



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Historia

**Poder del santo y vida cotidiana en el siglo XII:
Rosendo de Celanova**

Alejandro González López

Tutor: Carlos Manuel Reglero de la Fuente

Departamento de Historia Antigua y Medieval

Curso: 2023-2024

Resumen

Las hagiografías y los milagros de los santos plenomedievales ofrecen una perspectiva única sobre la espiritualidad, las prácticas religiosas y los valores predominantes de la sociedad de la época. A través del análisis de la *Vida y Milagros de san Rosendo de Celanova* se muestra como los milagros fueron esenciales para fomentar la devoción hacia los santos medievales. Aunque a menudo no transmiten fidedignamente la realidad histórica de cada santo, las hagiografías sirven para comprender mejor el contexto social y mental de la época, pues reflejan las preocupaciones y creencias de la sociedad. Los relatos de los milagros de san Rosendo, como las curaciones, la defensa extraordinaria de su monasterio y bienes o las liberaciones de cautivos, no solo exaltan su figura, sino que también proporcionan una información muy valiosa sobre las condiciones de la vida cotidiana en la Plena Edad Media.

Palabras clave

San Rosendo, Hagiografía, Milagros, Vida cotidiana, Plena Edad Media.

Abstract

The hagiographies and miracles of high medieval saints give a unique perspective on the spirituality, religious practices and prevailing values of the society of that moment. The study of the *Life and Miracles of Saint Rosendo* shows that miracles were essential to maximize the devotion to medieval saints. Although they often do not transmit the reality of each saint faithfully, hagiographies are useful to understand the social and mental context of the era, as they reflect the concerns and beliefs of the society. The miracles of Saint Rosendo, such as healings, the extraordinary defence of his monastery and possessions or the liberation of captives, not only exalt the saint's figure but also provide valuable information about the conditions of daily life in High Middle Age.

Keywords

Saint Rosendo, Hagiography, Miracles, Daily life, High Middle Ages.

Índice

1.	Introducción	3
2.	Estado de la cuestión	4
3.	Metodología y problemática	5
4.	Evolución del fenómeno hagiográfico y modelo de santidad en la Edad Media ...	6
4.1.	El caso particular de la Península Ibérica	8
5.	San Rosendo de Celanova y su obra: <i>Vita et Miracula Rudesindi</i>	11
6.	Los milagros en la Plena Edad Media a través de la <i>VMR</i>	14
6.1.	Las curaciones taumatúrgicas.....	17
6.2.	Posesiones diabólicas y de “espíritus inmundos”.....	20
6.3.	Milagros de liberación de cautivos	22
6.4.	Milagros de glorificación y protección del monasterio, sus bienes y monjes ..	24
6.5.	Premoniciones, revelaciones y visiones.....	25
7.	La vida cotidiana en la Edad Media a través de la <i>VMR</i>	27
8.	Conclusiones	31
9.	Bibliografía	33

1. Introducción¹

Con la promulgación de los Edictos de Milán (313), Nicea (325) y Tesalónica (380), el cristianismo se convirtió progresivamente en uno de los elementos articuladores de la sociedad occidental y oriental, tanto durante el Imperio como después de su caída con las invasiones bárbaras. Desde sus orígenes, el culto a los santos y mártires se presentó como una de las bases de la nueva religión, siendo estos interpretados como punto de intersección entre las fuerzas espirituales, culturales, sociales y políticas de toda la Tardoantigüedad y la Edad Media, a los que se veneraba como “muertos especiales” por su estrecha conexión con Dios.² En principio, como muestra de adoración a los santos, los cristianos tuvieron la costumbre de honrar las tumbas de aquellos mártires. Pronto se elaboraron además las primeras hagiografías, escritos biográficos en los que se ensalzaba su carácter de santidad por medio de su vida y milagros.

Se debe tener siempre presente que las hagiografías y los relatos milagrosos de los santos en la Edad Media responden a una serie de estándares, tópicos o modelos que se repiten continuamente; en los detalles más minúsculos es donde podemos hallar algún elemento especial y personalizado. La mayoría de estas composiciones no tienen en cuenta la realidad histórica de cada santo, pero aun así son esenciales para el estudio de la época, pues guardan las claves del funcionamiento social y mental del momento en que fueron compuestos.³ En definitiva, la literatura hagiográfica se presenta al historiador como un documento excepcional para tratar de ahondar en el universo de las creencias, las elaboraciones ideológicas y la vida cotidiana. Precisamente, este será uno de los puntos centrales de este Trabajo de Fin de Grado: tomando como referencia la *Vita et Miracula Rudesindi*, santo obispo y fundador del monasterio de San Salvador de Celanova, analizaremos el modelo de santidad y la tipología de los milagros en Castilla durante la Plena Edad Media, los diferentes usos sociopolíticos que se les dio y las claves que se pueden extraer sobre la vida cotidiana.

¹ El presente trabajo cita conforme a las normas del estilo Chicago, notas y bibliografía, en su 17ª edición. Utilizamos “VMR” para referirnos a la obra completa *Vita et Miracula Rudesindi*, “VR” para señalar únicamente la *Vita Rudesindi*, y “MR” para los *Miracula Rudesindi*.

² Javier Pérez-Embid, *Santos y milagros, la hagiografía medieval* (Madrid: Editorial Síntesis, 2017), 13.

³ Francisco Javier Fernández Conde, *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media. Siglos XI-XIII* (Oviedo: Ediciones Trea, 2005), 493-495.

2. Estado de la cuestión

Con el nacimiento de la escuela francesa de *Annales*, se fueron sentando las bases de una nueva forma de entender la historia desapegada del modelo positivista, limitado a narrar y describir objetivamente la información que se disponía del pasado. La perspectiva renovadora de *Annales* pretendía interpretar los datos y abrir nuevos planteamientos y temáticas para comprender todos los aspectos de las sociedades humanas del pasado en su conjunto. Poco a poco, esta renovación historiográfica desembocó en el estudio de las mentalidades, en especial en la Tercera Generación de *Annales*, con autores como Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie o Bernard Lepetit, a través de los cuales nos llega la historia de lo marginal, de la vida privada, de la cultura, de las relaciones de parentesco, del miedo, y también de la religiosidad.⁴ Es precisamente en este contexto de la década de 1980 cuando se nota un mayor interés por la historia de la religiosidad popular y la espiritualidad. Autores como André Vauchez, Pierre-André Sigal o Peter Brown centraron sus líneas de investigación en las hagiografías y el culto a los santos en la Alta y Plena Edad Media, empleando el análisis comparativo de la cultura y la religiosidad para comprender las creencias y vivencias más particulares de los individuos.⁵

En el caso de España, el interés por el fenómeno hagiográfico, los santos y los milagros, llegó con cierto retraso respecto al resto de Europa. No obstante, los trabajos de historiadores como Francisco Javier Fernández Conde y Javier Pérez-Embid continuaron muy bien la línea marcada por aquellos autores extranjeros, focalizando gran parte de su estudio en el caso particular de la Península Ibérica durante la Edad Media.⁶ En ellos, se analiza de forma pormenorizada la evolución del modelo de santidad y de los milagros, así como las motivaciones sociales y políticas que estuvieron detrás de la composición de estas narrativas, que terminaron generando auténticas elaboraciones ideológicas.

⁴ François Dosse, *La historia en migajas: De "Annales" a la "Nueva Historia"* (Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1988).

⁵ André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après le procès de canonisation et les documents hagiographiques* (Roma: École française de Rome, 1981); Pierre-André Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale* (París: Editions du Cerf, 1985); Peter Brown, *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982).

⁶ Fernández Conde, *La religiosidad popular en España*; Javier Pérez-Embid, *Hagiología y sociedad en la España Medieval: Castilla y León (siglos XI-XIII)* (Huelva: Universidad de Huelva, 2002); Pérez-Embid, *Santos y milagros*.

3. Metodología y problemática

El presente Trabajo de Fin de Grado se ha apoyado tanto en fuentes primarias como secundarias. Como principal fuente primaria, cabe destacar la *Vida y Milagros de san Rosendo de Celanova*, una hagiografía compuesta en distintas fases durante el siglo XII que ha sido comentada y traducida del latín al castellano por Manuel Díaz y Díaz, María Virtudes Pardo Gómez y Daría Vilariño Pintos.⁷ Asimismo, se ha complementado con las hagiografías de otros santos hispanos, como la *Vita Dominici Siliensis* o la *Vita Adelelmi*,⁸ con el objetivo de buscar múltiples ejemplos de milagros en otros santos peninsulares que se ajusten a los mismos patrones que encontramos en los que se le atribuyen a Rosendo.

Del mismo modo, gran parte del contenido de este estudio se basa en distintas monografías, capítulos de libro y artículos. De entre toda estas fuentes secundarias, cabe destacar las obras de los medievalistas españoles Francisco Javier Fernández Conde y Javier Pérez-Embid por su fuerte impronta en el trabajo. Además, un artículo de Rafael González Fernández resulta muy útil para perfilar los factores que influyeron en la configuración del culto a los santos desde los orígenes del cristianismo, en línea con lo que se nos presenta en la obra de Giordano sobre la religiosidad popular altomedieval.⁹ Por otro lado, varios de los capítulos de *Facendo memoria de San Rosendo*, obra colaborativa coordinada por Segundo Pérez López, han sido manejados para presentar la figura histórica de san Rosendo, obispo y fundador del monasterio de San Salvador de Celanova.¹⁰ Lo mismo sucede con los tomos dedicados a la cultura del románico y del gótico en la *Historia de España de Menéndez Pidal*, que han servido de gran ayuda para dibujar un contexto general de la Plena Edad Media en los reinos cristianos de la Península Ibérica y contrastar sus planteamientos sobre la vida cotidiana con la información que se deduce en la *VMR*.

⁷ Manuel Díaz y Díaz, M^a Virtudes Pardo Gómez y Daría Vilariño Pintos, *Ordoño de Celanova. Vida y milagros de san Rosendo* (La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1990), 112-231.

⁸ Vitalino Valcárcel, *La "Vita Dominici Silensis" de Grimaldo: estudio, edición crítica y traducción* (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1982); Rafael Sánchez Domingo, *Vita Adelelmi = Vida de San Lesmes: transcripción y estudios* (Burgos: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Burgos, 2004).

⁹ Rafael González Fernández, "El culto a los mártires y santos en la cultura cristiana. Origen, evolución y factores de su configuración," *Kalakorikos* 5 (2000): 161-185.

¹⁰ Segundo Pérez López (coord.), *Facendo memoria de San Rosendo* (Mondoñedo, Cabildo de la Catedral de Mondoñedo, 2007).

A la hora de estudiar el fenómeno hagiográfico en la Castilla plenomedieval, nos topamos con ciertos problemas. Las fuentes están redactadas en latín, aunque existen buenas traducciones y comentarios. No obstante, las mismas serían insuficientes de cara a profundizar en la materia. Asimismo, las referencias históricas o bíblicas requieren de un buen conocimiento de base para comprender lo que se pretende transmitir, o bien de una pertinente explicación por parte de los editores de estas obras. Por lo demás, se cuenta con buenos estudios, clásicos y modernos, tanto en castellano como en inglés o francés, suficientes para afrontar un ensayo de estas características.

