

LA MATERIALIDAD ETERNA DE LOS SANTOS SEPULCROS, RELIQUIAS Y PEREGRINACIONES EN LA HAGIOGRAFÍA CASTELLANO-LEONESA (SIGLO XIII)

ÁNGELES GARCÍA DE LA BORBOLLA
Departamento de Historia
Universidad de Navarra

INTRODUCCIÓN

El santo, ya sea un personaje real o un producto hagiográfico, por su propia condición tiene un destino eterno: la gloria del Cielo. Sin embargo, su tránsito a la patria celestial no suponía una radical separación con el espacio en el que vivió o con quienes le conocieron. Por el contrario, su presencia continuaba entre los hombres y adquiría un carácter perdurable a través de unos signos visibles, las reliquias. Evidentemente, la memoria y el recuerdo resulta ser un elemento clave en el culto a los santos. Y sin duda, esta perdurabilidad quedaba garantizada en la mente del hombre medieval si se asociaba a algún objeto material y sensible. De modo que los restos mortales del santo y el lugar donde se encontraban depositados se convierten en el indicador más efectivo de su actual permanencia que lleva a considerar al santo como «el eterno contemporáneo» del fiel que le invoca.

Por otra parte, el hombre medieval parece no poner en duda la existencia de una perfecta comunicación entre el mundo celestial y terrenal, garantizada por toda una serie de figuras intermediarias entre las que se encuentran los santos. Al mismo tiempo no le suponía un gran problema el estar separado por una distancia de siglos de sus santos intercesores. Aunque las reliquias eran uno de los elementos que lograban anular esa separación temporal y física. La arraigada devoción hacia estos «preciosos tesoros», mantenida a lo largo de toda la Edad Media, es una de las manifestaciones principales del culto a los santos. Ese honor y veneración que los fieles tributan tanto a los restos mortales o al lugar donde se encuentran, como a cualquier objeto que perteneciera a ese individuo santo o bien hubiera mantenido algún contacto físico con él, son considerados por G. Philippart como *phénomènes hagiographiques*. Es decir,

un fenómeno de orden social, tanto por la función particular que desempeña como por la influencia que ejerce en una sociedad, fundamental para el estudio de las representaciones mentales¹.

De igual modo, la posesión y la glorificación de las reliquias han sido poderosos estimulantes de fenómenos culturales. A ellas se deben muchas construcciones de iglesias, dedicación de altares y peregrinaciones a santuarios, a la vez que han contribuido a desarrollar la imaginación en relatos y leyendas sobre su propio origen, o sobre los milagros obtenidos por su mediación². En consecuencia, gran parte de los textos hagiográficos, sobre todo en el caso de las *Vitae*, *Translationes* y *Libri miraculorum*, están relacionados con un santo determinado y con un lugar de culto concreto, pues se trata de obras con una clara finalidad propagandística que mantienen un mismo parámetro de redacción: ensalzar las virtudes del santo y demostrar su eficacia sobrenatural.

Generalmente, los lugares en los que el santo abandonaba este mundo terreno para pasar al eterno solían ser los centros donde germinaba su culto inicial³. En estos puntos geográficos de la santidad se iniciaba una tarea hagiográfica con un objetivo cultural concreto: la institución de una festividad, la promoción de una devoción, o el desarrollo de un centro de peregrinación. De modo que esa producción escrita, vehículo esencial de propaganda, era el resultado del deseo de mantener la memoria de los santos protectores, ya sea de un centro religioso concreto o de una orden determinada⁴.

¹ G. PHILIPPART, *Hagiography and medieval literature*. Odense, 1990, p. 135: «Toute phénomène social ou mental qui aurait quelque rapport que ce soit avec les saints entrerait dans cette catégorie. C'est d'abord un phénomène de société et relève de la sociologie historique... de tous les phénomènes hagiographiques, il y a en effet place pour une recherche qui viserait à reconnaître les *representation mentales* qu'ils supposent, les *fonctions* qu'ils ont exercées et surtout le *poids* qu'ils ont eu dans une société donnée».

² J. L. LEMAÎTRE-D. J. DUBOIS, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*. Paris, 1993.

³ H. DELEHAYE, «Loca sanctorum». *Analecta Bollandiana*, 48. 1930, p. 5: «La cité du saint est donc celle qu'il se choisit en y laissant sa dépouille mortelle; c'est le coin de terre où lui rend les premiers honneurs. Le lieu d'origine devient un foyer d'où ce culte se propage dans le voisinage immédiat d'abord, plus loin ensuite et souvent à grande distance, jusqu'à en plus connaître de frontières».

⁴ Las fuentes que han servido de base a este trabajo son las obras hagiográficas del siglo XIII en el reino castellano-leonés. Se trata de una veintena de textos, en su mayoría son *vitae* latinas, aunque no se debe olvidar el *corpus* hagiográfico de Gonzalo de Berceo en lengua vulgar. Por otra parte, se han de destacar las vidas de santos mendicantes, como la de fray Pedro González, santo Domingo de Guzmán, o san Antonio de Padua, cuyas autorías responden a los miembros de comunidades franciscana o dominica según los casos y que se redactan a los pocos años del fallecimiento del santo. Junto a ello se cuenta con relatos de milagros *post mortem* y textos relacionados con la *inventio et translatio* de las reliquias. Estos últimos suelen estar vinculados a un determinado centro espiritual en crisis o en emergencia.

I. *LOCA SANCTA*: LOS SEPULCROS

Para el hombre medieval, el santo no es simplemente aquel individuo que habiendo llevado una vida virtuosa y consagrada a Dios, disfruta de la gloria del Cielo; o bien quien desde ese espacio lejano y desconocido, la gloria celestial, atiende a los fieles que lo invocan. Sino que por el contrario es un personaje que a pesar de su «tránsito» mantiene una presencia tangible en este mundo. De este modo, pueden ser definidos como aquellos «compañeros invisibles de los hombres», que con su *praesentia* y su *virtus* auxilian al mundo de los vivos⁵.

La presencia real del santo en el lugar donde había recibido sepultura era un hecho generalmente admitido. En consecuencia el carácter sagrado de estos monumentos en piedra implicaba un claro merecimiento de todo el honor y reverencia. El sepulcro se convierte en el punto exacto y preciso que ocupa este personaje entre los hombres hasta el fin de los tiempos. De modo que su sepultura a pesar de sus reducidas dimensiones será el eje catalizador de su culto, y desde ahí el santo ejercerá una acción que sobrepasa unos marcos espaciales concretos como los de la iglesia o monasterio donde se encuentra enterrado.

Esta localización espacial de los sepulcros permite hablar de una «geografía de la santidad», una disciplina perfectamente ilustrada en el discurso hagiográfico y cuyos enclaves territoriales vendrán determinados por la existencia o no de reliquias⁶. Sin duda, la presencia del cuerpo del santo en el lugar donde detentaba el patronazgo atraía y recogía todas las aspiraciones espirituales de las gentes próximas. Ahí se originaba una órbita de acción que favorecía al monasterio, iglesia o abadía donde quedaron sepultados sus restos santificados y santificadores. Pero además desde cada uno de esos puntos se desplegaba un importante radio de acción propagandística, impulsado bien por las propias instituciones eclesíásticas, o por los mismos fieles que actúan de elementos difusores de la santidad del personaje.

De igual modo, sus restos mortales, que en muchas ocasiones será el

Finalmente, se puede distinguir otro grupo de obras consagradas a santos episcopales como san Isidoro de Sevilla o san Ildefonso de Toledo, cuya tradición hagiográfica adquiere gran relieve en esta centuria.

⁵ J. CHELINI, *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale*. París, 1997, p. 320.

⁶ L. PIETRI, «*Loca sancta*: la géographie de la sainteté dans l'hagiographie gauloise IV-VI». *Luoghi sacri e spazi della santità*. Turín, 1990, p. 23-33. P. 27: «La géographie sacrée préétablie par la Providence divine, connue des fidèles par une tradition ininterrompue ou plus tardivement révélée à eux, tend depuis la Paix de l'Église, à se transformer en une géographie culturelle».

cuerpo incorrupto, prueba irrefutable de la santidad de ese individuo, no son simplemente un recuerdo material de su existencia, sino que se trata del mismo santo que, como en vida, continúa actuando para el bien de sus fieles. Y así, permaneciendo en la memoria de las gentes, convergen hacia él las esperanzas y los deseos de los hombres. Esta activa continuidad circunscrita a un espacio que adquiere el carácter de sagrado, significó una auténtica ruptura entre el cristianismo y la Antigüedad pagana, donde la asociación entre la tumba y espacio sagrado resultaba inconcebible. Aunque ya desde la tradición mosaica se constataba una veneración a los santos ligada a sus tumbas, confiando en su poder de intercesión divina⁷. De este modo, la *virtus* que aún emanaba de sus cuerpos, de sus tumbas venerables y veneradas, beneficiaría a todos aquellos que se acercaran⁸.

