

«RELIQUIAS DE LOS VALIENTES GODOS»:
MITO NEOGÓTICO Y RELIGIÓN EN EL SIGLO DE ORO

«Reliquias de los valientes godos»:
neo-gothic myth and religion in Golden Age

ADRIÁN J. SÁEZ

Università Ca' Foscari Venezia

adrianj.saez@unive.it

RESUMEN: A partir de algunas reflexiones sobre la dimensión religiosa del mito neogótico, en este trabajo se examina la presencia de santos y sus reliquias en la *Corónica general de España* (1574, 1577 y 1584) de Ambrosio de Morales.

PALABRAS CLAVE: mito neogótico, religión, santos, reliquias.

ABSTRACT: Starting with some reflections on the religious dimension of the neo-Gothic myth, this paper examines the presence of saints and their relics in the *Corónica general de España* (1574, 1577 and 1584) by Ambrosio de Morales.

KEYWORDS: neo-gothic myth, religion, saints, relics.

MÁS¹ allá de la lista de los reyes godos aprendida de carrerilla (o sea, pronto y mal), del mito neogótico se conocen tres hitos principales: la catastrófica rebelión de Hermenegildo seguida de la conversión general de Recaredo, la pérdida de España con la Cava y el rey don Rodrigo en el centro de los focos, y el inicio de la reconquista capitaneados por don Pelayo. En compensación, en esta ocasión se pretende examinar otra dimensión de la materia gótica: las reliquias sagradas, que redondean el potencial simbólico de los godos con la fuerza de la religión.

El punto de partida del trabajo —y del título— es un pasaje del *Persiles* (1617) de Cervantes, donde Periandro hace un pequeño elogio a modo de minicorografía de Toledo:

¡Oh peñascosa pesadumbre, gloria de España y luz de sus ciudades, en cuyo seno han estado guardadas por infinitos siglos las reliquias de los valientes godos, para volver a resucitar su muerta gloria y a ser claro espejo y depósito de católicas ceremonias! ¡Salve, pues, oh ciudad santa, y da lugar que en ti le tengan estos que venimos a verte! (III, 8).

Entre otras cuestiones y polémicas (como una nueva andanada contra Lope y Avellaneda de regalo), el parlamento celebra las dos caras de Toledo como centro legendario de los godos (con «su muerta gloria») y su dimensión religiosa («claro espejo y depósito de católicas ceremonias»), en un guiño muy significativo de la vitalidad de los godos en los siglos XVI y XVII.² Ahora bien, estas «reliquias de los valientes godos» no tienen nada de sacro porque son únicamente referencia a restos y vestigios de un pasado prestigioso.

En compensación, para equilibrar las cosas se mira en esta ocasión a las reliquias de los santos godos en sentido puramente religioso: a partir de unas ideas sobre el mito neogótico y la religión, se examinan los comentarios sobre los santos y las reliquias godas en la historiografía del Siglo de Oro, ya que al valor espiritual suman la clave de la identidad española.

¹ Este trabajo se enmarca en los proyectos *SILEM II: Biografías y polémicas: hacia la institucionalización de la literatura y el autor* (RTI2018-095664-B-C21 del Ministerio de Economía y Competitividad, Gobierno de España) coordinado por Pedro Ruiz Pérez (Universidad de Córdoba) y *VIES II: Vida y escritura II: entre historia y ficción en la Edad Moderna* (PID2019-104069GB-I00) dirigido por Luis Gómez Canseco y Valentín Núñez Rivera (Universidad de Huelva).

² Para más detalles y referencias, ver Sáez (2018 y 2019: 145-158), así como Kagan (1995) sobre el discurso corográfico, que desempeña un papel notable en el goticismo, en tanto los orígenes godos pueden conceder prestigio a las ciudades.

LOS GODOS Y LA RELIGIÓN

El mito neogótico (Sáez, 2019), que nace —como quien dice— el día después de la pérdida de España por la invasión musulmana (con 711 como fecha trágica marcada a fuego), es un discurso fundacional que equipara la historia gótica e hispánica y se convierte en fundamento de una concepción identitaria y política canónica de España de gran vitalidad, en un proceso en continuo cambio por medio de reescrituras interesadas que marcan tanto etapas (desde el primer goticismo tradicional de los siglos XI-X hasta el mito neogótico *tel quel* de los siglos XV-XVII y más allá) como variaciones de sentido, dentro de un corral de arqueología, filología, historia y mucho más.