4. Evolución del fenómeno hagiográfico y modelo de santidad en la Edad Media

Desde los orígenes del cristianismo, el culto a los santos fue una de las bases de la nueva religión. En un primer momento, debido a las grandes persecuciones del siglo II y III, se va a honrar en secreto las tumbas de los mártires de la cristiandad. Su éxito se debe a la creencia de que tales “muertos especiales” gozaron ya en vida de una estrecha conexión con la divinidad, gracias a la cual disfrutaban de la intimidad de Dios incluso antes de enfrentar la resurrección de los muertos.¹¹ Con la proclamación del cristianismo como religión oficial del Imperio en el siglo IV, el culto a los santos y mártires se potenció en toda la cristiandad occidental bajo el impulso episcopal, del Estado y de ciertos aristócratas, por medio de la creación de templos y basílicas como muestra de devoción personal hacia los santos y mártires; de esta forma, contribuían a aumentar sus propias riquezas y legitimar su poder personal.¹²

Como han señalado algunos de los autores que han estudiado este tema, no se puede entender la noción de la santidad para el cristianismo fuera del contexto cultural romano, heredero del helenismo griego, en el que los héroes eran tenidos como hijos o descendientes directos de los dioses.¹³ Lo que parece una novedad introducida por el cristianismo cuenta, en realidad, con unas profundas raíces, cimentadas en creencias difundidas en la Antigüedad clásica.¹⁴ Al igual que los héroes, los santos y mártires cristianos gozarían de una cercanía incuestionable a la divinidad, así como de otra serie

¹¹ Pérez-Embid, *Santos y milagros*, 33.

¹² Vauchez, *La sainteté en Occident*, 15-18.

¹³ Pérez-Embid, *Santos y milagros*, 14.

¹⁴ González Fernández, “El culto a los mártires,” 164.

de rasgos compartidos y características de culto heredadas.¹⁵ Por todo ello, autores como Le Goff defienden que el culto a los santos se vio potenciado desde las altas esferas de la Iglesia como medio para sustituir una devoción pagana por la de los santos y mártires, adaptándola a la religión cristiana, introduciendo siempre matices propios y una nueva escala de valores, y dando lugar a un rico proceso de sincretismo religioso.¹⁶

Sea como fuere, lo cierto es que a partir del siglo V asistimos a un cambio en el modelo de santidad. Si durante la época de las persecuciones la identidad de la comunidad cristiana descansó sobre un fundamento martirial, luego se va a ensalzar el ascetismo como emulación de la vida de Cristo. Los ascetas, principalmente hombres, pero también mujeres, encontraron en la vida eremítica o cenobial un modo de honrar a la divinidad y a los santos de forma personal o pública. Desde entonces, el culto a los santos se vio impulsado enormemente. Los obispos tuvieron un papel protagonista en este proceso: se encargaban de autorizar y promover nuevos cultos, así como de validar las reliquias de los santos.¹⁷ En este contexto de exaltación religiosa, empezaron a componerse hagiografías y sermones en los que se destacaba el poder milagroso de las reliquias. Gracias a estas obras, los obispos presentaban los santos a los fieles como modelos de vida cristiana a los que rendir veneración por su enorme poder (santos admirables) o tratar de imitar su trayectoria vital (santos imitables).¹⁸ Todo esto que se gesta en la Alta Edad Media continuó tras la Reforma Gregoriana durante la Plena Edad Media, cénit del fenómeno hagiográfico.

No debemos perder de vista que el culto a los santos y la producción hagiográfica estuvieron sujetos a los avatares del mundo en el que vivieron y fueron conmemorados, respondiendo a los ideales y aspiraciones de los vivos. En este sentido, se fomentó el culto a determinados santos como medio para acabar con ritos paganos y heréticos, como lo fue el caso del arrianismo. Para ello, se edificaron templos en honor a santos cristianos en lugares donde anteriormente se habían mantenido prácticas paganas, o se organizaron nuevas fiestas para sustituir las anteriores celebraciones. Igualmente, a los mártires y santos se les atribuyó la capacidad protectora de las ciudades cristianas ya desde el

¹⁵ Oronzo Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, trad. Pilar García Mouton y Valentín García Yebra (Madrid: Editorial Gredos, 1983), 11-12.

¹⁶ Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval* (Barcelona: Editorial Paidós, 1999), 37-42.

¹⁷ Vauchez, *La sainteté en Occident*, 302-305.

¹⁸ André Vauchez, "Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge?" *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)* 149 (1991), 161-172.

siglo V, lo cual se explica por el contexto de continuas guerras debido a las invasiones bárbaras y, más adelante, de las cruzadas. Por ejemplo, en Roma se atribuyó a san Pedro y san Pablo la inmunidad de la ciudad frente al ataque de los hunos. Se podría decir que la finalidad del cristianismo como nueva religión, además del descubrimiento de Dios y la adhesión a su mensaje profético, fue el abandono y la negación de la fe y el sistema de creencias vividas hasta entonces, lo cual resultó siempre difícil de conseguir, por lo que derivó en un proceso de sincretismo religioso del que somos herederos en la actualidad.¹⁹

En medio de este desarrollo de auge del culto a los santos, hemos de tratar brevemente el tema de las reliquias. El cuerpo del santo fue considerado desde el primer momento como un instrumento por el que había obtenido su salvación y, por lo tanto, una potencial fuente de ayuda divina para los demás por contener la *virtus* del santo.²⁰ Por este motivo, se llevó a cabo una búsqueda de los restos de los santos y mártires de la cristiandad temprana. Su hallazgo o *inventio* generó, a su vez, un tráfico de reliquias o *translatio* que impulsó las relaciones entre las distintas sedes episcopales de la Europa Occidental y Oriental. Las reliquias y las sepulturas de los santos hacían sentir todavía viva su presencia en el mundo terrenal, convirtiéndose así en elementos de veneración a los que se les rendía culto: desde restos óseos, cabellos, hasta todo tipo de objetos personales (telas, anillos...). Con el tiempo, los templos y santuarios que contenían las tumbas de los santos pasaron a ser importantes centros de peregrinación, lo cual exigió llevar a cabo sustanciales labores de transformación y acondicionamiento de los edificios primitivos, elevando grandes basílicas sobre sus tumbas y reliquias.²¹

4.1. El caso particular de la Península Ibérica

El número de santos y mártires venerados en la Península Ibérica a finales del Imperio Romano era muy reducido. A partir de los siglos VI y VII se reactivó su culto cuando empezó a darse, tal y como sucedía en el resto de los reinos de la cristiandad europea, un fuerte trasvase de reliquias. La pronta difusión comunicativa de la presencia de reliquias, la capitalización episcopal de las mismas y la cohesión social en torno a ellas

¹⁹ Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, 14.

²⁰ Pérez-Embid, *Santos y milagros*, 19.

²¹ Pierre-André Sigal, "Reliques, pèlerinages et miracles dans l'Eglise médiévale (Xie-XIIIe siècle)," *Revue d'histoire de l'Église de France* 76, n° 197 (1990), 199-211.

a partir del *locus* (entendido como el lugar donde son depositadas las reliquias) son elementos que demuestran que el proceso de veneración de las reliquias en Hispania fue muy fuerte desde entonces.²² En este contexto, se produjo el auge en la composición de un tipo de hagiografía propio de los mártires: las *passio* o pasiones. Estos documentos histórico-religiosos de gran antigüedad narran la vida y pasión de muchos de los mártires cuyo culto y uso litúrgico en la Península Ibérica se difundió tempranamente. Al contrario de lo que sucedió en el resto de los reinos cristianos, el episodio de represión vivido bajo el mandato de alguno de los emires y califas de Al-Ándalus mantuvo en auge el culto a los mártires como modelos de santidad hispana hasta el siglo X.²³ Todo ello condujo a la elaboración de una gran lista de mártires cordobeses, recogidos por el presbítero Eulogio de Córdoba en su *Memoriale Sanctorum*, algunos de los cuales pasaron a engrosar las listas del *Passionario Hispánico*, obra de referencia a nivel peninsular.²⁴

Al igual que las pasiones, los calendarios litúrgicos son elementos esenciales para conocer el número de santos y mártires venerados en la península a lo largo de la historia, puesto que recogen los días festivos en los que se conmemoraba a los santos de tradición romana y visigoda, incorporando algunos de los mártires cordobeses, que, salvo excepciones como san Pelayo, fueron menos conocidos en las iglesias del norte.²⁵ Asimismo, es preciso tener en cuenta las *traslaciones*, documentos en los que se narra el traslado de las reliquias de los santos de un lugar determinado a otro, con el objetivo de introducir su culto en esa comunidad. En el caso de la Península Ibérica, muchos de estos movimientos tuvieron un carácter defensivo por el propio contexto de la “conquista” de Al-Ándalus, realizadas para que no cayesen en manos enemigas; pero también se produjeron traslaciones con un significado bien distinto: legitimar el poder de la aristocracia magnática, de los nuevos reyes cristianos de León o de obispos y diócesis.²⁶ Sea como fuere, este tipo de narraciones nos muestran una sociedad sensible al valor hagiológico y mágico del martirio.²⁷ Da igual de donde procedieran las reliquias, lo que

²² Santiago Castellanos, “Las reliquias de los santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (ss. V-VII),” *Polis: revista de ideas y formas políticas de la antigüedad* 8 (1996): 5-21.

²³ Pérez-Embid, *Hagiología y sociedad*, 18-19.

²⁴ *Passionario hispánico*, introducción, edición crítica y traducción de Pilar Riesco Chueca (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995).

²⁵ José Vives y Ángel Fábrega, “Calendarios hispánicos anteriores al siglo XIII,” *Hispania Sacra* 3 (1950): 145-162.

²⁶ Pérez-Embid, *Hagiología y sociedad*, 40-60. El autor pone como ejemplo la *traslatio* de San Zoilo (aristocracia de Carrión), San Isidoro (Fernando I de León) y Santiago (sede apostólica compostelana).

²⁷ *Ibid.*, 36.

importaba era el aura protectora que otorgaban a la abadía, santuario o pueblo que las poseía; de ahí que se hiciesen tantos esfuerzos no solo por difundir el culto a las reliquias, sino también por hallarlas.

Sin embargo, en la Plena Edad Media, la cristiandad enfrenta un cambio religioso y cultural al que no resulta ajeno la Península Ibérica. Algunos autores se han referido a este bajo el término “humanismo medieval”, puesto que supuso el triunfo de la autonomía de la razón y el redescubrimiento de la intimidad individual, dando lugar a nuevos horizontes de saberes, intercambios culturales, de ideas y de personas, y a todo tipo de transformaciones sociales y económicas que hicieron de los siglos XI al XIII una época dinámica. En lo que se refiere a la religiosidad, autores como Fernández Conde, siguiendo la línea marcada por los estudios clásicos de Le Goff, Vauchez o Sigal, ponen el foco de atención en las variaciones que se dieron en el culto de Jesucristo y la Virgen María, figuras ahora más humanizadas, apelando a la sensibilidad afectiva y los sentimientos.²⁸ El opulento Cristo en Majestad románico se torna en el *Ecce Homo*, mientras que la imagen que se presenta de la Virgen es la de madre de Jesús, evocando muy bien ese sentimiento de ternura que transmite siempre una madre.