«AD RES SACRA»: LA EFICACIA DE LA PROXIMIDAD

La localización del sepulcro del santo en el interior de una iglesia o monasterio consagra a estos centros espirituales como los principales difusores de su culto. En este contexto la producción hagiográfica contribuía directamente a este objetivo, ya que revelaba a su público datos sobre la vida de este personaje, al mismo tiempo que fascinaba con los «hechos prodigiosos» del santo. Probablemente, esta actitud de asombro y admiración despertaba los deseos de acercarse y visitar aquel lugar santificado por la presencia del santo. De este modo, se originaba un flujo de peregrinaciones, de mayor o menor regularidad según el momento histórico, que partiendo desde muy diversos lugares tenían un mismo destino: la sepultura del santo.

Además el hombre medieval parece no conformarse con la invocación en la que solicita el favor de su intermediario celeste, sino que de manera inmediata asocia la eficacia de su súplica a la distancia física que lo une o lo separa del santo. Por lo tanto, la proximidad a la *res sancta*, sepulcro o reliquia, se convierte en un requisito, en la mayor parte de las ocasiones indispensable, a la hora de realizarse el milagro⁹. Así, por ejemplo, con motivo de la llegada a la ciudad de León de las

⁷ N. HERRMAN-MASCARD, *Les reliques des saints. La formation coutumière d'un droit*. París, 1975, p. 12.

⁸ C. TREFFORT, *L'Église carolingienne et la mort*. Collection d'histoire et d'archéologie médiévales. Lyon, 1996, p. 131.

⁹ R. OURSEL, *Les pèlerins du Moyen Age*. París, 1963, p. 24: «Ce besoin de voir et de toucher, besoin d'une manifestation sensible et directe des idées et des croyances qui justifie l'extraordinaire diffusion du culte des saint, l'afflux populaire à leurs reliques corporelles, l'exaltation de leurs prodiges et merveilles».

reliquias del obispo san Isidoro de Sevilla en 1063, Lucas de Tuy señala como los vecinos de la ciudad se acercaban *por ver el cuerpo del santo e pedirle devotamente que los socorriese*¹⁰. En los relatos de milagros, la devoción manifestada hacia los sepulcros de los santos es la mayor parte de las veces el presupuesto subyacente a la hora de iniciar una peregrinación¹¹. Este trayecto recorrido en compañía de algunos familiares o vecinos puede definirse como el reconocimiento colectivo *in corpore* de un espacio sacral donde implorar el auxilio divino. Una petición que por lo general se acompaña de un contacto físico entre el fiel peregrino y la piedra sepulcral¹².

Incluso este último gesto encerraba indudables efectos taumatúrgicos, tal y como queda demostrado por numerosos ejemplos. Así, el sacerdote ciego Domingo Domínguez pasó su rostro por la tumba de san Isidro e inmediatamente recuperó la vista: *cepit divolvere vultum suum per sepulcrum lapideum subito tam suave persensit refrigerium a summo capitis usque ad pedum vestigium*. Por este mismo escenario pasan desde ciegos que recuperan la vista¹³; paralíticos cuyos miembros adquieren movilidad de manera repentina¹⁴; o fieles aquejados por fiebres que desaparecen instantáneamente¹⁵, así como la resurrección de un niño¹⁶ o la curación de un dolor de muelas¹⁷. Todos estos enfermos acudían en virtud de las propiedades taumatúrgicas y de la eficacia milagrosa de la tumba del santo: *quanti autem meriti apud praesentiam rerum conditoris gloriosa se ferat intercessio Christi confessoris Isidori, signorum assiduitas, quae ibi fit [...] quem in caelis gloria et honore coronatis, in terris praesentis insignem miracula*¹⁸.

¹⁰ *Los milagros de san Isidoro*, 5. Esta obra del cronista Lucas de Tuy sólo se conserva en la edición y traducción castellana del canónigo isidoriano Juan de Robles de 1525. Ed. Universidad de León, 1992.

¹¹ A. DUPRONT, *Du sacré. Croisades et pèlerinage. Image et langage*. París, 1987, p. 384: «Des multiplication du culte des corps saint, celui des reliques. Celle-ci ne sont que morceaux parfois infimes du corps saint, des restes mais chargés pour avoir appartenu à celui-ci d'une part de sa puissance sacrale. Aussi là où est la relique, un «lieu sacral» s'organise. Ainsi la relique authentifie la motivation du pèlerinage: comme le corp saint en son entier, elle manifeste la présence personelle; La relique crée le pèlerinage ou le consacrer».

¹² San Juan Crisóstomo afirmaba que la virtud de los santos se transmitía incluso abrazando sus cajas (*Patrologia Graeca*, L. Col 640).

¹³ *Legenda sancti Isidori agricolae*, (BHL, 4949) N.12. Y 15. Esta obra dedicada a este santo campesino († 1130) se atribuye al franciscano Juan Gil de Zamora. Ed. Q. ALDEA, *Los milagros de san Isidro XIII*. Academia de Arte e Historia de san Dámaso. Madrid, 1993. N. 17, 18, 19, 24, 32, 34, 39, 40, 42, 43, 45, 47, 51, 53, 55, 56, 59, 60, 63

¹⁴ *Ibidem*, 16, 33, 37, 38, 64.

¹⁵ *Ibidem*, 57, 58, 61.

¹⁶ *Ibidem*, 48.

¹⁷ *Ibidem*, 66.

¹⁸ *Ibidem*, 12 y 15.

Se trata de unas escenas que se repiten en cada uno de los lugares donde se custodiaban unas reliquias. Así por ejemplo, cierto niño mudo fue llevado hasta la iglesia de san Pedro de Zamora donde le pasaron las reliquias de san Ildefonso de Toledo por sus ojos y labios, *oculos et labia tangerent cum reliquiis*, y al instante quedó curado. La misma aplicación directa de las reliquias sobre la parte enferma es el remedio que le proporcionan al ciego Pedro Domingo, *applicantes vero reliquias sanctissimi corporis oculis*, o al paralítico Domingo Meléndez: *renes eius et membra sacris beati Aldefonsi reliquis tetigerunt; ad quarum contactum, contractus effectus incolumis*¹⁹.

De igual modo que aquella mujer pasando su mano paralizada sobre el arca con las reliquias de san Isidoro quedó curada: *tangens arcam in qua eiusdem sanctissimi corporis cineres reconduuntur*. O bien cuando llegaron las reliquias de este santo obispo hispalense a León, el ciego Eusebio, tocando la arqueta-relicario recuperó inmediatamente la vista: *dum dat manum loculo, oculis lumen illuxit subito*²⁰. Por lo tanto, el efecto taumatúrgico es una propiedad de la nueva sepultura del santo en la colegiata leonesa y cuya virtud ensalza el Tudense en su relato diciendo: *endemoniados, paralíticos, leprosos, frenéticos, letárgicos, maniáticos, éticos, tíficos, y enfermos de opilaciones, de fiebres y de dolor de costado y de gota coral y de pasmo y de perlesía y de esquinancia, y de icericia, e hidropesía, y los que tienen dolores y pasiones del estómago, del pecho y de los ojos, y de hemorroides y de piedra y de riñones y de otras innumerables enfermedades yendo o enviando allí y haciendo sus sacrificios y oraciones a Dios, e implorando la ayuda de san Isidoro*²¹.

Por último, el lugar de sepultura de santo Domingo de Guzmán fundador de los dominicos también presentaba estas mismas propiedades sobrenaturales. Es cierto que en esta obra la mayor parte de los relatos

¹⁹ *Inventio et translatio corporis sancti Ildephonsi*, (BHL) 3923. Esta obra fue redactada por Juan Gil de Zamora en 1260 a raíz de la traslación de las reliquias de san Ildefonso a la iglesia de san Pedro de Zamora. Se conservan dos copias realizadas en el siglo XVIII, una de ellas se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid y otra en la biblioteca catedralicia de Toledo. La edición de esta fuente la realiza F. FITA en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 6 (1885), p. 60-71. N. 26; 12; 19. Otros individuos por ejemplo quedarán curados al instante de llegar a la iglesia. Se trata de unas endemoniadas que al cruzar el umbral del templo, un espacio sagrado, quedarían libradas del demonio 15, 16, 17.

