup>19</sup>. Los términos de dicho testamento están tomados, en lo relativo al obispo hispano, de otro ritual contenido en el *Liber Ordinum*: el que correspondía a los funerales de los prelados difuntos<sup>20</sup>. Las palabras de san Isidoro –repletas de citas bíblicas y patrísticas– tendrán gran importancia en el futuro, convirtiéndose en referente de invocaciones similares.

---

<sup>15</sup> Marius FERÓTIN (ed.), *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du Vème au XIème siècle*, Firmin Didot, Paris, 1984, col. 90 («Ordo penitentie»).

<sup>16</sup> LAUWERS, *op. cit.*, p. 28.

<sup>17</sup> Cfr. José CARDA PITARCH, «Doctrina y práctica penitencial en la liturgia visigoda», *Revista española de teología*, VI (1946), 223–247 –en especial, p. 235 y ss.– y Frederick PAXTON, *Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1990, pp. 69–78.

<sup>18</sup> PAXTON, *op. cit.*, p. 76.

<sup>19</sup> LAUWERS, *op. cit.*, p. 25.

<sup>20</sup> *Liber Ordinum*, cols. 139–145 («Ordo observandus in functione episcopi»).

El santo comienza su oración aludiendo a lo que podríamos llamar la parte escatológica del discurso. Esta preocupación es central en el *ordo* referido, que deja muy en segundo plano el tema del perdón en sí mismo. En esa alocución, aparece el sueño de Lázaro, el seno de Abraham y la amenaza del demonio como los tres grandes ejes acerca de la resurrección y el más allá. En lo que se refiere al primero, recordemos que el relato de Lázaro planteaba el espinoso problema de la resurrección individual y la general. En tal sentido, la liturgia visigoda había adoptado una posición precisa: el alma conoce «entre la muerte y la resurrección, la recompensa o el castigo pero la situación placentera [de la misma] es provisoria pues ella aspira a la resurrección y a la vida eterna»<sup>21</sup>. Tal posición se fundamentaba, precisamente, en el mismo pasaje bíblico invocado por Redempto (*Juan*, 11), al que se apelaba tanto en el ritual de encomendación de los difuntos como en las vísperas del oficio de los muertos<sup>22</sup>.

La situación bienaventurada del alma de los justos se vincula, por lo demás, con el segundo criterio escatológico que aparece en la hagiografía: el seno de Abraham. En efecto, este supuesto lugar del más allá está extraordinariamente exaltado por la liturgia visigoda —que, insisto, fue el gran referente del hagiógrafo a la hora de redactar su composición—. Ahora bien, en el *Liber Ordinum*, el seno de Abraham es, indudablemente, un sitio de reposo, al que se apela junto con las ideas de paraíso, lugar de luz, región de los vivos y otras<sup>23</sup>. No hay distinción, por tanto, entre el ámbito celestial y este particular espacio del trasmundo. Es más, se indica claramente que aquéllos que son recibidos en el seno de Abraham son los mismos que se beneficiarán de la resurrección el día del Juicio Final<sup>24</sup>.

Esa caracterización «espacial» de los lugares celestiales se opone a la «personificación» que merecen los ámbitos infernales. En tal sentido, la carta de Redempto no incluye referencia alguna al infierno sino que se alude a él en función de la imagen del «enemigo antiguo que castiga». Esta expresión se reitera en dos oportunidades a lo largo del texto. En la primera de ellas, Isidoro invoca a Dios diciendo que El había establecido la penitencia no para los justos sino para pobres pecadores como él, que cometiera más faltas «que los granos

---

<sup>21</sup> Joseph NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (Ive–VIIIe s.)*, Nauwelaerts, Lovaina–París, 1971, p. 244.

<sup>22</sup> *Liber Ordinum*, cols. 135 y 399.

<sup>23</sup> *Ibid.*, cols. 111 (vida celeste); 111, 112, 113, 119, 121, 122, 125, 133–34 (seno de Abraham, refrigerio); 111, 112, 124, 148 y 414 (luz); 114, 393 (región de los vivos) —por citar sólo algunos ejemplos—. Un análisis detallado de estas caracterizaciones en NTEDIKA, *op. cit.*, pp. 179–184, 190–92, 198–200, 210–213.

<sup>24</sup> *Ibid.*, cols. 122 y 134. Cfr. NTEDIKA, *op. cit.*, p. 245.

de arena del mar (*Lucas*, 15)»<sup>25</sup>. De inmediato, agrega «que el antiguo enemigo no encuentre en mí nada que castigar»<sup>26</sup>. Esta participación punitiva del demonio en el momento de la muerte es otra de las constantes de la literatura de la época. Así lo indica Julián de Toledo, quien considera necesarias las oraciones de los parientes y amigos y la fuerza del canto de los salmos para alejar al diablo de la proximidad del moribundo<sup>27</sup>. Otro tanto puede verse en la liturgia, que prescribe, por ejemplo, la colocación de cruces junto al lecho del agonizante para prevenir la misma influencia demoníaca e invoca a Dios para liberar los sepulcros de las visitas de los seres malignos<sup>28</sup>. Cabe advertir, en este último sentido, que esos mismos textos litúrgicos también se refieren al diablo como «enemigo antiguo». La expresión es propia del pensamiento patrístico y tiene un antecedente significativo en las *Moralia* de Gregorio Magno, que emplea igualmente la idea de «viejo enemigo de la raza humana»<sup>29</sup>. A juicio de san Gregorio, tal noción es preferible al nombre de Lucifer, dado que éste era uno de los tantos apelativos de Cristo.

Esta primera parte de la oración de san Isidoro culmina con una llamada personal a Cristo para que Este perdone los pecados del obispo: «Tú dijiste que, cuando el pecador se volviese a Ti, olvidarías todas sus iniquidades; te pido recuerdes este precepto. Clamo a Ti con confianza y esperanza aunque soy indigno de dirigir la mirada a los cielos...»<sup>30</sup>. Tras ello, el santo recibió la comunión, tal como prescribía el ritual<sup>31</sup>. De inmediato, se inicia una segunda alocución del santo, claramente divisible en dos partes. En la primera, éste ruega a los presentes —clérigos y laicos— que intercedan por él ante Dios y les solicita perdón por sus faltas: «si, por mis méritos, no soy digno de pedir clemencia a Dios, merezca conseguir la remisión de mis faltas por vuestra intercesión. Perdonadme [...] si, por odio, menosprecié a alguno, si rechacé

<sup>25</sup> REDEMPTO, *op. cit.*, col. 31 B: *Tu, Domine, non posuisti poenitentiam justis, qui non peccaverunt tibi, sed mihi peccatori, qui peccavi super numerum arenae maris.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, col. 31 D: *Non inveniatur in me hostis antiquus quod puniat.*

<sup>27</sup> JULIAN de TOLEDO, *Prognosticon futuri saeculi*, I, 17, PL XCVI, cols. 472–73.

<sup>28</sup> *Liber Ordinum*, cols. 112 y 118. Cfr. José MATTOSO, «O culto dos mortos na Península Ibérica (séculos VII a XI)», *Lusitania Sacra*, 4 (1992), 13–38 (en especial, pp. 31–33) y NTEDIKA, *op. cit.*, p. 68 y ss.

<sup>29</sup> GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, 29, 32 —entre muchos ejemplos—. Cfr. Jeffrey Burton RUSSELL, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995, p. 107.

<sup>30</sup> REDEMPTO, *op. cit.*, col. 31 B: *Et, quia tu dixisti: In quacumque hora peccator a viis suis reverterit (Ezequiel, 17), omnes iniquitates suas traderes oblivioni: huius praecepti memor sum tui. Clamo utique cum spe, et fiducia ad te, cuius coelos non sum dignus...*

<sup>31</sup> Sobre las características de la comunión en la ritual de penitencia a los moribundos, véase CARDA PITARCH, *op. cit.*, pp. 235–236.

impiamente a alguien del vínculo de la caridad; si le difamé de modo deliberado, si le lastimé con mi ira»<sup>32</sup>.

Este tema de la remisión de las faltas de los penitentes por medio de las oraciones de los asistentes a la ceremonia es un aspecto que también está tomado del ritual visigodo. Así, el *Liber Ordinum* establece dicha participación como medio para lograr la remisión de los pecados<sup>33</sup>. Tal intercesión, en el caso que nos ocupa, no reconoce diferencia alguna entre eclesiásticos y laicos: en efecto, Redempto se ocupó de subrayar que el pedido de san Isidoro se dirigió a la «santa congregación de clérigos y pueblo». Volvemos, pues, al tema de la participación activa de toda la comunidad en la ceremonia –tal como ocurría en el ritual de la penitencia ordinaria–, en esta oportunidad sustentando la esperanza de salvación del alma en el más allá.

