



EL CULTO DE RELIQUIAS EN PORTUGAL EN LOS SIGLOS XVI Y XVII CONTEXTO, NORMA, FUNCIÓN Y SIMBOLISMO

ROSA CAPELÃO

EL CULTO DE RELIQUIAS EN PORTUGAL EN LOS SIGLOS XVI Y XVII CONTEXTO, NORMA, FUNCIÓN Y SIMBOLISMO

ROSA CAPELÃO

Título: *El Culto de Reliquias en Portugal en los siglos XVI y XVII: Contexto, Norma, Función y Simbolismo*

Autoria: Rosa Capelão

Design gráfico: Helena Lobo Design | www.hldesign.pt

Capa: Painel da Relíquia – Painéis de São Vicente de Fora, Portugal, século XV, atribuídos a Nuno Gonçalves

Fonte: Wikimedia Commons

Coedição: CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória

Via Panorâmica, s/n | 4150-564 Porto | www.citcem.org | citcem@letras.up.pt

Museu de São Roque / Santa Casa da Misericórdia de Lisboa no âmbito do projeto *reliquiarum*

Largo Trindade Coelho | 1200-470 Lisboa | <https://mais.scml.pt/museu-saoroque> |
museusaoroque@scml.pt

Depósito legal: 500485/22

ISBN (CITCEM): 978-989-8970-45-9

ISBN (MSR/SCML): 978-989-9021-69-3

DOI: <https://doi.org/10.21747/978-989-8970-45-9/cul>

Porto, dezembro de 2022

Paginação, impressão e acabamento: Sersilito-Empresa Gráfica, Lda. | www.sersilito.pt

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto UIDB/04059/2020.

*A mis profesores,
Helena Osswald,
Luís Carlos Amaral
y Amélia Polónia*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	9
1. INTRODUCCIÓN	13
1.1. Presentación de un proyecto de investigación	15
1.2. Reliquias – definiciones, dimensiones y mecanismos operativos	17
1.2.1. Definición de reliquia	17
1.2.2. Contextos interpretativos y mecanismos operativos culturales y cognitivos	19
1.3. Exploración bibliográfica	27
1.4. Nuevas cuestiones	29
1.5. Universo y métodos de observación	31
1.5.1. Fuentes: un universo narrativo	31
1.5.2. Métodos de observación	37
1.6. Estructura del proyecto	40
2. ORIGEN E ITINERARIOS DEL CULTO DE RELIQUIAS EN EL CRISTIANISMO	41
2.1. El origen del culto de reliquias en el cristianismo	45
2.2. Doctrina, actitudes mentales y liturgia	47
2.2.1. Configuración doctrinal	48
2.2.2. Cambios en las sensibilidades e imaginario. El contacto con el cuerpo muerto	50
2.2.3. Organización del espacio real y simbólico	54
2.2.4. Intercesores por excelencia	55
2.2.5. Campo litúrgico	56
2.3. Reliquias como mercancías con un valor espiritual, material, político y social	57
2.4. Manifestaciones externas del culto a las reliquias	62
3. COMPRENSIÓN CONTEXTUAL Y NORMATIVA DEL CULTO DE RELIQUIAS (SIGLOS XVI-XVII)	71
3.1. La Reforma Católica	75
3.2. Las reliquias en la legislación de la Iglesia Romana	77
3.3. Portugal y la Reforma Católica	88
3.4. Constituciones diocesanas – la norma	91
3.4.1. La creencia en las reliquias	92
3.4.2. Culto de reliquias dignificado	94
3.4.3. Autenticación y legitimación de reliquias	95
3.4.4. Acceso a las reliquias condicionado	99
3.4.5. Desvíos a la norma	106
4. LA DIMENSIÓN SOCIAL DEL CULTO DE RELIQUIAS	113
4.1. Fuentes de reliquias	117
4.1.1. Reliquias procedentes del exterior del reino	118