Entre sus muchas caras, los godos contaban con una serie de buenas razones que justifican su elección identitaria frente a otros candidatos (Hércules y compañía, el rey Túbal, el cantabrisimo, los árabes):³ 1) la patente de antigüedad prestigiosa del mito de origen y hasta un pequeño eco bíblico; 2) el ascendente nórdico que explica la fuerza y el poderío bélico español; 3) la bandera de la fe, con la conversión general del rey Recaredo (587) como hito religioso; 4) un emblema ejemplar de unidad política, que puede contribuir al proceso de *nation-formation*, 5) un espejo de valientes y *casus belli* que anima a la Reconquista como una guerra justa (la recuperación del reino perdido), 6) carta de legitimidad política y religiosa como fundamento de la supremacía de la Monarquía hispánica y 7) certificado de nobleza y limpieza de sangre, como antídoto ideal contra cualquier acusación, todo un repertorio que convierte al mito neogótico en un modelo de gran potencia simbólica. Por si fuera poco, el mito neogótico permite el establecimiento de una fácil conexión natural con Roma y explica la mixtura identitaria española como una combinación con otros pueblos (*hispani* y romanos), al tiempo que ofrece la ventaja de historias y otros restos documentales (monedas, piedras, etc.) y sobre todo posee un gran valor político y religioso, que se arremolinaba en torno a Toledo como sede primada.

Para decir toda la verdad, hay que dejar claro que los godos interesaban tanto porque constituían el referente que permitía establecer una continuidad desde el imperio romano hasta el presente que fuera, saltando por encima de la mancha de la dominación árabe: así pues, el mito neogótico es tanto un mito de origen

³ Al respecto, ver Tate (1970: 13-32), Juaristi (1992), Fuchs (2011 [2009]) y Ballester Rodríguez (2013), así como el repaso de Sáez (2019: 64-67) con abundantes referencias.

como un *mito-motore* que espolea a la emulación y la superación en una zona *antemurale* (Armstrong, 1982: 65-92 y 163-164).

Más en detalle, la religión asoma fundamentalmente en dos momentos (la lucha contra arrianismo y la defensa contra los moros) y de cuatro formas en las historias góticas: 1) una cadena de concilios (con sus documentos y alguna que otra carta decretal de tal o cual papa), 2) conflictos entre diversas herejías y el catolicismo, 3) la conversión de Recaredo y 4) el triángulo mágico de martirios, milagros y santos con sus reliquias. Y es que es verdad que la historia de los godos es una cascada de guerras, muertes y traiciones dignas de la mejor de las tragedias, pero también tienen sus santos y sus reliquias, claro está: reliquias identitarias de las buenas.

SANTOS VISIGÓTICOS Y SUS RELIQUIAS

Si bien la escritura de la historia española es una cadena con eslabones cruzados de intereses y reescritura que conviene considerar uno por uno en sus cambios y constantes en los diversos géneros (antigüedades, corografías, listas de hombres ilustres, etc.), en esta ocasión me quedo con las tres tandas del proyecto historiográfico de Ambrosio de Morales (la *Corónica general de España*, 1574, 1577 y 1584).⁴ Y no solamente por el lugar principal que tiene en el proceso de escritura *in fieri* de la historia por varias causas (actitud crítica, consulta y continuación de otras calas, etc.) y el protagonismo de los godos en su relato (con un libro dedicado *ex profeso*), sino por tres razones más «relicarias»: 1) la decisión profesional por la que decide añadir una cierta dimensión hagiográfica aquí y allí, 2) una curiosidad personal que favorece su elección y 3) un contacto especialmente cercano con las reliquias por una misión en el norte.

Desde el prólogo programático del *debut* de la *Corónica general de España* (Alcalá de Henares, Juan Íñiguez de Lequerica, 1574), Morales se preocupa por dejar clara su aportación tanto con respecto a otros intentos de relato de la historia como por la adición fundamental de un ingrediente nuevo:

También escribí de cada uno de nuestros santos naturales de España, o que predicaron o murieron en ella, con el mismo cuidado que si no escribiera otra cosa sino sus vidas. En esta parte tuve advertencia que las

⁴Ver un panorama del paño historiográfico de la época en Cuart Moner (2004), García Hernán (2004), Kagan (2010 [2009]) y Álvarez Junco y De la Fuente (2013 y 2017).

cosas que se dijese de los santos fuesen dignas dellos y bien autorizadas, con la certidumbre posible. Y antes de entrar en el libro nono, escribí por sí en un discurso lo que para esto puede servir y yo siempre seguí. Túvose también cuidado se tratasen de tal manera las cosas de santos que pusiesen algún sentimiento de devoción, por ser este uno de los principales intentos que la Iglesia cristiana en proponernos las vidas de los santos pretende: para que más nos aprovechen con el ejemplo, quiere nos den este piadoso gusto y nos pongan esta blandura, para que pueda mejor imprimir el sello. Así pide ella a Nuestro Señor en las festividades de los santos, aunque ha de ser conforme a las demás en tener gran certidumbre y autoridad, ha de ser muy diferente dellas en los intentos y manera de proseguirlos, como las cosas son estrañas y tienen toda la diferencia que hay entre lo divino y lo humano: así se escriben para otros fines más altos que los que la historia comúnmente pretende, y así ha de ser también la manera del escribirlas muy diversa para alcanzarlos (Prólogo, s. p.).

