

Los santos entran en batalla: la gestación durante la Edad Moderna de la imagen de san Isidoro y san Millán en lucha contra el islam

Saints go into Battle: The Creation during
the Early Modern Age of the Image of
St. Isidore and St. Millan in the Fight
against Islam

Joaquín García Nistal

<https://orcid.org/0000-0001-7177-7886>

Universidad de León

ESPAÑA

jgarn@unileon.es

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 11.2, 2023, pp. 117-132]

Recibido: 19-04-2023 / Aceptado: 08-06-2023

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2023.11.02.09>

Resumen. El presente trabajo aborda la creación iconográfica y literaria de san Isidoro y san Millán como guerreros durante la Edad Moderna. A tal fin, inicialmente se analiza la conocida faceta de ambos como matamoros, para la que se propone que fue tanto o más determinante la reelaboración de algunos mitos medievales durante época moderna como la tradición narrativa y visual santiaguista. La tardía aparición de este arquetipo lleva, en último lugar, a explorar las pinturas murales de la Cámara de doña Sancha de la Real Colegiata de san Isidoro de León, a partir de las cuales se demuestra que con anterioridad a la imagen del hispalense como

Estudio elaborado en el marco del proyecto de I+D+i «La construcción del imaginario islámico en la península ibérica y el mundo iberoamericano en la Edad Moderna» (PID2019-108262GA-I00), financiado por el MCIN/AEI/10.13039/501100011033.

santo guerrero, se utilizaron otras fórmulas más acordes con sus cualidades intelectuales y con las que también se representó como defensor del cristianismo frente al islam y las herejías.

Palabras clave. Santiago matamoros; san Isidoro de Sevilla; san Millán de la Cogolla; matamoros; islam; herejías.

Abstract. This study analyses the iconographic and literary creation during the 16th to 18th centuries of Saint Isidore and Saint Millán as warriors. To this end, we first analyse the well-known image of both as «matamoros» and propose that the reworking of certain medieval myths was more important for their creation than even the literary and visual tradition of Santiago Matamoros. The late appearance of this 'archetype' allows us to analyse the paintings in the Chamber of doña Sancha in the Royal Collegiate Church of Saint Isidoro (León) to see that prior to the image of Saint Isidore as a warrior, other iconographic formulae were used to represent him as defender of Christianity against Islam and heresies.

Keywords. Santiago Matamoros; St. Isidore of Seville; St. Millan de la Cogolla; Matamoros; Islam; Heresies.

1. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, la historiografía ha puesto de manifiesto que la imagen literaria y visual de Santiago como *bellator*, y de manera más particular la vinculada a su intervención milagrosa en la batalla de Clavijo¹, dio pie a un arquetipo histórico e iconográfico que se reelaboró sucesivamente para adaptarse con éxito a diferentes contextos y que sirvió de base para la gestación de otros santos matamoros a su imagen y semejanza como san Millán o san Isidoro².

Parte de este último fenómeno se ha explicado a través del respaldo narrativo y pseudohistórico que ofrecían las crónicas, poemas épicos y hagiografías medievales, así como por el hecho de que ambos formen pareja con el apóstol en determinados acontecimientos bélicos³, como sucede en la batalla de Hacinas-Simancas

1. La primera aparición de Santiago en relación con un acontecimiento bélico se halla en la *Historia Silense*, datada en torno al año 1115, pero, al no actuar directamente en la 'contienda' que desemboca en la toma de Coímbra acaecida en 1064, se viene admitiendo que su condición de *miles Christi* aparece expresada por primera vez en el *Privilegio del Voto* de mediados del siglo XII y que más tarde cristaliza en el *Chronicon Mundi* de hacia 1238 (López, 2008, p. 45).

2. Como ha expresado el profesor Monterroso Montero, a las variables y carga de matices que el Santiago *bellator* adquirió durante el medievo hay que sumar la eclosión y el cambio que experimentó en la Edad Moderna desde aquel líder de la reconquista a soldado invocado para luchar contra los nuevos enemigos de la fe como los indígenas americanos, los turco-otomanos o los protestantes y reformadores europeos. Monterroso Montero, 1997, pp. 486-487.

3. La amplia posibilidad de lecturas que se abren con la formación de parejas de santos guerreros fue planteada por Monterroso Montero, 1997, al abordar las relaciones entre Santiago, san Millán y san Raimundo de Fitero.

o en la toma de Baeza⁴. Pero al abordar el estudio iconográfico de estos nuevos *miles Christi*, hallamos que su gestación es tardía y que tanto san Millán como san Isidoro aparecieron representados con esa condición de guerreros de manera súbita en época moderna.

Frente a lo que en ocasiones se ha asegurado, la imagen de ambos como matamoros no responde, por tanto, a un proceso gradual cuyo origen debe situarse en la Edad Media, sino que, como tendremos ocasión de comprobar, fue fruto de la (re) elaboración de los mitos literarios que los situaban en el campo de batalla y que tuvo lugar en el marco de las diferentes estrategias de promoción de los centros emilianense y leonés. De este modo, al tratarse de dos fenómenos coetáneos y relativamente novedosos, las nuevas imágenes contribuyeron a su vez a consolidar la autenticidad de estas variaciones narrativas de época moderna y a fijarlas visualmente en la colectividad, por lo que el vínculo entre fuente escrita e imagen fue más férreo e inmediato de lo que jamás había sido hasta entonces.