4.1.2. Instrumentos simbólicos para la construcción de una identidad supranacional	126
4.1.3. Apelar a una memoria conveniente	132
4.1.4. Nuevos santos	145
4.2. Criterios de consagración de reliquias	150
4.2.1. La narrativa hagiográfica. Un género complejo	150
4.2.2. Lo extraordinario <i>versus</i> la ejemplaridad	152
4.2.3. Todo puede ser una reliquia	154
4.2.4. La voz del pueblo y su <i>hambre</i> de reliquias	156
4.2.5. Consagraciones de reliquias desviadas	159
4.2.6. Cultos de reliquias desviados	162
4.2.7. Contracorrientes. La reacción a un culto desmedido, supersticioso y desviado	164
5. UNA FUNCIÓN SOCIAL ESPECÍFICA: LA CURACIÓN DEL CUERPO	169
5.1. Del sentido a las prácticas	173
5.1.1. El mito de la razón y una posible visión del mundo: lo <i>maravilloso</i>	173
5.1.2. Lo maravilloso y su carácter explicativo. Lo racional	177
5.1.3. Lo maravilloso en las reliquias. Significados atribuidos	183
5.2. Prácticas: la búsqueda de salud	188
5.2.1. La curación del cuerpo: criterio hagiográfico de santidad	188
5.2.2. Las <i>santas cabezas</i> : fuente de medicina popular	191
5.2.3. El acceso a las <i>santas medicinas</i>	197
5.2.4. La fama pública	209
5.2.5. La curación del cuerpo	212
5.2.6. Remedios terrenales <i>versus</i> remedios del cielo	230
5.3. Racionalidad y superstición en la creencia en el poder taumatúrgico sanador de las reliquias	235
5.3.1. Racionalidad	235
5.3.2. Superstición	236
5.3.3. Perpetuación de la creencia en el poder taumatúrgico de las reliquias	240
6. LOCUS MENTAL: SENSIBILIDADES, EMOCIONES Y SENTIMIENTOS	245
6.1. El cuerpo como productor de reliquias. La materialidad y racionalidad de las sensibilidades	249
6.1.1. Cuerpo vivo que se quiere muerto	252
6.1.2. El cuerpo muerto productor de reliquias	257
6.2. Emociones y sentimientos. Lo racional e irracional ante el fenómeno de la incorrupción	271
CONCLUSIÓN	281
FUENTES IMPRESAS: NORMATIVAS Y NARRATIVAS	291
BIBLIOGRAFÍA	297
ANEXOS	311

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero dar las gracias al CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória por financiar la publicación de este trabajo.

A continuación, deseo destacar el valor de la aportación de las siguientes personas, que hicieron posible este proyecto.

A la profesora Amélia Polónia, ex coordinadora científica del CITCEM, quien asumió en su momento su orientación y lo hizo posible, quiero darle las gracias por sus enriquecedoras e ineludibles indicaciones. De ella deseo destacar especialmente su exigencia y su rigor, así como también su comprensión y el apoyo prestados.

A los profesores Luís Carlos Amaral y Helena Osswald, quienes fueron los que me impulsaron a emprender esta enriquecedora experiencia de investigación y hicieron que fuese menos ardua. De ellos quiero destacar su disponibilidad, ayuda y especialmente el entusiasmo que siempre me mostraron.

Quiero subrayar la amabilidad del profesor João Francisco Marques, que en los inicios de este proyecto me brindó todo su apoyo y con sus magistrales indicaciones me facilitó los primeros pasos.

A la profesora Inês Amorim, que desde el inicio gentilmente me ofreció su ayuda.

Al profesor Xosé Ramón Mariño Ferro cuya contribución desinteresada fue imprescindible en este trabajo.

A Hugo Ribeiro da Silva agradezco sinceramente su interés y sobre todo la amistad brindada a largo de los años.

A los profesores Ana Isabel Buescu y António Camões Gouveia quiero reconocer la minuciosa crítica y evaluación que hicieron de este trabajo.

Asimismo, quiero mencionar a Laura Blanco, Teresa Pumariño, y María Rodríguez Trigo, por la ayuda indispensable que me ofrecieron.

Finalmente deseo hacer una mención especial a Tomás Salgado, a quien todo debo. Muchas gracias a todos.