²⁰ *Historia translationis corporis sancti Isidori*, BHL, 4491. Esta obra redactada por un canónigo leonés anónimo a finales del siglo XII o inicios del XIII cuenta por primera vez los milagros acontecidos tras la traslación de las reliquias de Sevilla a León. Ed. J. A. ESTEVEZ SOLA, *Corpus Christianorum*. Brepols, Turnhout, 1997, p. 143-179. VI, 30 y III, 12.

²¹ *Los milagros de san Isidoro*, 17. También tomando hojas de esa higuera que nació en Sevilla sobre el lugar donde se encontraba el primitivo sepulcro, o parte de la corteza, molida con agua o con vino, los enfermos quedaban sanos.

de milagros *post mortem* suceden tras una simple invocación al santo, sin necesidad de que el fiel visite su sepulcro. Sin embargo, existen algunos ejemplos que difieren de este esquema general, como aquel endemoniado que delante del sepulcro y tras tocar las reliquias quedó liberado de su tormento. O cierta contrahecha que bajando del carro se dirigió hacia el sepulcro y repentinamente su cuerpo se enderezó. Por último, el caso de un joven estudiante de Bolonia llamado Guillermo quien recostado sobre el sepulcro recuperó la salud: *super lapidem superpositum sepulchro beati Dominici iacuit, percepta cotinuo sanitate surrexit*²².

Sin embargo a pesar de la relevancia que parece tener el contacto físico con el lugar de enterramiento del santo, también muchos otros milagros se producían mediante objetos que a primera vista nos pueden parecer secundarios. Las propiedades taumatúrgicas propias de otros elementos ya se notifica en los Hechos de los Apóstoles (19, 12): «Dios obraba por mano de Pablo milagros poco corrientes, de forma que tan sólo que se aplicasen a los enfermos los pañuelos y delantales que había usado, desaparecían de ellos las enfermedades y se retiraban los malos espíritus».

Además, desde comienzos del siglo VI se consideraba como reliquias todo aquello que tocaba la tumba del santo, incluso el polvo que la recubría. Esta consideración se transmite a la tradición hagiográfica, donde aparecen numerosos ejemplos de «contactos taumatúrgicos» con algún elemento derivado de los sepulcros, como el agua que mana entre las piedras; el polvo de la tierra o algún óleo perfumado que emana de ella²³. Así por ejemplo Gregorio de Tours, cuenta que el sepulcro de san Andrés desprendía un perfume delicioso²⁴. Y esto es precisamente lo que ocurre en la sepultura del dominico fray Pedro González donde ese bálsamo perfumado fue recogido por los clérigos de la iglesia de Tuy y conservado en un relicario²⁵.

²² *Vitae sanctorum*, del Cerratense. Cap. Santo Domingo de Guzmán. *Vita sancti Domini*, 59 (BHL, 2216). Esta última vida latina fue escrita por el dominico Pedro Ferrando entre 1238-9 y los manuscritos medievales conservados son el códice 109 del siglo XIII de la Biblioteca de la Universidad de Teología de Göttingen; el códice R 393 del siglo XIII conservado en Bresalau; y el manuscrito lat. 3820 de la Biblioteca Nacional de París, editado por Van Otroy en *Analecta Bollandiana*, 30, 1911, pp. 54-87.

²³ P. BOUSSEL, *Des reliques et de leur bon usage*. París, 1971, p. 208; N. HERRMAN-MASCARD, *Les reliques des saints*, p. 47.

²⁴ GREGORIO DE TOURS, *De gloria martiris*. L. I. Cap. 31. Col. 731.

²⁵ *Legenda beati Petri Gundisalvi*, BHL, 6711, 20. Esta obra fue redactada en la segunda mitad del siglo XIII y de la que sólo se conserva un manuscrito medieval en la biblioteca capitular de Tuy. Aunque desconocemos el nombre del autor, cabe pensar que se trata de un miembro de la orden dominica. La vida, dividida en lecciones, sigue un esquema tradicional, a la que le siguen los milagros en vida y los milagros *post mortem*. Ed. E. FLOREZ en la *España Sagrada*, XXIII, p. 245-263.

Es fácil comprender que si resultaba beneficioso para el enfermo tocar la piedra del sepulcro, aún más eficaz sería ingerir algo que participase de ese mismo poder taumatúrgico. Quizás esto ayude a comprender por qué los enfermos solían beber el agua que emanaba milagrosamente de la tumba del santo. Sin embargo, en estos casos parece no tratarse tanto de las propiedades curativas propias de ese líquido, como del poder taumatúrgico del lugar del que procede. Así, siguiendo las indicaciones de una voz misteriosa, Marina de la Cuesta bebió agua mezclada con el polvo del sepulcro de san Ildefonso: *aquam petiit et cum terra miscuit sumpta de monumento beatissimi Aldefonsi*²⁶. Un mismo tipo de agua milagrosa es la que brota del sepulcro de san Isidoro en la colegiata leonesa, la cual guardada *en redomas y vasos de vidrio para la salud de los enfermos*, sirvió para curar la ceguera del infante don Alfonso²⁷.

De igual modo, tras la *translatio* de san Isidoro al interior de la iglesia de san Andrés, muchos enfermos se acercaron a la antigua fosa y tomando la tierra de la sepultura se la pasaron por sus miembros y quedaron curados: *ad sepulturem foveam de qua fideliter assumentes pulverem et per membra propria contractactes*²⁸. Por último, otro caso bastante significativo es el que acontece a raíz de la muerte de san Antonio de Padua. Entonces las gentes del pueblo que se encontraban frente al convento franciscano comenzaron a lanzar a las ventanas y puertas toda clase de objetos (fajas, cíngulos, collares, anillos y llaves), pues sin duda pensaban que bastaba el contacto con el cuerpo del santo para que los objetos quedaran «santificados»: *ut contactu corporis sanctificata reciperent*²⁹.

Sin embargo, el carácter sagrado que infunde la presencia del santo no se limita al sepulcro donde queda depositado, sino que incluye todo un espacio físico circundante en el que son depositados los enfermos; en el que suplican los fieles día y noche; en el que se obtiene auxilio y protección; y en el que ocurren sucesos maravillosos³⁰. En relación a este último tipo de acontecimientos ha de señalarse el caso de aquellas

²⁶ *Inventio et translatio corporis sancti Ildephonsi*, 21.

²⁷ *Los milagros de san Isidoro*, 13 y 42.

²⁸ *Legenda sancti Isidori agricolae*, 9.

²⁹ *Legenda sancti Antonii*, 50. Esta obra compuesta por el franciscano Juan Gil de Zamora forma parte de su *Tractatus historiae canonicae et civilis liber illustrium personarum* (1282). Actualmente, sólo se conserva en una copia del siglo XVIII en la Biblioteca Nacional de Madrid (ms. 2763) y fue editada por M. CASTRO en el *Archivo Iberoamericano*, 34. 1974, pp. 582-603.

³⁰ A. GARCÍA DE LA BORBOLLA, «El universo de lo maravilloso en la hagiografía castellana». *Boletín de la Real Academia de las Buenas Letras de Barcelona*. Barcelona, 1999-2000, pp. 335-353.

campanas suspendidas sobre la tumba de san Millán de las que Gonzalo de Berceo cuenta que de manera prodigiosa tañían *solas quando de venir alguna brava cosa o muerte de grand omne o tacha periglosa tannese por si mismas por suerte miraclosa*. E incluso el mismo poeta riojano dice haber sido testigo de este admirable suceso: *como por mis orejas las oí yo tanner*³¹. Por su parte, el monje Ferrando, autor del *Translatio et liber miraculorum sancti Aemiliani*, daba unas noticias similares: *in fune pendentibus ante altare eius per se tangentibus*. Y junto a las campanas, habla de unas lámparas que se elevaban de repente, *subito accensa est, ita ut a coquam hominum non posset melius accendi vel meliorari*, y cuyo aceite en una ocasión se restableció milagrosamente³².

