



El mártir y el caballero: San Jorge de Capadocia. Una aproximación literaria al relato hagiográfico de la *Leyenda Áurea*

Bárbara Paulina Manríquez Arias

barbara.manriquez@ug.uchile.cl

Informe de Seminario de Grado para optar al grado de Licenciada en Lingüística y Literatura
mención Literatura
Departamento de Literatura
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de Chile

2021

La Edad Media Europea: El discurso de las Armas y las Letras
Profesora María Eugenia Góngora

A mis padres, mis hermanos, mis amigos y a mi amado,

mi propio San Jorge

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo hubiera sido imposible sin la ayuda y el apoyo de una gran cantidad de personas, quienes estuvieron ahí conmigo en este arduo proceso escritural, cuando el fin de esta hermosa carrera se acercaba a pasos agigantados.

Muchas gracias a la profesora María Eugenia Góngora, quien fue quien me guio desde los inicios del presente año, encauzando mi investigación. Agradezco que con su templanza y amabilidad hizo este proceso mucho más ameno y llevadero, a pesar de la virtualidad, para realizar un trabajo en conjunto con el que nos sintiéramos satisfechos.

Agradezco también al resto de mis profesores, que fueron importantes para mi desarrollo académico y personal dentro de la carrera: el profesor Francisco Cuevas, la profesora Daniela Picón y la profesora Brenda López.

Fuera del ámbito académico, también quisiera agradecer a mi hermano Martín, quien no solamente estuvo atento a mis avances día a día durante todo este año, sino que también me ayudó a encontrar el sustento bíblico pertinente para la argumentación de mis postulados. A mis padres, que a pesar de todo siempre estuvieron apoyándome y abrazándome cuando más lo necesitaba. También agradezco a mis amigos, que estuvieron allí presentes virtual o presencialmente para hacerme creer en mí en los momentos difíciles: Nicole, Catalina, Joaquín y Beriusca; sin duda el mejor regalo al terminar la universidad es tener su amistad.

Por último, muchas gracias a mi compañero Alberto, quien me ha motivado y sigue motivándome todos los días y con mucho amor, a ser un mejor ser humano.

ÍNDICE

Resumen	vi
Introducción	vii
1. Los protagonistas y sus relatos	1
1.1. Los santos	1
1.2. La literatura hagiográfica	9
2. San Jorge y la <i>Leyenda Áurea</i> (1264) de Jacobo de la Vorágine.	15
2.1. Jorge de Capadocia: el mártir y el caballero	15
2.2. La <i>Leyenda Áurea</i>	20
3. Los “procesos vitales”: las Cruzadas y el caballero cristiano	24
3.1. La cristiandad occidental y el uso de las armas	25
3.2. La “mística” de la Primera Cruzada: Antioquía	30
3.3. La Orden del Temple: San Bernardo de Claraval.	36
3.4. Las órdenes de caballería: Ramón Llull.	38
4. Análisis y comentario del relato	41
4.1. La etimología del nombre <i>Georgius</i> .	41
4.2. San Jorge en Silca: el dragón y la cristianización	43
4.3. El martirio de San Jorge.	46
Conclusiones	50
Obras citadas	54
Anexo I: <i>La leyenda dorada</i> , Capítulo LVIII “San Jorge” (p. 248-253)	60
Anexo II: Iconografía	71

Llegó don Quijote a los que comían y, saludándolos primero cortésmente, les preguntó que qué era lo que aquellos lienzos cubrían. Uno de ellos le respondió:

—Señor, debajo de estos lienzos están unas imágenes de relieve y entalladura que han de servir en un retablo que hacemos en nuestra aldea; llevámoslas cubiertas, porque no se desfloren, y en hombros, porque no se quiebren.

—Si sois servidos —respondió don Quijote—, holgaría de verlas, pues imágenes que con tanto recato se llevan sin duda deben de ser buenas. (...)

Y, levantándose, dejó de comer y fue a quitar la cubierta de la primera imagen, que mostró ser la de San Jorge puesto a caballo, con una serpiente enroscada a los pies y la lanza atravesada por la boca, con la fiereza que suele pintarse. Toda la imagen parecía una ascua de oro, como suele decirse. Viéndola don Quijote, dijo:

—Este caballero fue uno de los mejores andantes que tuvo la milicia divina: llamose don San Jorge y fue además defendedor de doncellas.

Miguel de Cervantes, *Segunda parte del Ingenioso Caballero don Quijote de la Mancha* (II, 58, 986)

RESUMEN

En el siguiente informe se explorarán los dos arquetipos principales que se pueden identificar en el santo cristiano San Jorge, el mártir y el caballero, a partir de un enfoque literario otorgado por la lectura de la colección tardío-medieval de relatos sobre santos más conocida y difundida: la *Leyenda Áurea* o *Leyenda Dorada* de Jacobo de la Vorágine. Escrita aproximadamente en la segunda mitad del siglo XIII, en ella se ofrece un relato hagiográfico sobre San Jorge que articula literariamente estas dos dimensiones presentes en el santo militar, es decir, tanto su episodio de lucha contra el dragón para rescatar a una princesa, como el testimonio de su fe a través de su martirio.

Observando con atención el contexto de producción de la obra y la historia cristiana precedente, hemos realizado una investigación que busca abordar las dimensiones necesarias para comprender cabalmente los puntos que hacen único a este relato georgiano. Los modelos de santidad, la hagiografía y las cruzadas, serán algunos de ellos, para terminar con un análisis y comentario de este texto tardío-medieval, esencial para la difusión del culto a San Jorge como santo caballero en Occidente.

INTRODUCCIÓN

El estudio de la literatura medieval de Occidente, y de manera especial el estudio relacionado con una temática que en este seminario hemos denominado “el discurso de las Armas y las Letras”, se encuentra inevitablemente relacionado con la religiosidad impuesta por la institucionalidad de la Iglesia cristiana. No me parece adecuado pensar, sin embargo, que esta religiosidad fuera necesariamente vivida como una imposición —aunque lo fuera—, sino que se trataba más bien de un ineludible aspecto de la vida de los medievales. La cristiandad forjó sus identidades, influyó de forma significativa en su cotidianeidad y, además, era necesaria para acceder al conocimiento para quienes fueran tocados por el impulso del saber.

En este informe quiero explorar un espacio de la literatura no muy estudiado en nuestra disciplina y en el cual resuenan los tres aspectos que he mencionado: las armas, las letras y el cristianismo: me refiero a la hagiografía medieval y específicamente la leyenda del santo caballero San Jorge, plasmada en la *Leyenda Áurea* de Jacobo de la Vorágine (1264).

Desde la creación del papiro el saber se encontraba ligado a una materialidad, pues ya la oralidad, muy valorada en la Antigüedad, comenzaba a hacerse insuficiente para la cantidad de saberes que merecían ser registrados. La importancia de las letras y su uso son destacados por San Isidoro de Sevilla (556-636) en sus *Etimologías*: “Las letras comenzaron a usarse por el deseo de mantener el recuerdo de las cosas: se las encadena a las letras para que no caigan en el olvido. Pues en tan extensa variedad de materias sería imposible aprenderlas todas ellas de oídas y guardarlas en la memoria” (t. I, I, 3, 2-3). Es durante la Edad Media que se masifica un soporte material para el saber, que luego llega a ser su símbolo: el códex o libro. La escritura se entendió como una forma de proteger el saber del paso del tiempo, y así el contenido, no solamente de las Sagradas Escrituras, sino que también de tratados, relatos, ficciones, poesía, historia, crónicas u otro tipos de textos, fue almacenado en las páginas de los libros.

El caso de la hagiografía no escapa al fenómeno que estamos describiendo, sino que, desde los primeros siglos del cristianismo, tras las intensas persecuciones que sufrieron sus devotos, se plasmaron en papel Actas y Pasiones. Estos documentos relatan la forma en que algunos cristianos sufrieron torturas a causa de su fe: en el caso de las Actas los relatos adquieren una forma mucho más acotada y ‘judicial’, pero en el caso de las Pasiones comprobamos la utilización de un lenguaje

mucho más literario, que exalta la bondad de los mártires y que condena la maldad de sus captores. Sabemos a través del *Decretum Gelasianum* del año 496, que el papa Gelasio (492-496) había declarado una *Passio Georgii*, junto a otras sesenta obras, como apócrifas, es decir, no reconocidas por la Iglesia Romana. Este decreto el documento más antiguo que se nos ha conservado y que registra la existencia de un relato sobre la pasión de San Jorge.

La motivación que llevó a sus escritores a plasmar en el papel el testimonio de fe de aquellos cristianos que dieron su vida en tiempos difíciles, dio lugar en la literatura al género que llamamos ‘hagiografía’. Con el paso del tiempo a los relatos se les fueron insertando y añadiendo elementos sobrenaturales, además de atribuir a los mártires la capacidad de realizar prodigios como testimonio de la fuerza del Dios único en la Tierra; todo ello contribuía a construir una narración que moviera a los fieles a admirarse de las virtudes del santo y también a tratar de seguirlas. De esta forma, podemos ver distintos tipos o arquetipos de cristianos representados en sus historias: el mártir es el primero de ellos, luego serán los eremitas y ascetas en Oriente, también los clérigos y obispos en Occidente, más tarde laicos con una vida de recato y austeridad, entre muchos otros. En las distintas épocas, la necesidad de edificación y de guía que recae en la Iglesia va produciendo que las hagiografías también cambien y se vuelvan testimonios únicos del tiempo en que fueron producidas.

Para un estudio de los relatos hagiográficos

La autora I. Velázquez nos propone dos conceptos que ella considera básicos para entender el fenómeno de la hagiografía: 1. entenderla como disciplina, es decir, como una rama de las ciencias históricas, en tanto nos interese verificar la existencia del santo, recuperar cada documento que haya sobre él, estudiar su culto, sus manifestaciones, cómo surge su leyenda, etc.; y 2. entender la hagiografía como “el conjunto de obras de la cultura y literatura cristianas cuyo tema fundamental es la vida de los santos”, sea cual sea el tipo de texto en que estas obras se manifiesten (31). Debido a las características de nuestra disciplina, me he propuesto seguir el segundo concepto básico y aludir al primero solamente en función de una más rica interpretación del texto.

A partir de aquí se hace necesario ofrecer un panorama, aunque sea parcial, de los estudios del género hagiográfico, pues se han publicado una cantidad importante de investigaciones al

respecto desde principios del siglo XX, tanto desde el punto de vista histórico como el literario. Es crucial nombrar un estudio en específico que marcó un antes y un después dentro de las investigaciones de la vida de los santos, *Les légendes hagiographiques* (1906), bajo la pluma del bolandista Hippolyte Delehaye. Según Velázquez, fue este religioso, que desde una perspectiva cristiana “enseñó, no obstante, a tratar con rigor y espíritu científico un tema en el que resulta difícil no interponer las creencias personales, o la falta de ellas” al abordar el estudio de los relatos hagiográficos y toda la documentación respecto a ellos (14). Delehaye pertenecía a la sociedad de bolandistas, un grupo de jesuitas que debe su nombre a Jean Bolland (1596-1665), quienes a partir del siglo XVII se dedicaron al estudio de los textos hagiográficos bajo una perspectiva crítica y desde disciplinas como la filología, la paleografía, la diplomática, la epigrafía, entre otras. Esta sociedad mantiene su funcionamiento hasta el día de hoy y su publicación recopilatoria de relatos de santos ya tiene cerca de 70 volúmenes, constituyendo actualmente la mayor colección hagiográfica a la que tenemos acceso.

Quien sigue en este panorama, y que será utilizado en este informe, es el alemán André Jolles, con su estudio *Einfache Formen* (1930), el cual, ampliamente influenciado por las corrientes literarias estructuralistas, se propone profundizar en nueve “formas simples” que no considera obras poéticas en sí mismas, sino que más bien manifestaciones de la función creadora de la lengua. Entre otras formas como la ‘leyenda’, el ‘mito’ y el ‘chiste’, la ‘hagiografía’ es la que inicia este estudio, entregándonos una metodología estructuralista pertinente para el estudio de esta literatura y que aplicaremos con especial atención a lo largo de este informe. El siguiente autor importante en lo que respecta al estudio de los santos es el historiador Peter Brown, con su publicación *The cult of the saints* (1981), obra que se centra en el concepto de la hagiografía desde la disciplina de la historia. Ahonda en la función social del ‘hombre santo’ y de los ‘santos patronos’, su inserción en la sociedad en el ámbito político y cultural, así como también la importancia del traslado de sus reliquias, tanto en las ciudades como en las iglesias. En cuarto lugar, será mucha ayuda el estudio del medievalista francés André Vauchez, tanto su investigación en *La spiritualité du Moyen Âge occidental (VIIIe - XIIIe siècles)* (1975) como su artículo “Saints admirables et saints imitables...” (1991) donde distingue estos dos tipos de santidad, “imitable” y “admirable”, diferenciación que será de mucha ayuda para analizar la santidad que representa San Jorge. Por otro lado, y más relacionado con el período de la historia al que referimos, es también

relevante mencionar al autor Thomas Head, que ya en los albores de nuestro siglo se dedica a la publicación de una serie importante de ensayos sobre la hagiografía y una antología de relatos hagiográficos medievales, *Medieval Hagiography: An Anthology* (2001), aportando nuevo material literario para adentrarse en el deslumbrante mundo de la hagiografía.

Lo importante de dejar en claro en este punto es que el estudio de los santos no es un sector abandonado por la crítica: la cantidad de lo que podríamos llamar “material hagiográfico” escrito a lo largo de todos estos siglos de cristianismo y aún más en su vasto territorio de alcance, parece ser una veta de un mineral que podría no agotarse en un largo tiempo. El interés actual que tienen los estudiosos en estas narraciones, incluyendo el interés del presente informe, es debido a que, como indica T. Head “[the] works of hagiography can thus tell us at least as much about the author and about those who used the text —their ideals and practices, their concerns and aspirations— as it does about the saints who are their subjects” (XIII), tratándose así de un importante registro para la reconstrucción y estudio de la cristiandad pre-moderna¹.

Con el objetivo de especificar este estudio y darle un enfoque literario, he escogido un relato y un santo: San Jorge de Capadocia en la *Leyenda Aurea* de Jacobo de la Vorágine (1230-1298?). Por las razones expuestas recientemente, nos enfocaremos en cuatro principales ejes para demostrar las características que hacen único este relato, profundamente relacionadas con el tiempo en que fue escrito y los cambios en los modelos ideales de santidad que se habían estado produciendo. En primer lugar, observaremos con atención a los “protagonistas y sus relatos”, es decir, a los santos y la literatura hagiográfica, explorando sus inicios vinculados íntimamente con los cambios históricos que influyeron en la difusión del cristianismo en la Antigüedad. En segundo lugar, realizaremos un rastreo de la leyenda georgiana a través de la historia, introduciendo las dos dimensiones del santo, el mártir y el caballero, y cómo estas se presentan en distintos relatos anteriores a la *Leyenda Aurea*. En tercer lugar, intentaremos evidenciar cómo las dimensiones del mártir y el caballero convergen históricamente en el “proceso vital” de las Cruzadas hacia Oriente;

¹ “Los trabajos hagiográficos pueden decirnos, después de todo, mucho más del autor y de quienes usan el texto —sus ideales y prácticas, sus inquietudes y aspiraciones— que de los santos, quienes son su asunto” (La traducción es mía).

este cambio será reconocido en los diferentes discursos sobre la violencia producidos en aquel tiempo —crónicas y tratados—, que decantarían posteriormente en lo que fue la validación ideal del caballero cristiano y que constituiría un importante arquetipo literario para Occidente. Finalmente, en el cuarto eje, comentaremos el relato de la *Leyenda Áurea* de San Jorge, teniendo en cuenta todos los puntos desplegados; enfocándonos en los momentos esenciales del relato que reflejan las dimensiones del santo como mártir y como caballero, visualizaremos la potencia de la construcción de este ideal para la caballería cristiana de la época y también para la posteridad.

El objetivo general de este informe de Seminario de Grado es, por lo tanto, a partir de una apropiada comprensión de la literatura hagiográfica, de la leyenda georgiana y del “proceso vital” de las Cruzadas con la formación del caballero cristiano, desarrollar un análisis y comentario de la hagiografía tardío-medieval de San Jorge.

Como antes mencionaba, la hagiografía y la cantidad de documentos que han sido escritos para reflejar y promover la devoción a los santos es una veta menos explorada por los estudiosos de la literatura medieval; es así como, a través de esta aproximación literaria a la leyenda de San Jorge, quisiera contribuir a que los lectores de mi informe se interesen y se sientan llamados por este mundo fascinante, rebotante de prodigios y fantásticas historias protagonizadas por estos grandes hombres y mujeres. Si las narraciones son ficticias o no, si constituyen un testimonio histórico verdadero o no, no es lo más importante: es la rebotante imaginación cristiana la que merece ser analizada y visualizada en su conjunto y complejidad

1. LOS PROTAGONISTAS Y SUS RELATOS

Comenzando con este amplio panorama que nos permitirá sumergirnos en la interpretación del relato hagiográfico sobre San Jorge en la *Leyenda Áurea*, la primera dimensión necesaria de explorar es la del origen y desarrollo del culto a los santos, elaborado dentro de unas coordenadas históricas bien delimitadas y que se remontan a los albores del cristianismo, a su institucionalización y masificación. Por otro lado, formularemos las nociones básicas de la literatura hagiográfica para comprender estas narraciones y las diversas formas que adquieren a través del tiempo, aspecto necesario para el estudio de la particular realización compuesta por el hagiógrafo italiano Jacobo de la Vorágine en el siglo XIII.

1.1. LOS SANTOS

De mártires y santos

En tiempos donde el Imperio Romano había extendido su dominio por gran parte del mundo conocido, el cristianismo era una religión minoritaria entre otras, y como las demás, respetadas en la medida que no interfirieran con los ejes de poder más importantes. A finales del siglo III d. C., el Imperio atravesaba por una dura crisis que el emperador Diocleciano resolvió con un nuevo sistema de distribución del poder, la Tetrarquía: “con dos Augustos repartiéndose las esferas de competencias y dos Césares como lugartenientes respectivos, que habían de sucederles en el cargo, elegidos por su competencia y preparación” (Marco y Canellas 19). El objetivo era que este sistema atenuara las tendencias separatistas que se respiraban a lo largo y ancho del Imperio, repartiendo las tareas, pero salvaguardando la unidad. En 286 Maximiano fue nombrado César Augusto, haciéndose cargo de la parte Occidental, mientras Diocleciano de la Oriental; años más tarde, en 293, Constancio será nombrado César de Maximiano y Galerio de Diocleciano, poniendo en marcha el sistema tetrárquico.

Paralelamente a la crisis política que enfrentaba el Imperio, el cristianismo poco a poco ganaba terreno dentro de las manifestaciones religiosas de sus súbditos. Como aclara Velázquez, el cristianismo no era solo una religión, sino que “era una nueva forma de entender el mundo, una mentalidad que chocaba con las categorías existentes, especialmente en relación con la asociación

de la concepción divina del poder” (44)¹. Sin embargo, el cristianismo y sus ciudadanos del cielo no tardaron en ser vistos como una amenaza al Estado y la religión imperial, en tiempos donde ambas dimensiones querían ser fusionadas para el fortalecimiento del poder. Aunque se tiene conocimiento de persecuciones anteriores, fue durante el gobierno de Diocleciano y Maximiano donde se desató la llamada Gran Persecución, a finales del siglo III e inicios del IV. Los emperadores promulgaron una serie de edictos para la exclusión y encarcelamiento de los cristianos que no renegaran de su fe, es decir, quienes no ofrecieran sacrificios a los dioses; el primero de ellos fue para apartar a los cristianos del servicio militar (Velázquez 102), lo que llevó a muchos militares como Jorge a dejar sus cargos y predicar la palabra cristiana.

En el marco del conflicto del Imperio Romano con los súbditos de Cristo —no solamente en tiempos de la Gran Persecución, sino que también conflictos anteriores— se produce la literatura hagiográfica; en un principio, a través de escritos cuyo objetivo era enaltecer a quienes dieron su vida por no abandonar sus creencias: los mártires. La presencia de estas figuras en la Iglesia primitiva es central para la afirmación y difusión de las enseñanzas cristianas (Velázquez 102), pues nada más que armados con su fe sobrevivían a tormentos inimaginables y manifestaban a través de sus prodigios el poder del único Dios. Se comenzó a desarrollar un culto, en el primer momento, con la conmemoración de los *dies natalis* de estos valientes hombres y mujeres; es decir, conmemorando el día en que les dieron muerte en la tierra, considerado como su ‘nacimiento’ allá en los cielos. Pero este culto no podía compararse con el que la religión romana manifestaba hacia sus ídolos, aunque tuviera algunas notas de similitud; así lo indicaba Eusebio de Cesarea, en el libro que inicia la historiografía de corte cristiano, su *Historia eclesiástica* de finales del siglo IV:

Algunos, pues, sugirieron a Nicetas, padre de Herodes y hermano de Alce, solicitar del gobernador que no entregase el cuerpo del mártir, ‘no sea que —dijo— dejando al crucificado, comiencen a rendir culto a ése’ (...). Y es que ignoran que nosotros jamás podremos abandonar a Cristo, que padeció por la salvación de todos los que en el mundo entero se salvan, ni rendir culto a ningún

¹ J Flori nos indica que los valores cristianos, moldeados por las enseñanzas de Jesús, impedían que sus seguidores se involucraran en los asuntos políticos del Estado: los cristianos llevaban su esperanza al cielo y no a la tierra, razón por la que se mostraban indiferentes Imperio, pero no hostiles ni serviles (*Guerra santa...* 25). Una demostración de ello son las Actas de mártires escilitanos —datadas aproximadamente en el siglo II d. C.— que mencionan explícitamente esta indiferencia, aunque sí cumplían con sus obligaciones como ciudadanos: “Yo no reconozco el Imperio de este mundo, sino que sirvo a aquel Dios a quien ningún hombre vio ni puede ver con estos ojos de carne. Por lo demás, yo no he hurtado jamás; si algún comercio [ejerzo], pago puntualmente los impuestos...” (cit. en Velázquez 101).

otro. Porque a éste lo adoramos por ser Hijo de Dios; a los mártires, en cambio, los amamos justamente porque son discípulos e imitadores del Señor, a causa de su insuperable benevolencia para con su propio rey y maestro. ¡Ojalá también nosotros fuéramos partícipes de su suerte y condiscípulos suyos! (IV, 15, 41-42).

En este fragmento nos habla Eusebio del mártir Policarpo y de las intenciones de los cristianos de ir a buscar su cuerpo sin vida tras el martirio. Aclara, entonces, que el culto no podría ser rendido a otro que no fuera Cristo, que es a quien adoran, mientras a los mártires los aman por ser imitadores de aquél. Una forma de reconocer y ser parte de la cercanía de aquellos hombres con Cristo, es recoger sus huesos después de su muerte, considerados por ellos “más estimables que las piedras preciosas y mejor acrisolados que el oro” (43); y así, conmemorar año a año el día en que les fue concedida la ‘nueva vida’². En los lugares donde son resguardados los restos de los venerables, es decir, sus reliquias, se construyen templos: el mártir entonces se transforma en el protector de la ciudad y los fieles se acercan a él para rogar su intercesión ante Dios³.