Esta apuesta —que no puedo entrar a valorar debidamente—, constituye una innovación de la crónica de Morales que tiene éxito (Mariana sigue el patrón a su manera) y, de hecho, con el tiempo da lugar a otro modelo de historia universal que invierte las tornas para centrar los focos en la religión (con los papas a la cabeza) y reducir el relato nacional y sus reyes a *intermezzi* y codas, como la *Historia pontifical y católica* (Dueñas, Bernardino de Santo Domingo, 1565) de Gonzalo de Illescas.⁵

En este sentido, con la historia sagrada hay que andar con pies de plomo y Morales se cuida muy mucho de no meter la pata, para lo que se vale del escudo de las *auctoritates* en un apéndice («Las maneras que se tuvieron en dar autoridad a lo que de los santos de España de aquí adelante en los libros siguientes se ha de escribir», 1574, VIII, fol. 208r-216v) donde declara seis fuentes principales (notarios de la Iglesia, procesos contra los santos mártires, escritores de «otros santos y autores graves», «liciones de los santos en los maitines y lo demás que canta y celebra la Iglesia», santorales antiguos y la conformidad de las iglesias), que en cada ocasión se preocupará por recordar con mayor o menor detalle.⁶

⁵ Ver las reflexiones de Rico (1972: 15-35) acerca de modelos de escritura de la historia.

⁶ Y añade que podría considerar una prueba más («la canonización de los santos»), cuya ausencia justifica: «yo dejé de poner este lugar porque no podía servir para los santos de quien yo escribo hasta la destrucción de España, ni hasta muchos años después» (VIII, fol. 216v).

[...] con ser el fundamento de cualquiera historia, y lo que ella por más propio requiere, la verdad y certidumbre en las cosas que se han de contar, más, mucho más es necesario y se requiere esto en la historia de los santos, que tiene mayor respecto y fin del cielo y pone miedo de gran ofensa de Dios cualquiera pequeña falta que en esto hubiere. Por lo cual se ha de procurar con mayor cuidado el autorizar lo que se escribe de los santos por todas las maneras cristianas, graves y sustanciales que se pudieren hallar, para dar mayor crédito a la escritura y asegurar a los lectores de ser cierto y verdadero lo que en ella se refiere (1574, VIII, fol. 208r).

Y sigue más adelante, ya en *Los otros dos libros undécimo y duodécimo de la Corónica general de España* (Alcalá de Henares, Juan Íñiguez de Lequerica, 1577, XII, 23, fol. 128r): «Dolorosa cosa es ver escritas de los santos cosas indignas de quien ellos fueron, mas tiene un bien tiene este pesar, que anima a deshacer aquellas ficiones, mostrando cómo no tienen fundamento».

Con todo, Morales se muestra especialmente atento con la materia santa porque de entrada se proclama como un gran devoto de san Hermenegildo, según explica con una anécdota de juventud:

Siendo mozo caí en la mar en El Puerto de Santa María en hondo de dos picas y más de cuatro lejos de tierra; no sé nadar y estaba muy envuelto en mi capa. Al sumirme la primera y la segunda vez siempre me persinaba y llamaba a Dios en mi ayuda y a este glorioso príncipe para salvación del alma, que de la vida no había ya para qué tener cuidado. Plugo a Dios que salí, atinando a asirme a un palo, que desde un navío me echó un marinero, y era tan corto que midiéndolo después no alcanzaba al agua; y no perdí la capa, ni me desenvolví della. Y creo cierto fue Nuestro Señor servido ponerme en aquel peligro, para que cobrase miedo a la mar y dejase por él —como dejé— un viaje que, embarcándome en el navío quería hacer. Esto fue entonces alcanzar la vida por la intercesión del santo príncipe, mas podría contar otras muy grandes mercedes espirituales que por su medio mi Dios me ha hecho (XI, 67, fol. 79).

Fe y retórica aparte, realmente la ventaja mayor de Morales fue el «santo viaje» (1577, fol. 11r) que, por orden de Felipe II, hizo a Asturias, Galicia y León a la busca y caza de reliquias, que refleja en unas manuscritas *Relaciones del viaje...* (1572) que dejó de lado por esta condición semiprivada del texto, al tiempo que hacen pareja con *La vida, el martirio, la invención, las grandezas y las translaciones de los gloriosos niños mártires san Justo y Pastor...*, donde da cuenta del traslado de las reliquias de los santos de Córdoba a Alcalá de Henares (1568) (Chauchadis, 2006;

Gómez García, 2018). En la cédula oportuna de la misión norteña —reproducida en un paratexto de la crónica—, fue orden directa del rey «para tener noticia de los cuerpos de los reyes nuestros antecesores» (fol. 11v). Las instrucciones recordadas eran cristalinas:

[...] donde llegaredes, os informéis muy particularmente de las dichas reliquias y cuerpos santos, y los testimonios y autoridad que dellas hay, y la veneración y decencia con que son tratados. Y, asimismo, por lo que toca a los cuerpos de los reyes nuestros antecesores, veáis en qué partes y lugares, y en qué manera y forma están sepultados, qué dotaciones y fundaciones dejaron, y las memorias y vigiliias, misas, oraciones y sacrificios que por ellos se hacen. Y otrosí veáis y reconozcáis los libros, así de mano como de molde, antiguos, raros y exquisitos que en las dichas iglesias y monesterios hay; y de todo hagáis y nos traigáis muy particular relación (fol. 11v).