Prueba de la tardía aparición de esta iconografía es que no solo el enemigo trasmutó en el turco, más acorde con su contexto de gestación, sino que previamente —y también durante la Edad Moderna— se habían explorado otras fórmulas de representación más ajustadas a las cualidades ‘no belicosas’ de santos como Isidoro. Por este motivo, parte de nuestro estudio se centra finalmente en las pinturas murales de la denominada Cámara de doña Sancha de la Real Colegiata de san Isidoro de León, datadas en torno al año 1534, donde descubrimos una reveladora iconografía en la que el hispalense se representa como defensor del cristianismo frente al islam y las herejías alejada de la imagen del batallador que aparecerá prácticamente dos siglos después.

2. ¿UNA ICONOGRAFÍA CONSOLIDADA?

Entre las agrupaciones a las que nos hemos referido inicialmente, la establecida entre Santiago y san Millán es una de las más conocidas y exitosas. Su intervención conjunta en la batalla de Hacinas-Simancas, en la que, según los *Votos de Fernán González*, ambos santos cabalgan armados sobre corceles blancos para asistir y comandar las tropas del conde, ha sido examinada por la historiografía como una hábil fórmula literaria que legitimó la creación del privilegio del Voto de san Millán⁵. De igual modo, la ayuda prestada por el santo emilianense en el campo de batalla auspició que se le otorgase inicialmente un rol de patrón y protector te-

4. El primer relato en el que San Millán aparece junto con el apóstol Santiago luchando en la batalla de Hacinas de 939 es el Privilegio de los *Votos de Fernán González*, que fue elaborado en el primer tercio del siglo XIII a imitación del citado privilegio santiaguista. En fechas semejantes y también en compañía de Santiago, la participación de san Isidoro en la toma de Baeza de 1147 fue recogida por primera vez en el *Liber de miraculis s. Isidori* de Lucas de Tuy, aunque a diferencia del caso anterior el hispalense no tiene una participación directa en la contienda.

5. Henriët, 2004, p. 26. El padre Yepes ya observó estas intenciones al afirmar que el conde Fernán González, viendo que «los reyes de León [...] habían hecho tributario su reino al sagrado apóstol [...] quiso que los castellanos tuviesen la misma sujeción y rendimiento al glorioso san Millán, tomándole por patrono de Castilla» (González, 1985, p. 125).

ritorial para Castilla semejante al configurado para Santiago en el ámbito gallego y leonés o para san Jorge en el catalano-aragonés. Pero ni todos estos ambiciosos motivos ni la citada base narrativa fueron suficientes para generar una iconografía en la Edad Media, por lo que abordaremos más adelante qué otras razones de peso aparecieron para la generación 'espontánea' de un «san Millán matamoros» a partir de la década de 1640.

Salvando las distancias, también se ha considerado que el *Liber de miraculis s. Isidori*⁶ ofrecía los contenidos necesarios para consolidar la pareja militar Santiago-san Isidoro. Según este relato, el hispalense se había aparecido a Alfonso VII durante el sitio de Baeza acompañado por una mano derecha que empuñaba «una espada de fuego de ambas partes aguda» y que pertenecía al apóstol⁷. Pero las diferencias con respecto al ejemplo anterior son notables. Primero, porque la manifestación milagrosa tiene lugar la noche antes de la inventada batalla y, en segundo lugar, porque el cometido de san Isidoro, al que se describe como «varón muy honrado, con sus canas muy hermosas, vestido como obispo en pontifical»⁸, es infundir ánimo al emperador presagiando su victoria frente a los musulmanes⁹.

Examinando detenidamente la narración, es indiscutible que san Isidoro no adquiere ni un rol ni unas señas de identidad militares, como tampoco lo hace en otras de sus apariciones durante el cerco de Toledo o la defensa de Ciudad Rodrigo. Sin embargo, y a diferencia de san Millán, el hispalense fue representado en la Edad Media como caballero armado en el denominado Pendón de Baeza de la Real Colegiata de san Isidoro de León¹⁰. Para explicar la aparición de esta insólita iconografía se ha propuesto el uso de otras fuentes como la *versión sanchina* de la *Estoria de España* que, concluida en torno a 1289, amplía el acontecimiento de Baeza y otorga una participación más directa de san Isidoro en la contienda. Ello, junto con la refundación de la cofradía del Pendón en 1331, ha permitido a Montaner Frutos establecer un marco cronológico cercano al de la factura de la pieza, que así puede entenderse como un producto conmemorativo y clerical¹¹.

No obstante, y aunque incluya una referencia visual al brazo armado de Santiago, la enseña isidoriana difícilmente puede considerarse una representación narrativa de lo relatado en la *versión sanchina*, según la cual el emperador vio «a san Isidro andar en la hacienda de la su parte»¹². El santo, revestido y montado a caballo, empuña una espada y enarbola una cruz, pero no existe referencia visual alguna a sus antagonistas. No se trata, *sensu stricto*, de un matamoros, sino más bien de

6. También conocido como *Miracula s. Isidori*, fue elaborado por Lucas de Tuy hacia 1223-1239 tomando como base varias fuentes precedentes, como desgrana Martín Iglesias, 2005.

7. Tuy, *Milagros de san Isidoro*, p. 63.

8. Tuy, *Milagros de san Isidoro*, p. 63.

9. Es evidente la deuda que esta construcción literaria tiene con la toma de Coímbra narrada por la *Historia Silense*, en la que Santiago se aparece a un peregrino para anunciarle que entregará la ciudad al rey Fernando, quien, como Alfonso VII, también contaba con un ejército en clara inferioridad numérica.