Un suceso similar al anterior tiene lugar en la iglesia de san Andrés junto al cuerpo de san Isidro Labrador. De repente, la iglesia quedó a oscuras salvo la lámpara situada encima del sepulcro del santo³³. Por último, el Tudense en su relato de milagros de san Isidoro hace referencia a una lámpara «maravillosa» situada sobre el sepulcro del santo que desprendía no sólo una luz inextinguible, sino también un suave aroma, e incluso el autor parece considerarla como una reliquia pues dice *díla mil besos, tocando con ella mis ojos y mi pecho*³⁴.

Esta luminaria suspendida sobre el sepulcro o el altar del santo venía a ser una expresión de reverencia, aunque también tenía un fin eminentemente práctico, es decir garantizar la iluminación del interior del templo³⁵. Evidentemente, si el sepulcro era el polo de atracción de los fieles devotos, la iglesia donde se hallaba se veía favorecida con la afluencia de los mismos. Es decir, la posesión de reliquias implicaba consecuencias muy ventajosas pues suponía contar con una devoción estable y por ello garantizarse la afluencia de fieles peregrinos que suplicaban el favor del santo.

³¹ *Vida de san Millán*, 487b y 332-341. Ed. B. Dutton, Londres, 1967. El clérigo poeta tomo como fuente la vida latina escrita por Braulio de Zaragoza en el S. VI. La traducción manuscrita de esta vida se reduce a tres ejemplares: Q (1260), actualmente perdido; F (1330) del que se conservan algunos fragmentos en la biblioteca de la Real Academia de la Lengua; y I, copia llamada de Ibarreta del siglo XVIII, conservada en Silos y derivada de los anteriores. Además existen dos copias aisladas de esta obra: S, copia del manuscrito Q (t. 36 Archivo de los Benedictinos de Valladolid) en Silos, y O, copia de F aunque corregida por el mismo copista según Q.

³² *Translatio et liber miraculorum sancti Aemiliani*, BHL, 102. Lectio I y IV. Son dos los manuscritos del siglo XIII conservados en la Biblioteca Nacional Emilianense 10 y 23.

³³ *Legenda sancti Isidori agricolae*, 52.

³⁴ *Los milagros de san Isidoro*, 22. También en el capítulo 24 se cuenta de la emanación milagrosa de agua entre las piedras del sepulcro del santo.

³⁵ G. C. SNOEK, *Medieval piety from relics to the Eucharist*. Leiden, 1995, p. 228. «Desde el siglo V la práctica de mantener lámparas o cirios encendidos en el lugar de sepultura del santo viene a ser una expresión estereotipada de reverencia y su uso como el del incienso continúa en los siglos siguientes».

Este hecho se traducía a efectos prácticos en una constante vía de ingresos, principalmente mediante las ofrendas, necesaria para el mantenimiento y la continuidad de un núcleo de vida de oración.

De igual modo, la presencia de tan grandes tesoros significaba para los vecinos de aquel lugar gozar de una protección celestial más directa. Una tutela ejercida por estos personajes bienaventurados que daban prueba de su santidad mediante la realización de milagros. Así, el poeta Gonzalo de Berceo en su vida de santo Domingo, cuenta cómo muchos fieles acudían o pedían ser llevados ante *el sepulcro glorioso de qui manava tanto miraculo precioso*³⁶.

Al mismo tiempo, la sepultura del santo parece ser el lugar propicio para las apariciones. Así ante la mirada atónita de un sordomudo que acudió a la tumba de santo Domingo de Silos apareció el santo acompañado por dos niños vestidos de blanco³⁷. También un muchacho endemoniado que acudió al sepulcro de san Isidoro con su padre, pudo ver cómo salían del sepulcro dos hombres ricamente vestidos que acercándose le anunciaron su curación: *duo nobiles uiri, pretiosissimi induti uestibus... Cumque eos, qui essent, interrogarent, dixerunt: ego Petrus apostolus et iste beatus Ysidorus*³⁸. Por último, tanto el sacristán de la iglesia como un paralítico llamado Laurencio vieron salir en diferentes ocasiones a san Isidro de su tumba y acercarse hasta ellos³⁹. De este modo, mediante estas apariciones quedaba confirmada la asociación directa santo-sepulcro.

Así pues, la veneración de los restos mortales del santo es un hecho

³⁶ *Vida de santo Domingo de Silos*, 586b. Obra escrita por Berceo en 1236 tomando como fuente una vida latina del santo escrita por el monje Grimaldo en 1090, aunque al parecer la obra manejada estaba incompleta. Ed. B. DUTTON, Londres, 1978. Son tres los manuscritos medievales existentes: S, conservado en Silos, ms. 93 (c. a. 1240), con copias posteriores (c. a. 1300) de la *vita* de Grimaldo y los milagros de Pedro Marín; H, ms. 12-4-1 en la Real Academia de la Historia de Madrid, es copia de S de 1360 para San Martín de Madrid, filial de Silos; E, ms. 4a en la Real Academia Española de Madrid, forma parte del manuscrito F de 1325 que fue copiado por Ibarreta en 1775, y contienen las obras completas de Berceo.

³⁷ *Miraculos romaçados de como saco santo Domingo los cautivos de la cautividad*, 5. También se le aparece santo Domingo delante del sepulcro al infante don Alfonso (N. 4). Esta obra atribuida al monje Pedro Marín, procurador del monasterio de Silos, se redactó hacia 1285 y recoge los milagros de redenciones ocurridos entre 1232-1293. Son tres los manuscritos: ms. 12 del archivo de la Abadía de Santo Domingo de Silos, S, códice del siglo XIII-XIV encontrado en 1916, el manuscrito 5 de la Real Academia de la Lengua de Madrid del siglo XV, M, y, por último, V, copia de Sebastián de Vergara de mediados del siglo XVIII.

³⁸ *Historia translationis sancti Isidori*, VI, 2. *Inventio et translatio corporis sancti Ildefonsi*, 9. San Ildefonso vió salir a santa Leocadia de su tumba.

³⁹ *Legenda sancti Isidori agricolae*, N. 20, 38: *e regione tumuli viri Deo, virum sub monastico habitum venientem et coram altari sancti Andree inclinato capite transeuntem*. Del mismo modo, el paralítico Laurencio que pedía su curación junto al sepulcro vio a este mismo santo quien *indutus albis vestibus*.

incontestable y por lo tanto al lugar que alberga las preciosas reliquias acudirán toda clase de gentes que situados lo más cerca posible de la piedra con propiedades taumatúrgicas o de la arqueta con las reliquias, con una firme fe y poderosa confianza pedirán su curación.

El sepulcro queda convertido en un importante polo de atracción para los fieles que buscan la poderosa intercesión del santo, pero ese «espacio sagrado imaginario» describe círculos concéntricos de desigual intensidad en función de la proximidad al eje centralizador del culto. Así los fieles buscan la proximidad física con lo sagrado que parece ser la regla de la eficacia sobrenatural, por lo cual en ocasiones el fiel devoto debía recorrer largas distancias para invocar al santo. Además suele tratarse de personas con un estado de salud precario, que lógicamente se agravaría dadas las duras condiciones de los desplazamientos. Los milagros no solían ocurrir a mucha distancia del sepulcro, y en el caso que así fuera, el beneficiado terminaba acudiendo a este *loca sancta* en acción de gracias. Todo ello contribuía a crear unos lazos más personalizados que afianzarían las relaciones entre el fiel devoto y el santo invocado. En definitiva estas peregrinaciones ocasionaban un movimiento de fieles que fluía con mayor o menor intensidad según el momento histórico hacia en esos lugares donde se conservaba con celo y fervor las reliquias, sin duda el tesoro más preciado que con los ojos de la fe trascendía las simples formas materiales.

II. LAS HUELLAS DE LOS SANTOS: LAS RELIQUIAS

El santo no pertenece al mundo de lo inaccesible o desconocido para el hombre de los siglos medievales. Su *status* de personaje próximo no desaparece a pesar de que la vida haya abandonado su cuerpo, o sean siglos los que lo separen del fiel. Su condición es idéntica a la de todos los hombres aunque su naturaleza haya sido perfeccionada por la gracia y participe en grado sumo de la vida divina.

De este modo, su continua presencia es mucho más que un simple recuerdo en las memorias de las gentes y se articula de diferentes maneras. Así a un nivel más perceptible, las reliquias, frente a los relatos hagiográficos resultado de una elaboración reflexiva con finalidades precisas, serán otros de los resortes que sostienen la certeza de un intercesor próximo. Por ello desde la muerte del santo, su cuerpo, soporte visible de su alma invisible, era tratado con respeto y veneración. Y esta actitud generalizada propia de la fe en su intercesión es el punto de inicio del culto a las reliquias. En muchas ocasiones, éstas eran simples recuerdos materiales o físicos del santo histórico, pero siempre son un

medio tangible que invitaba al creyente a la contemplación o al arrepentimiento⁴⁰.