A Rúa, diciembre de 2020

1

INTRODUCCIÓN

1.1. PRESENTACIÓN DE UN PROYECTO DE INVESTIGACIÓN

El trabajo que aquí presentamos es resultado de la tesis de doctorado en Historia presentada en la Facultad de Letras de la Universidad de Porto (2011). Se centra en el estudio del culto de reliquias en el Portugal continental de los siglos XVI y XVII, en cuanto fenómeno social, teniendo en cuenta sus motivaciones, mecanismos (institucionales y devocionales) y su función social. Nuestro objetivo es intentar comprender la concepción del mundo que construyeron sus actores en un determinado contexto, atribuyendo sentido y significado a un objeto sagrado como son las reliquias, de las que emana un orden simbólico susceptible de análisis. Veremos cómo las personas de este determinado contexto social se pusieron de acuerdo sobre el modo de representarlo (a través de un conjunto de conceptos, manifestaciones y explicaciones) y actuaron sobre él, expresando su visión del mundo. Encontrar contextos de sentido, identificar modelos de sensibilidad y comprender la representación colectiva de la fuerza de las reliquias en el contexto de este estudio son algunos de los temas que explora este proyecto. Nuestro universo de investigación está estructurado a partir de la vida social de las reliquias, de su presencia en el cotidiano vivencial del hombre europeo de los siglos XVI y XVII, en el cual analizaremos cómo se imaginan y representan sentimientos, pensamientos y acciones a partir de su presencia. Es decir, veremos cómo en un determinado espacio social, las mujeres y hombres las imaginaron e interpretaron, de acuerdo con sus propias convicciones, valores, preocupaciones y deseos.

Nuestra meta es elaborar una historia orientada hacia el presente y siempre con vistas al futuro, al tiempo que esperamos contribuir al enriquecimiento de los llamados saberes sociales. No pretendemos una reconstrucción total del pasado, pues siempre existirán espacios de incomprendibilidad. Tampoco buscamos hacer evaluaciones de dicho pasado, pues defendemos que la Historia no está para ser juzgada. Pretendemos simplemente arrojar alguna luz sobre el tortuoso camino de cómo ver e interpretar el pasado. Con esta finalidad procuraremos, en el recorrido que nos hemos propuesto, enfocar un dominio muy específico, el de la subjetividad humana que vive en el espacio de las creencias. Dentro de este, nos centraremos en el dominio del culto de reliquias.

Sin olvidarnos de la producción de un conocimiento riguroso y contrastable, nuestra meta es construir una historia posible. Las conclusiones serán siempre provisionales y fragmentadas ya que mantenemos que estamos continuamente «jugando» con una Historia inacabada, en la que, debido a su carácter performativo y dinámico, el receptor es un elemento activo en el proceso de elaboración del mensaje. Entendemos la Historia como un juego de subjetividades entre el productor del documento, el historiador y el lector, y cada uno de ellos en sus respectivos contextos.

¿Por qué abordar la función social de un objeto como son las reliquias, que en última instancia pertenece a la esfera de las creencias? Consideramos que los estados mentales, la actitud espiritual, los problemas de trascendencia y las manifestaciones culturales de las creencias son claves para entender la historia de cualquier área, región o nación. Una de las formas de aproximarnos a las mujeres y hombres de ese tiempo (siglos XVI-XVII) es a través del estudio de sus creaciones culturales, del análisis de la fuerza de sus ideas y de la investigación del poder de su imaginación interpretativa¹.

Asimismo, con este estudio nos proponemos valorar la influencia de la Iglesia en la sociedad católica del Antiguo Régimen, en ámbitos y procesos más amplios que los estrictamente religiosos y, simultáneamente, auscultar el proceso inverso: el de la inclusión de los procesos devocionales y de prácticas culturales de los creyentes en el universo institucional de la Iglesia. Hay una notable escasez de estudios sobre la historia social de la Iglesia, fuera del ámbito institucional o clerical, que tenga como objeto el fenómeno religioso en sí.

Conceptos como los de sentimiento, imaginación y creencia necesitan de elasticidad en las coordenadas espaciotemporales, por ello no nos circunscribiremos a un espacio o tiempo demasiado estrictos. El fenómeno en estudio es transversal a todo el universo cristiano hasta que se pone en duda y es finalmente rechazado en el contexto de la Reforma Protestante. Los siglos XVI y XVII son testigo de la emergencia de nuevas dinámicas devocionales entre la población en la esfera de la Contrarreforma. Entran en escena nuevos y diferentes espacios de creencias y son reformuladas las normas que condicionan las prácticas religiosas.

El espacio portugués, en el referido periodo de tiempo, se nos muestra adecuado a nuestro trabajo, ya que Portugal, junto con Polonia, son los primeros espacios políticos en los que se adopta e implementa de forma institucional la nueva normativa católica, por medio de tres instrumentos esenciales: el Obispado, la Inquisición y la Compañía de Jesús.

