

CAUTIVERIO Y REDENCIÓN EN LOS MILAGROS DE SANTO DOMINGO DE SILOS: UNA APROXIMACIÓN A TRAVÉS DE LA FRONTERA CASTELLANO-GRANADINA DEL REINO DE CÓRDOBA (SIGLO XIII)

JUAN MANUEL CARMONA PÉREZ¹
Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 24 de julio de 2025

Aceptado: 16 de septiembre de 2025

Resumen

La frontera entre cristianos y musulmanes en la Península Ibérica durante la Edad Media estuvo marcada por la violencia. Su peor secuela fue el cautiverio, resultado del incesante hostigamiento a un lado y otro de la raya. De ahí que los cautivos se encomendasen a Santo Domingo de Silos para huir, un hecho excepcional que solamente se podía explicar por su carácter sobrenatural, tal y como reflejan los *Miráculos romanzados* de Pedro Marín (siglo XIII). Nuestro objetivo es analizar tanto la información histórica sobre este fenómeno que transmiten los milagros como su reinterpretación religiosa. Para ello, centraremos nuestro análisis en los relatos de dicho corpus vinculados a la linde del reino de Córdoba².

Palabras clave

Frontera de Granada; cautiverio; religiosidad; reino de Córdoba.

¹ Departamento de Historia Antigua, Medieval, Paleografía y Diplomática, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid. Campus de Cantoblanco, C/Fco. Tomás y Valiente, 1 – 28049, Madrid. Módulo II, Despacho 3.16. Correo electrónico: juan.carmona@uam.es. ORCID: 0000-0003-1600-3866.

² Me gustaría expresar mi agradecimiento al Prof. Dr. D. Manuel García Fernández por la propuesta y dirección de este tema como Trabajo de Fin de Máster del Máster en “Estudios Históricos Avanzados. Itinerario de Historia Medieval” de la Universidad de Sevilla (2017/2018), así como a los miembros del tribunal evaluador, la Pr.^a Dr.^a Dña. Isabel Montes Romero-Camacho, el Pr. Dr. D. Daniel Rodríguez Blanco y la Pr.^a Dr.^a Dña. Carmen Benítez Guerrero, por sus valiosas y enriquecedoras observaciones. Fruto de aquella primera aproximación a los milagros de cautivos surge el presente artículo, revisado, actualizado y adaptado por el autor en el marco de la ayuda predoctoral PRE2022-105669 concedida por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades. Dicho contrato está vinculado al proyecto I+D+i *Conflictividad religiosa en la Edad Media peninsular: confrontación, coexistencia y convivencia (ss. VIII-XV)* (Ref. PID2021-123762NB-I00), dirigido por el Prof. Dr. D. Carlos de Ayala Martínez (IP1) y el Prof. Dr. D. José Santiago Palacios Ontalva (IP2). La actividad del mencionado proyecto se integra en el Grupo de Investigación Consolidado UAM F1-236 “Recursos, ideología y relaciones de poder en la Edad Media peninsular (Estoria)”, coordinado por el Prof. Dr. D. José Santiago Palacios Ontalva y el Prof. Dr. D. David Nogaes Rincón.

Abstract

The frontier between Christians and Muslims in the Iberian Peninsula during the Middle Ages was marked by violence. Its gravest consequence was captivity, the outcome of constant raids from both sides of the border. For this reason, prisoners entrusted themselves to Santo Domingo de Silos in order to escape. This was an exceptional event that could only be explained by its supernatural condition, as reflected in the *Miráculos romanizados* by Pedro Marín (13th century). Our purpose is to analyze both the historical information about this phenomenon transmitted through the miracles and its religious reinterpretation. To this end, we will focus our analysis on the narratives within this corpus connected to the frontier of the Kingdom of Córdoba.

Keywords

Frontier of Granada; captivity; religiosity; Kingdom of Córdoba.

Riassunto

Il confine tra cristiani e musulmani nella Penisola Iberica durante il Medioevo fu segnato dalla violenza. La sua conseguenza più grave fu la prigionia, frutto delle continue incursioni da entrambi i lati della frontiera. Per questo motivo, i prigionieri si affidavano a Santo Domingo de Silos per ottenere la fuga. Questo era un evento straordinario che poteva essere spiegato soltanto attraverso il suo carattere soprannaturale, come attestano i *Miráculos romanizados* di Pedro Marín (XIII secolo). Il nostro obiettivo è analizzare sia le informazioni storiche su questo fenomeno trasmesse dai miracoli, sia la loro reinterpretazione religiosa. A tal fine, concentreremo la nostra analisi sui racconti del corpus legati alla frontiera del regno di Córdoba.

Parole chiave

Frontiera di Granada; prigionia; religiosità; regno di Córdoba.

1. El ciclo hagiográfico de Silos

Los orígenes del género hagiográfico se remontan a las *Actas de los mártires* sobre los primeros cristianos que fueron martirizados por su fe (siglos III-IV d.C.). La Iglesia se sirvió de aquellas figuras ejemplares y de sus milagros para consolidar el incipiente cristianismo³. Posteriormente, en la Alta Edad Media (V-X d.C.), los protagonistas de las *vitae* no eran ya mártires, sino eremitas, obispos, abades y fundadores de órdenes⁴. La *Vita Sancti Dominici Confessoris Christi et Abbatis*, primera hagiografía en latín sobre Santo Domingo de Silos, escrita por su discípulo Grimaldo en 1073, se corresponde con esta tipología⁵.

³ BAÑOS VALLEJO, *Las Vidas de santos*, p. 43.

⁴ GARCÍA DE LA BORBOLLA, "La hagiografía medieval, una particular historiografía", p. 687.

⁵ Domingo Manso nació en los comedios del siglo XI en la aldea de Cañas, Navarra. Fue criado en una familia campesina a la que contribuyó a mantener como pastor. Tras ordenarse sacerdote y retirarse como eremita, entró en el monasterio de San Millán de la Cogolla, donde restauró el decadente priorato de Santa María de Cañas. Tras su enfrentamiento con el monarca García Sánchez III de Navarra (1035-1054), fue recibido en Castilla por Fernando I, quien lo nombró abad del monasterio de San Sebastián de Silos (1041). Su labor y fama en el mismo propiciaron que el cenobio adoptase el nombre de Santo Domingo de Silos tras su muerte. VITALIANO VALCÁRCEL, *La "Vita Dominici Siliensis" de Grimaldo*, pp. 85-136.

A mediados del siglo XIII, Gonzalo de Berceo, primer poeta castellano de nombre conocido, versificó en lengua romance aquella *Vita*, algo que acabaría favoreciendo su difusión y, a la postre, haría del monasterio silense uno de los principales centros de peregrinación de la Península⁶.

A fines de dicha centuria, se escribieron los *Miráculos romançados de cómo sacó santo Domingo los cautivos de la cautividad*, obra atribuida al monje Pedro Marín. Se trata de un *Liber miraculorum* centrado en la redención de cautivos en la frontera castellano-granadina. Estos prisioneros se dirigían en peregrinación al monasterio de Silos tras su liberación y relataban allí su experiencia, que era registrada por los monjes⁷.

El resultado de este proceso fue que todos los testimonios tuviesen una estructura común⁸: un encabezamiento donde se condensaba el milagro y su beneficiario, del que se exponían seguidamente las circunstancias de su aprisionamiento y modo de vida. Son precisamente estos contenidos los que hacen de estos relatos una de las pocas fuentes que nos permiten conocer cualitativamente el fenómeno del cautiverio en la Edad Media.

Tenían lugar entonces las fugas, que comenzaban con la invocación y promesas a la divinidad por los presos. Después, en sueños y visiones, recibían las señales con las que iniciaban las huidas. A partir de ahí, se detallan los prodigios obrados por el santo abad para que los prisioneros regresasen a tierra de cristianos. Es en esta fase donde se interpolaban episodios que idealizaban la realidad histórica en torno a los hechos narrados⁹. Ahora bien, la dicotomía entre la leyenda y el rigor histórico era ajena a la mentalidad del Medievo, en la que lo sobrenatural formaba parte de lo cotidiano. Por ello, historia y literatura se entrelazaban para predicar las vidas de santos y sus milagros con fines moralizantes¹⁰. De ahí que el plano subjetivo de los testimonios sea también susceptible de ser estudiado¹¹.

Por tanto, en este trabajo analizaremos la información histórica sobre el cautiverio que transmiten los milagros de Santo Domingo en el corpus de Marín, así como la reinterpretación que se hacía de este fenómeno según la religiosidad y simbología de la época. Para ello, tomaremos como muestra los testimonios de cautivos procedentes de

⁶ De este modo, el sepulcro del santo atrajo a numerosos peregrinos y próceres de la época que veneraban sus reliquias, al tiempo que entregaban gran cantidad de limosnas y donaciones a la abadía. GARCÍA DE LA BORBOLLA, “Santo Domingo de Silos, el santo de la frontera”, p. 129.

⁷ Los investigadores han reconocido una fase inicial de acopio de los datos principales de los testimonios por los monjes, quienes procederían posteriormente a su redacción por extenso. *Ibidem*, p. 131. Profundizaremos en estas cuestiones más adelante.

⁸ Esto mismo favorecía su fijación en la memoria colectiva, de acuerdo con GARCÍA DE LA BORBOLLA, “Santo Domingo de Silos y las milagrosas redenciones de cautivos”, p. 543.

⁹ EADEM, “La hagiografía medieval, una particular historiografía”, p. 687.

¹⁰ Los milagros de Marín dan cuenta de ello: “e frey Johán Martínez de Orduña, freyre menor, començó a predicar los bienes de los miráculos que fazía cada día el Nuestro Señor Ihesu Christo por ruego e por los merescimientos de Santo Domingo [...]”. MARÍN, *Los milagros*, p. 159.

¹¹ GARCÍA DE LA BORBOLLA, “La espiritualidad de los cautivos de Santo Domingo”, pp. 257-267. EADEM, “Santo Domingo de Silos, el santo de la frontera”, pp. 127-145. ARGENTE DEL CASTILLO OCAÑA, “Cautiverio y martirio de doncellas en la Frontera”, pp. 31-72.

la frontera castellano-granadina del reino de Córdoba, tal y como han realizado otros estudios sobre los milagros en sectores fronterizos concretos¹².

2. Los caídos en cautiverio en la frontera del reino de Córdoba

La frontera entre cristianos y musulmanes fue uno de los rasgos más distintivos de la Península Ibérica durante la Edad Media. Sus orígenes y variaciones a lo largo del tiempo deben rastrearse en las propias diferencias religiosas entre las sociedades a un lado y otro de la raya. En el caso de las monarquías del Norte, su expansión se vio impulsada por el uso de un discurso reconquistador con el que justificar su avance frente a al-Andalus¹³. Así, tras la batalla de las Navas de Tolosa (1212), el valle del Guadalquivir se convirtió en el nuevo escenario de aquella frontera¹⁴.

En ese marco, Marín relató en uno de sus milagros la correría que, en 1232, el adalid Mahomad dirigió desde Córdoba contra Andújar, conquistada por Fernando III en 1225. Cruzando el puente de Alcolea, se encontró con Santo Domingo, quien se dirigía a la antigua ciudad califal a redimir cautivos. Mahomad decidió entonces volver con su compañía y aumentar la vigilancia sobre sus reclusos. Sin embargo, a la mañana siguiente, “[...] contaron que fallaron ese día de menos de çiento e çinquenta e quatro captivos menos, que sacó Sancto Domingo de Córdova”¹⁵. La fama del santo abad había llegado a aquellas tierras.