Tras ese pedido, se inicia la segunda parte de este discurso final de Isidoro, articulado en torno a una serie de admoniciones que realiza el propio santo. Las mismas, aunque a primera vista parecen estar dirigidas tanto a laicos como eclesiásticos, en verdad tienen a estos últimos como sus auténticos destinatarios. A ellos consagra esta oración de marcado contenido ético: «Muy santos obispos, mis señores y todos los aquí presentes, os ruego y os pido que seáis caritativos los unos a los otros, no hagáis el mal por el mal, no seáis motivo de escándalo en el pueblo. Que el antiguo enemigo no encuentre en vosotros nada que castigar, que el lobo rapaz no descubra nada que arrancar sino que el buen Pastor os salve de la boca del lobo y os traiga sobre sus hombros hasta este redil»<sup>34</sup>. La presencia de toda esta alocución –y, en especial, de la parte final de la misma– inscribe el relato de Redempto en la tradición de las más antiguas hagiografías, que solían incluir un discurso de adiós «cargado de graves componentes morales [...], medio por el cual el héroe ofrece su muerte como ejemplo y transmite su herencia espiritual»<sup>35</sup>. Bien conocidos en tiempos clásicos, este tipo de discursos –si aceptamos la hipótesis de Boglioni– luego tendió a desaparecer en la literatura hagiográfica primitiva, convirtiéndose en

---

<sup>32</sup> REDEMPTO, *op. cit.*, col. 31 C: *Deprecor vos, sanctissimi domini mei sacerdotes, sanctamque congregatione clericorum et populi, ut pro me infelici et pleno omni sorde peccati, ad Dominum vestra porrigatur oratio: ut qui meo merito Dei non sum dignus impetrare clementiam, intercessu vestro merear consequi meorum veniam delictorum. Dimitte mihi [...] si quem contempsi odio, si quem rejeci impie charitatis consortio, si quem maculavi consilio, si quem laesi irascendo....*

<sup>33</sup> *Liber Ordinum*, col. 89. Cfr. CARDA PITARCH, *op. cit.*, p. 238 y PAXTON, *op. cit.*, p. 76.

<sup>34</sup> REDEMPTO, *op. cit.*, col. 31 D: *Sanctissimi domini mei episcopi, et omnes vobis exhibeatis, non reddentes malum pro malo, nec velitis esse surrones in populo. Non inveniatis in vobis hostis antiquus quod puniat, non reperiatis vobis relictum lupus rapax quem auferat, sed potius ereptam ab ore lupi ovem pastor suis humeris congaudens reportet ad hanc caulam.*

<sup>35</sup> BOGLIONI, *op. cit.*, p. 191.



una suerte de enumeración de «profecías-amenazas» lanzadas por el santo en sus últimos momentos. Sin embargo, esa transformación no parece verificarse en nuestra fuente. En consecuencia, tampoco puede aceptarse la tesis del mismo especialista en el sentido de que «las dimensiones sapienciales y morales de la muerte tienden a entrar en la sombra»<sup>36</sup>.

Por otro lado –y según anticipamos–, el contenido del mensaje parece tener un destinatario preciso: el sector eclesiástico. En efecto, es llamativa la insistencia del relato en solicitar a tales destinatarios que no sean «motivo de escándalo en el pueblo». De la misma manera, resurge la figura del demonio (el «antiguo enemigo», ya citado) como amenaza permanente y se apela a la analogía del pastor y el lobo, posiblemente aludiendo a la función episcopal. En suma, se trata de una amonestación con fuerte carga moral, circunstancia que habría que recordar a la hora de establecer el destinatario de este escrito de Redempto y las posibles motivaciones que guiaron la redacción del mismo.

Luego de las dos intervenciones de Isidoro, la hagiografía indica, una vez más, la función caritativa llevada a cabo por éste, quien se encargó de repartir la fortuna que le restaba entre los pobres. Junto a ello, se reafirma la dimensión escatológica de la muerte del obispo sevillano, ya que Redempto se pregunta quién puede dudar que, tras todas estas acciones, Isidoro no fue beneficiado con el perdón de sus pecados e integrado a la «sociedad de los ángeles». Como ya apuntamos, esta salvedad certifica la idea de remisión inmediata de los pecados (al menos, en el caso de personas de la talla de Isidoro) y su ingreso al reino celestial (identificado aquí en función de un matiz comunitario). Según la fuente, el santo terminó la ceremonia pidiendo a todos el beso de la paz, beso que rogó sirviera como «testimonio futuro entre vosotros y yo» –esto es, insistiendo en la necesidad de comunión entre los miembros de la sociedad–. Este «ósculo de la paz» deriva igualmente del ritual de la época. Así figura en el *Ordo in finem hominis diei*, que establece la obligación de los allegados a concurrir al lecho de los enfermos para dar tal beso<sup>37</sup>.

Para finalizar, Redempto señala que, tras todo este ritual, Isidoro fue conducido a su celda. Con ello, omite una parte del acto litúrgico como es el cambio del cilicio por vestidos limpios –¿simple olvido o elemento para indicar el carácter penitencial extremo de Isidoro?–. En esa celda permanecería el santo tres días más (una evidente analogía cristológica) para morir el 4 de abril de 636. Cabe advertir, en este último sentido, que la fecha es segura «aunque no lo es tanto que figurara originalmente en la *Carta* de Redempto»<sup>38</sup>. La causa de esa sospecha radica en el hecho de que no era común, en la época, la mención del

---

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Liber Ordinum*, col. 107 y ss.

<sup>38</sup> DIAZ y DIAZ, *op. cit.*, p. 111 y nota 46 de la misma p.

día lunar, tal como aparece en el texto («sub die pridie Nonas Apr., luna XXII, aera DCLXXIV»).

Como sea, el instante preciso de la muerte de Isidoro es resuelto con una fórmula común en sus tiempos, frase tópica para toda la literatura medieval: *finem suum consummavit in pace*. De tal manera, se omite cualquier tipo de alusión a la agonía corporal del obispo o a sus últimos minutos terrenales. Ello, sin embargo, no equivale a suponer que el modelo del deceso del santo, al menos en esta época, radicaba en un tipo de muerte «embellecida y finalmente una muerte negada» —en tanto para los «cristianos comunes [consistía en] una muerte esperada y anhelada»<sup>39</sup>. No cabe duda de que se trataba de un paradigma adecuadamente construido para exaltar esos momentos finales pero tal exaltación, a mi juicio, no suponía la negación del fenómeno en sí. Por el contrario, el santo que, aun conociendo su suerte, persevera en la fe y acepta resignadamente su porvenir manifiesta, al mismo tiempo, su propia condición de elegido de Dios. No negaba la muerte sino que la asumía como tal y, con ello, identificaba su carácter de ser terrenal y corruptible —circunstancia que lo confirmaba como santo—.

No hay indicación alguna, en la fuente, acerca de las exequias, el testamento y el lugar de sepultura de Isidoro. El silencio de Redempto también tiene su sentido: esos aspectos tampoco figuran en la mayoría de los textos hagiográficos contemporáneos. En lo que se refiere al presunto sitio en que se depositó su cadáver, el mismo oscila entre la citada iglesia de San Vicente y cierta capilla, en la que estaban inhumados los cuerpos de sus hermanos, Leandro y Florentina<sup>40</sup>.

Faltaría establecer —para finalizar con el análisis de esta fuente— el tema antes sugerido acerca del destinatario inmediato del escrito y, sobre todo, de las causas de su redacción. Ya dijimos que Redempto invocaba a un obispo como presunto mandatario del texto, eclesiástico que ha sido tradicionalmente identificado con Braulio de Zaragoza. Sin embargo, Céline Martin ha propuesto recientemente a Honorato de Sevilla —inmediato sucesor de Isidoro en la sede (636-641)— como el destinatario en cuestión<sup>41</sup>. Tal identificación se sustenta, entre otras cosas, en la práctica —común en ese entonces— de encargar o

<sup>39</sup> BOGLIONI, *op. cit.*, p. 203.

<sup>40</sup> Esta última suposición deriva del hallazgo de un epitafio métrico —al parecer, escrito junto a una pintura que representaba a los tres santos—. Cfr. José VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, CSIC, Barcelona, 1942, nro. 272. Según el poema, la tumba de Isidoro se encontraba en medio de las otras dos.

<sup>41</sup> Céline MARTIN, «La commémoration des évêques en Espagne wisigothique», en Olivier DUMOULIN y Françoise THELAMON (eds.), *Autour des morts. Mémoire et identité. Actes du Ve colloque international sur la sociabilité, Rouen, 19-21 novembre 1998*, Université de Rouen, Rouen, 2001, pp. 369-375 (la referencia en p. 370).

componer biografías de obispos difuntos por parte de sus sucesores (Braulio de Zaragoza redacta una hagiografía de san Millán, obispo de la misma sede; Ildefonso de Toledo será retratado por el obispo Julián —quien, a su vez, lo será por su sucesor, Félix— y el diácono Paulo se dedicará a biografiar a los eclesiásticos de su ciudad, Mérida). Con ello, se intentaba «estructurar la identidad colectiva de las ciudades hispánicas» —propósito que también se conseguía con las *passiones* de los mártires de cada urbe— y se creaban, por medios literarios, «familias sacerdotales artificiales»<sup>42</sup>.

