



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Historia

**SANTOS PROTECTORES Y PATRONOS EN
CASTILLA: EL CASO DE SAN ANTOLÍN EN
PALENCIA**

**Iker Ferrera y Caballero
Tutor: Javier Burrieza Sánchez
Curso: 2020-2021**

SANTOS PROTECTORES Y PATRONOS EN CASTILLA: EL CASO DE SAN ANTOLÍN EN PALENCIA

La presencia de los santos protectores es un fenómeno extendido por toda la Europa católica, si bien exportado a los demás lugares del mundo conocido, teniendo sus inicios en los primeros mártires y adquiriendo gran versatilidad durante los siglos medievales y la época moderna. El caso de Castilla permite observar una gran variedad de patronos masculinos en la diversidad de cada uno de los reinos y diócesis, siendo tomados como símbolo de identidad y de protección y naciendo junto a ellos leyendas y relatos. El ejemplo más particular de san Antolín es el que domina la tradición en Palencia, siendo un paradigma bastante exclusivo, no solo la presencia de su patronazgo, sino también la realidad propia del santo.

PALABRAS CLAVE.

Patronazgo, santo, san Antolín, Palencia, identidad, leyenda.

PROTECTOR SAINTS AND PATRON SAINTS IN CASTILE: THE CASE OF SAINT ANTONIN IN PALENCIA

The presence of patron saints is widespread throughout Catholic Europe, although it has been exported to other parts of the known world, having its beginnings in the first martyrs and acquiring great versatility during the medieval and modern centuries. The case of Castile allows us to observe a great variety of male patron saints in the diversity of each of the kingdoms and dioceses, being taken as a symbol of identity and protection and giving rise to legends and stories; the most particular example of Saint Antonin is the one that dominates the tradition in Palencia, being a rather exclusive paradigm, not only the presence of his patronage, but also the reality of the saint himself.

KEYWORDS.

Patronage, saint, Saint Antonin, Palencia, identity, legend.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN, OBJETIVOS, ESTADO DE LA CUESTIÓN, METODOLOGÍA Y FUENTES	6
1. <i>DEL PATRONATO</i>	8
Qué es un patrono y su acción de protección	8
El nacimiento de los santos.....	8
El culto a los mártires	9
La incorporación de los nuevos santos. El fin de la etapa martirial.....	10
El patronato como identidad	11
El patronato sobre las ciudades	12
Un patronato más amplio: los reinos.....	13
Las cofradías y gremios	15
2. <i>LOS PATRONATOS EN CASTILLA</i>	16
La presencia de los santos patronos y la consonancia geográfica	16
Un patrono mártir. El caso de León	18
El patronato de los eremitas. El caso de Segovia.....	19
La invención del patrón. El caso de Ávila	21
Los nuevos patronos. El caso de Valladolid.....	23
3. <i>SAN ANTOLÍN EN PALENCIA</i>	25
La <i>vita</i> de san Antolín. ¿Un único santo, varias personas o un desdoblamiento?	25
Origen del patronato y su relación con la ciudad. La catedral de Palencia	27
Las reliquias de san Antolín	29
El monopolio de san Antolín	30
CONCLUSIONES	34
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.....	36

INTRODUCCIÓN, OBJETIVOS, ESTADO DE LA CUESTIÓN, METODOLOGÍA Y FUENTES

La influencia que ha ejercido la Iglesia, desde la Edad Media, sobre una sociedad que es sacralizada y sus mentalidades, ha sido ampliamente analizada. En todo ello ha tenido especial importancia el ámbito cultural que invade las expresiones propias de lo cotidiano y homogeniza Europa, convirtiéndola en *Christianitas* o Cristiandad: un conjunto regido por fórmulas políticas y socio-culturales muy similares que giran en torno a la misma Iglesia. Una de las características propias de la *Christianitas* es la extendida presencia de los santos y su veneración, presente desde la primera expansión del cristianismo. Dejó de tener una dimensión local, para extenderse por todo el mapa y ser generalizada la presencia de estos nuevos héroes en cada una de las Iglesias particulares de Europa, tratando de controlar Roma la creación de los nuevos santos mediante los procesos de canonización.

El presente trabajo tratará de introducirse en la figura propia de los santos, estudiando una evolución desde los primeros, presentes en los modelos de los mártires, hasta la creación de los nuevos santos a través de su institucionalización y del modo en cómo actúan a través del patronato que ejercen en cada uno de los territorios a analizar con unas características y fórmulas propias de identidad que los diferencian de otros. Nuestro ámbito de análisis será el peninsular y, más concretamente, la corona de Castilla. Los ejemplos en los que nos vamos a detener se ubican en León, Segovia, Ávila y Valladolid. Como temática mucho más específica, el análisis estará dirigido con mayor concreción y profundidad a Palencia, resolviendo, por el ejemplo de san Antolín, las cuestiones propias referentes al nacimiento del culto al santo y la multiplicidad de leyendas que suelen rodearlo, su relación directa con la ciudad y cómo llegó a adoptar este papel de protección, la presencia de las reliquias como fomento y confirmación a ese culto y el monopolio que ejerce, tanto san Antolín sobre Palencia, como Palencia sobre san Antolín. Nos hemos visto limitados en el acceso a las fuentes de archivo, no así en las fuentes históricas publicadas.

El origen de su leyenda hagiográfica es la Francia medieval entre los siglos X y XII, aunque el ámbito de conocimiento por excelencia será Palencia, eso sí, influido por la tradición gala. Desde un estado de la cuestión podemos decir que nunca ha sido un tema muy trabajado, ni siquiera desde la hagiografía, de manera particular siendo incluido en intenciones historiográficas más amplias, ligado también a la paleografía y diplomática.

Existen excepciones como los trabajos de Jean-Luc Boudartchouk, *L'invention de Saint-Antonin de Frédelas-Pamiers* respecto a la creación de la leyenda de san Antolín, o el de Marcos Cortés Guadarrama, *Fuera del canon de la Legenda aurea: la vida de san Antolín en los Flores sanctorum castellano medievales*, dedicado a la extensión de la leyenda por Castilla. Como fuentes clásicas, es imprescindible la *Historia Secular y Eclesiástica de la Ciudad de Palencia* (1680) de Pedro Fernández del Pulgar, quien en su libro IV realiza una apología de la leyenda francesa de san Antolín, siendo este el mejor medio para entender la relación del cabildo palentino con el santo.

1. DEL PATRONATO

Qué es un patrono y su acción de protección

Etimológicamente, la Real Academia de la Lengua Española define la palabra patrono como: “Defensor, protector, amparador”, “santo titular de un templo” y “santo elegido como protector de un pueblo o congregación religiosa o civil”. Esta tercera está directamente relacionada con nuestro interés por la elección de los santos como protectores de un territorio. Desde un punto de vista más delimitado por la religión, puesto que el patronazgo es algo intrínseco al cristianismo, la referencia que hace John A. Hardon S.J. del patrón como “un santo o beato que, desde los primeros tiempos del cristianismo, ha sido elegido como intercesor especial ante Dios para una persona, lugar, comunidad u organización en particular”¹ es más apropiada y completa; pero, ¿cómo se crean los santos patronos?

El nacimiento de los santos

Para abordar esta cuestión, la primera coordenada es la de la santidad, hecho típicamente humano, repetido en diversas culturas, consistente en la elevación a un grado superior a un personaje por sus hechos en vida. Todo ello permite el recuerdo de este a través del paso del tiempo, siendo características propias del cristianismo las actuaciones en nombre de Dios y la manifestación de Dios a través del santo, también tras la muerte. Como complemento, o mejor dicho, como seguro de santidad, esta suele llevar implícita un relato hagiográfico para demostrar la realidad del personaje y asegurar un culto probado, pero también mantenido. Así, la base para alcanzar la santidad en los primeros años del cristianismo es la *imitatio Christi*² basada en dos puntos, el martirio –práctica más extendida– y la vida ejemplar –normalmente como complemento a la anterior y consolidada tras las persecuciones del siglo IV–. Los primeros santos conocidos son los apóstoles, por su final martirial, sin olvidar su cercanía familiar con el propio Jesús. La santidad se extenderá desde el nacimiento de las Iglesias cristianas y se unirá, al menos de una manera constante hasta el siglo IV, con el martirio. Esta consideración lo convierte en la única “fábrica de santos” posible, al menos hasta que se decreta el final de las persecuciones, marcando profundamente la caracterización de la Iglesia.

¹ HARDON, John, *Diccionario Católico Moderno*, Eternal Life Publications, 2000, p. 410.

² NARRO, Ángel, *El Culto a las Santas y los Santos en la Antigüedad Tardía y la época bizantina*, Madrid, Síntesis, 2019, p. 58.

Autores como Chiovaro, Lasso de la Vega o Neyton han relacionado estrechamente el culto martirial con el heroico pagano. Ambos, a priori, pueden cumplir características similares como la presencia de un santuario o escenario que sirve de contacto, la relación directa con la divinidad y las actuaciones extraordinarias en vida. Una tesis que no resulta reforzada, pues hay otras fórmulas de veneración como la realizada a los difuntos en Roma que no encaja directamente con esta, la presencia de restos que confirman la estancia y veracidad del personaje como son las reliquias o el culto hecho como comunidad a los mártires desde tiempos contemporáneos a ellos.

El culto a los mártires

En la consideración de las comunidades cristianas como grupo, el martirio es un acto eclesiástico que tras producirse, es menester recordarlo de manera señalada, generándose un culto que con el pasar de los años culmina en la santidad. Eso sí, no todos los mártires tuvieron idéntica veneración, incluso no todos ellos fueron reconocidos o conocidos. El inicio de este culto viene otorgado por la fama del mártir y la plasmación de la presencia de la divinidad para con los devotos a través de las reliquias. Para su conocimiento será esencial el relato de la *passio*, que si bien en un primer momento no será algo institucionalizado, irá cobrando mucha fuerza a través de la propaganda. Los autores cristianos irán recogiendo toda esa serie de relatos y conformando, no géneros propios, pero sí una temática recurrente; buenos ejemplos son Prudencio, con su *Peristephanon*, o san Agustín, quien presenta en sus sermones las *passiones* de diversas víctimas. Esta extensión de su veneración ampliaba su número; se propiciaban los martirologios o catálogos de mártires susceptibles de celebrar en una Iglesia³, que irán evolucionando a martirologios más generales o globales en los que se introducirán gran número de santos y fiestas –el Siriaco del siglo V y el Jeronimiano en el VI–. Y así, en relación con la elaboración de un calendario local, Carmen García Rodríguez considera que las fiestas se detienen en los misterios de la vida de Cristo pero también en los aniversarios de mártires indígenas y extranjeros, en los aniversarios de los obispos, en las dedicaciones de iglesias y traslación de reliquias y, por último, en el aniversario de personajes ilustres por sus virtudes o beneficios⁴.

³ GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael, “El culto a los mártires y santos en la cultura cristiana. Origen, evolución y factores de su configuración” en *Kalakorikos*, 5 (2000), p. 176.

⁴ GARCÍA RODRIGUEZ, Carmen, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, CSIC, Instituto Enrique Flórez, Madrid, 1966, p. 78.

Paralelamente a ese culto a los mártires se irán produciendo hechos sobrenaturales relacionados con las reliquias, custodiadas por la comunidad, que servían para mantener viva la llama de su presencia. Las Iglesias locales a través de estas reliquias justificarán esos hechos sobrenaturales. Desde el siglo IV nacieron los templos a ellos dedicados, espacios habitualmente ubicados en el lugar de martirio y convertidos en santuarios urbanos. La vida monacal se relacionará también con las reliquias, en los *loca sanctorum*, con centros –en el caso del suelo hispano– como Mérida, Zaragoza, Gerona o Valencia⁵ bajo patronazgo de los mártires.