Más allá de su historicidad, el interés de este milagro radica en la secular dinámica fronteriza de cabalgadas, devastación de cultivos y saqueos que refleja¹⁶, la cual acabaría provocando la misma conquista de Córdoba en 1236¹⁷. En los años sucesivos, se configuró el sistema castral fronterizo del reino cordobés tras la toma de la sierra, la campiña y las subbéticas¹⁸. Este territorio, tras el Pacto de Jaén de 1246 y la revuelta mudéjar de 1264, quedó en manos de la iglesia de Santa María de Córdoba y, en particular, de las órdenes militares de Calatrava y Santiago para su defensa (figura 1)¹⁹.

¹² TORRES FONTES, *Repartimiento de Lorca*; *IDEM*, “La cautividad en la frontera gaditana (1275-1285)”, pp. 75-92; *IDEM*, “La cautividad en la frontera granadina”, pp. 895-910. Dichos estudios fueron actualizados en MOLINA MOLINA, “Episodios de las relaciones fronterizas”, pp. 145-165 y JIMÉNEZ LÓPEZ DE EGUILLETA, “Frontera y cautiverio en la comarca de la Janda”, pp. 715-728.

¹³ Véase una actualización de estas cuestiones en PORRINAS GONZÁLEZ, *¡Reconquista!*, pp. 1-26.

¹⁴ GARCÍA FITZ, *Las Navas de Tolosa*, p. 580.

¹⁵ MARÍN, *Los milagros*, p. 46.

¹⁶ Manuel González Jiménez, coeditor de la obra que hemos empleado, definió estos testimonios como “relatos de frontera, ya que el cautiverio fue [...] consecuencia del hecho fronterizo”. *Ibidem*, p. 17.

¹⁷ Tal y como podemos leer en la *Estoria de España* de Alfonso X, “[...] en aquel tiempo christianos que auia en la frontera caualleros fijosdalgo, adalides, almoagauares de cauallo e de pie ayuntaronse en Andujar que era de christianos e fizieron su caualgada contra Cordoua e catiuaron moros que auien guareçido con sus maiores”¹²¹. MENÉNDEZ PIDAL, *Primera Crónica General de España*, p. 729. Estos cautivos moros informaron de la precaria situación en la que se encontraban las defensas de la ciudad. Gracias a este hecho fortuito, los cristianos penetraron en la urbe, a la espera de los refuerzos de Fernando III para conquistarla definitivamente. ESCOBAR CAMACHO, “De la Córdoba islámica a la cristiana”, pp. 75-77.

¹⁸ CÓRDOBA DE LA LLAVE, “El sistema castral fronterizo en la provincia de Córdoba”, p. 110.

¹⁹ Las fortalezas de Tiñosa y Bella fueron realmente gravosas para el cabildo catedralicio debido a los daños causados por los granadinos de Rute. De ahí que Alfonso X accediera a sus peticiones de destruir

De hecho, las poblaciones de estas áreas limítrofes fueron el punto de llegada de buena parte de los cautivos de los milagros. Así, Martín de Cabra, desde Rute, “andudo toda la noche, al alba arribó a vn castillo quel deçien Zafra – Zambra –, de la Orden de Calatraua, era comendador dél Pedro González”²⁰. Desde entonces, el sector fronterizo cordobés quedaría sometido a las fluctuaciones de la frontera²¹, especialmente con el inicio de la guerra del Estrecho (1274-1350) contra los benimerines (figura 2). Este es el contexto histórico en el que se enmarcan los hechos narrados en los milagros de Marín.



Figura 1. Elaborado a partir de ESCOBAR CAMACHO, José Manuel, “El reino de Córdoba en la época de Alfonso X”, p. 119.

tanto el aljibe como el castillo. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Diplomatario andaluz*, doc. 466, pp. 493-494. En este sentido, las razías granadinas en el reino cordobés comportaron que la frontera quedase bajo jurisdicción señorial durante el reinado de Alfonso X. ESCOBAR CAMACHO, “El reino de Córdoba en la época de Alfonso X”, pp. 105-120; Una visión más renovada en LÓPEZ RIDER, “Organización y configuración territorial del reino de Córdoba en tiempos de Alfonso X”, pp. 97-118.

²⁰ MARÍN, *Los milagros*, p. 66.

²¹ Así lo preveía, además, el Fuero de Córdoba: “También si, lo que Dios no quiera, los sarracenos recuperasen alguna villa, ciudad o castillo, donde los caballeros y ciudadanos de Córdoba tuvieran algunas posesiones, una vez que el Señor haya restituido al culto cristiano la mencionada villa, ciudad o castillo, dichos caballeros y ciudadanos de Córdoba y sus herederos recobren sus posesiones y reivindicuenlas como de Córdoba junto con los moradores cordobeses”. MELLADO RODRÍGUEZ, “El Fuero de Córdoba”, p. 205.

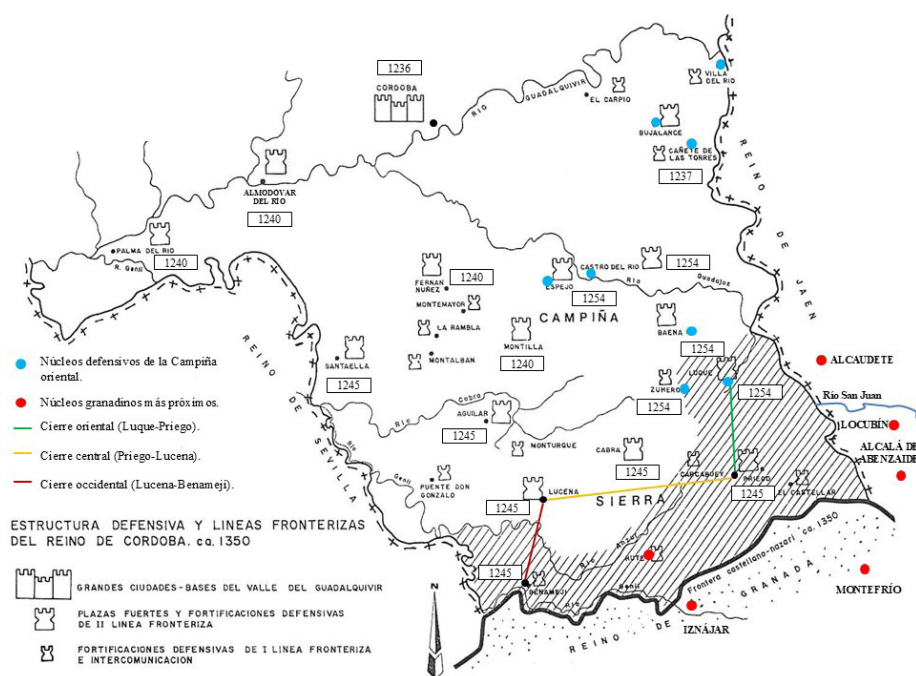


Figura 2. La frontera castellano-granadina del reino de Córdoba (siglo XIII). Los años indican la toma de los núcleos de población, mientras que el rayado corresponde a las conquistas definitivas de Alfonso XI (1326-1350). El sector oriental de la campiña fue el más expuesto a los ataques nazaríes procedentes de Alcaudete y Alcalá de Abenzaide. Al Sur, Rute fue una amenaza constante hasta la conquista de Iznájar en 1424. Las indicaciones a color se han realizado sobre el mapa de GARCÍA FERNÁNDEZ, “La Frontera de Granada a mediados del siglo XIV”, p. 82.

²² ALCÁNTARA VALLE, "La guerra y la paz en la frontera de Granada", pp. 35-36.

²³ MARÍN, *Los milagros*, pp. 101-102.

En cualquier caso, fue la permanente beligerancia en la frontera la causa principal de la caída en cautiverio: buena parte de los vecinos o moradores del reino de Córdoba que aparecen en los milagros de Marín fueron aprisionados como consecuencia de sus propias cabalgadas en la frontera para “ganar alguna cosa de los moros” (figura 3).

Así, Larios de Burgos, morador en Córdoba, hizo presos a “çinco moros e vna mora con V annos” en su cabalgada contra Rute. Sin embargo, “veniendo con la prea al puerto de Cabra, sallió a ellos Falifa, alcayde de Rut, con çient caualleros e tomóselos e mató tres e captiúó IX”²⁴. Esta acción puede considerarse un “apellido”, una acción bélica de carácter defensivo que constituía la respuesta a la cabalgada para recuperar con suma celeridad los bienes robados o compensar los daños infligidos por los atacantes²⁵. En este sentido, no podemos obviar que los musulmanes dieron muerte a tres cristianos y aprisionaron a los nueve restantes en la refriega anterior, cuestión que reflejaría la importancia socioeconómica del cautiverio para los granadinos.

Por su parte, Juan de Lucena fue víctima de una celada, esto es, una emboscada realizada previamente a la ejecución de su ataque a Rute y en la que los moros “mataron muchos de los christianos”²⁶. De ahí que las incursiones debieran realizarse con el sigilo y la cautela necesarios para no ser detectadas²⁷.

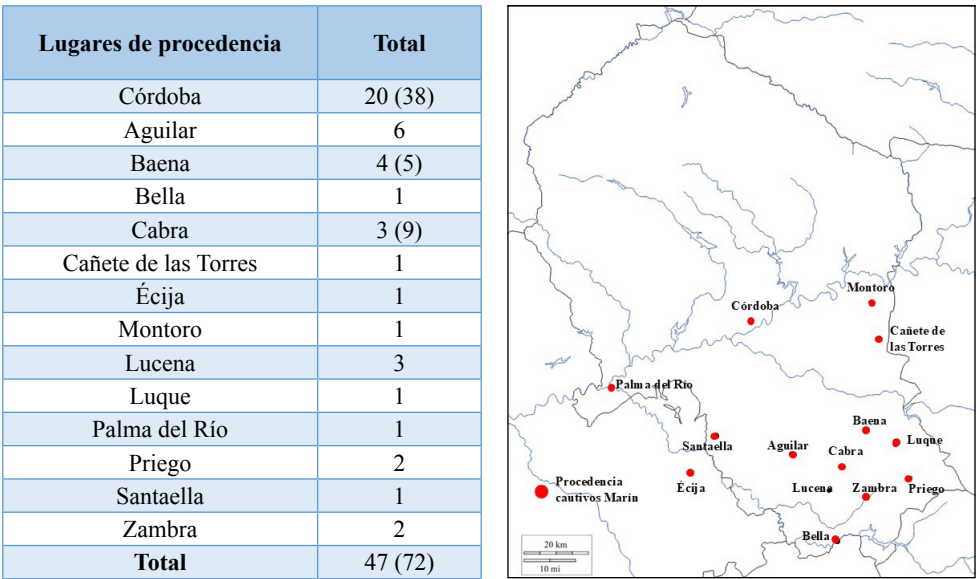


Figura 3. Lugares de procedencia de los cautivos. Entre paréntesis, se indican los posibles, dadas las dificultades de determinar la procedencia de los capturados en grupo. Elaboración propia.

²⁴ IDEM, p. 93.
²⁵ TORRES FONTES, “Apellido y cabalgada en la frontera de Granada”, p. 177.
²⁶ MARÍN, *Los milagros*, p. 65.
²⁷ GARCÍA FITZ, *Castilla y León frente al Islam*, p. 128.