10. Sobre el citado pendón ver los estudios de Fernández González, 1995; Montaner, 2009.

11. Montaner Frutos, 2009, pp. 52-55.

12. Montaner Frutos, 2009, p. 53.

una iconografía de carácter heráldico que simboliza el triunfo del santo y del cristianismo y que probablemente se inspiró en algunas representaciones precedentes del apóstol como la del denominado tímpano de Clavijo, la cual ha sido analizada como manifestación del poder espiritual y feudal¹³. Prueba de ello es que habrá que esperar al siglo XVIII para ver materializada la imagen de «san Isidoro matamoros», una vez que se había reelaborado literariamente el mito de Baeza, como veremos a continuación.

3. REESCRIBIR MITOS PARA CREAR NUEVOS SANTOS GUERREROS

Aun considerando la posible pérdida de algunos testimonios, sigue llamando poderosamente la atención la ausencia de un repertorio más o menos amplio de santos matamoros anterior a la Edad Moderna, sobre todo si se tiene en cuenta su potencial para reforzar algunos de los intereses originales expresados en las fuentes medievales. Analizando los casos de san Millán y san Isidoro comprobamos que, para que apareciesen representados abatiendo a los infieles, fue necesario reescribir los relatos que los situaban en algunas célebres batallas de la mal llamada reconquista. Pero esta distancia temporal trajo consigo varias consecuencias plásticas de enorme interés que apenas han recibido atención por parte de los investigadores, como la representación de la alteridad religiosa¹⁴, que mayoritariamente ya no se identificará con el musulmán peninsular sino con el turco¹⁵. Como ha apuntado Rega Castro, por regla general, en la imaginería que produce la península ibérica por estos siglos, el turco —como antes el 'moro'— era figurado preferentemente como un guerrero fiero, temible y destinado a ser vencido en el campo de batalla, abatido por las armas cristianas o echado a los pies de los caballos, antes que bajo otro tipo iconográfico¹⁶.

Con todo, el siglo XVII es el de la eclosión de esta iconografía para el santo emilianense. El grabado de Panneels para la portada de la edición de 1643 de la *Apolo-gía* de Martín Martínez¹⁷, los lienzos de esta misma década atribuidos a Bartolomé Román, la pintura de fray Juan Andrés Rizi elaborada entre 1653 y 1656 para el retablo mayor de la iglesia del monasterio de Yuso o el relieve de la portada de este

13. López, 2008, p. 48. Con todo, el pendón isidoriano adquirió tempranamente un carácter legendario. Ya en el siglo XVI se dice que había sido mandado bordar por Alfonso VIII para llevarlo en la «guerra contra los moros», que más tarde se utilizó en diversas campañas militares y que el emperador Carlos V trató de utilizarlo en alguna jornada. Morales, *Viaje de Ambrosio de Morales*, pp. 50-51.

14. Franco Llopis y Moreno Díaz del Campo, 2019, han elaborado recientemente un completo y extraordinario trabajo sobre la imagen del morisco en época moderna, en el que revelan la carencia de estos estudios sistemáticos para el caso del turco en el contexto peninsular.

15. Este tipo de transformaciones de la imagen y la percepción de la alteridad religiosa en la Edad Moderna se observa especialmente a partir de la batalla de Lepanto en diferentes áreas geográficas de Europa. A falta de un enemigo peninsular real en los siglos en los que aparece la iconografía objeto de estudio, pueden extrapolarse las palabras de Giuseppe Capriotti (2016, p. 365), quien, al estudiar este fenómeno en la zona adriática considera que los turcos se sintieron como una amenaza real.

16. Rega Castro, 2020, pp. 258-260.

17. Olivares Torres, 2020, p. 90.

último realizado por Lizárraga, son una muestra significativa del empeño de la comunidad benedictina por relanzar la figura del santo apostando por una iconografía hasta entonces inédita. Este hecho confluye con la publicación de varias obras literarias que enaltecen su imagen y la de la propia orden, entre las que cabe destacar la *Crónica de la orden de san Benito* (1609-1610) de Antonio de Yepes y la citada *Apología* (1632) de Martínez. Como ha examinado Lidwine Linares, estos autores no solo tratan de rescatar del olvido una batalla como la de Hacinas-Simancas, que prácticamente había desaparecido en la historiografía general, sino que el último llega a dividirla en dos independientes, lo que justifica que san Millán llegue a desprenderse iconográficamente de la compañía de Santiago a la que aluden las fuentes medievales¹⁸. De igual modo, ambos configuran una nueva intervención milagrosa del santo en la batalla de Calahorra con la que pretenden, con relativo éxito, que también se convierta en patrón de Navarra¹⁹. Pero las aspiraciones últimas de los benedictinos fueron más ambiciosas porque, aprovechando la pérdida de popularidad del apóstol surgida a raíz del pago de los votos y la puesta en duda de la veracidad de su predicación en la península, se reclamó para san Millán una condición de copatrón de España²⁰, que incluso llegó a tener acogida por la monarquía y se trasladó a la arquitectura efímera de carácter triunfal²¹.

Igualmente, la recuperación y reelaboración de la mítica batalla de Hacinas-Simancas realizada por los benedictinos conecta claramente con la «invención» y reescritura del mito de la restauración de España de la historiografía coetánea, cuya configuración en términos providencialistas también comparte para reivindicar el protagonismo de su santo dentro del considerado hito fundacional de la nación. Esta actualización se evidencia igualmente en la mayoría de las representaciones visuales del periodo. Valga como ejemplo el citado lienzo de Rizi, donde las tropas cristianas van caracterizadas a la manera de los tercios españoles y los abatidos, provistos de turbante, alfanjes y lanzas, como turcos; lo que responde a una constante de la iconografía ibérica de época moderna motivada por la consideración del turco como enemigo por excelencia²².