Así las cosas, las reliquias son el corazón de este informe y aporta muchos detalles de gran valor sobre el método de *enquête* relicaria (con los criterios de autenticidad y las condiciones de conservación a la cabeza) según examina Édouard (2003 y 2006), pero parece mejor centrarse en los santos godos de la *Corónica general de España*, toda vez que logra un mayor público y uno de los criterios de las buenas reliquias es el alcance de la devoción.

Amén del fantasma omnipresente de san Isidoro de Sevilla como autoridad máxima histórico-gótica y de una pareja de reyes santos con el bueno de Bamba (XII, 41-52, fols. 162r-180v) y especialmente don Pelayo, el héroe de la resistencia (XII, 64-65, fols. 196r-v y 198r; XII, 67, fols. 200v; XII, 69, fols. 203r-v; XII, 71, fols. 205v-206r; XII, 77, fols. 213v-214r), el santoral godo comprende 25 nombres:⁷

⁷ Al lado, hay que sumar la negación del martirio de san Severo en tiempos godos (XII, 23, fol. 132v), así como las dudas sobre el tiempo en que vivió san Prudencio (XI, 84, fol. 87r) y la embajada enviada al papa san Gregorio sobre la «conversión de los godos» (XII, 4, fols. 99r-100r). En otro lugar, Morales rechaza que el rey Chindasvinto (Chindasvindo) pueda ser considerado un santo (Édouard, 2003: 55).

Santos	Dichos y hechos
1. San Dictinio, obispo de Astorga (XI, 5, fols. 9v-10v)	Conversión y coqueteo con los herejes
2. San Vicente (XI, 20, fol. 26r)	Milagro (castigo del rey Gunderico)
3. Santo Turibio (XI, 25-26, fols. 32r-34r)	Lucha contra los priscilianos y «carta de santas amonestaciones»
4. Santa Eulalia (XI, 30, fol. 37v)	Aparición, protección de Mérida del ataque del rey Teodorico
5. San Laureano, mártir y arzobispo de Sevilla (XI, 52, fol. 60v)	Ángel de la guarda, milagro (curación de un ciego), martirio y reliquia (cabeza en Sevilla)
6. San Acisclo (XI, 55, fol. 63v)	Ayuda al rey Agila contra Córdoba
7. Santo Emiliano (san Millán), sacerdote (XI, 58, fols. 67r-68v)	Vida ermitaña, persecución del demonio, milagros y reliquia (enterramiento)
8. San Martino dumiense, obispo (XI, 62, fol. 72r-72v y XII, 33, fols. 146v-147r)	Conversión de Galicia, fundaciones, escritos y testamento
9. San Hermenegildo (XI, 63-68, fols. 73v-81r y XII, 1, fols. 90v-92r)	Vida, casamiento, conversión, rebelión, guerra y martirio
10-11. San Nuncto, san Paulo de Mérida (Otros santos varones en tiempos del rey Leuwigildo, XI, 72, fols. 84v-85v)	Votos, milagros, muertes
12. San Prudencio de Tarazona, obispo (XI, 84, fols. 87r-90r)	Niñez, retiro con el santo ermitaño Saturio, predicación, milagros, muerte y disputas por el cuerpo
13-15. San Leandro, san Fulgencio y santa Florentina (XI, 64, fols. 75r-v; XII, 3, fol. 95r y 5, fols. 100v-103v)	Vidas, escritos, milagros (conversión de Hermenegildo y de los godos) muerte y entierro
16-17. San Vincencio y san Ramiro, mártires (XII, 19, fols. 119r-120r)	Martirio, cuerpo
18-19. San Isidoro y san Braulio, arzobispos de Sevilla y Zaragoza (XII, 23, fols. 124r-129v)	Vida, escritos, milagros, muerte
20. San Eugenio, arzobispo de Toledo (XII, 34, fols. 147v-148r)	Reformas, escritos

21. San Fructuoso, arzobispo de Braga (XII, 26, fol. 135v y XII, 35, fols. 148v-151v)	Origen real, fundaciones, persecución demoníaca, milagros, muerte y traslado
22. Santa Irene, virgen y mártir portuguesa (XII, 36, fols. 151v-153r)	Formación, peligros, muerte, milagrosa sepultura
23. San Idefonso (XII, 39, 154v-160r)	Vida, nombre, lucha contra pelagianos, escritos, milagro de la casulla, muerte y aparición de santa Leocadia
24. San Valerio, abad (XII, 51, fols.177r-178v)	Vida, persecuciones del demonio, escritos, muerte
25. San Juliano, arzobispo de Toledo (XII, 53, fol. 182v y XII, 58, fols.188v-192r)	Desambiguación (dos Julianos), vida, escritos, defensa de la santa Trinidad

En su mayoría, los santos godos se presentan de pasada en medio de la corriente de peripecias como acompañantes secundarios de las aventuras y desventuras de los reyes, que son los verdaderos protagonistas de la cosa: apenas un detalle, como un milagro o un parlamento en la tradición de las *orationes fictae* les concede un espacio en la historia. Frente a estas apariciones fugaces —cual cameos—, adquieren un papel protagónico especialmente el trío de san Hermenegildo, san Isidoro y san Idefonso (san Ildefonso), más otros tres algo más en la sombra (san Leandro, san Fructuoso y san Juliano), y apenas en un manojito de casos se halla una coda relicaria (sobre cuerpos y otros objetos), que es el asunto que me interesa revisar con algo más de detalle.