Se acepte o no tal identificación, lo que parece más claro son los objetivos del relato. En efecto, si repasamos algunos indicios ya mencionados —las continuas amonestaciones a los eclesiásticos para obrar con rectitud y no dar lugar a comentarios por parte del pueblo, el matiz marcadamente jerárquico que tiene todo el escrito, la participación de obispos sufragáneos en auxilio de su metropolitano, el alineamiento del clero y pueblo tras la figura episcopal—, todo apunta a brindar una exaltación de la función obispal, desarrollada en torno a la imagen de Isidoro. Al mismo tiempo, se intentaba equiparar la muerte de este personaje a la de otros santos locales (recurriendo a los mismos tópicos simbólicos), a fin de sentar la bases de su santificación inmediata —elemento que igualmente servía para dignificar la sede—. En suma, las intenciones del texto también hacen pensar en un posible destinatario local del mismo —deseoso de glorificar la jerarquía hispalense—, circunstancia que reafirma la hipótesis de Martin recién citada.

Tras este relato paradigmático de Redempto, la muerte de Isidoro será mencionada por los dos obispos contemporáneos antes aludidos, Braulio de Zaragoza e Ildefonso de Toledo. Este último omite toda referencia al deceso específico del hispalense, indicando simplemente que «vivió en tiempos de los reyes Recaredo, Liuva, Viterico, Gundemaro, Sisebuto, Suintila y Sisenando, ocupando la dignidad del episcopado por casi cuarenta años, gloria destacada a la vez que ornamento de la santa doctrina»<sup>43</sup>. Más allá del estilo despojado de la frase —despojo adjudicado a la escasa voluntad, por parte de Ildefonso, de exaltar a personajes que no fueran toledanos y a su velada crítica por la falta de obra pastoral del obispo sevillano<sup>44</sup>—, el autor ha subrayado, en particular, la extensa duración del pontificado de Isidoro. De tal manera —y por medio de la enumeración de los sucesivos monarcas que fueron contemporáneos al santo

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>43</sup> ILDEFONSO de TOLEDO, *De viris illustribus* (BHL 4484), IX —PL LXXXI, cols. 27–28: *Floruit temporibus Reccaredi, Liuvanis, Witterici, Gundemari, Sisebuti, Suintiliani, et Sisenandi regum: annis fere quadraginta tenens pontificatus honorem, insignemque doctrinae sanctae gloriam pariter et decorem.*

<sup>44</sup> Así lo entiende Jacques FONTAINE en su trabajo «El *De viris illustribus* de san Ildefonso de Toledo: tradición y originalidad», *Anales toledanos*, III (1970), 59–96 (en especial, p. 87 y ss.).

hispalense—, no sólo destaca tal duración sino, en especial, la pervivencia de la dignidad episcopal más allá de los cambios políticos.

En el caso de Braulio, éste compone una *Praenotatio librorum Isidori* destinada, al parecer, a introducir el tratado del obispo sevillano sobre los varones ilustres. En ella —y tras una detallada descripción de las obras redactadas por el santo—, se señala que éste «murió en tiempos del emperador Heraclio y del cristianísimo rey Suintila, más brillante que todos en la sana enseñanza y más generoso en obras de caridad»<sup>45</sup>. Como vemos, se vuelven a destacar los dos aspectos ya subrayados por Redempto: la realización de obras de caridad por parte de Isidoro y su ejercicio de la labor educativa.

En síntesis, nos hallamos ante un paradigma de muerte que, conforme a la realidad de su tiempo, exalta determinados aspectos claves en lo que atañe a un santo moribundo: el presentimiento acerca del propio deceso, la necesidad de cumplir escrupulosamente las normas litúrgicas, el abandono de lo terrenal, la explicitación de un legado material y espiritual y el silencio acerca de las características corporales y físicas de ese tránsito. Tales aspectos, cuidadosamente exacerbados por los hagiógrafos, servirán para crear un modelo de muerte del personaje sagrado que tendrá perdurable valor a través de los siglos. No obstante ello, cada etapa histórica reelaborará ese patrón (conservando, por cierto, sus notas básicas), acorde a sus exigencias inmediatas. Veamos, pues, de qué manera fue presentada la muerte de san Isidoro en los siglos posteriores y qué alcance se dio a este relato fundador de Redempto.

## LA MUERTE DE ISIDORO EN LA HAGIOGRAFÍA DE LOS SIGLOS XI–XII

Entre los siglos VII y XI, el culto de san Isidoro parece haber sido bastante modesto<sup>46</sup>. No obstante, existen testimonios que verifican la existencia del mismo, al menos a partir del siglo IX. En efecto, el célebre martirologio de Usuardo (redactado hacia fines de dicho siglo) menciona, el 4 de abril, *Apud*

---

<sup>45</sup> BRAULIO de ZARAGOZA, *Renotatio Isidori* (BHL 4483), en C. H. LYNCH y P. GALINDO, *San Braulio de Zaragoza (631–651). Su vida y sus obras*, C.S.I.C., Madrid, 1950, p. 360: *Obiit temporibus Heraclii imperatoris et christianissimi Chintilianis regis, sana doctrina praestantior cunctis et copiosior operibus caritatis*. Cfr. Manuel DIAZ y DIAZ, «Isidoro en la Edad Media hispana», en *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, El Albir, Barcelona, 1976, pp. 146–149.

<sup>46</sup> Cfr. de GAIFFIER, *op. cit.*, pp. 271–283.

*Hispalim depositio s. Isidori antistitis*<sup>47</sup>, afirmación que se repite en calendarios mozárabes de los siglos X y XI<sup>48</sup>. Ahora bien, más allá de estos indudables antecedentes, dicho culto se afirmará a partir de la segunda mitad de ese mismo siglo XI, en ocasión de la *translatio* de los restos del santo desde Sevilla a León<sup>49</sup>. En efecto, «en 1063, el rey Fernando I aprovecha un contexto político favorable para transferir los restos del santo desde el reino musulmán de Sevilla hasta su capital de León. La iglesia que acoge las gloriosas reliquias, antes dedicada a Juan Bautista y Pelayo [...] se convierte entonces [en iglesia de] san Isidoro»<sup>50</sup>. Con motivo de ese viaje, un anónimo escritor compone nueve lecciones destinadas al oficio religioso en las que se cita el deceso de Isidoro pero sólo como simple punto de referencia para iniciar el relato. Así, se indica que «en el año setenta y cinco después del tránsito del gloriosísimo obispo Isidoro», el pueblo godo cayó bajo el poder musulmán «por oculto designio de Dios»<sup>51</sup>. Más llamativa, en cambio, es otra referencia del mismo texto, en la que Isidoro figura asociado con la muerte de otro santo, Alvito, ahora en carácter de pregonero de la misma. Enviado por Fernando I para hallar los cuerpos de santas Justa y Rufina, el obispo de León, Alvito, se beneficiará con tres apariciones celestiales de Isidoro, quien le hace saber que no volverá a su ciudad con los restos de las citadas mártires sino con los suyos. Precisamente, en la tercera de esas visiones, Isidoro comunica al eclesiástico leonés que, una vez que encuentre su cadáver —cuyo lugar exacto de reposo también le informa—, «sentirás molestia corporal, que será de inmediato seguida por el fin de tu vida;

---

<sup>47</sup> Jacques DUBOIS (ed.), *Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire*, Bruselas, 1965, p. 206 (Subsidia hagiographica, 40). Cfr. Badouin de GAIFFIER, «Les notices hispaniques dans le martyrologe d'Usuard», *Analecta Bollandiana*, 55 (1937), 268–283 (en especial, p. 279).

<sup>48</sup> FEROTIN, *op. cit.*, pp. 460–61.

<sup>49</sup> Para las circunstancias históricas en que tuvo lugar esta *translatio*, véase Antonio VIÑAYO GONZALEZ, *Fernando I, el Magno (1035–1065)*, La Olmeda, Burgos, 1999 (Corona de España, XVI. Reyes de León y Castilla), p. 173 y ss. y Alfonso SANCHEZ CANDEIRA, *Castilla y León en el siglo XI. Estudio del reinado de Fernando I*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1999, pp. 217–21.

<sup>50</sup> Patrick HENRIET, «Un exemple de religiosité politique: Saint Isidore et les rois de León (XIe–XIIe s.)», en Marek DERWICH y Michel DMITRIEV (dirs.), *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Age et à l'époque moderne. Approche comparative*, Wrocław, 1999, pp. 77–95 (la cita en p. 78). Cfr. Angeles GARCIA de la BORBOLLA GARCIA DE PAREDES, *La «praesentia» y la «virtus»: la imagen y la función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII*, Abadía de Silos, Santo Domingo de Silos, 2002, pp. 54–55.