Atendiendo a san Agustín, podemos ver cómo se desarrollaban las festividades de los mártires; la comunidad se reunía en torno a la tumba del santo, y allí se leía su *passio*, rompiendo con lo ordinario y presentando unos comportamientos ciertamente paganos, o al menos fuera del canon litúrgico, donde los devotos acudían a beber, a comer, a cantar e incluso a bailar. A estas prácticas se habrían de referir, para su combate, concilios como el de Hipona (393) y Cartago (397)⁶. Un culto martirial con un cariz festivo, probablemente heredado del culto a los muertos de la religión pagana.

La incorporación de los nuevos santos. El fin de la etapa martirial

Con los cambios descritos en el cristianismo del siglo IV, la santidad insistirá en la *imitatio Christi*, en lo que hemos denominado vida ejemplar⁷. Entre los nuevos santos encontramos obispos, ascetas, vírgenes y estilitas, quienes, si bien no habían dado la vida por Cristo de una manera puntual, sí que habían sufrido un martirio cotidiano a través de la castidad, la mortificación, la soledad y la oración. Se complicaba la definición y el reconocimiento de la santidad, que podía ser percibida durante la propia vida e incluso generar una fama con presencia de seguidores que demandaban su ayuda y atención, su bendición y el reconocimiento de prodigios y hechos extraordinarios obrados supuestamente por él. Era una ampliación del campo de la santidad, de los mártires a los confesores, de los testigos con la vida a los testigos a través de la vida. El papel de las comunidades cristianas locales en este reconocimiento de la santidad será más importante, muy especialmente después de la muerte considerada como santa en aquel que ha desarrollado una vida ejemplar.

⁵ GARCÍA MORENO, Luis A., “Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas” *Habis*, 24 (1993), p. 187.

⁶ EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique, “Masa cándida”. San Agustín y el culto a los santos” en *Programa de Formación Permanente 2017. Revitalización y santidad*, (2017), p. 12.

⁷ GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *art. cit.*, p. 181.

Así posibilitan el nacimiento de leyendas y tradiciones que justifican esos hechos extraordinarios. Al proceso, y muy especialmente a la ratificación del santo, se acerca la autoridad canónica o episcopal, quien monopoliza la canonización, hasta que Alejandro III en el siglo XII reserva las canonizaciones a Roma⁸.

El patronato como identidad

Los mártires se convirtieron y se mantuvieron como patronos desde el mismo siglo IV, normalmente sobre los territorios en los que sufrieron ese martirio o donde reposaban sus reliquias. Estos restos eran los que marcaban la acción de patronato o protección *per se*, a través de la consagración de basílicas y capillas desde los primeros años, extendiéndose en relativamente corto espacio de tiempo a los monasterios y, paralelamente, a una organización urbana adyacente que se identifica plenamente con ellos. El poder también tenderá a identificarse, o al menos a relacionarse, con las reliquias de los mártires. Primero fue el poder diocesano, que las aprovechó para reforzarse⁹, y desde la etapa visigoda por el poder político, tanto local como real. Los grupos y comunidades urbanas también se vieron necesitados de protección divina, adoptando durante toda la Edad Media a los santos y mártires como patronos de sus gremios y cofradías.

Esta popularización del conocimiento de la santidad posibilitó el desarrollo de la hagiografía como justificadora y explicativa del culto a los santos, que encontró una evolución ceñida a los modelos de santidad y de devoción. Hemos hablado antes de la importancia de las *passiones* y *actae martyria* de época romana, normalmente escritas con un asiento de veracidad. Si los autores no eran testigos presenciales, se documentaban a través de los relatos de los contemporáneos¹⁰, para evolucionar hacia obras mucho más literarias y fantásticas basadas en tales relatos pero que terminaron por generalizar los hechos a través de premisas y escenas similares de los martirios. Con el fin del protagonismo único de los mártires, hizo su aparición una nueva manera de hagiografía: las *vitae*. Estas se encontraban dedicadas a narrar la fama de santidad de los nuevos personajes, teniendo gran desarrollo en el marco hispánico desde el siglo VI y VII. Recorrieron toda la época medieval y se estandarizaron los relatos, al igual que las antiguas *passiones*, con algunas fórmulas cuasi

⁸ GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, *art. cit.*, p. 176.

⁹ VIVES, José, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, CSIC, Instituto Enrique Flórez, Madrid, 1964, p. 376.

¹⁰ VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel, *La Literatura hagiográfica: presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda* Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2007, pp. 71-79.

constantes y recurrentes. Fue a partir de aquí cuando comenzaron a tomarse estos patrones para los mártires, generalizándose los relatos fantásticos o de connotaciones paganas que llevan a poner en cuestión en la actualidad el culto anterior, pero que obtuvieron grandísima fama desde el momento de su creación. La exageración como tono de las leyendas o tradiciones se alcanzó en una obra cumbre como fue *La Leyenda Dorada* de Jacobo de la Vorágine (s. XIII). Estamos hablando de un compendio de leyendas y relatos hagiográficos que prontamente se extendieron por Europa y conformaron una cosmovisión de la santidad muy difícil de iluminar, que se demora hasta hoy día.

El patronato sobre las ciudades

La concepción cristiana que adquirieron las comunidades hispanas desde el siglo IV quedó bien patente en la disposición de lugares de culto para los mártires, casi desde el primer momento en que entregaron su vida, con la creación de basílicas martiriales, *martyria* y criptas martiriales que se erigieron como los primeros templos y, por lo tanto, fueron articuladores del paisaje urbano –frente a la eminente ruralización hispana anterior–. Los mártires comenzaron a ser una fórmula de identidad¹¹, esto es, con la comunidad que los veneraba, quedando los cultos a las reliquias desarrollados de una manera local, si bien se fue ampliando gracias a la fama de las leyendas, las comunicaciones o la guerra.

Tomando como ejemplo la obra *Vitas patrum emeretensium* podemos ver que el culto a los mártires está asentado en Mérida, incluso para con algunos que resultan extraños a las tierras hispanas como san Cipriano¹². Todos ellos sacralizaron el espacio urbano, quedando incluso como articuladores de arrabales, que no es solo en Mérida, sino extensible a otras ciudades como Tarragona, Ávila o Toledo. Además hay casos que salen de lo local, como san Vicente, con basílicas dedicadas en Valencia, Sevilla, Toledo, Zaragoza o Granada, pasando de los escenarios más concretos como Zaragoza o Valencia, influyendo en él, muy posiblemente, la naturalidad hispana del diácono, y la fama del relato de la *Passio Vicentii*¹³.

¹¹ Prud. Perist., III, 194-201. Ya el poeta hispano menciona y describe el templo en honor a santa Eulalia, identificándose la ciudad con la mártir.

¹² GARCÍA MORENO Luis A., “La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la Antigüedad tardía” en *Archivo español de arqueología*, 135-138 (1977-1978), p. 312.

¹³ NAVARRO SORNÍ, Miguel, *La Pasión de san Vicente en su contexto histórico*, Valencia, 2020.

Según Miguel Navarro, es muy posible que este relato fuera escrito antes del 405, pues es la fecha en que Prudencio hace su himno a san Vicente en *Peristephanon*, del que se ve clara influencia e incluso formas literales de la *passio Vicentii*, por lo que el autor presenta la hipótesis de un relato de fines del siglo IV puesto por escrito en el siglo V.

La protección sagrada de las reliquias de los mártires se continuó durante toda la etapa sueva y visigoda. Con el asentamiento del cristianismo católico frente al arriano, el enfoque episcopal irá dirigido hacia el tratamiento de las reliquias y el culto a estas. Estas fórmulas de patronato urbano se mantuvieron del modo susodicho hasta el año 711 y la ocupación musulmana de la península¹⁴. A partir de ese momento, existió un supuesto movimiento de reliquias desde el sur hacia el norte, tal y como se refleja en las fuentes de los siglos posteriores¹⁵, si bien estos son relatos justificadores, pues las fuentes del momento nada dicen de traslados masivos de reliquias. Fue algo que influyó altamente sobre los patronatos de las comunidades urbanas, pues estas *traslaciones e inventiones* motivaron la adopción de nuevos protectores. La realidad de la alusión a la seguridad de las reliquias no es la causa principal, siendo esta más bien política, pues la presencia de los mártires meridionales en las tierras septentrionales, carentes en su mayoría de santos propios, permitió aumentar el poder, tanto real como local, con ejemplos como la llegada de santa Eulalia de Mérida a Oviedo¹⁶, de san Isidoro y san Pelayo a León o de san Zoilo a Carrión.

Algo similar ocurre con los monasterios; si bien nacen con una función de vida comunitaria y de repoblación y articulación del territorio, otro de sus cometidos básicos será la custodia de reliquias, primero de santos mártires, que tendieron a convertirse en patronos de los cenobios –y también de las poblaciones cercanas, derivando también en una hagiotopografía¹⁷, convirtiéndose luego en fábricas de santos. Sus abades subieron a los altares, lo que permitió la promoción del cenobio y de la propia orden

Un patronato más amplio: los reinos

La necesidad de protección alcanzó una dimensión mucho más amplia, rompió las fronteras y percepciones locales. Así lo podemos comprobar desde el siglo VIII con la presencia de las reliquias de Santiago Apóstol. El primer patronato de éste sobre las Españas

¹⁴ Si bien en la etapa inmediatamente anterior, siglos VI y VII se inició la concepción del género hagiográfico hispano mantenido y aumentado paulatinamente, obviando claramente las anteriores *pasiones* martiriales. Cfr. VALCÁRCEL MARTÍNEZ, Vitalino, “Hagiografía hispanolatina visigótica y medieval (s. VII-XII)” en *Actas I Congreso Nacional de Latin Medieval*, (1995), p. 191-209.

¹⁵ Las fuentes contemporáneas apenas lo nombran. GUIANCE, Ariel, “Traslados de reliquias y espacios fronterizos en la España Medieval” en *INTUS-LEGERE HISTORIA*, 2 (2018), p. 36.

¹⁶ Cfr. SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, Álvaro, “Extra Archam: santa Eulalia en Oviedo. Viajes de reliquias, thesaurum y legitimación del poder” en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 29 (2020), pp. 311-346.

¹⁷ Cfr. LECANDA ESTEBAN, José Ángel, “Advocaciones religiosas y culto a los Santos en el núcleo primigenio del Condado de Castilla siglos IX-XI y su perduración hasta nuestros días” en *Monjes y monasterios españoles: actas del simposium (1/5-IX-1995)*, 3, (1995), pp. 929-980.

quedaba patente por el himno *O Dei Verbum*¹⁸ en el que se dice “*O vere digne sanctior Apostole Caput refulgens aureum Hispaniae Tutorque nobis, et patronus vernulus*”¹⁹; de autor anónimo es de tiempos del rey astur Mauregato, asumiéndose como mínimo, desde ese mismo instante explícitamente el patronato de Santiago sobre los territorios hispánicos. Se reforzó este discurso con el descubrimiento de las reliquias del Mayor en torno a la década de 830 y la vinculación paulatina de éstas al poder real, frente al episcopal.

La tradición del patronato jacobeo encontró otra fórmula clave para el auge en el siglo XII con el *Privilegio de los Votos* y el *Codex Calixtinus*, donde si bien el primero será una falsificación sobre la intervención del apóstol en la batalla de Clavijo junto al rey Ramiro en el siglo IX, permitió la extensión del culto jacobeo y su leyenda de defensor de los hispanos. Asimismo justificaba el pago de un tributo anual de trigo y vino a la diócesis compostelana, mantenido hasta la Edad Moderna²⁰. El segundo de estos manuscritos se dedicaba a compendiar una relación de hechos tocantes con el santo y su intervención en las Españas; reforzaba la devoción y relación, pero con un trasfondo de justificación de la primacía de la sede compostelana sobre las demás. Este patronato de Santiago consolidó, más que el poder real, el poder episcopal. Convirtió a Compostela en el obispado más fuerte durante el periodo medieval²¹.