Del mismo modo, a partir del siglo XI, se observa un cambio claro en el modelo de santidad universal e hispana en particular. Durante la Plena Edad Media, apareció un gran número de “santos admirables”, obispos, abades y reyes poderosos que se presentan como defensores de sus fieles y patronos de su heredad, a los que se les atribuye unas capacidades taumátúrgicas sorprendentes. Poco a poco, los “santos imitables”, que nacen de la Reforma Gregoriana, con unos perfiles más humanos que invitan a la emulación de su vida, acabaron por imponerse gracias en parte a ese cambio de la mentalidad y a la influencia de las Órdenes Mendicantes desde el siglo XIII.²⁹ Por eso, en el caso de la península, podemos encontrar tanto santos ermitaños que terminaron siendo obispos o importantes abades de monasterios (santo Domingo de Silos, san Lesmes o Adeelmo de Burgos, san Íñigo de Oña...), monjes y canónigos de la Orden del Cister (san Oleguer, san Martín Cid, san Raimundo de Fitero...), como santos que destacaron por su labor asistencial en el Camino de Santiago (santo Domingo de la Calzada, de nuevo san Lesmes), sin olvidarnos de los santos de las Órdenes Mendicantes.³⁰

²⁸ Fernández Conde, *La religiosidad medieval en España*, 452-464.

²⁹ *Ibid.*, 482-483.

³⁰ *Ibid.*, 485-490.

En los siguientes apartados, nos centraremos en la figura de san Rosendo, obispo y padre fundador del monasterio de San Salvador de Celanova, como uno de los santos más importantes de la “España” plenomedieval. En primer lugar, trataremos brevemente la trayectoria histórica de Rosendo y el problema que suscita la *Vita et Miracula Rudesindi*. Tras esto, analizaremos la tipología de sus milagros para corroborar que responden a una serie de tópicos que se repiten en las hagiografías de otros santos, mediante los cuales no solo se ofrecía una explicación divina a ciertos fenómenos que se escapaban al raciocinio humano, sino que se satisfacían los intereses concretos del autor y su contexto. Finalmente, señalaremos algunos de los detalles que contiene la *VMR* de los que es posible extraer información sobre la vida cotidiana en Galicia, y el Reino de León, durante la Plena Edad Media.

5. San Rosendo de Celanova y su obra: *Vita et Miracula Rudesindi*

Segundo hijo de los condes gallegos Gutierre Menéndez e Ilduara Ruiz (ambos familiares del rey Alfonso III), Rosendo Gutiérrez nació en el año 907 en el seno de una de las familias más poderosas de Galicia.³¹ Como muchos otros segundones de los linajes aristocráticos, decidió dedicarse a la vida religiosa, y pronto destacó en el estudio de las letras para aprender la Palabra de Dios (*VR* 14).³² En el 925, tras la muerte de su mentor y familiar, el prelado Sabarico, fue nombrado obispo de Mondoñedo a la temprana edad de 18 años. Su profundo espíritu ascético le hizo entrar en contacto con la revolución cultural y monástica que se estaba produciendo.³³ Gracias a su posición económica y social privilegiada, Rosendo protagonizó varias dotaciones de monesterios en su entorno, la comarca de Limia, hasta que en el año 936 decidió iniciar un proyecto personal: la fundación de su propio monasterio en Celanova. Para ello, se valió de las tierras donadas por su familia, otros nobles y una serie de concesiones reales. Parece que en el año 942 el monasterio de San Salvador de Celanova ya estaba acabado y habitado por los primeros monjes bajo la regla de san Benito.

³¹ Manuel Carriedo Tejedo, “La familia de San Rosendo,” en *Facendo memoria de San Rosendo*, coord. Segundo Pérez López (Mondoñedo: Cabildo de la Catedral de Mondoñedo, 2007), 103-124.

³² Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 121.

³³ Manuel Recuero Astray, “San Rosendo y la cultura en el siglo X,” en *Facendo memoria de San Rosendo*, coord. Segundo Pérez López (Mondoñedo: Cabildo de la Catedral de Mondoñedo, 2007), 92-102.

Aunque su nueva tarea le llevó a renunciar a su oficio de obispo de Mondoñedo, Rosendo se implicó de lleno en cuestiones políticas durante las siguientes décadas, puesto que, como fiel servidor del rey Ramiro III de León, se ocupó por un tiempo del gobierno de varios distritos de Galicia. Esto coincidió con el contexto de las invasiones normandas y las campañas contra los musulmanes en Portugal, lo cual generó todo un ciclo de relatos que proclaman la participación del santo en estas contiendas. No en vano, es costumbre representar iconográficamente a Rosendo como *Miles Christi*, al igual que a Santiago, san Fernando o san Millán; si bien lo más común es que aparezca como obispo (portando las insignias pontificales) o monje.³⁴ Parece ser que en el año 959 abandonó toda actividad política para acabar sus últimos años rigiendo el monasterio que él mismo había fundado, pero del que todavía no había sido abad. Allí, en San Salvador de Celanova, vivió hasta su muerte el 1 de marzo del año 977.

La santificación y el culto a san Rosendo no llegó inmediatamente después de su muerte, sino que hubo que esperar hasta el siglo XII para asistir a la revitalización de la popularidad del obispo y abad Rosendo, en parte gracias a la composición de su *Vita et Miracula*, que va a propiciar su canonización a finales de dicho siglo. La autoría de esta obra ha generado un gran debate que se remonta al siglo XVI, cuando Ambrosio de Morales emprendió un viaje por orden de Felipe II para hallar reliquias y joyas antiguas que pudiesen enriquecer el recién fundado monasterio del Escorial.³⁵ En su estudio de la hagiografía de san Rosendo, llegó a la conclusión de que la *Vita Rudesindis* sería obra de Ordoño, monje de Celanova en el siglo XII, que se presentaba como su autor en el prólogo, mientras que los *Miracula Rudesindi* se atribuyeron a otro monje del monasterio de Celanova, fray Esteban. No obstante, investigaciones posteriores sugirieron lo contrario: el grupo jesuita de los bolandistas apuntaron que la *VMR* sería una obra mayormente elaborada por fray Esteban.³⁶ Todo ello dejó un debate abierto por siglos que no fue zanjado hasta la investigación de Manuel Díaz y Díaz, quien, tras su estudio de los seis códices conservados de la *VMR*, concluyó que la autoría de Ordoño quedaba garantizada para la *Vita Rudesindis* y la mayor parte de los *Miracula Rudesindis*, señalando la posible intervención de fray Esteban en el primer libro de los milagros. Igualmente, su investigación sirvió para datar el conjunto de la *VMR*, que queda fechada

³⁴ Miguel Ángel González García, “San Rosendo de Mondoñedo y Celanova,” en *Facendo memoria de San Rosendo*, coord. Segundo Pérez López (Mondoñedo: Cabildo de la Catedral de Mondoñedo, 2007), 240.

³⁵ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 30-32.

³⁶ *Ibid.*, 34-35

a mediados del siglo XII, pudiendo ser algo posterior el último libro de los milagros (*MR* 20 a *MR* 42), que rondaría ya los años finales del siglo XII y principios del XIII.

De la *VMR*, cabe destacar que se trata de una obra de marcado contenido moralizador y propagandístico, cuyos objetivos generales quedan determinados en el prólogo: demostrar y defender la santidad de Rosendo, explícita en su maravilloso nacimiento, manifestada en su trayectoria vital y ratificada por sus milagros, tanto en vida como desde la tumba.³⁷ El santo responde al favor de Dios de una manera especial, puesto que Rosendo fue un monje con responsabilidades de todo tipo dentro de la Iglesia, con funciones episcopales, políticas y militares, pero sobre todo a través del monacato, respetando con celo las virtudes monásticas: la castidad, la humildad, la paciencia y la caridad.³⁸ Estos atributos, que se repiten continuamente en la obra, sirven para marcar sus santas cualidades en vida, resumidas en el don de la profecía, las visiones espirituales y los milagros de restitución de la vida; mientras que los milagros *post mortem* cumplen con el objetivo de sentar el gran poder taumatúrgico del santo.³⁹

El segundo objetivo, que no se puede perder de vista, es la defensa de los bienes y privilegios del monasterio de San Salvador de Celanova, todo ello a través de una obra que proclamaba continuamente la legitimidad de su dominio y la protección milagrosa por parte del santo. La fundación monástica en Celanova, tal y como refleja la *VR*, es el resultado de una inspiración divina (*VR* 20).⁴⁰ Desde el primer momento, Rosendo guardó todo tipo de detalles en su construcción, pero también se aseguró de defenderlo por medio del patrocinio regio y de la ayuda que él mismo le brindó tras su muerte. En su testamento, Rosendo promete que nunca iba a abandonar ni dejar sin protección a todos los que siguiesen sus pasos de vida de santidad en Celanova.⁴¹ Efectivamente, el ciclo de milagros narra cómo Rosendo se ocupaba de defender su monasterio desde la tumba ante cualquier

³⁷ Pérez-Embid, *Hagiología y sociedad*, 110.

³⁸ Segundo Pérez López, “San Rosendo: monje y reformador del monacato,” en *Facendo memoria de San Rosendo*, coord. Segundo Pérez López (Mondoñedo: Cabildo de la Catedral de Mondoñedo, 2007), 201-228. Su humildad queda reflejada en varios episodios de la *VMR* (*VR* 15, 17, 27 y 31), así como su santa caridad para con todos (*VR* 32).

³⁹ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 55-59. El don de la profecía aparece reflejado en dos episodios, *VR* 30 y 36, mientras que el milagro de la restitución de la vida de unos obreros se narra en el pasaje *VR* 33-35.

⁴⁰ *Ibid.*, 132-135. “Al fin, en sueños le inspiró una indicación divina que edificara un monasterio en la región de la Limia en honor de San Salvador”.

⁴¹ Domingo González Lopo, “El testamento de San Rosendo,” *Rudesindus* 6 (2010): 217-225. “[...] y queriendo dar cumplimiento a los preceptos de mi Señor, ofrezco, hago donación y os concedo, señores y hermanos en Cristo, y a ti, padre espiritual Manilán, abad, el lugar arriba mencionado [monasterio de San Salvador de Celanova] con todas sus aldeas y granjas con todo lo que fue donado por mis hermanos o heredado de mis padres o alcanzado de la munificencia de los reyes, y cuando yo aún pueda conseguir”.

ataque o menoscabo, viniese del rey, de la nobleza o de cualquier campesino. Especialmente en este punto se pueden entrever los intereses del autor o autores de la obra, Ordoño y, en menor medida, Esteban, ambos monjes del monasterio de Celanova en el siglo XII: justificar y documentar la antigüedad de los bienes del monasterio, quedando asegurada su legitimidad por medio de la intervención divina y del patrocinio regio.

En definitiva, el objetivo que subyace en esta hagiografía no es otro que fomentar la expansión de la devoción a san Rosendo, que parece revitalizarse a mediados del siglo XII, y que condujo a su canonización a finales del mismo. Para ello, la *Vita* cuenta con los elementos típicos de estas composiciones: se relata su origen aristocrático y se pone especial interés en su concepción y nacimiento maravillosos; se habla de su crecimiento y progreso espiritual, que lo llevan a convertirse en obispo a una temprana edad, tras lo cual se entregaría al espíritu monástico y fundaría su propio monasterio en Celanova; después, se relatan una serie de milagros ocurridos en vida para cerrar con la muerte y sepultura del santo, todo ello imbuido en un halo maravilloso.⁴² A continuación, pasaremos a analizar los milagros en la Plena Edad Media poniendo como ejemplo la *Vita et Miracula Rudesindi*, clasificados en función de su contenido.