<sup>51</sup> *Acta translationis corporis s. Isidori* (BHL 4488), PL LXXXI, cols. 39–43 (la cita en col. 40 A–B): *Anno igitur septuagesimo V, post transitum gloriosissimi praesulis Isidori omnis Gothorum occulto Dei iudicio gentili gladio ferienda est tradita.*

y librado así de tu cuerpo mortal, vendrás a nosotros»<sup>52</sup>. De tal manera, se repite el tema ya analizado del presagio de muerte que tiene todo elegido de Dios, sirviendo Isidoro, en este caso, como transmisor de dicho mensaje. Como era de esperar, la profecía se cumplió siete días después del hallazgo de los restos del obispo sevillano, cuando Alvito, «aceptada la penitencia», entregó su espíritu.

En consonancia con la reiteración del motivo del presagio, estas mismas lecciones introducen otra circunstancia en lo que atañe a los cuerpos de los santos. Tal circunstancia está ausente de la pluma de Redempto, que sólo se limitó a narrar los últimos momentos de Isidoro y, según vimos, omitió —como la mayor parte de la hagiografía de entonces— cualquier indicación acerca del destino del cadáver del obispo. Por el contrario, hacia el siglo XI, el hallazgo de estos cadáveres dio lugar a la incorporación de elementos maravillosos en las hagiografías, elementos asociados al tema de los «olores celestiales». En efecto, Alvito y su comitiva encuentran finalmente los restos del obispo hispalense cuando localizan el báculo que sostuviera Isidoro en una de sus apariciones celestiales (báculo con el que golpeará el sitio exacto de su tumba). Exhumado el cuerpo, «emanó una fragancia tan olorosa, que los cabellos y la barba de todos los que estaban presentes fueron cubiertos de un rocío de bálsamo como una nube»<sup>53</sup>. Se manifiesta así el célebre tema del «olor de santidad», aroma perfumado que caracteriza a los seres celestiales —aspecto presente, en la literatura local, desde tiempos visigodos<sup>54</sup>—. En este sentido recordemos, según ha señalado Jean-Pierre Albert, que la naturaleza de los perfumes es tal que sólo se los puede apreciar cuando no existen: «esta esencia transitiva... [explica], sin dudas, el papel que representa [el perfume] en las problemáticas de la mediación»<sup>55</sup>. Los aromas serán, pues, los intermediarios privilegiados entre los hombres y los dioses, sirviendo como elemento de unión entre lo terreno y lo celestial. En consecuencia, esos «olores de santidad» son la prueba evidente de la naturaleza divina de un cuerpo santo respecto del resto de los mortales, quienes no gozaban de tal prerrogativa<sup>56</sup>. Cabe advertir, además, que el autor de

<sup>52</sup> *Ibid.*, col. 41 D: *Mox, ut meum corpus super terram eduxeris, molestia corporis corripieris, quam finis vitae statim subsequetur; sicque exutus hoc mortali corpore, ad nos venies.*

<sup>53</sup> *Ibid.*, col. 42 B: *tanta odoris fragrantia emanavit, ut capillos capitis et barbae omnium qui aderant veluti nebula et balsami rore perfunderet.*

<sup>54</sup> Véase, por ejemplo, el caso del monje de Cauliana referido por las *Vitas sanctorum Patrum Emeretensium*, II, 22, p. 154.

<sup>55</sup> Jean-Pierre ALBERT, *Odeur de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, 1990, p. 79.

<sup>56</sup> A juicio de Louis-Vincent THOMAS, «la costumbre de llevar flores a las exequias, aun si se la justifica por medio de racionalizaciones posteriores, tiene sin duda algo que ver con la intención de ocultar la podredumbre», esto es, olores que esconden olores. Véase, de este autor, *El cadáver. De la biología a la antropología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 110.

las *lectiones* habla de una suerte de bálsamo, substancia que, como es sabido, simboliza el ingreso a la vida cristiana. Por ende, es lógico que la misma señale el ingreso del santo a la vida celestial y su pertenencia definitiva a esta última.

Para terminar, el mismo narrador indica el destino final que tuvieron los restos de Isidoro: colocados en un pequeño estuche —«hecho de madera de enebro»—, al llegar a León fueron depositados en la basílica ya mencionada. De inmediato, se añade otra de las constantes de la tradición hagiográfica (no sólo peninsular sino de todo el mundo cristiano): la capacidad milagrosa que tiene todo cuerpo de un santo. En el caso de Isidoro, se señala que sus reliquias actuaban «restituyendo la luz a los ciegos, restableciendo la audición a los sordos, eliminando los espíritus inmundos de los posesos, reintegrando la movilidad a los paralíticos»<sup>57</sup>. En contrapartida, la pérdida de esas mismas reliquias por parte de la ciudad de Sevilla provocó que, en ella, se desatara una gran e inusual nevada, al punto que «no sobrevivieron ni las viñas, ni los olivos ni los frutos de las higueras»<sup>58</sup>.

Resulta notorio, en síntesis, cómo la narración —sin entrar en los detalles específicos vinculados a la muerte del santo—, ha exacerbado los elementos simbólicos y maravillosos del acontecimiento. Al presentimiento tácito con el que Isidoro advirtió su muerte, se opone esta triple aparición del obispo para anunciar el mismo hecho a otro futuro santo. A la total ausencia de referencias sobre el destino del cadáver, se enfrenta una descripción detallada acerca de la manera en que fueron encontrados sus huesos, las circunstancias que rodearon el traslado de los mismos y los milagros que ocurrieron (o no) gracias a ellos.

Este criterio sobrenatural y maravilloso también estará presente en el siguiente relato que describe la misma traslación. Cabe advertir que tal relato no pertenece al género hagiográfico sino al cronístico, circunstancia por la cual lo estudiaremos de manera muy sucinta. En efecto, la *translatio* de san Isidoro reaparecerá en la *Historia Silense*, compuesta a principios del siglo XII<sup>59</sup>. Según esta versión del acontecimiento, los encargados de traer los restos del santos fueron el mencionado Alvito, junto con el obispo de Astorga, Ordoño, y el

---

<sup>57</sup> *Acta translationis...*, col. 43 A: *caecis lumina restituendo, surdis auditum reformando, immundos spiritus ex obsessis corporibus eliminando, claudis gressum redintegrando...*

<sup>58</sup> *Ibid.*, col. 43 B: *cum Hispalensis civitas propter aequoris calidum vaporem nunquam sit solita uredinem glaciei perpeti, eo tamen anno, quo exinde beata membra sunt abstracta, adeo urente glacie est exusta, quod neque in vinetis, neque in olivetis, seu ficetis aliquid fructus remanserit.*

<sup>59</sup> Véase Justo PEREZ de URBEL y Atilano GONZALEZ RUIZ ZORRILA (eds.), *Historia Silense*, C.S.I.C., Madrid, 1959, 95–104, pp. 198–206. La precedencia de la *Translatio* frente a la *Historia Silense* fue demostrada por Geoffrey WEST en «La ‘traslación del cuerpo de san Isidoro’ como fuente de la historia llamada ‘Silense’», *Hispania Sacra*, XXVII (1974), 365–371 (donde refuta la opinión de Francisco Santos Coco, quien invierte los términos de la cuestión).

conde Munio. El texto reitera la triple visita de Isidoro al primero y el hallazgo sobrenatural del cuerpo del santo. Por el contrario, la *Silense* amplía y dramatiza las circunstancias en que se produjo ese hallazgo –con sendos discursos del mismo Alvito y del rey musulmán al–Mu’tadid, quien despidió llorando la partida del sepulcro–. Asimismo, la crónica refiere el viaje de la comitiva de regreso a León, los grandes dones que hizo Fernando I a la iglesia local y las fiestas que se celebraron en esa ciudad luego de la llegada de las reliquias. En síntesis, la *Silense* subraya la función desempeñada por el citado monarca en el suceso, actitud acorde con el objetivo central de la misma en lo que atañe a la glorificación de dicho soberano.