Debemos añadir que durante los siglos XVI y XVII, hay una amplia producción normativa vertida en las Constituciones diocesanas y sinodales, con las que se pretende implementar la Reforma Católica sobre el terreno, al nivel de los fieles, y en las que hallamos orientaciones sobre el dominio específico del culto de reliquias.

Por último, cabe destacar que el fenómeno religioso del culto de reliquias da forma a una manifestación de fe exteriorizada, teatralizada y sensorial, esencialmente Barroca, que, tras el refuerzo de Trento, ha sobrevivido al combate emprendido por un catolicismo más «Ilustrado» y a la emergencia del paradigma científico.

¹ LISÓN TOLOSANA, 1990: 63 y 77.

1.2. RELIQUIAS – DEFINICIONES, DIMENSIONES Y MECANISMOS OPERATIVOS

Antes de sumergirnos en los objetivos que nos hemos propuesto hay una serie de aspectos que consideramos pertinente abordar: definir lo que es una reliquia (haciendo siempre referencia a la esfera del cristianismo); caracterizar las creencias y las prácticas que brotan a su alrededor; analizar las sensibilidades, emociones y sentimientos que son convocados en esta manifestación religiosa; finalmente, examinar cómo este fenómeno religioso que descansa en la creencia en un mundo sobrenatural sobrevive hasta nuestros días. Lo que no es tarea fácil. Pero este es un trabajo que consideramos necesario para comprender el territorio sobre el que nos vamos a mover, ya que una gran dificultad con la que nos encontramos desde el principio es poder hacer una buena gestión de nuestras ideas preconcebidas, mantener cierta distancia y prestar atención a la mirada con la que exploramos este fenómeno. Pues en ocasiones hemos sido partícipes de esta manifestación religiosa².

1.2.1. Definición de reliquia

Estamos ante un concepto culturalmente determinado e históricamente contingente; no existe una definición única y precisa de lo que es una reliquia. Desde un punto de vista etimológico, la palabra reliquia deriva del latín *reliquiae/um* (del griego λείψανο), que significa fragmento de una cosa perdida o destruida. *Relinquere* apunta a dejar atrás de sí, lo que abarca un amplio campo de significados. Utilizado hoy en día, este vocablo se refiere también a algo a lo que damos mucho valor.

Cuando nos aproximamos al específico contexto religioso del cristianismo, hay varios aspectos que nos pueden ayudar a comprender y definir este fenómeno polimorfo. Esencialmente son aquellos que hacen referencia a sus características y sus propiedades potenciales. Así, las reliquias se pueden entender como:

- Materializaciones sensibles, localizadas y concretas de una epifanía; son una manifestación de una presencia divina y ofrecen la posibilidad de tocar, ver e incluso oler lo sobrenatural. Son una representación sensible de lo trascendente³. El fenómeno de la incorruptibilidad, asociado a su materialidad, es testimonio de la victoria de la vida sobre la muerte.
- Imágenes con una presencia mágica. Son la corporalización plástica de un santo, que sana el lugar y quien participa en una acción ritual, algo que en otros contextos culturales se habría considerado mágico⁴. Se les atribuye un poder

² El esfuerzo interpretativo cuando se ejerce sobre aspectos que viven dentro de la misma tradición tiende a ser direccionado por una predisposición a establecer una relación de congruencia en el plano de la verdad entre los contenidos históricos interpretados y las ideas y creencias del intérprete. VERDE, 2009: 106.

³ BOUZA ÁLVAREZ, 1990: 43.

⁴ WULF, 2008: 267.

de contagio de sus propiedades: virtud, gracia, generosidad, vida y poder, a través del contacto.