Respecto al reino de León, este tiene un móvil político, puesto que si bien Oviedo, la antigua capital, levantó su catedral a la manera de Toledo como clara continuación del reino visigodo, León se verá protegido por un santo, figura clave de tal periodo y justificador de tal continuidad. La relación de León con san Isidoro es fuerte, no sólo en el siglo XI cuando se trajeron sus reliquias, sino en el siglo XII, donde Alfonso VII es ayudado por él mismo en la toma de Baeza (1147)²². Tal relato está fundamentado en una obra del mismo siglo XII²³ en que se enunciaba la aparición de san Isidoro al emperador Alfonso junto a una mano empuñando una espada –que corresponde al apóstol Santiago–. El arzobispo no es presentado

¹⁸ CALLEJA PUERTA, *art. cit.*, p. 106.

¹⁹ Oh apóstol santísimo y digno de alabanza, cabeza refulgente y dorada de España, defensor nuestro y patrono nacional.

²⁰ HENRIET, Patrick, “La santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación político-sociológica” *Memoria ecclesiae*, 24 (2004), p. 22-23.

²¹ Respecto al patronato de Santiago sobre España Cfr. HERBERS, Klaus, *Política y veneración de santos en la Península Ibérica: desarrollo del “Santiago político”*, Fundación Cultural Rutas del Románico, Pontevedra, 1999.

²² HENRIET, *art. cit.*, p. 25.

²³ ESTÉVEZ SOLA, Juan Antonio (ed.), *Historia translationis sancti Isidori*, CCCM., Turnhout 1997 (ver introducción. pp. 134-137).

como caballero, al uso de Santiago, sino como protector, como patrono. Esta relación del santo hispalense con León se refuerza por parte de la familia real leonesa quien alentó la devoción en la ciudad, y fue consolidado a mediados del siglo XII gracias a un movimiento de reliquias en rogativa y el pago de un censo al santo²⁴.

El último Reino que tendrá patrón será Castilla en la persona de san Millán. La leyenda se fraguó durante los tiempos de reino, aunque la tradición se encuentra ambientada en el condado primigenio, incluso por primera vez en un *Privilegio de los Votos* que podría ser anterior al de Santiago²⁵ aunque tardío con respecto a la tradición, del siglo XIII con relato ambientado en 939 y la batalla de Simancas –o en la de Hacinas de 934 según el *Poema de Fernán González*–. Será entonces cuando aparecerá san Millán en ayuda de los cristianos, siendo la consecuencia el pago de un censo por parte de Fernán González al monasterio de san Millán de la Cogolla. De esta manera, se ponía en ese mismo instante bajo la protección del santo riojano. Una leyenda muy explotada, al igual que las jacobeanas por la sede compostelana, por el monasterio de la Cogolla a través de cartularios y milagros en los que se subrayaba dicha presencia, incluso en la *Vida de san Millán* de Gonzalo de Berceo²⁶.

Las cofradías y gremios

El asociacionismo popular en la realidad castellana no puede atisbarse hasta el siglo XI-XII, con fórmulas como los gremios²⁷. Dentro del mundo urbano los menestrales tienden a reunirse en grupos o ligas de un mismo oficio o materia para defender sus pretensiones, al margen del poder tanto local como eclesiástico. Estas fórmulas laborales tienen también un cariz religioso, entrando en escena la necesidad de amparo de un ente superior como es un santo. Se tiende así a tomar como patrono a una figura tradicionalmente unida a su profesión o por causa del martirio como símbolo de identidad, naciendo al calor de estos gremios las cofradías, de carácter laboral-religioso, que si bien continuaban defendiendo sus prerrogativas frente al poder local y municipal, si bien también constituían un calendario litúrgico.

²⁴ ESTÉVEZ SOLA, *op. cit.*, p. 173. *Interim universitas populorum astancium lacrimis pelfusa censum ei spopondit se perpetuo soluturam*,

²⁵ UBIETOARTETA, Antonio, “Los Votos de San Millán” en *Homenaje a Vicens Vives*, Barcelona, 1965, pp. 309-32.

²⁶ HENRIET, *op. cit.*, p. 27.

²⁷ VALDEÓN BARUQUE, Julio, “Gremios y oficios en la estructura urbana de la ciudad medieval” en Ciudad Ruiz, Andrés, Iglesias Ponce De León, María Josefa, Martínez Martínez, María del Carmen (coords.) *Reconstruyendo la ciudad maya: el urbanismo en las sociedades antiguas*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, 2001, p. 486.

Al margen de las fórmulas laborales se erigieron cofradías de carácter independiente, dedicadas al culto y actividades tanto penitenciales como letíficas, bajo una advocación no solo de los santos, sino también de Virgen o Cristo, que ejercían su patronato sobre esta asociación de laicos en una sociedad sacralizada.

2. LOS PATRONATOS EN CASTILLA

La presencia de los santos patronos y la consonancia geográfica

Para hablar de la santidad en relación con la geografía, todo lo dicho anteriormente se convierte en una minúscula parte de lo que habría de alcanzarse en la época moderna, sobre todo desde el siglo XVI, para establecer cualquier conexión con la identidad local. Se atendía directamente a un género explotado hasta el extremo que conocemos como corografía. Dispuso de un desarrollo muy amplio, si bien se vio iniciado en los prolegómenos del siglo XV y alcanzó su máximo apogeo en los siglos XVI y XVII como género dedicado a cantar las glorias patrias de cada una de las localidades, de mano de autores, en la inmensa mayoría de las ocasiones, pagados por el poder concejil. El término ya es conocido por Ptolomeo²⁸, y en el ámbito hispánico, Sebastián de Covarrubias ya lo menciona en su *Tesoro de la lengua castellana*²⁹. Se puede definir en la actualidad como un género dedicado a la historia particular y local de una ciudad, aunando descripción topográfica y narrativa histórica³⁰, sin dudar un ápice en la presencia constante de datos falsificados o no contrastados.

Pues bien, dentro de este género se trata de encuadrar a los santos de cada una de las localidades como símbolo propio de identidad, por lo que todas las ciudades o la inmensa mayoría de ellas, ven reforzadas en sus propias corografías su protección divina y antigüedad. Paralelamente a este género tendrá gran repercusión el hagiográfico, que si bien ya vimos cómo se iniciaba, durante la época moderna y con el Concilio de Trento como trasfondo, sufrirá un empuje y fama nunca antes visto, funcionando también como símbolo de identidad, no solo contra las disposiciones de los reformados y su negativa del culto a los santos y poder de las reliquias, sino como identidad frente a otras ciudades vecinas o enfrentadas, sobre todo por la cuna o relación con un santo. A ello se une la explosión de causas de canonización que

²⁸ Ptolomeo, *Geographia*, I, I.

²⁹ COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana* (1611), ed. Madrid, 1979, pp. 457 y 96.

³⁰ KAGAN, Richard L., "La corografía en la Castilla moderna: Género, Historia, Nación" en *Studia historica. Historia moderna*, 13 (1995), p.49.

se procuraron de un relato atractivo y jugoso³¹ o incluso la invención de nuevos santos ante la ausencia de patronos tradicionales³². Como consecuencia, las ciudades se volcaron activamente con sus santos; como dice José Ignacio Gómez Zorraquino:

“...estos actos fueron aprovechados para celebrar grandes festejos, en los que lo sacro y profano se entremezclaban para crear un ideal de la grandeza de la Iglesia, encargada de la salvación de las almas. Estas fiestas de exaltación de la devoción popular, con las jerarquías religiosas y civiles como protagonistas principales, también servían para crear una mayor cohesión identitaria de la comunidad ciudadana³³”.

En la época Moderna se trató de presentar como patronos a santos mártires, personajes protectores por excelencia, y a santos “vecinos”, es decir, nacidos en cada una de las ciudades. De esta manera, estos núcleos urbanos se reconocían como patrias de santidad. Se producía una relación estrecha entre el concepto local y el espiritual en una misma línea que apunta a la gloria e importancia de una ciudad sobre cualquier otra. Esto derivó en que muchos lugares tomaran como santo patrón a alguien que aún no estuviera canonizado o se encontrara en proceso de ello como beato. Por esta razón, desde Roma se trató de regular tal práctica, y en 1630 se estableció la obligatoriedad de tomar como patrón a un personaje canonizado³⁴, para evitar el correr de falsos personajes o santos creados, pues se debía aportar las razones de la demanda de dicho patronazgo.

Los casos que analizaremos en este capítulo, los de León, Segovia, Ávila y Valladolid son anteriores a esta disposición de 1630 o tienen una fundamentación de veracidad en la persona de su patrón, quien fue oficialmente canonizado tras la señalada fecha.

³¹ Para san Isidro y Madrid véase RÍO BARREDO María José del, *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*, Madrid, Marcial Pons, 2000, pp. 83-118, y SAEZ, Ricardo, “El culto a san Isidro Labrador o la invención y triunfo de una amplia operación política religiosa (1580-1622)” en *VITSE, Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana, 2005, pp. 1033-1045.

³² Para san Bonoso y Maximiliano y Arjona véase VINCENT-CASSY, Cécile “Los santos re-fundadores. El caso de Arjona (Jaén) en el siglo XVII”, en Delpech, François *L'imaginaire en territoire en Espagne et au Portugal (XVIe -XVIIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 193-211.

³³ GÓMEZ ZORRAQUINO, José Ignacio “Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales” en *Revista de historia Jerónimo Zurita*, 85 (2010), p. 47.

³⁴ *Decreta Authentica Congregationis Sacrorum Rituum: Ex actis... Tomus Primus, ab anno 1602- 1645...*, Romae, Typis Francisci et Leopoldi Bourlié, MDCCCXXIV, nº 705, p. 237.

Un patrono mártir. El caso de León

La presencia de los mártires en este trabajo ha sido amplia, pero no será ahora cuando dejemos de tenerlos presentes, pues san Marcelo, patrón de León, adquirió la santidad gracias al martirio en 298. Con las fuentes en la mano, y la más completa para ello es el *Pasionario Hispánico* de Fábrega Grau³⁵, no es hasta el siglo X cuando la liturgia hispana lo comienza a introducir en sus martirologios y calendarios, si bien como oriundo de Tánger³⁶. La relación con León no se puede atisbar hasta fines del tercer cuarto del siglo XI, donde el calendario de León lo menciona como nativo y mártir tingitano, siendo en ese siglo cuando el manuscrito de Cardeña lo presente como leonés (Esc. b-I-4). La realidad es que la base para este culto, la *Passio Marcelli*, no es un documento único ni unánime en lo tangencial, pues hay alrededor de dieciséis versiones, aunque sí en lo fundamental. Destaca como la mejor el manuscrito A-76 de la Biblioteca Nacional de Madrid publicado por Zacarías García Villada³⁷. Un resumen de la *passio* sería muy extenso, por lo que remito a lo que Pere Maymó presenta³⁸, prefiriendo atender a la relación del mártir con la ciudad. A partir de la fama del santo, se trató de ligar a él diversas leyendas, difíciles de probar, que lo hacían progenitor de otros doce grandes mártires hispanos³⁹, noble por su filiación a los Marcelos y lo más importante, leonés de nacimiento.

La relación de san Marcelo con León no está exenta de polémica; tomando como fuente la *España Sagrada*. Risco hablaba del rey Ramiro I como fundador de una iglesia bajo la advocación de san Marcelo en el mismo León, en la puerta Cauriense. Esto abre un problema pues, si bien la presencia del mártir no está más allá de nacionalidades asentada en el culto hispánico hasta el siglo X según Fábrega, ¿cómo es posible la presencia de un templo en su honor a mediados del siglo IX sobre el aparente lugar en el que se declaró como cristiano –leyendas aparte⁴⁰, reafirmado en el siglo X, pues el rey Sancho I lo dona al cabildo catedralicio, y en el siglo XI Alfonso VI funda un hospital homónimo? Para ello hay dos

³⁵ FÁBREGA GRAU, Ángel, *Pasionario hispánico*, vol. I, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1953, pp. 221-222.

³⁶ FÁBREGA, *op. cit.*, p. 221.

³⁷ GARCÍA VILLADA, Zacarías, *Historia Eclesiástica de España*, I, 1, Madrid, 1929, pp. 377-379.