Los milagros de Marín nos informan sobre otros capturados en el desarrollo de sus quehaceres cotidianos y ante la inesperada irrupción de las razias granadinas. Algunos fueron sorprendidos mientras realizaban labores agrícolas, durante el transporte de mercancías o el envío de correspondencia²⁸. Un caso singular fue el de Domingo Bono, de Palma del Río, que fue a Peñaflores a por “dineros que le deúan” y, al regresar, “fállose con Hamet, adalit de Oluera, que traía XVII a caballo, captiuaronle e leuaronle a Oluera”²⁹. Ni siquiera el cese de hostilidades podía garantizar su seguridad, como refleja el aprisionamiento de Tomás Pérez de Córdoba, que, “secando pan”, fue capturado por siete jinetes de Ronda “seyendo treguas”³⁰.

El arrasamiento de los cultivos motivó la prevalencia de una economía ganadera en la frontera. Así, Bernabeio de Alcanet – Cañete de las Torres –, morador en Écija, “guardaua ouejas cerca del Cortijo de la Reyna” cuando fue apresado³¹. Gracias al *Libro de diezmos de los donadíos del cabildo catedralicio de Córdoba*, sabemos que este cortijo se ubicaba en las cercanías de la antigua capital Omeya³², de modo que los granadinos eran capaces de eludir el entramado defensivo de la linde con sus incursiones (figura 4).

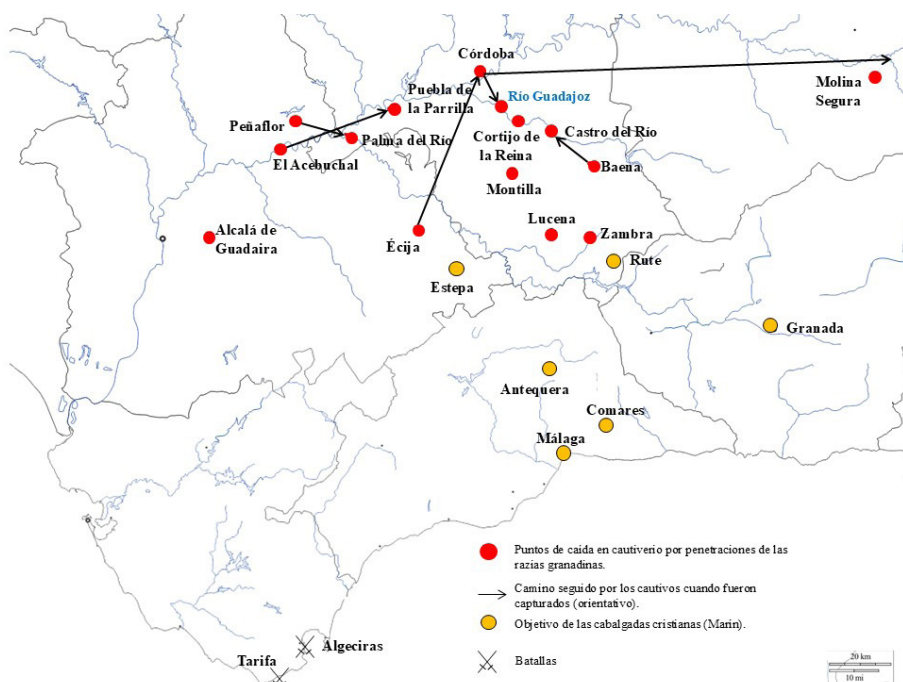


Figura 4. Puntos de caída en cautiverio en el sector fronterizo cordobés. Elaboración propia.

²⁸ MARÍN, *Los milagros*, pp. 143, 151, 160.

²⁹ *Ibidem*, p. 128.

³⁰ *Ibidem*, p. 98-99.

³¹ MARÍN, *Los milagros*, p. 141.

³² NIETO CUMPLIDO, “El ‘Libro de diezmos’”, pp. 125-162.

Llegados a este punto, la concentración de los hechos narrados en los milagros de Marín en el último cuarto del siglo XIII nos permite realizar algunas observaciones de conjunto. En primer lugar, y aunque debemos ser precavidos con las cifras, la diferencia entre el número de efectivos cristianos y musulmanes que se desprende de los relatos manifiesta el déficit demográfico de los primeros en la Frontera durante estos momentos. De ahí las dificultades para repoblar sus reinos, particularmente el de Córdoba con el vacío de su campiña tras la revuelta mudéjar de 1264. Este hecho, junto con la presencia benimerín de estos años, redundaron en beneficio del emirato nazarí.

Este contexto nos permite comprender la concesión de privilegios y franquezas de diversa índole para garantizar el poblamiento de la Frontera³³. Así lo evidencia la presencia de moradores en las distintas poblaciones del sector fronterizo cordobés que aparecen en los milagros, los cuales aún no habían alcanzado los cinco años de permanencia requeridos para obtener la vecindad. Los moradores constatados en los milagros son Larios de Burgos³⁴, Gonzalo de Soria³⁵, Pedro Fernández de Toro³⁶, Pedro de la Calahorra y Pedro Vecent³⁷, todos ellos radicados en Córdoba; además de Gonzalo de Sotavellanos, Burgos³⁸, y Gil Pérez de Lorca³⁹, ambos en Baena. El aragonés Miguel de Cetina habitaba en Aguilar⁴⁰. Tomando los datos anteriores como muestra, observaremos que los protagonistas de esa repoblación procedían, en su mayor parte, de la Corona de Castilla, como sucedió durante la repoblación de Córdoba unas décadas antes. Todos ellos ostentaban la condición jurídica de hombres libres⁴¹.

Por otra parte, es difícil precisar el rango socio-militar de los cautivos debido a la parquedad de los milagros sobre este tenor. Cuestión que se hace tanto más compleja cuando atendemos a la variabilidad de fronteros que integraban las cabalgadas⁴². No obstante, el hecho de que algunos personajes estuvieran vinculados a la compañía de un almocadén, es decir, capitanes o guías de peones, nos lleva a suponer que tendrían esta última categoría. Esta hipótesis estaría avalada por las características de las pequeñas

³³ En el Fuero de Córdoba podemos leer: “Et otorgo e do a los caualleros de Cordoua todas las franquezas e los priuileios que an los caualleros de Toledo, saluo los derechos del almoxerifadgo del rey e el meson del trigo; [...] Otorgo e do que peones vezinos de Cordoua e de su termino que non den dezmo al rey. Otorgo e mando que ningún vezino morador de Cordoua ninde su termino non de portadgo ninguno en Cordoua ni en su termino; otrosi les otorgo que ninguno vezino de Cordoua nin de su termino non de portadgo por ninguna caça de monte nin de pescado de los rios. Otorgo e mando que non aya senna a que guarden fuera a la del rey o el fuere, e para sus apellidos e para sus ayuntamientos, e para sus caualgadas tomen qual se quisiere e ponganla en manos del juez e aya doze cauallerias [...]”. GONZÁLEZ ARCE, “Ordenanzas y fuero concedidos a la ciudad de Córdoba por Fernando III”, p. 409.

³⁴ MARÍN, *Los milagros...*, p. 93.

³⁵ *Ibidem*, p. 114-115.

³⁶ *Ibidem*, p. 66.

³⁷ *Ibidem*, p. 160.

³⁸ *Ibidem*, p. 80.

³⁹ *Ibidem*, p. 129.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 141.

⁴¹ ESCOBAR CAMACHO, “De la Córdoba islámica a la cristiana”, p. 84.

⁴² LADERO QUESADA, “La organización militar de la Corona de Castilla”, p. 213.

cabalgadas de los relatos, ya que solían estar compuestas por este tipo de infantería⁴³. A lo anterior cabe añadir que la Corona impuso a los vecinos de entre 16 y 60 años de los concejos la obligación militar en caso de convocar a la hueste⁴⁴, de modo que la mayor parte de ellos debía satisfacerla como peones atendiendo a las restricciones existentes en el acceso a la caballería⁴⁵. No obstante, teniendo en cuenta la intrínseca beligerancia del espacio fronterizo junto con la política seguida por Alfonso X entre 1256 y 1265, tendente a la promoción de la caballería villana, no sería extraño que algunos de los cautivos de los milagros formasen parte de la caballería popular que se fraguó en el espacio fronterizo durante estas décadas⁴⁶. Por tanto, el cautiverio podía afectar a todos los estamentos sociales sin excepción.

3. El destino de los cautivos

Por cuanto a los captores se refiere, en los milagros aparecen distintos fronteros granadinos que son equiparables a los almogávares cristianos. Así, además del arráez de Andarax⁴⁷, encontramos adalides, como Abdalah de Granada⁴⁸, Hamet de Olvera⁴⁹ y Azagata de Antequera⁵⁰. De esta última ciudad era también Hamet, almocadén⁵¹, rango que ostentó igualmente Muça Barrach, de procedencia imprecisa⁵². Por otra parte, en el corpus de Marín aparecen con cierta frecuencia los nombres de algunos de estos personajes, capturando así unos mismos soldados fronterizos a distintos habitantes de la

⁴³ GARCÍA FITZ, *Castilla y León frente al Islam*, p. 127.

⁴⁴ LADERO QUESADA, “La organización militar de la Corona de Castilla”, pp. 213-215.

⁴⁵ La caballería era de “premia” o de “cuantía” debido a la cantidad exigida para su pertenencia, equivalente al equipamiento militar requerido y al mantenimiento de un caballo, como establecía el Fuero de Córdoba: “Et en fazer sos cavalleros et apremiados, como tengan caballos e armas, que los fagan a fuero de Toledo”. En una de las disposiciones forales leemos que “si alguno de los peones pudiere y quisiere cabalgar en alguna ocasión, cabalgue y acceda a la costumbre de los caballeros”. MELLADO RODRÍGUEZ, “El Fuero de Córdoba”, p. 203. Pese a la apertura de la caballería que parece desprenderse de esta disposición, gracias a unas ordenanzas del siglo XIV conservadas en Lorca, resultado de un traslado de las otorgadas por el mismo Fernando III a la antigua ciudad califal en 1241, sabemos que el acceso a la caballería cordobesa era, desde sus inicios, restringido. Así, en estas ordenanzas se establecía que “entre nos todos los que an contia de tres mill mrs. sin su morada mantienen caualllos, et si el que es puesto que lo tenga non lo tiene al plazo que le ponen el conçeio, pecha en pena trezientos mrs. para el conçeio”. GONZÁLEZ ARCE, “Ordenanzas”, p. 407. Situaciones similares pueden constatarse en otros concejos andaluces, de acuerdo con GONZÁLEZ JIMÉNEZ, “La caballería popular en la frontera”, pp. 333-348.

⁴⁶ LADERO QUESADA, “La organización militar de la Corona de Castilla”, pp. 213-214.

⁴⁷ Del árabe *ar-raʿīs*, derivado de la raíz *r-ʿ-s*, que significa “cabeza”, podría traducirse como “el capitán”. MARÍN, *Los milagros...*, pp. 83-87.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 142.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 128.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 69-70.

⁵¹ *Ibidem*, p. 129.

⁵² *Ibidem*, p. 111.

linde cordobesa. Así, hasta en dos ocasiones aparecen Falifa, alcaide de Rute⁵³; Risquez, adalid de Málaga⁵⁴, y Mahomat Almorín, almocadén malagueño⁵⁵.

