

La imagen de una oración prohibida. El culto supersticioso en torno a san Cristóbal

Marcela Londoño Rendón

Universitat Autònoma de Barcelona
marcela.londoño@uab.cat

Recepción: 29/06/2015, Aceptación: 22/07/2015, Publicación: 22/12/2015

Resumen

La *Oración de san Cristóbal* se prohibió por superstición en los índices españoles y portugueses del siglo XVI. Pese a esto, los textos conservados de la oración no ofrecen ningún indicio de contenido supersticioso. En cambio, desde finales de la Edad Media, se documenta la creencia en que la mera contemplación de la imagen del santo, en una jornada, podía librar al observador de la mala muerte o muerte súbita. A partir de la revisión del origen de la leyenda hagiográfica de san Cristóbal, fuente de las virtudes apotropaicas del santo, este trabajo propone una lectura de la oración a la luz del culto supersticioso en torno a su representación iconográfica. Esta relación permite suponer que la prohibición del texto escrito buscaba también influir en la eliminación de la creencia supersticiosa en el poder de la imagen.

Palabras clave

San Cristóbal; oraciones prohibidas; Inquisición; culto supersticioso

Abstract

The image of a forbidden prayer. The superstitious worship around Saint Christopher

The *Prayer of Saint Christopher* was forbidden for a superstition reason in the Spanish and Portuguese indexes in the 16th century. Despite this fact, the preserved texts of this prayer do not offer any sign of a superstitious content. However, ever since the end of the Middle Ages, the existence of the belief that the mere contemplation of the saint's image, for a day, could free the observer from the so called bad death or sudden death has been documented. Based on a new approach on the origin of the hagiographic legend of Saint Christopher, a source of the apotropaic virtues of the saint, this article proposes a reading of the prayer in the light of the superstitious worship around

his iconographic representation. This relationship shows that the prohibition of the written text also aimed to influence the elimination of the superstitious belief in the power of the image.

Keywords

Saint Christopher; forbidden prayers; Inquisition; superstitious worship

El control de la piedad popular fue un ámbito de interés importante dentro del amplio campo de acción de la Contrarreforma. La prohibición de un conjunto de oraciones por sus usos supersticiosos en los índices promulgados por las inquisiciones de España y Portugal en el siglo XVI es un ejemplo de este intento de control, observable también en los índices italianos a partir del siglo XVII.

En los índices ibéricos del Quinientos se prohibieron en total las siguientes once oraciones: *Oración de la Emparedada* (1551, 1559, 1561, 1564, 1581, 1583), *Oración de los ángeles* (1559, 1583), *Oración de santa Marina* (1559, 1561, 1564, 1583), *Oración de san Cristóbal* (1559, 1581, 1583), *Oración de san Cipriano* (1559, 1561, 1564, 1581, 1583), *Oración de san León Papa* (1551, 1559, 1561, 1564, 1581, 1583), *Oración de san Pedro* (1559, 1583), *Oración del Conde* (1559, 1561, 1564, 1583), *Oración del Justo Juez* (1559, 1561, 1564, 1583), *Oración del Testamento de Jesucristo* (1559, 1561, 1564, 1583) y *Oración de la Emperatriz* (1583).¹

Estas oraciones eran objeto de prácticas supersticiosas relacionadas, sobre todo, con la difundida creencia en la concesión de gracias extraordinarias a aquellos que las utilizasen de una manera precisa. Era necesario, por tanto, cumplir con algunas condiciones de uso para garantizar el efecto deseado, tales como repetirlas un número determinado de veces o llevarlas consigo como si

1. Los años corresponden a los índices portugueses de 1551, 1561, 1564 y 1581 y a los españoles de 1559 y 1583. En Roma, se prohibieron solamente tres oraciones en el índice de 1590: *Oración de san Cipriano*, *Oración de san Daniel* y *Oración de santa María Perpetua*. Para una relación completa de estas prohibiciones cfr. Bujanda (1996).

fuesen amuletos. Estas instrucciones de uso y los beneficios de la oración solían encontrarse en las rúbricas que precedían a los textos.

En los casos en los que el destinatario era un santo, las virtudes atribuidas a las oraciones solían guardar un estrecho vínculo con los pormenores de su hagiografía. Además de las oraciones, otros elementos asociados al culto también podían ser objeto de este tipo de creencias supersticiosas.

En el conjunto de las oraciones prohibidas, la *Oración de san Cristóbal* posee características particulares que me permitirán explicar la propuesta de este trabajo. En primer lugar, esta oración es quizá la que parece estar implicada de forma más intensa en las polémicas quinientistas sobre el culto a los santos, que fue uno de los principios y de las prácticas católicas más criticados por la teología protestante. Con el objetivo de eliminar los errores supersticiosos de la devoción popular, la Iglesia se propuso realizar un trabajo de depuración para controlar o restringir las prácticas de culto más proclives a derivar en superstición. En segundo lugar, la imagen del santo que inspiró la oración estaba vinculada a una práctica supersticiosa, cuyos primeros testimonios datan del siglo xv, basada en la creencia en el poder de san Cristóbal como protector contra la mala muerte o muerte súbita. Así, se creía que la sola contemplación de su figura bastaba para no morir en el transcurso de la jornada, motivo por el cual una representación del santo, de enormes proporciones, solía encontrarse a la entrada de las iglesias, de manera que los creyentes pudieran contemplarla fácilmente. Por último, los textos de la *Oración de san Cristóbal* que conservamos del siglo xvi, en español y en latín, no contienen ningún elemento que permita vincularla con prácticas supersticiosas; no hay nada en el contenido que pueda calificarse de reprochable, ni indulgencias, ni promesas desmesuradas, ni la demanda de acompañar la rogativa de algún tipo de condición accesoria. Sin embargo, su inclusión a partir del Índice español de 1559 permite suponer que los censores la relacionaban con prácticas supersticiosas o con formas reprochables de piedad.

Teniendo en cuenta estos elementos, el presente trabajo propone una lectura de la *Oración de san Cristóbal*, prohibida en los índices debido al carácter supersticioso de su culto, ligado a la figura de este como protector contra la muerte súbita. Puesto que la condición necesaria para gozar de esta gracia era la contemplación de la imagen del santo, su iconografía en la primera modernidad posee una importancia crucial para el tipo de devoción que se le tributaba.

Para comprender el origen de los elementos característicos del culto al santo haré una revisión del relato hagiográfico de san Cristóbal y de las diferencias más relevantes entre las distintas versiones que confluyeron en el occidente cristiano, así como de la difusión de su culto y de los elementos a él añadidos que resultarán fundamentales para entender cómo su figura se convirtió en objeto de prácticas consideradas inadmisibles. La hagiografía de san Cristóbal resulta crucial también para entender el origen de los elementos apreciables en su representación pictórica fijada desde el siglo xvi hasta la actualidad. Es imprescindible realizar una contextualización previa que permita identificar la superstición

como heteropraxia y leer la oración a la luz de este hecho. Dedicaré el apartado final a un breve comentario del texto de la oración, ya que, como he dicho, el interés primordial se encuentra más allá de los confines del texto.

Los orígenes de la leyenda

Desde los primeros testimonios del culto al santo en el siglo v hasta el intento de eliminar la oración en el contexto ibérico, en el siglo xvi, la figura de san Cristóbal adquirió características que influyeron en la atribución de determinados poderes protectores. Sus actas han sido consideradas como una historia fantástica, «fabulosa et paene nugatoria», con un interés casi exclusivamente literario.² Conocemos dos versiones principales del relato de su vida, la oriental y la occidental, que, como veremos, convergieron, junto con otros detalles añadidos, en el relato de la *Leyenda Áurea*, que estableció definitivamente la imagen del santo como la de un gigante de enorme cabeza y fuerza hercúlea que ayudó al Jesús niño a atravesar las aguas de un caudaloso río. De este hecho habría tomado su nombre: Cristóbal, o portador de Cristo. La inmensa difusión del texto de Vorágine relegó muy posiblemente al olvido los detalles de las versiones anteriores. Uno de los más importantes era que, en la versión griega y en algunas latinas, el santo pertenecía a la raza de los cinocéfalos, los hombres con cabeza de perro. En los relatos posteriores, esta característica se modificó y reinterpretó, de tal modo que Cristóbal pasó a ser descrito como un gigante fuerte, venido de tierras lejanas. Para llegar a la adaptación de la leyenda que se popularizó en el siglo xvi, conviene presentar los detalles más sobresalientes de las tradiciones oriental y occidental que han llegado hasta nuestros días.