³⁸ MAYMÓ, Pere, “Aspectos históricos de la *Passio Marcelli*. Algunas consideraciones sobre el contexto ideológico” en *Cassiodorus* 2 (1996), pp. 279.

³⁹ Claudio, Lupercio, Victorio, Facundo, Primitivo, Emeterio, Celedonio. Servando, Germán, Fausto, Januario y Marcial

⁴⁰ RISCO, Manuel, *España Sagrada*, Tomo XXXIV. 1784, p. 349.

hipótesis. Por un lado la ausencia de fuentes en los territorios leoneses que mencionasen al mártir pese a existir tal culto, o una falsificación documental, la cual no veo mucho sentido.

Bien es verdad que a partir de tal mención se deriva una presencia constante de la iglesia y el hospital en la documentación, amén de un monasterio poco después, por lo que la presencia del mártir parecía asentada en León, aunque todavía no respondiera al nombre de patrón, que desde 1063 sí hacía san Isidoro, aunque más bien del reino, y san Froilán como protector de la Iglesia legionense⁴¹. Todo cambió a partir de la toma de Tánger de mano de los portugueses en 1471, pues con la entrada en la ciudad se halló un templo dedicado a Marcelo, llegando la noticia a León, donde estaba ya asegurada la cuna leonesa del santo y lo reclamaban como vecino. El abad de san Claudio –monasterio levantado en honor de los hijos del centurión, aproximadamente en el siglo VI, lo que conformaría al menos algún lazo con la ciudad y Marcelo– fue enviado a África a repatriar las reliquias del mártir, no sin problemas en Jerez y Sevilla con el intento de estacionar las reliquias en las respectivas ciudades. La ciudad hispalense clamaba por la devolución de san Isidoro, otrora durmiente allí, para dejar llegar tales restos del centurión a León. Cuando entraron en la capital del antiguo Reino, la ciudad completa se volcó en gozo para la recepción⁴², pudiéndose dirimir a partir de aquí, en el año 1493, el patronato real de san Marcelo sobre León, que Risco fecha como tradicional.

El patronato de los eremitas. El caso de Segovia

La información con respecto a la vida de san Frutos es bastante escasa, pues si bien lo único que se puede dilucidar es su naturalidad segoviana y su vida de eremita, amén de la presencia de sus dos hermanos. Lo restante, más bien orientado hacia su culto, es mucho más amplio. La realidad es que en los siglos posteriores se favoreció a través de la tradición y la corografía realzar a san Frutos, con obras como *Historia de la Insigne ciudad de Segovia* de Colmenares⁴³ o la hagiografía de Orche, *Historia de la vida del glorioso S. Fructos*⁴⁴.

⁴¹ LOBERA, Fr. Athanasio de, *Historia de las grandezas de la muy antigua e insigne ciudad y iglesia de León, y de su obispado, y patrón Sant Froylan. con la del glorioso San Atilano, Obispo de Çamora*, Valladolid, 1596.

⁴² GONZÁLEZ, José, *Vida de San Marcelo*, León, Telmo Díez Villarroel, 1993, pp. 99-104.

⁴³ COLMENARES, Diego de, *Historia de la Insigne ciudad de Segovia y Compendio de las historias de Castilla*, Segovia, Academia de Historia y Arte de San Quirce, 1982.

⁴⁴ ORCHE, Juan de, *Historia de la vida del glorioso S. Fructos, patrón de la ciudad de Segovia, y de sus hermanos San Valentín y Santa Engracia. Contiene la destucción de España por los Moros: grandezas y antiguallas de la ciudad de Segovia: con un compendio de los Reyes y Reynas que han Reynado en España, desde que la comenzaron a ganar y restaurar de los Moros*, Valladolid, 1610.

Frutos nació, según nos dice Flórez, en 642 y falleció en 715. La realidad sobre su hagiografía sigue los modelos clásicos de un noble o rico que abandona su riqueza para dedicarse a Dios, aunque la verdad es que dada su condición de ermitaño poco más se puede decir, pues no tuvo una vida pública muy intensa. En vísperas de su muerte se produce la invasión de los musulmanes, lo que afectó a su posterior culto, aunque no murió mártir. Fue enterrado en su ermita, y desde el siglo VIII, y por la situación político-religiosa, parece ser que el culto a san Frutos quedó reducido a donde fue sepultado, más bien como un culto marginal pero mantenido hasta que en el 1076, Alfonso VI cedió tal ermita al monasterio de Silos⁴⁵, por lo que hay un seguro, no solo de que el santo existió –gracias a su temprano culto– sino de la fama que tenía por la cesión de su ermita al monasterio benedictino. Se evidenciaba el mantenimiento del culto a san Frutos en Segovia desde su misma muerte. Tal será así que la propia ciudad de Segovia trató de trasladar las reliquias de Frutos y sus hermanos a la capital, pues tal ermita estaba emplazada en la cercanía del Duratón, actual término de Carrascal de Río, en un alegato de nombramiento de Frutos como, al menos, protector de la ciudad.

Con la llegada de los restos a Segovia en 1125, el cabildo estableció la fiesta del santo el 25 de octubre⁴⁶, adoptándolo ya como fiesta propia de la diócesis. Se abrió camino a lo que posteriormente vendría: su explícito patronato. Tales reliquias fueron guardadas en la catedral, pero perdidas su pista con el tiempo, hasta que a mediados del siglo XV –Colmenares lo fecha entre 1461 y 1466– se volvieron a encontrar, lo que podríamos llamar una *inventio*, teniendo un movido trasiego los restos tras este episodio: fueron depositados en la catedral, pero con la revuelta comunera fueron llevadas al convento de santa Clara, y tras este emplazamiento al alcázar para salvaguardar su integridad. Ya en el alcázar hubo graves resistencias de devolverlas a la seo, que *de facto* era el convento de santa Clara, con oposición del conde de Chinchón y del propio obispo, hasta que en 1522 se dispuso a tal regreso, o sea, una *traslatio*. Desde ese momento se puede asignar ya un patronato demostrable a san Frutos sobre Segovia,

⁴⁵ FLÓREZ, Enrique, *España sagrada, de las iglesias que fueron sufraganeas de Toledo, Palencia, Setabi, Segovia, Segobriga, Segoncia, Valencia, Valeria y Urci, según su estado antiguo*. Tomo 8, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2015, p. 94. De ella se extrae la inscripción que lo ratifica, transcrita en el anexo.

⁴⁶ SÁNCHEZ FERRO, Pablo, “La ciudad en procesión: estudio sobre traslación de reliquias (Centrado en el ejemplo de San Frutos, patrón de Segovia)” en *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, 12 (1999), p. 58.

de acuerdo con Sánchez Ferro⁴⁷, pues el santo queda elevado a un status superior con este rito de traslación de las reliquias.

La invención del patrón. El caso de Ávila

El caso de Ávila es la mejor imagen de la creación e imposición de un santo. El problema viene ampliamente derivado de la existencia o no de los Varones Apostólicos⁴⁸, pues según Fábrega, la referencia más antigua a estos personajes del siglo I se da en el siglo IX⁴⁹. Los Varones Apostólicos fueron siete hombres, consagrados según la tradición por los santos Pedro y Pablo y enviados a evangelizar las Españas, o discípulos de Santiago dedicados a la misma actividad según otra tradición, si bien no hay nada en claro. Éstos se establecieron en la Bética, destacando de todos ellos a Segundo, quien habría sido consagrado como obispo de *Abula*; según la tradición que tomamos, Ávila, según la consonancia contextual y geográfica, Abla. Hasta aquí la información más o menos segura, dentro de la niebla que envuelve al conjunto.

Si bien Ávila había tenido tradicionalmente a los santos mártires Vicente, Sabina y Cristeta por patronos⁵⁰, todo cambiará a raíz del descubrimiento en la ermita de san Sebastián del supuesto cuerpo de san Segundo. La fecha de 1519 será la de la *inventio*, si bien es verdad que este santo poseía culto en la ciudad anteriormente, pues en su catedral tenía un altar dedicado, mencionado por primera vez en 1327⁵¹, y su fiesta estaba inscrita al menos desde 1481⁵². Con todo, no se le había prestado una devoción especial, ni se había forjado el relato que lo presenta como primer obispo, ni mucho menos como patrón. Con tal descubrimiento se produjo un gran revuelo, pues a raíz de esto la ermita donde se encontraron estos restos, pasó a compartir la advocación de san Sebastián con la de san Segundo, quien terminaría por imponerse, y en ese mismo año se publicó la obra de Ayora *Muchas hystorias dignas de ser sabidas que estaban ocultas*, donde se inicia con toda seguridad la leyenda de san Segundo

⁴⁷ SÁNCHEZ FERRO, *art. cit.*, p. 51; siguiendo a BOURDIEU, P., “Los ritos como actos de institución”, en PITT-RIVERS, J., y PERSTIANY, J.G., eds.. *Honor y gracia*, Madrid, 1993.

⁴⁸ Cfr. LÓPEZ MARTÍN, Juan, “Los siete varones apostólicos y sus sedes” en *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses. Letras*, 3, (1983), págs. 111-120.

⁴⁹ FÁBREGA, *op. cit.*, p. 126.

⁵⁰ CÁTEDRA TOMÁS, María, *Un santo para una ciudad: ensayo de antropología urbana*, Ariel, 1997, p. 68.

⁵¹ ABELEDO, Manuel “Ávila 1517-1519, la fundación de un pasado legendario la invención de san Segundo” en *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 33, (2019), párrafo 8.

⁵² ABELEDO, *art. cit.*, párrafo 9; dice así: *Secundi et Johannis apostoli quo ad diuina ut supra*.

como primer obispo de Ávila y de esta como primera Iglesia de España, siendo su catedral la ermita⁵³.

El descubrimiento debió producirse en la primera mitad del año, pues el 22 de agosto de 1519 el Cabildo otorgó siete reales y medio “para los que fueron en la proçesión, que se hizo a Sant Segundo”⁵⁴. Se inició ya un culto que irá desarrollándose paulatinamente, alentado sobre todo por el Cabildo, quien promocionará el nuevo nombre de la ermita y acometerá una obra de remodelación en apenas seis meses. De esta manera, el nuevo culto se imponía desde arriba, dado que beneficiaba ampliamente a la sede abulense por hacerla la primera de España. A ello se unía la falsificación de documentos en donde se trataba de presentar a san Segundo como patrono de la ermita previo al descubrimiento, a hacer de la fiesta de éste como antigua, o la propuesta en 1547 del deán del cabildo de publicar un compendio de milagros del santo⁵⁵. Se debe reseñar que en ningún momento, ni el cabildo ni ningún autor mencionaron la aparición del cuerpo en 1519, a excepción de Antonio de Cianca⁵⁶ por lo que la tesis más certera es que el propio cabildo intentó presentar a san Segundo como un santo asentado y conocido en la diócesis, cuando en realidad no era así, obviando cualquier escena que mentara el nacimiento de la devoción y la *inventio*.

Además, juntamente con el cuerpo del supuesto santo, quien iba totalmente vestido con hábito episcopal, se encontró un cáliz, anillo y patena y un letrero –nombrado por primera vez en 1574–⁵⁷. La realidad es que, siguiendo las tesis de diversos autores, el cáliz sería del siglo XIV, del platero Andrea Petrucci⁵⁸ y la inscripción correspondería a “SANCTUS SECUNDUS”, o séase, Sancho II (obispo abulense), no san Segundo⁵⁹. El problema es que Sancho II fue obispo en el siglo XII, no siendo hasta el siglo XIV cuando encontremos a Sancho Blázquez Dávila, a la sazón Sancho III, para hacerlo concordar con el mencionado cáliz, quien fue enterrado en la catedral abulense, si bien unas obras obligaron a trasladar sus restos, perdiéndose la huella, y pudiendo recaer su provisional morada en la ermita de san

⁵³ AYORA, Gonzalo de, *Muchas hystorias dignas de ser sabidas que estaban ocultas*, Salamanca, 1519.

⁵⁴ SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Andrés (ed.), *Resumen de Actas del Cabildo Catedralicio de Ávila (1511-1521). Tomo I*, Ávila, Institución “Gran Duque de Alba” - Obra Cultural de la Caja de Ahorros de Ávila, 1995, p. 41 y 246.