En la mayoría de los casos, actuaban en zonas concretas y próximas a sus respectivos lugares de procedencia. De ahí que los personajes de ambas sociedades de frontera se conocieran entre sí, tal y como se desprende de los relatos⁵⁶. Por estas mismas razones, en aquellos testimonios en los que no se concreta la identidad de los captores, mencionándose solamente la captura de los cristianos por los “moros”, no sería extraño que muchos de estos últimos fueran algunos de los personajes citados anteriormente, sobre todo si tenemos en cuenta que la mayor parte de los acontecimientos recopilados por Marín transcurrieron durante un intervalo de tiempo breve (1274-1287).

Una vez en manos de sus captores, los cautivos eran repartidos con el resto del botín, como se desprende del testimonio del lucentino Pedro Gil: “partiéronlos entre sí”⁵⁷. La legislación islámica, siguiendo algunos hadices del Profeta, establecía la obligación de no separar a los familiares⁵⁸. Así lo podemos constatar con los hermanos prieguenses Pascual y Ferrán Pérez, llevados conjuntamente a Granada⁵⁹. En cualquier caso, eran desprovistos de sus posesiones, como sucedió a Bernabeio de Alcanet, a quien “tomáronlos los pannos e las çintas e los cuchiello”⁶⁰.

Los cautivos eran conducidos entonces a los puntos de venta. Es interesante el caso de Gonzalo de Soria, morador en Córdoba, llevado inicialmente a Málaga, pero las treguas impidieron que fuera vendido allí. Por ello, ordenaron “[...] que los leuassen a vender a Algezira que non era en la tregua”. Como podemos comprobar, cada comarca fronteriza y núcleo de población mantenía una política autónoma respecto al vecino sarraceno. De esta forma, podían darse, de manera simultánea, situaciones de guerra y paz⁶¹.

La mayoría de los capturados en la frontera del reino de Córdoba eran destinados a Granada, Algeciras y Málaga. Diversas circunstancias propiciaron su venta en otros puntos que, no obstante, estaban en las áreas de influencia de los puertos anteriores

⁵³ *Ibidem*, p. 93.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 129.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 143-145.

⁵⁶ Es interesante el empleo del término “adalid”, en árabe *al-dalīl* (“el guía”); “almocadén”, *al-muqaddam* (el que va delante); y “almogávar”, *al-mugāwir*, de la raíz *gāra*, “el que hace incursiones”, a la hora de designar a los propios fronteros cristianos. El uso de estas palabras puede considerarse como una asimilación lingüística que, además de equiparar el papel de los fronteros a ambos lados de la raya, es representativa de los procesos de ósmosis cultural que tuvieron lugar en el espacio fronterizo. Así, por ejemplo, tal fue la impronta de los zenetes o caballería ligera norteafricana en la Frontera que sus tácticas fueron adoptadas por los granadinos, primero, y por los castellanos, después, generalizándose así en la linde la forma de montar a la jineta de estribo corto y piernas flexionadas, en oposición al estribo largo y piernas rectas de la caballería tradicional. TORRES FONTES, “La cautividad en la frontera gaditana (1275-1285)”, pp. 90-95.

⁵⁷ MARÍN, *Los milagros*, p. 69.

⁵⁸ CHAROUII HASNAOUI, “Esclavos y cautivos según la ley islámica”, p. 4.

⁵⁹ MARÍN, *Los milagros*, p. 77.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 140.

⁶¹ *Ibidem*, p. 114. GARCÍA FERNÁNDEZ, “La Frontera a mediados del siglo XIV”, pp. 69-86.

(figura 5)⁶². Desde los puntos de venta, podían ser desplazados al lugar de residencia de sus dueños, lo que implicaba, en algunos casos, su traslado a ultramar, como Domingo Bono, que, tras su almoneda en Ronda, pasó a Ceuta⁶³.

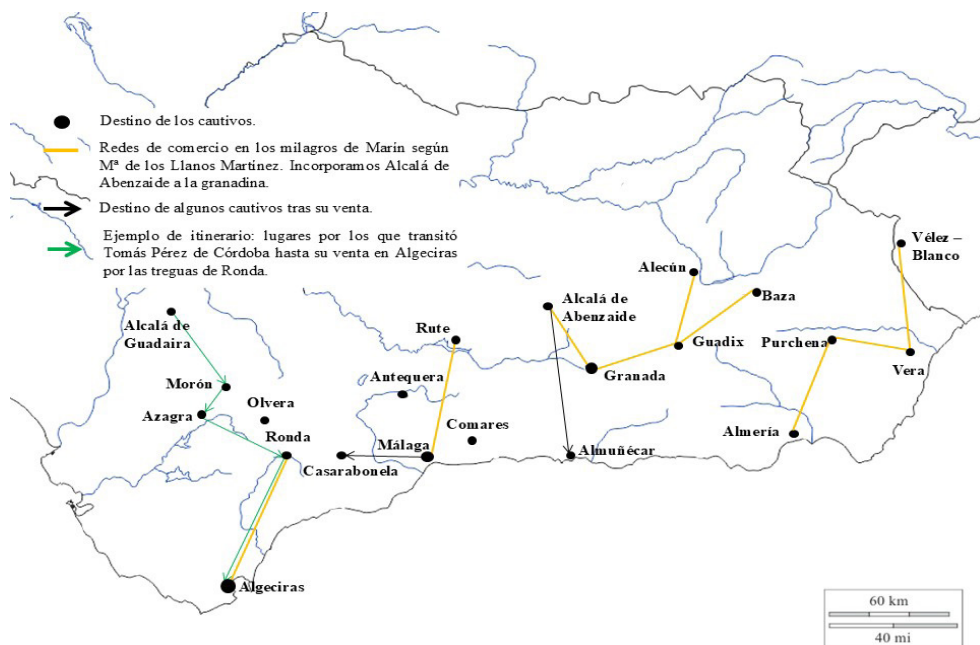


Figura 5. Destino de los cautivos. Elaboración propia.

La condición jurídica de los cautivos quedaba reducida a la de una mercancía más que se pretendía vender⁶⁴. Su cotización quedaba entonces condicionada por la oferta, es decir, su mayor o menor afluencia al mercado, así como por la demanda, dependiente del poder adquisitivo de los futuros dueños y de las tareas en que los fueran a emplear (figura 6).

Como podemos observar, apenas si hay variaciones respecto a las tendencias definidas por María de los Llanos Martínez Carrillo. Desde Granada, se articularía un mercado regional que pivotaba sobre la capital del emirato, que se abastecía a sí misma y a su territorio circundante para extenderse a otras redes de comercio extrapeninsulares⁶⁵.

⁶² MARTÍNEZ CARRILLO, "Historicidad de los 'Miráculos romanzados'", p. 90.

⁶³ MARÍN, *Los milagros*, p. 128.

⁶⁴ GONZÁLEZ ARÉVALO, "Cautiverio y esclavitud en el Reino de Granada", p. 238.

⁶⁵ MARTÍNEZ CARRILLO, "Historicidad de los 'Miráculos romanzados'", p. 92.

	Precios de los cautivos del corpus de Marín según María de los Llanos Martínez			Precios de los cautivos en el sector fronterizo cordobés		
Redes comerciales	Máximo	Mínimo	Media	Máximo	Mínimo	Media
Alicún-Baza- Guadix-Granada	12	2,5	7,5	17	2,5	9,75
Málaga-Rute	19	4	11,5	19	4	11,5
Algeciras-Ronda	20	4	10	17,5	5	11,25

Figura 6. Comparativa entre los precios de los cautivos del sector fronterizo cordobés y los del resto del corpus de Marín. Elaboración propia.

Estas circunstancias explicarían el aumento del precio de los cautivos desde los principales centros de distribución a la periferia, como se advierte en las redes de Málaga o Algeciras, donde su adquisición sería más costosa. No obstante, las diferencias pueden explicarse también por medio de otros factores relativos a los propios cautivos. Así, por ejemplo, la demanda exigía que estuvieran en buen estado y sin defectos⁶⁶. De ahí que los captores de Bernabeio y sus compañeros los llevaran “al banno, porque valiesen más dineros”⁶⁷. Estos aspectos aclararían la razón por la que Bernabeio fue vendido por 10 doblas, un precio intermedio respecto al más alto de los constatados, es decir, las 19 doblas de don Miguel de Cetina⁶⁸, y el más bajo de 2,5 doblas por Gil Pérez⁶⁹.

La condición socioeconómica de los cautivos también influía en su coste final, ya que el rescate sería mucho más elevado. La hipotética categoría militar de Larios de Burgos como peón podría explicar su venta por 17 doblas⁷⁰. No menos importante era la edad: los jóvenes debían de ser los más cotizados, ya que se trataba de la etapa vital en la que mayor rendimiento se podía obtener de su trabajo⁷¹. Sin embargo, no parece que este fuera el criterio aplicado en el caso del citado Gil Pérez, descrito como “mozo” pero vendido por 2,5 doblas que, además, fueron asumidas por sus tres dueños⁷².

El sexo también podía influir en el precio final. Aunque los jóvenes eran los más demandados, su coste solía ser ligeramente inferior al de las mujeres: su capacidad de procreación y mayor esperanza de vida, así como la posibilidad de obtener un benefi-

⁶⁶ *Ibidem*, p. 91.

⁶⁷ MARÍN, *Los milagros*, p. 140.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 143.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 111.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 93.

⁷¹ GONZÁLEZ ARÉVALO, “Cautiverio y esclavitud en el Reino de Granada”, p. 238.

⁷² MARÍN, *Los milagros*, p. 111.

cio a corto plazo en caso de estar embarazadas, determinarían su elevada cotización. Además, el hecho de que algunas pasaran a ser concubinas de sus dueños explicaría también su mayor coste de mercado⁷³. De ahí que la cordobesa Mari Aparicio, joven y encinta, fuese vendida por 14 doblas⁷⁴, un valor situado por encima de buena parte de los varones estudiados. Su caso es igualmente interesante por haber sido objeto de reventa por 19 doblas, lo que nos advierte de la dimensión lucrativa del fenómeno.

4. Modo de vida

La situación de los cautivos en “tierra de moros” no era nada halagüeña, según la narrativa de los milagros. Podía extenderse desde unos pocos días, semanas o meses, como Martín de Cabra, que “yogó captivo vn mes”; hasta prorrogarse largos años, como García de Córdoba, “que auía XXII annos que era captiuo”⁷⁵.

Los cautivos eran empleados en diversas tareas por sus dueños, radicando aquí la rentabilidad de su inversión a la espera de su rescate. Sin embargo, el mantenimiento de los cautivos hacía restrictiva su compra. De ahí que algunos fueran adquiridos por varios dueños, como el mencionado Gil Pérez. Estos casos, entre otros, ponen de relieve la compra de los capturados por segmentos musulmanes de una posición socioeconómica más humilde para realizar determinadas labores en sus correspondientes oficios, como la artesanía, la herrería, las faenas agrícolas o la construcción⁷⁶.

Cuando no realizaban las tareas que sus dueños les ordenaban, los cautivos permanecían encadenados y hacinados en lugares inhóspitos y desapacibles, como Miguel Pérez, cuyo dueño “metiólo en grandes fierros e en la cárçel, que yaçían en ella cient e XIII christianos captiuos”⁷⁷. Son numerosos los que contaron entre sus penalidades la escasa y precaria alimentación, como Gonzalo de Soria, al que “nol dauan a comer sinon pan de seýna, que después que era dura no lo podía comer más que si fues arena”⁷⁸. Parece que los cautivos también se encargaban de la molienda de estos cereales, como se infiere del testimonio de Benito de Aguilar, que “de día molían trigo, mijo, alhenna, seýna a braço”⁷⁹. El carácter rutinario y mecánico de estas tareas las convertía en una de las principales causas de lesión entre los presos. Asimismo, del relato de Esteban de Montoro, “que non comía si non libra e media de paniço e agua”, se desprende el racionamiento de la comida a los cautivos⁸⁰.