Como veremos más adelante, con la institucionalización del cristianismo, ya no habrá mártires, pero la cercanía de ellos con Cristo no dejó nunca de ser admirada. Otros fueron los portadores de aquella devoción, a quienes se les llamó ‘santos’; así habla San Juan Crisóstomo (347-407) sobre la gracia que éstos poseen: “(...) la gracia del Espíritu Santo que está en los huesos de los santos y vive dentro de sus almas pasa también a los demás que con fe se acercan a ellos y redonda del alma a sus cuerpos, de los cuerpos a los vestidos, de los vestidos al calzado, del calzado aún a la sombra” (cit. en González 168). Tal como los huesos del mártir Policarpo en la *Historia*

² En esta misma línea, pero en cuestiones de doctrina católica, también se separa el culto rendido a Dios del que se le rinde a los santos: en primer lugar, la veneración de *latría* —o adoración— se le otorga solamente a Dios, la veneración de *dulía*, honor y humilde reverencia, a los santos y mártires, mientras que la veneración de *hiperdulía*, como una forma más fuerte de dulía, se le rinde a la Virgen María (Beccari, par. 3).

³ El poder de intercesión es esencial en el culto a los santos. Beccari menciona algunos pasajes de las Escrituras donde San Pablo implora a sus hermanos que le ayuden con oraciones a Dios por él: “Pero os ruego, hermanos, por nuestro Señor Jesucristo y por el amor del Espíritu, que me ayudéis orando por mí a Dios” (Rom 15:30). El autor concluye que: “(...) podemos ser ayudados por las oraciones de los santos, y pedirles su intercesión con humildad. Si se lo pedimos a aquéllos que aún están en la tierra, ¿por qué no a aquéllos que ya viven en el cielo?” (par. 3). También este poder de intercesión lo podemos hallar en las palabras de Jesús, a quien podríamos considerar el gran Mártir, invitando a quienes le siguen que le confíen sus plegarias: “De cierto, de cierto os digo: El que en mí cree, las obras que yo hago, él las hará también; y aún mayores hará, porque yo voy al Padre. Y todo lo que pidieris al Padre en mi nombre, lo haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo. Si algo pidieris en mi nombre, yo lo haré” (Juan 14:12-14).

eclesiástica, todo lo que rodea a estas venerables figuras está investido por este gran halo de gracia conferido por Dios, que incluso se impregna en las ropas que ellos visten, justificando así la recolección de sus reliquias y pertenencias. Es por esta razón que el historiador P. Brown afirma que las tumbas de los santos y mártires, “were privileged places, where the contrasted poles of Heaven and Earth met” (3) por contener objetos como estos a los que se les guardaba un respeto devocional⁴.

Para profundizar sobre la terminología y de este paso del ‘mártir’ al ‘santo’, hay que recordar que la palabra ‘mártir’ proviene del vocablo griego *martus*, que significa testimonio o testigo, pero no es sino hasta el siglo II d. C. que comenzó a ser usado por los cristianos con la connotación de ser testigo de la vida de Cristo, así como de su muerte y resurrección (Durán 82)⁵. Con la transformación de los mártires en objetos de culto, cuando los fieles confían en que el Espíritu Santo se encuentra de alguna forma en sus restos, el término ‘*martyr*’ será reemplazado por ‘*sanctus*’, el que ya en el latín del “lenguaje pagano” conllevaba una idea de respeto y veneración por lo sagrado (González 162): “El mártir es, por excelencia, digno del respeto de los fieles; es la marca suprema de respeto, el homenaje del culto público. A partir de este momento “santo” y “objeto de culto” van a ser sinónimos. Como término técnico éste será el significado de *sanctus*” (163).

La institucionalidad eclesiástica

Otro momento en la historia de la cristiandad es esencial para comprender las diferentes formas que tomaron los santos a través del tiempo: la fundación y masificación de la institucionalidad de la Iglesia. Cuando Diocleciano y Maximiano abdicaron, fueron sucedidos por sus Césares Constancio y Galerio, pero debido a la temprana muerte de Constancio en 306, su hijo ilegítimo Constantino quiso reinar sobre el Imperio Occidental: se entabló una batalla por el poder con Majencio, hijo de Maximiano y heredero al trono de emperador Augusto. Este conflicto llegó a su fin en 312, cuando las tropas de Constantino se enfrentaron a las de Majencio en la crucial batalla

⁴ “Eran lugares privilegiados, donde se reunían los polos opuestos del Cielo y de la Tierra” (La traducción es mía).

⁵ Incluso, el primer escrito donde se testimonia el uso de esta palabra para referirse a los cristianos torturados, según el rastreo realizado por Bowersock y mencionado en Durán (82), es en el acta que relata el martirio de Policarpo antes mencionado, que murió aproximadamente en el año 156 d. C.

del Puente Milvio. No podemos dejar de mencionar cómo se hace presente la leyenda en este punto de la historia, pues se cuenta que la victoria de esta batalla le fue revelada al futuro emperador a través de un elemento sobrenatural y a la vez profético, un sueño premonitorio cristiano:

Según una antigua leyenda, en la víspera de aquella batalla, Constantino tuvo un sueño, una visión de la Santa Cruz llevada por un ángel y marcada por una inscripción: *in hoc signo vinces* (con esta señal vencerás). Mientras Massenzio habría hecho sacrificios en honor a los dioses romanos, Constantino había enarbolado el lábaro, el pendón con un monograma constituido por las primeras dos letras del nombre de Jesucristo, así como habría ordenado a sus soldados imprimirlo en sus escudos (Antonelli 21).

Constantino venció, convirtiéndose en el único regidor sobre el territorio del Imperio Romano de Occidente y tan solo un año más tarde fue promulgado el edicto de Milán, en 313, en el cual se deponía la persecución de los cristianos y se les prometía la devolución de todos aquellos bienes que les habían sido arrebatados. Una vez declarada la libertad de culto, comenzó un proceso en el cual el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio; así lo dictaba el edicto de Tesalónica del papa Teodosio en 380 d. C. Sin embargo, como hemos puesto en evidencia, ya desde mucho antes la comunidad cristiana había enaltecido y venerado espontáneamente a quienes antaño habían entregado la vida por su fe. Precisamente esta libertad para el establecimiento del culto a los mártires llevó a la Iglesia a regular este tipo de actividades, promulgando decretos que establecían el reconocimiento institucional a su culto público⁶.

A pesar de estos decretos oficiales, cabe destacar que, desde el tiempo de los mártires en los inicios del cristianismo, era requerida la autorización de algún guía de la Iglesia para que los fieles les rindieran culto. Este poder generalmente recaía en el obispo del lugar, quien verificaba si aquél había muerto mártir; para ello, enviaba una relación de su martirio a algunos bispos de iglesias cercanas para que su culto se extendiera. Los mártires cuya causa se había discutido y cuyo martirio confirmado, se llamaban mártires probados o *vindicati* (Beccari, pars. 8-9). Sin embargo, el culto autorizado por estos obispos no era un culto generalizado, sino que local, pues la potestad para promover un culto universal del mártir en cuestión pertenecía solamente a la Santa Sede.

⁶ Nos referimos a decretos como, por ejemplo, el ya mencionado *Decretum Gelasianum* del año 496, que prohibía la lectura de alrededor de sesenta obras juzgadas como apócrifas, entre ellas una Pasión de San Jorge, en la que ahondaremos en el Capítulo 2.

Debido a la labor deficiente en investigaciones y confirmaciones de parte de algunos obispos para probar la santidad del supuesto mártir, este poder les fue restringido mediante una bula en 1634. El papa Urbano VIII, en aquel decreto, reservaba el derecho tanto de beatificación —culto local— como de canonización —culto universal— exclusivamente a la Iglesia, formulándose luego un proceso muy riguroso para tales fines. A partir de entonces y hasta el día de hoy, el calificativo de ‘santo’ solo lo puede ostentar aquél que ha sido sometido a este proceso de canonización, en el cual se verifica principalmente su virtud y su capacidad de realizar milagros, los que son interpretados como una clara manifestación del poder divino. Para este fin, se analizan los testimonios de sus fieles, junto con todos aquellos documentos —tanto de producción escrita del mismo santo, como testimonios de palabra de sus prodigios— que puedan dar fe de su santidad.

Tras la institucionalización de la Iglesia, la cristiandad occidental y la oriental se caracterizaron por desarrollar dos expresiones distintas de la santidad, es decir, distintos ‘tipos’ de santos. En países como Egipto, Palestina y Siria se presentó una fuerte corriente ascética, en la cual se veneraba a quienes abandonaban todo su dinero, sus tierras y sus familias, para refugiarse en el retiro y la soledad, dedicados por completo a la penitencia y sometidos muchas veces a las condiciones extremas de algún ambiente desértico⁷. Este tipo de santidad, ampliamente extendida en Oriente cuando las persecuciones a los cristianos fueron disminuyendo, se entendía como un nuevo martirio: “Cuando terminó el tiempo del martirio, fueron los ascetas y los cenobitas quienes equiparaban su dolor con el de los mártires; la continencia, el ayuno y las mortificaciones corporales, en su defecto, se conciben como ‘martirio cotidiano’” (Durán 92)⁸.

En Occidente, por otro lado, se les dio un especial énfasis a la santidad de obispos, clérigos, confesores y doctores de la Iglesia, los cuales jugaron un importante papel para afianzar el cristianismo como religión imperial. Podemos ver en la cristiandad latina un enaltecimiento de la figura del “hombre santo” o “mujer santa”, encarnados por personajes de la comunidad eclesiástica; ellos “son personas de vida piadosa, normalmente dotados de inteligencia, capacidad

⁷ Nos referimos con ‘ambiente desértico’ a cualquier lugar aislado, sin poblados ni ciudades cercanas, como montes, ciénegas, desiertos, etc.

⁸ Como veremos más adelante, el ascetismo será una constante dentro de la expresión religiosa cristiana y tendrá un amplio recibimiento en las reformas y órdenes religiosas del siglo XI y XII. Esta “retórica del dolor” (Durán 86) será tan ampliamente difundida y ritualizada, que “(...) no se concebirá ninguna etapa del cristianismo (ni antiguo ni moderno) sin una gran dosis de sacrificio, de sufrimiento y de culpa” (93).

de discernimiento y prudencia, (...) que han adquirido fama por la eficacia de sus oraciones para interceder por los demás, por su forma de vida austera y ejemplar” (Velázquez 100).

Imitatio: “*santos admirables*” y “*santos imitables*” (A. Jolles y A. Vauchez)

Aclaradas las dos diferentes líneas de desarrollo de la santidad oriental y la occidental, es necesario indagar sobre el nivel de cercanía del santo con su fiel, en tanto la posibilidad que tiene éste de seguir los pasos de su vida virtuosa y ejemplar, aspecto esencial para la difusión de su culto. Así como los mártires son alabados por ser imitadores de Cristo, los santos por tratar de alcanzar a los mártires en la cotidianeidad y los laicos pretender alcanzarlos, podemos darnos cuenta de una constante: ¿qué tan profundamente cala la ‘imitación’ dentro de las manifestaciones religiosas cristianas? Revisaremos los conceptos propuestos por A. Jolles en *Einfache formen* (1930), para tratar de dilucidar el complejo proceso mental protagonizado por los santos y sus respectivos fieles.

Para el autor, el santo es en quien, a causa de sus excepcionales cualidades de cristiano, la “virtud” se vuelve actividad: cuando el santo produce el milagro, esta virtud se hace “objetiva”, es decir, se desliga del individuo viviente y de la vida, se hace medible, tangible y observable, tal como la maldad de los hombres se “activa” y mide a través de un acto cruel o de un delito. La virtud, confirmada y objetivada por el milagro del santo, se convierte en su poder, de manera que es posible “ponerse bajo la protección del santo, se puede acudir a él, se le puede rogar que provoque un milagro” (Jolles 36). Cuando la virtud se liga a un objeto, se produce lo que hemos llamado hasta este momento “reliquia”, en la cual la virtud del santo continúa activa, y así, “todo lo que estuvo en relación con el santo pudo de alguna manera absorberlo y posteriormente a ello irradiarlo; en cierto modo, puede llegar a ser sagrado y portador del poder” (37).

Sólo cuando la virtud se hace objeto, se encuentra ante nosotros de forma “incondicional y absoluta”, esta se vuelve reconocible, de manera que “el santo trae a nuestra conciencia lo que deseamos hacer, ser y experimentar por el camino de la virtud; él mismo es este camino y podemos seguirlo” (Jolles 39). Entonces, mediante el reconocimiento de su figura experimentamos la actividad mental de la *imitatio*, pues siguiendo sus pasos nos es posible realizar la virtud. La *imitatio*, según el autor, se manifiesta en la Edad Media en una cantidad importante de prácticas religiosas, como por ejemplo en la peregrinación, por medio de las cuales realizamos una efectiva repetición del camino de la santidad —en cuanto esto le es posible a un no-santo—; entonces, “si

al final del viaje el santo concede lo que el peregrino esperaba de él mediante el viaje —por ejemplo, sanar de una enfermedad— entonces sucede porque el peregrino, en sentido menor, ha llegado a ser él mismo el santo” (40)⁹.

La forma lingüística que “atesora” y ordena los acontecimientos que dan lugar a la virtud objetivada, es decir, a los milagros, es la ‘hagiografía’; esta no se guía por un criterio histórico cronológico, sino por demostrar la manera en que el bien se hace objetivo (Jolles 42), como veremos en el próximo apartado. Sin embargo, no todos los santos muestran este “camino de la santidad”, el de la imitación, de una forma clara y por ello, hay que recordar la clásica distinción entre “santos admirables” y “santos imitables” propuesta por A. Vauchez:

Aux intercesseurs lointains et désincarnés auxquels on ne demandait guère qu'une protection et des miracles, font place des hommes et des femmes dont la réalité historique était indéniable, susceptibles de fournir aux fidèles des modèles de comportement et de vertu. Comme en témoigne à la même époque l'évolution rapide du procès de canonisation, l'accent, dans l'appréciation de la sainteté, se déplace alors des phénomènes surnaturels aux façons de vivre et aux réalisations concrètes¹⁰ *(Saints admirables... 165)*.

⁹ Aun escapando del período que nos convoca, me inclino a pensar que el procedimiento de la *imitatio* tiene cabida incluso en la modernidad, aun sin una religiosidad imperante, por una evidencia muy específica. A pesar de que la gran difusión de la leyenda de San Jorge está ubicada en un período violento de guerras y discordias religiosas —como veremos durante el Capítulo 3 de este informe—, este santo sigue siendo formulado como modelo de imitación para cierto tipo de devotos, como son los Scouts, quienes, en teoría, podríamos decir que no se encuentran afectados por un contexto de esas características. Así habla sobre San Jorge el inglés Baden Powell, creador y promotor del escultismo, en su libro fundacional *Escultismo para muchachos* (1908), reflejando cómo el relato del dragón es de utilidad para entregarles un claro modelo de comportamiento a los jóvenes que opten por seguir los ideales escultistas (vid. Anexo II, Fig.7): “San Jorge es el tipo que deben seguir los Scouts. Cuando se le presentaba una dificultad o un peligro por grande que pareciera —aún en la forma de un dragón— ni la esquivaba, ni la temía, sino que le hacía frente con todas sus fuerzas y las de su caballo. Aun cuando armado inadecuadamente, pues sólo contaba con una lanza, se arrojó sobre el dragón e hizo cuanto pudo, venciendo la dificultad que nadie se había atrevido a arrostrar. De esta manera exactamente es como los Scouts deben enfrentarse a las dificultades y a los peligros, sin tomar en consideración los grandes y terroríficos que pueden parecer, o lo mal equipados que se encuentren para hacerles frente” (208).

¹⁰ “Frente a los intercesores lejanos y desencarnados, a los que no se pedía más que una protección y milagros, surgen hombres y mujeres cuya realidad histórica era innegable, capaces de dar a los fieles modelos de comportamiento y de virtud. Como testimonia al mismo tiempo la rápida evolución del proceso de canonización, el acento, en la apreciación de la santidad, se desplaza entonces desde los fenómenos sobrenaturales a los modos de vida y a las realizaciones concretas” (La traducción es mía).

Los mártires, estos “intercesores lejanos y descarnados”, por las características del tiempo de persecución en que surgieron, no se ofrecen a la comunidad cristiana como un modelo claro de comportamiento¹¹. Su construcción legendaria y literaria indica, a todas luces, que son tipos especiales de seres humano: pertenecían a familias nobles y se mostraban predestinados a la santidad desde su concepción, características que continuaban alejándolos del cristiano común. Por otro lado, distinto es el panorama que se presenta en los albores del siglo XII, donde, debido a los grandes “cismas” que experimentaría la Iglesia y, con ello, cambios en la concepción de la religiosidad, se hizo necesario un tipo de santidad que entregara un modelo de comportamiento asible para la comunidad. De esta forma, en este siglo proliferaron relatos de santos muy peculiares y cada vez más cercanos al común de los fieles, como por ejemplo laicos arrepentidos de su vida de pecado y provenientes de todos los estratos sociales. Si bien el resto de modelos no desapareció por completo, con las distintas “encarnaciones” de la santidad se pretendía demostrar, entonces, que este estado de superioridad espiritual podía ser alcanzada por todos los cristianos dotados de fe y de virtud, como resultado de una iniciativa del mismo sujeto (Vauchez, *Saints admirables...* 162).

1.2. LA LITERATURA HAGIOGRÁFICA

Lo que se dice acerca de los santos y su vida no podría ser abordable para la crítica sin la existencia de una realización escrita que la fije y delimite: este tipo de escritos es lo que llamaremos en los próximos capítulos ‘hagiografía’¹². La forma lingüística de la hagiografía ha sido motivo de estudio para los expertos modernos desde inicios del siglo XX, como ya indicamos, principalmente a partir del estudio del bollandista H. Delehaye¹³. Es él quien nos entrega una distinción crucial

¹¹ Velázquez confirma esta característica de los mártires: “Los mártires se convierten en modelos de imitación, aunque, en realidad, son inimitables, su figura es inasible para el común de los cristianos, en épocas en que los relatos de sus sufrimientos ya no se corresponden con la situación del momento” (Velázquez 103).

¹² T. Head nos aclara las raíces griegas del término y su significado: “Hagiography is quite simply “writings about the saints”. It is a word of relatively modern vintage coined from Greek roots: *hagios*, that is, holy, or by extension, saint, and *graphe*, that is, writing” (XIV). “La hagiografía es simplemente “escritos sobre los santos”. Este es un término relativamente moderno, creado a partir de raíces griegas: *hagios*, esto es, ‘sagrado’, o por extensión, ‘santo’, y *graphe*, esto es, escrito” (la traducción es mía).

¹³ Delehaye perteneció a un grupo de jesuitas estudiosos de los textos hagiográficos, inspirados en J. Bolland (1596-1665), como ya hemos mencionado anteriormente en la Introducción. Velázquez, por su parte, apunta a un intento anterior de estudio crítico de las vidas de santos, relacionado a una selección con

para diferenciar este tipo de escritos de otros similares, como podría bien serlo algunos textos del género biográfico: “The term then must be confined to writings inspired by religious devotion to the saints and intended to increase that devotion” (3)¹⁴. De esta manera, la hagiografía, por su componente religioso y devocional, no puede llegar a representar un relato histórico propiamente tal, pues en ese caso estaríamos sometiendo un género literario a las leyes de otro, la historiografía, desmantelando lo que le es propio a este tipo de discurso: la oscuridad de sus claves históricas (De Certeau 258).

Para enriquecer la definición de ‘hagiografía’ otorgada tempranamente por Delehayé, también es necesario mencionar un término propuesto por I. Velázquez, el cual, refiriéndose al mismo fenómeno, le otorga la especificidad necesaria para la labor de nuestra disciplina: la “literatura hagiográfica”. Esta literatura y sus obras, constituidas por una cantidad importante de géneros, tienen el fin primordial de “perpetuar la memoria de los santos”, con el propósito de “edificación de los lectores, de emulación de las virtudes de los santos y, por supuesto, de los mártires” (Velázquez 35). Teniendo en cuenta a Delehayé y a Velázquez, podríamos decir que este fenómeno literario tiene una doble corriente de proliferación: una incontrolable y desordenada proveniente de la colectiva creación popular, y otra que lo fija y le da permanencia a través del texto escrito. La hagiografía de un santo, entonces, no permanece incólume tras el paso del tiempo, sino que se mueve y evoluciona según: 1. las circunstancias históricas y culturales en las que se desarrolla, 2. según las preocupaciones y objetivos de la Iglesia en torno a la “edificación” de sus fieles en el intento de fomentar acciones y formas de entender la vida y, 3. según el desarrollo y evolución de la mentalidad popular (Velázquez 43).

A este propósito, el punto de vista sobre la hagiografía propuesto por M. de Certeau es el que más primará en este análisis literario, pues los escritos sobre los santos deberán ser

afán historicista de una colección de relatos: “En el siglo XVII se realiza la primera gran recopilación de obras hagiográficas con un criterio de selección de textos considerados rigurosos y reflejo de la realidad histórica. Es decir, ya no se trata de una compilación de vidas de santos al modo de los siglos anteriores, sino con criterios historicistas y con una visión crítica de la hagiografía. (...) El monje benedictino francés Ruinart publica en 1689 los *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, en la que se incluyen 117 textos que considera de carácter histórico” (15).

¹⁴ “El término, entonces, debe limitarse a los escritos inspirados por la devoción religiosa a los santos y destinados incrementar esa devoción” (La traducción es mía).

considerados como un “documento sociológico” que representa la conciencia que un grupo tiene de sí mismo, puesto que

Dentro de la dinámica de la proliferación y de la diseminación sociales, el texto fija una etapa. A las fugas y a la “pérdida” que ocurren en la difusión, el texto responde clausurando una escenificación, que circunscribe o rectifica la tendencia de las convicciones en boga (...). Desde este punto de vista, el texto efectúa una doble función de aclaración, pues distingue un tiempo y un lugar del grupo (260).

Entonces, la inclusión o exclusión de determinados aspectos de un santo en específico dentro este ‘mosaico’ de posibilidades conferidas por el mismo género de la hagiografía, como bien indica T. Head, dicen mucho más del grupo que lo representa que del santo mismo, pues estos textos reflejan los ideales, prácticas, preocupaciones y aspiraciones de quienes le daban un uso (XIII): es decir, distinguen el “tiempo y el lugar” del grupo. Volviendo a los conceptos de A. Jolles, es la virtud “objetiva” —en el milagro— la que se manifiesta a través de la forma lingüística ‘hagiografía’: esta se condensa en determinados conceptos o unidades de la lengua, que el autor llama “ademanos lingüísticos” (47). Muchas veces estos conceptos se vuelven repetitivos al punto de poder considerarlos lugares comunes o tópicos, y que hacen el trabajo del hagiógrafo, al advertir estas similitudes, uno monótono y chocante (Delehaye 19); y es que el santo, así como el mártir, al poner de manifiesto una verdad espiritual superior es desprovisto de su individualidad: “Generally speaking, the martyr is everywhere inspired in the same way, voices the same thoughts, undergoes the same ordeals, the holy confessor whose good life has brought him to Heaven must have had all the virtues befitting his state of life” (20)¹⁵.