- Las reliquias constituyen lugares de la memoria, lugares de mitificación del pasado⁵. La memoria es emotiva, susceptible de manipulación, y en torno a una reliquia los promotores de la memoria intentan imponer su visión del pasado y así dar sentido y justificar el presente, legitimando un mensaje, un discurso ideológico. Si analizamos la memoria como un fenómeno colectivo, las reliquias contribuyen a la configuración, cristalización y circulación de una memoria colectiva. Lo que hacemos ante una reliquia es prestar culto a la memoria. El pasado instrumentalizado se convierte en principio de acción en el presente, favoreciendo la cohesión social, pues en torno a las reliquias también se genera un sentimiento de identidad.
- Las reliquias son animadas, dinámicas, están vivas. Ellas son más que su materialidad, más que una imagen, o una representación de un determinado individuo/santo. Las reliquias son el propio individuo santo, atribuyéndoseles la misma función de comunicar un poder (intermediarios). Son objetos intencionales que tienen deseos, voluntad propia (aunque dependientes de un sistema jerarquizado de relaciones del sistema de creencias que habitan).
- Estamos ante un objeto que dentro del sistema de creencias del que forma parte, tiene una enorme autonomía para producir una intensa respuesta humana por la emoción que provoca, apelando a los aspectos más irracionales del sentimiento religioso. Favorecen que lo *numinoso/sagrado* se revele, incentivando a la acción. Son participadas, expuestas a la mirada y a otro tipo de contacto sensible (oído, tacto, gusto, olfato).
- En el cristianismo cuando hablamos de reliquias hacemos referencia a los cuerpos o alguna parte de ellos, de la Virgen María y de los Santos, y los objetos de los que se sirvieron en vida o que santificaron con su contacto, como los instrumentos de la Pasión y muerte de Jesucristo⁶.

Dentro del campo eclesiástico, podemos clasificar las reliquias, según su relación de proximidad con la materialidad/corporeidad de un santo en las siguientes tipologías:

- Restos de los cuerpos de santos, incluyendo el cuerpo entero, parte de él, o sus restos tras la muerte (huesos, sangre, dientes, pelo, uñas, y toda la variedad posible de piezas anatómicas). Estas son reliquias primarias.

⁵ NORA, *dir.*, 1984.

⁶ GOUVEIA, 2001a: 120-125.

- Todos aquellos objetos que el santo usó mientras vivía o que fueron santificados por su contacto (prendas de vestir, sudarios, sandalias, libros, etc.). Estas son reliquias secundarias.
- Todos los objetos físicos que estuvieron en contacto o asociados a las anteriores dos clases. Son las reliquias terciarias: tierra, agua, textiles, etc. A veces denominadas como «inapropiadamente llamadas reliquias» en el discurso eclesiástico, distinción que como veremos no se manifiesta en las prácticas a ellas asociados en nuestro contexto de estudio.

En este trabajo procuraremos centrarnos en aquellos objetos materiales que hacen referencia, por un lado, al cuerpo, o parte de él, y por otro, a cualquier otro objeto relacionado con un evento o espacio asociado a un individuo en particular, tanto durante su vida como también después de su fallecimiento. Estos individuos llegaron a ser *especiales* para el resto de los miembros de su comunidad, y por eso mismo, la posesión de toda materialidad a ellos asociada es objeto de deseo.

Nuestro objeto de estudio son las mujeres y hombres del siglo XVI y XVII que *creen* en el poder de las reliquias. Por lo tanto, comulgan con la creencia en lo sobrenatural y comparten el sentido atribuido a las reliquias con el resto de los miembros de su comunidad. Veamos lo que podemos decir *a priori* sobre la creencia en el poder sobrenatural de las reliquias.

1.2.2. Contextos interpretativos y mecanismos operativos culturales y cognitivos

1.2.2.1. Elementos simbólicos en un mundo de significados

Desde una perspectiva antropológica el mundo humano es siempre un mundo de significados revestidos de formas simbólicas, que pueden ser descubiertos e interpretados. La cultura es entendida como sistemas de símbolos en interacción que son susceptibles de interpretación⁷. Según esta perspectiva definimos la religión (una de las dimensiones simbólicas de la acción social), como un sistema de significados compartidos, humanamente construido⁸ y donde los sistemas de creencias que la conforman no son estáticos, sino que están configurados por procesos determinados históricamente.

Los conceptos de fe y creencia que constituyen los cimientos de nuestro trabajo son difíciles de manejar. Aunque las creencias no están restringidas a la esfera de la religión, son ámbitos de la experiencia humana que suelen ser incuestionables

⁷ GEERTZ, 1978 [1973]: 24.

⁸ La religión es un sistema simbólico, instrumento estructurado y estructurante de comunicación y conocimiento del mundo de los objetos (formas simbólicas). BOURDIEU, 2006 [1971]: 29-83.

cuando forman parte de un sistema religioso. Creer es considerar verdadero algo de lo que no se tiene la certeza. Desde un punto de vista antropológico, las creencias son programas simbólicos que dirigen la acción individual y colectiva⁹.