⁷³ GONZÁLEZ ARÉVALO, “Cautiverio y esclavitud en el Reino de Granada”, p. 239.

⁷⁴ MARÍN, *Los milagros*, pp. 109-110.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 142, 93.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 68, 128, 93, 111, 114.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 129.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 114.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 151.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 85, 154. Según María de los Llanos Martínez, el racionamiento del alimento a los cautivos se realizaba del siguiente modo: “[...] entre una onza y una libra cuando se trataba de pan de escanda y libra y media en el caso del panizo [...]”. MARTÍNEZ CARRILLO, “Historicidad de los ‘Miráculos romançados’”, p. 81.

De este modo, los dueños reducían costes de mantenimiento, al tiempo que urgían a estos últimos a redimirse. A este respecto, en el Islam, el rescate de los cautivos se conocía como *fidā'* y se realizaba por medio de dinero o del canje de prisioneros⁸¹. Por cuanto a la primera vía se refiere, se consolidó la tendencia a la liberación a través de una cuantía con la que los dueños pretendían obtener pingües beneficios. Así, Miguel de Cetina “ovo pletear con su senor por C doblas e dos aljubas de uerdescur e dos cuchiello de Pamplona [...]”⁸². Conviene recordar que su amo había pagado por él 19 doblas, de modo que estaba exigiendo, entre otros objetos valiosos, un precio cinco veces superior por su rescate⁸³.

Los fueros de la familia Cuenca-Teruel avalaban el derecho del padre a usar a su hijo como rehén para garantizar el pago de su rescate⁸⁴. Tal fue la solución convenida por Miguel de Cetina, quien prometió a su dueño “que le daría vn fijo e vna fija rehenes”⁸⁵.

A la vista están los riesgos de este sistema, habida cuenta de que, en caso de demorarse el rescate, los rehenes podían ser esclavizados o islamizarse, algo más probable en los niños por su corta edad y desconocimiento, por lo que eran más vulnerables emocional e intelectualmente⁸⁶. De ahí los lamentos de Miguel de Cetina:

“El auendo fecho este pleito, estaua en muy grand cueyta, que si los fijos metiesse en rehenes él non abría de qué los podies quitar tan ayna, e si él muriés en este comedio que nunca se quitarían los fijos. Començó a rogar llorando de los oios muy fuertemente e acomendarse a Dios e a Santa María e a Santo Domingo que le ouiessen merçed e que le sacasen de aquellas cueytas en que estaua, porque non perdiessen los fijos”⁸⁷.

Así, el negocio del cautiverio se generaba a costa de la angustia de los prisioneros y de sus familiares. Resulta bastante ilustrativo a este respecto el testimonio del cordobés Domingo Ibáñez, quien, antes de ir en romería a Silos para dar testimonio de su redención, “fue a ver a su madre a Córdoba”⁸⁸. No es extraño, habida cuenta de la falta de comunicación con el cautivo, la ignorancia de su paradero o la carencia de medios suficientes para garantizar su retorno inmediato⁸⁹.

De ahí que los familiares necesitasen la ayuda de unos intermediarios, como los alfaques, oficiales encargados del rescate de los cautivos. El mismo Miguel de Cetina, tras

⁸¹ VIDAL CASTRO, “El cautivo en el mundo islámico”, pp. 771-823.

⁸² MARÍN, *Los milagros*, p. 144. El sustantivo “pleito” y el verbo “pleitear” refieren al acuerdo concertado, negociado o tratado en relación con el rescate de los cautivos. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, “La liberación de cautivos en la frontera de Granada”, p. 81.

⁸³ MARÍN, *Los milagros*, 166, 54-55, 142.

⁸⁴ CALDERÓN ORTEGA, DÍAZ GONZÁLEZ, “El rescate de prisioneros y cautivos”, p. 13.

⁸⁵ MARÍN, *Los milagros*, p. 144.

⁸⁶ BRODMAN, “Captives or prisoners”, p. 213.

⁸⁷ MARÍN, *Los milagros*, p. 143.

⁸⁸ *IDEM*, p. 60.

⁸⁹ CABRERA MUÑOZ, “De nuevo sobre cautivos”, p. 143.

las amenazas de su dueño, “ovo de façer tal carta sobre sí e que la leuase el alfaqueque a su muger [...]”⁹⁰. Los alfaqueques debían realizar las pesquisas necesarias para localizar el paradero de los cautivos y llevar a cabo los contactos entre sus parientes y sus amos, entre otras funciones reguladas en las *Partidas*. En algunos de estos trayectos, asumían ciertos riesgos, ya que ellos mismos podían caer en cautiverio, así como los allegados de los cautivos que los acompañaban para identificar a estos últimos adecuadamente cuando procedían a su rescate. Por ello, el alfaqueque podía custodiar a los rehenes durante cinco años en los que permanecerían bajo su servicio si se negaban a satisfacer sus emolumentos⁹¹.

Por otra parte, la legislación alfonsí preveía la sanción de conductas inadecuadas por parte de estos intermediarios, pues podían causar perjuicios a las haciendas o a las propias vidas de los presos. De ser así, se contemplaba que fuesen sometidos a los mismos sufrimientos, incluyendo la muerte⁹². Tal vez fuese esta la pena que esperaba a Gibre, denominado como “el Alfaqueque”, si bien lo encontramos como captor, y no intermediario, de Mari Aparicio y Domingo Bono de Palma. Además, los vendió a Hamet, “el Trujamán”, apelativo de igual interés por designar a los “lenguas” o intérpretes de los alfaqueques⁹³. El contradictorio papel de ambos en el relato evidencia nuevamente la rentabilidad del negocio de los cautivos incluso para los responsables de su redención.

Los cautivos podían alcanzar su libertad por medio de un contrato conocido como *al-mukātaba*, en el que se les permitía trabajar para ahorrar el precio de su libertad. De este modo, el recluso pagaba a su amo una serie de cuantías en unos plazos fijos. Muchos dueños arrendaban así a sus cautivos⁹⁴, como refleja el testimonio de Gonzalo de Soria, quien, en cualquier caso, vivía bajo la amenaza diaria del flagelo: “avía a dar cada día a su sennor dos alquileres de plata en renda, si non otro día quel diessen XL açotes”. No parece que lo consiguiera, a juzgar por la crispación con la que fue tratado por su dueño:

“[...] Et muchas vezes dezíal su sennor que se redimiesse. Él dizía que non auía de qué. Sobresto un domingo mandól dar çient e dos açotes con una correa cruda muy fuerte e tenía en cabo una sortija de fierro que se metía en la carne. [...] E fincháronle todas las espaldas de los açotes quel dauan e cuydauan que moriría dello”.

El propio carcelero que se encargaba de la custodia de Gonzalo de Soria, al contemplar la inquina de su amo, trató de prevenirle: “Mandál guarescer, si non perderás lo que

⁹⁰ MARÍN, *Los milagros*, p. 143.

⁹¹ BRODMAN, “Captives or prisoners”, p. 211.

⁹² CALDERÓN ORTEGA, DÍAZ GONZÁLEZ, “El rescate de prisioneros y cautivos”, p. 28.

⁹³ MARÍN, *Los milagros*, p. 110.

⁹⁴ VIDAL CASTRO, “El cautivo en el mundo islámico”, p. 778. El concepto “carta de ahorro” proviene del término “horro”, derivado del árabe *hurr*, que significa “libre”. Designaba a los cautivos que fueron liberados tras acumular el dinero exigido por sus amos. De ahí el vocablo actual “ahorro”. RODRÍGUEZ, “La vida cotidiana de los cautivos”, p. 102.

diste por él”⁹⁵. Teniendo en cuenta el carácter socioeconómico del cautiverio, resultan llamativos castigos tan despiadados. ¿Cómo podemos interpretar este tipo de testimonios? Las observaciones de Francisco Vidal Castro pueden ser bastante sugestivas:

“Por contra, es de destacar el trato humanitario y respetuoso hacia el prisionero que se establece a partir de varios hadices del Profeta que señalan que se debe vestirlos y, aunque puedan ir encadenados, recomendaba liberarlos. Igualmente, por lo que respecta a la religión de los cautivos, se respeta y no se les fuerza a la conversión siempre que sean cristianos o judíos. Las numerosas muertes por la fe de cristianos que recogen las fuentes castellanas en época nazari, por ejemplo, son en su mayoría historias ejemplarizantes para compensar las frecuentes conversiones de los tornadizos o elches”⁹⁶.

Tales afirmaciones pueden entenderse en consonancia con la intencionalidad doctrinal de las fuentes hagiográficas, algo que nos lleva a considerar algunas de las experiencias descritas en los milagros con ciertas cautelas: sin negar que hubiese casos como el anterior, también es posible que, en la reelaboración de los testimonios, hubiera una tendencia a la amplificación de los padecimientos relatados por los cautivos⁹⁷. Es aquí donde debemos abordar la dimensión más idealizada de los relatos, que pone de manifiesto las estrategias destinadas a fomentar la devoción a Santo Domingo de Silos como redentor de cautivos.

5. Una prueba de fe: el martirio como concepción religiosa del cautiverio

En el culto a los santos, estribaba una de las principales tensiones entre la religiosidad popular y la doctrina oficial de la Iglesia: mientras que las gentes del Medievo veneraban a estos intercesores porque eran capaces de realizar prodigios *per se*, la Iglesia sostenía que era Dios el que realizaba los milagros a través de ellos⁹⁸. Esta cuestión no es baladí, pues la ambigua concepción de lo sobrenatural por el pueblo podía rayar en lo profano y en la superstición, desencadenantes de la heterodoxia. Por ello, la alta jerarquía eclesiástica se sirvió del carácter ejemplar y moralizante de las hagiografías para difundir la ortodoxia, como sucediera con la obra de Marín, en la que se retrata a Santo Domingo como redentor de cautivos.

⁹⁵ MARÍN, *Los milagros*, p. 115.

⁹⁶ VIDAL CASTRO, “El cautivo en el mundo islámico”, p. 784.

⁹⁷ Debemos considerar que la imagen creada en torno al cautiverio a partir de estos testimonios era parcial: a Silos acudieron los que vieron en su redención la intervención de Santo Domingo, por lo que, de acuerdo con Juan Torres Fontes, “cabe deducir que el número de quienes fueron esclavizados y no volvieron a territorio cristiano, bien por muerte o por apostasía, debió alcanzar cifras impresionantes; a ellos hay que agregar aquéllos que fueron rescatados o canjeados, así como los que escaparon y no atribuyeron su liberación a hecho milagroso [...]”. TORRES FONTES, “La cautividad en la frontera gaditana (1275-1285)”, p. 75.

⁹⁸ BAÑOS VALLEJO, *Las Vidas de santos*, p. 49.

Ahora bien, ¿cómo se produjo la asociación de este santo con la función específica que se le atribuye? No deja de ser llamativo que la especialización de Santo Domingo como redentor de cautivos se perciba solamente a partir de la obra de Marín, en contraste con la parvedad de este tipo de prodigios en las hagiografías de Grimaldo y Berceo⁹⁹. Por ello, ¿“cómo ganó la gracia que saca los cativos” (352c)¹⁰⁰?