La similitud de estos conceptos entre un santo y otro está derivada de los “procesos vitales” (Jolles 48) a los que son sometidos los mismos santos y sus fieles: procesos como los tormentos de la Gran Persecución, el proceso de institucionalización de la Iglesia, el ascetismo como expresión religiosa o, como veremos en el tercer capítulo de este informe, las Cruzadas hacia Oriente. Estos procesos nutren la hagiografía, son precursores de los conceptos que el hagiógrafo se propone ordenar y resignificar, siguiendo lo que él considera “ejemplar” para sus lectores y

¹⁵ “En términos generales, el mártir está en todas partes inspirado de la misma manera, expresa los mismos pensamientos, pasa por las mismas pruebas; el santo confesor cuya buena vida lo ha traído al Cielo debe haber tenido todas las virtudes propias de su estado de vida” (La traducción es mía).

oyentes de su tiempo. En este sentido, como aclara H. Ruthrof (1981), es ineludible el carácter ideológico de las hagiografías, puesto que estas “van dirigidas a una comunidad de creyentes teológicamente estructurada y refuerzan, por tanto, una relación de dependencia existente realmente entre una verdadera autoridad de control y un público bajo control” (cit. en Dosse 121).

Géneros hagiográficos: Acta, Pasión y Vida

Dentro de la literatura hagiográfica pueden manifestarse diversos géneros literarios y tipos textuales, convirtiéndose así la hagiografía, según Head, en una colección de géneros (XIV) que incluye Actas, Pasiones, Vidas, sermones, visiones, milagros, traslaciones —relatos acerca del traslado de una reliquia de un santo— e incluso poesía¹⁶. Manteniendo el foco en el relato hagiográfico de San Jorge, que constituye el tema principal de este informe, mencionaremos las características preliminares de los tres primeros géneros.

Las Actas y Pasiones, como hemos indicado anteriormente, son las primeras manifestaciones de la literatura hagiográfica. Las Actas eran documentos oficiales de los procesos judiciales a los que eran sometidos los cristianos o cualquier detractor de la religión imperial; indicaba fechas y lugares, con una estructura dialógica típica de los juicios con una función documental; por lo tanto, podemos decir que contienen un alto grado de fidelidad histórica. Las Pasiones, en cambio, son producto del proceso de “literaturización” de las actas “introduciendo elementos narrativos, novelados, hasta legendarios y fabulosos” (Velázquez 72), por lo que destacan la descripción de milagros increíbles como demostración del poder divino.

Las Vidas o *Vitae*, por otro lado, son posteriores y dejan de estar centradas en la muerte para enfocarse en las vidas de las figuras de los santos, adquiriendo una función didáctica que promovía la emulación y guía de los fieles en su existencia terrenal; por lo mismo, se trata de “relatos narrativos sagrados sobre la vida y actuaciones de uno o varios personajes de vida ejemplar, modelos de fe y santidad, (...), con una doble finalidad cultural y edificante y destinados a la lectura

¹⁶ Como ejemplo temprano de este tipo de hagiografía está la obra de Prudencio *Himno a los mártires* (finales del s. IV), el cual es “un ejemplo de primera línea de una obra hagiográfica con un formato literario poético y diferente al más corriente de *Vitae* y *Passiones*, pero que comparte el destino litúrgico, al menos en su uso posterior, y las mismas motivaciones que las que guían a los escritores de esas obras características de la hagiografía” (Velázquez 41-2).

pública” (Velázquez 81). En su mayoría corresponden a vidas de clérigos, ascetas y obispos que encarnan los valores de penitencia y oración de los que hablábamos con anterioridad.

La forma en que son narradas las Vidas a partir de este punto le da a la hagiografía notables tintes del género biográfico, e incluso puede considerarse la literatura hagiográfica una variación de este género, pero con una diferencia crucial en su contenido y en la forma de presentarlo, así como en la delimitación de parámetros de comportamiento y la ejemplaridad que representan los santos (Velázquez 53). Es necesario destacar que, como indicamos, en las Vidas compuestas durante las primeras décadas del siglo XII la función didáctica se enfatizó para proponer modelos de comportamiento cada vez más cercanos a los fieles¹⁷; sin embargo, el carácter fabuloso de las Vidas no podía abolirse, pues como indicaba De Certeau, al momento de que el autor del texto hagiográfico quiere hacer obra de historiador, hace estallar la forma de leyenda y pone en tela de juicio la eficacia de su relato. En palabras de Vauchez, se puede decir que “Trop proche de la vie quotidienne des hommes, le saint cesse d’être pour eux un recours utile” (*Saints admirables...* 169)¹⁸.

La figura del hagiógrafo

Las obras hagiográficas eran puestas por escrito por un hagiógrafo, muchas veces un clérigo de alto rango, quien se convertía de alguna forma en eco y reflejo de una historia transmitida oralmente que formaba parte de la tradición, pero que no había sido perpetuada por la escritura (Velázquez 82; 94). Ellos, mediante su labor, ponen en funcionamiento los ideales agustinianos de la retórica clásica para el orador de las Sagradas Escrituras: los actos de *docere, delectare* y *flexere*, es decir, enseñar, deleitar y mover. Para alcanzar estos ideales, muchas veces los hagiógrafos recurren a narrar ‘deleitosamente’ los prodigios divinos que a través de los santos se manifestaban, ‘enseñando’ modelos de comportamiento que ‘movieran’ a los fieles no solamente

¹⁷ Nos referimos a la distinción anteriormente revisada sobre los modelos de santidad, planteada por A. Vauchez: los “santos admirables” y “santos imitables”.

¹⁸ “Demasiado cercano a la vida cotidiana de los hombres, el santo deja de ser para ellos un recurso útil” (La traducción es mía).

a la devoción, sino que a sentir como el orador quería que sintiera, haciendo uso de su incomparable elocuencia¹⁹.

No podemos dejar de mencionar que muchas veces también estos hagiógrafos tenían un estrecho compromiso con los propósitos de la Iglesia, así como de algunas élites políticas, de los reyes o de diversas comunidades religiosas, y lo demostraban haciendo del relato hagiográfico una especie de “obra propagandística”; de esta forma, en sus escritos, se preocupaban de elogiar a santos cuyas historias fueran favorables para sus objetivos (Velázquez 93). Sin embargo, como concluye Aigrain (2002) no se puede decir que el propósito de los hagiógrafos fuera el de ‘engañar’ a los fieles o relatar mentiras —salvo en algunos casos específicos documentados por Delehayé donde el relato y el santo no existieron—, sino que ellos muestran “un gran celo por dar a conocer la vida de los santos” y creen fervientemente en ellos, por lo que escriben con el deseo de edificar a la comunidad (92). Como más adelante veremos, los hagiógrafos producen estas obras para un uso litúrgico, para la predicación y para las lecturas de los monjes en los monasterios durante las *collationes* monacales; es decir, los relatos hagiográficos estaban destinados a un público bien delimitado, con el cual el hagiógrafo compartía un mismo sistema de valores morales y religiosos, pues, como indicamos, él también formaba parte de esta comunidad creyente (93).

¹⁹ “Así como se ha de deleitar al auditorio a fin de que atienda a lo que oye, del mismo modo se le ha de convencer para que se mueva a ejecutar lo que ha oído. Y como se deleita si le hablas con serenidad, igualmente (observarás que) se mueve si ama lo que le prometes, teme lo que le amenazas, odia lo que le reprendes, abraza lo que le recomiendas, se duele de lo que le inculcas digno de dolor, se alegra de lo que le propones como objeto de alegría, se conduele de aquellos que le presentas como dignos de misericordia ante sus ojos, huye de aquellos a quienes le has propuesto con terror que se aparte de ellos y, por fin, si hace caso de todos cuantos medios puede emplear una gran elocuencia para conmover a los ánimos de los oyentes, no para enseñarlos qué deben hacer, sino para que ejecuten lo que ya saben que debe ejecutarse” (San Agustín, *De la doctrina cristiana*, IV, XII, 27, p. 295).

2. SAN JORGE Y LA *LEYENDA ÁUREA* (1264) DE JACOBO DE LA VORÁGINE.

Según diversos relatos, Jorge era un apuesto joven cristiano de veinte años proveniente de la región de Capadocia, en la parte oriental del Imperio Romano, cuyas habilidades y noble procedencia lo llevaron a ostentar, prontamente, el cargo de tribuno del ejército durante el gobierno de Diocleciano y Maximiano a fines del siglo III d. C. Promulgado el edicto por el cual el emperador buscaba expulsar a los cristianos de las filas militares, volviendo obligatorio el sacrificio a los dioses, Jorge se levantó contra tal injusticia abandonando su uniforme y todos sus bienes para predicar las palabras de Cristo en las calles. Fue apresado y sometido a un martirio despiadado lleno de horrores, los cuales resistió para morir, finalmente, decapitado un 23 de abril al mediodía.

A grandes rasgos, en estos términos se presenta comúnmente la leyenda de San Jorge de Capadocia, el mártir militar que sufrió espantosas torturas, pero que también produjo milagros maravillosos en nombre de Cristo. Ha sido identificado por la crítica como el santo cuyas coordenadas históricas se encuentran más borrosas, incluso llevando a muchos estudiosos del tema a pensar —no sin razón— que su existencia es, en palabras de F. Cumont¹, puramente mítica (63). En este apartado expondré las vicisitudes y particularidades de la leyenda georgiana, antecedente necesario para ahondar en su particular realización dentro la compilación hagiográfica de la *Leyenda Áurea*.

2.1. JORGE DE CAPADOCIA: EL MÁRTIR Y EL CABALLERO

Jorge mártir: actas latinas y griegas

Como ya hemos indicado, el primer documento que nos revela la existencia de una Pasión de San Jorge es el *Decretum Gelasianum* de finales del siglo V, mediante el cual el papa Gelasio (492-

¹ Franz Cumont (1868-1947) fue un importante historiador de las religiones, de origen belga, que también ha fijado su mirada en la leyenda georgiana, pero desde el punto de vista de las religiones orientales. Es destacable su artículo “St. George and Mithra: The ‘Cattle Thief’” (1937), relacionando a San Jorge con la deidad romana Mitra, y otros trabajos relevantes como *Les religions orientales dans le paganisme romain* (1905), *Astrology and religion among the greeks* (1912) y *After life in roman paganism* (1922).

496) buscaba prohibir la lectura de una gran cantidad de obras juzgadas como apócrifas². Esta *Passio Georgii* incluida en el decreto, sin duda de origen oriental, nos relata los últimos años de Jorge en la voz su amigo Pasícrates, quien fue uno de los más cercanos al mártir e, incluso, se dice que escribió su martirio por encargo del santo en persona. El contenido de esta Pasión es más que extravagante: aunque no tenemos acceso al texto completo, el estudio de Marco y Canellas (31-40) nos revela sumariamente los sucesos más destacados, como los impresionantes siete años de duración del martirio, las tres resurrecciones del santo, la lucha con el mago Atanasio, la interpelación del santo al dios Apolo en la que éste revela que es un ángel caído expulsado de los cielos por Dios, y la pernoctación de Jorge junto a la reina, con la cual pasa la noche en oración en demostración de su continencia. Según Marco, esta leyenda, la más antigua registrada del santo, refleja

un sincretismo que se remonta a la época helenística, en el que se mezclan elementos iraníes y judíos. La “fantasmagoría” que la caracteriza, para decirlo con palabras de Cumont (1936), es el fruto de ese doble origen oriental, con una indiferencia hacia la realidad histórica (clara en la sustitución de Diocleciano por el emperador de los persas, Daciano o Dadiano) que no podía dejar de provocar una reacción por parte del espíritu grecorromano (Marco y Canellas 40).

Los elementos iraníes o persas referidos son, por ejemplo, la presencia de un mago, reflejo de una costumbre del mundo persa en el que los magos eran un clero que le debía obediencia al rey; mientras que, en el mundo romano, las artes mágicas eran condenadas por la ley (34). Por otro lado, podemos encontrar como elemento judaico el mismo motivo literario de la lucha contra el mago, presente en el libro del Éxodo del Antiguo Testamento, cuando Moisés y Aarón muestran los milagros de Dios frente a los encantamientos de los magos que sirven a Faraón (Éx 7:8-13).

² Tenemos acceso al *Decretum Gelasianum* al inglés por la traducción de Ernst von Dobschütz: “¿Quién entre los católicos duda de que la mayoría de ellos [los mártires] soportarían, aún, agonías con todas sus fuerzas, pero que la soportarían por la gracia de Dios y la ayuda de todos?, pero de acuerdo con la vieja costumbre, con la mayor precaución, [estos relatos] no se leen en la Santa Iglesia Romana, porque los nombres de los que escribieron no se conocen adecuadamente y no están lejos de los incrédulos e idiotas, o (los relatos) se consideran menos apegados al orden de los acontecimientos de lo que deberían haber sido; [así] por ejemplo, los (relatos de) Cyricus y Julitta, como Georgius y los sufrimientos de otros como ellos que parecen haber sido compuestos por herejes (...)” (*Decretum...*, IV, 4) (La traducción es mía). Después de esta decidora intervención, el pontífice añade a la *Passio Georgii* a una larga lista de escritos apócrifos.

Por otra parte, las Actas griegas disponían de una mayor credibilidad por parte de la Iglesia y eran consideradas más puras, pues habían sido citadas por San Andrés de Creta en torno a finales del siglo VII: las actas del santo databan del siglo V o VI y según varios autores serían conservadas en Lydda, Palestina (Marco y Canellas 17). Este texto griego fue considerado por las autoridades eclesiásticas como la documentación oficial del martirio de San Jorge, a pesar de que su antigüedad es menor que el relato de Pasícates. El contenido de las actas griegas —cuyo texto es traducido del latín por Marco (91-115)— nos cuenta un poco más acerca de la juventud de Jorge, sus padres cristianos y cómo llegó a convertirse en tribuno, además de dar algunas precisiones históricas del momento de la Gran Persecución, lo que le confería una mayor carga de historicidad. El relato incluye la forma milagrosa en que Jorge se liberó de sus horribles tormentos, como el de la rueda enorme con cuchillas y el estar por tres días dentro de un pozo con cal viva; así también algunos milagros, como tomar los ungüentos del mago Atanasio y no morir, y la resurrección de un muerto sepultado recientemente. Son destacables las extensas y dramáticas intervenciones del mártir, alabando a Dios, enfrentando a su captor Diocleciano y emplazando a la multitud a creer en la fe verdadera.

Jorge caballero: los mitos solares y los santos guerreros de Oriente

Sin embargo, en estas dos actas antiguas del santo no se incluye ni se conoce el episodio de su vida más famoso para la posteridad: su enfrentamiento con el dragón y el rescate de la doncella, pues solamente se nos relata su martirio. Es decir, la dimensión militar del santo no se manifiesta sino para indicar su procedencia y las razones del testimonio de su fe, ancladas en la obligatoria depuración cristiana del ejército romano. La escasa presencia del enfrentamiento de San Jorge y el dragón en la antigua literatura hagiográfica de Occidente —entiéndase, las actas latinas y griegas—, nos hace pensar entonces que su culto como santo guerrero tiene coordenadas distintas a las de la cristiandad occidental. En efecto, el relato del dragón tiene una presencia más continuada —principalmente en la iconografía, pues carecemos de las herramientas lingüísticas necesarias para indagar, por ejemplo, en relatos egipcios y persas— en el Imperio Romano de Oriente, el que luego fue llamado Imperio Bizantino.

La representación iconográfica más antigua del santo con estas características corresponde, según los autores, a un bajorrelieve en piedra perteneciente a la tradición del arte copto, en Egipto.

Esta representación ha sido encontrada en las ruinas de un famoso monasterio llamado Monasterio de San Apolo (Dair Anba Abulu) en Baouit o Bawit, inhabitado desde el siglo XI (Meinardus 221). Fue probablemente fundado en 361 por un monje llamado Apolo, pero su etapa de desarrollo posterior data de finales del siglo V y principios del VI. Actualmente conservado en el museo del Louvre, la representación se trata de una figura tallada en piedra, en la parte superior o tímpano, entre dos columnas. En él se nos revela, algo difícilmente de visualizar por el paso del tiempo, una figura de un santo a caballo atravesando con su lanza a un demonio con forma de serpiente (vid. Anexo II, Fig. 2.1 y 2.2): “Se trata probablemente de la más antigua muestra iconográfica de la variante que presenta a Jorge luchando contra el dragón —aspecto éste no contemplado en las Actas—, que tanta fortuna alcanzará en tiempos posteriores” (Marco y Canellas 44). Si bien los autores atribuyen este antiguo relieve a San Jorge, en la página oficial del Museo del Louvre describen esta figura como un “santo caballero”, sin otorgarle nombre alguno. Aunque la variante iconográfica del santo y el dragón podría manifestarse en este relieve copto, los autores indican que no fue difundida de forma canónica hasta las representaciones pictóricas de iglesias rupestres en Capadocia, datadas del siglo X (vid. Anexo II, Fig. 3). Estas son las representaciones que tendrían una alta influencia en el arte bizantino, donde tempranamente la iconografía de los santos guerreros se popularizó.

En el lado oriental del imperio se privilegió una mirada sobre la divinidad en línea con el Antiguo Testamento, la de un Dios vengador y justiciero, el Dios de los ejércitos que acompaña a David en el asedio a la fortaleza de Sión (2 Sam 5:10; 1 Cr 11:9), es decir, el encargado de enviar en el final de los tiempos “a las huestes celestiales que guerrearán contra las fuerzas del mal” (Rubial, *Los caballeros...* 63). Esta idea de Dios hizo que la sociedad bizantina, más ligada a la guerra al ser constantemente asediada por los musulmanes “comenzara a forjar un ideal religioso guerrero que sacralizaba la violencia contra los infieles y la consideraba un acto inspirado por la divinidad” (64). Esta razón explica la amplia difusión del culto a San Miguel Arcángel en este territorio, el reflejo angélico de Jorge, que mata en el libro del Apocalipsis al dragón de las siete cabezas (Ap 12:7). Con él también fueron frecuentemente representados y difundidos otros santos como nuestro San Jorge: San Mercurio, San Menas y San Demetrio, todos mártires que pertenecieron al ejército romano, cuyos rasgos caballerescos fueron exaltados y se convirtieron tempranamente en “prototipos de la caballería cristiana” (64).

Con respecto a este tema, los autores que hemos mencionado relacionan la lucha del héroe contra la bestia a los mitos solares de la Antigüedad: Horus y su lucha contra Seth, Apolo contra el dragón Pitón, Cadmo contra el dragón descendiente de Ares y Perseo contra el monstruo marino que amenazaba a la princesa Andrómeda. Lo que podría ser una prueba de la relación del relato del dragón de San Jorge con los mitos solares, reside, una vez más, en la iconografía: un bajorrelieve que data del siglo IV o V y que se encuentra el día de hoy en el Museo del Louvre. En él, se muestra tallado en la piedra a un caballero con cabeza de halcón, atravesando con su lanza a un monstruo a sus pies, con forma de cocodrilo; es decir, representa a dios Horus matando al animal con el que se ha identificado a otro dios egipcio, Seth (vid. Anexo II, Fig. 4). Los autores explican que si, por algunas vicisitudes del tiempo, la cabeza de halcón hubiera sido arrancada de la piedra, los expertos no hubieran dudado en atribuirle al santo (58), lo cual deja más que claro su relación, al menos desde el punto de vista iconográfico.

En el próximo capítulo ahondaremos en la inclusión del relato del dragón de San Jorge como la acentuación de la dimensión militar del santo, que serviría de modelo para la caballería religiosa de Occidente; pues como indicamos anteriormente, en el ámbito occidental de la cristiandad, el santo solo era conocido por su martirio. Tenemos información de que la aparición más antigua de la historia del dragón en un texto latino está contenida en el *Codex latinus monacensis* 14473 del siglo XII (Matzke 450), por lo que se asegura que la difusión de esta leyenda se produjo durante los siglos X y XI, en el período álgido de las Cruzadas hacia Oriente³. A este violento “proceso vital” que, como aclaramos, influye en la formación de los relatos hagiográfico, se debe la inclusión de la historia del dragón en la *Leyenda Áurea*, literariamente articulada junto al relato tradicional de su martirio (para leer el relato completo, vid. Anexo I). A partir de este texto prolifera la representación iconográfica del santo en Occidente, representándolo con armadura de caballero cruzado, el dragón a sus pies, la princesa a su lado y la ciudad a sus espaldas (vid. Anexo II, Fig. 5 y 6).

³ C. Antonelli indica, sin embargo, que la historia reflejada en este códex antiguo no es igual a la de Jacobo de la Vorágine, pues el enfrentamiento no sería a través del uso de sus armas, sino con el poder de su voz, con la cual dominaría al monstruo: “Santiguándose se fue en ayuda de su hijo y dijo: ‘Señor Jesucristo, concédeme tu gracia para que pueda ser en tu nombre el dueño de ese dragón, y que todos se den cuenta y bendigan tu nombre por los siglos’. A esas palabras el dragón se acercó ya dócil como un cordero y sin ferocidad se postró a sus pies” (63).

La fantástica historia de San Jorge y el dragón, que perfectamente podría haber sido parte de un relato mitológico pagano como lo demuestra su presencia en la mitología de la Antigüedad, fue aceptada y considerada real durante tres siglos, después de la publicación y difusión de la *Leyenda Áurea*, hasta el reinado del papa Clemente VII (1523-1534) y, tras sus declaraciones, el santo fue nuevamente sólo reconocido por su martirio. Siglos más tarde, ya bien entrada la modernidad, el papa Pablo VI (1963-1978) suprimió el culto mundial del santo y permitió solamente su culto local, razón por la cual, actualmente, el nombre de San Jorge no tiene lugar en el calendario eclesiástico de la Iglesia Católica. A pesar de ello, actualmente en algunas ciudades y regiones del mundo como en Barcelona y Aragón, así como en Inglaterra, continúan celebrándose fiestas en su nombre y los devotos continúan acercándose a su figura en búsqueda de su intercesión divina.

2.2. LA *LEYENDA ÁUREA*

Como anteriormente habíamos adelantado, la *Leyenda Áurea* o *Leyenda Dorada* es una compilación de relatos de santos, compuesta por el arzobispo de Génova, Jacobo de la Vorágine, que vio la luz durante la segunda mitad del siglo XIII, aproximadamente publicada en el 1264 bajo el nombre original de *Legenda Sanctorum*. El códice más antiguo conservado actualmente de esta obra data del año 1282 y se encuentra en la Biblioteca Estatal de Baviera, en Munich, Alemania. Sin embargo, es indudable el éxito que generó en la época y en los siglos posteriores, pues se conservan cerca de mil manuscritos, setenta ediciones antes de 1500 y siete versiones francesas hasta el siglo XV. En sus ciento ochenta y dos capítulos originales, el hagiógrafo compone sumariamente la vida de una variedad importante de santos y santas de la Iglesia, ordenándolos según el calendario eclesiástico; en ellos “incluye más de mil años de tradiciones cristianas: pero se dirige, sin duda por la orientación de los predicadores, a la muchedumbre laica y popular” (cit. en Dosse 122).

Traducida y reelaborada innumerables veces a través de los siglos, esta compilación hagiográfica fue modificada por copistas que quitaron y añadieron santos según su preferencia, de manera que incluso se tiene registro de un manuscrito que llegaba a los 400 capítulos (Velázquez 143). Si bien se trata de la compilación de santos más famosa, es, al mismo tiempo, una entre las muchas compilaciones de relatos sobre vidas de santos surgidas entre los siglos IX y XIII, en lo que se considera como el período clásico para estas obras (134) importantísimas como creaciones

de la hagiografía medieval. Podemos clasificar la *Leyenda Áurea* dentro de los llamados “legendarios”, diferenciados de los “pasionarios” por incluir tanto vidas de santos como pasiones de mártires, destinados a leerse públicamente.