⁵⁵ SÁNCHEZ SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 222-223.

⁵⁶ CIANCA, Antonio de, *Historia de la vida invención, milagros y traslación de San Segundo, primero obispo de Ávila*, Madrid, 1595, 1, ff. 101r-103r.

⁵⁷ ABELEDO, *art. cit.*, párrafo 61.

⁵⁸ Cfr. PARADA LÓPEZ DE CORSELAS, Manuel, “El Cáliz ‘De San Segundo’ Entre la realidad y el mito: Avatares de un camino de santidad” en *ArqueoUCA*, 2012, nº 2, pp 109-123.

⁵⁹ Cfr. RODRÍGUEZ ALMEIDA, Emilio, *El cáliz de San Segundo de la Catedral de Ávila*, Diputación de Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 1997.

Sebastián, aunque la tesis no es concluyente. De todos modos, los esfuerzos depositados por el Cabildo dieron sus frutos, pues en 1594 se trasladó el cuerpo desde la ermita a la catedral, siendo desde ese mismo instante convertido en patrono y asentándose el nuevo relato.

Los nuevos patronos. El caso de Valladolid

El caso de san Pedro Regalado y de Valladolid es, dentro del ámbito castellano, el único, al menos en lo que a capital se refiere, en que un natural llegó a ser patrono de su propia ciudad de una manera documentada y despachada desde Roma con todo lujo de detalles⁶⁰. El resto de ciudades presenta patronos importados, o bien naturales pero tradicionales (como Segovia o Soria, si bien esta última vio refrendado el patronato de san Saturio en 1626 por el pueblo y en 1743 por Roma⁶¹). Por eso, Valladolid fue la única que debió acreditar, primero la santidad de su paisano, e instantáneamente su patronato.

Fray Pedro Regalado nació en Valladolid en 1390, aunque mantuvo su vida a caballo entre los conventos de La Aguilera y El Abrojo, con fama de santidad, y muriendo en este halo en 1456 en la propia Aguilera. Tras su fallecimiento, fueron instantáneas las presencias de devotos que se acercaban al convento burgalés, entre ellas la condesa de Haro y, más tarde, la reina Isabel la Católica, quienes extrajeron en 1492 reliquias⁶², de quien brotó, no solo un dulce aroma típico de la santidad de su cuerpo, sino sangre fresca a la hora del corte de su mano. Todos estos milagros fueron recogidos por los frailes de La Aguilera⁶³, pues parecía que la beatificación podía estar próxima dada la fama de taumaturgo, contabilizándose, amén de los milagros en vida, los *postmortem*, un total de 128 en los primeros seis meses⁶⁴ y extendiéndose la devoción por Palencia, Valladolid y Osma.

⁶⁰ Biblioteca Nacional de España, Porcones / 1326/8. *Interrogatorio, deposiciones y artículos sobre lo que han de ser examinados los testigos en la información plenaria que han de hazer los señores juezes apostólicos delegados de nuestro Santísimo Padre Urbano Papa VIII y de la Sagrada Congregación de Ritos, para la beatificación y canonización del siervo de Dios el venerable padre fray Pedro Regalado de la Orden de los menores del seráfico padre san Francisco de la Observancia. Decretum oxomen canonizationes B. Petri Regalati Ordinis Minorum, apus Hispanos Regularis Observantiae S. Francisci Resturatoris. Cump, post absoluta de more Antepreparatoriam & Preparatoriam Congregationes, referente Rmo. D. card. Antonio Xaverio de Gentilibus, proposita fuerit in Congregatione Generali, habita coram SSmo die 2 Junii currentis anni, Romae, ex typographia Rev. Camerae Apostolicae, 1744.*

⁶¹ SERRANO MARTÍN, Eliseo, “Santos patronos y reliquias en la España de la Contrarreforma” en Alfaro Pérez, Fco. José y Naya Franco, Carolina, *Reliquias, cultos y comportamientos colectivos a lo largo de la Historia*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza. Servicio de Publicaciones, 2019, pp. 114-115.

⁶² SERRANO, *art. cit.*, p. 118.

⁶³ BURRIEZA, Javier, *Libro de los santos y beatos de Valladolid*, Valladolid, Editorial Maxtor, 2020, p. 36.

⁶⁴ SERRANO, *art. cit.*, p. 118.

Pero sería su ciudad natal, Valladolid, quien habría de impulsar su beatificación desde 1562 creando un expediente con escrituras de testigos, testificado ante el Santo Oficio en 1595, si bien desde la diócesis oxomense se mandó hacer en 1626 la primera información con autoridad ordinaria, movida por la veneración que los fieles daban a retratos y reliquias del siervo de Dios⁶⁵. Este fue el inicio para los trámites que suponían la subida a los altares del Regalado. Con el visto bueno de Roma, se inició el nombramiento de jueces eclesiásticos y notarios en las diócesis de Valladolid y Osma, sucediéndose una constante retahíla de milagros, hasta que la Breve *Non Cultu* de Urbano VIII (1630), que prohibía el culto expreso a aquellos que no fueran santos o beatos, interrumpió el proceso. No será hasta 1674 cuando con apoyo de la reina Mariana de Austria se reanude el proceso y se envíe desde Osma, a petición de Roma, una referencia del culto inmemorial al Regalado en 1680.

Valladolid deseaba un santo natural, puesto que carecía de uno, y además, deseaba nombrarlo patrono, si bien san Miguel hizo las veces hasta el siglo XVIII, viéndose el proceso profundamente apoyado o promocionado desde la propia ciudad, quien contribuyó con las típicas hagiografías barrocas –herramientas de publicidad por una parte, y como certificado de taumaturgia por otro–, que respondían a un prototipo, sobre todo en la época infantil de su vida sin olvidar al supuesto linaje al que pertenecía. Como sabemos, fray Pedro de Valladolid procedía de una familia judeoconversa después de aquel siglo XIV, aunque la realidad hagiográfica del XVII no se había atrevido a mencionar tal dato, dado que la limpieza de sangre era básica en aquella sociedad y más si se trataba de cantar las virtudes heroicas de un santo. El primer texto de tal temática fue la de fray Antonio Daza⁶⁶, franciscano, quien en 1627 dedicó una obra exclusiva a fray Pedro, encuadrándolo en un ámbito típicamente vallisoletano, atisbándose esa intención de unión entre ambas entidades que perdurará a lo largo de los años. La literatura hagiográfica sobre fray Pedro se incrementó en el periodo de beatificación y posterior canonización. En el año 1683 el franciscano había sido declarado beato, lo que suscitó una tremenda alegría en Valladolid. Se le dedicó una capilla al santo en la iglesia parroquial del Santísimo Salvador e incluso una cofradía que se unió a la advocación de Nuestra Señora del Refugio⁶⁷. Por ello, no resultó extraño que al año siguiente

⁶⁵ SERRANO, *art. cit.*, p. 118.

⁶⁶ DAZA, fray Antonio, *Excelencias de la ciudad de Valladolid con la vida y milagros del santo fray Pedro Regalado...*, Valladolid, 1627.

⁶⁷ BURRIEZA, *op. cit.*, pp. 39-40.

naciera otra biografía del fraile, esta vez de la mano de Manuel de Monsaval⁶⁸, quien ya tituló a fray Pedro como santo, pese a ser beato. En el año 1688 la onomástica de Pedro Regalado se instauró en Valladolid con el primer niño bautizado con tal nombre. Fray Pedro había calado hondo en la ciudad.

En 1746 el beato Pedro dejó de serlo para convertirse en san Pedro Regalado, derivando inmediatamente en su proclamación como patrón por parte del pueblo, e iniciando el concejo los trámites pertinentes para que Roma reconociera al franciscano como protector de la ciudad. Con ello, tuvieron lugar unas fastuosas fiestas⁶⁹ que pusieron el broche de oro a la odisea de la ciudad por conseguir su propio santo protector, si bien a partir del siglo XIX la devoción al Regalado descendió, quedando hoy su culto más o menos marginado a la parroquia del Salvador, olvidándose los esfuerzos hechos por conseguir la meta del patronato.

3. SAN ANTOLÍN EN PALENCIA

La *vita* de san Antolín. ¿Un único santo, varias personas o un desdoblamiento?

La cuestión que se dirime en torno a san Antolín puede que sea una de las más extrañas de toda la hagiografía, no solo actual, sino tradicional, pues presenta un cúmulo de circunstancias que mezclaban a un mártir oriental, un traslado de reliquias a Francia y la creación de un nuevo relato, la traslación de reliquias de nuevo –ahora a Palencia–, y un refuerzo de la leyenda anterior frente al intento de crear una nueva de carácter hispano. Tomando cualquier versión como tesis para afirmar o desmentir, la presencia de un san Antolín resulta clara, si bien la hagiografía legendaria ha intervenido tanto que es cuasi imposible presentar una biografía real de este santo. Mi tesis a presentar es la realidad de san Antolín como mártir en Siria durante en el siglo IV, personaje real que, al igual que otros santos, su realidad fue desviada posteriormente.

De este san Antolín sirio poco puede saberse de él, pues la pronta imposición de la nacionalidad francesa desbarató cualquier capacidad de triunfo para su persona en los altares. Según la tradición recogida por los bolandistas, en el *Acta Sanctorum*, Antonino,

⁶⁸ MONSAVAL, Manuel, *Historia de las heroicas virtudes y aclamación de los estupendos milagros, vida, muerte y culto de san Pedro Regalado*, Valladolid, 1684.

⁶⁹ Cfr. RIEGO, Alonso, *Descripción de las sagradas glorias y festivos cultos que la muy noble y leal ciudad de Valladolid ha publicado en celebridad de la deseada canonización de su hijo san Pedro Regalado*, Valladolid, 1746.

castellanizado como Antolín, fue un cantero sirio del siglo IV quien, siendo cristiano, trató de erradicar la idolatría de su pueblo con la destrucción de los ídolos, lo que le valió la persecución y martirio en Apamea⁷⁰. El Martirologio Jeronimiano lo presenta como un joven de 20 años (*puer*); concretaba algo más su vida, pues lo encuadraba durante el mandato de *Constantio imperatore*⁷¹. Hasta aquí la biografía real de san Antolín, pero, ¿cómo consiguió esta tradición siria caer frente al san Antolín francés, si aparentemente la interconexión entre ambos personajes, por tiempo y por espacio resultaba muy lejana? Tratemos de analizarlo.

El elemento clave para el cambio de una hagiografía a otra es la ciudad de Apamea, la cual desde el momento en que deja de ser nombrada como perteneciente a Siria, permite llevar a la confusión con Pamiers, en Francia, que hasta el siglo XII fue llamada Frédelas. El vivo ejemplo, llamado *acta prima* de la tradición francesa⁷², es un texto latino de amplia antigüedad, pero sin fecha más allá de 1100, que recogía y aumentaba la tradición del mártir sirio pero sin darle nacionalidad alguna. La leyenda quedará ampliada con nuevos detalles, como la decapitación del mártir y el sesgo de su brazo o el viaje de sus restos por el río, aunque de momento no se da más escenario que Apamea –que podemos seguir manteniendo como Siria–. El problema aparece cuando en el siglo X u XI apareció una *vita* que cambió todo. Si bien el inicio del relato comenzaba en Apamea y presentaba a Antolín como *puer*, manteniéndose la tradición siria, tras la muerte del santo y la dispersión de sus restos, Francia entró en escena, pues se dice que tras un largo trasiego sus restos navegaron por los ríos Ariège, Garona, Tarn y Aveyron, por lo que puede interpretarse como un traslado de las reliquias desde Siria hasta Francia, donde su destino final es Noble-Val, una abadía dedicada a san Antolín desde el siglo IX⁷³. Parece ser que este es relato justificador de la presencia de tales reliquias en el cenobio, tomándolas siempre como de un santo sirio, y que estaban en Noble-Val, al menos desde la mencionada centuria⁷⁴, lo que podría ser también explicación del origen de tal abadía. De esta manera, un santo tan extraño como Antolín necesitaba un poderoso móvil como su presencia real para recibir la advocación.