Con unos componentes muy semejantes irrumpirá la iconografía del «san Isidoro matamoros» a partir de la tercera década del siglo XVIII. El verdadero cimiento de este modelo lo hallamos en el impulso y promoción dados por el centro leonés a raíz de la publicación de la *Vida y portentosos milagros de san Isidoro* en 1732. La obra de fray José Manzano, impresa en Salamanca y «consagrada» a Felipe V, llegaba tras un acuerdo capitular celebrado en 1729 y originado por la existencia

18. No existe consenso sobre la identificación de la batalla representada en obras como las de Rizi. Elías Tormo, Lafuente Ferrari o Angulo Íñiguez propusieron Hacinas como el escenario en el que san Millán aparece en solitario, mientras que González de Zárate (1985) opina que, por ser la que origina los Votos de san Millán —principal pretensión del monasterio emilianense—, se trata de la batalla de Simancas.

19. Linares, 2009, pp. 312-313.

20. Propósito que queda directamente expresado en el título y carta al rey de la obra de Martínez, *Apología por san Millán de la Cogolla*, s. p.

21. Gutiérrez Pastor, 2002, p. 44.

22. Argelich y Rega Castro, 2021, p. 478.

de un único ejemplar del *Libro de los milagros de san Isidoro* de 1525²³. En esencia, ambas publicaciones beben de la información recogida en los *Miracula* de Lucas de Tuy, aunque la edición de 1732 incorpora diversos añadidos y transformaciones a partir de textos como el de Baltasar de Prado²⁴. Entre las novedades más interesantes para el tema que nos ocupa está la reescritura de la batalla de Baeza, que en la obra de Manzano deja de ser una justificación para la creación de la cofradía de san Isidoro y la entrega del centro leonés a los regulares de san Agustín (hechos que desaparecen de este episodio) y pasa a convertirse en una epopeya bélica en la que, por primera vez, se narra la aparición de san Isidoro «montando un caballo blanco, vestido de pontifical, empuñando en su diestra una espada de dos cortes y el brazo de Santiago manejando otra a su lado en la misma forma»²⁵.

La transformación del acontecimiento, ahora narrado con varias dosis de detalles cruentos, se hacía visible en la portadilla interior del libro con el grabado realizado por Juan Bartolomé Palomino a partir del diseño de Miguel Jacinto Meléndez, grabador y pintor de cámara del rey Felipe V, respectivamente²⁶. San Isidoro, revestido de pontifical, comanda las tropas cristianas, empuña la espada de doble filo en alto y derrota a los enemigos, nuevamente caracterizados aquí como turcos. El hecho de que el cabildo isidoriano apostase decididamente por difundir esta inédita imagen del santo se confirma en el acuerdo tomado en febrero de 1731, cuando, estando listas las láminas para la citada publicación, se solicitaba la impresión de «500 más sueltas para repartir a los devotos»²⁷; y su impacto e inmediata transferencia a otras disciplinas no se hizo esperar, como demuestran los óleos sobre lienzo custodiados en el museo leonés (Fig. 1) o el situado en el coro del monasterio sevillano de san Isidoro del Campo, en los que se reproduce literalmente el grabado de Palomino, incluyendo la leyenda situada en la cartela de rocalla inferior²⁸. También, sin demasiadas variaciones, sirvió de modelo para el relieve de estuco policromado del tramo central de las bóvedas del antiguo refectorio, que, junto con otros relieves organizados en torno a él²⁹, supone la materialización visual de los episodios de toma de Baeza según el relato de Manzano.

23. Fernández González, 1998, p. 174.

24. En 1730 el cabildo leonés solicita al de Sevilla noticias sobre la vida y milagros de san Isidoro, para lo que este último envía el 22 de agosto de ese mismo año un extracto de «lo escrito por Baltasar de Prado». Pérez Llamazares, 1982, p. 296.

25. Manzano, *Vida y portentosos milagros*, p. 146.

26. Fernández González, 1998, p. 175.

27. Pérez Llamazares, 1982, p. 296.

28. La leyenda, con la adaptación ortográfica correspondiente, reza: «San Isidoro, arzobispo de Sevilla, egregio Doctor de España, de la augusta estirpe de sus reyes su restaurador y segundo apóstol. Venérase su cuerpo en la insigne iglesia que le fabricó y dedicó el rey don Fernando el Magno en la muy noble ciudad de León su corte y con igual magnificencia reedifica al presente la sacra católica Real Majestad del señor rey don Felipe V, nuestro señor, que Dios guarde. Año 1730».

29. Ver Fernández González, 1998, pp. 176-179.



Fig. 1. *Aparición de san Isidoro en la toma de Baeza*, c. 1740, © Museo San Isidoro de León

Como los anteriores, estos últimos trabajos, iniciados en 1734, forman parte de una serie de actuaciones concatenadas —a las que debemos sumar las obras del claustro comenzadas tres años antes o el remate escultórico de la fachada principal del templo—, que responde a una meditada política de renovación y promoción de la colegiata leonesa y de su santo. La nueva imagen otorgada a estos últimos debe ser interpretada, por tanto, como una estrategia para recuperar su antiguo prestigio y actualizar su vinculación con la monarquía, al tiempo que la nueva dinastía buscaba legitimarse sobre las bases consolidadas del pasado hispánico. La simbiosis resultaba beneficiosa para ambas instituciones, de ahí tanto el apoyo prestado por la corona para acometer las citadas obras³⁰, como la previa implicación de la colegiata a la hora de sufragar gastos de guerra, «alimentar los prisio-

30. Como ejemplo, en 1728 el rey había «hecho merced para la obra de san Isidoro de ocho mil ducados en las vacantes de Indias de obispados y arzobispados y de cuatro títulos de Castilla». Pérez Llamazares, 1982, p. 295.

neros portugueses», celebrar rogativas por Felipe V, conmemorar las victorias de Brihuega y Villaviciosa y consolidar la identificación de este último como vencedor frente a la herejía³¹. Una asociación, en definitiva, perfectamente expresada en la leyenda del grabado de Palomino, en la que Felipe V se presenta como reedificador de la colegiata, y en el remate escultórico de la portada principal, donde un «san Isidoro matamoros» situado sobre el escudo monárquico pisotea al infiel³².