Según la clasificación de la forma hagiográfica ‘acta’ realizada por Delehayé, según su índice de veracidad y de alejamiento de la misma, la *Leyenda Áurea* tiene su lugar dentro de las “Actas noveladas” o “novelas históricas”, en las cuales los hechos históricos se encuentran mezclados constantemente con hechos fantásticos creados por la imaginación del hagiógrafo o la cultura popular: “En estas piezas, cargadas de reminiscencias literarias anteriores, tradiciones populares y situaciones ficticias, el elemento histórico está bastante reducido” (Velázquez 77). Es así que el hagiógrafo, en el caso de esta obra, más que una labor histórica como la que vimos en el apartado anterior respecto a las actas de los mártires realiza una composición atractiva que mezcla tanto el conocimiento canónico del santo en cuestión como elementos de la tradición y devoción populares.

Encontramos también en esta obra la representación de una amplia gama de santos y mártires, clasificados por A. Boureau de la siguiente forma: los “santos originarios”, aquellos que estuvieron en contacto directo con Cristo, es decir, los apóstoles; “santos antiguos” o mártires de los primeros siglos hasta la conversión de Constantino —a esta categoría corresponde nuestro San Jorge—; los “santos históricos”, doctores, confesores, abades y obispos del siglo IV al VII; y “santos contemporáneos” al hagiógrafo de la VoráGINE, es decir, pertenecientes a los siglos XII y XIII (cit. en Dosse 123). Así también esta variedad de santos cumple diferentes funciones en sus respectivos relatos, que Boureau subdivide en tres categorías: “testigos”, que tiene dos vías, la del martirio y la de la austeridad; “defensores”, quienes defienden a la comunidad cristiana, corresponden los obispos, confesores, abades y doctores; y los “predicadores”, cuya obra pretende contribuir a una redención activa del mundo. Sin embargo, a pesar de esta distinción, aclara Boureau que todos los niveles se entremezclan entre unos y otros en una única demostración global apologética, negando o neutralizando las individualidades espirituales de cada santo, a favor de una unidad que busca representar una historia y una aventura: la de la salvación de los hombres, y para ello refleja diferentes modos de manifestación divina (cit. en Dosse 124-5).

La “unidad” de la Leyenda Áurea

La “unidad” de la que hablamos está conferida formalmente a través del ordenamiento de los relatos realizado por el hagiógrafo: el calendario eclesiástico, que pone en línea la lectura de los capítulos con las distintas actividades y ritos religiosos. El calendario se divide en los cuatro momentos esenciales de la “historia de la vida humana”, llamadas etapas de desviación, renovación o retorno, reconciliación y peregrinación. Cada una de ellas está marcada por hechos esenciales en la historia del cristianismo y momentos de la liturgia, a su vez correspondidos por “las cuatro estaciones del año” y “los cuatro momentos del día”, según el prólogo del hagiógrafo Jacobo de la Vorágine; estos momentos son, respectivamente, el pecado de Adán hasta Moisés —”desviación”—, de Moisés hasta el nacimiento de Cristo —”renovación” o retorno—, desde Pascua a Pentecostés, el tiempo en que fuimos “regenerados por Cristo” —“reconciliación”—, y de la octava de Pentecostés hasta Adviento, que abarca el tiempo de “la vida presente” —“peregrinación” —. Esta ordenación e incluso la existencia de un prólogo del autor original que la explique contribuye a darle una unidad al todo discontinuo y diferenciado que representa esta compilación hagiográfica.

La edición en español utilizada para este informe de Seminario de Grado proviene de una primera, compuesta por el llamado Doctor Graesse (Johann Georg Theodor Grässe), un historiador alemán que publicó en 1845 una versión de la *Leyenda Áurea* en latín revisada, ‘corregida’ y enriquecida, incluyendo incluso las referencias bíblicas a las que Jacobo alude dentro del relato, al más puro estilo crítico del siglo XIX. Esta publicación sería la base, entre otros manuscritos consultados, para nuestra edición en castellano, traducida por Fray José Manuel Macías. Publicada por primera vez en 1982, esta consta de dos volúmenes que constituyen una amplia versión de la *Leyenda Áurea*, que incluye los 182 capítulos originales más 61 capítulos agregados por copistas. Esta es la extensión del manuscrito que el Doctor Graesse llama ‘edición príncipe’, realizado por un copista llamado Eberto y que se conservaba, en aquellos años, en la Biblioteca Real y pública de Dresde (De la Vorágine 13). El capítulo de San Jorge, en cualquier caso, no corresponde a un agregado, sino que se trata de un capítulo original compuesto por Jacobo.

'Leyenda' y 'legenda'

La terminología moderna 'leyenda' ha sido utilizada por el bolandista H. Delehayé para describir estos relatos de los santos que tienen cierto grado de historicidad, pero a partir de los cuales se ha configurado toda una serie de acontecimientos provenientes de la imaginaria popular, decantando en una noción de la leyenda equivalente a lo que sería un relato ficticio de poca o nula autoridad histórica. Sin embargo, el término *legenda* latino, el que evidentemente era el título de la obra de Jacobo de la Vorágine en sus orígenes, acentúa, por otro lado, el objetivo de lectura pública de estas compilaciones de relatos: "El significado de *legenda*, que se refiere en principio a toda lectura, se tecnifica en latín medieval para designar la lectura hagiográfica, antes de adquirir el sentido de relato ficticio o no verificable que tiene en las lenguas modernas el término 'leyenda'" (Velázquez 135).

Así también lo enfatiza el responsable de la edición en español de la obra que utilizaremos en este informe, Fray José Manuel Macías: "*Legenda* tiene en este caso no el significado un tanto peyorativo de leyenda fantástica o fabulosa, sino el de 'cosa para ser leída'; es decir, el de *lectura* o *lecturas*" (de la Vorágine 18). Esta 'lectura' tiene características distintas en comparación con las lecturas canónicas y teológicas comunes de los monjes, puesto que estaban desprovistas de la grave seriedad con la que estas eran tratadas; los relatos de santos adoptaron un carácter festivo, del lado del descanso y del solaz: "se la lee durante las comidas o en el recreo de los monjes. Durante el año, interviene en los días de fiesta, se la narra en los lugares de peregrinación y se la escucha en las horas de libertad" (De Certeau 261). A este aspecto contribuía lo extraordinario y lo posible reflejado en las lecturas —puesto que todo relato, incluso los más increíbles, debían ser verosímiles—, proponiendo al 'público' lector y oyente de estas leyendas aquello que es "agradable de pensar o hacer" (De Certeau 261).

3. LOS “PROCESOS VITALES”: LAS CRUZADAS¹ Y EL CABALLERO CRISTIANO

Tomando en consideración lo anteriormente explicado, considero que es necesario volver a las palabras de J. Fontaine y tener en cuenta que la vida de un santo es la “cristalización literaria de las percepciones de una conciencia colectiva” (cit. en De Certeau 258). Las transformaciones que hemos revisado de la leyenda de San Jorge a través de los siglos reflejan esta cristalización, y nos hace preguntarnos: ¿qué sucesos históricos fueron los que permitieron que la hagiografía de San Jorge en el relato de la *Leyenda Áurea* incluyera —con naturalidad— el episodio del dragón y la princesa junto a su canónico martirio, jugando un papel fundamental en su difusión y su culto?

Para responder a esta pregunta, volveremos a la argumentación teórica de A. Jolles en *Einfache Formen* (1930), donde nos explica que existe otra dimensión en la que es necesario explorar para comprender el fenómeno literario de la hagiografía: los ya mencionados “procesos vitales” (48) que rodean tanto al santo como a sus devotos. Estos procesos, que no solo tienen una dimensión histórica, sino que también espiritual, religiosa y social, han sido condensados en los “ademanos lingüísticos” (47) de los que está compuesta la hagiografía, a partir de la actividad mental de la *imitatio*. Es a través de este procedimiento que el santo “representa y significa a todas las personas que estuvieron en la misma situación”, ofreciéndoles la posibilidad de seguirlo como un modelo de comportamiento (49).

El “proceso vital” que describiremos a continuación nos dará las pistas necesarias para sumergirnos de lleno en la potente fuerza religiosa que alimentó y difundió el relato de San Jorge y el dragón en la Edad Media; es el proceso que le dio un lugar en la historia de la cristiandad occidental a los santos guerreros y los caballeros cristianos, permitiendo su posterior desarrollo literario. La coordenada histórica esencial que nos ubica para describirlo son las primeras Cruzadas

¹ Hemos realizado una selección de importantes historiadores en la materia, cuya lectura es la que influye en la redacción del presente capítulo. En primer lugar, el autor René Grousset con su título *Les croisades* (1944), también *Le chrétienté et L'idée de croisade: Les premières croisades* (1954), edición póstuma del autor Paul Alphandéry, por su alumno Alphonse Dupont. Son también importantes los ya mencionados títulos de Carlos de Ayala, *Las cruzadas* (2010), Jean Flori, *La croix, la tiare et l'épée* (2010) y *Guerre sainte, jihah, croisade* (2002) y de André Vauchez, con su obra ya utilizada *La spiritualité du Moyen Âge occidental (VIIIe - XIIIe siècles)* (1975).

hacia Oriente (s. XI-XII); sin embargo, como todos los procesos históricos, es importante mencionar un largo un período de gestación, a partir del siglo X, donde el pensamiento religioso sobre el uso de las armas comienza a verse trastocado. No está de más decir que este apartado no busca ser una revisión histórica de los sucesos de la Cruzada, sino que quiere ofrecer, en pocas palabras, un reflejo del sentir religioso que llevó a unir dos dimensiones aparentemente opuestas para la cristiandad: los santos y los guerreros (Flori, *La Guerra...* 184). En esto será fundamental el testimonio de los cronistas, los discursos papales, las reformulaciones doctrinales de la Iglesia, y la creación de las órdenes de caballería, en las que definitivamente será inseparable el ejercicio monástico del ejercicio de las armas.

3.1. LA CRISTIANDAD OCCIDENTAL Y EL USO DE LAS ARMAS

El pacifismo de la cristiandad primitiva

Aun si el pensamiento religioso sobre el uso de las armas se volvió cada vez más amplio y proactivo, los orígenes del cristianismo plantean una perspectiva diametralmente diferente: he ahí su contradicción y su novedad. Podemos encontrar en el Antiguo Testamento, como ya mencionamos con anterioridad al referirnos a *Jorge caballero*, evidencias de guerras en las cuales Dios, por mediación de sus milicias celestes, favorecía a líderes profetas como David (2 Sam 5:10) o al pueblo de los macabeos (*Dios Habla Hoy*, 2 Mac 10:25-30²). Sin embargo, el profeta del Nuevo Testamento y figura fundante de la cristiandad, Jesús, profesaba y manifestaba aversión al uso de la violencia en contra del prójimo, incluyendo en este concepto a nuestros propios enemigos.

² “Terminada la oración, tomaron las armas y se alejaron bastante de la ciudad. Cuando estuvieron cerca de sus enemigos, se detuvieron. Empezaba a salir el sol, cuando los dos ejércitos trabaron combate. Además de confiar en su valor, los judíos ponían la garantía del buen éxito y de la victoria en el recurso al Señor; los paganos hacían de su furor la guía para el combate. En lo más recio de la batalla, los enemigos vieron en el cielo cinco hombres majestuosos montados en caballos con frenos de oro, quienes, poniéndose a la cabeza de los judíos y colocándose alrededor de Macabeo, le protegían con sus armas y le defendían para que nadie lo hiriese. También lanzaban flechas y rayos sobre los enemigos, que ciegos y aturdidos se dispersaron con gran desorden”. En pasaje bíblico destacable puede presentirse, incluso, el sentimiento de la cruzada que será el objeto de estudio de este capítulo, por su similitud con las apariciones de los santos guerreros durante las recias guerras cruzadas.

Como claramente apunta J. Flori en su texto *Guerre sainte, jihah, croisade* (2002), Jesús, el primer cristiano, no solamente a través de declaraciones teóricas en forma de parábolas, sino que también a través de acciones, se ajustó a dos principios, que él mismo declaró como los más importantes (Mat 22:37-40): amar a Dios de todo corazón y amar al prójimo como a ti mismo. De esta forma, Jesús excluye cualquier recurso a la violencia, así como también “todo sentimiento de desprecio, racismo, clanismo o xenofobia” (18). Su pacifismo, incluso, fue el que lo llevó a la muerte, pues él presentaba y llamaba a “presentar la otra mejilla” (Lc 6:29) a nuestros enemigos, a no manifestar ningún tipo de resistencia frente a torturas y humillación. Así como él muchos murieron como mártires, en las circunstancias ya estudiadas, en diferentes momentos de persecución que emulan el momento de la crucifixión. Incluso Jesús, cuando estaba siendo apresado, evitó con tajantes palabras que su apóstol Pedro tomara la espada para defenderlo, el que ya le había cortado una oreja a uno de los que le prendía:

Vuelve tu espada a su lugar; porque todos los que tomen espada, a espada perecerán. ¿Acaso piensas que no puedo ahora orar a mi Padre, y que él no me daría más de doce legiones de ángeles? ¿Pero cómo entonces se cumplirían las Escrituras, de que es necesario que así se haga? (Mat 26: 51-55).

A partir de estas palabras esenciales, de la boca del mismo Jesús, a los cristianos les sería vedado moralmente el uso de las armas; a través del tiempo, sin embargo, las consideraciones morales se irían adaptando a las necesidades de los hombres. En tiempos del Imperio Romano, el ejercicio militar sería mal visto para un cristiano, quien no podía enlistarse en las filas; sin embargo, un militar sí podía hacerse cristiano, oponiéndose a matar, “aun a riesgo de desobedecer las órdenes de sus superiores” (Flori op. cit. 29)³. Aun si Hipólito de Roma (170-236) dice tajantemente que ser cristiano y ser soldado son totalmente incompatibles, ¿por qué había guerreros cristianos en las filas del ejército romano en el tiempo de los emperadores Diocleciano y Maximiano, como San Jorge? J. Flori indica que, en ese siglo, el ejército romano cada vez más

³ Son Tertuliano (160-230) y Orígenes (185-254) quienes desarrollarían esta distinción. El primero, en el mundo latino, se opone radicalmente a ser cristiano y ser parte del ejército romano, remitiendo a las palabras de Jesús sobre la espada; mientras, el segundo, en el mundo griego, cree que las guerras del emperador son “justas”, pero aun así considera que el cristiano no debe mezclarse con ellas, pues es más útil rezando por la salud del Imperio y permaneciendo fieles a sus principios (Flori, *Guerra santa...*, 28).

veía disminuido su prestigio y sus filas, por lo que el ejercicio de las armas fue declarado hereditario y obligatorio para algunos, sobre todo para quienes vivían en los campos (ib.).

Constantino y el clericalismo

Cuando el emperador Constantino tomó las riendas del Imperio, retiró los mandatos persecutorios contra los cristianos y fue aún más allá al declarar el cristianismo como religión oficial del Imperio, el pensamiento de sus fieles sobre la guerra y la milicia seguiría cambiando, pues los deberes para con el Imperio y la Iglesia se verían “con-fundidos”:

Radicalmente refractarios hasta entonces al uso de la violencia y de las armas —en consecuencia, al servicio militar por fidelidad a los preceptos evangélicos y porque solo depositaban su esperanza en el advenimiento de un reino de Dios instaurado por la única voluntad del Todopoderoso—, los cristianos, al vivir en un Imperio romano favorable a su fe, se sintieron obligados en lo sucesivo a servirlo y defenderlo (Flori, *Guerra santa...*, 30).

A pesar de ello, algunos grupos de cristianos más rigoristas continuaban negándose a empuñar la espada. Es entonces que, a partir de la misma Iglesia, debieron establecer formulaciones doctrinales que atenuaran aquellas dudas, pues las constantes invasiones bárbaras con las que tendrían que lidiar en los siglos tempranos del Imperio, solicitaban constantemente nuevos integrantes de la milicia para defenderlo. El renombrado San Agustín es quien reformula el principio ciceroniano de Guerra Justa⁴, teniendo en cuenta que el Imperio, si bien no debe mezclarse con la Iglesia, éste debe ser defendido pues representa la cultura, la civilización, el orden y la paz. La guerra, para San Agustín, es justa en tanto: 1. sus fines sean puros y conforme a la justicia, es decir, que sea despertada para castigar o defender; 2. sea llevada a cabo como un acto de amor y que no obedezca a sentimientos de odio y fines personales, tales como la venganza o el pillaje; y 3. que sea pública, declarada por el Estado romano (Flori, *Guerra Santa...* 46-7). Debido a esta nueva ética cristiana, de ideas no desarrolladas por completo sino hasta el siglo XI y XII, quedaba “perfilada en sus trazos esenciales la doctrina cristiana de la guerra santa” (De Ayala, *Las cruzadas* 24).

⁴ “Para Cicerón, ya en el siglo I a.C., la guerra justa era aquella que declaraba una autoridad legítima, que obedecía a una causa moralmente aceptable, que por consiguiente no podía ser evitada y que se llevaba a cabo mediante procedimientos lícitos” (De Ayala, *Las cruzadas* 23).

Mientras el Imperio y la Iglesia se volvían cada vez más fuertes, fue necesario profesionalizar y especializar las cuestiones de religión imperial, promoviendo una figura de autoridad en cuestiones de espiritualidad: el clero, que llegó a tener una jerarquía e instituciones similares a las monárquicas. Lo que antes se les exigía, por doctrina, a todos los fieles, se les empezó a exigir solamente a este grupo de personas, haciéndose presente la división entre ‘clero’ y ‘laicos’: “Unos y otros no tuvieron ni las mismas funciones ni los mismos modos de vida. La Iglesia tendió a imponer solo sobre los clérigos las exigencias morales y los deberes que antes incumbían a todos los fieles” (Flori, *Guerra santa...*, 43). Una de estas exigencias morales fue la prohibición del derramamiento de sangre, reafirmada en una Capitular carolingia del año 769, vedando a todos los clérigos pertenecer a la *militia* e ir a la guerra, “salvo en el caso de que, en calidad de capellanes, hubieran de ir a ella para celebrar misa y portar las reliquias correspondientes” (De Ayala, *Las cruzadas* 28).

Los primeros soplos de la “guerra santa”

Antes de sumergirnos en los emocionantes y terribles acontecimientos que desató el llamamiento cruzado de Urbano II en el Concilio de Clermont de 1095, debemos indicar que los trazos de la guerra justa agustiniana, con algunos matices, latían en una cristiandad ya consolidada. Con el paso de los siglos, la caída del Imperio Romano de Occidente y la instauración de los reinos bárbaros, la guerra justa se extendió a los principios de una “guerra santa misionera”, como puede ser, por ejemplo, la emprendida por Carlomagno hacia los sajones. Una de sus manifestaciones, según el autor C. de Ayala, son las condiciones de impuestas a los vencidos de estas guerras: el abandono del culto a los demonios y la adopción de la fe cristiana, es decir, con un notable efecto evangelizador. Se muestra tajante la *Capitulare de Partibus Saxonie*, del 782, en que condenaban a pena de muerte a los paganos que no aceptaran el bautismo (De Ayala, *Las cruzadas* 26).

Además de este afán misionero de la guerra, también es de interés fijar el origen de otro principio importante en el llamamiento cruzado: el de la remisión de los pecados a través del derramamiento de sangre de los infieles. Podemos tomar como antecedentes al papa León IV (847-855) en su llamamiento a los soldados francos para defender los territorios pontificios amenazados

por los sarracenos⁵. En esta carta, por primera vez un papa asumía decididamente el tema de la sacralización de la guerra, aceptándola como método de salvación (De Ayala, op. cit 27), a la vez se expresa claramente las “recompensas espirituales concedidas a los guerreros que lleguen a morir en el combate” (Flori, *Guerra santa...* 307). A través de las palabras del pontífice, podemos notar un innegable acercamiento de la dimensión del guerrero con la dimensión martirial, este sería, entonces “un paso decisivo, en la carrera sacralizadora de la guerra justa por Dios: el hecho de morir en ella se equiparaba al martirio y, por consiguiente, a la acción purificadora y salvífica de la penitencia” (ib.).

El culto de los santos, cuyo desarrollo hemos esbozado en las páginas anteriores, también se verá afectado por este progresivo cambio de pensamiento sobre el uso de las armas, pues la santidad de los guerreros y los laicos comienza a tomar lugar a partir del siglo X. La vida del conde Geraldo de Aurillac, un príncipe laico que vivió su vida como si viviera en un monasterio, se convirtió en un modelo a seguir para los monjes de Cluny, y de esta manera se “reconoce la dignidad de la función laica” (Flori, *Guerra santa...* 183), sin importar sus vinculaciones con el ejército. Asimismo, en el siglo XI, tuvo lugar el culto de los santos guerreros, quienes se aparecían milagrosamente en los combates ayudando a la cristiandad, sin dudar en matar el enemigo. Estos tendrían un rol fundamental en la sacralización de la guerra cristiana. Se registrarían historias de santos patronos que se manifiestan mediante prodigios para defender su monasterio y a sus fieles, así como también quienes llegarían a matar a quienes osen robar sus reliquias mediante los llamados “milagros de castigo” (op. cit. 185)⁶. Esta noción contribuyó a sacralizar los combates que libraban quienes defendían abadías e iglesias.

⁵ “Al ejército de los francos. Rechazando todo temor y todo terror, esforzaos por actuar valientemente contra los enemigos de la santa fe y los adversarios de toda la comarca. (...). Queremos reconocer el amor de todos vosotros, puesto que aquéllos que mueran fielmente en una de las batallas de esta guerra [...], los reinos celestiales no se negarán de ninguna manera. En efecto, el Todopoderoso sabe que si uno de vosotros llega a morir, habrá muerto por la verdad de la fe, la salvación de la Patria y la defensa de los cristianos. Por eso, y en consecuencia, recibirá de Él la mencionada recompensa” (cit. en Flori 307-8).

⁶ Un ejemplo interesante de este tipo de manifestación milagrosa es el caso de Santa Fe, a quien se le vio “a pesar de su estado de mujer y de santa, matar sin piedad a un caballero depredador de sus bienes, paralizar y luego matar a una noble dama culpable de haber hecho cultivar por sus campesinos en una tierra que pertenecía a la abadía de Conques, o a un caballero que había robado el vino de los monjes en un pueblo asimismo perteneciente a su abadía. Semejantes castigos fueron interpretados como manifestaciones de la justicia divina inmanente” (Flori, *Guerra santa...* 186).

También debemos señalar el caso de la temprana devoción a San Jorge y otros santos guerreros orientales ya mencionados, como Demetrio, Teodoro, Mercurio y Jorge, todos pertenecientes al ejército romano, que abdicaron por la obligación de Diocleciano de ofrecer sacrificio a los dioses, y quienes desde el siglo VIII se consideraban protectores de los ejércitos del Imperio Bizantino. Ya en 1063 se atestigua una aparición de San Jorge a las tropas normandas de la costa de Sicilia —territorio anteriormente bizantino—, recuperando el territorio usurpado por los musulmanes; Jorge se aparece “montado en un caballo blanco, sosteniendo en una mano una lanza provista de un estandarte blanco y coronada con una cruz reluciente” (op. cit. 189). Otro santo guerrero digno de mencionar es San Miguel Arcángel, cuya lucha con el dragón de las siete cabezas es conocida por el libro del Apocalipsis y que es “el arcángel que acaudilla las legiones celestiales y cuya imagen ya decoraba el estandarte de los reyes germánicos en sus campañas contra los magiares de la primera mitad del siglo X: a su ayuda atribuye la tradición la espectacular y decisiva victoria frente a ellos que Otón I obtuvo en Lechfeld en 955” (De Ayala, *Las cruzadas* 30).