De cinocéfalo a gigante: la humanización del monstruo

Hasta el siglo xvi, las referencias a los cinocéfalos fueron frecuentes en los géneros asociados a la geografía o la corografía, y se encuentran en autores tan diversos y alejados como Hesíodo, Plinio o Cristóbal Colón.³ La autoridad que determinó en mayor grado la imagen de los cinocéfalos en la cultura europea fue sin duda la *Historia natural* de Plinio, que los describe como habitantes de las montañas cercanas al Indo, amantes de la justicia, que vivían del comercio con otros pue-

2. En el *Acta sanctorum* (1940: 305) y Halkin (1986: 31). El monumento más antiguo del culto al Santo es una inscripción hallada en Calcedonia (450-451 d. C.), Duchesne apud Grégoire (1927: 461-465). También Delehayé (1933: 153, 312, 371) recoge la existencia de algunas basílicas egipcias en el siglo vi; el establecimiento del culto en Sicilia, antes del siglo vii, y la difusión del culto también en España, de fecha incierta pero probablemente desde el siglo vii.

3. Para la historia de los cinocéfalos ver, sobre todo, el artículo de Lecoteux (1981), a quien sigo en estas líneas. También White (1991), Lionarons (2002), Bruce (2006), quien trata principalmente sobre la correspondencia entre Rastramus de Corbie y Rimbart, y Barlett (2008).

blos. Pese a estos rasgos «humanos», poseían también características salvajes, como alimentarse de carne cruda y carecer de lenguaje, de forma que, aunque entendían el idioma de los hombres, solo podían responder con ladridos. Los ecos del texto pliniano perdurarán hasta la época de los descubrimientos. Hacia el siglo III, de atender a Lecouteux, el tema de los cinocéfalos traspasó el umbral de la literatura científica para incorporarse a los textos literarios. Así, por ejemplo, en el Pseudo-Calístenes, Alejandro habría luchado con un grupo de salvajes cinocéfalos en su viaje por la India.⁴ La primera referencia relevante de un autor cristiano es la de san Agustín (siglo V), quien dedicó un capítulo del *De Civitate Dei* a dilucidar las posibilidades de salvación de las razas monstruosas. Para el obispo de Hipona, la incapacidad de los cinocéfalos para comunicarse con el lenguaje de los hombres demostraba que, aunque poseían características humanas, pertenecían al linaje de las bestias. Por ello, carecían de alma y no podían ni necesitaban obtener la salvación. La conclusión de san Agustín, recogida y magnificada por Isidoro de Sevilla y Rabano Mauro, fue determinante en los siglos siguientes, en los que la patria de los cinocéfalos pasó de India a Etiopía e incluso al norte de Europa. En cualquier caso, y aunque variara su ubicación geográfica, los cinocéfalos siempre estuvieron asociados a territorios remotos, y es precisamente esa distancia lo que propendía a convertir dichas tierras en la morada de seres absolutamente fantásticos.

En el siglo IX, el monje Rastramno de Corbie retomó la cuestión de la humanidad de los cinocéfalos.⁵ El testimonio de su preocupación sobrevive en la carta que envió a un sacerdote llamado Rimbart, en la que le solicitaba información sobre esta raza problemática por tener similitudes tanto con las bestias como con los humanos. Después de repasar las fuentes conocidas, los argumentos de ambos se complementan para llegar a la conclusión de que los cinocéfalos eran más humanos que salvajes, por lo que su alma podía gozar de la gloria eterna. Entre las razones aducidas para ello se encontraba su capacidad para establecer relaciones comerciales y para domesticar otras bestias. No obstante, la prueba definitiva la encontró Rastramno en la historia de la conversión al cristianismo de san Cristóbal, quien había recibido de Dios el don de la palabra, prueba irrefutable de que sus oraciones habían sido escuchadas y, por tanto, de que el Creador lo incluía a él y a sus iguales dentro del plan de la salvación.

Pese a la perspectiva de Rastramno y Rimbart, los rasgos de monstruosidad o salvajismo se asociaron al paganismo y a la vida disoluta, al pecado en el que

4. Lecouteux (1981: 119-123).

5. «Rastramno de Corbie, latinizado como Rastramnus Corbeiensis fue un monje franco del monasterio de Corbie, teólogo de la corte carolingia, conocido por sus trabajos referentes a la Eucaristía y la predestinación» en <http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Rastramno_de_Corbie&oldid=6790511>. Remito a la edición de Migne en la *Patrología latina* CXXI, col. 1153-1156 *Epistola de cynocephalis*. He consultado también las referencias de Lecouteux (1981) y, sobre todo, el breve pero completo trabajo de Bruce (2006) sobre la conversión de los cinocéfalos y los argumentos que aparecen en la correspondencia.

vivían los pueblos alejados del cristianismo y de la verdadera fe: en definitiva, a los extranjeros como el santo.

Las dos versiones de la historia

Los relatos griego y latino de la conversión y muerte de san Cristóbal poseen diferencias sustanciales que condicionaron la imagen que se difundió a ambos lados de la cristiandad.⁶ Aunque las fuentes latinas conservadas son anteriores al siglo VIII (*BHL* 1764, 1766), mientras que las griegas datan del siglo XI (*BHG* 308w-311k),⁷ todo parece indicar que el texto griego fue la fuente primigenia y que la versión latina se basó en ella, pero evolucionó de manera independiente dando lugar a otra rama de la narración.⁸ Además de estas, es necesario tomar en consideración una fuente menos conocida, en la que quizá se originó el relato oriental.⁹ Se trata de un texto etíope titulado *Gadla Hawâryât*, traducido al inglés como *Contending of the apostles*, conservado en un manuscrito del siglo XIV, pero localizable en apócrifos de los siglos IV y V. Cuenta la historia de un abominable cinocéfalo caníbal llamado *Hasûm*, que se convierte al cristianismo gracias a la aparición de un ángel y cuya misión es ayudar a los apóstoles Andrés y Bartolomé a cristianizar una sociedad de antropófagos.¹⁰ Con el bautismo recibe el nombre de Christian. Es descrito como un ser de apariencia terrible,

6. Entre los trabajos dedicados a la devoción a san Cristóbal y el origen de su leyenda destacan el de Rosenfeld (1937) y Loeschke (1955). Sayntives (1936) escribió una obra en la que relacionaba la figura del Santo con el culto al dios egipcio Anubis. Una de las investigaciones más recientes sobre el asunto es la de David Woods (1999-2000), quien rechaza tajantemente la propuesta de Sayntives y analiza los datos del contenido de las fuentes desde una perspectiva histórica. Volveré sobre su trabajo en repetidas ocasiones.

7. El texto griego aparece en *Analecta Bolandiana* I (1882: 121-148), Usener (1886) y en una traducción francesa de Halkin (1986: 31-46) de una versión más corta del siglo XI. El texto latino aparece en *Analecta Bollandiana* X (1891: 394-405) y en el *Acta Sanctorum*, Jul. VI, (146-149). En alguna ocasión, remitiré también de Woods (1999) a la traducción al inglés de las dos versiones latinas (*BHL* 1764, 1766).

8. Así lo señala Woods (1999-2000). Para la referencia completa de su texto en línea, remito a la bibliografía final.

9. Sigo en estas líneas el texto de Lionarons (2002: 67, notas 1-2), quien da información de la fuente etíope en un trabajo sobre un manuscrito de una versión inglesa incompleta de la *Passion of Saint Christopher*. Este documento se encuentra en la British Library (MS Cotton Vitellius A.xv) y se conoce principalmente porque contiene el famoso poema épico *Beowulf*. Lionarons señala también que el manuscrito inglés de la pasión de san Cristóbal fue editado por Rypins (1924) y Orchard (1995). Existe, además, otra versión completa, más corta, de la vida del mártir, conservada en dos manuscritos del siglo IX (MS Cotton Julius A.x y Cambridge, Corpus Christi College MS. 96). Ambos aparecen en una edición de Helzferd (1900) bajo el título de *An Old English Martyrology*. El cotejo de las fuentes lleva a Lionarons a concluir que la versión inglesa deriva de la oriental. La temprana presencia del Santo en el ámbito anglosajón se confirma con la aparición de su imagen en motivos pictóricos relacionados con el tema de la muerte (V. *Infra*). También Lecoutex (1981: 121, nota 40) hace una breve referencia al manuscrito etíope. *The Contendings Of The Apostles* (1899).

10. Lionarons (2002: 175).

cabeza de perro y ojos de fuego, características que aparecen también en los textos griego y latino. Sin embargo, estos rasgos prácticamente desaparecen después del bautismo. En la historia se resalta la mudanza que se produce en el momento de la conversión: junto con la nueva fe, el ángel le otorga la naturaleza humana y lo torna manso como un cordero. Pese a esto, Christian conserva parte de su ferocidad y la utiliza para ayudar a los apóstoles a eliminar violentamente a los paganos impenitentes, hasta que juntos consiguen convertir a la horda caníbal, momento en el que adquiere, además, la mansedumbre.