La devoción a las reliquias nace en Oriente pero salvo en las antiguas comunidades monofisitas, no conocerá en su región de origen la importancia que adquiere en Occidente. Aquí se produce un progresiva unión del aspecto material al culto divino que termina siéndole inherente. En consecuencia, la piedad occidental, menos trascendental que la oriental, es más familiar, más sensible a la naturaleza humana de Cristo, y por lo tanto, más unida a los recuerdos materiales que Jesús y los santos dejaron sobre la tierra⁴¹. Sin embargo, una espiritualidad mal entendida ocasionó con frecuencia numerosos excesos y usos poco correctos de estos sacros recuerdos que a veces se obtenían por medios irregulares, como robos o intercambios fraudulentos. Así ante la proliferación de falsas reliquias, como el sagrado botín llegado a Europa tras la cuarta cruzada, el papado dirige su atención a este hecho y ordena que ninguna reliquia debía ser venerada sin el consentimiento del romano Pontífice. Para paliar tales efectos en el canon 62 del concilio lateranense de 1215 se establece la reserva papal sobre el derecho al culto de las nuevas reliquias: *inventas autem de novo reliquias nemo publice venerari praesumat, nisi prius auctoritate Romani Pontificis fuerint approbate*. Y unos años más tarde, en 1234, Gregorio X recoge en sus decretales la necesidad de la autoridad papal para la aprobación del culto a un nuevo santo. A partir de estos momentos se hace mayor hincapié en demostrar la veracidad de la reliquia, buscando pruebas directas como alguna inscripción, o indirectas -la tradición oral, los inventarios de reliquias, los milagros o las donaciones- que la autentifiquen⁴².

«RELIQUIAE»: UNA PRESENCIA PERDURABLE

El cuerpo del santo era el único punto de contacto permanente y visible entre ese «siervo bueno y fiel», y las gentes que lo veneraban. Además, se debe tener en cuenta que sus restos mortales poseían la maravillosa capacidad, sólo compartida con la Hostia consagrada, de poder ser divididos sin perder nada de su eficacia. Es decir, de los poderes recibidos de Dios en el momento de la muerte beatífica. Estos presupuestos son para la mentalidad común los fundamentos implícitos del culto de las reliquias. En definitiva, éstas no eran más que las pequeñas partes de un cuerpo sacrificado y fragmentado, que a semejanza de Cristo

⁴⁰ G. C. SNOEK, *Medieval piety from relics*, p. 358.

⁴¹ N. HERRMAN-MASCARD, *Les reliques des saints*, p. 18.

⁴² *Ibidem*, p. 101 y 108.

no dejaba de ser nunca fuente de vida y promesa de regeneración⁴³.

Ya desde los primeros padres de la Iglesia, como el caso de Gregorio Nazianceno o siglos más tardes san Agustín de Hipona, se recordaba el honor que debía tributarse al cuerpo de los santos. Este principio se fundaba en la verdad revelada de la resurrección, del triunfo de Cristo sobre la muerte. De este modo, san Cirilo de Jerusalén precisaba que «se hiciera patente que incluso separada el alma, se asienta una cierta virtud en el cuerpo de los santos por haber inhabitado en él tantos años el alma santa a la que sirvió»⁴⁴. Y una señal inequívoca de la santidad del individuo era la incorruptibilidad, pues significaba que el cuerpo había sido protegido por voluntad divina de la putrefacción natural. De manera que en muchas ocasiones cuando se abría el sepulcro, los testigos descubrían asombrados cómo el cuerpo del santo no había sido reducido a polvo y huesos⁴⁵.

Este signo, la incorruptibilidad, por sí mismo permitirá clasificar a un personaje de vida virtuosa como santo, tal y como aparece en algunas de las *vitae* estudiadas. Quizás en primer lugar se debe destacar el caso del franciscano san Antonio de Padua⁴⁶. Generalmente, los textos no solían precisar la apariencia externa de los cadáveres, simplemente anotaban como hecho destacado la ausencia de rastros de descomposición. Pero dado que en esta ocasión era una prueba fundamental en el proceso de canonización, el hagiógrafo detalla toda una serie de rasgos asombrosos. Así, una vez muerto parecía estar durmiendo, *dormientis omnino speciem*, y además sus manos habían adquirido una blancura sorprendente, e incluso sus miembros continuaban siendo dúctiles⁴⁷.

Otro ejemplo de un cuerpo que no adquiere la rigidez y el color de un cadáver es el de santo Domingo de Guzmán. También en este caso el cuerpo incorrupto del fundador de los dominicos fue la prueba fundamental en su proceso de canonización: *ut corpus uirgineum quod in hac*

⁴³ A. VAUCHEZ, «El santo», *El hombre medieval*. Dirg. J. Le Goff. Barcelona, 1998, p. 345.

⁴⁴ S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*, 18, 16; S. AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, L. I, c. 13: *Nec ideo tamen contemenda et abjicienda sunt corpora defunctorum, maxumique iustorum atque fidelium, quibus tanquam organis et vasis ad omnia opera sanctus usus est Spiritus*.

⁴⁵ G. C. SNOEK, *Medieval piety from relics*, p. 319.

⁴⁶ *Legenda sancti Antonii*, 64. La prueba definitiva de la santidad de Antonio es su cuerpo incorrupto: *nullam penitus corruptionis foeditatem sensissent*. El santo muere en 1231 y al año siguiente fue canonizado.

⁴⁷ *Legenda sancti Antonii*, 43 y 63. Sus manos *in candorem conversae*, mantuvieron *pristini coloris pulchritudinem vicem*. Y sus miembros al tocarlos se presentaban *ductilia*, no adquiriendo la rigidez y el color de los cuerpos sin vida.

*uita illibata integritate manserat incorruptum*⁴⁸. Igualmente, el cadáver de Isidro, el santo campesino, permaneció *integrum et illesum*, e incluso sus ropas permanecían perfectas e íntactas, lo cual resultaba aún más sorprendente⁴⁹. Por último, Lucas de Tuy, en su compendio de los milagros isidorianos, atribuye la incorruptibilidad del santo obispo Isidoro a una sustancia que milagrosamente emanaba de sus miembros: *los santos miembros del glorioso san Isidro echaron de sí rocío del bálsamo [...]* que los mantuvo *enteros y conservados*⁵⁰. Algo similar es lo que le ocurre al cuerpo del canónigo leonés san Martín, pues cuando los hermanos se disponían a lavarlo para amortajarlo lo encontraron: *splendium et nitidum*, como el cuerpo de un niño de siete años⁵¹.

No obstante, otros santos tras su muerte no se encontrarán en ese estado tan extraordinario y sorprendente. Entonces, se podía proceder a la *dismembratio* de sus restos mortales, una práctica frecuente en Oriente desde el siglo IV y por la que se consideraba la eficacia de la parte respecto al todo era idéntica⁵². Su finalidad era obtener el auxilio, la protección, y el beneficio del poder milagroso del santo. Así en el caso de san Millán de la Cogolla parece que su cuerpo había seguido la evolución natural, y con el paso de los años se encuentran exclusivamente sus cenizas que se depositaron en un arca de plata: *cineresque reliquiarum coligentes in arcam argenteam recondunt*⁵³. Este episodio ilustra perfectamente las «medidas protectoras» aplicadas a la hora de trasladar unas reliquias. Generalmente, una vez abierto el sepulcro se solían encontrar de manera dispersa los restos óseos que se recogían con suma veneración y respeto, y se introducían en pequeños recipientes de piedra, de metal o de barro. Así por ejemplo en el caso de san Isidoro sus *sactissima membra* fueron envueltos en *mundis linteaminibus* y coloca-

⁴⁸ Episodio recogido en la vida de santo Domingo escrita por el Cerratense en *Vitae sanctorum*. También en la *Vita sancti Dominici* de Pedro Ferrando (53). Sin embargo, de este hecho no se tienen referencias en la vida anónima castellana dedicada al mismo santo.

⁴⁹ *Legenda sancti Isidori agricolae*, 7.

⁵⁰ *Los milagros de san Isidoro*, I.