Y es que acaso convendría deslindar entre santos (y reliquias) godos con todas las de la ley por origen y actuación (san Hermenegildo, san Leandro y san Isidoro a la cabeza), frente a aquellos que proceden de otras épocas y se limitan a aparecer en época visigótica. Sea como fuere, san Hermenegildo es un ejemplo pintiparado de «santo fabricado» (concepto de Armogathe, 2006), cuya historia se transforma de una rebelión tiránica a un ejemplo de santidad ideal según un cuidadoso proceso de reescritura (Sáez, 2016 y 2019: 164-194).⁸

Dentro de las reliquias hay que tener en cuenta tres cuestiones: 1) el tratamiento de los cuerpos, 2) los traslados (con la dispersión, la fragmentación y la recuperación de por medio) y 3) otros tipos de reliquias.

Es de cajón que el cuerpo de un santo es la reliquia *par excellence* y, pese a que pueda parecer que no, puede vivir *post mortem* toda una serie de peripecias, pero ante todo tiene que existir la reliquia: así, frente a la certeza sobre san Leandro

⁸ Ver asimismo Vincent-Cassy y Civil (2019).

(«fue sepultado su bendito cuerpo en la iglesia de las santas vírgines y mártires Justa y Rufina», XII, 5, fol. 102r), hay dudas sobre el lugar de reposo de san Dicitinio, que se resuelven con una visita en primera persona («se tenía por cierto en aquella tierra que estaba su bendito cuerpo, mas buscándolo en nuestros días no se halló», XI, 5, fol. 9v); tampoco «se sabe dónde está» el «bendito cuerpo» de san Hermenegildo, pero queda un fragmento «en la Seu de Zaragoza», que consiste en «una gran reliquia de un hueso deste santo príncipe» (XI, 67, fol. 80r y 81r); no es moco de pavo, ciertamente, pero en el caso de san Fulgencio (que se mueve de Sevilla a las montañas de Guadalupe y luego a Berzocana), se explica que se conserva «buena parte dél», aunque «por el santo pundonor [...] dicen tener todo el cuerpo» (XII, 5, fol. 102v).

En esta segunda vida, el desplazamiento de las reliquias es un momento estelar: entran en juego intereses y motivaciones diversas (de la adquisición de capital simbólico a misión de rescate), las instituciones y los personajes involucrados, las fases del proceso y toda una serie de aspectos materiales (que en el santoral gótico apenas aparecen en el caso de san Isidoro), pero parece importar fundamentalmente marcar cuándo se hace, sobre todo durante la destrucción de España. En este sentido, san Vincencio llega a solicitar en una aparición que los monjes de su monasterio trasladaran su cuerpo a Asturias (XII, 19, fol. 119v).

La salvación de la quema de las reliquias durante la invasión musulmana se explica en dos tiempos: en la huida a las Asturias con un desplazamiento provisional y el traslado definitivo a la catedral de Oviedo por Alfonso II el Casto, que se redondea luego con otras adiciones posteriores en diversas ocasiones. Así, después de rubricarse la derrota goda, Morales trata rápidamente del rescate de las reliquias hecho al alimón entre el arzobispo Urbano y don Pelayo:

El arzobispo con santa providencia recogió las santas reliquias que pudo haber y los libros más preciados que en su iglesia y en otras había, determinando llevarlo todo a las Asturias, porque las santas reliquias no fuesen profanadas o tratadas con poca reverencia por los infieles [...] Para mejor ejecución de su santo propósito, le ofreció Nuestro Señor al arzobispo en aquella sazón al infante don Pelayo, que fue con él como por guarda y defensa de aquellos santos tesoros. Y aunque se nombran muchas reliquias que el arzobispo entonces llevó de Toledo, señaladamente se trata de una santa arca llena de muchas y muy insignes reliquias que desde Jerusalén por diversos casos y peligros había venido a parar a Toledo [...] También se hace espresa mención que se llevó agora a las Asturias con las demás reliquias la casulla que Nuestra Señora dio a san Idefonso (XII, 71, fol. 205v).