6. Los milagros en la Plena Edad Media a través de la VMR

Todo santo debe ser protagonista de algunos milagros, entendidos como obras, maravillas, poderes o signos que se escapan al razonamiento humano, en los que la divinidad, a través de la intercesión del santo, juega un papel consustancial. Para que un santo fuese canonizado, se tenía que demostrar su vinculación a una serie de hechos milagrosos que trascendiesen las fuerzas de la naturaleza. Según la visión teológica, estos fenómenos procedían del poder de Dios y de los méritos del santo; y, sobre todo, servían para reforzar la fe de los creyentes y de los no creyentes.⁴³ De esta forma, los milagros se contemplaban como hechos probatorios de la santidad, de ahí que las hagiografías tuvieran largas listas de milagros atribuidos a los santos, que cumplían con el objetivo de ensalzar su figura y hacerles dignos de recibir culto y ser canonizados. En el caso de san

⁴² Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 59-62.

⁴³ Pérez-Embid, *Santos y milagros*, 226-227.

Rosendo, la *VMR* contiene casi cincuenta milagros, la mayor parte de ellos obrados desde la tumba, pero tenemos otros ejemplos, como santo Domingo de Silos, al que se le atribuyen más de un centenar de fenómenos maravillosos, siendo uno de los santos hispanos más prolíficos en este aspecto de la Plena Edad Media.

Entre los siglos XI y XIII, la mayor parte de las hagiografías parecían destacar los milagros por encima de las virtudes de los santos. De hecho, es muy poco frecuente encontrar santos plenomedievales sin milagros atribuibles. Sin embargo, aunque sean una minoría, existen hagiografías que ponen el foco de atención sobre la vida virtuosa de los santos y no tanto sobre sus poderes taumátúrgicos, especialmente en los ambientes donde la Reforma Gregoriana y las Órdenes Mendicantes tuvieron un mayor calado.⁴⁴ Algunos de los teólogos vinculados a estas corrientes fueron críticos con el uso de los milagros como evidencia probatoria de santidad. Por el contrario, el oficio de predicar la Palabra de Dios superaba cualquiera de las muestras de poder milagroso; con lo cual, el modelo de santidad habría de ser el de los santos excepcionales por su virtud.⁴⁵ Todo esto generó un debate que se desarrolló durante la Plena Edad Media, momento en el que los “santos admirables” de tradición antigua, fueron sustituidos progresivamente por los “santos imitables”. Aun así, este fue también el escenario donde vivieron o fueron adorados grandes santos taumaturgos, como santo Domingo de Silos, y otros que mezclaron lo ejemplar de su vida con lo admirable de sus milagros. Ejemplo de ello es san Rosendo de Celanova, cuya devoción se potencia durante estos siglos.

Sea como fuere, lo cierto es que los *miracula* o milagros son uno de los aspectos más llamativos de la literatura hagiográfica. En la mayoría de las ocasiones, estos son relatados con tal lujo de detalles que constituyen una información preciosa sobre múltiples aspectos de la vida cotidiana y del aparato mental de los individuos de la época.⁴⁶ Si bien es cierto que no podemos pasar por alto su fuerte componente político, religioso y moralizador, su estudio resulta esencial para desentrañar ciertos matices de la Historia Medieval que, por lo general, no se encuentran en fuentes de otra naturaleza. Además, la composición de estas obras hagiográficas y sus milagros sirven para precisar la evolución de los valores dominantes a lo largo de la Plena Edad Media, que, como sabemos, fue un tiempo de cambios. Un ejemplo lo encontramos en la evolución de las

⁴⁴ Fernández Conde, *La religiosidad medieval*, 511-512.

⁴⁵ Pérez-Embid, *Santos y Milagros*, 231-232.

⁴⁶ Fernández Conde, *La religiosidad medieval*, 500.

virtudes atribuidas a los santos: si en un primer momento se ensalzaba la honestidad, la castidad, la humildad, la sabiduría y el espíritu de oración, la Reforma introdujo nuevos valores como el de la justicia, la austeridad y la pobreza, el eremitismo y la capacidad pastoral de los frailes, abades y obispos santos.⁴⁷

Los estudios clásicos de Sigal y Vauchez han cuantificado y tipificado la serie de milagros de los santos durante la Plena Edad Media, arrojando grandes cifras como los más de 4.000 milagros en la Francia de los siglos XI y XII, que se reducen a algo más de 2.000 para los dos siglos siguientes.⁴⁸ Es curioso que, de todos estos milagros, tan solo un tercio fueron realizados en vida, lo que nos lleva a una mayoría absoluta de milagros obrados desde la tumba. Esto no quita que existiesen otros santos que se distinguieron por sus maravillas en vida, como es el caso del cisterciense san Bernardo de Claraval o de san Francisco de Asís.⁴⁹ Para la Península Ibérica, la obra de Fernández Conde presenta un estudio preciso del número de milagros y de su tipología dividido por siglos, apoyándose en los ensayos clásicos que habían tratado el tema. En ella, se determina que la cantidad de milagros contabilizados en el siglo XI sería de 58, que asciende a los 473 para el siglo XII, y volvería a disminuir a los 308 del siglo XIII.⁵⁰ Esta enorme disparidad responde al escaso número de relatos hagiográficos del siglo XI en relación a los siglos posteriores, así como a la brevedad de los mismos. Igualmente, cabe destacar que se cumple con la tendencia europea de producirse un mayor número de milagros *post mortem*.

Independientemente de la hagiografía, el relato de los milagros suele presentar la siguiente estructura: primero se realiza una descripción del personaje beneficiado del milagro y la circunstancia que reclama el hecho milagroso, recurriendo también a los testigos que dan fe de lo ocurrido;⁵¹ tras esto, se habla del medio por el que el personaje entra en contacto con el santo (ha oído hablar de sus poderes, le ha sido revelado...); después, se explica detalladamente el escenario en el que se realiza la invocación al santo, para finalmente manifestar el resultado del milagro.⁵² A continuación, analizaremos las distintas tipologías de milagros en la Plena Edad Media tomando como referencia la *Vita et Miracula Rudesindi* y comparándola con otras hagiografías de la época, para mostrar

⁴⁷ Fernández Conde, *La religiosidad medieval*, 506-508.

⁴⁸ Sigal, *L'homme et le miracle*, 289-301; Vauchez, *La sainteté en Occident*, 503.

⁴⁹ Pérez-Embid, *Santos y milagros*, 234-235.

⁵⁰ Fernández Conde, *La religiosidad medieval*, 513-515.

⁵¹ Es especialmente importante la alusión a los testigos fiables e informadores del milagro, presentes en todas estas narraciones, que sirven para dar fe de lo ocurrido y otorgar una mayor veracidad al relato.

⁵² Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 65-67.

que los milagros responden a unos estándares y tópicos que se repiten continuamente con el fin de satisfacer los intereses del autor y de su contexto. Hemos decidido destacar cinco grupos: 1) curaciones taumatúrgicas, 2) posesiones diabólicas, 3) liberaciones de cautivos, 4) protección extraordinaria del monasterio, y 5) premoniciones, revelaciones y visiones.

6.1. Las curaciones taumatúrgicas

En general, todos los santos a los que se atribuye una lista de milagros cuentan con uno o varios ejemplos de curaciones taumatúrgicas. No en vano, este fue uno de los milagros más recurrentes en las hagiografías plenomedievales. A menudo, los relatos eran poco precisos en cuanto a la sintomatología de la enfermedad, pues lo que realmente importaba era la capacidad del santo de obrar la sanación del enfermo mediante la fuerza divina. Cegueras, parálisis y sordomudez son los casos de curaciones más documentadas, presentes en las hagiografías de casi todos los santos.⁵³ También se recogen enfermedades de gota, tumores y bultos, interpretados como un castigo moral (*MR* 24),⁵⁴ altas fiebres y algún ejemplo de lepra, así como otra serie de enfermedades más genéricas. El milagro más espectacular y, por ello, menos frecuente, es la resurrección, aunque lo encontramos documentada en la *VMR* (*VR* 33-35).⁵⁵ Esto nos deja un mundo de lisiados, ciegos, neuróticos y enfermos que no resulta extraño en el tiempo de malnutrición y deficiencias sanitarias que la Edad Media.⁵⁶ Por este motivo, los santos “curanderos” cobraban tanta importancia, porque resultaban incluso más eficientes que los propios médicos. Así lo reivindica continuamente Ordoño en la *VMR*: “iba de uno en otro santuario con sus ofrendas, toda vez que durante mucho tiempo había gastado no poco dinero en médicos y no había sacado provecho alguno”; o “ninguna medicina la aliviaba como para liberarla de la muerte inminente” (*MR* 13-14).⁵⁷ En todos estos casos, la sanación se logra mediante la ayuda del santo y su poder taumatúrgico.

⁵³ Fernández Conde, *La religiosidad medieval*, 546. Véase el cuadro de enfermedades.

⁵⁴ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 196-199. Pelayo, arcediano de Celanova, es sanado de un absceso en la nariz “por el que vivía avergonzado” tras restregar el área afligida contra la tumba del santo.

⁵⁵ *Ibid.*, 148-151. Narra la resurrección de dos operarios del monasterio de San Juan de Vieira que “pensaron mal” de san Rosendo y la abadesa del cenobio, pariente suyo.

⁵⁶ Pérez-Embid, *Santos y milagros*, 239-240.

⁵⁷ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 176-179.

Como decía, la ceguera es una de las afecciones más recurrentes en los milagros de los santos plenomedievales. En la hagiografía de san Rosendo, aparece hasta en seis ocasiones (MR 3, 5, 13, 28, 34 y 41), pero la *Vita Dominici Siliensis* contiene casi una veintena. Para ensalzar la capacidad taumatúrgica del santo, se solía mencionar la larga duración de la enfermedad, que venía lastrando durante años la vida del doliente: “Llevaba ya siete años de ciego” (MR 13); u “ocho años después de haberse quedado ciega” (MR 5).⁵⁸ Entre las causas generales de este tipo de afecciones, cabría destacar las enfermedades agudas o las parálisis que derivasen en la pérdida de visión: “En la comarca de la Limia, en el lugar que llaman Xinzo, una mujer privada de la vista por una grave enfermedad llevaba ciega mucho tiempo” (MR 41).⁵⁹ No obstante, también encontramos ejemplos de cegueras temporales, que autores como Fernández Conde han relacionado con ciertos problemas nerviosos o neurológicos que afectaban a la visión de forma transitoria, lo cual explicaría, de forma racional, la repentina recuperación de la vista.⁶⁰

La mudez y la sordera, si bien son menos frecuentes en las hagiografías que la ceguera, muestran unas características similares. Llama la atención el milagro 40 de la *VMR*, que narra el caso de un monje recientemente trasladado a Celanova que llevaba ya un largo periodo de tiempo sin habla. Al no poder rezar al sepulcro de san Rosendo, como era costumbre para obtener la gracia del milagro, lo que hacía era golpear con su bastón el monumento para que le restituyese la salud. Un día, volviendo los monjes del coro de la iglesia, lo encontraron cantando un responsorio, al que todos se unieron para dar gracias a Dios.⁶¹ Lo mismo sucede con un milagro atribuido a santo Domingo de Silos, que presenta un esquema idéntico a los que nos encontramos en la *VMR*, incidiendo en la larga duración de la mudez, en la peregrinación del enfermo desde su ciudad hasta el sepulcro del santo para rogarle y obtener así la sanación, y en la gran cantidad de testigos que dan fe del milagro, para que “nadie se permita dudar de lo aquí expuesto”.⁶²

Otro grupo amplio de enfermedades que aparecen en las hagiografías es el de las afecciones neurológicas, las parálisis y la artrosis. Este conjunto recoge toda una serie de males con síntomas parecidos, que no quedan totalmente definidos en las obras, y que suelen guardar una estrecha relación con las posesiones diabólicas. De igual modo,

⁵⁸ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 166-167; *Ibid.*, 176-177.