4. SAN ISIDORO COMBATE CON LA PALABRA

La imagen del arzobispo hispalense hasta entonces había sido otra bien distinta. Su condición de polímata motivó su temprana inclusión dentro de los tratados *De viris illustribus* y los diferentes autores medievales destacaron sus cualidades intelectuales y de elocuencia hasta el punto de otorgarle una reputación de sabio que prevaleció por encima de su fama de santidad³³. No parece extraño, por tanto, que antes de la forzada imagen de santo guerrero se gestaran otras más vinculadas a esta difundida faceta, como las configuradas para la «Cámara de doña Sancha» de la colegiata de León a través de un conjunto de pinturas murales realizadas mayoritariamente hacia 1534³⁴ y cuya ejecución debe ponerse en relación, nuevamente, con una política de actuaciones y reformas que buscó ensalzar la figura del hispalense y prestigiar la sede leonesa durante un período de claro descenso del peso político no solo de esta, sino también de la ciudad y del propio reino.

La estancia en cuestión se había convertido en sala capitular durante el siglo xvi³⁵ y ocupaba un espacio de alto valor histórico y simbólico asociado a la monarquía y a santo Martino³⁶. El programa iconográfico de los murales traslada parte de estos valores y añade otros derivados principalmente de la *Vita sancti Isidori*, la *Historia translationis* y los citados *Miracula*, que fueron difundidos poco antes gracias a la impresión en 1525 de la versión romance del canónigo Juan de Robles³⁷.

31. El 5 de enero de 1713, por orden del rey, la mesa capitular acuerda celebrar una misa del Santísimo Sacramento anual «con sermón del asunto a los desagravios del Sacramento», por los sacrilegios y profanaciones realizadas por los herejes. Pérez Llamazares, 1982, pp. 290-292.

32. Olivares Torres, 2022, ha analizado el interés de Felipe V y sus ideólogos por construir un tipo de retrato ecuestre donde el rey se presenta como héroe sagrado que lidera una particular cruzada a imagen y semejanza de los santos guerreros, cuya iconografía se actualiza en este contexto.

33. Martín Iglesias, 2005, p. 189.

34. Así se infiere de la inscripción «YVSTE IVDICATE FILII HOMINVM A. 1534» pintada sobre el fingido entablamento que corona la puerta norte de la estancia.

35. Pérez Llamazares, 1982, p. 392.

36. A través de la apertura del arco monumental trazado por Juan de Badajoz «el mozo», la nueva sala capitular conectaba deliberadamente con la contigua librería —finalizada igualmente en torno a 1534— y en la que se materializaba el papel preeminente que la canónica había otorgado tradicionalmente a la formación intelectual de sus miembros. Además, por una parte, se erigía sobre el denominado «Panteón de los Reyes» ocupando parte de la antigua tribuna palatina y, por otra, ocupaba el mismo lugar en el que santo Martino, uno de sus canónigos más insignes, había establecido su celda personal y fundado la capilla de la santa Cruz.

37. Robles, *Libro de los milagros*, 1535. El manuscrito había sido realizado con anterioridad a 1517. Tuy, *Milagros de san Isidoro*, p. 7.

Al igual que las fuentes escritas, los objetivos de las pinturas pasaban, primero, por exaltar el centro leonés conectando las figuras de san Agustín —a cuya regla se acogieron los regulares desde 1148—, san Isidoro —cuyos venerados restos custodiaba desde 1063— y santo Martino. Las imágenes de este último, incorporadas en la parte inferior del muro este hacia 1584 bajo el calvario y la adoración de la cruz³⁸, apelaban a la advocación de la capilla que él había fundado en este mismo lugar, pero también pretendían presentarlo como sucesor de san Isidoro, de igual modo que el santo hispalense lo era de Santiago, tal y como recogía el título de la obra de Robles. En segundo lugar y para reivindicar esta condición de sucesor del apóstol como evangelizador en la península, otro de los principales objetivos de los murales fue fijar la reconocida faceta de san Isidoro como hombre elocuente y sabio, capaz de convertir al infiel mediante el poder de su palabra o milagrosas intervenciones e incluso infundir sus facultades, como sucede en el conocido milagro del libro que hizo comer a santo Martino.