Si volvemos al contexto hagiográfico, ese acontecimiento reaparecerá en la *Historia translationis corporis sancti Isidori*, obra de otro anónimo autor que –tomando como fuente los textos anteriores– redactó su escrito hacia fines del siglo XII o principios del XIII. Si dejamos nuevamente de lado el aspecto específico del deceso de Isidoro, resulta llamativa la manera en que este hagiógrafo presentó los mismos pasajes analizados (esto es, el anuncio de muerte a san Alvito, el hallazgo de los restos del santo y los milagros que éstos producían). En el primer caso, el impersonal «vendrás a nosotros» –con que Isidoro se dirige al obispo leonés en las lecciones– se convierte en «vendrás a nosotros con la corona de la justicia y la curia celeste te incluirá feliz [entre los suyos] y a mí me deleitará como patrono de la ciudad de León»<sup>60</sup>. Como se puede ver, el reino celestial ha sido identificado apelando a un órgano jerárquico y personalizado, lo que está perfectamente acorde con la transformación de la espiritualidad del más allá operada a partir de los siglos XI–XII<sup>61</sup>. Análogamente, el suceso sirve para exaltar lo que quizás sea el principal aspecto del texto: la estrecha relación que pretende establecerse entre Isidoro y la ciudad de León (al punto de nombrarlo «patrono» de la misma). En segundo lugar, en lo que atañe al hallazgo de los restos, también se introduce una nueva aparición del obispo sevillano en el instante en que se estaba excavando su tumba. Dicha aparición tiene por objetivo que el propio Isidoro reafirme su carácter de santo «nacional»: «He aquí que, por vuestras plegarias, encontraréis mi cuerpo en este túmulo y a mí me alegrará ser patrono de España

---

<sup>60</sup> *Historia translationis corporis sancti Isidori* (BHL 4491) (ed. de A. ESTEVEZ SOLA, *Chronica hispana saeculi XIII*, Brepols, Turnhout, 1997 –Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 73–, p. 153: *ad nos cum corona iusticie uenies et curia celestis te excipiet felicem atque me patrono gaudebit ciuitas Legionensis*. Como bien anota el editor, la idea de la «corona de justicia» ha sido tomada de la *Historia Silense*, 98, p. 201: *ad nos cum corona iustitie peruenies*.

<sup>61</sup> En efecto, desde esos siglos, el más allá –en especial, el paraíso celestial– se identifica en función de determinados seres (en particular, los santos), «personalización» que se contrapone a la «localización» del trasmundo que era típica en épocas anteriores. Cfr. GUIANCE, *op. cit.*, p. 187 y ss.



y aún más de la ciudad de León»<sup>62</sup>. Esta reivindicación de León es perfectamente comprensible en el marco de las grandes luchas desatadas, hacia ese siglo XII, para obtener la supremacía eclesiástica de la península –luchas que enfrentaron a dicha sede con Toledo, Braga y Compostela<sup>63</sup>–. Recordemos, además, que para la misma época todavía estaba presente el enfrentamiento que se había desatado entre la Iglesia local y la toledana, que intentó convertir a la primera en sufragánea<sup>64</sup>. En consecuencia, es lógico que la fuente enlace el supuesto carácter de Isidoro como santo patrono de toda España y, especialmente, de la ciudad leonesa. Por lo demás, recordemos que esta imagen de Isidoro como patrono también era aplicada –para los años en que se supone que se compuso esta fuente– en relación a la monarquía: así, Alfonso IX se refería al santo como su *patronus* desde 1211<sup>65</sup>. Por su parte, tras la exhumación del cadáver (con la conocida mención del bálsamo fragante que despidió), el autor añadió que ese olor celestial fue sentido «tanto por la gran multitud de cristianos como de sarracenos» allí presentes, quienes comenzaron a agradecer al cielo con devoción. De inmediato, se opera un primer milagro ya que se sanan dos ciegos, muchos mudos y cojos y varios enfermos más. Esta inclusión de los musulmanes como posibles beneficiarios de la acción milagrosa probablemente se deba a esa voluntad de subrayar el rango de Isidoro como santo «hispano» –es decir, con un criterio regional amplio– y quizás no tanto a la imposibilidad de «ignorar a la población musulmana de las ciudades», como sostiene Pérez–Embid Wamba<sup>66</sup>. Nueva es, también, la escena del altercado que se produce entre los leoneses a la hora de determinar dónde reposarían los restos del santo, una vez que éstos arriban a la ciudad. Se introduce entonces la figura de santo Domingo de Silos, quien salva la situación al colocar las reliquias de Isidoro sobre un caballo y las de san Alvito sobre otro, a fin de que el designio celestial indicara donde descansarían unas y otras. Por último, también se modifica el tema de los hechos portentosos que se produjeron luego de la *translatio*. En este sentido, a la nieve que cubrió Sevilla, el autor antepone cierta

---

<sup>62</sup> *Historia translationis*, p. 155: *Ecce, inquit, pro uoto uestre mentis in hoc monumento meum corpus inuenientis meque patrono gaudebit Yspania, set maxime ciuitas Legionensis.*

<sup>63</sup> Cfr. Peter LINEHAN, *History and the Historians of Medieval Spain*, Clarendon Press, Oxford, 1993, p. 213 y ss. y José María SOTO RABANOS, «Braga y Toledo en la polémica primacial», *Hispania*, L/174 (1990), 5–37.

<sup>64</sup> Tal enfrentamiento demandó la sanción del privilegio de exención concedido por Pascual II en 1104, privilegio que Toledo siempre intentó revertir. Cfr. Richard FLETCHER, *The Episcopate in the Kingdom of León in the Twelfth Century*, Oxford, 1978, p. 69 y ss.

<sup>65</sup> LINEHAN, *op. cit.*, p. 372. Cfr. Julio GONZALEZ, *Alfonso IX*, C.S.I.C., Madrid, 1944, t. I, p. 419 –quien subraya el hecho de que este patronazgo se desplace, a lo largo de este reinado, de Isidoro a Santiago–.

<sup>66</sup> Javier PEREZ–EMBED WAMBA, *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI–XIII)*, Universidad de Huelva, Huelva, 2002, p. 195.

«sequía y esterilidad» que padeció León, que será bendecida –tras la llegada de Isidoro– «con las lluvias que le restituyeron toda la fecundidad»<sup>67</sup>. Una vez más, la necesidad de exaltar la sede leonesa frente a cualquier otra provoca estas modificaciones en el relato. Idéntico motivo lleva al hagiógrafo a indicar el hecho de que las múltiples curaciones milagrosas operadas por los restos (ubicados en «un sepulcro de oro y piedras preciosas») tenían por destinatarios a aquéllos que visitaban la ciudad. Tal caracterización se logra mediante frases que subrayan, precisamente, dicha visita al sepulcro («ad tumulum sancti», *apud presenciam gloriosa*).

Por último, no hay que olvidar que esta misma *Historia translationis* incluye otro célebre deceso –el de Fernando I–, tomado de la citada *Historia Silense*<sup>68</sup>. Como intenté demostrar en otra oportunidad, dicho deceso reproduce los puntos fundamentales del relato de Redempto en lo que atañe a san Isidoro, transfiriéndolos al rey hispano. Así, se plantea un paradigma original en torno a la muerte de los monarcas castellanos en la Edad Media, paradigma basado en la misma estructura de la carta visigoda que analizamos<sup>69</sup>.

## LA DRAMATIZACIÓN DE LA MUERTE: LA *VITA SANCTI ISIDORI*

Más allá de esos textos –que, vuelvo a insistir, no refieren exactamente la muerte de Isidoro sino la suerte que tuvo su cuerpo–, también hacia la segunda mitad del siglo XII (según otros especialistas, en la primera del XIII), un tercer autor desconocido compone una *Vita Sancti Isidori*, en la que sí presenta el deceso del santo, con notas que amplían significativamente aquéllas ofrecidas por Redempto<sup>70</sup>. En efecto, este nuevo hagiógrafo señala que Isidoro presintió la llegada de su muerte antes de celebrar el IV concilio de Toledo (esto es, tres años antes de su fallecimiento), comunicando la noticia a sus discípulos<sup>71</sup>. El anuncio provoca que se desate el lamento de todos, al punto que «la alegría del

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>68</sup> Cfr. los pasajes IV, 2 y IV, 3 de la *Historia* con el apartado 105 de la *Silense*, pp. 206–209 de la ed. cit.

<sup>69</sup> GUIANCE, *op. cit.*, p. 293 y ss.

<sup>70</sup> Desafortunadamente, no existe hasta el momento una buena edición y estudio de esta *Vita*, cuya datación es, de antemano, un problema. Según Marcos ALIJA RAMOS, el texto se compuso a partir de la integración de tres partes diferenciadas: la vida, la *Abreviatio Braulii* –de la que nos ocuparemos de inmediato– y la traslación. Cfr., de este autor, «Un poco de crítica sobre antiguas biografías isidorianas», *Revista eclesiástica*, 10 (1936), 587–601. La única ed. existente de esta *Vita* es la que incluye PL LXXXII, cols. 19–56 (BHL 4486).