Desde nuestro punto de vista, era necesario recurrir simbólicamente a ciertas “analogías” entre los cautivos y Santo Domingo¹⁰¹. En este sentido, es llamativo que, desde el comienzo de su obra, Grimaldo equipararse a Santo Domingo con el “protomártir” Abel¹⁰², idea que versificó Berceo al señalar que, como eremita, “sufrió más martirio que algún martirado” (255d). El término “mártir” deriva del griego *mártys*, que significa “testigo”. Inicialmente, designaba a quien prestaba una declaración en un juicio, si bien durante el cristianismo primitivo fue reinterpretado como un testimonio de fe. De este modo, el término “mártir” se aplicaba a quienes eran perseguidos y condenados a muerte por profesar y defender una determinada creencia¹⁰³. Como ya indicamos, los precedentes de las vidas de santos eran las *Actas de los mártires*, relativas a los suplicios que los primeros cristianos sufrieron a manos de los gentiles en la arena. Estos mártires fueron proclamados como los primeros santos y los hechos que protagonizaron dieron origen a la hagiografía, del griego *hágios* (sagrado) y *graphé* (escritura), cuya utilidad radicaba en mantener viva la llama de la fe en momentos de angustia.

Cuando el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio, finalizaron los martirios y, por tanto, el género hagiográfico perdió, en cierto modo, parte de su funcionalidad. A no ser que la misma vida terrena del futuro santo fuera concebida como un martirio para alcanzar la salvación. Tal era el ideal de los primeros ascetas, quienes, en un intento de imitar a Cristo (*imitatio Christi*), se aislaron de la sociedad y sometieron sus vidas a una rigurosa disciplina para evocar los sufrimientos de los mártires y ser galardonados así con el premio de la santidad, como evidencia Santo Domingo. De ahí

⁹⁹ En la *Vita* de Grimaldo, predominan los milagros de sanaciones de enfermos y endemoniados frente al escaso número de los dedicados a la redención de cautivos: de un total de 130 milagros que hemos contabilizado en dicha obra, solamente 9 son de esta última tipología, al tiempo que uno de ellos versa sobre la liberación de un prisionero en manos cristianas. La *Vida* de Berceo, como adaptación en lengua romance de la anterior, sigue la misma tendencia.

¹⁰⁰ BERCEO, *Vida de Santo Domingo*. Indicamos las referencias a los versos de esta obra entre paréntesis.

¹⁰¹ Por analogía se entiende una “relación de dos hechos o proposiciones entre los que hay similitud y, por lo menos, un elemento igual”. CIRLOT, *Diccionario de símbolos*, p. 18.

¹⁰² Tras equipararlo a Abel, Grimaldo afirmó que “[...] *Dominicus, perfecte deuictis illecebris carnalibus, a merito martirii non est extraneus*”, es decir, “Domingo, totalmente vencidas las pasiones de la carne, no es ajeno al mérito del martirio”. VITALIANO VALCÁRCEL, *La “Vita Dominici Siliensis” de Grimaldo*, pp. 167-169.

¹⁰³ MATEO DONET, *La ejecución de los mártires cristianos*, pp 7-15. En este sentido, entre los siglos XII y XV, “mártir” se entendía como “persona que padece muerte por amor de Jesucristo y en defensa de la verdadera religión”; y “martirio” como “muerte o tormentos padecidos por causa de la verdadera religión, y también por otro ideal u otra causa”. ALONSO, *Diccionario medieval español*, p. 1364.

que eremitas y monjes, al renunciar a este mundo en su aspiración de alcanzar la vida eterna, fueran considerados santos¹⁰⁴.

En este sentido, Santo Domingo, como eremita, se sometió a un largo e intenso “lacerio” caracterizado por los sufrimientos del cuerpo (67-70):

El hermitaño nuevo dióse a grand lacerio
dávalis a las carnes poco de refrigerio.
Sufriendo vida dura, yaciendo en mal lecho
prendí el omne bueno de sus carnes derecho.
Porque facié mal tiempo, cayé fría elada,
o facié viento malo oriella destemprada,
o niebla percodida, o pedrisca irada
Sufrié fiero lacerio las noches e los días

Se trataba, en definitiva, de un auténtico martirio, una prueba espiritual en la que Santo Domingo intentaba perseverar en su fe doblegando las tentaciones por satisfacer sus necesidades más primarias. Atendiendo a los versos anteriores sobre tales padecimientos, ¿no recuerdan a los que narrasen los cautivos que fueron a Silos a dar testimonio ante Marín de su dramática experiencia? A este respecto, no deja de ser llamativo, desde un punto de vista lingüístico, que, décadas después de la composición de Berceo, Marín emplease también el término “lacería” a la hora de describir la mala vida de algunos cautivos, como en el caso de María Pérez de Córdoba, que rogaba “a Dios e a Santa María e a Santo Domingo que la ouiessem merçed, que la sacassen de aquella lazeria, que non moriesse entre los moros”¹⁰⁵.

¿Podemos ver entonces en el castigo físico que se autoimpuso Manso un trasunto de los males que padecían los cautivos? Creemos que es posible responder afirmativamente a estas cuestiones. Grimaldo y Berceo hicieron así de Santo Domingo un arquetipo del sufrimiento por la fe que, con el corpus de Marín, habría sido asociado espontáneamente con el cautiverio, aprovechando, además, la resonancia de los hechos de armas en la frontera castellano-granadina¹⁰⁶. Así, los cautivos, al ser aprisionados y esperar la ansiada

¹⁰⁴ GURIÉVICH, *Las categorías mentales en la cultura medieval*, p. 270.

¹⁰⁵ MARÍN, *Los milagros*, p. 154.

¹⁰⁶ Julio Escalona, en un minucioso y exhaustivo análisis de los relatos, sostiene que, aparte de la intervención de distintas manos, no habría sido hasta 1297 cuando se procedió a la reorganización y codificación final de todos los milagros, como evidenciarían los intentos de dar coherencia interna a las variadas fechas de los testimonios y la incorporación de narraciones posteriores a 1285, año en el que se constata un aumento en el registro de los milagros de cautivos redimidos. Su intención habría sido la de enviar este corpus al Papado como documentación probatoria del carácter taumatúrgico del santo abad y, por extrapolación, del monasterio. De este modo, recibirían de Roma tres concesiones de indulgencias para peregrinos y benefactores. ESCALONA MONGE, “¿Un ‘cartulario milagroso’?”, pp. 159-199. Esto podría entenderse como un intento de relanzar el prestigio del cenobio silense a fines de una centuria marcada por la competencia espiritual de Santo Domingo de la Calzada y Santa María la Real de Nájera, por no hablar de la erosión causada por los litigios con el obispo de Burgos y el concejo de la villa de Silos.

redención, como si de una resurrección se tratara¹⁰⁷, se reconocían en Santo Domingo por los paralelismos con su etapa como eremita: era exponente del mismo martirio que suponía su cautiverio, una prueba de fe ante las tentaciones de los infieles y el consiguiente riesgo de la apostasía¹⁰⁸. Así lo evidencia la negativa a la islamización de Larios de Burgos:

“Vn día fue su sennor a la mezquita e caualgó Larios el caualllo e corriól, pesól e díxol que se tornase moro, si non quel mandaría dar muchos azotes o quel descaualgaría [e] descaueçaría. E él dixo que ‘Antes querria morir que non dexar la fe que avie prometido. Que fiaba en Dios e en Santo Domingo que le avrien merçed que le sacarían de captiuo’. E por esto mandól quemar muchas vezes con fierros callentes e otras muchas penas”¹⁰⁹.

De este modo, el cautiverio, a partir del inherente Providencialismo de la época, era reinterpretado en clave religiosa y revestido de toda una simbología que permitía explicar el éxito de las huidas.

6. La simbología de las huidas

La fuga fue una tentativa a la que se arriesgaron los cautivos impulsados por su deseo de libertad tras una prolongada reclusión. Existía el riesgo de que fueran ajusticiados de ser apresados nuevamente. De ahí el miedo que exteriorizaban muchos de ellos, como Martín, que, ante la intención de Gil Pérez de escapar, le advirtió de que “si nos mouemos, prendarnos an e depues matarnos an açotes”¹¹⁰.

PALACIOS PALOMAR, *Patrimonio artístico y actividad arquitectónica*, p. 23. De hecho, desde nuestro punto de vista, no deja de ser llamativo que, a partir de 1297, una vez recibidos los documentos pontificios, cesasen los testimonios de cautivos o, al menos, no tengamos más noticia de ellos. Todo ello sería indicativo del uso de la frontera para mayor gloria de la comunidad silense. De su éxito nos hablan otros factores indirectos: si atendemos a la onomástica de los personajes que aparecen en los milagros, se puede inferir la extensión del culto a Santo Domingo como redentor de cautivos, pues son numerosos los bautizados como “Domingo” o que, atendiendo a los posibles patronímicos, mantenían un vínculo filial con alguien así llamado, tal y como manifiestan los cordobeses Iván Domínguez o Martín Domínguez. Asimismo, al menos una de las collaciones de las urbes andaluzas tenía la advocación de Santo Domingo tras su conquista cristiana. ESCOBAR CAMACHO, “De la Córdoba islámica a la cristiana”, p. 86.

¹⁰⁷ Curiosamente, Mari Aparicio y sus compañeros iniciaron su huida “sábbado en la noche, domingo amanescient”, fase que coincide con la vigilia de la resurrección. MARÍN, *Los milagros*, p. 110.

¹⁰⁸ Alfonso X definía así en las *Partidas* a los cautivos: “Mas captiuos son llamados, por derecho, aquellos que caen en prisión de omes de otra creencia. Ca estos los matan después que los tienen presos, por desprecio que no han la su ley, o los tormentan de crueles penas, o se sirven dellos como de siervos, metiéndolos a tales servicios que querrian ante la muerte que la vida”. ¿Acaso se inspiraría el Rey Sabio en los testimonios de los cautivos durante sus visitas al monasterio de Silos para tal definición? VIDAL CASTRO, “El cautivo en el mundo islámico”, p. 773. Los inicios de esta concepción martirial del cautiverio pueden vislumbrarse en los cautivos bizantinos aprisionados por los musulmanes en la frontera con los Califatos Omeya y, en particular, Abbasi, de acuerdo con STEPHENSON, “Religious Services for Byzantine Soldiers”, p. 39.

¹⁰⁹ MARÍN, *Los milagros*, p. 93.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 112.

De ahí que implorasen la intercesión de Santo Domingo. En los milagros de Marín, encontramos invocaciones en las que los cautivos se encomiendan indistintamente a Dios, a la Virgen y al santo abad¹¹¹. En algunos casos, se observa la desesperación de algunos cautivos, como evidencian las fervorosas plegarias de Gonzalo de Soria y sus compañeros: “Ellos yaçiendo en este captiuo, rogauan de día e de noche a Dios e a Santa María e a Santo Domingo que por la su merçed los sacassen de aquel mal logar en que yaçían o los diessen la muerte”¹¹². Para hacer más efectivas estas súplicas, algunos cautivos hacían ciertas promesas, siguiendo la lógica *do ut des*, como Benito de Aguilar y sus compañeros, que “prometieron que ayunarían los viernes a pan y agua por vn anno”¹¹³.