Por lo que respecta a los textos de la rama griega y de la latina, ambos son similares en el desarrollo de la acción.¹¹ En estas versiones, la historia del santo es la de un soldado de nombre *Reprebus* (en la griega) o *Rebrebus* (en las fuentes latinas), que había sido capturado en la guerra y obligado a servir en una unidad militar durante el reinado de Decio, en el momento de la persecución a los cristianos.¹² El mártir se apena ante las amenazas que se ciernen sobre el pueblo de Dios y ruega piedad. A sus súplicas atiende la aparición de una luz brillante que le revela la verdad y lo mueve a la conversión; en ese momento, su bastón florece como señal de que ha sido alcanzado por la gracia. El consiguiente abandono del culto a los dioses paganos llega a oídos del emperador, quien envía a varios soldados en su búsqueda y a quienes Reprebus convierte con sus palabras. Acto seguido, el grupo recibe el bautismo por parte del obispo Babylas de Antioquía, en la fuente griega, o de Petrus, en la latina. Desde ese momento, Reprebus recibe el nombre de Cristóbal, el portador de Cristo. Por medios diversos, el emperador tratará de persuadir al santo para que retorne a su devoción a los dioses paganos. Aunque estos intentos cambian según las fuentes, el episodio de las dos meretrices enviadas para seducirlo es común a todas, con variaciones en los nombres (Aquilina y Callinice, Gallenice o Nicaea). Cristóbal las persuade para que abandonen su vida de pecado y reciban el perdón de Dios y ambas se convierten. Cuando vuelven ante el emperador para contarle lo ocurrido —según el relato, una de ellas o las dos— utilizan un ardid y, haciéndole creer que presentarían ofrendas a los dioses, son conducidas frente a las imágenes de estos. Ante la mirada de todo el pueblo, las dos mujeres muestran una milagrosa fuerza física y derriban las estatuas de los dioses, motivo por el cual son martirizadas.

11. Ver nota 7.

12. Woods (1994 y 1999-2000) destaca la mención en las fuentes más tempranas de la participación del futuro santo en la brigada *numerus Marmaritae*, originaria de un pueblo del mismo nombre ubicado en el norte de África, actual Libia. El hallazgo de un documento del 401 d. C que menciona dicho ejército y el nombre del emperador Diocleciano lleva al investigador a establecer el martirio entre el 284 y 305, durante el período de su gobierno y no del de Decio (249-251). El hecho de haber sido capturado en tierra extranjera, más allá de las fronteras del mundo conocido, habría sido la causa de la referencia a su origen de la tierra de los cinocéfalos y los seres monstruosos. Los demás puntos de análisis que el autor presenta interesan en tanto que se considere la posible veracidad de la existencia de un mártir oriental cuya pasión degeneró en la leyenda popular de san Cristóbal. No obstante, esta cuestión supera el objetivo de este trabajo.

El resto de la historia narra los esfuerzos del tirano para hacer que Cristóbal reniegue de su nueva religión, a través de varios suplicios y de intentos para acabar con su vida, de los que siempre sale ileso. Finalmente, es decapitado y sus restos recuperados por Pedro de Antalya, en la fuente griega, y por Atanasio de Italia, en la latina. En el lugar donde se entierra su cadáver ocurren milagros.

Antes del momento de su muerte, los textos mencionan las gracias que se otorgarán a los fieles que en adelante profesen culto al santo, tales como el perdón de los pecados y el acceso al Paraíso. En las dos versiones latinas algunos de los dones se ponen en boca del mismo Dios, quien promete que la posesión o mero contacto con las reliquias del mártir bastará para alcanzar la bendición y que aquellos que se acerquen a él por intercesión de san Cristóbal recibirán el perdón de los pecados y llegarán al Paraíso. En el texto latino (*BHL* 1766) Dios promete, además, que quienes utilicen el nombre de Cristóbal en sus oraciones recibirán cualquier cosa que pidan y serán salvados con o sin la presencia de las reliquias del santo. Además de estos favores, san Cristóbal también ruega a Dios para que aquellos que le rinden culto sean recompensados. Pese a las diferencias en cuanto a contenido y extensión, en las versiones conocidas se encuentra el germen de las diferentes creencias y prácticas supersticiosas que se relacionan con el santo en los siglos posteriores.

Cabe mencionar, además, que el texto latino (*BHL* 1766) presenta algunas diferencias de importancia. No solamente en este, y en el fragmento de la «Old English *Passion*», los hechos transcurren bajo el gobierno de Dagnus, sino que finaliza con un episodio particular, destacable porque se incorporará al relato de la *Leyenda Aurea*: en uno de los intentos fallidos de acabar con la vida del santo, el emperador ordena a sus soldados amarrar al rebelde Cristóbal a un árbol y dispararle con flechas, una de las cuales se desvía hacia el ojo del propio Dagnus y lo deja tuerto. El santo le asegura que, después del martirio, la mezcla de su sangre con barro, en contacto con el ojo herido, le devolverá la visión. Así ocurre y la historia termina con la conversión de Dagnus, quien promete en adelante usar la espada con aquellos que se atrevan a blasfemar contra la religión cristiana.

La divergencia sustancial entre ambas fuentes, eliminada en la leyenda tardomedieval, gira en torno al origen del mártir. En el relato griego, Reprebus es oriundo de la tierra de los cinocéfalos, salvajes antropófagos: «*Quamquam enim ex cynocephalorum genere et antropophagorum regione oriundus erat*». En las fuentes latinas se evita el término cinocéfalo y, aunque también se describe como un salvaje, no se afirma que pertenezca a dicha raza, aunque sí que su cabeza se asemejaba a la de los perros: «*Quidam autem vir, cum esset alienigena, regiones eorum qui homines manducabant, qui habebat terribilem visionem et quasi canino capite*».¹³ David Woods asegura que la tradición bizantina interpretó literalmente este pasaje, motivo por el cual en la representación iconográfica que

13. Las citas corresponden a la traducción latina de la versión griega en *Analecta Bollandiana* I (1882: 123) y a la latina *Analecta Bollandiana* XI (1892:395). Ambas se encuentran disponibles en línea.

se deriva de ella el santo aparece con cuerpo de hombre y cabeza de perro, lo que no ocurre en las versiones occidentales.



Figura 1. Ícono bizantino, 1685. San Cristóbal *Cynocephalus*. Museo cristiano y bizantino de Atenas.

Por lo que respecta a la tradición latina, Woods señala que el énfasis en su pertenencia a esta raza se elimina y se traduce a veces como *canineus*, que degenera en cananeo, opción difundida a partir del texto de Vorágine y, por tanto, habitual en los *Flos sanctorum*. La interpretación de estos pasajes podría derivarse de la concepción que el mundo grecolatino tenía de los pueblos más remotos, según la cual las tierras desconocidas estaban habitadas por seres monstruosos e increíbles. De esta forma, todas las referencias al salvajismo de Reprebus no estarían indicando otra cosa más que su origen extranjero.¹⁴ Así, cuando en el relato griego el emperador pregunta a Cristóbal por su procedencia, este se declara de la región de los cinocéfalos, en tanto que en el latino se limita a afirmar que su cara revela su nación, sin especificar cuál es. En esta misma línea es posible leer la petición (presente en ambas versiones) para que Dios le conceda el don de la palabra, bien porque sus características animales le privaban de dicha capacidad o porque hablaba una lengua extranjera.

Cinocéfalo o no, la insistencia en la apariencia aterradora del mártir y en su estatura desmesurada es común a todos los textos. Así se lee, por ejemplo, en la traducción francesa del texto griego: «Une Jeune fille qui cueillat un bouquet de fleurs, quand elle le vit, fut prise d'une grande peur et s'enfuit», y el mismo emperador «fut frappé par sa taille et par la force qui en découlait».¹⁵ También las prostitutas en el texto latino se sienten atemorizadas al contemplar su imagen: «Vultus tuus terret nos; et non audebant ei loqui».¹⁶ Los ejemplos se repiten.

Con todos los elementos precedentes se creó la leyenda medieval de san Cristóbal, que se difundió en la Europa cristiana por medio de la reescritura que realizó Jacobo de Vorágine en la *Leyenda Áurea*.

El portador de Cristo, San Cristóbal de Cananea

En los textos antiguos sobre la vida del Santo, la cualidad de portador de Cristo que se le otorgaba en el momento del bautismo apuntaba a la tarea que en adelante habría de realizar: difundir el mensaje y llevar al verdadero Dios en sentido espiritual. Este hecho se interpretó literalmente en la iconografía occidental, de forma que, desde muy temprano, la imagen de san Cristóbal aparecía llevando

14. Woods (1999-2000: en línea) «...both Greek and Latin, according to which he came from a land of cannibals and dog-headed peoples. The Greek tradition came to interpret this passage absolutely literally, and this is why Byzantine icons often depicted St. Christopher with a dog's head. In time, of course, this led to a reaction against St. Christopher. The Latin tradition developed along different lines, however, since early Latin translations did not always render a literal translation of the original Greek term «dog-headed» (kinokephalos), and some seem to have translated it as «dog-like» (canineus). This was amended to read «Canaanite» (Cananeus) as time progressed since it was obvious that he could not really have been «dog-like».