3.2. LA “MÍSTICA” DE LA PRIMERA CRUZADA: ANTIOQUÍA

27 de noviembre de 1095: el llamamiento de Clermont

Como recientemente mencionamos cuando los mismos santos favorecían y defendían las abadías y monasterios de los bandidos, en efecto, el período que describimos es el que C. de Ayala llama “anarquía feudal”, durante los siglos IX y XI, en la cual las instituciones impuestas por el Imperio Carolingio se veían deterioradas. Corresponde a “un período de extraordinaria violencia en el que la depredación y obtención de botín se convierten en forma y medio de vida para quienes estaban en posesión de un mínimo equipo militar de caballero” (*Las cruzadas* 34).

Se puede suponer que las iglesias eran mayormente afectadas por la cantidad de riquezas y reliquias que albergaban y como sus monjes no podían tomar las armas para defenderse, era obligación de los mismos abades formar ejércitos para aquellos fines. Los llamados *militia ecclesiae* actuaban bajo la protección del titular de la Iglesia, y sus armas y su estandarte eran bendecidos, “de modo que su uso no solo se convertía en legítimo sino incluso en santo, porque santo era el fin que lo determinaba, el de la defensa de personas y bienes eclesiásticos” (De Ayala,

Las cruzadas... 34)⁷. Además de esta notoria administración de las armas, por parte de la Iglesia con fines defensivos, se puede mencionar también lo que C. de Ayala llama el “monopolio eclesiástico de la violencia legítima”, donde dentro de este clima de violencia la Iglesia toma las riendas de una serie de movimientos de paz para calmarla. Son de notar asambleas formadas entre 1000 y 1020, en torno del concepto llamado Paz de Dios, donde se llamaba a los nobles y caballeros abstenerse de cualquier extorsión hacia campesinos o comerciantes (36). En la misma línea se establece el período de Tregua de Dios, en el que se estipula que “(...) ningún caballero podría practicar la violencia de su oficio entre la tarde del miércoles y la madrugada del lunes” (ib.). Así se vinculaba la prohibición de la violencia a prácticas devocionales de la fe cristiana, las cuales no debían verse influidas por la violencia militar, generando así también un clima social que aceptaba aquel control.

Entonces, la Iglesia, en su búsqueda cada vez más álgida de control y de su reconocimiento por parte de los reyes —de lo que es una gran demostración el conflicto de las investiduras con el rey germánico Enrique IV—, además de una independencia del poder secular, prepara el ambiente para un movimiento decisivo. Las peticiones de auxilio de parte del emperador del Imperio Bizantino, Alejo Comneno I, fueron finalmente escuchadas por el pontífice Urbano II, pues los santos lugares, incluyendo el Santo Sepulcro, estaban siendo conquistados por los musulmanes de una forma peligrosa para toda la cristiandad. El día 27 de noviembre del año 1095 el papa se pronuncia en la ciudad francesa de Clermont, haciendo un llamado a los caballeros a tomar las armas por Dios, asegurando mediante este acto el perdón de los pecados, es decir, la indulgencia a través de la penitencia salvífica hacia Tierra Santa. No sabemos las palabras exactas pronunciadas por el pontífice, sino que solamente sabemos lo que los cronistas recogen de ella: seguiremos a Foucher de Chartres, en sus *Gesta Francorum Jerusalem expugnatium* (1105), para poner en evidencia las palabras del papa:

Les digo a los presentes; lo hago decir a los ausentes: Cristo manda. A cuantos marchen allá, ya sea en el camino o en el mar, o luchando contra los paganos, si llegan a perder la vida, se les

⁷ El autor A. Rubial García identifica en este proceso el germen de la sustitución del sistema binario descrito anteriormente, entre “clero” y los “laicos”, por el tripartito, en el que distingue funciones dentro de la sociedad medieval: los *oratores* o clérigos, los *bellatores* o guerreros, y los *laboratores* o campesinos, quienes se encargaban de trabajar la tierra (*Los caballeros...* 64).

concederá una remisión inmediata de sus pecados: se la otorgo a los que van a partir, investido por Dios de tan gran don... (cit. en Alphanféry 24).

A este incitador discurso le siguió un unánime grito de aceptación por parte de los escuchas: “¡Dios lo quiere!”.

Mística de la cruzada: cruzada popular y la cruzada de los barones

Aunque el discurso de Clermont estaba especialmente dirigido a los caballeros y nobles, quienes disponían de los recursos necesarios para llevar a cabo tal tarea, los primeros en responder al llamado cruzado fueron los pobres; no solamente los que habían estado presentes durante el discurso del pontífice, sino que aquellos que escuchaban con oído atento las predicaciones de los clérigos en las iglesias y en las calles. Se gestaba un movimiento popular, en que las masas se preparaban para ser parte de esta gran peregrinación; P. Alphanféry nos describe este gran momento para la cristiandad, donde incluso los laicos promovían entre sí la cruzada: “(...) por doquier los laicos clamaban la buena nueva; se sembraba a manos llenas la palabra de Dios y cada día aumentaba el número de hierosolimitanos; los que se quedaban sentíanse avergonzados, y los que se disponían a salir glorificábanse de ello públicamente: todos se exhortaban los unos a los otros” (cit. en 44). Antes que los grandes barones líderes de ejércitos primero fueron las grandes masas las contagiadas por lo que R. Grousset llama una “mística colectiva”, grandes grupos de personas que respondían a “una idea pasional, (...), como después la idea de libertad, la idea de nacionalidad, [y] la idea de justicia social” (23).

En este sentimiento popular, lo que podríamos llamar la “mística de la cruzada”, influyeron factores sociales y religiosos que no tenemos tiempo de explorar pormenorizadamente en este informe. Pero no podemos dejar de mencionar que la violencia que caracteriza este período a la que estaba sometida el clero, se extendía así también hacia el pueblo, el que se encontraba acosado, si no por la violencia, por la enfermedad y la desgracia. Son múltiples los factores que podrían indicarnos este difícil momento para los menos privilegiados, pero P. Alphanféry menciona años de escasez (1077) y grandes mortandades (1042 y 1076) producidas por el llamado ‘mal de los ardientes’, una “inflamación a la piel bastante mal explicada hasta hoy, tal vez relacionada con la gangrena, y cuyo horror se repite sin cesar en las crónicas, como aterrorizaba a las poblaciones pobres de los siglos X y XI” (33). La escuela más crítica de la historia de las Cruzadas, liderada

por los autores H. Hagenmeyer (1834-1915) y R. Röhricht (1842-1905) (Alpandéry 34), interpretan una influencia decisiva de este llamado “período de los azotes” en el éxodo en masa a Tierra Santa de las poblaciones pobres apenas realizado el llamamiento de Clermont, pues se trata de un momento de desgracias que desemboca en un sentimiento escatológico colectivo, en el que la peregrinación hacia Oriente tendría innegables tintes salvíficos.

Es así que los primeros en abandonar todos sus bienes, sus familias y tierras fueron los laicos, especialmente los pobres, quienes veían en el viaje hacia Jerusalén una peregrinación sin retorno, además, deseada en tiempos donde el milenarismo y la certeza de la cercanía del fin de los tiempos —creencias promovidas por una serie importante de acontecimientos naturales como cometas, lluvias de estrellas y auroras boreales—; todo esto despertaba en las gentes más desamparadas el deseo de ser parte de aquel ejército de Cristo. Comúnmente se le identifica al misterioso personaje llamado Pedro *el Ermitaño* como el jefe de estos grupos indisciplinados de peregrinos, quienes incluso llegaron a Constantinopla antes que los grandes barones. Es en este sentimiento religioso popular, tan anclado en la pobreza, el sacrificio y el martirio necesario para el rescate de sus almas, el que finalmente completa el concepto que tenemos de Cruzada, y el que además promovería una cantidad importante de intervenciones divinas y milagrosas, ligadas a esta conciencia popular.

El papa Urbano II había fijado el día de partida oficial de la primera cruzada: agosto de 1096, el día de la Asunción; así también había elegido a un representante, para que a la Iglesia se hiciera presente en esta gran empresa: el obispo del Puy, Adhemar de Monteil. Los ejércitos, tiempo más tarde, se ponían en camino al mando de los diferentes líderes: Godofredo de Buillon, Bohemundo de Tarento, Raimundo de Saint-Gilles y Roberto de Normandía, son algunos de los más importantes. Unos más temprano que otros, se reunieron y atravesaron las tierras orientales, junto con un grueso contingente de soldados, caballeros y más peregrinos. Para los caballeros, a los que anteriormente el clero intentaba encauzar su violencia dentro de las ciudades, la cruzada redentora venía a asegurar una coartada moral para sus conciencias turbias de aventureros o bandidos (Grousset 24). Es entonces que “la catarsis cruzada se presenta, así como la adecuada e impactante propuesta eclesiástica para transformar la vida de quienes hasta aquel momento se habían situado

al margen de la Iglesia y sus preceptos” (De Ayala, *Las cruzadas* 93). Se comenzaría a formar el ideal de caballero cristiano.

Sitio de Antioquía: aparición de San Jorge

Ya hemos indicado cómo, con anterioridad al llamamiento del pontífice a la Cruzada en Clermont, los cronistas indicaban la presencia de ejércitos celestiales que descienden en ayuda de los cristianos, influyendo ampliamente en la victoria de los combates contra el musulmán. La petición de misericordia y ayuda celestial para alcanzar la victoria, dirigida a Dios por parte de los fieles durante la guerra se manifiesta con gran fuerza en un momento desolador de la primera cruzada: el sitio de Antioquía en 1097, que se extendió cerca de siete meses. Fueron meses de hambre, de frío, de desamparo, donde incluso se cuenta que el tan ferviente orador Pedro *el Ermitaño* desertó, y él entre muchos otros.

Una situación tan penosa de aquellas características suscitaría el espíritu religioso colectivo, dando lugar a numerosas visiones proféticas y apariciones divinas. Entre ellas se cuenta la de San Andrés y del propio Cristo, frente a los ojos del sacerdote Esteban en junio de 1098, donde éste le revelaba que los tormentos sufridos por los cristianos no tenían otra explicación que el castigo por los pecados cometidos: “Dirás esto al obispo” le decía Cristo, según una de las crónicas, “Ese pueblo al obrar mal me ha alejado de él. Es preciso que le repitas esta palabra del Señor: Volved a mí y yo volveré a vosotros” (cit. en Alphandéry 72).

Estas palabras, difundidas luego al resto de los cruzados que ya hasta ese momento se movía entre los cadáveres, pusieron en funcionamiento una serie de ritos, ayunos, procesiones y sobre todo rezos, pidiendo misericordia a Dios para alcanzar la victoria. Al sacerdote Esteban le sería revelada la ubicación de una reliquia de Cristo: la Santa Lanza, aquella con la que habían herido el costado de Jesús. La posesión cristiana de aquel objeto sagrado sería decisiva para sobreponerse a la fuerza de los musulmanes en la impenetrable fortaleza de Antioquía. Esta reliquia fue encontrada en el lugar que el sacerdote indicó, la Iglesia de San Pedro, descubierta tras un movimiento militar en que quemaron una parte de la ciudadela (Alphandéry 75). Llevadas a cabo los ritos correspondientes, la Santa Lanza fue llevada en procesión a la batalla decisiva.

Tal como la señal divina de Constantino en su sueño, la manifestación divina a través de las visiones proféticas exhortó a los soldados de Cristo para adjudicar Antioquía finalmente a la cristiandad. Un prodigio se presentó, confirmando el apoyo celestial a los trabajosos esfuerzos del sitio: la aparición de la milicia divina, con San Jorge liderando un ejército de soldados celestes. El momento se relata en el extensísimo relato épico de *La chanson d'Antioche* (1140):

Quant li vesques del Pui, que Diex
aime et tient chier,

Garde vers la montaigne où ot tant
aversier ;

Si voit une compaigne fierement
chevaucier :

Tant parest grans et larges, nus nel
sauroit proisier,

Mais je cuit que il furent plus de cinc
cens milier.

Plus sont blanc que li nois qui chiet
après fevrier ;

Saint Jorges fu devant tout droit el
chief premier,

Et li ber saint Morisses qu'on tint por
bon guerrier,

Domitres et Mercurus cil son
gonfanonier. (vv. 1257-1264)

Cuando el obispo de Puy, al que
Dios ama y quiere,

Mira hacia la montaña donde había
tantos adversarios;

Allí ve una compañía que
fieramente cabalga:

Aparece tan grande y amplia que
nadie sabría contarla,

Pero yo pienso que eran más de
quinientos mil,

Son más blancos que la nieve que
cae después del mes de febrero;

San Jorge estaba a la cabeza de
todos,

Y el valiente San Mauricio al que
se tuvo por buen guerrero,

Demetrio y Mercurio son los
portaestandartes⁸.

Sabemos a partir de los relatos de los cronistas que Antioquía es al fin conquistada tras esa gran intervención, que incluso es contada en el relato hagiográfico de la *Leyenda Áurea* de San Jorge, en el párrafo final, donde comúnmente se ubican los milagros póstumos del santo. Se pueden destacar, tanto en el texto de *La chanson d'Antioche* y en su hagiografía, la presencia del santo sobre un caballo blanco, liderando huestes celestiales y vestido también de un blanco deslumbrante, “como la nieve después de febrero”; aparición tópica, teniendo en cuenta la

⁸ La traducción de este fragmento ha sido realizada por la profesora M. Eugenia Góngora de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, a partir de la edición en francés de Paulin Paris (1848), v. 2, pp. 262-5.

tradición que le precede, pero se trataría de un momento decisivo en el culto del santo en el occidente medieval.

3.3. LA ORDEN DEL TEMPLE: SAN BERNARDO DE CLARAVAL.

La primera cruzada fue todo un éxito y Jerusalén fue tomada por los cruzados el 15 de julio de 1099, ya pasados cuatro largos años desde el primer llamamiento del papa Urbano II⁹. El obispo enviado por el papa había muerto por la peste desatada a causa de los cadáveres, antes de llegar al Santo Sepulcro; por ende, la falta de su apoyo moral se hizo notar en la cristiandad. Las afrentas de los diferentes barones líderes de ejércitos por el poder de las ciudades conquistadas ya se había manifestado en la toma de Antioquía y la ciudad de Edesa, pero quien se quedara a resguardar el lugar santo sin duda debía ser elegido por algo más allá que el simple acuerdo de todos: “El juicio divino designa a Godofredo [de Bouillon] quien rechaza la corona de oro y de plata allí donde Jesús la tuvo de espinas, y recibe de manos del rey de los tafures un tallo de espino cogido en ‘el huerto de San Abraham’” (Alphandéry 91).

Muchos cristianos cruzados, una vez logrando su objetivo, decidieron volver cada uno a sus territorios y tras un año de la victoria se producen oleadas de caballeros y laicos en retirada. Cuando estas terminaron, Godofredo contaba con un reducido ejército —algunos dicen que tan solo de doscientos caballeros— para defender lo que con tanto esfuerzo habían conseguido; quienes se quedaban, lo hacían porque carecían de los medios para volver¹⁰. El escaso contingente de los francos para defender sus respectivos principados más importantes —Edesa, Antioquía y Jerusalén— mermó las posibilidades de defenderlos por tanto tiempo, dándoles a los demonizados musulmanes oportunidades para unificarse y fortalecerse.

⁹ R. Grousset indica que la única razón por la que los cruzados pudieron tomar Jerusalén en aquella primera instancia fue debido a la anarquía en la que estaba inmersa los diferentes ejércitos musulmanes, donde las peleas internas con sus vecinos territoriales hacían imposible una cohesión para hacerles frente: “El estado del mundo musulmán a la llegada de los cruzados explica en buena parte su éxito, a pesar de las faltas que habrían de cometer” (29).

¹⁰ “Los que habían acudido con la esperanza parúsica de la salvación colectiva no podían pensar en el regreso, y aunque lo hubiesen deseado, habrían carecido de los medios para llevarlo a cabo. Su impotencia material les condenaba a mantenerse fieles a su antigua esperanza” (Alphandéry 101).

Mientras tanto, la cristiandad occidental miraba con ojos atentos las victorias y las derrotas de los cruzados en el Oriente. Transcurridos algunos años desde su partida, en las ciudades bullía aún el sentimiento religioso desatado; ya en el siglo XII, el fiel buscaba una conexión más personal con la divinidad, o lo que Vauchez caracteriza como el deseo de “volver a la pureza original del cristianismo” (*La espiritualidad...* 72). Este contexto de renovación de la Iglesia vería nacer a Bernardo de Claraval, uno de los personajes más importantes e influyentes de su tiempo. Nacido cinco años antes del llamamiento de Clermont, en 1090, entró a la Orden del Císter tan solo doce años después de su fundación y se convertiría en abad con veinticinco años (Vidal 127). La relación del monje con el ejercicio de las armas no fue directa, sino que inmaterial, puesto que este era el modo con el cual se relacionaba con la religiosidad de su tiempo¹¹.

En Jerusalén los peregrinos estaban siendo atacados por los musulmanes y la milicia cristiana de oriente carecía de los medios necesarios para defenderlos. A partir de esta necesidad de resguardar el Santo Sepulcro surge la famosa Orden del Temple, momento cúlmine de la sacralización del ejercicio de las armas al fundir, finalmente, la vida religiosa con la militar: “El 1120, un grupo de caballeros que habían acudido a Jerusalén como cruzados tomó los votos de pobreza, castidad y obediencia y se comprometió ante el patriarca Gormundo a llevar vida de canónigos regulares” (García-Guijarro 75). Sería Bernardo de Claraval quien, realizando una justificación doctrinal en favor de esta nueva milicia de Cristo, despejara las dudas sobre su instauración y aceptación papal de esta nueva orden. En su discurso laudatorio *De laude novae militiae* (1130) lleva a cabo al fin la aceptación general de la “militarización de la vida monástica” (Pereira 3). Así se dirigiría a esta nueva *militia Dei*, con un lenguaje bélico más que notable:

Así, el soldado de Cristo mata seguro a su enemigo y muere con mayor firmeza. Se sucumbe, sale ganador; y si vence, gana Cristo, porque no lleva sinrazón la espada, pues es ministro de Dios para ejecutar la venganza sobre los malos y defender la virtud de los buenos. (...) Un cristiano se honra en la muerte de un pagano porque Cristo es glorificado en ella y la libertad del Rey de reyes se pone de manifiesto en la muerte de un soldado cristiano pues llama al soldado para ofrecerle

¹¹ “Aun abordando temas de profunda espiritualidad, Bernardo hablaba y escribía aludiendo constantemente a términos como valor, disciplina, lucha, lealtad. A sus ojos todo cristiano, y en especial el monje, era un combatiente del espíritu, llamado a batirse contra el espíritu del mal” (Vidal 130).

su recompensa. Por esta razón, el justo se regocijará viendo la venganza consumada (*De laude...* III, 4).

Vemos en este discurso realizados, doctrinalmente, los aspectos de la sacralización de la caballería que anteriormente se encontraban nada más que esbozados: 1. la glorificación de Dios en la muerte del infiel, 2. la muerte en la guerra como una especie de martirio en tanto se pelea del lado de Cristo y, por ello, la redención inmediata de todos los pecados y 3. el acenso directo a los cielos junto a los demás mártires y santos. El discurso de Bernardo sería aceptado y posteriormente se promovería todo un sustento doctrinal y eclesiástico para este tipo de manifestaciones de la religiosidad. Se trata del mismo discurso bélico-religioso que llegaría a nuestra América, que tomaría la forma de la misión evangelizadora y justa, con el objetivo del exterminio de todo aquel que se considerara dominado por las “fuerzas del mal” del paganismo.

3.4. LAS ÓRDENES DE CABALLERÍA: RAMÓN LLULL.

Hemos llegado, finalmente, a la formulación de los ideales del caballero cristiano con todo su esplendor, que sería desarrollada en los siglos posteriores a través de la literatura, cuando ya el modelo pierde fuerza en la realidad al ver frustrados los deseos de sobreponerse ante los ejércitos de los musulmanes. Recordemos en este punto, con todo el bagaje histórico proporcionado, la fecha de creación de la obra que nos compete, la *Leyenda Áurea*, creada aproximadamente en el 1264. A finales del siglo XIII aún latía bajo el corazón cristiano el sentimiento cruzado y los ideales caballerescos se sentían con mucha fuerza en los escritos de importantes pensadores de la época: entre ellos, es de importancia un contemporáneo a nuestro Jacobo de la Vorágine, el pensador y místico mallorquí Ramón Llull (1232-1316).

Este interesante escritor tiene una numerosa producción literaria, filosófica, mística, moral y científica, de temas contingentes a su tiempo. Es destacada su novela *Libro de Evast y Blaquerna* (1283), que ofrece “una estructura literaria en la que Llull inscribe una presentación global de la sociedad de su tiempo dividida por estamentos” (“Libro de Evast y Blaquerna”, ¿*Quién es Ramón Llull?*). Dividido en cinco libros, muestra en el primero el estamento del matrimonio, en el segundo trata estamento de la religión, en el tercero y cuarto dos formas jerarquizadas del poder social que ejercen los clérigos, y en el quinto una colección de máximas morales y filosóficas, en el llamado

Libro del amigo y del amado, y un pequeño tratado sobre técnicas para elevar el espíritu, el *Arte de la contemplación*.

Este importante filósofo también manifestó sus reflexiones e ideas sobre las cruzadas y la conquista sobre Tierra Santa. Al respecto escribe títulos como *Libro del Pasaje* (1292), *Libro del Fin* (1305) y el *Libro de la adquisición de la Tierra Santa* (1309), en los cuales, cada uno a través de diferentes ópticas y objetivos, propone estrategias de conquista para los principados cristianos de Oriente. Se compromete fervientemente con la cristianización de los infieles, para lo cual aprende árabe y propone a las altas esferas de la jerarquía eclesiástica emprender un movimiento evangelizador en Tierra Santa, a la que los demás religiosos se oponen. Comentaremos, en esta ocasión, la obra que es de mayor importancia para los temas de este informe, el *Libro del Orden de Caballería* (1274-1276), donde, tal y como lo hizo para los diferentes estamentos laicos y religiosos en el *Libro de Evast y Blaqueria*, destaca y formula los valores morales de quienes utilizan las armas en favor de la cristiandad.

En esta obra el filósofo desarrolla temas que luego serían material literario cuando el caballero cruzado perdiera su fervor religioso y quedara su estamento carente de función social. En él se refleja la predestinación del caballero al ser elegido por Dios, cuya tarea principal es “mantener y defender la Santa Iglesia Católica” (Llull 28), además de vencer y apoderarse de los infieles. Debían obediencia al Rey, tenían un origen noble, estaban vinculados con la cortesía en tanto esta los separaba en la vileza del pueblo y poseían riquezas para la mantención de sus armas y caballo. He elegido dos temas que desarrolla, con el fin de evidenciar que la orden de caballería descrita por Llull va más allá de la religiosidad y el monacato descrito por Bernardo, que es la dimensión que se explotaría en la literatura posterior. El primero de ellos son los descritos “hechos de armas”:

Es oficio de caballero, cabalgar y moderarse; correr lanzas; concurrir con armas a torneos y justas; hacer tablas redondas; esgrimir; cazar ciervos, osos, leones. Estas y otras cosas semejantes son del oficio de caballero; porque por estas cosas los caballeros se acostumbran a los hechos de armas y a mantener el orden de caballería (Llull 33).