Tras rogar a Santo Domingo su intercesión, los cautivos tenían sueños que les indicaban el inicio de su redención. Bastante ilustrativo es el caso del mencionado Miguel de Cetina, que tras acordar su rescate dejando a sus hijos como rehenes, “aparesçiól en la noche por III veçes Santo Domingo en visión e díxol que non temiesse, que aýna saldría de captiuo”. Después de esta revelación, Miguel, exultante, “falló vn christiano que era alhaqueque, e rogól quel dixiesse a su muger que non diesse sus fijos al otro alhaqueque, que fiaua en la merçed de Dios e de Santo Domingo [...]”¹¹⁴. Tal era la fe en estas señales.

En este sentido, los cautivos eran deslumbrados por un gran resplandor que hacía refulgir las estancias donde se hallaban. Desde un punto de vista simbólico, la intensidad de la luz estaba relacionada con la omnipotencia divina¹¹⁵. Así, de acuerdo con el relato de Iván Domínguez de Córdoba, siguieron “la claridat siempre ante ellos. [...] E quando le catauan atrás non veýan ninguna cosa si non grand tiniebra e delante semeiáuanles de día”¹¹⁶.

En ocasiones, los mismos cautivos veían a Santo Domingo. Algunas visiones resultaban muy vívidas, como la del burgalés Larios: “[...] sonnaua este Larios que estaua en la yglesia de Santo Domingo e que veýe vn ome seco e magro en sembrante e quel deçía: – Larios, sepas que aýna serás tú e tu compannero en mi casa”¹¹⁷. Estos rasgos se corresponderían con el arquetipo de los eremitas, de modo que estas visiones sobre el santo abad no dejaban de ser deudoras de una determinada construcción simbólica que era reconocida socialmente.

Estas descripciones también se complementaban con otras imágenes de Santo Domingo, como el bajorrelieve de comedios del siglo XIII en el que aparece Manso redimiendo cautivos y que se encuentra en el claustro de Silos (figura 7)¹¹⁸. De ello dan cuenta

¹¹¹ ESCALONA MONGE, “¿Un ‘cartulario milagroso’?”, pp. 184-185.

¹¹² MARÍN, *Los milagros*, p. 115.

¹¹³ *Ibidem*, p. 151. El ayuno puede considerarse como un eco del mundo ascético para la purificación del alma. Sobre la evolución de esta idea, véase PALACIOS ONTALVA, Conceptos en contacto, p. 484.

¹¹⁴ MARÍN, *Los milagros*, p. 77.

¹¹⁵ PORTAL, *El simbolismo de los colores*, p. 17.

¹¹⁶ MARÍN, *Los milagros*, p. 64. Así lo habría declarado el mismo Jesús de Galilea: “Yo soy la luz del mundo; el que me sigue, no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida” (Jn 8, 20).

¹¹⁷ MARÍN, *Los milagros*, p. 94.

¹¹⁸ GUTIÉRREZ PASTOS, “Iconografía de Santo Domingo de Silos”, p. 478.

algunos testimonios, como el de Mahomad, el adalid de Córdoba que se dirigía a Andújar en cabalgada cuando se encontró con Santo Domingo. Dos años después de la extraordinaria redención de 154 cautivos aquella noche de 1232, el adalid fue a Burgos a entregar las parias a Fernando III y relató la aparición del santo abad. Entonces, el monarca le ordenó ir al monasterio, donde “uio aquella figura de la imagen de Santo Domingo que está sobre su altar. E dixo que aquella figura le viera la noche quel encontró en la puente de Alcolea”¹¹⁹. Aunque este relato habría tenido la intencionalidad de resaltar la superioridad del intercesor a través de su reconocimiento por un “infiel”, era un modo de dar verosimilitud a los milagros, dado el realismo de las descripciones ajustadas a las imágenes del santo.



Figura 7. Bajorrelieve del siglo XIII. A la derecha, Santo Domingo, con un báculo, bendice a los cautivos vigilados por un moro con lanza a la izquierda. A los lados, cadenas de los cautivos redimidos. GUTIÉRREZ PASTOS, “Iconografía de Santo Domingo de Silos”, p. 478.

A ello contribuían los hierros de los cautivos, principal evidencia tangible de su testimonio y, por tanto, del milagro en cuestión. De ahí que Santo Domingo les instase a llevar consigo sus cadenas hasta el monasterio. Así, Pedro Gil de Lucena, al salir de la villa de Antequera, “cayéronsele los fierros” y el santo abad le ordenó “tómalos a cuestras”¹²⁰.

¹¹⁹ MARÍN, *Los milagros*, p. 46.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 69.

No obstante, probablemente sea en la liberación de las prisiones, como sucediese al mismo San Pedro¹²¹, donde se aprecie, con mayor claridad, la reelaboración de los relatos. En algunos de ellos, se observan ciertas contradicciones debidas seguramente a los descuidos literarios de los monjes al reescribir los hechos. En este sentido, algunos seguían aherrojados incluso tras la aparición del intercesor. Tal fue el caso de Gonzalo de Soria y sus compañeros, a quienes Manso dijo: “Vía, començad de andar, que sueltos sodes de todas prisiones”, pero, al llegar al castillo de Beier tras huir, “sacáronles y los fierros don Llorente, el alguacil, con sus omes”¹²².

Sea como fuere, es precisamente esta reelaboración la que nos permite constatar la reinterpretación de los testimonios en clave religiosa por los monjes para difundir la doctrina de la Iglesia. Así, por ejemplo, en el milagro relativo a Mari Aparicio, cuando Santo Domingo se reveló a los cautivos que estaban con ella y les indicó que iniciasen su huida, dudaron de si despertarla y llevarla consigo porque “quando parió, quebrantó los días de Santa María que ayunaua, que comió carne”. Tal era el arraigo de este precepto religioso en la mentalidad de aquellos presos que, en aquella tesitura, se vieron en la disyuntiva de si abandonar o no a su compañera. Por suerte para ella, uno de ellos recordó que “maguer los quebrantó, después los cobró”, por lo que la despertaron¹²³.

Marín narró un relato similar relativo al cordobés Iván Domínguez y Martín Domínguez de Santaella en el que Santo Domingo se negó a liberar al santaellano. Al no respetar las fiestas sagradas, decidió prolongar su penitencia:

“Tú sabes que los tus moros e los omnes que tú auies labrauan todauía el domingo, e los días de las fiestas façiales façer abarcas e adobar aradros e yr al molino e façer otras labores, e fiauas más en tus riquezas que non en Dios. E por esto quedarás aquí fasta que te redimas”¹²⁴.

Con o sin hierros, los cautivos debían iniciar su huida a tierra de cristianos. A tenor de los relatos, pareciera que los encomendados a Santo Domingo gozaban de cierta inmunidad ante los peligros que les acechaban. Así, por ejemplo, el cordobés Iván Domínguez y sus compañeros “fallaron la cárçel llana. E sallieron de la villa sin embargo ninguno”. Ni siquiera los guardias de las cárceles ni los veladores de las murallas detectaban a los cautivos, quienes sorteaban indemnes a los centinelas granadinos. El lucentino Pedro Gil, pese al repiqueteo de sus cadenas, consiguió huir “estando las calles llenas de moros”, siendo, además, “medio día, los fierros a los pies façiendo gran roýdo, e nunqua le dixeran los moros nada”¹²⁵.

¹²¹ VITALIANO VALCÁRCEL, *La “Vita Dominici Siliensis” de Grimaldo*, p. 217.

¹²² MARÍN, *Los milagros*, p. 116.

¹²³ *Ibidem*, p. 110.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 64.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 70.

Sin embargo, en algunos casos, la confrontación era inevitable. Los hermanos prieguenses Pascual y Ferrán Pérez testificaron ante Marín que su dueño los envió a labrar bajo la vigilancia de un tornadizo un domingo por la mañana. “E trauaron del tornadizo e dieron con él en tierra e con su cuchiello mismo degolláronle e dixiéronle: – Come quantas quisieres dessas fauas”. Tal era el odio de los cristianos hacia sus antiguos correligionarios que habían apostatado, razón de más para mantenerse firmes en su fe, de acuerdo con la intención de los monjes al reescribir y transmitir los milagros de cautivos.

En cualquier caso, este relato pone de manifiesto que la reelaboración de los testimonios no podía ocultar tampoco los obstáculos que se encontraban algunos cautivos en su huida, como la falta de sustento: los mismos Pascual y Ferrán Pérez, tras salir de Granada, “metiéronse en un monte e andudieron tres días, que non comieron sinon yerbas”¹²⁶. En estas circunstancias, no es extraño que muchos estuvieran desorientados en su regreso a tierra de cristianos, como refleja el testimonio de Larios de Burgos y sus compañeros, quienes, al llegar a Marchena, exclamaron: “ueladores que vellades, por amor de Dios, abritnos, que somos captiuos que nos sacó Santo Domingo esta noche de Almonécar e non sabemos en quál lugar somos”¹²⁷.

Peor era la situación de los cautivos “allende”, pues debían emprender una travesía con un final incierto. No puede ser más ilustrativo el testimonio de García de Córdoba, cuyos dueños “metiéronle en la mar, vino el viento, boluió la mar por IIII días que cuidaua peresçer”. Fue entonces cuando se encomendó a Santo Domingo, quien obró entonces el prodigio: “Anda, que yo te passaré sin ningun enbargo”¹²⁸. Sin saber cómo, apareció en Lucena.

Todos los peligros anteriores ponen de relieve la excepcionalidad que constituía el éxito de las fugas. De ahí que fueran consideradas un milagro, de acuerdo con la definición que Alfonso X hiciera del mismo en las *Partidas*: “tanto quiere dezir como obra de Dios maravillosa que es sobre la natura usada de cada día: e por ende acaesce pocas vezes”¹²⁹.

7. Conclusiones

Como hemos podido comprobar, los *Miráculos romançados* de Marín reflejan el contexto histórico en el que surgió dicha obra: la persistente violencia en la que se sumió la frontera castellano-granadina durante el siglo XIII. En este sentido, el origen y desarrollo del cautiverio debe entenderse como consecuencia de la dimensión más lucrativa de la guerra en aquel tiempo y espacio.

El estudio de los milagros vinculados a la linde del reino de Córdoba ha constituido un “caso de estudio” privilegiado para profundizar en este fenómeno desde una perspectiva “microhistórica” y analizar así cómo afectaba el cautiverio a la vida cotidiana de la

¹²⁶ *Ibidem*, p. 77.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 94.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 130.

¹²⁹ RODRÍGUEZ, *Frontera, cautiverio y devoción mariana*, p. 42.

sociedad en su conjunto, pues cualquiera podía ser víctima de esta situación. En este sentido, el valor de esta historia local contextualizada en el marco más amplio de la historia global es inestimable, ya que nos permite comprobar la incidencia de determinados procesos históricos a escalas diferentes. Así, los testimonios de Marín analizados para el sector fronterizo cordobés, como si de relatos etnográficos se tratara, ponen de manifiesto la historicidad de estas obras hagiográficas, como prueba, además, su cotejo con otra serie de fuentes contemporáneas a los hechos que describen.