⁵¹ *Los milagros de san Isidoro*, XXIV. Su cuerpo incorrupto es señal de santidad: *ut jam futuram glorificationem praetendere videretur*. La traslación del cuerpo tiene lugar el 13 de marzo de 1513 y el 12 de enero de 1576 se saca su mano incorrupta y se deposita en una custodia plateada. En esta obra a partir del capítulo 52 se narra la vida del canónigo leonés san Martín (1130-1203).

⁵² C. GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto a los santos en la España romana y visigoda*. Madrid, 1966, p. 365. Es cierto que en un primer momento hubo cierta resistencia a la fragmentación de los cuerpos. Así en el caso peninsular, en la *Passio Fructuosi*, el santo hace una llamada a los cristianos de la Tarraconense para que devuelvan las pequeñas reliquias que se habían llevado. Posteriormente y desde el siglo VI se impone en la Península la costumbre de consagrar las iglesias con reliquias lo cual provocará un incremento considerable de las mismas.

⁵³ *Translatio et liber miraculorum sancti Aemiliani*, Lectio IX.

dos en una urna de cobre⁵⁴. Finalmente, se depositaban en una nueva sepultura que a veces tiene asociado un altar dedicado al santo en el interior de la iglesia, como en el caso de san Isidro a quien se le destina un mausoleo más honrado que se encontraba en la iglesia de san Andrés: *iuxta beatorum apostolorum altaria*⁵⁵.

De todos estos relatos, resulta fácil deducir que como norma general el cuerpo del santo, sagrada reliquia, se mantenía oculto a la vista de todos aquellos que acudían a honrarlo. Una medida que también parece aplicarse cuando se procede a la traslación de reliquias. Así, en la *translatio* de san Millán a Yuso, el *sacrum corpus* se desplaza dentro de un arca fabricada con ricos materiales y decorada con piedras preciosas: *auri eborisque miro opere fabricata, gemisque preciosis per totum in texta[...] et in ecclesia, ubi nunc veneratur, est collocatum*. A continuación, y como consecuencia de la elevación del cuerpo, ceremonia que confirmaba el reconocimiento de su santidad, el arca se colocó sobre un altar de piedra dedicado al propio santo en el interior del templo: *arcamque deducentes et super altare collocantes*⁵⁶.

El uso de arcas, vasijas, cajas u otros recipientes permitía salvaguardar las reliquias tanto de los abusos cotidianos a los que se pudiera ver sometido, como de peligros ocasionales pero de mayor relevancia. En esas ocasiones estos objetos manifiestan incluso ciertas facultades extraordinarias. Por ejemplo, con ocasión del frustrado intento de García el de Nájera de trasladar las reliquias de san Millán hacia santa María la Real, el arca se vuelve pesada como una piedra: *quasi saxum inmovile stetit et a ferentibus moveri non potuit*. De este modo, mediante el recurso a este *topos* hagiográfico —el arca inamovible— el propio santo manifestaba su oposición a los afanes desmedidos del monarca navarro por poseer sus reliquias⁵⁷.

Sin duda, estas medidas eran una garantía de protección frente a los comportamientos derivados de una piedad mal entendida. De igual modo Alfonso X en las Partidas recordaba la prohibición de sacar las reliquias de «aquellos lugares o estudiesen para mostrarlas con cobdicia de ganar con ellas algo»⁵⁸. Aunque en cierto sentido, estas prescripciones eran

⁵⁴ *Historia translationis sancti Isidori*, II. 6.

⁵⁵ *Legenda sancti Isidori agricolae*, 15. Así cada vez que el pueblo organizaba una procesión rogativa: *christiani de suo mausole extraxerunt* y una vez las lluvias llegaban *vir sanctus clausus fuisset in tumulo*.

⁵⁶ *Translatio et liber miraculorum sancti Aemiliani*, Lectio VIII. Sobre el altar en el que se encontraba el arca tenemos noticias en un milagro de la resurrección de un niño, entonces todos los presentes se dirigieron ahí para dar gracias: *iens ad altare beati Emiliani, tibi laus et gloria decantans, pulsatis campanis, gratias agens* (371).

⁵⁷ *Translatio et liber miraculorum sancti Aemilianii*, Lectio VIII.

⁵⁸ *Partida I*, Tit. IV, ley CXXI.

también un modo de recordar el carácter sagrado de las mismas. Este tipo de actuación incorrecta está ilustrada en una miniatura de las *Cantigas de Santa María* en la cual se representa a unos clérigos que llevan en procesión una arqueta con reliquias para «ganar dineros»⁵⁹.

Generalmente los relicarios, *capsae*, eran de materiales preciosos de acuerdo con el «tesoro» que contenían⁶⁰. Aunque a veces resultaban ser más sencillos, como por ejemplo, la caja de madera que guardaba el sudario de san Isidro de excepcionales propiedades taumatúrgicas, pues como hemos visto en numerosas ocasiones tan sólo pasándolo por la parte enferma ésta quedaba sana⁶¹. Quizás estos relicarios estarían decorados con algún tipo de inscripción epigráfica o representación iconográfica que permitiera asociarlo con un santo determinado. Otras veces las reliquias quedaban protegidas con toda garantía al ser depositadas en el interior de un altar en la ceremonia de su consagración. Un ejemplo de este tipo lo encontramos en la vida de san Martín, donde gracias a las generosas donaciones de la reina Berengaria, el canónigo leonés pudo construir en el claustro de la iglesia una capilla dedicada a la santísima Trinidad y en cuyo altar quedaban depositadas numerosas reliquias: *reliquiae in altare sanctae Trinitatis sunt reconditae*⁶². También en el monasterio de san Millán tal y como informa un inventario del XIII se depositaron algunas reliquias *intra altare beatae Mariae Virginis*⁶³.

En definitiva, el cuerpo incorrupto era señal por una parte de la intervención especial de la voluntad divina en favor de un individuo cuya condición queda elevada por encima del común de los mortales. Y por

⁵⁹ G. MENENDEZ PIDAL, *La España del siglo XIII leída en imágenes*. Madrid, 1986, p. 144.

⁶⁰ *Inventio et translatio corporis sancti Ildephonsi*, 9. Por ejemplo, el velo entregado por santa Leocadia a san Ildefonso junto con el cuchillo que sirvió para cortarlo permanecían dentro de un vaso de plata: *eiusdem reliquiis in vasculis argenteis, recondidit*. También la completa lista de reliquias de las que se provee la iglesia de san Juan Bautista, una vez ha recibido el cuerpo de san Isidoro aparecen contenidas en ocho *capsulae*, de las que dice el texto que no eran muy grandes. Con ellas se honraba a este nuevo santo y se enriquecía «espiritualmente» esta iglesia (*Historia translationis sancti Isidori*, IV).

⁶¹ *Legenda sancti Isidori agricolae*. Los milagros por mediación del sudario curan generalmente a ciegos: N. 17, 19, 24. O Pedro Domingo que fue curado de una inflamación de garganta, N. 21.

⁶² *Vita sancti Martini*, 13. Entre las reliquias introducidas en este altar consagrado en 1191 se encuentran: *Sancti Salvatoris, de ligno Domini, de sepulchro Domini; Beatae Mariae semper Virginis, sanctae Annae matris eius, de capite sanctae Iohannis Baptistae; sanctorum apostolorum Petri et Pauli, sancti Vicentii, Levitae et martiris; Claudii, Lupertii; et Victorii, sancti Vicentii martiris, sancti Pauli et Marinae, sancta Agnete, sanctae Doroteae, sancta Engratiae; de ilice sub que Abraham sedit et aliorum sanctorum*.

⁶³ B. DE GAIFFIER, «Les reliques de saint Millán de la Cogolla», *Analecta Bollandiana*, 53, 1935, p. 90-100. Entre las reliquias destacamos algunas por estar más relacionadas con los santos estudiados: la sangre de san Lorenzo; reliquia de san Isidoro; de san Millán; de san Felix; de santo Domingo de Silos; san Ildefonso.

otra, era la mejor evidencia material de una presencia perdurable del santo entre los fieles. Por último, a la exhumación de los restos mortales, la mayor parte de las veces a consecuencia de una revelación divina, le seguía la *elevatio* y la *translatio*, unas ceremonias que venían a consagrar el nuevo culto.