El segundo de ellos es la protección de los débiles, que Llull llama los “menores”, dimensión en la que el más famoso caballero andante Don Quijote de la Mancha haría hincapié, tras haberse vuelto desquiciado de tanta lectura caballerisca:

Es oficio de caballero mantener viudas, huérfanos y pobres; porque es razón y costumbre que los mayores ayuden y defiendan a los menores, y los menores hayan refugio en los mayores; y es ésta la costumbre en el orden de caballería, por la cual es tan grande, honrada y poderosa en dar socorro y ayuda a los que le están debajo en honramiento como en fuerza (Llull 38).

Las virtudes descritas por Llull, tanto las teologales de “fe, esperanza y caridad”, y las virtudes cardinales de “prudencia, justicia, fortaleza y templanza” (Llull 75-6), serán encarnadas más tarde por figuras caballerescas como Tirante el Blanco, Amadís de Gaula y, posteriormente de manera magistral para la literatura española y universal, la del caballero don Quijote de la Mancha, que he utilizado como epígrafe en este informe. En este episodio, perteneciente a la Segunda Parte, don Quijote y Sancho se encuentran con grupo de hombres vestidos de labradores, que comían junto a unos lienzos que cubrían algún objeto, que ellos les revelaron que eran “unas imágenes de relieve y entalladura” (II, 58, 985), que se disponían a llevar a un retablo de alguna aldea cercana; es decir, imágenes de santos. El primero en ser descubierto fue nuestro San Jorge, y luego le siguieron San Martín, San Diego Matamoros (Santiago) y San Pablo, todos representadas a caballo, o en el caso del último, caído del caballo como lo dicta la leyenda de su conversión. El descubrimiento de estos santos caballeros por parte del caballero don Quijote, le hace exclamar:

—Por buen agüero he tenido, hermanos, haber visto lo que he visto, porque estos santos y caballeros profesaron lo que yo profeso, que es el ejercicio de las armas, sino que la diferencia que hay entre mí y ellos es que ellos fueron santos y pelearon a lo divino y yo soy pecador y peleo a lo humano. Ellos conquistaron el cielo a fuerza de brazos, porque el cielo padece fuerza, y yo hasta ahora no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos (...) (II, 58, 987).

La aparición de estas figuras sucede en un momento donde la moral del caballero se encuentra decaída: no sabe la razón por la que lucha, a consecuencia de los confusos sucesos en los que se ve involucrado en esta segunda parte de la historia. Aun así, podemos ver representada en esta intervención de don Quijote la actividad mental de la *imitatio* a la que nos hemos estado refiriendo: aunque él hace esta distinción de las peleas “a lo divino” y peleas “a lo humano”, de todas formas, los observa como modelos ideales de comportamiento, que no puede alcanzar debido a su humana condición, pero sí observar con detención para llevar una vida de caballero cristiano acorde a los designios divinos.

4. ANÁLISIS Y COMENTARIO DEL RELATO

Teniendo en cuenta todos los aspectos descritos en la parte primera de nuestro informe, realizaremos un análisis y comentario del relato de San Jorge en la *Leyenda Áurea* (1264) de Jacobo de la Vorágine. Plantearemos una estructura de análisis siguiendo la dada por el texto, condensándolo en cuatro ejes temáticos principales: en primer lugar, profundizaremos en la etimología del nombre *Georgius* planteada por Jacobo, luego en el relato de San Jorge y el dragón, en tercer lugar, el santo y su martirio, para terminar con los milagros póstumos. Mostraremos en nuestro comentario cómo se presentan los dos arquetipos explicados, el caballero y el santo, haciendo el relato de la *Leyenda Áurea* uno “contagiado” de su tiempo y del contexto en que fue escrito, donde la defensa de la fe cristiana a través de las armas estaba cada vez más naturalizada y era, a su vez, un ideal deseable para presentar a los fieles.

4.1. LA ETIMOLOGÍA DEL NOMBRE *GEORGIUS*.

Una característica común a los relatos de gran parte de los santos en la *Leyenda Áurea* es su punto de partida: la descomposición etimológica del nombre, al más puro estilo de San Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías* (s. VII). No es casual que hayamos escogido sus palabras sobre las letras en nuestra Introducción, puesto que en esta compilación hagiográfica se revela la influencia que tuvo el sevillano, tanto en el pensamiento como en la educación de monjes y laicos durante la Edad Media. Así lo afirma el historiador L. Maitre: “Hay un libro que los monjes de la Edad Media no se cansaron de reproducir y consultar, son las *Etimologías* de San Isidoro” (cit. en Zuluaga 311). Llamada *Orígenes* en sus primeras redacciones, que datan del 620, sus breves capítulos fueron difundidos por los monjes del Alto Medievo exhaustivamente, y con él una metodología de enseñanza que hacía que sus copias sirvieran a los niños en su educación, a modo de textos escolares (312).

Velázquez afirma que una de las características de la estructura de las Vidas de santos es, en primer lugar, indicar su noble origen, su infancia o niñez (86), lo cual nos presenta una especie de ‘predestinación’ a la santidad, señalada a través de una serie de prodigios que indican desde ya el personaje es y será un *siervo de Dios*. Su historia, a partir de allí, se transformará, con palabras de De Certeau, en una “epifanía progresiva”, pues “del santo adulto se remonta a la infancia, en la

que se reconoce ya la efigie póstuma. El santo es el que no pierde nada de lo que ha recibido” (264). Jacobo expresa esta predestinación, en nuestra opinión, a través de un procedimiento de conocimiento de mundo común en la tradición del medievo: la exploración de las etimologías de sus nombres, a las que les sigue una explicación cuyo objetivo es nada más que enaltecer diferentes dimensiones de la virtud del santo¹.

Encontramos una similitud, siguiendo el rastro de Isidoro y observando la estructura en la que nos son presentadas las entradas de las posibles etimologías del nombre *Georgius*. Si bien para establecer esta relación es necesario investigar la real influencia que tuvo nuestro autor Jacobo del sevillano, tenemos en cuenta que ambos son religiosos y pretenden confirmar la gracia divina que se encuentra en los nombres propios de los personajes que hablan. Veamos la explicación que San Isidoro compone a partir del nombre del arcángel Gabriel:

Así, el nombre hebreo *Gabriel* se traduce en nuestra lengua como “poderío de Dios”. Por eso, cuando el poderío y la omnipotencia divina se ponen de manifiesto, es enviado Gabriel. Y así, cuando llegó el tiempo en que iba a nacer el Señor y a triunfar sobre el mundo se presentó Gabriel ante María para anunciarle el que se dignó venir en humildad para derrotar a los poderes invisibles. (t. 1, VII, 5, 10-12).

Este mismo procedimiento de explicación del nombre es el utilizado por Jacobo para introducir las virtudes de San Jorge. En primer lugar, indica que *Georgius* deriva de *geos* (tierra) y *orge* (cultivo), lo que significa agricultor o cultivador de tierra; para esta explicación alude a una autoridad, San Agustín y su libro *Sobre la trinidad*, que indica que la “buena tierra” está a la altura de los montes, que produce buenos pastos, en las laderas, produciendo buenos viñedos, y las llanuras, buenos cereales. Aferrándose a esta teoría, nos indica: “San Jorge fue buena tierra de altura, por su desprecio de las cosas viles y la lozanía de su santidad; fue buena tierra de ladera, por la fertilidad de su discreción y la generosidad del vino de la alegría eterna; y fue tierra óptima de llanura, por la humildad de su vida, feraz en frutos de buenas obras” (De la VoráGINE 248). Es así como el hagiógrafo, aferrándose a la etimología expuesta con anterioridad y cuya autenticidad no nos importa en este momento comprobar, indica que San Jorge tiene las cualidades de

¹ Para hablar del ‘nombre’, dentro del Libro I Acerca de la gramática y explicando las partes de la oración, San Isidoro indica: “Se dice *nomen* (nombre), que viene a ser lo mismo que *notamen* (medio de designación), porque con su indicación nominal nos permite conocer las cosas. Si ignoráramos el nombre, el conocimiento de las cosas desaparecería” (t. 1, I, 7, 1).

austeridad, generosidad, humildad y feracidad en cuanto a las buenas obras que realiza. La indagación en el nombre propio del santo es un recurso válido para realizar una introducción eficaz y clara de las virtudes que representa.

El mismo procedimiento aplica para las siguientes etimologías: *gerar* (de *hieros*, sagrado, divino) y *gyon* (arena), para decir que San Jorge fue “Arena santa”, por la gravedad de sus costumbres, su humildad y por su austeridad. Tras esta explicación, incluye la dimensión del caballero, pues indica que *gyon* puede significar también combatiente, es decir, que junto a *gerar*, su nombre significaría “santo luchador”, “porque san Jorge supo hacer frente, sin rendirse, a las embestidas de un dragón y a los ataques de sus verdugos” (De la Vorágine 248). Por ende, todas las dimensiones del santo, que se van a desarrollar posteriormente en el relato, ya se encuentran expuestas en esta interpretación léxica de su nombre. San Jorge es un santo, es austero como deben serlo todos quienes consagran su vida a Cristo, pero a la vez un luchador que defiende valientemente su fe independiente del enemigo que se le presente.

4.2. SAN JORGE EN SILCA: EL DRAGÓN Y LA CRISTIANIZACIÓN

Explicadas las etimologías, el hagiógrafo nos lleva hacia el episodio de San Jorge y el dragón, que será una oportunidad literaria para indicar más milagros y virtudes edificantes. Se trata de la ciudad de Silca (o Silene) en Libia, según el texto, a cuyas cercanías existía un lago en el que vivía un dragón fiero y de gran tamaño, que atemorizaba al pueblo, no solamente por su fiereza, sino que también por el hedor que emanaba de su cuerpo y la mortandad que desataba si es que se acercaban a él.

La autora P. María Morabito nos entrega una clave interpretativa crucial para la lectura de este episodio sobre el cual ha girado gran parte de nuestro informe, y es además evidente, teniendo en cuenta el proceso vital de sacralización de la violencia que dio lugar a la leyenda en Occidente:

When he faces the dragon, this totemic animal ritually fed by the community, this traditional guardian of the threshold between the realm of the living and death's kingdom, George qualifies himself as a magician and exorcist, but also as a doctor and priest. The Christian graft onto archaic

worship reveals the wisdom of the Fathers: the figure of George and the dragon is an example of the process of Christianization² (148).

El dragón es un animal totémico, una deidad pagana a la que los habitantes de la ciudad de Silca ofrecen sacrificios de vida, primero de ganado y luego de humanos. Es decir, el dragón como deidad pagana es igualada, a su vez, con el demonio, con su proveniencia del mundo de las tinieblas; eso explicaría su hedor, el que produce mortandad a los más desamparados y temor a quienes viven más al interior de las murallas. En este caso, la doncella hija del rey a la que rescatará Jorge, sale de las murallas con la dignidad de una virgen ofrecida a los dioses para aplacar su ira: antes de salir pide la bendición de su padre destrozado. Ella está sacrificándose por su pueblo, quienes además se encuentran observando, como si este fuera un evento, como indica Jorge al verla: “No temas, hija —repuso san Jorge—; cuéntame lo que te pasa y dime qué hace allí aquel grupo de gente que parece estar asistiendo a algún espectáculo” (De la Vorágine 249).

San Jorge, tras escuchar a la angustiada doncella, se propone ayudarla. El enfrentamiento del dragón con el santo, como indicamos, es un motivo recurrente en la hagiografía bizantina: A. Narro apunta que este “esquema clásico trata de evocar la victoria del cristiano sobre las fuerzas del mal, encarnadas en ese dragón cuyo aspecto feroz y oscuro o inmenso tamaño denota la calidad moral que representa frente a la santidad del oponente armado no solo con una pica o venablo, sino también con la simbología de la cruz” (256). San Jorge, antes de atacar a la bestia se santigua, señalando la cruz sobre su cuerpo para investirse de la santidad que refleja la simbología cristiana; solo entonces puede herir a la bestia. Ya con demonio herido, le indica a la joven que ate con su cinturón el pescuezo, para llevarlo dentro de las murallas, “como si fuese un perrillo faldero” (De la Vorágine 250), dejando más que clara su sumisión ante el santo y la grandeza de la princesa.

Solamente cuando la bestia está dominada y herida, el santo se propone a llevar a cabo la cristianización de la población: “—¡No tengáis miedo! —les decía—. Dios me ha traído hasta esta ciudad para libraros de este monstruo. ¡Creed en Cristo y bautizaos! ¡Ya veréis cómo yo mato a esta bestia em cuanto todos hayáis recibido el bautismo!” (De la Vorágine 250). El pueblo pagano

² “Cuando él se enfrenta al dragón, este animal totémico alimentado ritualmente por la comunidad, este guardián tradicional del umbral entre el reino de los vivos y el reino de la muerte, Jorge se califica a sí mismo como mago y exorcista, pero también como médico y sacerdote. El injerto cristiano en el culto arcaico revela la sabiduría de los Padres: la figura de Jorge y el dragón es un ejemplo del proceso de cristianización” (La traducción es mía).

que hace un momento estaba esperando que el sacrificio de la doncella saciara a su vengativa y déspota deidad, recibe el bautismo: veinte mil hombres se bautizaron, sin contar a mujeres y niños —según el texto—, tras lo cual el santo, finalmente mató al dragón, que posteriormente fue arrastrado muerto por cuatro parejas de bueyes fuera de las murallas. Cuando el santo mata al demonio, su figura se iguala a su equivalente angélico, San Miguel Arcángel, que como indicamos, asesina en el libro del Apocalipsis al temible dragón escarlata de siete cabezas:

Miguel y sus ángeles luchaban contra el dragón; y luchaban el dragón y sus ángeles; pero no prevalecieron, ni se halló lugar para ellos en el cielo. Y fue lanzado fuera el gran dragón, la serpiente antigua, que se llama diablo y Satanás, el cual engaña al mundo entero; fue arrojado a la tierra, y sus ángeles fueron arrojados con él. (Ap 12: 7-10).

Cuando San Jorge mata al dragón, al igual que San Miguel Arcángel al demonio, ambos están dando lugar a una expresión simbólica de la lucha del bien contra el mal, de los ángeles contra Satanás y, por ende, del caballero cristiano contra el pagano; este último aspecto se puede observar con mucha pertinencia en la figura del santo Santiago Matamoros. El santo abandona el sufrimiento estoico de los mártires en los inicios del cristianismo, para llegar a convertirse en soldado de Cristo, que mata, que enfrenta y se deshace, con la ayuda de Dios, de todo mal que habita en la tierra. Gracias a este triunfo sobre el dragón, el santo logra la cristianización de la ciudad de Silca, bautizando a sus habitantes, es edificada una iglesia en nombre del santo, frente a cuyo altar “comenzó a manar una fuente muy abundante de agua tan milagrosa, que cuantos enfermos bebían de ella quedaban curados de cualquier dolencia que les aquejase” (De la Vorágine 250). Este ademán lingüístico del agua milagrosa podría revelarnos el carácter purificador del bautismo, el que según las *Etimologías* de San Isidoro significa “lavado”:

Y se le llama *lavado* porque en él el hombre se convierte en mejor por el espíritu de la gracia y se hace muy diferente del que antes era. Antes nos encontrábamos manchados por la fealdad del pecado, y con este lavado nos tornamos hermosos por la blancura de las virtudes (...) Pues al igual que el agua limpia exteriormente el cuerpo, así de manera invisible, con el misterio, y gracias a la acción del Espíritu Santo, se purifica también el alma (t. 1, VI, 19, 43-49).

Finalmente, la ciudad ha sido bautizada, lavada de los pecados y, con ello, han sido purificadas las almas de sus habitantes. En este episodio hemos sido testigos de un rito purificador de la ciudad y de sus habitantes, donde el santo caballero, por acción de su propia lanza, con su

acto violento, necesario y justiciero, ha llevado la virtud a un pueblo pagano asediado por el hedor del paganismo y la maldad. El rechazo de los bienes materiales que le ofrece el rey al santo por salvarlos es una demostración más de su virtud: él no está preocupado por cuestiones terrenas como los bienes, o el dinero, sino de servir a Dios con su brazo. Podríamos añadir, asimismo, que las recomendaciones que le da el santo al rey al final del episodio se extienden hacia toda la comunidad cristiana, así como el santo le habla al rey pagano recién bautizado, el hagiógrafo le habla al lector y el predicador al oyente, para que todos las sigan: “que proteja los templos del Señor en todo su reino, que tuviese mucho respeto a los sacerdotes; que asistiese diligentemente a los oficios divinos; y, finalmente, que fuese muy generoso con los pobres” (De la Vorágine 250).

4.3. EL MARTIRIO DE SAN JORGE.

El episodio que sigue inmediatamente al relato de dragón es el martirio del santo caballero. Ya han sido revisadas sumariamente las distintas actas de San Jorge que disponemos de su martirio, tanto la apócrifa latina como la griega, en cuyo contenido se identifican episodios más que interesantes que ya hemos aclarado. El episodio del martirio en la *Leyenda Áurea* no se aleja demasiado de aquellos y es muy similar también a otras actas de mártires, pues como sabemos, estos en todas sus formas manifiestan un profundo significado de entrega, sacrificio y defensa de la fe. Podemos ver, sin embargo, que por el momento histórico y el sentimiento religioso predominante en el período en que fue escrito este relato, está “contaminado” inevitablemente con el proceso de la sacralización de la guerra y el enaltecimiento de la violencia si es que esta se realizaba por Dios.

Después de una aclaración de parte del hagiógrafo del momento histórico en que se enmarca el martirio —la Gran Persecución—, que es necesaria para dar verosimilitud al relato, se nos presenta a Daciano, el gobernador de los persas y que será quien apresará a Jorge cuando éste, abandonando su puesto político y militar, se lance a las calles a predicar. Interesante es la forma en que Jorge se presenta ante el rey:

—Me llamo Jorge; soy de Capadocia; pertenezco a una familia de noble abolengo. He sido militar; con la ayuda de Cristo conquisté las tierras de Palestina; pero he renunciado al señorío que me fue reconocido sobre ellas, a mis títulos y cargos y a mi oficio, y a todos los bienes que poseía para sin trabas de honores y de riquezas, servir directamente al Dios del cielo (De la Vorágine 251).

El episodio de la vida de santo que nos es mencionado, su conquista de Palestina, no se encuentra en ningún Acta o Pasión estudiada, sino que más bien parece un elemento trasladado del tiempo de Jacobo, en que los caballeros fueron llamados a las tierras orientales para combatir a los musulmanes con esa misma “ayuda de Cristo”. Esto, como vimos, era impensado en el tiempo de los mártires, pues ellos sufrían las penas de las torturas sin oponer resistencia, como lo hizo Jesús.

Otro rastro de los tiempos del hagiógrafo, revelados por la dimensión violenta del santo, puede verse en el engaño al gobernador, tras los terribles tormentos, cuando el santo le indica que sacrificará a los dioses paganos; el ingenuo Daciano convoca a un evento a muchos de sus súbditos para que vieran cómo Jorge renegaba de su fe. La multitud fue determinante, pues el santo pidió la intercesión divina para favorecer la conversión de quienes presenciaban el evento, de manera que Dios hizo descender del cielo una destructiva ráfaga de fuego, que arrasó con el templo, las imágenes de los ídolos y con los sacerdotes que allí estaban.

Si bien el fuego en la Biblia tiene el significado de purificación, e incluso de representar en sí mismo el Espíritu Santo, como las lenguas de fuego que descenden sobre los apóstoles (Hch 2:3), también podemos hallar un momento en el Antiguo Testamento donde, por medio de la petición del profeta Elías, hace descender fuego sobre sus enemigos: “Y Elías respondió y dijo al capitán de cincuenta: Si yo soy varón de Dios, descienda fuego del cielo, y consúmame con tus cincuenta. Y descendió fuego del cielo, que lo consumió a él y a sus cincuenta” (2 Re 1:10-11). Se trataría en este caso, como en los enemigos de Elías, que Dios está destruyendo y castigando a quienes se identifican como “enemigos de Dios” o “enemigos de la cristiandad”; pero son, aunque enemigos, también ‘el prójimo’ de Jesús.

Siguiendo el relato, no contento con el fuego destructor desatado, se abrió la tierra y engulló todo lo que quedaba, para volver a cerrarse. Esta es una obra prodigiosa común, también, en el Antiguo Testamento, donde leemos que Jehová castiga a los conspiradores contra Moisés y Aarón, liderados por Coré, haciendo que la tierra los tragara: “Y aconteció que cuando cesó él [Moisés] de hablar todas estas palabras, se abrió la tierra que estaba debajo de ellos. Abrió la tierra su boca, y los tragó a ellos, a sus casas, a todos los hombres de Coré, y a todos sus bienes” (Num 16:31-32). Volvemos una vez más al Jehová castigador, vengativo, el “señor de los ejércitos” ya mencionado, cuyos prodigios desatan grandes y terribles calamidades. Asimismo, Jorge no dudó en ser cruel y terrible contra los paganos, por ser los enemigos de la cristiandad. Esto se confirma

debido a las palabras apuntadas por el hagiógrafo, según el testimonio de San Ambrosio, una autoridad; alaba a Jorge y lo que significa, para él es “(...) fidelísimo Jorge, defensor de Cristo, fue el único entre numerosísimos cristianos acobardados, que confesó valientemente el nombre del Hijo de Dios. (...) ¡Oh dichoso e ínclito paladín del Señor! (...). ¡Tú conseguiste sumergir a los ídolos en el abismo por medio de un portentoso milagro y sorprender al perseguidor que trataba de sorprenderte y engañarte a ti!” (De la Vorágine 252).

Como resultado de este milagro público, más población pagana se convirtió. En el relato del martirio de Jorge podemos mencionar dos conversiones importantes, que también son indicadas en las Actas latinas y griegas: el hechicero y la esposa del rey, Alejandría. Por una parte, el hechicero en este relato no tiene nombre —Atanasio, en otras actas— pero, igual que en las actas griegas, éste le da a beber dos veces una pócima venenosa; luego de santiguarse y beberla, el santo no sufre ningún daño. El mago se rinde, se convierte al cristianismo y es decapitado por mandato de Daciano. Algo parecido sucede con la reina Alejandría, que en este relato reprende al rey que buscaba consuelo en ella, para luego confesarle que también quería ser cristiana; la traición hace que el rey se vengue de ella y manda a sus soldados que la torturen hasta la muerte. Alejandría le pregunta a Jorge qué sucederá con ella al momento de su muerte, pues no está bautizada, a lo que el santo responde:

—¡Hija mía! No te preocupes por esto. La sangre que estás derramando tiene en este caso el mismo valor que el bautismo y equivale a una corona de gloria (De la Vorágine 252).