No hay muchos detalles, pero junto a la casulla cuyo traslado se anunciaba ya antes (XII, 39, fol. 158r), en algún otro lugar se explica que una de las reliquias era «el bendito cuerpo» de san Juliano (XII, 58, fol. 192r). Y, sin embargo, la heroica misión queda a medias por falta de un refugio adecuado:

Llegados el arzobispo y el infante a Asturias por poner más a recaudo las santas reliquias y escusarles el peligro de los moros, las encerraron en una cueva y en uno como pozo profundo della, que está a dos leguas de la ciudad de Oviedo, que aún entonces no era edificada, en un monte que por esto llamaron después «Montesacro»; agora le llaman algo corrompido «Monsagro» y la gente de la tierra la tienen en gran veneración aquella cueva (XII, 71, fol. 206r).

Y también por ciertas faltas:

No llevó desta vez Urbano más de la santa arca y de los cuerpos santos y reliquias que en Toledo pudo recoger. Así, quedaron hartos cuerpos santos, algunos escondidos y otros manifiestos (XII, 71, fol. 206v).

Desde luego, la selección es fruto de las prisas, pero igualmente hay que notar que las circunstancias del desplazamiento forzoso de estas reliquias justifican que se salte a la torera un criterio básico: el decreto de autorización papal, que marcaba la diferencia entre una profanación y un traslado *comme il faut*.

Sea como fuere, el círculo comienza a cerrarse únicamente con la construcción de la iglesia mayor de Oviedo durante el reinado de Alfonso II el Casto (XIII, 40, fol. 62r-68r):

Esta iglesia hizo el rey para pasar a ella, como luego pasó, la santa arca, los cuerpos santos y las otras grandes reliquias que [...] desde la perdición de España estaban escondidas en la cueva y pozo de Monsagro [...] el rey casto puso en la cámara santa la santa arca, como la habían traído de Toledo y como la halló en Monsagro (XIII, 40, fol. 64r y 65r).

En general, se trata de comentarios sueltos a la carrera que no consideran los siete criterios fundamentales (de los documentos oficiales y la elección al proceso de verificación) (Édouard, 2003: 42-43), pero hay dos casos que se retratan con mayor lujo de detalles: el movimiento del cuerpo de san Isidoro (XII, 23, fol. 128r-v) de Sevilla a León por orden del rey don Fernando I, que es tan famoso que Morales casi lo deja en silencio («en andar el libro impreso, puedo yo escusar el trasladarlo aquí») y solamente —comenta— «es razón no callar cómo el cuer-

po del santo está puesto desde entonces sobre el altar mayor con tan gran riqueza y majestad, como cualquier otro santo de la cristiandad»; a su vez, san Fructuoso (XII, 35, fols. 149v-150r) se divide entre «el cuerpo que fue llevado a Santiago de Galicia» y «un hueso de sus santas reliquias y un poco del palio arzobispal con que fue enterrado» que quedan en el monasterio dumiense, a los que seguirán mucho después las reliquias de san Justo y Pastor (1568) y santa Leocadia, con un rendimiento literario que alcanza a la novelita *La fuerza de la sangre* de Cervantes (Laspéras, 2002; Vincent-Cassy, 2019).

Por el contrario, en el caso de santa Irene no hay nada que hacer, pues a su muerte sigue una milagrosa sepultura de la que solamente se pueden tomar minirreliquias:

Donde estaba el santo cuerpo hallaron que el río Tajo milagrosamente se había retirado en aquel su hondo piélagos y dejado descubierto en seco al cuerpo de la mártir gloriosa, que estaba ya puesto en un hermoso sepulcro labrado por obra del cielo, renovándose el antiguo milagro mu semejante a este de la sepultura del glorioso papa y mártir san Clemente, que, como en sus liciones cuenta, fue así sepultado dentro de la mar. El abad y los demás lo quisieron sacar de allí y no pudieron con ninguna fuerza moverlo; entendiéndose, pues, como no era voluntad de Dios que se quitase de allí, solo tomaron por reliquias los cabellos y parte de la camisa que tenía vestida [...] El río Tajo, que hasta entonces había estado inmóvil en el haberse retirado y encogido, esperando se manifestase enteramente la gloria de Dios en su santa, se comenzó luego a estender y cubrir con gran profundidad de agua su sepulcro (XII, 36, fol. 152v).

Al margen, se cuentan otras cuatro reliquias: la casulla de san Idefonso de la que tanto se presume, el velo de santa Leocadia (XII, 39, fol. 148v-159r), una cruz de madera enarbolada por don Pelayo en medio de la batalla de Casagadia (XIII, 3, fol. 7v) y «el pendón llamado “de san Isidoro”», conservado en la catedral de León:⁹

Tiénesse por cierto ser del emperador don Alonso, que lo traía en la guerra después que san Isidoro le apareció sobre Baeza: está bordado de una parte y de otra san Isidoro sobre un caballo, vestido de pontifical, y tiene en la una mano una cruz y en la otra una espada desnuda levantada. Dicen lo hizo bordar el rey de la manera que se le apareció. Este pendón usaron los reyes después llevarlo cuando iban a la guerra de los moros (XII, 23, fol. 118v).

⁹ Sobre este último ejemplo, ver también Édouard (2003: 48-49).