<sup>71</sup> A fin de no abundar en citas, véase lo siguiente en *ibid.*, IX, 32, cols. 43–45.

pueblo se convierte en tristeza». No obstante ello –y preocupado por la continuidad de la Iglesia, como era habitual en él–, el obispo reúne el sínodo antedicho, «antes de migrar de su cuerpo», con el fin de afirmar la concordia entre los eclesiásticos y dejar la paz entre los laicos. Tras esto, el autor incluye un largo discurso del santo a la misma asamblea, en el que afirma el principio de la Trinidad, ataca las herejías arriana y acefalita, ordena la sumisión completa a Roma y profetiza que el abandono de estos principios causarán la destrucción del pueblo. Los términos de dicho discurso están tomados de otra obra –inserta, como apuntamos antes, en esta misma *Vita*–: la *Abbreuiatio Braulii*, un escrito emparentado con la *Renotatio* del obispo de Zaragoza y que, al parecer, data del siglo XI<sup>72</sup>. Ahora bien, más allá de tal circunstancia, el hagiógrafo del siglo XII ha dramatizado convenientemente la muerte del obispo, insertándola en el marco general de la historia peninsular. Así, amén de exacerbar las notas relativas al lamento y llanto que se produjo al conocer el próximo deceso, presenta a ese concilio toledano como el marco más propicio para que Isidoro manifieste su última voluntad (entendiendo, por tanto, que la mera reunión de un par de eclesiásticos en Sevilla no alcanzaba para tal fin). Asimismo, el discurso que pronuncia el hispalense es una buena muestra de la realidad eclesiástica peninsular del siglo XII. Por ejemplo, la exigencia de sumisión a la Santa Sede es un factor ausente en las actas del concilio en cuestión<sup>73</sup>. La misma, en cambio, figura en la citada *Abbreuiatio*, en la que se adjudica a Isidoro la orden de obedecer «al pontífice romano, que ocupa el lugar de san Pedro apóstol»<sup>74</sup>. No obstante ello, esa obligación de sumisión fue evidentemente muy significativa para el nuevo hagiógrafo, quien la subrayó de manera conveniente<sup>75</sup>. Tal relevancia quizás pueda inscribirse en el decidido apoyo que la colegiata de san Isidoro –ámbito en el que, sin dudas, se compuso el texto– recibió de pontífices tales como Eugenio III, Adriano IV y Alejandro III (sobre todo, en el marco de sus luchas con el obispo y el cabildo de esa ciudad). En particular, recordemos que fue en 1163 cuando este último pontífice declaró a la abadía de san Isidoro exenta de la jurisdicción ordinaria, colocó a la misma bajo su protección y la dignificó con el título de «hija especial de la

---

<sup>72</sup> El texto de esta *Abbreuiatio* se encuentra en el cap. XI de la *Vita* –cols. 53 B–56 D de la ed. cit.–. La polémica acerca de la fecha de redacción de este escrito fue resumida por DIAZ y DIAZ, «Introducción», p. 99, quien se inclina por la datación señalada frente a una cronología temprana, que la ubica en el siglo VIII.

<sup>73</sup> Cfr. ALIJA RAMOS, *op. cit.*, p. 600.

<sup>74</sup> *Abbreuiatio*, col. 56 A: *Romano pontífice a fidelibus, loco beati Petri apostoli substituto*.

<sup>75</sup> *Vita*, cap. IX, col. 44 D: *Romano etiam pontífice, loco beati Petri apostoli substituto, eo quod sit Ecclesiae Dei caput in his quae ad Deum pertinent, a fidelibus omnibus debere obedire, approbavit: quibus etiam contestando prohibuit, ne unquam membra a suo capite sejungerentur: volentibus praesumere, maledictum intentans*.

Iglesia romana»<sup>76</sup>. Por otra parte, la supuesta profecía que culmina el discurso de Isidoro —otro agregado del hagiógrafo— no sólo debe interpretarse como un *excursus* histórico sobre la posterior invasión sarracena sino también como una velada amenaza contra los poderes contemporáneos a la redacción del texto. De hecho, toda esta obra intenta imponer la centralidad del culto isidoriano y la absoluta sumisión de la monarquía al mismo —y, por ende, a la comunidad leonesa que conservaba sus restos—<sup>77</sup>. Esta voluntad explica esa permanente insistencia del autor en demostrar que Isidoro, en el concilio en cuestión, impuso la paz entre eclesiásticos y laicos, estableciendo, entre otras cosas, «leyes para reyes y príncipes»<sup>78</sup>.

Tras esa participación en Toledo, san Isidoro retorna a Sevilla, momento en que el autor de esta obra transcribe, en casi su totalidad, la narración de Redempto sobre el fallecimiento del santo. En dicha transcripción, apenas si introduce unas breves anotaciones, siempre con la misma voluntad de dramatizar el suceso. Así, cuando se señala que Isidoro realizó obras de caridad antes de morir, se añade que el obispo, «aunque siempre fuera muy digno de admiración en la distribución de numerosas limosnas»<sup>79</sup>, multiplicó las mismas a partir de entonces. Por otro lado, se subraya que, cuando la enfermedad se agravó, el santo se preocupó por dejar «ejemplo de penitencia», observación que permite una teatralización de todo el ritual referido por Redempto. En tal sentido, se presenta a los obispos sufragáneos Juan y Eparcio como «amigos» de Isidoro, se enfatiza que el acompañamiento del santo incluyó (además de los clérigos mencionados) a los *scholarium*, *monachorum*, *sanctimonialium* y que éstos exteriorizaron su pesar «arrancando los pelos de su cabeza y barba, destrozando sus caras y vestidos»<sup>80</sup>.

De la misma manera, el pedido de perdón que hace el santo (según analizamos anteriormente) también sirve al hagiógrafo para indicar que «es una muestra de extrema humildad ponerse debajo de los menores»<sup>81</sup> —claro gesto de

---

<sup>76</sup> El documento puede verse en María Encarnación MARTÍN LOPÉZ, *Patrimonio cultural de san Isidoro de León. I/1. Documentos de los siglos X–XIII*, Universidad de León–Cátedra de san Isidoro de la Real Colegiata de León, León, 1995, nro. 75, pp. 103–105. El privilegio sería ratificado en 1176 —*ibid.*, nro. 115, pp. 145–149—. El mismo Papa concedería al abad Menendo (1156–1166) el uso de la mitra —*ibid.*, nro. 76, pp. 105–106— y prohibiría a todo obispo gravar con impuestos tal abadía —*ibid.*, nro. 78, pp. 107–108 y nro. 79, p. 108—.

<sup>77</sup> Cfr. HENRIET, *op. cit.*, p. 88.

<sup>78</sup> *Vita...*, IX, 32, col. 44 D: *Regibus et principibus leges instituit*.

<sup>79</sup> *Ibid.*, IX, 33, col. 45 C: *licet in multorum admirationem larga elemosynarum distributione semper fuerit usus*.

<sup>80</sup> *Ibid.*, col. 46 A: Juan y Eparcio *quos sibi vitae sanctitas vinculo amicitiarum annexerat*; los asistentes al ritual *rumpentes capillos capitis, barbas, facies et vestes scindentes*.

<sup>81</sup> *Ibid.*, IX, 35, col. 47 A: *est enim summa humilitatis species subjicere se minori*.

esa voluntad de someter a todo el cuerpo social, incluida la jerarquía laica, bajo el control eclesiástico—. Por otra parte, ante esa misma súplica, el autor añade que podría objetarse el hecho de que un ser, que goza del máximo de la santidad, precise de las oraciones de los pecadores —una nueva sugerencia, quizás, acerca de la necesidad de sumisión de los poderosos—.

Tras ello, el hagiógrafo se ve obligado a dejar de lado la carta de Redempto (que, como vimos, finalizaba indicando que Isidoro volvió a su celda y murió en ella tres días después). Por el contrario, añade que, durante esas jornadas, el obispo retornó a la iglesia de san Vicente, siempre acompañado por una multitud de laicos y eclesiásticos «que no cesaba de aumentar». En esas ocasiones, el santo seguía predicando a los asistentes. Finalmente, el cuarto día, en la misma basílica, «terminado el sermón al pueblo, alzando las manos al cielo y bendiciendo a todos», Isidoro «entregó su santo espíritu al Señor»<sup>82</sup>. Como es fácil de advertir, se trata de una auténtica escenificación de la muerte del santo, radicalmente diferente al silencio al respecto que caracterizaba a Redempto. De inmediato, el dolor se apodera de los asistentes, que comienzan a lamentarse desconsolados: «los sacerdotes [lloraban] a su pastor, los príncipes a su preceptor, los clérigos a su maestro, los monjes y las monjas a su rector y sustentador, los pobres a su padre y defensor»<sup>83</sup>. De tal manera, se afirma una vez más la superioridad manifiesta de Isidoro sobre todos los sectores sociales. A continuación, se incluye el primer hecho milagroso operado por el santo: en efecto, quiso Isidoro que ese dolor se transformara en alegría, comenzando sus restos a despedir un aroma celestial, aroma que curó a varios enfermos «no sólo por tocar su cuerpo sino con sólo oler» ese perfume. De tal manera, se insertan, a partir de aquí, las referencias anteriores acerca de los prodigios operados por el santo —según testimonian las actas de su traslación—, con la misma exageración dramática antes apuntada. Otro tanto ocurre con la descripción de la capacidad taumatúrgica de Isidoro que, según el mismo autor, condensa las posibilidades de curación de todos los santos conocidos, en una larga enumeración de maravillas.