15. Halkin (1986: 41).

16. *Analecta Bollandiana* (1891: 398).

a Cristo físicamente sobre sus hombros. Los primeros testimonios pictóricos datan del siglo x. En algunos de ellos el mártir lleva sobre sí a Jesucristo adulto, tal y como se observa en la parte central de esta imagen de principios del siglo xiv, que se encuentra en el Museo Nacional de Arte de Cataluña y se atribuye al maestro de Soriguerola. En los registros laterales se observan las escenas más importantes del martirio de san Cristóbal.



Figura 2.

Frontal de san Cristóbal llevando a Cristo adulto, siglo xiv, Barcelona, Museu Nacional d'Art de Catalunya.

En su trabajo sobre la iconografía del arte cristiano, Louis Réau señala como rasgo particular las variaciones en el tipo iconográfico de este santo y distingue tres: el tipo barbudo, el tipo imberbe y el tipo cinocéfalo. El primero de ellos es el más recurrente desde el siglo x hasta la actualidad. El mismo autor destaca el esfuerzo de algunas representaciones para mostrar la pesada carga que lleva el gigante a hombros, que se aprecia en la figura curvada, tal y como se observa en el dibujo de la imagen 6.¹⁷

No es posible asegurar si la imagen dio lugar a la leyenda o si antes circuló una versión de la historia que inspiró a los pintores en la realización de las representaciones conocidas. Gabriel Llompart, en un trabajo sobre la figura del santo

17. Réau (1958: 307, Tomo III, parte 1). Remito al catálogo final del texto que recoge las características de las figuras del santo desde el siglo x hasta el xx.

como abogado de la peregrinación medieval, señala la hipótesis de Rosenfeld sobre el origen de la leyenda en el seno de algunas comunidades que habitaban al norte de los Alpes y cuya labor consistía, precisamente, en el cuidado de los peregrinos.¹⁸ En cuanto a la transformación de la figura de Jesucristo en niño, el mismo Llompart dice que esta pudo surgir del contraste entre el enorme tamaño del santo y el de un Cristo adulto de proporciones reducidas que resultaba más verosímil representar en la imagen de un infante.¹⁹ En cualquier caso, si la *Leyenda Áurea* no fue el origen del relato tal y como se conoció en los siglos posteriores, con certeza contribuyó en su consolidación y se utilizó, en adelante, como fuente en los compendios de vidas de santos.

En la leyenda, Cristóbal, originario de Cananea, encuentra la verdadera fe movido por su deseo de servir al más grande señor del mundo. Después de trabajar para varios amos, el último de los cuales es el propio Satanás, se da cuenta de que no hay nadie más poderoso que el verdadero Dios, pues hasta el mismo demonio le teme. Un ermitaño, que le había revelado la verdad, le aconseja que preste servicio a Dios mediante el uso de su tamaño y fuerza física. Con este fin construye una cabaña cerca de un río donde se dedica a ayudar, apoyado en su bastón, a quienes quieren cruzar hasta la otra orilla. Un día, un niño se presenta ante el gigante y le pide que lo lleve a costas al otro lado. A medio camino, el pequeño comienza a pesar como si estuviera hecho de plomo, al mismo tiempo que la corriente aumenta y dificulta la travesía. San Cristóbal, con riesgo de su vida, consigue llegar al otro lado. En ese momento, conoce la identidad del niño que había llevado sobre sus espaldas, que no es otro que el Mesías, que hace brotar flores y frutos del bastón del gigante como prueba del prodigio. De este suceso toma su nombre, que significa el portador de Cristo. Desde entonces, la vara obra milagros que consiguen la conversión de miles de almas. El santo se traslada a Samos, donde, después de pedir a Dios que le conceda la capacidad de hablar y entender la lengua del lugar —reminiscencia de la historia oriental del cinocéfalo que recibe el don de la palabra después de la conversión— se dedica a predicar y a ayudar a los cristianos que en ese momento son víctimas de una cruel persecución por parte del emperador, cuyo nombre no se menciona. Su labor llega a oídos del tirano, quien lo captura y trata de persuadirlo para que adore a los dioses paganos; al interrogarlo sobre su nombre y nacionalidad, se declara cananeo, y dice que antes del bautismo se llamaba Rebribus. Ante la negativa del mártir de abandonar al dios de los cristianos, el gobernante envía a dos cortesanas, Nicea y Aquilina, que intentan seducirlo sin éxito y acaban por convertirse ellas mismas. Movidas por la fe en Cristo, ambas derriban una estatua de Júpiter ante los ciudadanos y por este motivo son martirizadas. El fin de san Cristóbal corresponde con los pormenores que se relatan en la fuente

18. Llompart (1965: 293-313) hace referencia al trabajo de Rosenfeld (1937).

19. Llompart (1965: 298).

latina (*BHL* 1766): tras sobrevivir a los intentos del emperador por acabar con su vida, es amarrado al tronco de un árbol y cuatrocientos soldados le disparan flechas que, en lugar de dar en el blanco, milagrosamente se suspenden en el aire. Una de estas se desvía y deja ciego al rey. Cristóbal le asegura que, después de su muerte, el lodo formado con su sangre le devolverá la vista. Así ocurre: el rey pagano recupera la visión y se convierte también a la fe de Cristo.²⁰



Figura 3.
Ícono griego ortodoxo del santo.

20. He consultado un incunable de la *Legenda aurea sanctorum* (1478), una traducción catalana de la misma obra *Legenda aurea sanctorum= Flos sanctorum romançat* (1498) *Ho flos sanctó[rum] em lingoage[m] p[or]tugue[s]*, fo cvij. *Flos de sancts*, 66r-v y la versión del *Flos sanctorum* de Pedro de la Vega (1578).



Figura 4.

Retablo de san Cristóbal, anónimo, finales del siglo XIII, Museo del Prado.



Figura 5.

San Cristóbal, anónimo (Seguidor de Cambiaso, Luca), siglo xvi, Museo del Prado.



Figura 6.
San Cristóbal, Lucas Cranach, c. 1514, colección Thyssen, Museu Nacional d'Art de Catalunya.

Devoción y superstición en torno al santo

Las pruebas del culto a san Cristóbal, aproximadamente desde el siglo XIII hasta la publicación del Índice, demuestran la creencia popular en su función como intercesor en varios asuntos. Algunos de ellos tuvieron gran resonancia, probablemente por tratarse de preocupaciones compartidas por todos los estratos de la sociedad, como la peste. Otras se limitaron a ámbitos concretos y, por tanto, menos conocidos, como el auxilio de quienes habitaban en riberas o de aquellos cuyos trabajos obligaban a cruzar constantemente las aguas de un río. Como era habitual, en su culto se mezclaba la devoción recta, aceptada desde el punto de vista católico, con creencias y propósitos que sobrepasaban el límite de la ortodoxia y entraban en la esfera de la superstición.

Conviene destacar dos aspectos ya mencionados que posibilitaron la creencia en las capacidades protectoras que se le otorgaban al santo en la sociedad medieval y renacentista: el contenido final de las actas antiguas, en el que se ponen en boca del mismo Dios y de san Cristóbal los asuntos sobre los que este tendrá poder de intercesión. El segundo, sin lugar a dudas, es el papel primordial que tuvo la representación pictórica del mártir para ejercer las funciones apotropaicas que se le atribuirían.

En los fragmentos finales, san Cristóbal recibe de Dios la bendición para todos aquellos que estén en posesión de sus reliquias; las ciudades por donde estas pasen o se encuentren serán libradas de las tormentas de granizo, de las plagas en los cultivos y de las vides estériles, y recibirán la gracia para recoger siempre el producto de la cosecha. La sola invocación de su nombre alejará demonios, enfermedades físicas o malos deseos, así como la ira, el fuego, el hambre o la muerte. A través de su intercesión todos los pecados, incluso los de los malhechores y endemoniados, serán perdonados. En la fuente latina (*BHL* 1766) se añade que estos dones se concederán incluso en los lugares adonde su cuerpo no llegue. Las otras dos fuentes mencionan el milagro ocurrido en el sitio en el que su cadáver fue enterrado: un río caudaloso que asolaba la ciudad con inundaciones constantes retorna a su cauce con la llegada de los restos del mártir.