Desde este momento la hagiografía tomará a san Antolín como natural de Francia. De tal manera lo podemos ver en la *Vita* que el obispo de Roma Pascual II escribió a san Ramón

⁷⁰ *Ex Acta Sanctorum (AASS)*, 2 septiembre, p. 341, *ex Menologio Sirletiano*.

⁷¹ *AA. SS.*, 2 septiembre, p. 355, *ex apographis Hieronymianis, Florentinum, III Septembris*.

⁷² BOUDARTCHOUK, Jean-Luc, “L’invention de Saint-Antonin de Frédelas-Pamiers” en *Mémoires de la société archéologique du Midi de la France*, 63 (2003), p. 19.

⁷³ “Vie de saint Antonin” en LABBE Philipe, *Bibliotheca nova manuscriptorum*, I, Paris, 1657, p. 685-689.

⁷⁴ BOUDARTCHOUK, Jean-Luc, *art. cit.*, p. 26.

de Barbastro. Descarto realmente que fuera Pascual I, pues pese a nombrarse al autor como “Papa Pascual” y que Fernández del Pulgar afirmase que le fue dedicada a Ludovico Pío⁷⁵, es imposible que el personaje del siglo IX escribiera tal leyenda sin una base como es el *acta prima* y por la reciente fundación de la abadía de Noble-Val. Estamos hablando, entonces, de un relato del siglo XII, ampliamente alterado, aunque no sabemos si en la temática en la que estamos centrados⁷⁶. Esta hagiografía es un completo desvarío de cualquier forma lógica anterior, pues su comienzo presenta a Antolín como francés (*ab Appamia Tholonensi*) y durante el reinado de Teodorico y Pipino, algo imposible pues en ningún momento llegaron a coincidir monarcas así llamados –aunque la tradición posterior se hará con fórmulas para encuadrar ambas realidades–. Antolín quedará como diácono, orden de servicio hasta ahora nunca mencionada, y errante por Italia junto a gran cantidad de personajes, bien ficticios o bien carentes de temporalidad histórica. Ya de vuelta en Francia, se relacionará con nuevos protagonistas como son Juan y Almaquio –incorporados a la posterior tradición– siendo perseguido y haciendo muchos y muy fantásticos milagros hasta llegar la hora de su martirio. La irracionalidad de este relato es espectacular, pues mezclaba diversas tradiciones y épocas, personajes totalmente inconexos y escenarios distintos.

A partir de aquí, la tradición que triunfará será esta del san Antolín francés, tanto en martirologios y calendarios como en otro tipo de relatos, desterrándose al ostracismo al sirio, quien no es ni siquiera mentado, y entrando la devoción directamente desde Francia a las Españas, y sobre todo en Palencia, que será el motor de la devoción del san Antolín francés, santo y seña de tal tradición. Desde este momento no se escribirá letra alguna que no haga a san Antolín hijo de Pamiers,

Origen del patronato y su relación con la ciudad. La catedral de Palencia

La fábrica del nuevo santo es Francia, pero el lugar donde esta hagiografía se desarrolla hasta el grado máximo, el espacio de su consagración y consolidación, es Palencia. Y es que, de nuevo el carácter legendario volvió a sobrevolar nuestra historia. Según la tradición, y esta pasada a las letras, la devoción a san Antolín se instauró, al menos, desde el reinado de Wamba (s. VII), quien parece ser que trajo las reliquias, necesariamente desde Francia. La realidad es muy diferente, pues no hay realmente atestiguado ningún trayecto de

⁷⁵ FERNÁNDEZ DEL PULGAR, Pedro, *Historia Secular y Eclesiástica de la ciudad de Palencia*, IV, p. 212.

⁷⁶ BOUDARTCHOUK, Jean-Luc, *art. cit.*, p. 20.

reliquias del mártir, ni mucho menos presencia de estas. La tradición de las reliquias de época visigoda solo es una invención posterior dedicada a aumentar el prestigio y antigüedad de la Iglesia palentina y la unión con el santo. Y así, en atención a las fuentes, y destacando sobre todas la *Historia Wambae* de san Julián de Toledo, nada se refiere a un posible trasiego de los restos sagrados desde las Galias hasta Palencia, aprovechando el sofoco de la revuelta de Paulo. A lo sumo, podría haber, aunque no con toda seguridad, la llamada Cripta de san Antolín, de un estilo concordante con la época, pero con una leyenda totalmente anacrónica, que relaciona tales reliquias traídas por el rey goda con el monumento. La realidad descrita por la tradición es imposible, primero por la ausencia de reliquias, y segundo por la ausencia de leyenda, amén de que la abadía francesa de Noble-Val, germen y faro del culto al santo, en estos momentos sirio, aún no existía.

Esta tradición de la presencia de las reliquias será la que justificó de una manera “providencial” la restauración de la diócesis de Palencia por Sancho III de Navarra. Según ella, el rey dispuesto a cazar un jabalí en las tierras de Palencia vio paralizado su brazo, entendiendo que estaba en un lugar santo, pues allí estaban las antiguas reliquias. Con la promesa de erigir un templo en honor al mártir, el rey recuperó la movilidad. La realidad es muy distinta. Podemos fechar la diócesis católica de Palencia, frente a la arriana anterior, en el año 589, cuando el obispo arriano Murila se convirtió a la ortodoxia en el III Concilio de Toledo. Si se convirtió entonces, por la ausencia de un episcopado independiente de Toledo, en obispo de Palencia⁷⁷, la presencia de las reliquias por aquel entonces se hace imposible, pues éstas no habrían llegado ni siquiera a Noble-Val.

Respecto a la restauración diocesana por Sancho III, debió ocurrir, con amplia seguridad en 1033⁷⁸, pues la influencia del navarro sobre León y la anexión de Castilla permitieron la creación de un nuevo feudo en el que el beneficiario, Poncio, otrora obispo de Oviedo, vio confirmada su sede en 1035 por el rey Bermudo III de León tras recuperar las tierras en las que se establecía el nuevo señorío. De la leyenda de la caza ni rastro en los documentos de restauración⁷⁹, aunque sí queda explícitamente presente en inmensidad de autores posteriores, siendo el primero el arzobispo Jiménez de Rada en *De Rebus Hispaniae*.

⁷⁷ REGLERO DE LA FUENTE, Carlos, “La Iglesia de Palencia” en Egido López, Teófanos (coord.), *Historia de las diócesis españolas. Iglesias de Palencia, Valladolid y Segovia*, Madrid, 2004, p.7.

⁷⁸ REGLERO DE LA FUENTE, *op. cit.*, p. 9.

⁷⁹ Si bien los manuscritos de Sancho y Bermudo son posteriores, el primero es ampulosa copia del siglo XII de uno de 1034 y el segundo es copia imitativa de 1135 sobre original de 1035. Cfr. MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo, “Los cinco diplomas relativos a la restauración de la diócesis palentina por Sancho el Mayor” en *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 68 (1997), pp. 161-190.

La realidad sobre la llegada de las reliquias correspondería a la entrada, desde Gascuña, de los restos sacros, debida a la influencia y pretensiones de Sancho sobre esta zona ultra-pirenaica, restaurándose la diócesis con unas nuevas reliquias. No hay una documentación que permita afirmar esto, pero la relación del rey con el territorio franco y el posterior traslado, tres años después, de reliquias del mismo santo del territorio de Francia por don Rodrigo Galíndez y doña Sancha, hija de Muño Fernández, no hacen sino confirmar con toda seguridad la procedencia⁸⁰.

La presencia de esta nueva devoción, claramente impuesta desde arriba, queda como protagonista desde el primer momento, atendiendo al documento de ratificación de Bermudo III. En el mismo, san Antolín fue nombrado juntamente con Dios y la Virgen como patrono de la catedral palentina, intitulándose como *martiris Christi*⁸¹, para posteriormente decir “*Sancti Antonini martiris Christi cuius baselica fundata est in suburbio legionense, in villa vocitata Palencia, in territorio Monteson, prope alveo Karrion*”⁸², y mantener su advocación conjunta de “*Sancti Saluatoris seu Sancte Marie Virginis atque Sancti Antonini martiris*”⁸³. El santo comenzaba a unirse a la ciudad, tanto que, en escasos años, la titularidad del templo pasó de estar compartida en 1042 entre el Salvador, los santos Pedro y Pablo, el apóstol Santiago y san Juan Bautista, Nuestra Señora y san Antolín⁸⁴ a ser monopolio del mártir sirio en 1095 como único titular, retirándose los patronatos incluso del Salvador y la Virgen.

Las reliquias de san Antolín

Como bien se ha atestiguado previamente, la presencia de las que se consideraban reliquias de san Antolín en Palencia no puede anticiparse al año 1035 como fecha más temprana, pues ni la leyenda de Wamba ni la del rey Sancho son verídicas. Gracias a la conservación de un diploma de 1038, en el que se explicita la futura llegada de las reliquias martiriales desde Francia a León, por voluntad de Rodrigo Galíndez, podemos situar en este abanico temporal entre 1035 y 1038 la entrada de gran cantidad de sacros despojos a España. En este documento, elaborado con don Rodrigo en vida, se deja patente la fama de san Antolín fuera de España, pues dice explícitamente:

⁸⁰ PÉREZ DE URBEL, Fr. Justo, *Sancho el Mayor de Navarra*, Pamplona, 1950, p. 218.

⁸¹ VACA LORENZO, Ángel “El Obispado de Palencia desde sus orígenes hasta su definitiva restauración en el siglo XI” en *Hispania sacra*, 105 (2000), p. 62.

⁸² MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Rafael, “San Antolín en el arte palentino” en *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 70 (1999), p. 408.

⁸³ Archivo de la Catedral de Palencia (ACP), Histórico, nº 253.

⁸⁴ ABAJO MARTÍN, Teresa, *Documentación de la catedral de Palencia (1035-1247)*, Palencia, 1986, doc. 2.

“al tener noticia de los milagros y hechos extraordinarios que el Señor Dios obraba a través de su siervo San Antonino en favor de todos aquellos que acudían a su tumba en tierra de Francia. Peregriné a dicha tierra y de allí me traje las reliquias que se hallan depositadas en la misma iglesia que nosotros hemos construido y donde, Dios mediante, deseo tener mi sepultura”⁸⁵.

Parece ser que la devoción a san Antolín llegó a la península gracias a las incursiones del rey Sancho en Gascuña, pues Galíndez no hace sino confirmar esta realidad, siendo él por su presencia en un marco, no solo temporal, sino espacial similar al de Sancho, un seguidor del rey a la hora de la devoción, que es reforzada con su viaje a tierras galas como confirmante. Desde este momento Palencia pasó a ser foco de devoción a san Antolín, y sus reliquias un seguro a la hora de demostrarlo, tanto que la diócesis trató de hacerse con más restos del santo a través de un viaje a Pamiers. La misión, la resume muy bien Jesús San Martín Payo: descubrir “dónde está el cuerpo del Santo y cómo asegurarse que los franceses entregarían el verdadero cuerpo de San Antolín”⁸⁶. El resultado fue decepcionante, pues si bien Pamiers había atesorado las reliquias, debido a la furia calvinista éstas se habían destruido, no una, sino dos veces, en 1576 y 1586⁸⁷. De este modo, parece ser que exceptuando la cabeza del santo que debía encontrarse en Noble-Val⁸⁸ y un dedo en Sariñera, las restantes reliquias estaban en Palencia, lo que la convertía en la mayor poseedora. Tanto es así, que se convirtió en exportadora de estas, pues otros lugares las demandaban, como fue Orozco en 1768⁸⁹ y el cardenal-duque de York en 1769⁹⁰.