⁵⁹ *Ibid.*, 224-227.

⁶⁰ Fernández Conde, *La religiosidad medieval*, 547.

⁶¹ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 222-225.

⁶² Valcárcel, *La “Vita Dominici Siliensis”*, 422-427.

muchos de estos males se asociaron a castigos lanzados por la divinidad y los santos para señalar la transgresión de algún precepto eclesiástico, tales como no honrar las fiestas de los santos, no cumplir con el descanso dominical, cometer delitos contra la propiedad de la Iglesia... De nuevo, podemos localizar múltiples ejemplos en las hagiografías de san Rosendo, san Adelelmo y santo Domingo de Silos, contando este último con casi la mitad de los milagros de todo el siglo XII relacionados con este tema.⁶³ En la *VMR*, se nos habla de “una mujer atacada de rabia [probablemente algún tipo de epilepsia o esquizofrenia] y luego sanada” (*MR* 14),⁶⁴ de “una muchacha sanada de un apostema” (*MR* 36),⁶⁵ o de “un clérigo que recuperó el uso de la mano que tenía antes inútil y contraída” (*MR* 37),⁶⁶ entre otros. También se hace referencia a la curación de “un tullido que solamente se movía en un carro empujado por otros” (*MR* 42) y de un hombre que le fue devuelta la salud después de tener contraídas las rodillas y piernas (*MR* 38). Todos estos casos, además, destacan por otro hecho: el protagonismo que adquieren las reliquias de san Rosendo en el milagro. En ellos, la curación no llega por guardar vigiliat ante el sepulcro del santo, sino por el poder taumatúrgico de sus reliquias. En el primer caso, la mujer sana tras haber ingerido esquirlas de la tumba de Rosendo, mientras que en los dos siguientes se hace uso de su anillo episcopal (extraído de su tumba con motivo de su *traslatio* y canonización) para remediar la enfermedad. Y es que en la *VMR* se puede advertir cómo progresivamente se puso el énfasis en la importancia de las reliquias. Al principio, solo se tenía la tumba, pero a medida que la devoción a san Rosendo se fue extendiendo e institucionalizando, se buscaron otras reliquias a las que adorar y distribuir por la Iglesia, tales como sus insignias episcopales o restos óseos.

Finalmente, cabe destacar que los santos podían usar sus poderes no tanto para curar, sino para castigar a los pecadores. Muchas de estas enfermedades aparecen como castigos que envían a aquellas personas que no cumplen con los preceptos que se esperan de un buen cristiano. De igual forma, pueden darse como secuelas de las posesiones diabólicas. Esto primero lo vemos en *MR* 27, el cual narra la parálisis facial que sufrió un hombre como castigo por no guardar los oficios divinos durante la vigilia del Domingo

⁶³ Valcárcel, *La “Vita Dominici Siliensis”*, 363. “De una mujer curada de la contracción de una mano”; *Ibid.*, 459. “De un hombre curado de la parálisis de una mano”; Rafael Sánchez Domingo, *Vita Adelelmi = Vida de San Lesmes: transcripción y estudios* (Burgos: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Burgos, 2004), 174-175. Sanación de la reina de Inglaterra por medio del pan consagrado por san Lesmes.

⁶⁴ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 176-179.

⁶⁵ *Ibid.*, 214-217. En este milagro, se habla de una rara enfermedad que da lugar a una grave hinchazón y parálisis parcial.

⁶⁶ *Ibid.*, 216-217.

de Ramos, pero que fue sanado mediante la visita y adoración del sepulcro del santo.⁶⁷ La *Vita Dominici Siliensis* recoge varias curaciones de mujeres que habían quedado con las manos quebradas por despreocuparse del oficio de las vísperas y dedicarse, en su lugar, a “barrer su casa y otros trabajos manuales”.⁶⁸ En definitiva, todos estos milagros cumplen con el objetivo de reforzar el carácter milagroso del santo, que es capaz tanto de castigar como de sanar. Con ello, no solo se exalta su figura, sino que se consigue que el monasterio y su sepulcro se conviertan en importantes centros de peregrinación y atracción económica, lo cual contribuye positivamente en la vida de los clérigos, como Ordoño y Esteban, autores de la *VMR*, o Grimaldo, de la *Vita Dominici Siliensis*.

6.2. Posesiones diabólicas y de “espíritus inmundos”

En la Edad Media existía una fuerte creencia en los demonios, vistos como ángeles corrompidos que se habían revelado contra Dios, pero que conservaban parte de sus poderes angelicales, los cuales usaban para obrar el mal. Estos seres eran capaces de penetrar en el interior de los hombres para alterar su conducta, disminuir sus fuerzas, provocar enfermedades y aterrar su mente por medio de sueños.⁶⁹ Una de las primeras tareas de los santos fue precisamente la de expulsar los demonios de los cuerpos de los fieles. Esta idea queda reafirmada por la enorme cantidad de relatos relacionados con los demonios que nos encontramos en las hagiografías plenomedievales. En ellos, el poder del santo acaba pesando más que la fuerza infernal del demonio, que abandona el cuerpo del poseso en medio de lamentaciones en las que incluso reconoce su inferioridad: “Hacedme salir fuera, porque ante los poderes de tan santo varón [san Rosendo] no puedo sentirme tranquilo” (*MR* 19).⁷⁰ Hoy, gracias a las detalladas descripciones de las hagiografías, sabemos que muchos de estos casos estarían relacionados con distintas enfermedades mentales, permanentes o temporales, que comúnmente derivarían en cegueras, sorderas, mudez o episodios de epilepsia.

⁶⁷ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 200-201. Otro elemento curioso de este relato es que el hombre, que había prometido visitar anualmente el sepulcro del santo, vuelve a caer en la misma enfermedad por incumplir su voto. De nuevo, es sanado por medio de la intervención de san Rosendo. Nótese el fuerte contenido moralizante de este tipo de milagros.

⁶⁸ Valcárcel, *La “Vita Dominici Siliensis”*, 362-365.

⁶⁹ Pérez-Embid, *Santos y milagros*, 257.

⁷⁰ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 182-183.

En el caso de la Península Ibérica, nos encontramos con casi un centenar de milagros relacionados con las posesiones diabólicas.⁷¹ De nuevo, la mayoría aparecen en las hagiografías de santo Domingo de Silos (una treintena) y san Rosendo (quince milagros relacionados con posesiones y espíritus inmundos). Son relatos que inciden en las descripciones de este terrible mal para alabar las virtudes taumatúrgicas de los santos, capaces de vencer en innumerables ocasiones a los demonios. Estas criaturas infernales son presentadas mediante distintas denominaciones, en ocasiones ocultando su identidad bajo la figura de ciertos animales, tales como serpientes, símbolo del pecado original, dragones, lobos, ratas o sapos: “cuando una mujer estaba durmiendo junto a una pared, se le metió en el cuerpo una serpiente a causa de sus pecados” (*MR 6*).⁷² Niños, hombres y, sobre todo, mujeres,⁷³ eran objeto de los ataques del demonio, los cuales presentaban dos cometidos: apartar a los fieles de las buenas costumbres cristianas por medio de las tentaciones y la posesión corporal, o bien castigar a ciertas personas por sus pecados, muchos de los cuales tienen que ver con faltas de respeto hacia la figura de Jesucristo, la Virgen o los santos.

En relación a esto último, en la *VMR* llama la atención el relato de “un hombre poseído por el demonio largo tiempo por exigencia de sus pecados”, que decide acudir al sepulcro del santo para rezar por su sanación (*MR 31*).⁷⁴ Cuando llega al monasterio, poseído por un espíritu inmundo, emerge una voz de su cuerpo que dice: “He entrado en este hombre por la sola razón de la promesa que hizo a Santa María de ir a su iglesia, porque no se cuidó de cumplirla”. Es decir, el demonio decide entrar en su cuerpo como castigo por sus pecados y por incumplir un voto relacionado con la Virgen. Al final, la sanación se logra por los méritos del santo obispo a través de una de sus reliquias, su estola. Sin embargo, lo más importante es que se consigue la redención del poseso infiel, que a partir de entonces nunca faltaría a su promesa. El milagro, por lo tanto, cumple con una clara función moralizadora.

En general, esta tipología de milagros sigue un esquema común, al que se le añaden algunas particularidades. Se comienza aludiendo al sujeto de la posesión, los

⁷¹ Fernández Conde, *La religiosidad medieval*, 537.

⁷² Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 166-169. Véase también *MR 7*; Valcárcel, *Vita Dominici Siliensis*, 381-391.

⁷³ Fernández Conde, *La religiosidad medieval*, 538. El autor relaciona esta evidencia con la tradicional vinculación de lo femenino con la tentación y el demonio.

⁷⁴ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 206-211.

síntomas que han provocado la modificación de su conducta habitual,⁷⁵ seguidos del motivo causante. Luego, se suele mencionar cómo conoce los milagros y fama del santo, que habitualmente se da a través de un familiar o clérigo, o bien por algún tipo de sueño, visión o revelación: “Por la misericordia divina oyó, y una revelación divina le aconsejó que fuera cuanto antes al sepulcro de san Rosendo, y que allí por su intercesión recibiría del Señor la salud” (MR 32).⁷⁶ Tras esto, el poseso acude al sepulcro del santo, donde, después de uno o varios días de rezos y vigiliias, obtiene la sanación gracias a la intercesión del santo. El milagro termina con el retorno feliz del sujeto a su hogar, librado ya de los inmundos espíritus, donde le reciben sus familiares, que pasan a ser testigos fiables de la obra maravillosa.

A fin de cuentas, este ciclo de milagros, de fuerte contenido moralizador, sirve para reforzar el carácter taumatúrgico de santos como Rosendo. En ellos, se muestra el enorme poder que poseen, otorgado por la gracia de Dios, y mediante el cual son capaces de amedrentar al enemigo más terrible del cristiano. Además, al igual que sucedía con las curaciones taumatúrgicas, la visita y adoración del sepulcro del santo resultaba esencial para conseguir la gracia del milagro. De este modo, nuevamente se potencia la fama del santo y de su monasterio por sus virtudes milagrosas.