Según Max Weber, el hombre es un animal insertado en una trama de significados que él mismo ha tejido, y debido a su capacidad de simbolización consigue construir la realidad dando sentido al mundo que le rodea¹⁰. El ser humano tiene la capacidad de traducir en esquemas abstractos las sustancias de su entorno e idear estrategias que permiten controlarlo (simbolización). Los símbolos son una abstracción intelectualizada, instrumentos de conocimiento y comunicación que hacen posible un consenso relativo al mundo social. La realidad se construye a través del poder simbólico, otorgando sentido al mundo y actuando sobre él¹¹. Aquí entran las reliquias, como materializaciones que son de lo trascendente, corporalidad e imagen plástica de la santidad.

Las reliquias forman así parte de un sistema de significados compartidos que, junto con otros símbolos, representaciones, ideas y creencias, articulan las prácticas de los miembros de una comunidad cultural, llevándolos a la acción. Contribuyen a que haya un consenso respecto al sentido del mundo social, constituyéndose como instrumentos para la integración social. Para Geertz, el propósito mismo de la religión es «establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres»¹². Nosotros veremos esto en las reliquias por la emoción que despiertan, en el último apartado de nuestro trabajo.

El sentido atribuido a las reliquias, atendiendo a que son elementos simbólicos, es que pueden transmitir o comunicar poder. Este poder es *mágico* y permite comunicar el mundo terrenal, natural con otro sobrenatural. En este sentido son *canales* o *puertas* abiertas a otro mundo. Este poder mágico no es producto de ningún rito litúrgico o de otro tipo, si no que proviene de ellas mismas, de su propia capacidad para despertar emociones.

1.2.2.2. Atribución de sentido

El sentido atribuido a las reliquias (en tanto que elementos simbólicos) en un contexto social específico se transmite a través de prácticas culturales en las que se construyen contextos de sentido que sirven de referencia a los miembros de una comunidad,

⁹ ARDÉVOL PIERA, MUNILLA CABRILLANA, *coords.*, 2003: 73.

¹⁰ GEERTZ, 1978 [1973]: 15.

¹¹ El poder simbólico es aquel que permite construir lo dado por el enunciado, de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o transformar la visión del mundo; un poder casi mágico, con efecto de movilización, alcanzándose lo que de otra forma solo sería posible por la fuerza. El poder simbólico no se ejerce, sino que es reconocido. Vive en la estructura del campo donde se produce y se reproduce la creencia. El poder simbólico sólo es ejercido en un espacio de creencia compartido. BOURDIEU, 2006 [1971].

¹² GEERTZ, 1978 [1973]: 113.

conduciéndolos a la acción¹³. Estas prácticas son a su vez fruto de la apropiación de modelos culturales preexistentes. El individuo incorpora los productos culturales materiales y simbólicos de su entorno (su sentido y significado) a partir de procesos miméticos, quedando disponibles para ser transmitidos a generaciones futuras¹⁴. La transmisión de sistemas organizados de símbolos significantes permiten evitar el caos y reducir la ansiedad, al atribuir sentido al mundo y contribuir a su percepción como algo controlable. En definitiva, nos permiten alejarnos del caos y auto-orientarnos.

El cuerpo constituye la base de los procesos miméticos. El mundo se descodifica a cada instante sensorialmente y se transforma en información visual, auditiva, olfativa, táctil y gustativa que ayuda a los seres humanos a relacionarse con los otros y con el mundo que les rodea. De esta forma los sujetos sociales transforman el mundo en el que viven en «su» mundo. El aprendizaje mimético es sensorial, corporal. Así se aprenden imágenes, esquemas y movimientos. Ciertas señales corporales escapan totalmente al control de la voluntad y consciencia del autor, sin que por ello pierdan su dimensión social y cultural¹⁵. De esta forma el ser humano atribuye sentido¹⁶, y adquiere un saber práctico que se conserva en su memoria y que puede ser actualizado.

Es pues a través de procesos miméticos que se aprende y transmite culturalmente el sentido atribuido a una reliquia en una relación individuo/sociedad. Pero la explicación que ofrece el aprendizaje mimético no responde a la pregunta de ¿cómo se construye el sentido atribuido a una reliquia? Es decir ¿cómo nace la creencia en el poder mágico y sobrenatural de las reliquias? y ¿por qué esta creencia perdura hasta nuestros días?