No menos importante fue el objetivo de representar a san Isidoro, símbolo de la Hispania visigoda unificada política y religiosamente, como defensor de la cristianidad frente a las herejías y, particularmente, frente al islam³⁹. En este ciclo no hay alusiones a ningún combate —ya analizamos cómo su soporte narrativo no aparecerá hasta bien entrado el siglo XVIII—, pero tampoco al episodio de la aparición previa a toma de Baeza, porque el hispalense se convierte en azote de los enemigos de la fe gracias a sus facultades predicadoras y, una vez muerto, al poder taumáturgico de sus reliquias. Parte de estos motivos explican que los ideólogos del programa pictórico recurrieran mayoritariamente a la *Vita sancti Isidori* como fuente, que Robles añadió como anexo al *Libro de los Milagros* de 1525⁴⁰ y que presentaba al santo como sucesor de Santiago y primer defensor del cristianismo frente al islam en la península incluso antes de la invasión del 711⁴¹. Así, sus primeros cinco capítulos se trasladaron visualmente a la sala capitular ocupando la mayor parte de los muros. La narración comienza en el lienzo occidental para establecer un vínculo entre la conversión de san Agustín y los pasajes dedicados a la infancia de san Isidoro, ya que este último, como san Ambrosio —protagonista en la mencionada conversión— recibió en su niñez la visita de un enjambre de abejas que se revelaba como signo de su santidad y presagio de su don de palabra⁴². Tampoco parece casual la selección de este episodio habida cuenta de que el padre de la Iglesia se convierte bajo una higuera, mismo árbol que brotará en el lugar del sepulcro vacío

38. Así consta en las actas del Archivo de San Isidoro de León que recogen Carmen Rebollo y Natalia Martínez en el estudio realizado en 2011 para la restauración de las pinturas.

39. Esta condición ha sido analizada por Martín Iglesias, 2005, p. 225.

40. Robles indica en su obra: «Los milagros que de aquí adelante se siguen son sacados a la letra de la historia original de la vida perfectísima y tránsito glorioso y traslación maravillosa del bienaventurado confesor, Doctor y luz de las Españas, san Isidro» (Tuy, *Milagros de san Isidoro*, p. 145).

41. Henriet, 2011, p. 708.

42. Este episodio, narrado en la *Vita s. Ambrosii*, se popularizó en la *Leyenda Dorada*, aunque existen otro tipo de conexiones entre san Agustín y san Isidoro, como las establecidas en los *Sermones in translatione s. Isidori* de Martino de León, elaborados en forma de diálogo entre ambos santos y que muestran un modelo de comportamiento para los canónigos regulares de León (Martín Iglesias, 2005, p. 194).

de san Isidoro y cuyas propiedades milagrosas atraía a «gentiles, moros y judíos»⁴³, abriendo el camino a su conversión. La narración continúa en el muro norte con la relación epistolar y encuentro con san Gregorio, que no es sino una estrategia para reafirmar la sabiduría del hispalense⁴⁴ y el papel que debía desempeñar como evangelizador en un tiempo plagado de «enseñadores de falsas doctrinas y diversas y grandes herejías»⁴⁵.

Interrumpido por la puerta septentrional, el ciclo prosigue en el lienzo sur, donde se abunda en este mensaje mediante la representación de su predicación ante el pueblo romano y el milagro de la lluvia en Narbona. La *Vita* vuelve a destacar en este capítulo su cometido frente a las herejías, pero la inscripción que acompaña a la primera de estas dos pinturas va más allá al atribuirle un sermón contra Arrio y Mahoma no recogido en el relato⁴⁶. Con esta fórmula se urde la transición con las siguientes imágenes que, hasta el arco trazado por Juan de Badajoz, recogen los capítulos cuarto y quinto, donde, a su regreso a Sevilla, san Isidoro es informado de la amenaza de dos peligros que acechan la península: la presencia de Mahoma, que con sus predicaciones «engañaba a los que le oían»⁴⁷, y la aparición de un dragón que assolaba el territorio.

En síntesis, ambas son dos manifestaciones del mal de la herejía⁴⁸. Durante el siglo xvi, la figura de Mahoma se utilizará como tal reiteradamente⁴⁹ y, como ha analizado Franco Llopis, el dragón, que con tanta frecuencia simbolizó al diablo y a los musulmanes, también representará en el imaginario de la Europa moderna a la herejía, a los turcos y a la totalidad de los enemigos de la fe⁵⁰.

En las pinturas de León (Fig. 2), el arzobispo de Sevilla ordena que traigan al primero ante él, pero el encuentro no llega a producirse porque el diablo advierte a Mahoma de los poderes del santo y lo persuade, en un extraordinario ejercicio de exégesis bíblica, para que huya a África. Sí habrá un encuentro directo con la segunda de las amenazas: el dragón, que acabará humillado a sus pies. Lamentablemente,

43. Así se indica en el capítulo 17 del *Libro de los Milagros*. Tuy, *Milagros de san Isidoro*, pp. 37-38.

44. En el relato, perteneciente al segundo capítulo de la *Vita sancti Isidori*, Gregorio Magno reconoce al hispalense como un nuevo Daniel más sabio que Salomón. Tuy, *Milagros de san Isidoro*, p. 147. Cabe apuntar también que en *De altera vita* se construye una triada formada por Agustín de Hipona, Gregorio Magno e Isidoro, a quienes Lucas de Tuy destaca sobre el resto de padres de la iglesia y denomina «philosophi veritatis». Falque Rey, 2016, p. 20.

45. En estos términos se presenta el contexto al que tendrá que hacer frente san Isidoro y que recoge el segundo capítulo, donde el hispalense envía una epístola a san Gregorio a instancias de su hermano Leandro y, más tarde, se presenta ante el Papa de manera milagrosa. Tuy, *Milagros de san Isidoro*, p. 148.

46. La inscripción reza: «HIC YSIDORVS IVSSV GREGORII PAPA POPVLO ROMANO PREDICAVIT ABOMINANS ARRIVM ET MAHOMAM DICENS VNVM DEVM ADORATE».

47. Tuy, *Milagros de san Isidoro*, p. 153.

48. Aunque estos relatos de la *Vita Sancti Isidori* se repitieron en obras como el *Chronicon mundi* o el libro impreso de Robles, Henriet apunta que debe considerarse la difusión que pudieron alcanzar en crónicas, leccionarios y breviarios, que los conservaron como eventos más destacados de su hagiografía (2011, p. 710).