«ALIA RELIQUAE»: VESTIGIOS TANGIBLES Y SACRALIZADOS

A primera vista puede resultar extraño comprobar el respeto religioso y la sincera veneración que los hombres medievales demostraban hacia algunos objetos que carecían propiamente de alguna particularidad especial. Es cierto que muchos de ellos formaban parte del recuerdo del santo, ya que se trataba en su mayoría de la propia indumentaria o de los atributos propios de su condición: la mitra, el báculo o el cingulo. En este caso, la explicación es sencilla, pues simplemente el ser un componente de la imagen del santo, como su excepcional proximidad al cuerpo santo durante un amplio margen temporal, le conferían el carácter sacro.

De este modo, las reliquias no se limitarán al cuerpo del santo si no que esta misma consideración la recibe cualquier objeto material que hubiese estado en contacto con el santo⁶⁴. Así el cingulo de san Antonio, con el que se cura a un endemoniado, o su túnica, de la que unas piadosas mujeres querían cortar un trozo, eran preciosas reliquias⁶⁵. También de fray Pedro González se conservaban como reliquias, *in relicario eiusdem maioris ecclesia*, su cingulo, su capa y su báculo. En este caso la veneración hacia esos objetos que han estado en contacto con un hombre santo, se ejemplifica en la figura del posadero que atiende al predicador en su enfermedad. Este hombre en pago de sus cuidados recibe de fray Pedro su cingulo que envolvió con gran reverencia en un lienzo y lo depositó en un arca: *in quodam panno mundissimo reverenter involutum in arca sua deposuit*⁶⁶.

Por último, un episodio que acontece en la vida de san Millán demuestra la fe en uno de esos objetos propiedad del monje santo: el bá-

⁶⁴ San Agustín en *De civitate Dei* (22, 8, 12), alude a la curación de un presbítero moribundo de Numidia gracias al contacto con una túnica que había sido puesta sobre el altar que contenía las reliquias de san Esteban. Este recurso se remonta a la tradición bíblica, con el profeta Eliseo, y apostólica.

⁶⁵ *Legenda sancti Antonii*, 31: *Mulieres denique, devotione ferventes, allatis forficibus, tunicam ipsius reliquiarum vice praecidebant et qui vel fimbriam vestimenti eius tangere potuit, beatum se fore censebat*. En el *Liber miraculorum*, 25: «el loco le dixo, estiende tu cordón e átame con él e luego callaré».

⁶⁶ *Legenda beati Petri Gundisalvi*, 18.

culo. Así en una ocasión el santo se compadece de una parálitica llamada Amaya, a la cual le hace entrega de su bastón: *embiole el blago, fust de grand sanctidad /sobre qual se soffire con la grant cansedad*. Entonces, la enferma, confiando en el poder de ese objeto, comienza a besarlo y con sus palabras anuncia su poder taumatúrgico: *agora veo de plan la medezina/ la qual me dará sana con la gracia divina*⁶⁷.

Parece ser que cualquier reliquia, un trozo de su vestido, un poco de aceite de la lámpara de su santuario, eran suficientes para representar al santo. La posesión de un objeto de este tipo se equiparaba con poseer el mismo cuerpo del santo, y la prueba más frecuente del poder sobrenatural de esa reliquia era su efecto taumatúrgico⁶⁸. Desde esta óptica se entiende el verdadero afán por poseer reliquias, pues con ellas se perpetuaba la presencia del santo entre los hombres. Además estos elementos materiales, vinculados de un modo u otro a la persona del santo, eran un cauce idóneo para su actuación milagrosa. Un ejemplo es el sudario de san Isidro, reliquia de reconocida fama taumatúrgica ya que son numerosas las curaciones efectuadas tras pasar el lienzo por la parte enferma. Así Pedro Domingo, soldado del infante don Fadrique, que padecía una terrible infección de garganta, y habiendo oído la fama milagrosa del sudario, *quod per contactum ipsius multi liberarentur ab intinis*, lo colocó sobre su garganta y su inflamación desapareció⁶⁹.

Finalmente, las fuentes hagiográficas presentarán otro tipo de reliquias cuya vinculación con el santo resulta aún más esporádica y sorprendente. Sin embargo, esta consideración no solía despertar ningún tipo de duda sobre la veracidad de las mismas. Dentro de este grupo de objetos cabe mencionar aquel trozo de madera conservado en el monasterio de san Millán al que se le atribuyeron propiedades taumatúrgicas. Se trata de un pequeño palo que fue el resultado del milagroso aumento longitudinal de una viga necesaria para la construcción de un hospital promovido por el propio santo⁷⁰. También en el cenobio emilianense se conservaba como una auténtica reliquia el aceite de la lámpara que colgaba sobre el sepulcro del santo, pues en una ocasión, esa lámpara se quedó sin aceite y ante la imposibilidad de comprarlo, se restableció milagrosamente. Entonces, los monjes del cenobio emilianense decidieron conservar este *olio tan esmerado* pues *era sancta cosa*. Finalmente,

⁶⁷ *Vida de san Millán*, 148-151.

⁶⁸ P. BOUSSEL, *Des reliques et de leur bon usage*, p. 194.

⁶⁹ *Legenda sancti Isidori agricolae*, 21. Y en N. 17 y 24 se cura con el sudario a dos niños ciegos.

⁷⁰ *Vida de san Millán*, 225-238. *Fue el palmo somer de la viga cortado/ alçado por reliquia en un lugar cerrado; fue mucho buen miraglo por est fust demostrado/ qe sanó muy contrecho e muy demoniado*.

la sacralidad de este objeto se confirmó con su poder de curación sobrenatural: *quantos venien de cualquier malantía[...] untávalos con ello e avien mejoría*⁷¹.

Este deseo de conservar todo aquello que tenga relación con lo sagrado o con los milagros quizás ayude a explicar el episodio de la endemoniada de Olarios. Esta mujer, desposeída por intercesión de san Isidoro, comenzó a arrojar por su boca: una moneda, una piedra y un trozo de plomo, que ella misma rodeó de una venda quizás con la intención de conservar estos objetos como reliquias⁷². O aquella otra mujer que atormentada por el demonio acude a san Antonio quien le hizo entrega de una cédula con las siguientes palabras: *ecce crucem Domini fugite partes adversse viccit leo de tribu Juda. Alla. Alla*. A continuación la tentación desapareció y la carta fue considerada como reliquia pues con ella *fueron fechos muchos miraglos*⁷³.

En suma, todas estas reliquias son los instrumentos materiales, visibles y tangibles mediante los cuales se manifiesta la Omnipotencia divina. Y a pesar del carácter sorprendente de algunas de ellas, no cabe el escepticismo entre estos fieles que no dejaban lugar a la preocupación científica. Por el contrario, en este campo la fe se aproxima a la credulidad, y no cuenta con los límites que imponen las explicaciones racionales⁷⁴.

III. EL CULTO A LAS RELIQUIAS

Por último, se ha de hacer referencia a algunas de las manifestaciones de culto originadas en relación con las reliquias. Esta devoción se debe entender tomando como punto de partida un presupuesto arraigado en el sentir del hombre medieval, su vibración con todo «lo santo», entendido como un producto derivado de lo divino. Además, sin poner en duda el poder benéfico de estos objetos sacralizados, las reliquias formarán parte de sus creencias, e incluso se convierten en polos de referencia donde afirmar su fe en lo desconocido, y a veces en lo incom-

⁷¹ *Vida de san Millán*, 332-34.

⁷² *Historia translationis sancti Isidori*, VI. 5: *Ad indicium autem diuini miraculi unus illorum demonum per os muliercule proiecit numum et alius lapillum...Tercius autem iam plumbum loco signi dederat, quod eadem mulier in sumitate uicte colligatum secum ferebat.*

⁷³ *Legenda sancti Antonii*, el milagro n. 17.

⁷⁴ J. CHELINI, *L'aube du Moyen Âge*, p. 323: «Voire supprenant de certaines reliques, ne doit pas retenir l'attention. L'époque n'est pas à la préoccupation scientifique et les sprits en demeureront longtemps éloignés. La foi en ces domaines touche à la crédulité et elle est sans borne en un temps où les explication rationnelles n'ont pas cours».

prendido. De este modo, la confianza depositada en los santos o en sus «huellas materiales» era un modo de demostrar la firme creencia en la verdadera omnipotencia, Dios, y de la cual el bienaventurado participaba por voluntad divina.

El fiel que dirigía su plegaria a un intercesor, sabía que sólo Dios era el único dispensador de todo bien, pero también conocía perfectamente los canales que tenía a su alcance para obtener el favor divino. El culto con el que el fiel honra a los santos no se sustenta en una mera intención de mantener su recuerdo en la memoria temporal. Por el contrario, sus bases son más profundas, y parten de una realidad según la cual tanto los bienaventurados como la comunidad terrena de fieles forman parte de un sólo pueblo que se dirige a un mismo destino⁷⁵.