El monopolio de san Antolín

La consecución, podríamos decir desde un primer momento, de Palencia como capital del culto a san Antolín le permitió al santo una primacía explotada al máximo desde el propio Cabildo. Así, san Antolín fue la base de cualquier devoción palentina, pues consiguió pasar por encima, e imponerse sobremanera a otros santos, gracias a que contaba con el favor

⁸⁵ RUIZ ASECIO, José Manuel, *Colección documental del archivo de la catedral de León*, IV, 1987, doc. 970.

⁸⁶ SAN MARTÍN PAYO, Jesús, “Gestiones realizadas por el Cabildo de Palencia para encontrar y trasladar el cuerpo de su patrono S. Antolín con la vida y martirio del Santo” en *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 54 (1986), p. 181.

⁸⁷ SAN MARTÍN PAYO, *art. cit.*, p. 182.

⁸⁸ FERNÁNDEZ DEL PULGAR, *op. cit.*, p. 205.

⁸⁹ ACP, Armario I, Legajo III, n. 30.

⁹⁰ ACP, Ar. I, Leg. III, n.31.

capitular en donde ejercía su patronato, apoyado también por la literatura; es necesario mentar la obra susodicha, *Historia Secular y Eclesiástica de la Ciudad de Palencia*, de Fernández del Pulgar, canónigo penitenciario y, por lo tanto, dignidad del Cabildo. Si bien sus tres primeros libros tratan sobre las glorias de la seo palentina, el último es un apología y férreo alegato a favor del san Antolín francés, no frente al sirio, sino al “español”, recientemente “descubierto” por Francisco de Sandoval, quien lo presenta como el verdadero patrono de Palencia, frente al francés, tradicional advocación. Por esta razón, Fernández del Pulgar elabora esta descomunal obra, repleta de errores y leyendas, pero con un fondo muy claro: la defensa sobre cualquier precio del patronato de san Antolín francés sobre Palencia desde tiempos inmemoriales, desmintiendo una a una, las fallas de otros autores y recogiendo toda la información pertinente al santo, no solo ubicada en la Catedral, sino en Pamiers y demás entornos franceses. Por ello, la obra es claramente vista como una respuesta tajante de la diócesis ante cualquier modelo extraño al tradicional a la hora del patronato.

Hagiográficamente hablando, san Antolín tiene una amplia ventaja sobre otros santos. El primer santo que podemos relacionar con Palencia –obviando la supuesta presencia del apóstol Santiago como primer evangelizador– es santo Toribio, obispo de Astorga, si bien tradicionalmente se le ha atribuido como obispo de Palencia, siendo su máximo exponente Gregorio Argaíz con su obra *Vida y milagros de Santo Toribio, obispo de Palencia*, una condición avalada por la tradición y seguida por otros autores como del Pulgar, quien también le atribuye tal dignidad. Sin embargo, la realidad es muy distinta, pues si bien estuvo en Palencia sofocando el priscilianismo, jamás fue obispo de la ciudad. La devoción a Toribio parece que fue grande, tanto que se le consideraba inmemorial patrón de la ciudad, por lo que el Cabildo defendió la celebración de su fiesta frente a una breve de Urbano VIII; el discurso⁹¹ queda centrado en razones canónicas y patristicas, si bien hay puntos clave que le defienden “por ser hijo suyo o ya por que se le venera por patrón”, los milagros y virtudes, o la presencia de una ermita en la ciudad en la que había inscrito “Divo Toribio Libanensis recondito patrono civitatis mentissimo administratores capituli palentini dedicaverunt anno domini 1525”, que evidencia el patronazgo tradicional del santo sobre la ciudad, unido a la tradición popular, donde el Cabildo junto con el pueblo se juntaban allí para cumplir el voto que hicieron en tiempos pasados. Así, desde 1645 se le comenzó a guardar fiesta como a

⁹¹ ACP, Ar I, Leg III, n. 44.

patrón⁹², pero su éxito no pasó de ahí, dado que el Cabildo mantenía su patrono como patrono de la urbe, señorío episcopal.

La realidad de otros santos nacidos en Palencia, como pueden ser san Telmo o san Francisco Fernández Capillas, nunca presentaron una devoción tan grande como la de santo Toribio. Si bien san Telmo predominó en Palencia, aunque su foco principal se mantuvo en Tuy y algo más residual en Sevilla, el fraile dominico y misionero san Francisco Fernández Capillas quedó relegado más a una devoción propia de la Orden de Predicadores y sobre todo a Valladolid, donde se encuentran sus reliquias. Nada tenían que hacer frente al mártir sirio.

Asimismo, el propio Cabildo palentino trató de exportar la devoción al mártir fuera de sus fronteras. El culto exportado de san Antolín se relaciona con el proceso repoblador que condujo la semilla de la devoción hasta la nueva villa de Medina del Campo, carente de un pasado anterior a la acción reconquistadora y ordenadora de los monarcas. La parroquia de “Sancto Antonino” de esta localidad se documenta en 1177. Los palentinos se trajeron con ellos esta devoción arraigada al establecerse en esta zona de la villa, al igual que los gallegos rodearon una iglesia de Santiago o los procedentes de Sahagún la de los santos Facundo y Primitivo. Después, en el siglo XV, el infante medinense, Fernando el de Antequera, intentó buscar nuevas aspiraciones para esta iglesia principal, culminadas por su nieto el Rey Católico gracias a una bula papal. El templo de San Antolín de Medina se convertía en 1480 en colegiata. Sus moradores eclesiásticos contaban con aspiraciones catedralicias. Lo plasmaron en la magnificencia de la edificación —comenzada con el siglo XVI y consagrada en 1749— y en los conflictos desarrollados a la creación de la diócesis de Valladolid en 1595, cuando la iglesia de Medina empezó a perder privilegios eclesiásticos frente a la ciudad cortesana.

Asimismo, trató de mantener el culto al santo en la nueva diócesis de Valladolid⁹³. Con la desmembración, el Cabildo intentó que no solo esto, sino que se mantuviera el patronazgo también. Las alusiones son a la tradición, puesto que Valladolid había formado parte del obispado palentino y por ello compartido patrono, si bien ahora la fiesta se celebraba como opcional —aunque los tribunales como Chancillería o Inquisición sí la guardaban—. Las demandas llegaron a buen puerto, puesto que en 1601 Clemente VIII mandó por una breve celebrar al mártir en la nueva diócesis, viendo la relación en el propio Cabildo de

⁹² ACP, Ar I, Leg I, n. 37.

⁹³ ACP, Ar I, Leg I, n. 29.

Valladolid⁹⁴. Con el cambio de obispo se perdió el cumplimiento. En las vísperas de la canonización de san Pedro Regalado, el Cabildo palentino trató de evitar su nombramiento como patrón⁹⁵. Por ello, hizo relación a Roma para impedirlo y mantener a san Antolín como patrono, o en su defecto, que el Regalado quedara como patrono menor y el mártir como principal, puesto que fray Pedro nació durante el patronato del sirio. Finalmente esto no se consiguió y Valladolid dejó de celebrar a san Antolín para honrar a san Pedro Regalado.

La primacía del santo sirio frente a cualquier otra devoción es clara debido al favor del Cabildo. Con su advocación se cuentan poderosos órganos como fue el Hospital de san Antolín, dependiente del propio Cabildo, o la cofradía de san Antolín, de poco calado y afinada, como no, en la Catedral. Y es que viendo esta potencia del santo por parte del Cabildo, no es de extrañar que, no solo la catedral le esté dedicada, sino que en su interior san Antolín es un motivo que llega a repetirse hasta en 31 ocasiones⁹⁶, siempre con la tradición francesa, con el santo vestido de dalmática y alba, como diácono, y recibiendo el martirio con un alfanje, o la variante palentina, del santo junto al rey Sancho. Se encuentra documentado que en 1559 se mandó situar en el retablo mayor de la Catedral una imagen de San Antolín que iban a sustituir a unas tablas de Juan de Flandes. Jesús Urrea documentó, posteriormente, que fue Gregorio Fernández el que en una primera época realizó esta talla. No solo argumenta cuestiones estilísticas sino también el dorado posterior de esta imagen que se había sumado al retablo en 1609. Fernández se había establecido y consolidado en Valladolid gracias a la introducción que de su persona y trabajo había realizado Francisco del Rincón –aunque este escultor falleció en 1608 y Fernández permaneció en la ciudad del Pisuerga a pesar de la

⁹⁴ “En 18 de agosto sábado, se juntó cabildo extraordinario para recibir con recaudo del señor obispo [Juan Bautista de Acevedo] que traxeron los señores doctores Sobrino y Bolaños que contenía tres cosas. La primera que el señor obispo les de vn Breve sub annulo piscatoris sobre el rezo de San Antolín a dos de setiembre para que el Cabildo le viese y le auisase de lo que le parecía sobre ello deuserse hazer; y luego para que hubiese tiempo de publicar por el obispado lo que se hubiese de hazer.

La segunda era vna carta de Su Magestad [Felipe III] para el señor obispo en que pide su Magestad se haga una procesión general y plegarias por el buen alumbramiento de la Reyna nuestra señora y porque Dios encamine los buenos intentos de su magestad.

La tercera fue que su señoría del señor obispo quería comenzar a visitar este obispado y que lo haría saber a los señores prior y cabildo y quería saber si gustauan que començase por la visita de esta Santa Iglesia y para que traxesen estos tres recaudos al Cabildo auía su señoría embiado a llamar a los dichos señores, dos canónigos y ansí ellos lo propusieron a los dichos señores Prior y Cabildo. Y visto por los señores Prior y Cabildo fueron de parecer que los mesmos dos señores canónigos volviesen al señor obispo y besasen a su Señoría las manos por todos, por la merced que haze al cabildo y en lo primero representasen a su Señoría que parecía ser bien que conforme al breue de Su Santidad se rezase en la fiesta de San Antolín y doble, que en quanto se rezase con octaua y en quanto a guardarse o no aquel día lo remittían al mejor parecer de su señoría”. Archivo General Diocesano De Valladolid, Archivo Catedral Valladolid, Libro del Secreto 1598-1612, Cabildo 18 agosto 1601, f. 79.

⁹⁵ ACP, Ar I. Leg III, n. 16.

⁹⁶ MARTÍNEZ GONZÁLEZ, *art. cit.*, pp. 414- 424.

salida de la Corte—. Se trata de una imagen de tamaño natural, continúa las vestiduras litúrgicas que habíamos indicado antes de diácono, con un rostro juvenil, cabellos abundantes, ojos naturales, muy relacionado con el San Miguel que había realizado para Valladolid. Sostiene con la mano derecha la palma del martirio y con la otra mano un libro. Martín González⁹⁷ consideró que se trataba de una obra muy personal de Fernández pues también el cliente, el Cabildo catedralicio, era suficientemente distinguido, así percibido incluso desde Valladolid. Tuvo eco, porque Antonio de Amusco en 1631, en vida de Fernández, todavía habría de hacer una copia de la misma para el retablo mayor para la iglesia parroquial de Fombellida, actual provincia de Valladolid.

CONCLUSIONES

Aunque hemos ido desgranando las conclusiones a lo largo del discurso, es hora de individualizarlas. De esta manera, subrayamos que la tradición es una base fundamental para la cultura cristiana de Occidente, pues la herencia de acciones, situaciones y relatos forman la realidad no tangible que se extiende hasta hoy día. Los pueblos han hecho de la tradición su fe, y por ello han tratado de que primara esta sobre cualquier otra, ya sea extraña o contraria, derivando en choques frontales entre territorios y autores. Como matiz a este punto, decir que esa tradición muchas veces no es real, sino un producto posterior adaptado a una conveniencia, que termina por imponerse, ya sea desde arriba o desde abajo, y hacerse creer como verdadero, desechando en muchas ocasiones a la realidad.

La hagiografía es parte de esta tradición, siendo un exponente de este problema puesto que la presencia de los santos como identidad etnográfica es una fuente de cohesión, por lo que la renuncia a la tradición no es posible. Asimismo, la hagiografía es la materia más salpicada por la falsificación, dado que es un referente de antigüedad, legitimidad o dignidad. Los relatos de falsas vidas de santos rompen con la biografía original del personaje, muchas veces no tan espectacular y llamativa como la rehecha. En ello influye tanto la tradición oral de los primeros momentos, que consiguen moldear la realidad a su gusto, como la escrita de épocas posteriores, bajo el amparo de modelos justificadores como puede ser la falsa antigüedad de la falsificación, que terminan por hacer primar la versión nueva.