6.3. Milagros de liberación de cautivos

Otro de los tópicos que se repiten en las hagiografías plenomedievales es el de los milagros relacionados con la liberación de presos y cautivos por medio de la intercesión de los santos. Y es que, desde la Alta Edad Media, en toda la Cristiandad, son varios los santos a los que se les atribuye traer de vuelta a soldados cruzados prisioneros de los musulmanes, como san Víctor de Milán.⁷⁷ Este tipo de milagros ha de ser entendido en el contexto de guerras, cruzadas y luchas señoriales, que incrementaban la posibilidad de caer preso. En el caso de la Península Ibérica, tenemos algunos ejemplos vinculados

⁷⁵ Valcárcel, *Vita Dominici Siliensis*, 352-353. “Otra mujer [...] veíase atormentada por la cruel posesión del espíritu maligno y, con la mente por completo enajenada, su conversación era insensata, torpe y totalmente incoherente y sus obras ridículas, vergonzosas y sin utilidad alguna”.

⁷⁶ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 210-211; Valcárcel, *Vita Dominici Siliensis*, 366-369. El arcángel Miguel sale al encuentro de una mujer endemoniada, y le insta a acudir al monasterio de Silos y al sepulcro de santo Domingo para librarse del espíritu malvado que tanto le llevaba atormentando.

⁷⁷ Pérez-Embid, *Santos y milagros*, 249.

principalmente a la guerra cristiano-musulmana, que a partir del siglo XII se recrudece en todos los frentes. De esta forma, santos como Domingo de Silos se especializaron en la liberación de cautivos cristianos, contando con más de diez milagros de este estilo. Algunos resultan especialmente curiosos, como la liberación de Pedro, caballero cristiano cautivado por los sarracenos. Estuvo condenado a vivir dos años en un pozo cenagoso, hasta que un día se le apareció en sueños santo Domingo para ayudarlo a escapar de su prisión y llegar a Toledo, donde “dio a ver con pruebas dignas de toda fe que lo que decía era verdad”.⁷⁸

San Rosendo cuenta con tres liberaciones milagrosas de cautivos: *MR* 10, 21 y 39. En el primero de los casos, “un hombre injustamente perseguido [a causa de sus deudas] estaba encadenado en poder de un caballero”; fiel devoto de san Rosendo, decidió dirigir su oración al santo y prometió visitar su templo cuando fuese liberado. Lo logró gracias al poder milagroso del santo, pero lo más importante de todo es que “no mucho tiempo después vino al sepulcro con cirios y ofrendas, y contó con pelos y señales todo según le había ocurrido”.⁷⁹ El segundo es todavía más curioso. Sucede en un contexto de revuelta en que la comarca de Limia se encontraba asolada por disturbios y saqueos. Lo extraordinario del milagro es que san Rosendo pone en libertad a un hombre hecho prisionero por los monjes del monasterio de Celanova, ya que se le había atrapado mientras robaba. El santo se conmovió del reo, que era francés y no tenía quien saliese en su rescate, pero que sobre todo “acabó por implorar el auxilio de san Rosendo por inspiración divina”. Entonces, se le apareció y le ayudó a volver sano y salvo a su casa, aunque pronto regresó a Celanova para dar gracias al santo y contar lo que le había sucedido.⁸⁰ De esta forma, se nos presenta a un Rosendo más “humanizado”, capaz de guiarse por la piedad y compasión, no solo por la búsqueda de justicia. De hecho, la hagiografía de Domingo de Silos corrobora que esta virtud liberadora, en ocasiones, se ejercía sin distinción de cautivos inocentes o culpables. Al fin y al cabo, lo importante era demostrar el poder sin limitaciones del santo, capaz de ofrecer una “inmerecida” salvación a quien le mostrase fe.⁸¹

⁷⁸ Valcárcel, *Vita Dominici Siliensis*, 370-375.

⁷⁹ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 170-173.

⁸⁰ *Ibid.*, 192-195.

⁸¹ Pérez-Embid, *Santos y milagros*, 249.

6.4. Milagros de glorificación y protección del monasterio, sus bienes y monjes

Bajo el término genérico de “milagros para la glorificación de los santos”, se agrupa toda una serie de fenómenos maravillosos con los que se pretende defender la figura de los santos y sus bienes. Los santos se encargaron de reprender a aquellos que se desviaban del camino del Señor o que no se dignaban a guardarles el debido respeto. Como hemos señalado en el apartado de las curaciones, podían castigar con enfermedades de todo tipo, hasta la muerte, si bien el milagro solía acabar con la sanación, siempre que mediase el arrepentimiento.⁸² En todos estos milagros, está siempre presente una clara intencionalidad moralizante, dando lugar a relatos plagados de virtudes taumatúrgicas que ensalzan la figura del santo. Aunque apenas aparecen milagros de este tipo antes del siglo XI, se difundieron enormemente en las hagiografías plenomedievales. La mayoría cuenta con un eje común: la protección del buen nombre del santo, así como de las personas y de los bienes de la institución eclesiástica que custodia su sepulcro. Por ejemplo, en el milagro 21 san Rosendo castiga a un obispo de Lugo que solía manifestarse en contra de su nombre, pero tras restituirle la salud, propagó fiel y devotamente su santidad.⁸³

Como cabe imaginar, en el caso de Rosendo, obispo y fundador del monasterio de San Salvador de Celanova, son muchos los milagros relacionados con la protección de su cenobio, incluyendo a sus monjes y propiedades. De hecho, la lista de milagros se inicia con uno de ellos, narrando cómo libró a los monjes de Celanova del poder tiránico de la infanta Elvira, que “causaba estragos en la herencia del monasterio con sus duras imposiciones”. Rosendo intervino en defensa de su monasterio, sus bienes y hombres causando la muerte del abad intruso impuesto por la infanta, restituyendo así la paz y advirtiendo a los poderes seculares de que nunca más fuesen en contra de estos hombres de Dios (*MR* 1).⁸⁴ Este tipo de milagros, con distintos desenlaces, lo encontramos también en *MR* 2, 11, 12, 20 y 42. De entre todos ellos, el más interesante es *MR* 20, pues hace una referencia histórica a la muerte del rey portugués Alfonso Enríquez en tiempos de Fernando II. Habiéndose hecho con el dominio de varios territorios de Galicia y León, incluyendo Celanova, tanto el rey portugués como sus caballeros no cesaban en desafiar

⁸² Pérez-Embid, *Santos y milagros*, 250-252.

⁸³ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 194-197.

⁸⁴ *Ibid.*, 160-163. “De como Pedro González reventó por en medio”.

al santo. Así pues, Rosendo tuvo que intervenir para derrotar a los invasores portugueses, apareciéndose hasta en tres ocasiones a caballeros y campesinos fieles al rey leonés para augurar la inmediata caída de Alfonso Enríquez y sus tropas. Todo se cumplió como había pronosticado el santo, y así se regresó a la normalidad: los “buenos” recuperaron su vida, mientras que los invasores fueron castigados y murieron por sus pecados.⁸⁵

Finalmente, cabe destacar dos milagros en los que el santo aparece para procurar el medio para cruzar el río a algún fiel devoto (*MR* 8 y 30). Se trata de un milagro difícilmente localizable en otras hagiografías de otros santos hispanos. Resulta interesante la fuerte carga simbólica de estos relatos, puesto que, en ellos, el santo se manifiesta milagrosamente ante los fieles en momentos críticos, siendo el barquero que les traslada sanos e incólumes a la otra orilla del río.⁸⁶

En definitiva, de todas estas historias se deduce que los monjes tenían a los santos como el principal protector de sus dominios, en una sociedad donde la Iglesia carecía de la fuerza necesaria para defender sus intereses materiales.⁸⁷ Esta cosmovisión era la que se trataba de exponer a todos los cristianos por medio de las hagiografías y este tipo de milagros en concreto. Así, por medio del temor a la fuerza divina y de los santos, conseguían disuadir los intentos de los poderes seculares de menoscabar las propiedades y privilegios de los monasterios y sus hombres.

6.5. Premoniciones, revelaciones y visiones

El contenido de las visiones y revelaciones de la divinidad a los santos, o de los santos a los hombres, es muy variado. Muchas veces, se dan como proclamaciones de las verdades de la fe, como promesas de bendición, como amenaza de un castigo o como una orden concreta. Es común que los santos, tras su muerte, se aparezcan a los fieles, bien para socorrerlos, bien para sancionar algún comportamiento. Otras veces se personan para indicar el lugar donde quieren que se trasladen sus cuerpos, o únicamente para informar de un acontecimiento inminente.⁸⁸ Asimismo, la levitación y la recepción de los estigmas

⁸⁵ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 182-193. “Del monasterio de Celanova invadido por el rey de Portugal y luego recuperado”.

⁸⁶ *Ibid.*, 168-171; *Ibid.*, 202-205.

⁸⁷ Pérez-Embid, *Santos y milagros*, 253.

⁸⁸ *Ibid.*, 263-265.

son tenidos como muestras místicas de revelaciones divinas, si bien estos elementos son más propios de la Baja Edad Media que de la época plenomedieval. La razón que subyace a este tipo de milagros es reforzar y demostrar la validez del dogma cristiano y eliminar cualquier ápice de duda que pudiese surgir al respecto. Esto resulta clave en el tiempo de herejías que fueron los siglos XII y XIII, cuando se vivió la persecución y lucha contra los albigenses y valdenses. Sin duda, las visiones más complejas de la época medieval a nivel europeo fueron las de Hildegarda de Bingen, abadesa benedictina del siglo XII, célebre por sus múltiples revelaciones que sirvieron para explicar las bases principales del dogma cristiano.⁸⁹

En el caso de la Península Ibérica, las premoniciones, revelaciones y visiones forman un amplio grupo de milagros. Muchas de las visiones de los santos en vida se emplearon para elaborar los mitos de origen de cenobios o instituciones eclesiásticas, lo cual sucede con san Rosendo de Celanova (VR 20),⁹⁰ pero también santo Domingo de Silos.⁹¹ Los santos, además, pueden mostrar un conocimiento sobrenatural y profético, gracias al cual anticipan la muerte de alguno de sus allegados. Esto ocurre en la *Vita* de Rosendo, cuando predice la muerte cercana de Franquila, primer abad del monasterio de San Salvador de Celanova (VR 29);⁹² o también cuando “oyó voces de los ángeles” que le anunciaban el fallecimiento de la reina Aragonte, familiar suyo (VR 36).⁹³ Tras su muerte, como hemos visto, es frecuente que los santos se aparezcan a los fieles con motivo de milagros relacionados con la defensa del monasterio y sus monjes, la liberación de cautivos o con el anuncio de algún acontecimiento futuro.⁹⁴ Del mismo modo, es habitual que el santo o los ángeles se presenten en sueños a los enfermos para exhortarles a visitar su sepulcro y monasterio y así, por medio de la fe y la oración, obtienen su tan ansiada recompensa. Un ejemplo concreto lo encontramos en MR 25: “Al fin fue advertido en sueños por san Rosendo de que si en su honor todos los monjes hacían de rodillas ante Dios la oración dominical, recuperaría la salud”.⁹⁵

⁸⁹ Pérez-Embid, *Santos y milagros*, 267-268.

⁹⁰ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 132-135. Dios se le revela para indicarle que edificase un monasterio en la región de la Limia en honor de San Salvador.