En trabajos contemporáneos se mencionan otras virtudes del santo de las que no hay noticia en las fuentes consultadas. Aunque no en todos los casos he encontrado más referencias al respecto, vale la pena mencionarlas. San Cristóbal protege del mal de ojo debido a la flecha que ciega al emperador que lo condenó a muerte y al subsiguiente milagro de su curación; es el protector contra los dolores de muelas y contra la inflamación de los dedos, conocida en español como panadizo. Es el patrón de las profesiones arriesgadas que se ven constantemente enfrentadas al peligro de la muerte súbita. Por su gran tamaño y fuerza, es también patrón de los atletas y de aquellos que tienen que transportar físicamente cargas pesadas. Su oficio lo convirtió, en la Edad Media, en abogado de los peregrinos y de quienes tenían que atravesar un

río.²¹ Finalmente, el bastón florido que se popularizó con el relato de VoráGINE lo tornó apto para proteger a los jardineros y a los arboricultores y sus cultivos.²²

De todos los dones del santo, me interesa tratar más detenidamente los dos que considero determinantes en la difusión de su culto y, en el caso del primero, en las desviaciones supersticiosas que causaron el desprestigio de su imagen y el intento de eliminar la oración que se le dedicaba: el poder de evitar la muerte súbita o mala muerte y el de proteger contra la peste. Aunque ambas cuestiones están estrechamente relacionadas, creer en la primera llegó a considerarse un acto de superstición, mientras que la segunda era aceptable como recta devoción.²³ Traigo a colación la regla séptima del índice español de 1583 que condena todos los libros de horas en romance, así como las rúbricas que contuvieran promesas para no morir de muerte súbita y la consideración de esta creencia en particular como supersticiosa por definición. Aunque la prohibición hispana fue más severa que la portuguesa, el contenido supersticioso de los textos devotos fue una preocupación común a ambas inquisiciones:

Regla séptima. Prohíbense así mesmo todas las horas y diferencias de ellas, en lengua vulgar y todos los sumarios y rúbricas que haya en cualesquier horas de latín o otros libros, donde hubiere promesas y esperanzas temerarias y vanas, como son, que quien tal oración rezare no morirá muerte súbita ni en agua, ni en fuego, ni otro género de muerte violenta o desastrada, o que sabrá la hora de su muerte o verá en aquella hora a nuestra señora, o cosas de esta manera, vanas y sin fundamento de verdad. Y eso mesmo se entienda en los títulos y rúbricas vanas y fabulosas, semejantes a estas, que se hallaren en cualesquier nóminas, oraciones y ejercicios (España, 1583).²⁴

21. En un trabajo citado, Llompart (1965) postula que san Cristóbal se convirtió en abogado de los peregrinos gracias a la relación con su virtud de protector de sus devotos en el trance decisivo: la muerte. De la misma manera que cargó sobre sus hombros al Mesías, Cristóbal podía llevar también el alma de quienes estaban en peligro de cruzar de esta vida a la otra o proteger a aquellos que se veían obligados a cruzar físicamente un largo camino en peregrinación. De esta creencia debió de derivar la devoción contemporánea de san Cristóbal como protector de los conductores.

22. Réau (1958: 306).

23. A propósito del tema de la muerte en el arte y la poesía inglesas, Storck (1912) relacionó la figura del Santo con la leyenda de «Le dit de les trois morts et les trois vifs», que se popularizó en Inglaterra por medio de representaciones pictóricas que se solían poner en las iglesias con fines didácticos, quizá también coercitivos, que buscaban recordar al creyente que la muerte estaba a la vuelta de la esquina y que era necesario vivir con cristiana rectitud para no ser sorprendido en pecado. Sobre otros motivos utilizados para este fin, afirma el autor: «The Trois morts et les Trois Vifs were therefore represented together with The Seven Deadly Sins, The Last Judgement, and S. Christopher appearing in each case where there is more than one accompanying subject. The editors suggest that the especial appropriateness of S. Christopher in this connexion lay in his being regarded as the peculiar patron against sudden death, as is placed on record in the famous Buxheim woodcut now belonging to Earl Spencer, which is dated 1432 and bears the legend: *Cristofori faciem die quacunq[ue] tueris/Illa nempe die morte mala non morieris*». Añade que los otros santos con esta conexión son San Sebastián, el patrono más famoso en Inglaterra contra la pestilencia, y san Edmundo, atravesado por flechas. Storck (1912: 256, nota 14).

24. Bujanda V (1984: 883).

La cualidad del Santo como protector contra la mala muerte está ligada al otro aspecto mencionado al inicio de este apartado, el de la contemplación de su imagen como condición necesaria para escapar a este infortunio. Tal y como se observa en la reproducción de este grabado alemán de 1423, que es, además, uno de los primeros testimonios escritos de esta creencia.²⁵



Figura 7.

Saint Christophe, xilografía anónima, 1423, Beaux-Arts de Paris, l'école nationale supérieure. En la inscripción en latín se lee «Cristofon faciem da quacunq' tuesis/ Illa nempla du moste mala non morieris. Millenno cccc/ xx tercio».

25. Puiggarí (1899).

Por su condición de gigante, san Cristóbal era representado como una figura de enormes proporciones a la entrada de las iglesias y de las ciudades.²⁶ Su gran tamaño permitía a los fieles contemplarlo con facilidad. Los versos latinos que solían acompañar la imagen recuerdan esta función:

Christophorum videas,/ Postea tutum eas.

También,

Christophori sancti speciem quicumque tuetur/ Ista nempe die non morte mala morietur/ Cristofori faciem die quacumque tueris/ Illa nempe die morte mala non morieris/ Vigilate quia nescitis diem neque horam.²⁷

La popularidad de san Cristóbal en este sentido está bien atestiguada.²⁸ Sin duda, uno de los testimonios más citados al respecto es el de la crítica que realizó Erasmo, en su *Enchiridion militis Christiani* (1503), a quienes creían que la sola contemplación de la imagen del santo los libraría de «muerte desastrada». Aunque, a decir verdad, más que la creencia en sí, lo que el de Rotterdam condenaba era el culto a los santos, que desplazaba la importancia de la fe en el Creador. Así reza el fragmento en la traducción española de Dámaso Alonso:

Y uno hay que tiene por devoción de saludar cada día a san Cristóbal, pero esto no así como quiera, sino teniendo por fuerza delante su imagen. Mas ¿por qué fin, si piensas? Porque tiene creído que con hacer aquello está ya seguro aquel día de muerte desastrada.²⁹

Lo cierto es que, aunque las imágenes del santo a la entrada de las iglesias menguaron a partir del siglo XVI, como consecuencia tanto de este tipo de críticas por parte de los reformadores como por el interés de la Iglesia católica en eliminar las prácticas supersticiosas, el reconocimiento de su figura para estos

26. Réau (1958: 305).

27. En Réau (1958: 305) y también Llompart (1965: 303).

28. Así como también la de su representación llevando a hombros al niño Jesús a través de un río. Martínez Gil (1993: 267) asegura, no obstante, que «los más importantes hagiógrafos de la época desconocieron, al parecer, la leyenda del río e ignoraron y despreciaron como supersticiosa la supuesta protección contra la muerte súbita». Ofrece los ejemplos de Alonso de Villegas y Pedro de Ribadeneira, autores de *Flos sanctorum* —1578-1603 y 1509-1601, respectivamente— que mostraron su desacuerdo con esta última creencia e intentaron explicar el motivo de la popularidad de la representación del santo con proporciones descomunales. Según Gil, ambos autores lo relacionaron con su virtud para proteger contra fenómenos atmosféricos y en ningún caso con la observación de su imagen para no morir de mala muerte.

29. *El Enchiridion* (1932: 226). Erasmo había criticado ya esta superstición en los *Colloquia* y en *Militis confessio*. En *Poliphemus* había relacionado la estatura del santo con la del gigante pagano y se burlaba de los supersticiosos en el *Encomium moriae*. No obstante, tal y como señala Llompart (1965: 305-307), quien da cuenta de estos testimonios, es en el *Enchiridion* donde trata la cuestión en un tono de seria reflexión.

finés había arraigado en la creencia popular. En un trabajo sobre la devoción a san Cristóbal en Cataluña, Josep Gudiol comentaba:

Es un fet indubtable que durant el segle XIV, es va anar vulgaritzant la idea del poder d'intercessió que gaudia al cel el Sant portador de Crist, ja que tothom arriba a creure que la imatge de Sant Critófol tenia el do d'evitar la mort repentina a qualsevulla persona que la mirés durant la diada. D'aquí en vingué que les esglésies volguessin posseir una imatge de Sant Critófol, la qual, moltes vegades resta pintada a la paret, adquirint dimensions verament gegantines.³⁰

Añade que desde el siglo XIV su presencia en casas particulares se tornó habitual y que, en el XVII, en los inventarios de las familias acomodadas solía haber una talla de san Cristóbal; aquellos que no podían pagarla llevaban consigo su imagen en papel o xilografía.