Quedan fuera dos nombres importantes: santa Leocadia y la Virgen del Sagrario, que se esconde durante la invasión mora y es redescubierta milagrosamente en Toledo, según un esquema que también da pie a una comedia de Calderón (*Origen, pérdida y restauración de la Virgen del Sagrario*) y otros textos (Cherry y Mayo, 2016).

Es claro que Morales echa mano de un poco de todo (deposiciones orales informes, tradición etc.), pero gracias a su viaje norteño puede sumar el criterio del testimonio de vista, que concede un *plus* de autoridad a su relato, como ocurre en la comprobación en vivo y en directo sobre los restos de san Fulgencio:

Yo he visto el cuerpo deste santo allí en la santa iglesia de Santiago, donde está en una capilla del crucero al lado de la epístola, tras de una reja dorada y en un arca muy antigua labrada ricamente de esmaltes. Y están los huesos tan conservados que es gran gloria de Nuestro Señor y alegría del alma verlos (XII, 35, fol. 150r).

En cambio, brillan por su ausencia los comentarios sobre la advocación y los efectos milagrosos de las reliquias: en efecto, únicamente de los cuerpos de san Vincencio y san Ramiro se dice que «tíenese en la ciudad [Oviedo] mucha devoción con estos santos huesos en todas enfermedades» (XII, 19, fol. 120r) y de santa Irene se comenta que «[o]tros milagros sucedieron también en el monesterio del abad Selio donde se trujeron las santas reliquias, con darse sanidad a muchos ciegos y tullidos y a otros enfermos que las tocaron (XII, 36, fol. 152v).

Falta la prueba de la verdad: ver la presencia de los santos góticos en los repertorios de vidas de santos, que vendría a representar la confirmación de la canonización con todas las de la ley. Por de pronto, hay que confesar que los reyes godos generalmente se pintan como antagonistas de los santos o como modelos *ex contrario* de comportamiento (Sáez, 2019: 132-142), pero hay algunas excepciones de honor: así, en el *Flos sanctorum* (Madrid, Luis Sánchez, 1599 y 1601, pero manejo la edición completa de 1616) del padre Ribadeneyra hay lugar para san Ildefonso (fols. 153-158), san Isidoro (fols. 287-290), san Hermenegildo (como «príncipe de España, mártir», fols. 294-296) y santa Leocadia (fols. 856-868), más algunas menciones sueltas de san Fulgencio y san Leandro en otras historias, pero sorprendentemente ninguna noticia sobre san Ildefonso.

DE REYES Y SANTOS: FINAL

Es claro que la historiografía española mira con gusto a la España antigua y especialmente a la *Hispania Gothorum*, que es una suerte de *Hispania sacra* en dos sentidos: por ser modelo predilecto y por tener un valor ideológico y religioso. En este marco, Morales se revela como un experto del paño hagiográfico y de la materia relicaria, que hace gala de sus conocimientos en otros lugares (*Relaciones al frente*) pero que también en la *Corónica general de España* aprovecha sus conocimientos para diseminar comentarios sobre santos y reliquias que, si bien son poco más que destellos, prestan atención a ciertos rasgos del patrón de los *spolia sacra* (antigüedad, condiciones de conservación, devoción, milagros y traslación). Ahora, Édouard (2003: 47) se pregunta con razón si se trata de un culto a los santos o a la Reconquista («culte des saints ou culte de la Reconquête?»), y parece que hay que responder que en el relato de la historia los santos godos son un medio y no un fin. Esto es: quizá los godos puedan subir al cielo, pero, más que un modelo de santidad excepcional, constituyen la otra cara que acompaña a las mil maravillas la misión de la recuperación de España en la que los godos son la punta de lanza. Igual que son una forma de bárbaros civilizados (cristianos, romanizados, etc.), son santos, sí, *ma non troppo*.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Álvarez Junco, José, y Gregorio de la Fuente (2013): «La evolución del relato histórico», en José Álvarez Junco (coord.), *Las historias de España: visiones del pasado y construcción de identidad*, Barcelona, Crítica, pp. 5-437.
- (2017): *El relato nacional: historia de la historia de España*, Madrid, Taurus.
- Armogathe, Jean-Robert (2006): «La fábrica de los santos: causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos xvii-xviii)», en *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, ed. M. Vitse, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, pp. 149-168.
- Armstrong, John A. (1982): *Nations Before Nationalism*, Chapel Hill, North Carolina University Press.
- Ballester Rodríguez, Mateo (2013): «La estirpe de Túbal: relato bíblico e identidad nacional en España», *Historia y política*, 29, pp. 219-246.
- Cervantes, Miguel de (2018): *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Ignacio García Aguilar, Laura Fernández y Carlos Romero Muñoz, estudio Isabel Lozano-Reñieblas, Madrid, RAE.
- Chauchadis, Claude (2006): «La vida, el martirio, la invención, las grandezas y las traducciones de los gloriosos niños mártires san Justo y Pastor de Ambrosio de Morales: una hagiografía en movimiento», en Marc Vitse (ed.), *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid/Francia del Meno, Iberoamericana/Vervuert, pp. 393-404.
- Cherry, Peter y Arantza May (2016): «The Fabric of Sainthood: Leocadia of Toledo from Orrente to Calderón», *Bulletin of Spanish Studies*, 93.7-8, pp. 1339-1370.
- Cuart Moner, Baltasar (2004): «La larga marcha de las historias de España en el siglo xvi», en Ricardo García Cárcel (coord.), *La construcción de las historias de España*, Madrid, Fundación Carolina/Marcial Pons, pp. 45-126.
- Édouard, Sylvène (2003): «Enquête hagiographique et mythification historique: le "saint voyage" d'Ambrosio de Morales (1572)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 33.2, pp. 33-60.
- (2006): «El Viaje... de Ambrosio de Morales (1572): reliquias de santos y arqueología cristiana de España», en *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, ed. M. Vitse, Madrid/Francia del Meno, Iberoamericana/Vervuert, pp. 549-559.
- Fuchs, Barbara (2011): *Una nación exótica: maurofilia y construcción de España en la temprana Edad Moderna*, trad. H. Pons, Madrid, Polifemo [*Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2009].
- García Hernán, Enrique (2004): «Construcción de las historias de España en los siglos xvii y xviii», en Ricardo García Cárcel (coord.), *La construcción de las historias de España*, Madrid, Fundación Carolina-Marcial Pons, pp. 127-193.
- Giménez-Eguibar, Patricia (2016): «Atti-