⁹¹ Valcárcel, *Vita Dominici Siliensis*, 239.

⁹² Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 146-147.

⁹³ *Ibid.*, 150-153.

⁹⁴ Ver notas 80, 86 y 88.

⁹⁵ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 198-199.

7. La vida cotidiana en la Edad Media a través de la *VMR*

La serie de milagros atribuidos a los santos en la literatura hagiográfica puede constituir un documento crucial para profundizar en los fundamentos de la vida cotidiana durante la Edad Media. A pesar de su evidente propósito moralizante e ideológico, la abundante información contenida en estas fuentes, examinada con cuidado, permite desentrañar diversos aspectos de la sociedad y cultura medieval. Tomando como referencia la hagiografía de san Rosendo, podemos obtener detalles sobre distintos hitos políticos de la Galicia y el Reino de León de los siglos X al XII. En la *Vita Rudesindi*, se hace referencia a las invasiones normandas y sarracenas que afectaron al norte peninsular en las décadas de 960 y 970, en cuya defensa participó Rosendo por delegación de Ramiro III de León (VR 18-19);⁹⁶ o también la del rey portugués Alfonso Henríquez en tiempos de Fernando II (VR 20).⁹⁷ A este respecto, cabe destacar el tono laudatorio con el que se presenta al monarca leonés, que reinaba cuando se compuso la obra, y que dista mucho del modo despectivo con el que se habla de los invasores: “[Fernando II] se comportaba con todo el mundo tan piadosa y justamente que no se propasaba en nada”.⁹⁸ Esto refleja claramente el alto componente ideológico de la obra.

En el prólogo de la *VMR*, hallamos otro elemento que llama la atención por la información que guarda sobre la cultura plenomedieval: “[...] yo, Ordoño, monje del monasterio de Celanova, aunque indigno e incompetente, con la ayuda de Dios voy a intentar escribir cuanto más veraz y brevemente pueda todo lo que he podido oír, y lo que he podido ver, y lo que he encontrado en libros y documentos suyos”.⁹⁹ Este fragmento es interesante porque nos habla del cambio progresivo del concepto de autoría en el Románico, pero también de la gran importancia de la oralidad y su convivencia con la emergente cultura escrita. En prácticamente todos los milagros, Ordoño oye el relato de distintos “testigos fiables”, cuya voz y testimonio sirven para dar validez a las maravillas que se narran. Y es que la literatura medieval tuvo un fuerte componente oral y popular, tanto en sus formas de composición como en su transmisión y recepción.¹⁰⁰ No obstante,

⁹⁶ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 130-133.

⁹⁷ *Ibid.*, 182-193.

⁹⁸ *Ibid.*, 182-185.

⁹⁹ *Ibid.*, 114-115.

¹⁰⁰ Paul Zumthor, *La letra y la voz: de la literatura medieval* (Madrid: Editorial Cátedra, 1989), 17-21.

la Edad Media fue igualmente una época de escritura, como evidencia la gran difusión de códices y manuscritos o el crecimiento de las bibliotecas de los siglos XII y XIII. Si bien es cierto que esta no era una realidad cotidiana para todos, sino de un grupo selecto asociado, sobre todo, a los centros monásticos y catedralicios y a sus *scriptoria*,¹⁰¹ la convivencia de la oralidad y la escritura resulta evidente.

Asimismo, varios pasajes de la *VMR* sorprenden por el uso del lenguaje que emplea Ordoño para mostrar la devoción de los fieles hacia san Rosendo. A lo largo de toda la obra, aparecen expresiones que enfatizan los sentimientos positivos que desprenden la divinidad y el santo, o negativos cuando se atenta contra ellos. En *MR* 39, nos encontramos con dos citas que lo ejemplifican a la perfección: “[...] postrándose en tierra con grandes lloros y sollozos, suplicaban devotamente el auxilio de la divina misericordia”; y, tras haber obtenido la ayuda de Rosendo, “[...] llorando a mares de gozo cantaron acciones de gracia y múltiples alabanzas de Dios al santo obispo”.¹⁰² Todo esto muestra que la Plena Edad Media fue una época de fuertes emociones y sentimientos.

Por supuesto, tanto en la *Vita* como en los *Miracula Rudesindi* encontramos elementos que nos hablan de la vida en el monasterio, desde lo que supone su fundación, para lo cual es necesario gozar de privilegios, donaciones y el favor del rey, hasta el ideal de las virtudes monásticas: castidad, humildad, paciencia y caridad. Como queda reflejado en la mayor parte de los *Miracula*, la oración debía ser la dedicación principal de los monjes de Celanova, esencial para lograr la curación de enfermos y endemoniados. No obstante, la vida monástica no se circunscribía al rezo, sino que se complementaba con el trabajo en los huertos y el del ganado: “[san Rosendo] quedó muy satisfecho de que el paraje estuviese lleno de viñedos, de frutales y de tierras de labradío, y cubierto en la llanura de praderas y regado de excelentes aguas” (*VR* 26).¹⁰³ Para ello, se contaba con la ayuda de familias sujetas a servidumbre, protagonistas de milagros como *MR* 14, pero también de niños (*MR* 7) y extranjeros (un siervo “etíope” en *MR* 2).

Tampoco podemos olvidar la importante labor asistencial de los monasterios. Ya en su etapa como obispo de Dumio y Mondoñedo, Rosendo se preocupó por ayudar “con los beneficios de su propia herencia a viudas y huérfanos, a los que venían a instalarse en

¹⁰¹ Ana Suárez González, “La tarea cotidiana de escribir,” en *Vida cotidiana en la España medieval. Actas del VI Curso de Cultura Medieval, celebrado en Aguilar de Campoo del 26 al 30 de septiembre de 1994*, dir. Miguel Ángel García Guinea (Madrid: Ediciones Polifemo, 1998), 217-229.

¹⁰² Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 218-223.

¹⁰³ *Ibid.*, 140-141.

aquella comarca y a los extraños que pasaban por allí” (VR 15).¹⁰⁴ Este pasaje, que remarca la caridad y humildad del santo, habla de un mundo de viudas y huérfanos, así como de la preocupación de ciertos sectores eclesiásticos por asistirlos. A esto se une el auge peregrinal de la Plena y Baja Edad Media, que rompía con la escasa movilidad de la vida y generaba una necesidad benéfica de la que se iba a hacer cargo principalmente la Iglesia. No en vano, fueron apareciendo múltiples hospitales a lo largo de la Ruta Jacobea vinculados a monasterios e iglesias, que cumplían con el precepto cristiano de la pública asistencia y beneficencia.¹⁰⁵ Esto lo encontramos en distintos milagros de la *VMR*, como el segundo, en el que un caballero de la familia de los Braganza es atendido en el monasterio a causa de su enfermedad, aunque su avaricia le condujo a un final trágico marcado por la muerte, como castigo de san Rosendo para defensa del monasterio, sus bienes y hombres.¹⁰⁶

Si algo nos indican los relatos de curaciones milagrosas y posesiones demoníacas es que la enfermedad estuvo muy presente en la Edad Media. Era un mundo de abundantes cegueras, deformidades físicas y enfermedades mentales, donde la mortalidad infantil mantenía altos valores. Cabe recordar, en referencia a esto último, que la concepción de Rosendo resulta maravillosa precisamente por la gran dificultad que conllevaba dar a luz a un hijo sano: “Después de llevar una vida justa y abundar en todos los bienes que parecen promover la felicidad, solamente se vio privado de la alegría de tener hijos, que se malograban porque nacían muertos” (VR 3).¹⁰⁷ Estas condiciones se debían principalmente a la falta de higiene y salubridad, la facilidad para contraer epidemias mortales y las deficiencias alimenticias en una época marcada por la escasez y los limitados conocimientos médicos, que a menudo resultaban ser más peligrosos que las propias enfermedades. Como hemos visto, la *VMR* insiste mucho en la ineficiencia de los médicos y la medicina. Sin embargo, varios autores señalan que la Plena y, sobre todo, la Baja Edad Media, fueron un tiempo de desarrollo científico que hizo que los médicos y cirujanos ganasen cada vez más fama por su eficacia en el cuidado corporal.¹⁰⁸ De este

¹⁰⁴ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 128-129.

¹⁰⁵ Pedro Pascual Martínez, “La vida cotidiana del peregrino medieval,” en *Vida cotidiana en la España medieval. Actas del VI Curso de Cultura Medieval, celebrado en Aguilar de Campoo del 26 al 30 de septiembre de 1994*, dir. Miguel Ángel García Guinea (Madrid: Ediciones Polifemo, 1998), 207.

¹⁰⁶ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 162-165.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 116-117.

¹⁰⁸ Luís García Ballester, “La enfermedad,” en *Historia de España Menéndez Pidal. 16, La época del gótico en la cultura española (c. 1220-1480)*, coord. José Ángel García de Cortázar (Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1994), 600.

modo, gracias en parte al gran influjo de la medicina greco-árabe en Occidente, se fue sustituyendo la figura del sanador tradicional, asociado a la religión, por el médico seglar con titulación universitaria.¹⁰⁹ Esto no evitó que la muerte supusiese una realidad cotidiana, lo cual impedía que la esperanza de vida media superase los cuarenta años en los reinos cristianos de la Península Ibérica.¹¹⁰

Como decimos, las deficiencias alimenticias están íntimamente ligadas a la enfermedad y la alta mortalidad. La preocupación por la “despensa” se deja ver en varios de los milagros de Rosendo, en los que el santo sale en defensa de los monjes ante los abusos de señores que trataban de robar los alimentos o usurpar las mieses y el ganado del monasterio (*MR* 2, 11, 20, 21). Muchos autores han insistido en que el eje pan-vino constituía la base de la alimentación, mientras que el resto de alimentos eran el *companagium*, el acompañante del pan, ya fuese carne, pescado, huevos, vegetales, frutas, grasas o especias.¹¹¹ En la *VMR*, encontramos pocas referencias directas a la alimentación, aunque sí hay dos milagros que evidencian que el consumo de pescado, alimentopreciado como sustitutivo de la carne en los tiempos de ayuno y abstinencia, fue una realidad en la gastronomía gallega: *MR* 30 sucede cuando “uno de los monjes de Celanova, de nombre Munio, se dirigía a la costa para traer pescado para los frailes”;¹¹² o *MR* 35, que narra cómo Rosendo sanó a un hombre al que se le atravesó en la garganta una espina de “un pez que llama todo el mundo trucha”.¹¹³

La *VMR* alude a la buena formación cultural de Rosendo y Ordoño, gracias a sus estudios de gramática, esenciales para “aprender la Palabra de Dios” (*VR* 14 y *MR* 15). En estos pasajes, se intuye el influjo del desarrollo cultural propio del renacimiento del siglo XII. Se estudiaba especialmente el *Trivium* -gramática, dialéctica y retórica- que resultaba de gran valor para la formación de los clérigos. No obstante, la educación en las artes liberales no era un elemento presente en la infancia de todos los niños, sino más bien

¹⁰⁹ Luís García Ballester, “Los profesionales sanitarios,” en *Historia de España Menéndez Pidal. 16, La época del gótico en la cultura española (c. 1220-1480)*, coord. José Ángel García de Cortázar (Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1994), 627-630.