Pero si la devoción al santo como protector contra la muerte súbita poseía tintes de dudosa religiosidad, desde la Edad Media encomendarse a san Cristóbal para librarse de contraer la peste formaba parte del culto oficial. Quizá el origen de esta creencia se encuentre en las palabras del santo en la parte final del texto de su martirio, donde prometía protección contra cualquier enfermedad del cuerpo. San Cristóbal formaba parte del grupo de los catorce santos auxiliares y su nombre era invocado junto al de san Roque, san Sebastián o san Antonio y otros protectores contra la peste.³¹ Así lo afirma el mismo Erasmo en la obra citada, después de mencionar a san Cristóbal, añade: «Otro adora a otro santo llamado san Roque. Y esto ¿por qué? No por más de porque cree que aquél le ha de escapar de pestilencia».³²

A título de ejemplo, cabe mencionar las noticias de la existencia de la devoción tributada al santo en la ciudad de Barcelona con estos fines, donde se documentan varias capillas en su honor. El 10 de julio de 1441, el Concejo municipal le dedicó una celebración propia. En 1510, dicha celebración se repitió, esta vez ante una amenaza de contagio; lo mismo ocurrió en 1590, 1592 y 1599, año en el que se celebró en su nombre una misa especial contra la pestilencia. En el Dietario municipal de 1609, el día 10 de julio, consta:

Divendres X. En est die los senyors Concellers foren convidats al ofici a sancta María de la mar per la festivitats del glorios St. Christofol patro desta Ciutat, lo qual fou molt solemne y fou en lo dit ofici lo Rm. Senyor Bisbe.³³

30. Gudiol (1922: 10).

31. El grupo de los catorce santos auxiliares estaba constituido por los santos más recurridos ante la amenaza de desastres naturales como epidemias o terremotos. Stock (1912: 256) menciona la presencia del santo en el culto anglosajón junto a san Sebastián, con poderes apotropaicos contra la peste bubónica. También Bloch ((1924) Edición 2006: 368) y Réau (1958: 306).

32. El Enquiridión (1932: 226).

33. Remito al trabajo ya citado de Josep Puiggarí (1899) sobre la capilla del Santo en la calle Regomir, en el centro de la ciudad de Barcelona. El autor menciona también la existencia de una capilla

Por lo que respecta a la historia del culto al santo, al menos en territorio aragonés, existe un valioso documento que recoge la celebración de unas justas poéticas en su honor, realizadas en Valencia, en agosto de 1488.³⁴ Los versos de la *Obra a llaors del benaventurat lo senyor Sant Cristòfol* son un maravilloso testimonio de los elementos de culto que se aúnan en torno a la figura del Santo ya a finales del siglo xv. Son constantes las referencias a lugares comunes desde las fuentes antiguas, como la alusión a su fuerza hercúlea, la comparación con Polifemo y Goliat, o el milagro del florecimiento de su bastón. También aparecen elementos introducidos a partir de la *Leyenda Áurea*, como el bautismo del gigante por parte del ermitaño:

Un ermità, donant-vos lo batisme,/ mudàs lo nom de Reprovat tristísim;/ Cristòfol sant vol dir «portant l'Altísime» (Pere Martínez (v. 19))
 ...hun ermit, qui us mostrà hun ribatge/Prop d'un gran riu, hon divinal ventura/
 vós, sant, trobàs més qu'altra creatura (Ausias de Sant Johan (v. 34))
 La creencia supersticiosa en torno a su imagen para evitar la muerte súbita:
 No's fa sens cas per los cantons pintar-se,/ lo seu esguart trobar-se'n scripturas,
 que'll qui volrà de mort trist apartar-se,/ y aurà del mals preservativa cura/ com fom
 del crim la Verge tos temps pura (Ferrando Díez (vv. 25-30))

Los versos siguientes se inspiraron en la imagen del portador de Cristo en el corazón, idea originaria de las fuentes antiguas, sin connotaciones supersticiosas, en conjunción con la historia posterior que materializa la figura del Mesías a hombros del gigante:

Sobre l seu coll a Déu portant/ molt dignament/ ell lo portà.n lo pensament/ hi
 dins lo cor,/ hi preïcant-lo sense por/ també.l portava,/ davant infels lo confesava...
 (Proposició (vv.38-44))
 Vós lo portàs, primer, dins la crehença/ ab cor homil y, après damunt la esquena
 (Pere d'Anyo (v. 49))

abierta al público en los primeros años del siglo xvi, adherida a la parroquia de San Justo, y otros lugares de veneración, además de la dicha capilla de Regomir: «la capilla... en la calle Alta de San Pedro (año 1568); una capillita en la calle del Arco o *Volta de Sant Cristofol*...; dos más en las calles *den Sidé* y *den Boqué*, una dedicación o imagen adjunta a la capilla *den Marcús*; igual dedicación en la casa número 16 de la calle Condal; un retablitto debajo del arco de *Misser Ferrer*... en la casa número 15 calle de Moncada; imágenes o cuadros de los siglos xv y xvii en dos altares de nuestra Catedral, en uno de Santa María del Mar (Capilla de san Isidro) y en la parroquia de san Cucufate (capilla inmediata al altar mayor)... una estatua de mármol blanco... que existió en el tramo derecho de la doble escalera que descendía al pavimento de la antigua iglesia de San Miguel arcángel» Puiggarí (1899: 9). Sobre la difusión del culto al santo en la España quinientista hace referencia también Martínez Gil (1993: 267), quien asegura que en las *Relaciones de Felipe II* se citan 27 ermitas en su nombre, aunque «Sobre las connotaciones que rodeaban el culto llevado a cabo en estas ermitas casi nada dicen las *Relaciones*». 34. También la conseja de origen mallorquín titulada «Es peu de sant Cristòfol» cuenta la historia de una huella de más de un metro de ancho que dejó el Santo al recorrer desde Lluchmajor hasta Biniali, donde es patrono, en *Aplec de Rondalles mallorquines* (1909).

Asimismo, el Santo es llamado «Capità dels cavallers errants» (Loís García (v.13)), por su función de abogado de los peregrinos.

Finalmente, sobre la cuestión polémica del culto en torno a la imagen de san Cristóbal, es necesario mencionar el capítulo de la obra de Johannes Molanus, *De Picturis et Imaginibus Sacris, pro vero earum usu contra abusum*, 1570, en el que critica la superstición que este origina, aunque sin negar la existencia de san Cristóbal ni la autenticidad de su martirio. Este teólogo de la Contrarreforma es una de las autoridades más reconocidas en la historia del arte por su trabajo sobre la representación de las imágenes sagradas, en el que atiende, además, a las reglas promulgadas por Trento sobre este particular. El hecho de que el autor dedicara un capítulo de su obra a la representación de la imagen de san Cristóbal confirma la importancia del asunto en los años inmediatamente posteriores al Concilio.³⁵ Aunque Molanus reafirma en su texto la vanidad de la creencia en la observación de la imagen del santo para librarse de la muerte súbita, aprueba conservarla en un lugar menos propicio a errores vanos:

(...) cette pratique est vaine; et ceux qui installent son image dans un endroit plus convenable, afin que l'endroit choisi ne donne pas l'occasion d'une vaine erreur, sont estimés agir ainsi à meilleur droit et avec raison (1. III, capítulo 27).³⁶

Más interesante resulta su interpretación sobre la imagen del santo llevando a Cristo a hombros. Para Molanus, no hay duda de que san Cristóbal fue realmente un *Christo ferens*, un portador de Cristo de diferentes maneras, tanto en su corazón como a través de la predicación, según relata el pasaje de su hagiografía que usa como ejemplo: el de la conversión de las prostitutas Nicea y Aquilina. No es de extrañar, pues, que quien llevó a Cristo de diversas formas fuera representado también con él sobre sus espaldas. Para apoyar su argumentación cita un himno del obispo Girolamo Vida, que ofrece una explicación de los elementos de la hagiografía de san Cristóbal que se corresponden estrechamente con los de las representaciones pictóricas. Dado el interés de este pasaje, cito por extenso de la traducción francesa:

Christophe, tu portais le Christ ancré dans ton coeur,
alors, les peintres te le donnent à porter sur les épaules;
pour le porter, tu as subi tout l'amer de la souffrance,
alors ils te font aller sur la mer au grand large;
comme pour y parvenir, il te fallait un corps immense,
ils te donnent des membres dignes d'un géant monstrueux,

35. Cito a partir de la traducción francesa *Traité des Saintes images* de 1996. Molanus trata sobre el asunto en el Capítulo 27 del libro tercero, titulado «Mises au point multiples sur la peinture de saint Christophe» (405-411). También hace referencia al santo en el Libro II, capítulo 35, como ejemplo condenable de la práctica supersticiosa que se basa en inscripciones que prometen protección y libran de la muerte (1996: 225).

36. Molanus (1996: 405).

de sorte qu'ils ne peuvent concevoir d'abri à la mesure de ta taille desmesurée, tu as donc supporté les rigueurs de l'hiver avec le ciel pour seul toit. Comme tu as surmonté victorieusement toutes ces épreuves, ils placent dans tes mains le bâton reverdissant qui te conduit sur ton haut chemin. Parce que l'art ne peut modeler le vrai, il te donne ce qu'il peut: toi qui est bon, accepte-le tout de bon coeur (1. III, capítulo 27).

El texto antecitado recoge las características más representativas que se asociaban a la figura del santo en el relato de la *Leyenda Aurea* y en las representaciones de la imagen de este que se popularizaron en los siglos posteriores. En definitiva, Molano reivindicaba prudentemente el culto al santo, no sin condenar los errores vanos y supersticiosos a que este había dado lugar.