1.2.2.3. Creer en lo sobrenatural

Estamos ante un objeto de estudio que, aunque perteneciendo al dominio de la cultura material, se le atribuye un significado religioso y espiritual, un poder *numinoso/sagrado* y un sentido que sólo es comprensible formando parte de un conjunto de creencias compartidas.

Cuando hablamos de la creencia en el poder atribuido a las reliquias estamos ante una manifestación religiosa que sobrevivió al combate llevado a cabo desde el siglo XVIII por un catolicismo más «Ilustrado»¹⁷ y a la emergencia del paradigma

¹³ GEERTZ, 1978 [1973]: 56-57; WULF, 2008: 107.

¹⁴ WULF, 2008: 182.

¹⁵ LE BRETON, 2006: 55. Es así como son incorporados normas, valores y creencias en un proceso que es en buena medida inconsciente, que tiene efectos duraderos y que no puede reducirse a intencionalidad. WULF, 2008: 197.

¹⁶ Los procesos miméticos consisten en la captación de semejanzas sensibles y en la posibilidad de producir correspondencias respecto del entorno social (búsqueda de patrones e inferencias). Pero también las referencias miméticas pueden proceder de un contacto mágico, convirtiéndose este en un punto de partida de acción mimética. WULF, 2008: 195-196.

¹⁷ Figuras del siglo XVIII, como D. Gaspar de Bragança, obispo de Braga (1758-1789), D. Frei Manuel do Cenáculo, obispo de Beja (1770-1802). PAIVA, 2006: 165-166.

científico. Esta creencia implica que se acepte y confíe en la existencia de un poder, virtud, fuerza, energía, etc. asociado a determinados objetos materiales y que no puede ser demostrado empíricamente. Estamos en el territorio de lo que de una forma genérica identificamos como lo sobrenatural. Atrás queda la racionalidad predicada por Occidente, la muerte de Dios y el ocaso de los ídolos anunciado por Nietzsche. Lo cierto es que aún en nuestros días continuamos atribuyendo esta capacidad de comunicar un poder a determinados objetos inanimados, muchos de los cuales no forman parte de un sistema de creencias organizado.

¿Cómo es que se configura este sentido que les atribuimos, y como es que perdura hasta nuestros días a pesar del dominio del discurso científico en la explicación del mundo? ¿Por qué se creyó en lo sobrenatural y por qué todavía lo seguimos haciendo? La búsqueda de respuestas a estas cuestiones hace con que nos desplazemos al campo de las ciencias cognitivas y su abordaje del fenómeno cultural de las creencias en lo sobrenatural.

Los avances en los últimos años en estas disciplinas hicieron que abandonásemos la dualidad mente/cuerpo, al señalar la importancia de las determinaciones biológicas en la configuración de lo humano y concretamente en algunos aspectos de la subjetividad humana, entre ellos la creencia en lo sobrenatural. Según el enfoque evolucionista a lo largo de los tres primeros años de vida de nuestro desarrollo construimos, configuramos e identificamos la realidad que nos rodea. Es en esta etapa cuando aprendemos a construir el mundo para después ser plenos actores en él. Veamos de forma concisa cómo tiene lugar este proceso a nivel cerebral y como un aprendizaje «defectuoso» lleva a la configuración de creencias erróneas pero funcionales. Para ello es necesario que dirijamos nuestra mirada a la dimensión individual de lo social, concretamente a la mente del individuo.

El culto de reliquias es un fenómeno cuya configuración forma parte no sólo de un proceso social, sino también de un proceso cognitivo. Las creencias no hacen referencia únicamente a un fenómeno social, también ellas nos remiten a lo individual; por lo tanto, tienen dos clases de *locus*: en las mentes humanas y en las formas públicas. Los individuos no procesan exclusivamente de forma social la información que circula en su entorno cultural, también lo hacen mentalmente¹⁸. La adquisición cultural se considera un proceso selectivo y transformativo, en el cual la mente no se limita a absorber indiscriminadamente toda la información que circula en su entorno cultural. Los pensamientos (creencias, valores, ideas, conceptos), sentimientos y motivaciones (disposiciones afectivas y comportamentales) no pueden considerarse meras copias de los mensajes exteriores o públicos.