- tudes towards Lexial Arabisms in Sixteenth-Century Spanish Texts», en Sandro Sessarego y Fernando Tejedó Herrero (ed.), *Spanish Language and Sociolinguistic Analysis*, Ámsterdam/Filadelfia, John Benjamins, pp. 363-380.
- Gómez García, Gonzalo (2018): «Ambrosio de Morales y las fuentes historiográficas del martirio de los santos Justo y Pastro», *Revista de Historiografía*, 29, pp. 255-276.
- Kagan, Richard L. (1995): «La corografía en la Castilla moderna: género, historia, nación», *Studia historica: historia moderna*, 13, pp. 47-60.
- (2010): *Los cronistas y la corona: la política de la historia en España en las Edades Media y Moderna*, trad. P. Sánchez León, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica-Marcial Pons [original: *Clio and the Crown: The Politics of History in Medieval and Early Modern Spain*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2009].
- Laspéras, Jean-Michel (2002): «La fuerza de la sangre, un miracle d'écriture», *Bulletin Hispanique*, 104.2, pp. 753-765.
- Morales, Ambrosio de (1574): *Corónica general de España*, Alcalá de Henares, Juan Íñiguez de Lequerica [ejemplar de la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid, signatura BH DER 20331, disponible en Google Books, en red].
- (1577): *Los otros dos libros undécimo y duodécimo de la Corónica general de España*, Alcalá de Henares, Juan Íñiguez de Lequerica [ejemplar de la Biblioteca del Seminario Diocesano de Vitoria-Gasteiz, signatura S-XVI-2175(1), disponible en eLiburutegia, en red].
- (1586): *Los cinco libros postreros de la Corónica general de España*, Córdoba, Gabriel Ramos Bejarano [ejemplar de la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid, signatura BH DER 20333, disponible en Google Books, en red].
- (1601): *Relaciones del viaje que Ambrosio de Morales, cronista de Su Majestad, hizo por su mandado, el año de 1572 a Galicia y a Asturias* [ejemplar de la BNE, signatura Mss/7974, disponible en la Biblioteca Digital Hispánica, en red].
- Ribadeneyra, Pedro de (1616): *Flos sanctorum, o libro de las vidas de los santos*, Madrid, Luis Sánchez, [ejemplar de la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid, signatura BH FLL 6946, disponible en Google Books, en red].
- Rico, Francisco (1972): *Alfonso el Sabio y la «General estoria»: tres lecciones*, Barcelona, Ariel.
- Sáez, Adrián J. (2016): «De traidor a santo: las transformaciones del príncipe Hermegegildo en el teatro (siglos XVI-XVII)», en Emilio Blanco (ed.), *Grandes y pequeños de la literatura medieval y renacentista: Actas del V Congreso Internacional de la SEMYR*, Madrid, SEMYR, pp. 605-623.
- (2018): «Los godos de Cervantes», *Rassegna iberistica*, 42.110, pp. 239-254.
- (2019): *Godos de papel: identidad nacional y reescritura en el Siglo de Oro*, Madrid, Cátedra.
- Tate, Robert B. (1970): *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, Madrid, Gredos.
- Vincent-Cassy, Cécile (2019): «Interpréter l'image: La fuerza de la sangre de Miguel de Cervantes et la littérature hagiographique de son temps», *e-Spania*, 32, s. p.
- y Pierre Civil (ed.) (2019): *Hacedores de santos: la fábrica de santidad en la Europa católica (siglos XV-XVIII)*, Aranjuez, Doce Calles.