A esta arrepentida reina le fue otorgada la “palma del martirio”, aquella que el papa Urbano II les prometía a quienes tomaran las armas por Cristo: una muerte terrible por una vida eterna. San Ambrosio comenta sobre Alejandría “no podemos dudar de que la roja corriente de su sangre derramada por amor a Cristo le abrió las puertas del cielo para que entrara en el reino de la bienaventuranza eterna” (De la Vorágine 252). Se muestra, entonces, la fuerza del significado del sacrificio, demostrada en esta “retórica del dolor” (Durán 86): la tarea del hagiógrafo, como vimos, es crear un relato lo más atractivo posible para el lector, con imágenes vívidas que “conmuevan y muevan a la acción (87). ¿Pero a qué acción? Mover a hombres y mujeres a seguir el camino religioso y así vivir el “martirio cotidiano” (92) realizando los ritos y ayunos indicados por la doctrina; pero también mover a los caballeros a tomar las armas por Dios, a ser mártires en el

campo de batalla y tras el cual, como vimos, se les prometía todos los honores que los mártires tuvieron.

Vemos en su máximo esplendor, a través de este relato y el estudio que hemos realizado, la potencia del género hagiográfico, el cual, impregnado de las inquietudes de su tiempo, les otorga a las diferentes realizaciones por parte de la pluma del hagiógrafo una característica especial. Como ya indicamos, estos relatos se convierten en el fiel reflejo de las preocupaciones de la comunidad cristiana, que son realizados literariamente para encauzar en los fieles los ideales necesarios para su tiempo. Finalmente, la última de las demostraciones de esto que planteamos recae en los milagros póstumos del santo: el primero, lo ocurrido cuando eran trasladadas unas reliquias de su cuerpo, donde tras pasar la noche los monjes no pudieron levantar del suelo el relicario que las contenía, por lo que tuvieron que dejarlas en ese lugar. El segundo, la ya indicada Historia de Antioquía y su mediación en la batalla, pero el hagiógrafo indica que esta batalla es la de Jerusalén, para apoderarse de esta ciudad santa; el santo se le aparece a un capellán y le indica que lleven sus reliquias a la guerra, para luego aparecer cuando los cristianos no querían escalar las murallas de la ciudad.

(...) el santo se les apreció, vestido de blanco, perfectamente armado y enarbolando a modo de estandarte una cruz roja, y con enardecidas palabras los animó a que le siguieran y escalaran sin miedo alguno, como él iba a hacerlo, las murallas (De la Vorágine 253).

Nuevamente nos encontramos con el proceso mental de la *imitatio* y la fuerza en sus fieles, necesario en momentos donde la baja moral provocada por el sitio y la guerra, amenaza con vencer la fortaleza de los caballeros cristianos. Tras esta aparición, los soldados escalaron las murallas como el santo, y vencieron, “conquistaron la ciudad de Jerusalén y dieron muerte a los sarracenos que la ocupaban” (ib.), es decir, el santo se transforma en un camino y los fieles no dudan en seguirlo (Jolles 39). Volviendo a los modelos de imitación planteados por A. Vauchez. San Jorge es, claramente, un santo admirable; sin embargo, a través de sus historias, el significado de su lucha con el dragón, el rescate de la princesa, su valiente martirio y las formas en que se cuenta que aparece en medio de las grandes batallas, él demuestra claramente un camino de valentía, honor, sacrificio y nobleza: un completo ideal a seguir para los caballeros de la Edad Media.

CONCLUSIONES

Como hemos podido revisar, el deslumbrante mundo de los santos influye de una forma muy potente en el comportamiento de los fieles, o al menos como se refleja en los discursos que hemos podido investigar y presentar, motivando a la acción —caballeros— o a la inacción —mártires— dependiendo de los tiempos en los que ellos estén viviendo. Este trabajo solo trata de apuntar a aquellos temas imprescindibles de un estudio actual, pero bien informado, de los santos en la literatura y su influencia en los grandes momentos de la Edad Media, teniendo en cuenta el género del que hablamos y sus realizaciones en relatos; pues estos, como hemos visto, hablan mucho más que del santo en cuestión: también reflejan una serie de características irrepetibles del tiempo en el que están insertos.

San Jorge es solamente una de las figuras ideales entre las innumerables presentadas en la literatura hagiográfica cristiana. Si miramos con atención, no solo San Jorge mata a dragones en la *Leyenda Áurea*, sino que también estos animales se les presentan a otros santos, como San Silvestre (82), San Benito (206), San Felipe (277), Santa Margarita (377), Santa Marta (420) —cuyo relato es en extremo similar al de San Jorge, salvo en que ella no es quien mata a la bestia, sino que la ‘exorciza’ de forma que esta queda indefensa y las personas de la ciudad la matan a pedradas—, Santo Domingo (449) y San Donato (458). En cada una de estas apariciones los dragones se les presentan a los santos como el mal, relacionado al pecado y al infierno; se manifiestan tanto a través de visiones como en forma de un enemigo físico, con el cual tienen que acabar. Muchos de ellos lo hacen, dándole muerte al dragón con sus palabras, con su saliva o por acción de la fuerza de su lanza.

El dragón se transforma en un elemento literario, en un “ademán lingüístico” que alberga el concepto del mal en todas estas historias, el que se presenta al santo como una oportunidad de realzar sus virtudes y demostrar su predilección divina. Esto lo lleva incluso más allá la iconografía de San Jorge de los siglos XV y XVI, donde la autora Ana Rodríguez López comenta la presencia de una dragona, representada con prominentes órganos sexuales y defendiendo a alguna de sus crías (vid. Fig. 7 y 8): “El argumento más extendido al respecto es que San Jorge representa la castidad y la dragona una desbocada sexualidad femenina que es derrotada por el santo. El papel de la princesa rescatada es fundamental en esta lectura iconográfica, al elegir a San Jorge y no a la

bestia, es decir, al rechazar el peligro de la sexualidad que se corresponde con la dragona” (259). El mal que significa el dragón se extiende aún más allá de la pestilencia, la muerte y la desgracia, es también llevado al plano sexual; podríamos decir, entonces, que el dragón representaría las fuerzas instintivas a las que estamos sometidos todos como seres humanos y a las cuales tenemos que hacer frente. Es así que la historia de San Jorge y el dragón podríamos extrapolarla a una lucha del fiel con los tormentosos instintos del pecado, fuerzas del mal que tendríamos que vencer en una lucha interna de perfeccionamiento cristiano.

Así, la repetición de los esquemas, o nuevas realizaciones del mismo motivo, con el mismo significado imperante construido por el hagiógrafo, es una característica común en los relatos hagiográficos. Hacer una lista o enumerar las diferencias que tienen estas apariciones del dragón en la *Leyenda Áurea*, no nos revelarían nada nuevo, como indicó alguna vez el bolandista Delehay:

A systematic classification of legendary motifs supplied by hagiographical documents would lead to similar conclusions. Many of the striking episodes that an inexperienced reader takes for original contributions are simply reminiscences, wandering features that have got attached now to one saint, now to another (21)¹.

Actos recopilatorios como los mencionados no nos entregarían conclusiones satisfactorias de investigación y por eso que nuestro informe no ha girado en torno al motivo de la lucha con el dragón en sí, sino que a la potencia de la representación del ideal del santo San Jorge en los devotos de la Edad Media, razón suficiente para que el hagiógrafo haya querido incluir el episodio de la lucha con el dragón en su hagiografía. Al tomar el relato como una representación de unos ideales determinados en una época bien definida, el texto nos sirve para comprender e interpretar de una forma mucho más situada y pertinente, la literatura que se ha construido en torno a la figura del caballero cristiano.

Esta revisión sobre los modelos del caballero y el mártir nos dan los conceptos esenciales para futuras investigaciones sobre la literatura medieval, en que la violencia de la milicia es un

¹ “Una clasificación sistemática de motivos legendarios suministrados por los documentos hagiográficos llevaría a conclusiones similares. Muchos de los episodios llamativos que un lector inexperto toma por contribuciones originales son simplemente reminiscencias, rasgos errantes que se han asociado ahora a un santo, ahora a otro” (la traducción es mía).

aspecto esencial. Este trabajo habría podido extenderse, por ejemplo, para una revisión de la novela de Chrétien de Troyes *El cuento del Grial*, en cuyo mundo literario son importantísimas las nociones como la imitación de Cristo y la búsqueda de una reliquia con un sentido de perfeccionamiento de la virtud del caballero; es decir, muy en línea con los ideales reflejados en la figura de San Jorge. Así como esta novela del siglo XII, innumerables textos literarios posteriores pueden abrirse a una más completa interpretación teniendo en cuenta la progresiva sacralización de la caballería y el modelo de santidad promovido por San Jorge: siguiendo así el camino que este informe solo ha querido dibujar preliminarmente.

Otra dimensión de la mencionada sacralización de la caballería y que también puede proyectarse en futuras investigaciones, es la reflejada en los discursos imperantes en la época de la conquista del territorio americano. El lenguaje de la sacralización del uso de las armas, como sabemos, atravesó el océano y si bien no se manifestó con fuerza el culto de San Jorge en América, sí lo hizo el culto a santos como San Miguel Arcángel y Santiago Matamoros —que en este territorio sería ‘Mataindios’—, como los precursores de la cristianización en territorios que los conquistadores creían les pertenecían por derecho divino. Como lo explica el profesor Rubial García:

El cristianismo novohispano había suplantado al Islam o al protestantismo de Europa por la idolatría americana. La violencia de la conquista se transformaba así, no solo en un mal necesario, pues con ella se había logrado la conversión y salvación de millones de almas, sino también en una alegoría de la lucha cósmica entre el bien y el mal (Los caballeros santos... 77).

Vemos, entonces, que las encarnaciones de este ‘mal’ que hay que erradicar mediante la acción violenta de la conquista va cambiando a través del tiempo, va tomando diferentes formas, pero en todas se caracteriza por ser el “otro”, lo desconocido y lo dominable. Esta violenta religiosidad presente en la conquista americana llevó incluso a comparar a Hernán Cortés con Moisés: “Cortés encarnaba así al héroe mesiánico a quien Dios había encomendado la empresa de convertir a la verdadera fe a las nuevas gentes descubiertas. Estos hombres eran algo menos que los ángeles, habían vencido al demonio de la idolatría (...)” (73). Vemos, entonces, una expansión de la sacralización de la caballería y el ideal del caballero cristiano, ya no en la figura de San Jorge como en la Edad Media, sino con el significado simbólico de los demás relatos hagiográficos mencionados en este informe, relacionados de la misma forma con las armas y la cristiandad.

Para terminar, este trabajo puede ser una útil herramienta también para quien se interese en abordar los relatos hagiográficos para una investigación fructífera en nuestra disciplina literaria. Teniendo en cuenta que la construcción literaria de los santos y de los caballeros escapan a los ideales asibles para la comunidad cristiana de hoy, no tenemos otra opción que remontarnos hacia los discursos del pasado y lo que nuestros antepasados consideraban edificante como lectura para la comunidad. Como hemos podido evidenciar, el poder de la imitación cristiana le va otorgando a estos relatos la potencia de relacionarlos con las vivencias de cada uno de nosotros en la actualidad, bajo el manto de la expresión simbólica. El dragón es lo malo que deseo combatir, la princesa lo bueno que deseo rescatar y el martirio el sacrificio necesario para conseguir mis deseos: la santidad nos acerca, en cada ocasión, a nuestros ideales, hoy en día independientes de la expresión de nuestra religiosidad.

OBRAS CITADAS

ALPHANDÉRY, Paul; Alphonse Dupront. *La cristiandad y el concepto de Cruzada*. UTEHA, 1959, vol. 1 y 2.

ANTONELLI, Cristiano. *San Jorge y la rosa*. Tébar, 2009.

POWELL, Baden. *Escultismo para muchachos*. Scout Interamericana, 1983. 9a. ed.

BAUZÁ, Hugo. *El mito del héroe: morfología y semántica de la figura heroica*. Fondo de Cultura Económica, 1998.

BECCARI, Camillus. "Beatificación y canonización". *Enciclopedia católica online*. Transcrito por Janet Grayson. Traducido y Actualizado por Antonio Hernández Baca. Robert Appleton Company, 1907, ec.aciprensa.com/wiki/Beatificación_y_Canonización. Consultado el 13 de octubre de 2021.

BROWN, Peter. *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*. University of Chicago Press, 1981.

CARBULLANCA, César. "Soteriología y martirio del justo: La pasión del justo y su sentido expiatorio". *Gregorianum*, 2014, vol. 95, No. 4, pp. 801-825, www.jstor.org/stable/24433420. Consultado el 24 de noviembre de 2021.

CERVANTES, Miguel. *Don Quijote de la Mancha*. Edición conmemorativa IV centenario de Cervantes. Real Academia Española. Penguin Random House, 2015.

CUMONT, Franz. "St. George and Mithra 'The Cattle-Thief.'" *The Journal of Roman Studies*, vol. 27, [Society for the Promotion of Roman Studies, Cambridge University Press], 1937, pp. 63–71, www.jstor.org/stable/297188.

DA COSTA, Ricardo. "Ramón Llull, la cruzada y las órdenes militares de caballería". Conferencia proferida en el Seminario *Cristianisme i l'islam - el cas de Tortosa i Tartous a la Mediterrània*. Facultat de Ciències Jurídiques i Polítiques da Universitat Internacional de Catalunya. Barcelona, 03 de octubre, 2005.

DE AYALA Martínez, Carlos. *Las cruzadas*. Sílex Ediciones, 2004. Digitalia, www-digitaliapublishing-com.uchile.idm.oclc.org/a/1329. Consultado el 15 de noviembre de 2021.

"Ideología, espiritualidad y religiosidad de las órdenes militares en época de Alfonso VIII. El modelo santiaguista". *Las navas de Tolosa: 1212-2012. Miradas Cruzadas*. Eds. Patrice Cressier y Vicente Salvatierra. Universidad de Jaén, 2014, pp. 331-346.

DE CERTEAU, Michel. "Capítulo VII. Una variante: la edificación hagiográfica". *La escritura de la historia*. París: Gallimard, 1980. Trads. M. Eugenia Marozzi y Luciana Cimari. Universidad Nacional de Rosario, 1995.

DE LA VORÁGINE, Santiago. "Capítulo LVIII: San Jorge". *La leyenda dorada*. Alianza, 1982. pp. 246-251, vol. I.

DELEHAYE, Hippolyte. *The legends of the saints*. Fordham University Press, 1962.

DOSSE, François. "Capítulo II: La edad heroica". *El arte de la biografía: entre historia y ficción*. Universidad Iberoamericana A.C., 2007.

DURÁN, Norma. "La retórica del martirio y la formación del yo sufriente en la vida de san Felipe de Jesús". *Historia y Grafía*, núm. 26, 2006, pp. 77-107.

Eusebio de Cesarea. *Historia Eclesiástica*. Texto, versión española, introducción y notas por Argimiro Velasco-Delgado. Biblioteca de autores cristianos, 1973.

FLORI, Jean. *Guerra santa, "yihad", cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam*. Universitat de València, 2004. Trad. Rafael G. Peinado Santaella.

La cruz, la tiara y la espada. Las cruzadas: ideología y orígenes. Edhasa, 2015. Primera edición e-book. Trad. Manuel Serrat Crespo.

GARCÍA-GUIJARRO Ramos, Luis. "Capítulo II: El nuevo monacato y las órdenes militares". *Papado, cruzadas y órdenes militares. Siglos XI y XIII*. Cátedra, 1999.

GROUSSET, René. *Las cruzadas*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1965.

GUIANCE, Ariel. "Los santos combatientes. Hagiografía y lucha contra el musulmán en la España Bajomedieval". *Guerra santa y cruzada en el estrecho. El occidente peninsular en la*

primera mitad del siglo XIV. Eds. Carlos de Ayala Martínez, J. Santiago Palacios Ontalva, Martín Ríos Saloma. Sílex, 2016.

“Roma hagiográfica: la imagen de la ciudad y la cultura clásica en la hagiografía hispana de la temprana Edad Media”. *Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval, siglos IV-XV*. IMHICIHU - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2019, pp. 149-177.

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

HEAD, Thomas. “Introduction”. *Medieval hagiography. An anthology*. Routledge, 2001, pp. XIII-XXXVIII.

JOLLES, André. “Hagiografía”. *Las formas simples*. Editorial Universitaria, 1971, pp. 29-61.

La Santa Biblia. Reina Valera. Bibles.org.uk, 1960.

Dios Habla Hoy. Sociedades Bíblicas Unidas y Sociedad Bíblica de España, 2002, www.biblija.net. Consultado el 24 de noviembre de 2021.

LLULL, Ramón. *Libro del orden de caballería; Príncipes y juglares*. Ed. digital basada en la 2a. ed. Espasa-Calpe, 1949. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002, www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcm0434. Consultado el 25 de noviembre de 2021.

LÓPEZ, Jaime Peñalba. "El inocente: la clave del martirio cristiano". *Víctimas y mártires: una aproximación histórica y teológica al siglo XX*. Ed. J. A. Martínez Camino. Encuentro, 2017, pp. 191-229.

MARCO, Francisco; Ángel Canellas. *San Jorge de Capadocia*. Oroel-Arpesa, 1987.

MACGREGOR, James B. “Negotiating Knightly Piety: The Cult of the Warrior-Saints in the West, Ca. 1070-Ca. 1200”. *Church History*, vol. 73, no. 2, 2004, pp. 317–345. JSTOR, www.jstor.org/stable/4146527. Consultado el 22-06-2021.

MATZKE, John E. "The Legend of Saint George: Its Development into a Roman d'Aventure". *PMLA*, vol. 19, no. 3, 1904, pp. 449-478. JSTOR, www.jstor.org/stable/456498. Consultado el 09 de noviembre del 2021.

- MEINARDUS, Otto Friedrich August. *Two thousand years of Coptic Christianity*. American University in Cairo Press, 1999, p. 221. Internet Archive, www.archive.org/details/twothousandyears0000mein. Consultado el 19 de noviembre de 2021.
- MORABITO, Pasquale María. "Saint George and the Dragon: Cult, Culture, and Foundation of the City". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 2011, vol. 18, pp. 135-153. JSTOR, www.jstor.org/stable/41925424. Consultado en 07-07-2021.
- MORALES, Dolores Muñiz. "Los habitantes del Cielo: Ángeles y Santos en la vida del hombre medieval". *XVIII Ruta Cicloturísticas del Románico Internacional*. Fundación Cultural Rutas del Románico, 2010, pp. 203-208.
- NARRO, Ángel. "Dragones y santos militares en la hagiografía bizantina". *BYZANTION NEA HELLÁS* N° 39, 2020, pp. 255-279.
- PÈLERIN, Richard. *La chanson d'Antioche*. Vol. II. Publicado por Paulin Paris. J. Techener, 1848. Google Books, www.books.google.cl/books. Consultado el 26 de noviembre del 2021.
- PEREIRA, Carlos. "San Bernardo: DE LAUDE NOVAE MILITIAE AD MILITES TEMPLI". *Los templarios. Artículos y Ensayos*. Toxosoutos Noia, 2002.
- "Libro de Evast y Blaqueria", "Libro de la orden de caballería". *¿Quién es Ramón Llull?* Universitat de Barcelona, 2019. Centre de documentació Ramón Llull, www.quisestlullus.narpan.net/es/libro-de-la-orden-de-caballeria. Consultado el 28 de noviembre de 2021.
- RODRÍGUEZ, Manuel de la Peña. "Monacato, caballería y reconquista: Cluny y la narrativa benedictina de la guerra santa". *Anales de la Universidad de Alicante, Historia Medieval*, N°17, 2011, pp. 183-223.
- RODRÍGUEZ, Ana López. "San Jorge y la dragona entre la Edad Media y la Reforma". *ARENAL*, 24:1; enero-junio 2017, pp. 257-262.
- RUBIAL, Antonio García. "La función social de los santos". *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999.

“Los caballeros santos: los caminos hagiográficos de salvación de la nobleza laica en la Edad Media y en la Nueva España”. *Muerte y Vida en el Más Allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. México, IIH, UNAM., 2009, pp. 63-76.

“Los extraños caminos de Dios. Violencia y cristianismo en el Occidente” en *Teoría e Historia de las religiones*, Carmen Valverde Valdés y Mauricio Ruiz Velasco, 2 v., México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM., 2010, v. II, pp. 331-363.

San Agustín. "De la doctrina cristiana". *Obras de San Agustín. Tomo XV*. Biblioteca de autores cristianos, 1957, pp. 55-349.

San Isidoro de Sevilla. *Etimologías*. Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, vol. 1 y 2.

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 (IIIe-XIIIe siècle)*. Actas del coloquio de Roma (27-29 octubre 1988). Escuela Francesa de Roma, 1991, pp. 161-172. Persée, www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1991_act_149_1_4194. Consultado el 30 de octubre del 2021.

La espiritualidad del Occidente Medieval (siglos VIII-XII). Cátedra, 1995. 2da. Ed. Traducción de Paulino Iradiel.

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

VIDAL, Gerardo. “San Bernardo. La nueva milicia del Císter”. *Retratos medioevo: el tiempo de las catedrales y las cruzadas*. Editorial Universitaria, 1970, pp. 125-134. Portal de Bibliografías Básicas Universidad de Chile, www.bibliografias.uchile.cl/1402. Consultado el 25 de noviembre 2021.

VON DOBSCHÜTZ, Ernst. “The ‘Decretum Gelasianum de libris recipiendis et not recipiendis’”. *The Tertullian Project*, 2000. The Tertullian Project, www.tertullian.org/decretum_eng.htm. Consultado el 29 de octubre de 2021.

Zuluaga, Isabel Gutiérrez. “Los *Orígenes* de Isidoro de Sevilla y su trascendencia didáctica (II): Los ‘Orígenes’, texto escolar básico del alto medioevo europeo”. *Revista Española de*

Pedagogía, vol. 28, no. 112. Instituto Europeo de Iniciativas Educativas, 1970, pp. 311–27, <http://www.jstor.org/stable/23762710>.

ANEXO I: LA LEYENDA DORADA, CAPÍTULO LVIII “SAN JORGE” (P. 248-253)



Figura 1. San Jorge en *La leyenda dorada* (1982). Alianza Editorial, p.248.

Georgius, forma latina del nombre de Jorge, puede derivar de *geos* (tierra) y de *orge* (cultivo), y significar agricultor o cultivador de la tierra, es decir, de la propia carne. San Agustín, en el Libro Sobre la Trinidad, dice que la buena tierra suele hallarse en la altura de los montes, en las laderas y en las llanuras. La primera produce buenos pastos, la segunda ricos viñedos, y la tercera excelentes cereales. San Jorge fue buena tierra de altura, por su desprecio de las cosas viles y la lozanía de su santidad; fue buena tierra de ladera, por la fertilidad de su discreción y la generosidad del vino de la alegría eterna; y fue tierra óptima de llanura, por la humildad de su vida, feraz en frutos de buenas obras.

Pero *Georgius* puede provenir también de *gerar* (sagrado) y de *gyon* (arena) y significar algo así como arena santa. Arena santa fue este santo por la gravedad de sus costumbres, por el anonadamiento de su humildad y por la sequedad o ausencia de apetitos voluptuosos. Dentro de esta misma etimología de *gerar* y, como *gyon* significa también combatiente, Jorge podría

significar santo luchador, y muy apropiadamente, porque san Jorge supo hacer frente, sin rendirse, a las embestidas de un dragón y a los ataques de sus verdugos.