49. Franco Llopis, 2018, p. 43.

50. Franco Llopis, 2017, p. 97. Sobre el dragón como símbolo del turco ver Sorce, 2007-2008.

las amplias lagunas de estos dos últimos murales no permiten realizar una lectura iconográfica más detallada, pero la selección de estos pasajes revela el interés de sus ideólogos por configurar un escenario en el que la amenaza de las herejías es omnipresente y del que los cristianos quedan liberados gracias a las intervenciones de san Isidoro —que incluso convierte a numerosos infieles—, en lo que supone una apropiada actualización de esta parcela hagiográfica en un contexto marcado por la emergencia del protestantismo, la amenaza otomana y berberisca y el ‘problema’ de la conversión de los moriscos.



Fig. 2. El diablo persuade a Mahoma para que huya a África (dcha.) y el dragón sucumbe ante san Isidoro y se retira al desierto (izda.), 1534, © Museo San Isidoro de León

Para dar continuidad al liderazgo del santo frente a los enemigos de la fe y enlazarlo con el objetivo del fortalecimiento del culto a sus reliquias se proyectaron los murales situados entre los vanos de acceso y el lienzo oriental. Aquí el protagonismo de san Isidoro es póstumo, por lo que, junto a la puerta norte y tomando como referencia la *translatio s. Isidori*⁵¹, se representa el traslado de sus restos a León. Este acontecimiento permite retomar nuevamente los *Miracula* para ensalzar, en primer lugar, el poder taumatúrgico de su sepulcro vacío en Sevilla y, seguidamente, el de las reliquias depositadas en la colegiata leonesa. Así, la narración visual prosigue con los prodigios de su sepultura sevillana donde había nacido la mencionada

51. El traslado de reliquias de San Isidoro fue narrado en obras como las *Actas de la traslación* o *Acta translationis corporis S. Isidori*, *Historia translationis sancti Isidori*, *Historia Silense* o el *Chronicon mundi*, entre otras. Ver Falque Rey, 2016.

higuera milagrosa, que el Miramamolín ordenó derruir y utilizar sus piedras para la construcción un alminar desde donde caían estrepitosamente los alfaquíes, simbolizando una nueva victoria de san Isidoro contra los falsos predicadores (Fig. 3)⁵².



Fig. 3. *Un alfaquí cae desde la torre minarete ante la presencia del Miramamolín*, 1534, © Museo San Isidoro de León

Por último y para cumplir el segundo de los propósitos, la ficción pictórica conecta con el espacio real, ya que la representación de las apariciones milagrosas del santo a doña Sancha y santo Martino —próximas al hoy cegado vano oriental— evoca las tradiciones que los situaban en este mismo lugar para venerar sus

52. Al igual que otros milagros acontecidos en Sevilla, el tudense presenta este relato como fruto de la información de Pedro Fernández de Castro, castellano residente en la Sevilla almohade que se convirtió en fervoroso devoto del santo al contemplar estos prodigios. En relación con el episodio en cuestión, es conveniente señalar que la inclusión de alfaquíes fue premeditada a fin de reforzar que las milagrosas piedras del sepulcro de san Isidoro derribaban a aquellos que predicaban la falsa fe. Igualmente, no es casual que el último de los alfaquíes caídos sea presentado como «el más sabio en la secta de Mahoma», para demostrar nuevamente la superioridad del santo hispalense en esta faceta.

reliquias, tal y como recuerda la inscripción situada en la jamba izquierda⁵³. Gracias a la apertura original del vano no era necesario recrear en los murales las consideradas como consagrado instrumento de victoria frente a las herejías y principal símbolo de identidad de la comunidad que las custodiaba, puesto que se hacían visibles desde esta posición privilegiada hacia el altar mayor. La sede leonesa reivindicaba así su prestigio, pero también el de sus canónigos a través de la figura de santo Martino, que es presentado como modelo para la comunidad de regulares y sucesor de san Isidoro. No en vano, la mencionada aparición, que tomó como modelo compositivo la ilustración de la portada del libro de Juan de Robles, muestra el momento en el que el hispalense le concede la sabiduría que «los judíos y herejes no podían resistir» y con la que santo Martino escribió obras donde «es fortalecida la fe católica, es confundida la porfía de los judíos [y] son impugnadas y destruidas todas las herejías»⁵⁴.

En suma, dentro de las estrategias planificadas por los centros isidoriano y emilianense para la recuperación de su antiguo prestigio y del de las reliquias que albergaban, la publicación de hagiografías impresas resultó determinante, al tiempo que alimentó la gestación de una iconografía en la que ambos santos se convierten en adalides frente al islam y las herejías. Si la edición de Juan de Robles resultó clave para que en el siglo xvi san Isidoro se convirtiese en 'combatiente' gracias a sus dotes predicadoras, las obras de Yepes y Martínez lo fueron para que san Millán se afianzase como matamoros en el siglo xvii y la *Vida y portentosos milagros de san Isidoro* de fray José Manzano para reinventar una batalla de Baeza en la que el santo hispalense tomaba las armas y alimentaba este mismo tipo iconográfico ya entrado el siglo xviii.

BIBLIOGRAFÍA

Argelich, María Antonia, e Iván Rega Castro, «Moros en palacio. Los relieves historiados del Palacio Real de Madrid, o el origen de una imaginería de la Reconquista a mediados del siglo xviii», *Espacio, tiempo y forma. Serie VII, Historia del arte*, 9, 2021, pp. 469-490.