Por último, ese tono milagroso tiñe la referencia a la inhumación de Isidoro, a quien —pese a la edad— «no se le habían oscurecido sus ojos y los dientes no se le habían movido de su lugar»<sup>84</sup>. En el instante preciso en que era enterrado en medio de sus hermanos —en un monumento «cincelado y decorado

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, X, 36, col. 48 B: *post diem autem confessionis vel poenitentiae quartum, in ecclesia stans, peracto sermone ad populum, expandens manus ad coelum ac benedicens omnibus, [...] sanctum Domino tradidit spiritum.*

<sup>83</sup> *Ibid.*, col. 48 C: *episcopi pastorem, principes praeceptorem, clerici doctorem, monachi et moniales rectorem et sustentatorem, pauperes patrem et defensorem....*

<sup>84</sup> *Ibid.*, X, 37, col. 49 C: *non caligaverunt ejus oculi, et dentes ejus non sunt moti de loco suo.*

en oro y plata»— se verifica un prodigio: algunos de los asistentes a la ceremonia vieron entonces que el alma del obispo se elevaba hasta los cielos, saliendo a recibirla Jesucristo con una multitud de santos. En ese momento —nuevo milagro—, un varón, que profesaba gran amor por Isidoro y no se consolaba ante su pérdida, fue elevado «en éxtasis» hasta el paraíso, donde pudo ver al santo sentado junto a los niños que mandó matar Herodes, «con palma de martirio, aureola de virginidad y corona de confesor»<sup>85</sup>. Con esa salvedad anterior quedan claros los motivos de la asignación de la palma martirial: ubicándolo entre los santos inocentes, parecería que Isidoro ganó en el cielo aquello que no consiguió en la Tierra, esto es, su condición de mártir. La narración prosigue indicando que el santo comunicó al visitante que ya estaba preparado «para proporcionar ayuda a todos aquellos que solicitan, por mi intermedio, el auxilio del Señor»<sup>86</sup>. De tal manera, se señala la acción efectiva que el santo podía obrar sobre sus fieles, introduciendo un sólido argumento en favor de su capacidad intercesora —todo ello, claro está, en aras de dinamizar el cenobio que conservaba sus restos—. Por último, se agrega que el citado visitante se sintió muy reconfortado por el viaje y se hace una semblanza de Isidoro, llamándolo «apóstol de Cristo después de los apóstoles» —apelativo que analizaremos en breve— y comparándolo con una serie de personajes bíblicos.

Para finalizar, la narración especifica la fecha de la muerte del santo y —dato llamativo— subraya que éste no hizo testamento ya que sus bienes los había repartido entre los pobres. La aclaración es válida y acorde a la época de redacción de esta *Vita*. Como es sabido, la práctica de dictar manda testamentaria se había difundido desde los siglos XI–XII, convenientemente reglamentada por la Iglesia. Tras ello, el autor señala que «es digno que este santísimo doctor sea venerado, mediante alabanzas y proclamas, por toda la Iglesia, pero más por la Iglesia de España, que brilló especialmente sobre las demás por su muy provechosa doctrina»<sup>87</sup>. De tal manera, se reafirma un programa ideológico que convierte a Isidoro en santo «nacional», programa fundamentado en la excelencia lograda por la Iglesia hispana gracias a la obra del obispo sevillano. La condición del hispalense como «apóstol después de los apóstoles» —antes mencionada— equipara a éste con Santiago y, aun más, lo

<sup>85</sup> *Ibid.*, col. 49 D: *Quidam etiam, cujus vitae continentia satis imitabilis videbatur, qui eumdem confessorem super omnia diligebat, cum casu emergente, tristitia nimia consolari renuens anxiaretur, se raptum in exstasi testabatur, atque hunc egregium pastorem inter innocentium turbas, quos Herodes pro Christi nomine trucidavit cum martyrii palma; virginitatis aureola, confessionis corona, primatum tenere se vidisse fatebatur.*

<sup>86</sup> *Ibid.*, col. 50 A: *Quia paratus sum, omnibus pro me Christi auxilium implorantibus, ferre subsidium.*

<sup>87</sup> *Ibid.*, X, 41, col. 52 C: *...dignum est ut hunc sanctissimum doctorem laudibus et praeconiis veneretur omnis Ecclesia; sed maxime Hispaniarum, quae specialius prae caeteris saluberrima ejus refulsit doctrina.*

hacía superar al discípulo de Cristo. Asimismo, su triple carácter de virgen, confesor y mártir (este último, convenientemente inventado) lo presentaba como la suma de la virtud sagrada.

En síntesis, frente a una geografía eclesiástica que aún se debatía en luchas internas por la primacía y una comunidad de canónigos que se enfrentaba a los obispos de la ciudad de León, la exaltación de Isidoro como referente hispano, paradigma de la santidad y protector de la monarquía, le permitía a tal comunidad insertarse ideológicamente en el nuevo esquema planteado. En efecto, en tanto las actas de la traslación –antes analizadas– parecen mayormente defender los intereses de la sede leonesa en relación a otras, esta *vita* se presenta como garante de la abadía que conserva los restos del santo en el esquema de poder eclesiástico vigente desde la segunda mitad del siglo XII. Así, la muerte de Isidoro, convenientemente retocada y exagerada en lo que se refiere a sus motivos sobrenaturales, se manifiesta como un eficaz recurso para sostener tales pretensiones, buscando establecer una continuidad entre la obra llevada a cabo por el obispo hispalense durante su vida y la que realizara tras su fallecimiento.

## **LAS REELABORACIONES BAJOMEDIEVALES: RODRIGO CERRATENSE Y EL ARCIPRESTE DE TALAVERA**

Para terminar, convendría señalar los cambios que sufrió ese *corpus* documental –sólidamente establecido tras la redacción de las hagiografías anteriores– a lo largo de los siglos XIII y XIV. A comienzos de esa primera centuria, la muerte de Isidoro será mencionada por otro canónigo leonés, Lucas de Tuy, quien redacta un *Liber de miraculis Sancti Isidori*, obra destinada –como la *Vita* anterior– a glorificar la sede leonesa que conservaba sus reliquias<sup>88</sup>. En ella, el autor simplemente indica que «en tiempos del [...] rey Scintila [...], este bienaventurado santo acabó gloriosamente el día postrero de su vida mortal y fue honradamente sepultado entre sus muy santos hermanos, esto es, San Leandro y Santa Florentina en la ciudad de Sevilla...»<sup>89</sup>. Tras ello, Lucas prosigue su narración con la *translatio* del cuerpo del obispo sevillano, su

---

<sup>88</sup> La única edición existente de este texto es la versión romance del mismo que realizó Juan de Robles en 1525 –LUCAS de TUY, *Milagros de san Isidoro*, Universidad de León, León, 1992 (con notas de Julio Pérez Llamazares)–. Para la producción de este canónigo y sus intereses particulares, véase Peter LINEHAN, «Fechas y sospechas sobre Lucas de Tuy», *Anuario de estudios medievales*, 32/1 (2002), 19–38 y Francisco Javier FERNANDEZ CONDE, «El biógrafo contemporáneo de santo Martino, Lucas de Tuy», en A.A.V.V., *Santo Martino de León, Isidoriana*, León, 1987, pp. 305–335.

<sup>89</sup> *Ibid.*, cap. I, p. 6.

llegada a León y los beneficios concedidos por Fernando I a la iglesia de san Isidoro, todo ello en términos muy semejantes a los textos previos que refieren tal cuestión. Sobresaliente en ese esquema es su acalorada defensa de las virtudes del cuerpo muerto del santo, condenando a «los malvados herejes que, sin vergüenza, osan afirmar que los cuerpos de los santos no nos hacen beneficio alguno y que la tierra o ceniza de ellos es sujeta a perpetua corrupción»<sup>90</sup>. De inmediato, comienza la enumeración detallada de los milagros obrados por el santo, milagros que adoptan variados esquemas y tienen finalidades específicas<sup>91</sup>.