¹¹⁰ Inés Ruiz Montejo, “La vida campesina,” en *Historia de España Menéndez Pidal. 11, La cultura del románico, siglos XI al XIII: letras, religiosidad, artes, ciencia y vida*, dir. José María Jover Zamora (Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 2001), 628-629.

¹¹¹ Julio Valdeón Baroque, “Aspectos de la vida cotidiana en la Castilla de fines de la Edad Media,” en *Vida cotidiana en la España medieval. Actas del VI Curso de Cultura Medieval, celebrado en Aguilar de Campoo del 26 al 30 de septiembre de 1994*, dir. Miguel Ángel García Guinea (Madrid: Ediciones Polifemo, 1998), 16.

¹¹² Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 202-205.

¹¹³ *Ibid.*, 212-215.

un privilegio reservado para los más afortunados, bien para dedicarse a las armas, o bien para la vida consagrada.¹¹⁴ Por otro lado, la infancia de los no privilegiados estaba marcada por las actividades laborales a una temprana edad, ya sea en el campo, al servicio de un señor o un monasterio (*MR 7*) o como aprendiz de un oficio artesanal.¹¹⁵

Un último aspecto presente en la *VMR* es la profunda sacralización de la sociedad. Desde el nacimiento, con el rito del bautismo y el padrino, hasta la muerte, todo queda marcado por la religiosidad y por un calendario litúrgico que amolda las ceremonias colectivas al ciclo natural del año.¹¹⁶ En un mundo donde todavía perviven creencias y ritos paganos, la religión cristiana se adapta a los hábitos campesinos y cortesanos para dar una idea de que todo lo bueno procede de Dios y lo malo del Demonio. Es una fe que se sustenta en el temor a la ira de Dios, capaz de desencadenar todos los males del mundo: “Bendito Dios en todo que humilla a los soberbios y libera de todo el acoso a los que confían en Él” (*MR 20*).¹¹⁷ Los santos, en tanto que intercesores entre Dios y los fieles, adquieren un carácter más benévolo, lo cual no quita que en ocasiones lancen terribles castigos como la muerte (*MR 1, 2, 11*). Por todo ello, no sorprende que *MR 4* nos hable de un “ciego que mortificaba su carne con cilicios”, o que se diese tanta importancia a la “buena muerte” y a ofrecer misas por la salvación de las almas: “[en referencia a Ilduara] Para librarla de sus pecados al punto que el santo obispo Rosendo, con toda la comunidad, ofreció durante mucho tiempo misas” (*VR 29*).¹¹⁸

8. Conclusiones

En resumen, este trabajo muestra que el estudio hagiográfico y de los milagros en la Plena Edad Media ofrece una ventana única para comprender la espiritualidad, las prácticas religiosas y los valores de la sociedad de la época. A través del análisis de la *Vita et Miracula Rudesindi*, podemos deducir que los milagros desempeñaron un papel crucial en el proceso de canonización de los santos medievales. No obstante, estos hechos

¹¹⁴ Inés Ruiz Montejo, “La semblanza del caballero,” en *Historia de España Menéndez Pidal. 11, La cultura del románico, siglos XI al XIII: letras, religiosidad, artes, ciencia y vida*, dir. José María Jover Zamora (Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 2001), 654-655.

¹¹⁵ Ruiz Montejo, “La vida campesina,” 616-618.

¹¹⁶ *Ibid.*, 636.

¹¹⁷ Díaz y Díaz, *Ordoño de Celanova*, 192-193.

¹¹⁸ *Ibid.*, 146-147.

maravillosos no solo servían para exaltar la figura del santo, sino que también reflejaban las preocupaciones y creencias de la sociedad, especialmente de los grupos eclesiásticos, encargados de la composición de sus hagiografías. La frecuencia de milagros relacionados con curaciones de ceguera o parálisis, por ejemplo, brinda una información valiosa sobre las condiciones de vida y las limitaciones de la época. Del mismo modo, los relatos de liberaciones de cautivos ponen de manifiesto el contexto bélico y la importancia atribuida a la intervención divina en tales episodios.

La literatura hagiográfica proporciona una interesante perspectiva para el estudio de la vida cotidiana en la Edad Media. A pesar de estar imbuida de propósitos moralizantes e ideológicos, este tipo de obras ofrecen un testimonio detallado de las prácticas sociales, las creencias religiosas y las estructuras comunitarias de la época, favoreciendo una comprensión profunda y matizada de la cultura medieval. El análisis de los milagros no solo facilita una mejor comprensión de la devoción y las prácticas religiosas de la época, sino que también ofrece una visión más amplia de la mentalidad, la vida cotidiana, los hitos políticos y las estructuras sociales del tiempo de cambios y permanencias que fue la Plena Edad Media.

Los santos, con su ejemplo de vida y sus milagros, fueron un elemento central en la construcción de la identidad religiosa y cultural de la época. Por este motivo, su análisis sigue siendo fundamental para el entendimiento de nuestra historia. Las hagiografías medievales, con su riqueza de detalles y su combinación de oralidad y escritura, constituyen una fuente esencial para entender la complejidad de la vida en la Edad Media, abarcando desde la política y religión hasta la economía y vida cotidiana. En definitiva, el estudio de los milagros no solo ilumina aspectos clave de la espiritualidad, sino que también proporciona una ventana invaluable para explorar la dinámica social y cultural de la época, reafirmando su relevancia en el análisis histórico contemporáneo.

9. Bibliografía

Brown, Peter. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Carriedo Tejedó, Manuel. "La familia de San Rosendo." En *Facendo memoria de San Rosendo*, coordinado por Segundo Pérez López, 103-124. Mondoñedo: Cabildo de la Catedral de Mondoñedo, 2007.

Castellanos García, Santiago. "Las reliquias de los santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (ss. V-VII)." *Polis: revista de ideas y formas políticas de la antigüedad* 8 (1996): 5-21.

Díaz y Díaz, Manuel, M^a Virtudes Pardo Gómez y Daría Vilariño Pintos. *Ordoño de Celanova. Vida y milagros de San Rosendo*. La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1990.

Dosse, François. *La historia en migajas: De "Annales" a la "Nueva Historia"*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1988.

Fernández Conde, Francisco Javier. *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media. Siglos XI-XIII*. Oviedo: Ediciones Trea, 2005.

García Ballester, Luis. "La enfermedad." En *Historia de España Menéndez Pidal. 16, La época del gótico en la cultura española (c. 1220-c. 1480)*, coordinado por José Ángel García de Cortázar, 597-606. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1994.

García Ballester, Luis. “Los profesionales sanitarios.” En *Historia de España Menéndez Pidal. 16, La época del gótico en la cultura española (c. 1220-c. 1480)*, coordinado por José Ángel García de Cortázar, 607-632. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1994.

García de Cortázar, José Ángel. “La alimentación: de la subsistencia a la gastronomía.” En *Historia de España Menéndez Pidal. 16, La época del gótico en la cultura española (c. 1220-c. 1480)*, coordinado por José Ángel García de Cortázar, 5-28. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1994.

Giordano, Oronzo. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Traducido por Pilar García Mouton y Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1983.

González Fernández, Rafael. “El culto a los mártires y santos en la cultura cristiana. Origen, evolución y factores de su configuración.” *Kalakorikos* 5 (2000): 161-185.

González García, Miguel Ángel. “San Rosendo de Mondoñedo y Celanova.” En *Facendo memoria de San Rosendo*, coordinado por Segundo Pérez López, 229-344. Mondoñedo: Cabildo de la Catedral de Mondoñedo, 2007.

González Lopo, Domingo. “El testamento de San Rosendo.” *Rudesindus* 6 (2010): 217-225.

Le Goff, Jacques. *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona: Editorial Paidós, 1999.

Pascual Martínez, Pedro. "La vida cotidiana del peregrino medieval." En *Vida cotidiana en la España medieval. Actas del VI Curso de Cultura Medieval, celebrado en Aguilar de Campoo del 26 al 30 de septiembre de 1994*, dirigido por Miguel Ángel García Guinea, 193-215. Madrid: Ediciones Polifemo, 1998.

Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción de Pilar Riesco Chueca. Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de publicaciones, 1995.

Pérez-Embid, Javier. *Hagiología y sociedad en la España Medieval: Castilla y León (siglos XI-XIII)*. Huelva: Universidad de Huelva, 2002.

Pérez-Embid, Javier. *Santos y Milagros, la hagiografía medieval*. Madrid: Editorial Síntesis, 2017.

Pérez López, Segundo. "San Rosendo: monje y reformador del monacato." En *Facendo memoria de San Rosendo*, coordinado por Segundo Pérez López, 201-228. Mondoñedo: Cabildo de la Catedral de Mondoñedo, 2007.

Recuero Astray, Manuel. "San Rosendo y la cultura en el siglo X." En *Facendo memoria de San Rosendo*, coordinado por Segundo Pérez López, 89-102. Mondoñedo: Cabildo de la Catedral de Mondoñedo, 2007.

Ruiz Montejo, Inés. "La vida campesina." En *Historia de España Menéndez Pidal. 11, La cultura del románico, siglos XI al XIII: letras, religiosidad, artes, ciencia y vida*, dirigida por José María Jover Zamora, 604-640. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 2001.

Ruiz Montejo, Inés. “La semblanza del caballero.” En *Historia de España Menéndez Pidal. 11, La cultura del románico, siglos XI al XIII: letras, religiosidad, artes, ciencia y vida*, dirigida por José María Jover Zamora, 641-680. Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 2001.

Sánchez Domingo, Rafael. *Vita Adelelmi = Vida de San Lesmes: transcripción y estudios*. Burgos: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Burgos, 2004.

Sigal, Pierre-André. *L’homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècles)*. París: Editions du Cerf, 1985.

Sigal, Pierre-André. “Reliques, pèlerinages et miracles dans l’Église médiévale (XI^e-XIII^e siècle).” *Revue d’histoire de l’Église de France* 76, no. 197 (1990): 193-211.

Suárez González, Ana. “La tarea cotidiana de escribir.” En *Vida cotidiana en la España medieval. Actas del VI Curso de Cultura Medieval, celebrado en Aguilar de Campoo del 26 al 30 de septiembre de 1994*, dirigido por Miguel Ángel García Guinea, 217-229. Madrid: Ediciones Polifemo, 1998.

Valcárcel, Vitalino. *La “Vita Dominici Siliensis” de Grimaldo: estudio, edición crítica y traducción*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1982.

Valdeón Baruque, Julio. “Aspectos de la vida cotidiana en la Castilla de fines de la Edad Media.” En *Vida cotidiana en la España medieval. Actas del VI Curso de Cultura Medieval, celebrado en Aguilar de Campoo del 26 al 30 de septiembre de 1994*, dirigido por Miguel Ángel García Guinea, 9-20. Madrid: Ediciones Polifemo, 1998.

Vauchez, André. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma: École française de Rome, 1981.

Vauchez, André. "Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge?" *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)* 149 (1991): 161-172.

Vives, José y Ángel Fábrega. "Calendarios hispánicos anteriores al siglo XIII". *Hispania Sacra* 3 (1950): 145-162.

Zumthor, Paul. *La letra y la voz: de la "literatura" medieval*. Madrid: Editorial Cátedra, 1989.