Por otra parte, la violencia en la frontera nos permite comprender las creaciones legendarias que surgieron en dicho espacio para tratar de asimilarla. De ahí la aplicación de un determinado “tamiz hagiográfico” con el que el cautiverio fue reinterpretado como un martirio gracias a las analogías entre la vida de Santo Domingo como eremita y los padecimientos de los prisioneros. El santo abad pasó así a convertirse en el redentor de cautivos por antonomasia. Y, en consecuencia, el éxito de las huidas se contemplaba como un verdadero milagro por la autenticidad de la fe de los cautivos. Sus relatos eran entonces el medio idóneo para difundir distintas ideas doctrinales con las que preservar la ortodoxia entre las masas. Es por ello que la simbología de las fuentes hagiográficas debe ser analizada de acuerdo con la mentalidad y el contexto histórico de sus autores.

Fuentes

BERCEO, Gonzalo de, *Vida de Santo Domingo de Silos*, Jorge García López y Carlos Clavería (eds.), Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2003.

GONZÁLEZ ARCE, José Damián, “Ordenanzas y fuero concedidos a la ciudad de Córdoba por Fernando III”, *Cuadernos de estudios medievales y ciencias y técnicas historiográficas*, 17 (1992), pp. 399-412.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, *Diplomatario andaluz de Alfonso X*, El Monte, Sevilla, 1991.

MARÍN, Pedro, *Los milagros romanizados de Santo Domingo de Silos de Pero Marín*, Manuel González Jiménez y Ángel Luis Molina Molina (eds.), Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 2008.

MELLADO RODRÍGUEZ, Joaquín, “El Fuero de Córdoba: edición crítica y traducción”, *Arbor*, 654 (2000), pp. 191-231.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *Primera Crónica General de España*, Gredos, Seminario Menéndez Pidal, Universidad Complutense de Madrid, 1977, t. 3.

NIETO CUMPLIDO, Manuel, “El ‘Libro de diezmos de donadíos de la catedral de Córdoba’”, *Cuadernos de estudios medievales y ciencias y técnicas historiográficas*, 4-5 (1979), pp. 125-162.

TORRES FONTES, Juan, *Repartimiento de Lorca*, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1994.

VITALINO VALCÁRCEL, Ricardo, *La “Vita Dominici Siliensis” de Grimaldo. Estudio, Edición Crítica y Traducción*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1992.

Bibliografía

- ALCÁNTARA VALLE, José María, “La guerra y la paz en la frontera de Granada durante el reinado de Alfonso X”, *Historia, Instituciones y Documentos*, 42 (2015), pp. 11-58.
- ALONSO, Martín, *Diccionario medieval español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*, Universidad Pontifica de Salamanca, Salamanca, 1986, t. 2.
- ARGENTE DEL CASTILLO OCAÑA, Carmen, “Cautiverio y martirio de doncellas en la Frontera”, *IV Estudios de Frontera. Historia, Tradiciones y Leyendas en la Frontera*, Francisco Toro Ceballos y José Rodríguez Molina (coords.), Diputación provincial de Jaén, Jaén, 2002, pp. 31-72.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando, *Las Vidas de santos en la literatura medieval española*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2003.
- BRODMAN, James W., “Captives or prisoners: Society and Obligation in Medieval Iberia”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 20 (2011), pp. 201-219.
- CABRERA MUÑOZ, Emilio, “De nuevo sobre cautivos cristianos en el Reino de Granada”, *Meridies*, 3 (1996), pp. 137-160.
- CALDERÓN ORTEGA, José Manuel, DÍAZ GONZÁLEZ, Francisco Javier, “El rescate de prisioneros y cautivos durante la Edad Media hispánica. Aproximación a su estudio”, *Historia, Instituciones y Documentos*, 38 (2011), pp. 9-66.
- CHAROUITI HASNAOUI, Milouda, “Esclavos y cautivos según la ley islámica: condiciones y consecuencias”, María Teresa Ferrer y Josefina Mutgé i Vives (eds.): *De l’esclavitud a la llibertat. Esclaus i lliberts a l’edat mitjana*, CSIC, Barcelona, 2000, pp. 1-15.
- CIRLOT, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Siruela, Barcelona, 1992.
- CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo, “El sistema castral fronterizo en la provincia de Córdoba (1240-1400)”, *V Estudios de Frontera. Funciones de la red castral fronteriza*, Francisco Toro Ceballos y José Rodríguez Molina (coords.), Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 2004, pp. 109-124.
- ESCALONA MONGE, Julio, “¿Un ‘cartulario milagroso’?. Cronología y proyecto en los *Miráculos Romançados* de Santo Domingo de Silos”, *Histoires, femmes, pouvoirs. Mélanges offerts au Professeur Georges Martin*, Jean-Pierre Jardin, Patricia Rochwert-Zuili y Hélène Thieulin-Pardo (dirs.), Classiques Garnier, París, 2018, pp. 159-199.
- ESCOBAR CAMACHO, José Manuel, “De la Córdoba islámica a la cristiana. Conquista. Repoblación y Repartimiento urbano”, *Al-Mulk*, 6 (2006), pp. 69-94.
- ESCOBAR CAMACHO, José Manuel, “El reino de Córdoba en la época de Alfonso X: tierras realengas y señoriales”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba, de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 108 (1985), pp. 105-120.
- GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles, “La espiritualidad de los cautivos de Santo Domingo en la obra de Pero Marín”, *II Estudios de Frontera. Actividad y vida en la Frontera*,

Francisco Toro Ceballos y José Rodríguez Molina (coords.), Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 1998, pp. 257-267.

GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles, “La hagiografía medieval, una particular historiografía. Un balance del caso hispano.” *Hispania Sacra*, 51 (1999), pp. 687-702.

GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles, “Santo Domingo de Silos y las milagrosas redenciones de cautivos en tierras andalusíes (siglo XIII)”, *La liberazione dei ‘captivi’ tra Cristianità e Islam. Oltre la Crociata e il Gihad: tolleranza e servizio umanitario*, Giulio Cipollone (dir.), Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano, 2000, pp. 533-543.

GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles, “Santo Domingo de Silos, el santo de la frontera: la imagen de la santidad a partir de las fuentes hagiográficas castellano-leonesas del siglo XIII”, *Anuario de Estudios Medievales*, 31/1 (2001), pp. 127-145.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Manuel, “La Frontera de Granada a mediados del siglo XIV”, *Revista de Estudios Andaluces*, 9 (1987), pp. 69-86.

GARCÍA FITZ, Francisco, *Castilla y León frente al Islam. Estrategias de expansión y tácticas militares (siglos XI-XIII)*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1998.

GARCÍA FITZ, Francisco, *Las Navas de Tolosa. La batalla del castigo*, Desperta Ferro, Madrid, 2024.

GONZÁLEZ ARÉVALO, Raúl, “Cautiverio y esclavitud en el Reino de Granada (siglos XIII-XVI)”, *Vínculos de Historia*, 3 (2014), pp. 232-257.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, “La caballería popular en la frontera”, *II Estudios de Frontera. Actividad y vida en la Frontera*, Francisco Toro Ceballos y José Rodríguez Molina (coords.), Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 1998, pp. 333-348.

GURIÉVICH, Aron, *Las categorías mentales en la cultura medieval*, Taurus, Madrid, 1990.

GUTIÉRREZ PASTOS, Ismael, “Iconografía de Santo Domingo de Silos”, *Silos. Un milenio: actas del Congreso Internacional sobre la Abadía de Santo Domingo de Silos*, Alberto C. Ibáñez Pérez (dir.), Universidad de Burgos, Burgos, 2004, vol. 4, pp. 455-530.

JIMÉNEZ LÓPEZ DE EGUILITA, Javier Enrique, “Frontera y cautiverio en la comarca de la Janda durante el siglo XIII”, *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales*, 19 (2017), pp. 715-728.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, “La organización militar de la Corona de Castilla durante los siglos XIV y XV”, *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla*, Miguel Ángel Ladero Quesada (ed.), Diputación Provincial Granada, Granada, 1993, pp. 195-227.

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique, “La liberación de cautivos en la frontera de Granada (siglos XIII-XV)”, *En la España Medieval*, 36 (2013), pp. 79-114.

LÓPEZ RIDER, Javier, “Organización y configuración territorial del reino de Córdoba en tiempos de Alfonso X”, *Norba. Revista de Historia*, 31 (2018), pp. 97-118.

MARTÍNEZ CARRILLO, María de los Llanos, “Historicidad de los ‘Miráculos romançados’ de Pedro Marín (1232-1293): El territorio y la esclavitud granadinos”, *Anuario de Estudios Medievales*, 21 (1991), pp. 69-94.

MATEO DONET, M^a Amparo, *La ejecución de los mártires cristianos en el Imperio romano*, Universidad de Murcia, Publicaciones del Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía (CEPOAT), Murcia, 2016.

MOLINA MOLINA, Ángel Luis, “Episodios de las relaciones fronterizas entre los reinos de Murcia y Granada (siglos XIII-XV): los cautivos murcianos en ‘tierra de moros’ y su liberación”, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 27 (2015), pp. 145-165.

PALACIOS ONTALVA, José Santiago, “Conceptos en contacto entre el cristianismo y el islam: intercambio y renovación de algunas ideas en torno a los orígenes de las órdenes militares”, *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia. XI Congreso de Estudios Medievales*, Juan Ignacio Ruiz de la Peña (ed.), Fundación Sánchez-Albornoz, León, 2009, pp. 475-489.

PALACIOS PALOMAR, César-Javier, *Patrimonio artístico y actividad arquitectónica del Monasterio de Santo Domingo de Silos (1512-1835)*, Abadía de Santo Domingo de Silos, Burgos, 2001.

PORRINAS GONZÁLEZ, David (ed.), *¡Reconquista! ¿Reconquista? Reconquista*, Desperta Ferro, Madrid, 2024.

PORTAL, Frédéric, *El simbolismo de los colores. En la Antigüedad, la Edad Media y los tiempos modernos*, José J. Olañeta Edit., Barcelona, 2005.

RODRÍGUEZ, Gerardo Fabián, “La vida cotidiana de los cautivos cristianos en manos de los musulmanes. Península Ibérica-Norte de África, siglos XV y XVI”, *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón*, María Isabel del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena (dirs.), Junta de Castilla y León, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, vol. 2, pp. 101-114.

RODRÍGUEZ, Gerardo Fabián, *Frontera, cautiverio y devoción mariana*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2012.

STEPHENSON, Paul, “Religious Services for Byzantine Soldiers and the Possibility of Martyrdom, c. 400-c. 1000”, *Just Wars, Holy Wars, and Jihads: Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*, Sohail H. Hashimi (ed.), Oxford University Press, Oxford, New York, 2012, pp. 25-46.

TORRES FONTES, Juan, “La cautividad en la frontera gaditana (1275-1285)”, *Cádiz en el siglo XIII: actas de las “Jornadas Conmemorativas del VII Centenario de la muerte de Alfonso X El Sabio”*, Universidad de Cádiz y Diputación Provincial de Cádiz, Cádiz, 1983, pp. 75-92.

TORRES FONTES, Juan, “Apellido y cabalgada en la frontera de Granada”, *Estudios de Historia y Arqueología Medievales*, 5-6 (1985), pp. 177-190.

TORRES FONTES, Juan, “La cautividad en la frontera granadina (1257-1285). Estampas Jienenses”, *Boletín de la Institución de Estudios Giennenses*, 162.2 (1996-1997), pp. 895-910.

VIDAL CASTRO, Francisco, “El cautivo en el mundo islámico: visión y vivencia desde el otro lado de la frontera andalusí”, *II Estudios de Frontera. Actividad y vida en la Frontera*, Francisco Toro Ceballos y José Rodríguez Molina (coords.), Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 1998, pp. 771-823.