El recorrido por la evolución de la figura del santo en el cristianismo occidental, desde su origen hasta el Renacimiento, muestra no solamente la firme difusión de su culto de manera ininterrumpida sino también las creencias que surgieron en torno suyo, mezcla de devoción inocua y superstición. Estos precedentes proporcionan la perspectiva desde la que se debe leer la oración prohibida, cuyo comentario cierra este trabajo.

El texto de la oración

La oración de san Cristóbal forma parte del contenido habitual de los libros de horas impresos, en romance y en latín, antes de 1559, año de su inclusión en el índice de Fernando de Valdés.³⁷ En este apartado me centraré particularmente en los ejemplos hallados en dos libros de horas que vieron la luz después de la prohibición inquisitorial: *Las horas de nuestra señora según el uso romano* con fecha de 1560, publicadas en Lyon, lo que quizá explica la omisión de la norma. El segundo ejemplo pertenece a unas horas impresas en Salamanca en 1567: las *Horas de Nuestra Señora: según el uso Romano, divididas por los tres tiempos del año muy complidas*.

Junto a la oración aparece, en todos los casos, la imagen del gigante san Cristóbal que, apoyado en una vara, atraviesa el río con el Hijo de Dios a cuestas. Este detalle indica que la imagen se basa en la leyenda fijada en la obra de Vorágine y, por tanto, es posterior al siglo XIII. La corta extensión de la plegaria sugiere la posibilidad de su circulación de forma oral y la de copiarla como nómina o amuleto. A continuación, cito la oración completa que aparece en las horas en castellano, publicadas en París por Simon Vostre, datadas en torno a las primeras décadas del Quinientos:

Sant Christoval mártir de Dios precioso, ruégote por el nombre de iesu tu criador y por la prerogativa que te dio quando te puso su nombre y por el nombre del padre

37. El corpus cotejado pertenece sobre todo al conjunto de libros de horas que se conservan en la Biblioteca Nacional de España.

y del hijo y del espíritu santo y por la gracia que oviste cerca de Dios y por la sagrada virgen su madre, que seas piadoso a mi tu siervo. Por tu santo, ruego me fagas vencer los que contra mí piensan mal. Y por la carga gloriosa que sobre tus hombros trayas, que era Christo, y mereciste pasar allende el río sin peligro, ten por bien de me ganar gracia contra todas las angustias, pobreza y tribulaciones y engaños y pensamientos, escarnios y mentiras y falsos testimonios y malos consejos ocultos y manifiestos que contra mí, tu servidor, los malos enemigos piensan, porque con mi vida y honra te pueda servir y finalmente contigo en gloria vivir. Amén. Ruega por nos bienaventurado san cristoval. Que seamos hechos dignos.

Oración. Señor dios, que armaste el tu mártir bienaventurado christoval de virtud, de constancia en su pasión y no menos tu hijo precioso señor nuestro iesu christo quesiste sobre sus ombros truxiesse, otorga piadoso a los que su memoria fazemos que por sus méritos al reino delos cielos vengamos. E esto te demandamos por iesu christo (121r-v)

Como se advierte, en el texto se distinguen dos partes. En la primera se ruega al Santo piedad y protección para el creyente, según la gracia que Dios le concedió al otorgarle su nombre. La segunda parte —*oración/oratio*— se dirige a Dios para pedirle, a través de san Cristóbal, la entrada en el Reino de los cielos. Llama la atención que, pese a su demostrada fama de protector contra la muerte súbita y la pestilencia, no aparezca ninguna demanda al respecto en el contenido de la oración, que, por lo demás, es prácticamente idéntico en el resto de horas consultadas en castellano y en latín.

A pesar de que la oración solamente se prohibió en España y Portugal, hay indicios del descontento que suscitaba su uso en Italia, donde nunca llegó a incluirse en los índices. Maria Pia Fantini menciona, en su trabajo sobre los procesos de la Inquisición de Módena (1571-1608) relacionados con oraciones, conjuros y libros de secretos, una declaración que contiene las quejas de los inquisidores modenenses porque la oración en cuestión y la de san Roque —abogado también contra la peste— no aparecían en la bula de Pío V de 1570 sobre la propuesta de reforma y el control de los libros de oración. Este documento contenía, además, un listado de los textos prohibidos basado en las denuncias enviadas por las autoridades locales.³⁸

La información precedente apunta a una relación entre la creencia supersticiosa que se formó en torno a la imagen del santo y la decisión de los censores de incluir la oración en los índices. Todo indica que el texto devoto tuvo usos supersticiosos que no se desvelan con la mera lectura de los testimonios conservados. Por ello, cabe suponer que el poder de este no estaba tanto en las palabras que contenía cuanto en el ritual ejecutado, considerado como necesario para obtener resultados

38. «L'orazione di San Rocco, quella di *San Cristoforo* e l'orazione deus propitius esto michi peccatoris (sic)» furono citate, in una deposizione sciolta, come reazione negativa alla bolla di Pio V per la *Riforma dei Messali* (1570) e forse anche a quella sugli *Uffici della Madonna* del 1571, che ne prevedevano la cancellazione». La autora menciona también las prohibiciones de la oración en los índices español y portugués y proporciona la referencia de una *Leggenda di san Cristoforo di Cananea* que habría circulado como texto independiente, impreso en Venecia aproximadamente en 1500. Fantini (1999: 594, 612).

y del que la oración habría formado parte. Tal vez su prohibición respondía únicamente al propósito de debilitar el culto que se le rendía o, quizá, texto (objeto) e imagen se aunaban en la realización de ceremonias rituales. Es posible que el uso apotropaico de la imagen se extendiera a la oración, pero lo cierto es que los testimonios hallados se refieren solamente a la primera y no permiten asegurar cuál fue el verdadero uso de la oración en el período altomoderno.³⁹

La devoción a san Cristóbal se encuentra vigente porque se ha convertido en el santo patrón de los conductores. Los detalles relacionados con su hagiografía, desde la Leyenda Aurea en el siglo XIV, se aprecian todavía en las imágenes actuales del santo, un hombre corpulento que atraviesa un río con el niño Jesús a hombros. Las oraciones que proliferan en Internet se basan también en la identificación de este como portador de Cristo, aunque son variantes que nada tienen que ver con la oración prohibida en el Quinientos. La diversidad de ejemplos y la extensión de su devoción en el catolicismo actual no me permiten asegurar que el texto que circulaba en el siglo XIV haya desaparecido, como sí ha ocurrido con la creencia en la contemplación de su imagen como garantía contra la muerte súbita.



Figura 8.

La *Oración de san Cristobal*, *Horas de Nuestra Señora*, Salamanca, 1567, Biblioteca Nacional de España.

39. La revisión de los procesos en archivos inquisitoriales en los que se menciona la oración, como los que recoge el catálogo de Fantini (1999), desvelaría quizá algunos datos sobre el empleo de ésta a través de los testimonios de sus devotos.

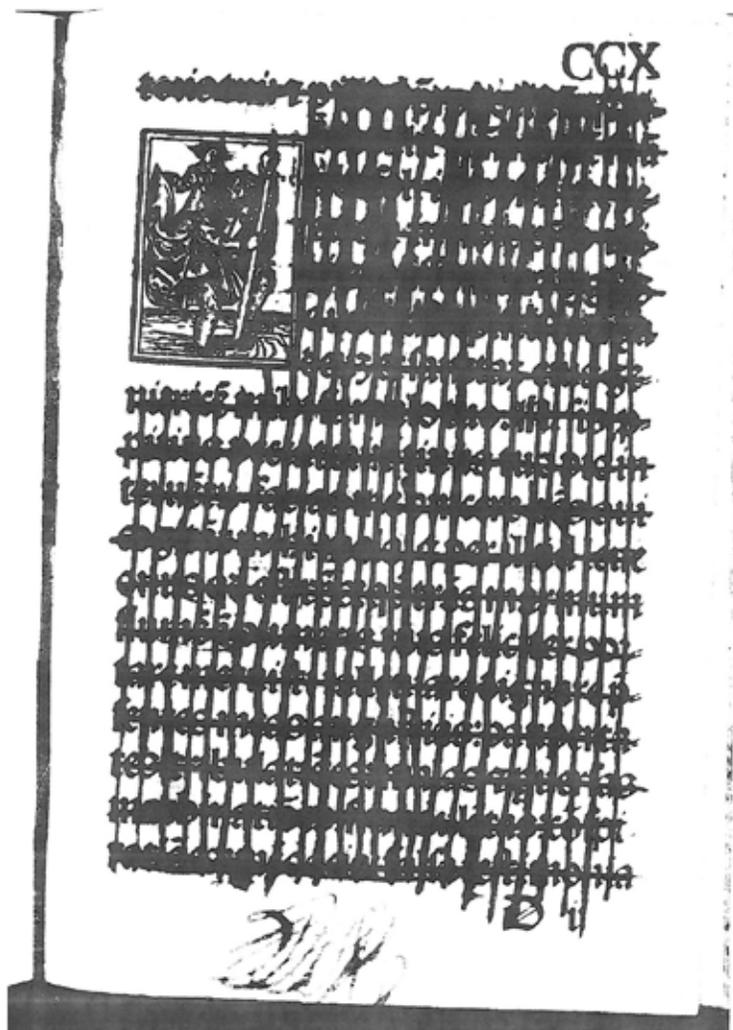


Figura 9.