La palabra *Georgius*, finalmente, podría haber resultado de la unión de los vocablos *gero* (peregrino), *gir* (cortadura) e *ys* (consejero), tres conceptos que encajan maravillosamente en la historia de este santo, que peregrinó por la vida despreciando las cosas del mundo, vio cortado el hilo de su existencia por el martirio y dio excelentes consejos a cuantos asistieron a sus predicaciones sobre el reino de Cristo.

El concilio de Nicea incluyó la Historia de San Jorge en las obras apócrifas, debido a que eran varios y bastante diferentes los relatos que circulaban acerca de su martirio. En el calendario de Beda, por ejemplo, se dice que fue martirizado en la ciudad persa de Diáspoli, próxima a Jope y llamada antiguamente Lida. En cambio en otros relatos se asegura que murió por orden de los emperadores Diocleciano y Maximiano; en otros, que por mandato de Diocleciano, emperador de los persas en presencia de ochenta reyes; y en otros, se sostiene que quien ordenó su muerte fue el gobernador Daciano, en tiempos de Diocleciano y de Maximiano.

San Jorge fue un tribuno, oriundo de Capadocia. En cierta ocasión llegó a una ciudad llamada Silca, en la provincia de Libia. Cerca de la población había un lago tan grande que parecía un mar; en dicho lago se ocultaba un dragón de tal fiereza y tan descomunal tamaño, que tenía amedrentadas a las gentes de la comarca, pues cuantas veces intentaron capturarlo tuvieron que huir despavoridas a pesar de que iban fuertemente armadas. Además, el monstruo era tan sumamente pestífero, que el hedor que despedía llegaba hasta los muros de la ciudad y con él infestaba a cuantos trataban de acercarse a la orilla de aquellas aguas. Los habitantes de Silca arrojaban al lago cada día dos ovejas para que el dragón comiese y los dejase tranquilos, porque si le faltaba el alimento iba en busca de él hasta la misma muralla, los asustaba y, con la podredumbre de su hediondez, contaminaba el ambiente y causaba la muerte a muchas personas. Al cabo de cierto tiempo los moradores de la región quedáronse sin ovejas o con un número muy escaso de ellas, y como no les resultaba fácil recebar sus cabañas, celebraron una reunión y en ella acordaron arrojar cada día al agua, para comida de la bestia, una sola oveja y a una persona, y que la designación de ésta se hiciera diariamente, mediante sorteo, sin excluir de él a nadie. Así se hizo; pero llegó un momento en que casi todos los habitantes habían sido devorados por el dragón.

Cuando ya quedaban muy pocos, un día, al hacer el sorteo de la víctima, la suerte recayó en la hija única del rey. Entonces éste, profundamente afligido, propuso a sus súbditos:

—Os doy todo mi oro y toda mi plata y hasta la mitad de mi reino si hacéis una excepción con mi hija. Yo no puedo soportar que muera con semejante género de muerte.

El pueblo, indignado, replicó:

—No aceptamos. Tú fuiste quien propusiste que las cosas se hicieran de esta manera. A causa de tu proposición nosotros hemos perdido a nuestros hijos, y ahora, porque le ha llegado el turno a la tuya, pretendes modificar tu anterior propuesta. No pasamos por ello. Si tu hija no es arrojada al lago para que coma el dragón como lo han sido hasta hoy tantísimas otras personas, te quemaremos vivo y prenderemos fuego a tu casa.

En vista de tal actitud el rey comenzó a dar alaridos de dolor y a decir:

—¡Ay, infeliz de mí! ¡Oh, dulcísima hija mía! ¿Qué puedo hacer? ¿Qué puedo alegar? ¡Ya no te veré casada, como era mi deseo!

Después, dirigiéndose a sus ciudadanos les suplicó:

—Aplazad por ocho días el sacrificio de mi hija, para que pueda durante ellos llorar esta desgracia.

El pueblo accedió a esta petición; pero, pasados los ocho días del plazo, la gente de la ciudad trató de exigir al rey que les entregara a su hija para arrojarla al lago, y clamando, enfurecidos, ante su palacio decían a gritos:

—¿Es que estás dispuesto a que todos perezamos con tal de salvar a tu hija? ¿No ves que vamos a morir infestados por el hedor del dragón que está detrás de la muralla reclamando su comida?

Convencido el rey de que no podría salvar a su hija, vistióla con ricas y suntuosas galas y abrazándola y bañándola con sus lágrimas, decía:

—¡Ay, hija mía queridísima! Creía que ibas a darme larga descendencia, y he aquí que en lugar de eso vas a ser engullida por esa bestia. ¡Ay, dulcísima hija! Pensaba invitar a tu boda a

todos los príncipes de la región y adornar el palacio con margaritas y hacer que resonaran en él músicas de órganos y timbales. Y ¿qué es lo que me espera? Verte devorada por ese dragón. ¡Ojalá, hija mía, —repetíale mientras la besaba— pudiera yo morir antes que perderte de esta manera!

La doncella postróse ante su padre y le rogó que la bendijera antes de emprender aquel funesto viaje. Vertiendo torrentes de lágrimas, el rey la bendijo; tras esto, la joven salió de la ciudad y se dirigió hacia el lago. Cuando llorando caminaba a cumplir su destino, san Jorge encontróse casualmente con ella y, al verla tan afligida, preguntóle la causa de que derramara tan copiosas lágrimas. La doncella le contestó:

—¡Oh buen joven! ¡No te detengas! ¡Sube a tu caballo y huye a toda prisa, porque si no también a ti te alcanzará la muerte que a mí me aguarda!

—No temas, hija —repuso san Jorge—; cuéntame lo que te pasa y dime qué hace allí aquel grupo de gente que parece estar asistiendo a algún espectáculo.

—Páreceme, piadoso joven —dijole la doncella— que tienes un corazón magnánimo. Pero ¿es que deseas morir conmigo? ¡Hazme caso y huye cuanto antes!

El santo insistió:

—No me moveré de aquí hasta que no me hayas contado lo que te sucede.

Refirióle la muchacha su caso, y cuando terminó su relato díjole Jorge:

—¡Hija, no tengas miedo! En el nombre de Cristo yo te ayudaré.

—¡Gracias, valeroso soldado! —replicó ella— pero te repito que te pongas inmediatamente a salvo si no quieres perecer conmigo. No podrás librarme de la muerte que me espera, porque si lo intentarás morirías tú también; ya que yo no tengo remedio, sálvate tú.

Durante el diálogo precedente el dragón sacó la cabeza de debajo de las aguas, nadó hasta la orilla del lago, salió a tierra y empezó a avanzar hacia ellos. Entonces la doncella, al ver que el monstruo se acercaba, aterrorizada, gritó a Jorge:

—¡Huye! ¡Huye a toda prisa, buen hombre!

Jorge, de un salto, se acomodó en su caballo, se santiguó, se encomendó a Dios, enristró su lanza, y, haciéndola vibrar en el aire y espoleando a su cabalgadura, dirigióse hacia la bestia a toda carrera, y cuando la tuvo a su alcance hundió en su cuerpo el arma y la hirió. Acto seguido echó pie a tierra y dijo a la joven:

—Quítate el cinturón y sujeta con él al monstruo por el pescuezo.

No temas, hija; haz lo que te digo.

Una vez que la joven hubo amarrado al dragón de la manera que Jorge le dijo, tomó el extremo del ceñidor como si fuera un ramal y comenzó a caminar hacia la ciudad llevando tras de sí al dragón que la seguía como si fuese un perrillo faldero. Cuando llegó a la puerta de la muralla, el público que allí estaba congregado, al ver que la doncella traía a la bestia, comenzó a huir hacia los montes y collados, dando gritos y diciendo:

—¡Ay de nosotros! ¡Ahora sí que pereceremos todos sin remedio!

San Jorge trató de detenerlos y de tranquilizarlos.

—¡No tengáis miedo! —les decía—. Dios me ha traído hasta esta ciudad para libraros de este monstruo ¡Creed en Cristo y bautizaos! ¡Ya veréis cómo yo mato a esta bestia en cuanto todos hayáis recibido el bautismo!

Rey y pueblo se convirtieron y, cuando todos los habitantes de la ciudad hubieron recibido el bautismo san Jorge, en presencia de la multitud, desenvainó su espada y con ella dio muerte al dragón, cuyo cuerpo, arrastrado por cuatro parejas de bueyes, fue sacado de la población amurallada y llevado hasta un campo muy extenso que había a considerable distancia.

Veinte mil hombres se bautizaron en aquella ocasión. Es de advertir que en el cómputo no se incluyeron ni a las mujeres ni a los niños.

El rey, agradecido, hizo construir una iglesia enorme, dedicada a Santa María y a San Jorge. Por cierto que al pie del altar de la citada iglesia comenzó a manar una fuente muy abundante de agua tan milagrosa que cuantos enfermos bebían de ella quedaban curados de cualquier dolencia que les aquejase.

Igualmente, el rey ofreció a Jorge una inmensa cantidad de dinero que el santo no aceptó, aunque sí rogó al monarca que distribuyese la fabulosa suma entre los pobres.

Cuatro recomendaciones hizo san Jorge al rey dejándole bien instruido sobre el contenido de las mismas: que protegiera los templos del Señor en todo su reino; que tuviese mucho respeto a los sacerdotes; que asistiese diligentemente a los oficios divinos; y, finalmente, que fuese muy generoso con los pobres. Después de catequizarlo convenientemente, san Jorge dio un beso de paz al monarca y se marchó de la ciudad.

En algunos libros la historia del dragón se narra más compendiosamente, diciendo meramente a este propósito que, cuando uno de estos monstruos trataba de devorar a una joven, san Jorge se santiguó, empuñó su espada, atacó a la bestia y la mató.

Por aquel tiempo, siendo emperadores Diocleciano y Maximiano, el presidente Daciano desencadenó una horrorosa persecución contra la Iglesia, con tal saña que en cosa de un mes fueron martirizados diecisiete mil cristianos; y no se produjeron más víctimas porque muchos de los perseguidos, vencidos por las torturas, renegaron de Cristo y consintieron en ofrecer sacrificios a los ídolos.

Dícese que san Jorge, interiormente afligido por el espectáculo de aquellas matanzas y por las defecciones que entre los fieles se producían, renunció a su carrera política y militar, distribuyó sus bienes entre los pobres, y, vistiéndose como solían vestir en aquella época los cristianos, se echó a la calle y empezó a predicar a las multitudes repitiendo frases como éstas: «Los dioses de los paganos son verdaderos demonios. El único Dios auténtico es el que creó el cielo y la tierra».

El gobernador, al enterarse de esto, llamó al predicador y le preguntó:

—¿Con qué derecho llamas demonios a nuestros dioses? ¿Quién eres tú? ¿De dónde eres? ¿En nombre de quién dices lo que por ahí andas diciendo?

El santo le respondió:

—Me llamo Jorge; soy de Capadocia; pertenezco a una familia de noble abolengo. He sido militar; con la ayuda de Cristo conquisté las tierras de Palestina; pero he renunciado al señorío que

me fue reconocido sobre ellas, a mis títulos y cargos y a mi oficio y a todos los bienes que poseía para sin trabas de honores y de riquezas, servir directamente al Dios del cielo.

El gobernador trató de hacerle ver la conveniencia de que renunciara a su fe, mas al no conseguirlo ordenó que le dieran los siguientes tormentos: que le ataran a un potro, que le rasgaran las carnes con garfios de hierro, que aplicaran teas encendidas a sus costados, que le quemaran las entrañas tras ponerlas al descubierto y que le restregaran con sal todo su cuerpo llagado.

Después de haberle torturado tan atrocemente durante todo el día, al llegar la noche el Señor rodeado de vivísima claridad se apareció al mártir, lo consoló con dulcísimas palabras, y lo dejó tan confortado que a Jorge le pareció que cuanto había padecido a lo largo de la jornada carecía enteramente de importancia.

Convencido Daciano de que por el procedimiento seguido con aquel hombre no podría conseguir de él lo que pretendía, hizo venir a un hechicero y le dijo:

—Los cristianos, valiéndose de artes mágicas, toman a broma los suplicios a que los sometemos y se niegan a ofrecer sacrificios a nuestros dioses.

El hechicero le propuso:

—Deja a ese sujeto de mi cuenta; si no logro vencer su resistencia córtame la cabeza.

Inmediatamente el mago comenzó a planear sus brujerías; preparó una pócima de vino envenenado e, invocando el nombre de sus dioses, dióselo a beber a Jorge. Este se santiguó, tomó en sus manos la redoma del vino, bebió hasta la última gota de aquel licor emponzoñado, y se quedó tan campante; aquella bebida no le produjo daño alguno.

El mago preparó un veneno mucho más fuerte que el anterior. Jorge, tras santiguarse, se lo bebió de un trago. Tampoco en esta ocasión sintió la menor molestia. En vista de ello el hechicero postróse a los pies del santo y, con muchas muestras de arrepentimiento, llorando, le pidió perdón por haber tratado de envenenarlo, y se convirtió al cristianismo. En cuanto el gobernador se enteró de que el mago se había hecho cristiano, lo condenó a muerte y momentos después el nuevo convertido fue decapitado.

Al día siguiente Jorge fue atado a una rueda que giraba en una órbita llena de espadas de doble filo; pero nada más poner en marcha el cruel artefacto la rueda se quebró y Jorge salió de la prueba totalmente ileso. Presa de inmenso furor, el juez mandó que frieran al santo en una descomunal sartén llena de plomo derretido. Entró Jorge en la sartén haciendo la señal de la Cruz, tendióse en ella y se sintió tan a gusto como si estuviese tomando un baño delicioso.

En vista de que con amenazas y torturas no conseguía nada, Daciano cambió de táctica e intentó probar fortuna recurriendo al procedimiento de los halagos y de las promesas.

—Jorje, hijo mío, —dijole el gobernador— ya ves cuán buenos son nuestros dioses contigo; blasfemas de ellos y no sólo no se enfadan, sino que pacientemente soportan tus ataques y se muestran dispuestos a perdonar tus injurias si te conviertes a nuestra religión. Yo creo, amadísimo hijo, que debes hacer lo que te aconsejo; abandona esas supersticiones cristianas y da culto a nuestros ídolos; no te pesará, porque ellos y yo te colmaremos de honores.

Jorge, sonriendo, le contestó:

—¿Por qué en vez de ensañarte conmigo torturándome despiadadamente, no me dijiste estas cosas desde el principio? Por aquí debieras haber empezado. Esto ya está mejor. Aquí me tienes, dispuesto a hacer lo que me propones.

Daciano no se dio cuenta de la ironía que implicaba tal respuesta, y tomándolas en serio, rebotando de alegría, mandó publicar un pregón, convocando al público para que asistiera a los sacrificios que Jorge, depuesta su actitud anterior de obstinación, ofrecería por fin en honor de los ídolos. Mandó el gobernador que la ciudad fuese engalanada. El día previsto para el gran acontecimiento, la multitud, curiosa, alegre y expectante, abarrotó el templo en que Jorge iba a adorar públicamente a los dioses. A la hora convenida Jorge entró en el recinto, se arrodilló y pidió interiormente al Señor que, por el honor debido a su santo nombre y para favorecer la conversión del pueblo, se dignara destruir aquel edificio y las imágenes de los ídolos, de manera que no quedara el menor vestigio ni del templo ni de las estatuas idolátricas que en él había. Nada más acabar su oración descendió del cielo una ráfaga de fuego tan potente que en un abrir y cerrar de ojos redujo a cenizas el templo, las imágenes y hasta las personas de los sacerdotes paganos que promovían la idolatría. Después, en un segundo momento, la tierra se abrió, engulló los montones de cenizas, y se cerró de nuevo.

A propósito de este episodio dice san Ambrosio en el prefacio que compuso en honor de este santo: «Cuando los enemigos de la fe habían relegado al silencio y arrinconado la profesión cristiana, el fidelísimo Jorge, defensor de Cristo, fue el único, entre numerosísimos cristianos acobardados, que confesó valientemente el nombre del Hijo de Dios. Por eso la gracia divina descendió sobre él y le concedió tanta fortaleza y constancia que logró mantenerse firme, sin claudicar ante los tiranos, a quienes hizo frente, ni ante los innumerables tormentos a que fue sometido. ¡Oh dichoso e ínclito paladín del Señor! ¡Tú permaneciste incorruptible a los halagos y seductoras promesas! ¡Tú conseguiste sumergir a los ídolos en el abismo por medio de un portentoso milagro y sorprender al perseguidor que trataba de sorprenderte y engañarte a ti!» Esto escribió san Ambrosio.

Daciano, enterado de lo ocurrido, hizo comparecer ante sí a Jorge y le dijo:

—Eres el más abominable de los hombres. ¿Cómo es posible que tu malicia haya llegado hasta el extremo de cometer un crimen tan horrible?

Jorge le respondió:

—¡Señor y rey! No me juzgues tan severamente. Ven conmigo y verás cómo ofrezco sacrificios.

—No lograrás engañarme de nuevo, —contestó Daciano—. Ya sé lo que pretendes; quieres que te acompañe para que la tierra me trague también a mí como tragó al templo y a las imágenes de mis dioses.

Entonces Jorge le increpó de esta manera:

—¡Dime, miserable, dime! ¿Cómo podrán ayudarte esos dioses que no pudieron ayudarse a sí mismos?

A este diálogo asistía Alejandría, esposa de Daciano. Presa de incontenible indignación, éste, volviéndose hacia ella, exclamó:

—¡Oh esposa mía! Es tanta la rabia que siento al ver que este hombre me ha vencido, que creo que voy a morir de despecho.

Alejandría le respondió:

—No me extrañaría nada, ¡oh tirano, cruel verdugo! ¿No te dije infinidad de veces que dejaras de perseguir a los cristianos? ¿No te he advertido insistentemente que estos hombres cuentan con la protección de su Dios? Pues ahora te digo todavía más; presta atención a mis palabras: yo quiero hacerme cristiana.

Daciano, estupefacto exclamó:

—¡Oh dolor! ¿Qué es lo que oigo? Pero, ¿es que también a ti te han seducido?

En aquel momento el gobernador mandó que colgaran a su esposa por los cabellos de una viga, y que la azotaran sin piedad hasta que muriera en el tormento.

Mientras padecía este suplicio, Alejandría, mirando a Jorge que se hallaba presente, le dijo:

—¡Oh Jorge, luz de la verdad! ¿Qué va a ser de mí pues voy a morir y no estoy bautizada?

El santo le respondió:

—¡Hija mía! No te preocupes por esto. La sangre que estás derramando tiene en este caso el mismo valor que el bautismo y equivale a una corona de gloria.

Al poco rato, la esposa de Daciano, sin dejar de orar al Señor mientras pudo, expiró.

A propósito del martirio de esta mujer escribió san Ambrosio: «También por esta causa fue condenada a muerte por su cruel marido la reina de los Persas, que, aunque aún no había recibido la gracia del bautismo, mereció y obtuvo la palma de los mártires, pues no podemos dudar de que la roja corriente de su sangre derramada por amor a Cristo le abrió las puertas del cielo para que entrara en el reino de la bienaventuranza eterna». Esto dice san Ambrosio.

Daciano, en cuanto expiró su esposa, condenó a Jorge a ser arrastrado por la ciudad hasta llegar al sitio en que había de ser decapitado, al día siguiente se ejecutó la sentencia. El santo, antes de morir, rogó al Señor que se dignara conceder a cuantos le pidieran algo por mediación suya lo que solicitasen, y mereció oír una voz que decía desde lo alto: «Ten la seguridad de que este ruego tuyo ha sido escuchado en el cielo y será tenido en cuenta». Acto seguido el verdugo segó la cabeza

del invicto mártir. Su muerte ocurrió en tiempo de los emperadores Diocleciano y Maximiano, que iniciaron su gobierno hacia el año 287 de la era cristiana.

Daciano presenció la ejecución, pero acabada la misma, cuando regresaba a su palacio con varios acompañantes, tanto éstos como él perecieron abrasados y carbonizados por una ráfaga de fuego que repentinamente cayó sobre ellos desde lo alto.

San Gregorio de Tours refiere el caso siguiente: en cierta ocasión unos peregrinos llevaban consigo algunas reliquias de san Jorge encerradas en una arqueta, y al sobrevenirles la noche decidieron albergarse en un oratorio. A la mañana siguiente, cuando trataron de reanudar su viaje, por más esfuerzos que hicieron no lograron levantar del suelo la arquilla de las reliquias, por lo cual se vieron obligados a dejarla en aquel lugar.

En la Historia de Antioquía se lee este otro episodio: yendo los soldados cristianos hacia Jerusalén para apoderarse de la ciudad santa, aparecióse a uno de los capellanes un joven hermosísimo, diciéndole que era san Jorge, y que no sólo los protegería, sino que actuaría como jefe de las tropas en las batallas de la conquista si llevaban con ellos las reliquias de su cuerpo. Así ocurrió, en efecto; porque cuando estaban sitiando la ciudad defendida por los sarracenos, no atreviéndose los sitiadores cristianos a escalar las murallas, el santo se les apareció, vestido de blanco, perfectamente armado y enarbolando a modo de estandarte una cruz roja, y con enardecidas palabras los animó a que le siguieran y escalaran sin miedo alguno, como él iba a hacerlo, las murallas. Siguiendo, pues, a san Jorge, dice esa citada historia, los soldados cristianos treparon hasta las almenas, conquistaron la ciudad de Jerusalén y dieron muerte a los sarracenos que la ocupaban.

ANEXO II: ICONOGRAFÍA



Figura 2.1. *Santo caballero en tímpano entre dos columnas*. Monasterio de San Apolo, Bawit, Egipto. Arte bizantino, creado aproximadamente entre el siglo V y VI. Museo del Louvre, París.

<https://collections.louvre.fr/ark:/53355/c1010050671>. Consultado el 06 de diciembre de 2021.



Figura 2.2. “San Jorge derribando al Demonio, en un relieve calizo de Bawit (Egipto). Siglos V-VI”. *San Jorge de Capadocia* (1987), Marco y Canellas, p. 30.



Figura 3. *San Jorge matando al dragón*. Interior de una iglesia de la cueva con frescos bizantinos cristianos primitivos. Capadocia, Anatolia Central, Turquía.

www.es.123rf.com/photo_96187462. Consultado el 06 de diciembre de 2021.



Figura 4. *Horus matando a Seth*. Museo del Louvre, París.

www.collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010050476. Consultado el 06 de diciembre de 2021.



Figura 5. Detalle de una miniatura de Jorge matando al dragón, con la princesa arrodillada, en la *Leyenda Aurea*: París, 1383. London, British Library, MS Royal 19 B XVII, f. 109r.



Figura 6. Detalle de una miniatura de Jorge peleando con el dragón, en un Libro de Horas: Francia, c. 1430-1440. London, British Library, MS Harley 2900, f. 55r.



Figura 7. “El Scout preparado y alerta sigue la huella de San Jorge, nuestro santo patrono, y de su bravo corcel”. *Escultismo para muchachos* (1908), Baden Powell, p. 207.



Figura 8. Fresco de San Jorge en la Catedral de Aarhus (1470-1520). “San Jorge y la dragona entre la Edad Media y la reforma” (2016), Ana Rodríguez López (p. 260).



Figura 9. San Jorge matando al dragón. Basílica de San Jorge, Hradčany, Praga. “San Jorge y la dragona entre la Edad Media y la reforma” (2016), Ana Rodríguez López (p. 261).