Capriotti, Giuseppe, «Dalla minaccia ebraica allo schiavo turco. L'immagine dell'alterità religiosa in area adriatica tra xv e xviii secolo», en *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo*, ed. Borja Franco, Bruno Pomara, Manuel Lomas y Bárbara Ruiz, Valencia, Universitat de València, 2016, pp. 357-373.

Falque Rey, Emma, «De Sevilla a León: el último viaje de san Isidoro», *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza*, 9, 2016, pp. 11-31.

53. «Cara ventana de la que fluyen delicias de la visión del altar del Patrono Isidoro. En primer lugar de la reina Sancha llamada su esposa. Después del fiel canónigo Martino» (Fernández González, 1998, p. 180).

54. Tuy, *Milagros de san Isidoro*, p. 111.

- Fernández González, Etelvina, «Iconografía y leyenda del pendón de Baeza», en *Medievo hispano. Estudios in memoriam del Prof. Derek W. Lomax*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Medievales, 1995, pp. 141-157.
- Fernández González, Etelvina, «La iconografía isidoriana en la Real Colegiata de León», en *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, coord. José M. Soto, Madrid, CSIC, 1998, pp. 141-181.
- Franco Llopis, Borja, «Images of Islam in the Ephemeral Art of the Spanish Habsburgs: An initial approach», *Capitale Culturale*, 6, 2017, pp. 87-116.
- Franco Llopis, Borja, «Imágenes de la herejía y de los protestantes en el arte efímero de los Austrias», *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines*, 4, 2018, pp. 37-61.
- Franco Llopis, Borja, y Moreno Díaz del Campo, Francisco J., *Pintando al converso. La imagen del morisco en la península ibérica (1492-1614)*, Madrid, Cátedra, 2019.
- González de Zárate, Jesús María, «La visión emblemática de San Millán en la pintura de Juan de Ricci», *Berceo*, 108-109, 1985, pp. 121-133.
- Gutiérrez Pastor, Ismael, «Fray Juan Rizi en el monasterio de san Millán de la cogolla (1653-1656)», en *El pintor fray Juan Andrés Rizi (1600-1681): las órdenes religiosas y el arte en La Rioja*, coord. Ignacio Gil, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2002, pp. 27-62.
- Henriet, Patrick, «La santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación político-sociológica», *Memoria ecclesiae*, 24, 2004, pp. 13-79.
- Henriet, Patrick, «Vita Sancti Isidori», en *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 3 (1050-1200)*, ed. David Thomas y Alex Mallett, Leiden / Boston, Brill, 2011, pp. 708-714.
- Linares, Lidwine, «La transmisión de una leyenda hagiográfico-política: san Millán en la batalla de Hacinas de la Edad Media al Siglo de Oro», en *À tout seigneur tout honneur. Mélanges offerts à Claude Chauchadis*, ed. Mónica Güell y Marie F. Déodat-Kessedjian, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2009, pp. 303-316.
- López, Roberto J., «La pervivencia de un mito bélico en la España Moderna: la imagen de Santiago caballero», en *Religión y conflictos bélicos en Iberoamérica*, ed. David González Cruz, Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía, 2008, pp. 40-73.
- Manzano, José, *Vida y portentosos milagros del glorioso san Isidoro, arzobispo de Sevilla y egregio doctor y maestro de las Españas...*, Salamanca, Imprenta Real, 1732.
- Martín Iglesias, José Carlos, «El corpus hagiográfico latino en torno a la figura de san Isidoro de Sevilla en la Hispania tardoantigua y medieval (ss. VII-XIII)», *Ve-leia. Revista de prehistoria, historia antigua, arqueología y filología clásicas*, 22, 2005, pp. 187-228.

- Martínez, fray Martín, *Apología por san Millán de la Cogolla, patrón de España...*, Haro, Juan de Mongastón, 1632.
- Montaner Frutos, Alberto, «El pendón de san Isidoro o de Baeza: sustento legendario y constitución emblemática», *Emblemata*, 15, 2009, pp. 29-70.
- Monterroso Montero, Juan Manuel, «Santiago, san Millán y san Raimundo: *Milites Christi*», en *Santiago-Al-Andalus. Diálogos artísticos para un milenio*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1997, pp. 483-500.
- Morales, Ambrosio, *Viaje de Ambrosio de Morales por orden del rey don Felipe II a los reinos de León y Galicia y principado de Asturias...* [1572], Madrid, Antonio Marín, 1765.
- Olivares Torres, Enric, «La influencia de los textos sagrados en la configuración visual de los santos guerreros», *Eikón Imago*, 15, 2020, pp. 75-103.
- Olivares Torres, Enric, «La imagen ecuestre de Felipe V como vencedor de la herejía», *Potestas*, 21, 2022, pp. 33-56.
- Pérez Llamazares, Julio, *Historia de la Real Colegiata de san Isidoro de León*, León, Nebrija, 1982.
- Rega Castro, Iván, «Tejiendo la memoria del otro: los cartones de la Toma de Orán, de 1732, y la imaginería (anti)musulmana en el contexto de las campañas hispanas en Argelia», *Eikón Imago*, 15, 2020, pp. 255-280.
- Robles, Juan de, *Libro de los milagros de Sant Isidro, arzobispo de Sevilla, Primado y Doctor excellentissimo de las Españas, sucesor del Apóstol Santiago...*, Salamanca, Alonso de Porras, 1535.
- Sorce, Francesco, «Il drago come immagine del nemico turco nella rappresentazione di età moderna», *Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte*, 62-63, 2007-2008, pp. 173-198.
- Tuy, Lucas de, *Milagros de san Isidoro*, ed. Julio Pérez Llamazares, León, Diario de León, 1947.