Este mismo carácter de comunidad, de fieles unidos por un lazo invisible que básicamente es la profesión de un mismo credo, presupone la existencia de un culto integrado por expresiones colectivas de veneración. Es el caso de las procesiones o de las peregrinaciones, ya conocidas en el mundo clásico y que penetran en el Occidente cristiano. Estas movilizaciones litúrgicas en relación con las reliquias presentan una doble modalidad: la traslación del cuerpo de un santo por un obispo, que hasta la primera mitad del siglo XII tiene el mismo valor que una canonización pontifical y que debe ser entendida como un deseo de honrar debidamente a los santos, y las procesiones rogativas⁷⁶.

En relación a estas últimas la presencia de los fieles en estos acontecimientos era un elemento clave, pues su participación no se limitaba a una simple presencia física. De modo que con sus voces entonaban himnos y cantos; con sus ojos vertían lágrimas; con sus manos llevaban cirios y con sus pies recorrían largas distancias acompañando a tan «preciosos tesoros». Así con motivo de una terrible sequía que asolaba la ciudad de León, los vecinos deciden invocar el auxilio del santo confesor Isidoro. Entonces se organiza una procesión por las calles de la ciudad tanto con las reliquias del santo obispo, como con las de san Froilán y de los mártires Claudio, Lupercio y Vitorino. La comitiva que acompañaba estos sagrados cuerpos, confiando en su intercesión, pedía a Dios, llorando, gimiendo y suspirando la anhelada lluvia. Una escena que al parecer, tal y como señala Lucas de Tuy, era una costumbre establecida: *porque la costumbre es hacer procesiones todos los clérigos y legos y sacar y*

⁷⁵ H. DELEHAYE, «Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité». *Subsidia hagiographica*, 17. Bruselas, 1927», p. 260: «Des liens intimes unissent les fidèles a ceux qui les ont précédés *cum signo fidei* et qu'ils ont la ferme confiance de rejoindre un jour».

⁷⁶ N. HERRMAN-MASCARD, *Les reliques des saints*, p. 191.

*traer reliquias de los santos[...] los pies descalzos, cantando himnos y alabanzas a Dios*⁷⁷.

Esta misma práctica se llevaba a cabo con las reliquias de san Millán de la Cogolla a quien *quando faze grand seca, tuerce el temporal/ todos ganar pluya viene a su portal*⁷⁸. De manera que el santo se presenta como custodio de una comunidad de fieles devotos que lo invocan en circunstancias desfavorables. También como consecuencia de una arraigada creencia colectiva en el poder sobrenatural de las reliquias de san Isidro, ante la ausencia de lluvias su cuerpo se solía exhumar de su sepulcro, situado en la iglesia de san Andrés, y se llevaba en procesión. En 1258 los fieles honraron con cantos, himnos y ofrendas las reliquias del santo, colocadas delante del altar de san Andrés, pidiendo la lluvia necesaria para paliar los desastrosos efectos de la sequía. Años más tarde, en 1275, ante un periodo de hambres y carestía, el capítulo del clero de la iglesia, los laicos y las órdenes religiosas deciden organizar una procesión rogativa con las reliquias del santo campesino para poner fin a esa crítica situación⁷⁹.

Por último, las fuentes hagiográficas suelen informar sobre otro tipo de celebraciones litúrgicas con carácter procesional en honor a las reliquias. Se trata de aquellas que por ejemplo tenían lugar en la festividad del santo. Así por ejemplo, en la solemnidad del santo patrón de Silos se organizaba una procesión a la que asistían no sólo los miembros de la comunidad, sino también representantes de otros importantes centros monásticos como San Pedro de Gumiel y en la que con toda certeza participaría la comunidad de fieles devotos. Una vez finalizado el cortejo, todos entrarían en el templo y asistirían al oficio de la Misa. Esta celebración era una ocasión idónea para ensalzar las virtudes y favores de este santo y cuya finalidad no era otra que exhortar a los fieles a mantener e incrementar la devoción al santo, es decir que *guardassen mucho la su fiesta*⁸⁰.

En todos estas manifestaciones de culto la particularidad del indivi-

⁷⁷ *Historia translationis sancti Isidori*, V. 5: *credebant namque per tantum aduocatum omnia consequi postulanda [...] ubi humilium pauperum conuenit maxima multitudo fundendo lacrimas, gemendo, suspirando et uberiori deuotione, tamquam filii Israele quondam conuenientes ad Moysem in Helim, suppliciter querebant a Domino beneficium pluuiale*. Y en *Los milagros de san Isidro*, XLI.

⁷⁸ *Vida de san Millán*, 483cd. Un milagro de este tipo es el que aparece en la copia del Emilianense 10 de la obra de Fernando. El pueblo organiza una procesión con el arca que contenía las reliquias del santo.

⁷⁹ *Legenda sancti Isidori agricolae*, 12: *et vigilando psallendo, exorando, luminaria ministrando*, insistían tanto de día como de noche *ut eius meritis et precibus beati viri meritis fuit largitar adimpletum*. Otras procesiones con las reliquias del santo (n. 10, 11, 67).

⁸⁰ *Miracolos romançados*, 82: *muchos omme bonos andudieron su proçesion*.

duo podía quedar desdibujada, pues es un elemento más de un grupo, que participa de unos deseos e inquietudes espirituales colectivas. Sin embargo, no por ello se debe pensar que este rasgo llegaba a anular el sentir personal de una fe vivida. Además, el carácter corporativo no es un factor común a todas las manifestaciones de piedad, y los textos hagiográficos permiten recopilar una serie de disposiciones adoptadas en una relación personal entre el fiel creyente y Dios.

CONSIDERACIONES FINALES

Los lugares en los que descansaban los cuerpos de los santos son los referentes espaciales que autentificaban y actualizaban su presencia ininterrumpida entre los hombres, a pesar de su inevitable tránsito. Alrededor de estos enclaves, se dibujaba un espacio imaginario que se presenta como el marco idóneo para la acción milagrosa del santo, es decir donde con mayor probabilidad se obtenía el favor divino solicitado. En relación a este punto, las fuentes hagiográficas transmiten un mensaje que puede ser formulado en los siguientes términos: la ley de la eficacia sobrenatural en virtud de la proximidad física con lo sagrado.

De este modo, los sepulcros se convierten en polos de atracción de dinámicos flujos de peregrinos, donde la lógica pluralidad de visitantes se homogeneizaba bajo un denominador común: la firme confianza depositada sobre aquellos intermediarios entre el Cielo y la tierra. Esta fe se demostrará mediante una sincera devoción hacia esas huellas tangibles del santo, sus reliquias. El santo al morir abandonaba un cuerpo que en ocasiones seguía dando testimonio de su extraordinaria naturaleza. Así presentaba signos de incorruptibilidad, desprendía un agradable olor o era fuente de milagros, y todas estas evidencias sensoriales eran un testimonio ineludible de la santidad de ese individuo.

Quizás a primera vista, una reliquia pueda ser considerada como un objeto sin valor intrínseco, pasivo y neutral. Pero desde una espiritualidad que tiene como punto de partida la fe, estos objetos simbólicos adquieren un significado primordial⁸¹. Sin duda es el grupo de fieles que reconociendo en ella la permanencia física del santo y buscando su contacto, le conceden esta especial consideración. De este modo, separada de un contexto específico una reliquia carece totalmente de significado y sólo desde la perspectiva de unas determinadas creencias colectivas y en el ámbito de la piedad, se puede llegar a comprender su función con-

⁸¹ P. J. GEARY, *Furta sacra: thefts of relics in the central Middle Age*. Princeton, 1990, pp. 3-5.

tinuadora una vez que el santo ha muerto. De hecho para el hombre medieval son los mismos santos que continuaban entre los hombres, y de esta manera serán tratadas como si los propios santos vivieran en la comunidad y participaran de su vida.

En definitiva, todo este universo de lo sagrado estaba perfectamente localizado en unas coordenadas espaciales determinadas, así como en los esquemas conceptuales de unas gentes devotas. Esto último originará toda una serie de comportamientos y actitudes frente a esos vestigios tangibles de los santos. Unas manifestaciones externas que son el reflejo de una realidad quizás menos perceptible como lo eran las esperanzas, inquietudes y deseos del hombre medieval.