La *Oración de san Cristóbal* tachada en unas *Horas de Nuestra Señora*, s/l 1516, Biblioteca Nacional de España.

Bibliografía

- Acta sanctorum Julii, Ex Latinis & Graecis, aliarumque gentium, Monumentis, servatâ primigeniâ veterum, Scriptorum phrasi, collecta, digesta, commentariisque & observationibus, illustrata a Joanne Sollerio, Joanne Pinio, Guilielmo Cupero, Petro Boschio e Societate Jesu presbyteris theologis, Tomus VI, quo dies vicesimus & octavus continentur, cum Tractatum preliminari historico-chronologico de liturgia mozarabicam, auctore Joanne Pinio, Antuerpiae, Apud Jacobum du Moulin, 1729.
- Analecta Bollandiana*, Societè des Bollandistes, Tomos X (1891), XI (1892).
- Aplec de rondaies mallorquines: d'en Jordi d'es Recó*, Alcover, Antoni Maria, 1862-1932, Mallorca, Moll, 1996-2008.
- BARLETT, Robert, «Dogs and Dog-Heads. The Inhabitants of the World» en *The Natural and the Supernatural in the Middle Ages the Wiles Lectures given at the Queen's University of Belfast, 2006* Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- BRUCE, Scott G., «Hagiography as Monstrous Ethnography: A note on Rasttramnus of Corbie's Letter Concerning the Conversion of the Cynocephali», *Medieval Latin Studies in honour of Michael Herren on his 65th Birthday*, ed. Gerrot R. Wieland, Garin Ruff & Ross G. Arthur, Brepols, Publications of the Journal of medieval latin, 2006.
- BUJANDA, Jesús Martínez de, *Index de l'inquisition espagnole: 1551, 1554, 1559. Index des Livres Interdits, 5*, Sherbrooke, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1984.
- , *Thesaurus de la littérature interdite au XVIe siècle: auteurs, ouvrages, éditions: avec addenda et corrigenda* par J.M. De Bujanda; avec l'assistance de René Davignon, Ela Stanek, Marcella Richter. Sherbrook, Québec: Centre d'études de la Renaissance: Éditions de l'Université de Sherbrooke; Genève, Librairie Droz, impr. 1996.
- CORBEIENSIS, Rasttramnus de, *Epistola de cynocephalis*, J.P Migne, *Patrologia latina*, CXXI, 1153-1156.
- DELEHAYE, Hippolyte, *Les Origines du culte des martyrs*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1933.
- DESIDERIUS, Erasmo, *El Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, edición de Dámaso Alonso; prólogo de Marcel Bataillon, Madrid, S. Aguirre impresor, 1932.
- Flor dels sançts*, Barcelona: a d[e]spes de Jaume Lacera, estampat en Barcelona p[er] Carles Amoros, 1 de setembre, 1547.
- Flos sanctorum. De las vidas de los santos. Escrito por el padre Pedro de Ribadeneira de la Compañía de Jesus, natural de Toledo. Aumentado de muchas por los padres Juan Eusebio Nieremberg y Francisco García de la misma Compañía de Jesus. Añadido nuevamente las correspondientes para todos los días del año, vacantes a las antecedentes impresiones...* Barcelona, en la imprenta de Juan Piferrer, 1734.

- FANTINI, M.P., «Saggio per un catalogo bibliografico dai processi dell'Inquisizione: orazioni, scongiuri, libri di segreti (*Modena 1571-1608*)», *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, xxv (1999), 587-668.
- GRÉGOIRE, H., «Inscriptions Historiques Byzantines», *Byzantion* 4 (1927) 193-218.
- GUDIOL, Josep, «Sant Cristófol», *La veu de Catalunya*, (30 de agosto de 1922) 10.
- HALKIN, François, *Hagiologie byzantine. Textes inédits Publius en grec et traduits en Français par François Halkin bollandiste*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1986.
- Horas de Nuestra Señora: segun el uso Romana, diuididas por los tres tiempos del año muy complidas...* En Salamanca, por Mathias Gast, 1567. (BNE R/41018).
- Las horas de nuestra señora según el uso romano*, en Lyon por los herederos de Iacobo Iunty. Al fin: en casa de Pedro Fradin, 1560. (BNE R/1999).
- LECOUTEX, Claude, «Les Cynocéphales. Étude d'une tradition tératologique de l'Antiquité au xii^e siècle» en *Cahiers de civilisation médiévale*. 24^e anée, 94, (Avril-juin 1981) 117-128.
- LIONARONS, Joyce Tally, «From Monster to Martyr: The Old English Legend of Saint Christopher», *Marvels, monsters and Miracles: Studies in the Medieval and Early Modern Imaginations*, ed. Jones, T.S y Sprunger, D. A, Kalamazoo, 2002 pp. 167-182.
- LLOMPART, Gabriel, «San Cristóbal como abogado popular de la peregrinación medieval. Acotaciones a la talla gótica del Museo Marés de Barcelona, número 219» en *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 21 (1965) 293-313.
- LOESCHKE, W., «S. Christophorus Canineus», *Edwin Redslob zum. 70*. Berlin, Blaschker, (1955) 33-82.
- MARTÍNEZ GIL, Fernando, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo Veintiuno editores, 1993.
- «Martyrium Sancti Martyris Christophori», *Acta Graeca, Analecta bollandiana*, I (1882), 122-148.
- MOLANUS, Jean, *Traité des Saintes images*, Introduction, traduction, notes et index par François Boespflug, Benoît Tassel, Paris, Editions du Cerf, 1996.
- Obra a llaors del benaventurat lo senyor Sant Cristòfol* 1488. textid BITECA 1571, 20-04-2013 <http://bv2.gva.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1001469&responsabilidad_civil=on>
- ORCHARD, Andy, *Pride and Prodigies: Studies in the Monsters of the Beowulf Manuscript*, Cambridge, D.S Brewer, 1995.
- «Passio. De S. Christophoro Martyre», Auctore anonymo conscripta, *Acta Sanctorum 07 Julii Tomus 06* (1729) 146-149.
- «Passio Sancti Christophori Martyris», *Analecta bollandiana* XI (1892), 393-405.
- PUIGGARÍ, Josep, (1821-1903), *Capilla de S. Cristóbal de Regomir: reseña histórico-descriptiva*, Barcelona, Impr. y Litografía de José Cunill Sala, 1899.
- RÉAU, Louis, *Iconographie de l'art Chretien*. Tome III/1 *Iconographie des saints*, Paris, P.U.F., 1958.

- ROSENFELD, H. F, *Der hl. Christophorus: Seine Verehrung und Seine Legende, eine untersuchung zur kultgeographie und legendenbildung des mittelalters*, Leipzig, Kommissionsverlag O. Harrassowitz, 1937.
- RYPINS, Stanley, *Three Old English Prose Texts in MS Cotton Vitellius*, London, Oxford University Press, 1924.
- SAINTYVES, P., *Saint Christophe: Successeur d'Anubis, d'Hermès et d'Heracles*, Paris, Les éditions Émile Nourry 62, Rue des Écoles, 62, 1936.
- STORCK, Willy F., «Aspects of Death in English Art and Poetry» en *The Burlington Magazine for Connoisseurs* Vol. 21, No. 113 (Aug., 1912), 249-251+254-256, 1912.
- The Contendings Of The Apostles. Being the Histories of the Lives and Martyrdoms and Deaths of the Twelve Apostles and Evangelists*, London-New York, Henry Frowden, 1899.
- USENER, Hermanus, *Acta S. Marinae et S. Christophori*, Festschriftz. 5, Bonn, Säcularfeier der Universität zu Heidelberg, 1886.
- VEGA, Pedro de la, *Flos sanctorum*, Medina del Campo, Francisco del Canto, 1578.
- , *Flos sanctorum: la vida de Iesu Christo*, Sevilla, Juan Gutierrez impr. 1568.
- VORÁGINE, Jacobo de (Iacopo da Varazze), *Legenda aurea sanctorum*, Venetiis, Christophorus Arnoldus, 6 maig, 1478.
- , (Iacopo da Varazze), *Legenda aurea sanctorum=Flos sanctorum romançat*, Barcelona, Joan Rosembach, 1 febrer, 1494.
- WHITE GORDON, David, *Myths of the Dog-Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- WOODS, David, «St. Christopher, Bishop Peter of Attalia, and the Cohors Marmaritarum: a Fresh Examination», *Vigiliae Christianae*, 48, (1994), 170-186.
- , *Saint Christophe*, 1999-2000, 15-04-2013, <<http://www.ucc.ie/milmart/Christopher.html>>