Por el contrario, quien sí compondría una hagiografía auténtica de san Isidoro sería el dominico Rodrigo de Cerrato. Autor de unas *Vitae sanctorum* –redactadas hacia mediados de ese siglo XIII–, este eclesiástico tenía un objetivo preciso: intentaba «que no faltase materia a los predicadores que, en el ejercicio de su actividad, [utilizaban] las vidas de santos para excitar, a través de ejemplos, la devoción de los fieles»<sup>92</sup>. Su obra es, por tanto, «un legendario hagiográfico, ‘de autor’, perteneciente a la categoría de las ‘abreviaciones’ al uso de los siglos XIII y XIV»<sup>93</sup>. Conforme a dichas características, su imagen de la vida y muerte de san Isidoro se ajusta a los parámetros fijados por los textos previos, convenientemente retocados y adaptados a las circunstancias de su tiempo y a esa intencionalidad discursiva. En especial, este hagiógrafo ha resumido la *Vita Sancti Isidori* (antes analizada), transmitiendo «de forma sucinta la información, [seleccionando] lo espectacular y [omitiendo] las escenas lentas y prolongadas»<sup>94</sup>. Así, mantiene la idea de que Isidoro dio a conocer su próximo fin en el concilio toledano, su traslado a Sevilla y la célebre entrega de limosnas. En esas circunstancias introduce una de las escasas modificaciones que presenta la narración: según la misma, Isidoro recibió el «viático»<sup>95</sup>. En tal sentido, recordemos que el término no fue empleado por ninguno de los anteriores hagiógrafos del santo. Si bien es cierto que la palabra ya está presente desde el siglo VI –retomando la idea romana de alimento que se ofrecía al amigo que partía de viaje–, no cabe duda de que su difusión

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>91</sup> Dada que, como dijimos, Lucas de Tuy no se ocupa exactamente de la vida y muerte de Isidoro sino de sus prodigios póstumos, entiendo que no corresponde un análisis puntual de esta obra, circunstancia que –en virtud de la riqueza de la fuente– demandaría un estudio particular de la misma.

<sup>92</sup> PEREZ-EMBED WAMBA, *op. cit.*, p. 217.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>94</sup> GARCIA de la BORBOLLA, *op. cit.*, p. 58.

<sup>95</sup> RODRIGO CERRATENSE, *Vita. S. Isidori* (BHL 4487), PL LXXXI, cols. 76–81 (la referencia en col. 80 B: *Viaticum suscepit*).



corresponde, de hecho, a los siglos bajomedievales<sup>96</sup>. Por cierto, aun en esa época, la administración del viático no es un motivo que aparezca, de manera frecuente, en las hagiografías<sup>97</sup>. Junto a ella, la restante modificación terminológica se presenta cuando se refiere el suceso del devoto de san Isidoro que es transportado al más allá. En este caso, Rodrigo Cerratense hace de él un *familiaris* del santo, esto es, uno de esos seculares ligados al servicio de una comunidad eclesiástica.

En uno y otro caso, el autor ha pretendido otorgar un matiz más asequible a la figura del santo, incluyendo acciones y circunstancias propias a su tiempo y «humanizando» convenientemente su imagen. Tal «humanización» es propia de la época y responde al pasaje paradigmático entre el santo «admirable» y el santo «imitable» —en términos de André Vauchez—<sup>98</sup>. No obstante, la misma fue convenientemente equilibrada con la enumeración de los hechos maravillosos obrados por el mismo santo. Con ello, se pretendía afirmar que, aunque *imitable*, el santo seguía siendo un ser consagrado por un atributo divino, a la vez que se manifestaba un espíritu de religiosidad que apelaba a lo sobrenatural como recurso de lo sagrado.

Más allá de lo anterior, el esquema formal establecido hacia los siglos XII–XIII se mantiene sin cambios. Tampoco sería alterado en el siglo XV, cuando el célebre arcipreste de Talavera compuso sus *Vidas de san Ildefonso y san Isidoro*. Redactadas en lengua romance hacia 1444, estas hagiografías retoman modelos anteriores, convenientemente traducidos o simplificados. En el caso de Isidoro, el patrón imitado es, una vez más, la *vita* anónima del siglo XII —imitación mucho más fiel del texto original que la realizada por Rodrigo Cerratense—. Por ende, apenas si se advierten transformaciones significativas en la presentación del deceso del santo. Tales transformaciones, como era de esperar, son de tipo terminológico, producto de la traducción. Así, por ejemplo, el Arcipreste señala que la muchedumbre que acompañó a Isidoro en su penitencia daba muestras de su gran dolor «mesándose las cabeças e las barvas e rasgando las vestiduras e las caras...»<sup>99</sup>. Tenemos aquí la conocida expresión

<sup>96</sup> Cfr. Dimas PEREZ RAMIREZ, «Los últimos auxilios espirituales en la liturgia del siglo XIII a través de los concilios», *Revista española de teología*, X (1950), 391–432 (en especial, p. 399 y ss.); MATTOSO, *op. cit.*, p. 38; PAXTON, *op. cit.*, p. 52 y GUIANCE, *op. cit.*, p. 55.

<sup>97</sup> Cfr. LAUWERS, *op. cit.*, p. 27. Para el tema del viático en la literatura hagiográfica primitiva y su identificación con la costumbre romana de colocar una moneda en la boca del muerto, véase BOGLIONI, *op. cit.*, p. 193.

<sup>98</sup> André VAUCHEZ, «Saints admirables ou saints imitables: les fonctions de la sainteté ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Age?», en A.A.V.V., *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe–XIIIe siècle)*, Ecole française de Rome, Roma, 1991, pp. 161–172.

<sup>99</sup> ARCIPRESTE DE TALAVERA [Alfonso Martínez de Toledo], *Vidas de san Ildefonso y san Isidoro* (ed. de José Madoz y Molerés), Espasa–Calpe, Madrid, 1962, cap. XXIX, p. 146.

castellana bajomedieval para aludir a las manifestaciones de dolor popular ante una muerte, manifestaciones que se seguían realizando en el siglo XV pese a los esfuerzos eclesiásticos –y laicos– en sentido contrario<sup>100</sup>.

Por otra parte, el Arcipreste elimina el elogio final de san Isidoro que ofrece la *vita* indicada. En su reemplazo, inserta uno de los sucesos narrados por el citado Lucas de Tuy en otra de sus obras, el *De altera vita*, texto destinado a combatir un supuesto brote herético (tradicionalmente entendido como albigense) que habría afectado la ciudad de León en dicho siglo<sup>101</sup>. Más allá del milagro en cuestión, es llamativo que el suceso referido en el mismo se vincule a la manera en que fueron alterados muchos escritos de san Isidoro al ser traducidos al romance. Con ello, el Arcipreste deja entrever la importancia de su labor –sustentada, precisamente, en la traducción– y el cuidado que debe tener quien la lleva a cabo. Para terminar, dicho autor sintetiza otros acontecimientos, referidos igualmente por Lucas de Tuy, en este caso tomados del ya citado *Liber de miraculis*<sup>102</sup>. En especial, se indican aquellos portentos que demuestran la *devoçión que los Reyes de España antecesores de su Magestad tuvieron con este sancto para que se vea con quanta razón su real corazón se ha movido a mandar buscar sus obras y juntarlas y corregirlas*<sup>103</sup>. La frase está obviamente dirigida a Juan II –de quien Martínez de Toledo fue capellán–, a quien se adjudica el encargo de compilación de la obra isidoriana. De tal forma, volvemos a la idea de vinculación entre la figura de san Isidoro y la monarquía local –idea planteada desde el traslado del cuerpo del santo a León a fines del siglo XI–, en este caso sustentada en la necesidad de difundir los escritos del obispo sevillano.

En suma, el motivo de la muerte de san Isidoro no sólo servirá como modelo para los decesos de santos posteriores sino también para monarcas renombrados de la historia peninsular –el citado caso de Fernando I, por ejemplo–. Asimismo, la presentación de las circunstancias en que ocurrió dicha muerte se ajusta perfectamente a las intencionalidades propias de cada autor y a los objetivos básicos de su relato. Por último, el fallecimiento en cuestión

---

<sup>100</sup> Para las prohibiciones de realizar grandes lamentos y llantos en los funerales –que suponían el tácito rechazo a la idea de resurrección del alma y de vida en el más allá–, véase GUIANCE, *op. cit.*, p. 42 y ss.

<sup>101</sup> LUCAS de TUY, *De altera vita fideique controversiis* (ed. de Juan de Mariana), Ingolstadt, 1612, libro III, cap. XVII. Este supuesto brote herético leonés, fue refutado por Angel MARTINEZ CASADO, «Cátaros en León. Testimonio de Lucas de Tuy», *Archivos leoneses*, 74 (1983), 263–311.

<sup>102</sup> Véase supra, nota 88. Los capítulos reseñados por el Arcipreste son los que figuran con número XVI, XXIV y XXXII de la compilación del Tudense.

<sup>103</sup> *Ibid.*, cap. XXXI, p. 157.

actuará como eficaz medio de propaganda para defender determinados intereses eclesiásticos (en particular, los de la sede leonesa) y atacar otros. Todo ello pone de relieve la importancia que debe acordarse al análisis de estos pasajes claves de toda hagiografía y la obligación conceptual de insertar las mismas en sus respectivos contextos de producción y difusión.