⁹⁷ MARTÍN GONZÁLEZ, Juan José, *El escultor Gregorio Fernández*, Madrid, 1980, pp. 245-246; URREA FERNÁNDEZ, Jesús, “En torno a Gregorio Fernández”, en *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología* (1973), p. 257.

Por último, dar cuenta de que Palencia, que durante siglos e incluso hoy día mantiene el culto a san Antolín francés como baluarte propio, ha sido fundada bajo una leyenda falsa, que es arrastrada desde décadas anteriores pero que caló muy bien en la sociedad, siendo muy difícil despegar a la capital y al Cabildo del san Antolín francés e implantar la tradición legítima de san Antolín sirio. Podemos decir, sin ningún tapujo, que Palencia ha estado dando culto a un falso personaje, o de una manera más suave, a un personaje cuya realidad ha sido alterada y adulterada, de tal modo, que solo ha quedado de él el nombre.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES DE ARCHIVO

Archivo de la Catedral de Palencia (ACP)

ACP, Histórico, nº 253.

ACP, Armario I, Legajo I, n. 29.

ACP, Armario I, Legajo I, n. 37.

ACP, Armario I, Legajo III, n. 16.

ACP, Armario I, Legajo III, n. 30.

ACP, Armario I, Legajo III, n. 31.

Archivo de la Catedral de Valladolid (ACV)

AGDV, ACV, Libro del Secreto 1598-1612, Cabildo 18 agosto 1601, f. 79.

FUENTES HISTÓRICAS PUBLICADAS

AYORA, Gonzalo de, *Muchas hystorias dignas de ser sabidas que estaban ocultas*, Salamanca, 1519.

CIANCA, Antonio de, *Historia de la vida invención, milagros y traslación de San Segundo, primero obispo de Ávila*, Madrid, 1595.

COLMENARES, Diego de, *Historia de la Insigne ciudad de Segovia y Compendio de las historias de Castilla*, Segovia, Academia de Historia y Arte de San Quirce, 1982.

COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana*, Madrid, 1611.

DAZA, fray Antonio, *Excelencias de la ciudad de Valladolid con la vida y milagros del santo fray Pedro Regalado...*, Valladolid, 1627.

FERNÁNDEZ DEL PULGAR, Pedro, *Historia Secular y Eclesiástica de la ciudad de Palencia*, IV, Madrid, 1680.

FLÓREZ, Enrique, *España sagrada, Tomo VIII*, Madrid, 1752.

LOBERA, Fr. Athanasio de, *Historia de las grandezas de la muy antigua e insigne ciudad y iglesia de León, y de su obispado, y patrón Sant Froylan. con la del glorioso San Atilano, Obispo de Çamora*, Valladolid, 1596.

MONZAVAL, Manuel, *Historias de las heroicas virtudes y aclamación de los estupendos milagros, vida, muerte y culto de san Pedro Regalado*, Valladolid, 1684.

ORCHE, Juan de, *Historia de la vida del glorioso S. Fructos, patrón de la ciudad de Segovia, y de sus hermanos San Valentín y Santa Engracia. Contiene la destucción de España por los Moros: grandezas y antiguallas de la ciudad de Segovia: con un compendio de los Reyes y Reynas que han Reynado en España, desde que la comenzaron a ganar y restaurar de los Moros*, Valladolid, 1610.

RIEGO, Alonso, *Descripción de las sagradas glorias y festivos cultos que la muy noble y leal ciudad de Valladolid ha publicado en celebridad de la deseada canonización de su hijo san Pedro Regalado*, Valladolid, 1746.

RISCO, Manuel, *España Sagrada, Tomo XXXIV*, Madrid, 1784.

BIBLIOGRAFÍA

ABAJO MARTÍN, Teresa, *Documentación de la catedral de Palencia (1035-1247)*, Palencia, 1986.

ABELED0, Manuel, “Ávila 1517-1519, la fundación de un pasado legendario la invención de san Segundo” en *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 33, (2019).

BOUDARTCHOUK, Jean-Luc, “L'invention de Saint-Antonin de Frédelas-Pamiers” en *Mémoires de la société archéologique du Midi de la France*, 63 (2003), pp. 15-57.

BURRIEZA, Javier, *Libro de los santos y beatos de Valladolid*, Valladolid, Maxtor, 2020.

CALLEJA PUERTA, Miguel, “Las reliquias de Oviedo en los siglos VIII-IX. Religión y poder” en *Ciclo de Conferencias "Jubileo 2000"* (2004), pp. 97-137.

CÁTEDRA TOMÁS, María, *Un santo para una ciudad: ensayo de antropología urbana*, Ariel, 1997.

EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique, ““Masa cándida”. San Agustín y el culto a los santos” en *Programa de Formación Permanente 2017. Revitalización y santidad*, (2017), pp. 1-20.

ESTÉVEZ SOLA, Juan Antonio (ed.), *Historia translationis sancti Isidori*, CCCM., Turnhout 1997.

FÁBREGA GRAU, Ángel, *Pasionario hispánico*, vol. I, Madrid, CSIC, 1953.

FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Gonzalo, “La política religiosa de Diocleciano y las causas de la gran persecución” en *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, 26 (2010), pp. 411-414.

- GARCÍA MORENO Luis A., “La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la Antigüedad tardía” en *Archivo español de arqueología*, 135-138 (1977-1978), p. 311-322.
- GARCÍA MORENO, Luis A., “Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas” *Habis*, 24 (1993), pp. 179-192.
- GARCÍA RODRIGUEZ, Carmen, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, CSIC, Instituto Enrique Flórez, Madrid, 1966.
- GARCÍA VILLADA, Zacarías, *Historia Eclesiástica de España*, I, 1, Madrid, 1929.
- GÓMEZ ZORRAQUINO, José Ignacio, “Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales” en *Revista de historia Jerónimo Zurita*, 85 (2010), p. 39-74.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael, “El culto a los mártires y santos en la cultura cristiana. Origen, evolución y factores de su configuración” en *Kalakorikos*, 5 (2000), pp. 161-186.
- GONZÁLEZ, José, *Vida de San Marcelo*, León, Telmo Díez Villarroel, 1993.
- GUIANCE, Ariel, “Traslados De Reliquias Y Espacios Fronterizos En La España Medieval” en *INTUS-LEGERE HISTORIA*, 2 (2018), pp. 32-57.
- HARDON, John, *Diccionario Católico Moderno*, Eternal Life Publications, 2000.
- HENRIET, Patrick, “La santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación político-sociológica” *Memoria ecclesiae*, 24 (2004), p. 13-79.
- HERBERS, Klaus, *Política y veneración de santos en la Península Ibérica : desarrollo del “Santiago político”*, Fundación Cultural Rutas del Románico, Pontevedra, 1999.
- KAGAN, Richard L., “La corografía en la Castilla moderna: Género, Historia, Nación” en *Studia historica. Historia moderna*, 13 (1995), pp. 47-60.
- LECANDA ESTEBAN, José Ángel, “Advocaciones religiosas y culto a los Santos en el núcleo primigenio del Condado de Castilla siglos IX-XI y su perduración hasta nuestros días” en *Monjes y monasterios españoles: actas del simposium (1/5-IX-1995)*, 3, (1995), pp. 929-980.
- LÓPEZ MARTÍN, Juan, “Los siete varones apostólicos y sus sedes” en *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses. Letras*, 3, (1983), págs. 111-120.
- MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo, “Los cinco diplomas relativos a la restauración de la diócesis palentina por Sancho el Mayor” en *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 68 (1997), pp. 161-190.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Rafael, “San Antolín en el arte palentino” en *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 70 (1999), pp. 405-439.

MAYMÓ, Pere, “Aspectos históricos de la *Passio Marcelli*. Algunas consideraciones sobre el contexto ideológico” en *Cassiodorus* 2 (1996), pp. 277-289.

NARRO, Ángel, *El Culto A Las Santas Y Los Santos En La Antigüedad Tardía Y La Época Bizantina*, Madrid, Síntesis, 2019.

NAVARRO SORNÍ, Miguel, *La Pasión de san Vicente en su contexto histórico*, Valencia, 2020.

PARADA LÓPEZ DE CORSELAS, Manuel, “El Cáliz ‘De San Segundo’ Entre La Realidad y El Mito: Avatares De Un Camino De Santidad” en *ArqueoUCA*, 2012, nº 2, pp. 109-123.

PÉREZ DE URBEL, Fr. Justo, *Sancho el Mayor de Navarra*, Pamplona, 1950.

REGLERO DE LA FUENTE, Carlos, “La Iglesia de Palencia” en Egido López, Teófanos (coord.), *Historia de las diócesis españolas. Iglesias de Palencia, Valladolid y Segovia*, Madrid, 2004.

RÍO BARREDO, María José del, *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*, Madrid, Marcial Pons, 2000.

RODRÍGUEZ ALMEIDA, Emilio, *El cáliz de San Segundo de la Catedral de Ávila*, Diputación de Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 1997.

RUIZ ASECIO, José Manuel, *Colección documental del archivo de la catedral de León*, IV, 1987.

SAEZ, Ricardo, “El culto a san Isidro labrador o la invención y triunfo de una amplia operación político religiosa (1580-1622)” en *VITSE, Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana, 2005, pp. 1033-1045.

SAN MARTÍN PAYO, Jesús, “Gestiones realizadas por el Cabildo de Palencia para encontrar y trasladar el cuerpo de su patrono S. Antolín con la vida y martirio del Santo” en *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 54 (1986), pp. 179-244.

SÁNCHEZ FERRO, Pablo, “La ciudad en procesión: estudio sobre traslación de reliquias (Centrado en el ejemplo de San Fructos, patrón de Segovia)” en *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, 12 (1999), pp. 47-66.

SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Andrés (ed.), *Resumen de Actas del Cabildo Catedralicio de Ávila (1511-1521). Tomo I*, Ávila, Institución “Gran Duque de Alba” - Obra Cultural de la Caja de Ahorros de Ávila, 1995.

SERRANO MARTÍN, Eliseo, “Santos Patronos Y Reliquias En La España De La Contrarreforma” en Alfaro Pérez, Fco. José y Naya Franco, Carolina, *Reliquias, cultos y comportamientos colectivos a lo largo de la Historia*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza. Servicio de Publicaciones, 2019, 98-120.

SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, Álvaro, “Extra Archam: santa Eulalia en Oviedo. Viajes de reliquias, thesaurum y legitimación del poder” en *ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA*, 29 (2020), pp. 311-346.

UBIETOARTETA, Antonio, “Los Votos de San Millán” en *Homenaje a Vicens Vives*, Barcelona, 1965.

VACA LORENZO, Ángel “El Obispado de Palencia desde sus orígenes hasta su definitiva restauración en el siglo XI” en *Hispania sacra*, 105 (2000), pp. 21-72.

VALCÁRCEL MARTÍNEZ, Vitalino, “Hagiografía hispanolatina visigótica y medieval (s. VII-XII)” en *Actas I Congreso Nacional de Latín Medieval*, (1995), pp. 191-209.

VALDEÓN BARUQUE, Julio, “Gremios y oficios en la estructura urbana de la ciudad medieval” en Ciudad Ruiz, Andrés, Iglesias Ponce De León, María Josefa, Martínez Martínez, María del Carmen (coords.) *Reconstruyendo la ciudad maya: el urbanismo en las sociedades antiguas*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, 2001.

VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel, *La Literatura hagiográfica: presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda* Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2007.

VINCENT-CASSY, Cécile “Los santos re-fundadores. El caso de Arjona (Jaén) en el siglo XVII”, en Delpech, François *L’imaginaire en territoire en Espagne et au Portugal (XVIe - XVIIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 193-211.

VIVES, José, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, CSIC, Instituto Enrique Flórez, Madrid, 1964.