¹⁸ Cuando aceptamos definir al hombre como un ser bio-psico-social compactamos con la existencia de unas disposiciones biológicas y psicológicas que le son necesarias para que pueda procesar la información cultural de su entorno. RODRÍGUEZ SALAZAR, 2006; QUINTAIS, 2009.

Según los enfoques cognitivos, la cultura es un fenómeno social limitado por procesos psicológicos de cognición (memoria, inferencia, representación y motivación) y aprendizaje¹⁹. Estos procesos cognitivos son los responsables de crear y compartir significados. Las teorías cognitivas pretenden explicar cómo se producen y son seleccionados conceptos y creencias, cómo estas afectan a la acción de personas o grupos, como se distribuyen (en una epidemiología de las creencias)²⁰ y como persisten en el tiempo. Veamos como tiene lugar en nuestro cerebro la atribución de sentido y la construcción de significados.

Nuestro cerebro no funciona de forma lógica, sino que a través de procesos de inferencia que consisten en la identificación de patrones, secuencias que se repiten. Es así como reconoce modelos y se queda con el que más le conviene. Teniendo como meta la supervivencia, nuestro cerebro busca a toda costa la información que necesita para orientarse en su entorno, y si es necesario sustituye la información que le falta por fantasías y confabulaciones. Lo importante es que la información no falte, aunque parte de ella no sea exacta. Necesita que la realidad se presente con un sentido coherente. Para nuestro cerebro es más importante contarnos una historia consistente que una historia verdadera, y es que el mundo real es menos importante que el mundo que necesitamos²¹. A veces este proceso tiene lugar de forma errónea, pues nuestro cerebro no es de fiar como ha demostrado el estudio de las percepciones²². Es así cómo se identifican y construyen falsos patrones. Disponemos de unos recursos cognitivos primarios que conducen a unas creencias innatas, que son una fuente primaria de significado, y a partir de ellas atribuimos sentido al mundo que nos rodea²³.

Según esta perspectiva cognitiva, la creencia en lo sobrenatural es producto de la evolución del cerebro debido a que los individuos tendemos a crear y comunicar determinados conceptos innatos. Así por ejemplo los creyentes de cualquier culto albergan creencias, como que las personas tienen un componente no físico que sobrevive después de la muerte, creen en la existencia y propiedades de unos agentes sobrenaturales, suelen guardar símbolos o amuletos que los representan, y celebran rituales en su nombre²⁴. El mundo está plagado de fuerzas invisibles y energías que lo

¹⁹ RODRÍGUEZ SALAZAR, 2006.

²⁰ SPERBER, 1996.

²¹ PUNSET, 2006: 47-50. El cerebro está diseñado para sobrevivir y no para buscar la verdad. Son necesarias creencias sociales que nos permitan llegar a una acción coordinada y pactada, y nada de esto guarda relación con la verdad. PUNSET, 2010: 457-470.

²² El cerebro no es un intérprete fiel de lo que sucede en el exterior, pues hay percepciones que no consigue clasificar, creándose hipótesis, alguna de ellas erróneas. Nunca tenemos una percepción objetiva de la realidad. Incluso se defiende que las percepciones son alucinaciones controladas. Y es que olores, colores, el tacto, melodías no existen en la naturaleza, es en nuestro cerebro, en la corteza cerebral que atribuimos significado a los estímulos que proceden del entorno. Sólo que a veces esta interpretación no se corresponde exactamente a la realidad, y el cerebro inventa lo que le falta (los recuerdos son así una mezcla de realidad y ficción). PUNSET, 2010: 457-470.

²³ BOYER, 2001: 69 y ss.

²⁴ BOYER, 2001: 58 y ss.

dirigen. En definitiva, los individuos tienen la capacidad de creer en cosas no asumidas por la ciencia (energías, patrones, fuerzas, entidades)²⁵. Estamos programados para creer en ello independientemente de nuestra religión o cultura²⁶. La búsqueda de control conduce a que se recurra a rituales supersticiosos sobre todo en épocas de crisis. En conclusión, el pensamiento mágico y la creencia en lo sobrenatural están determinadas por una estructura física cerebral y son producto de las limitaciones de nuestro cerebro²⁷.

Poniendo de lado este determinismo biológico²⁸, tenemos que señalar como el propio entorno también determina cómo el cerebro procesa la información y establece cómo pensamos, cómo sentimos, y en definitiva cómo somos. Las creencias en lo sobrenatural son producto de nuestro cerebro, pero también se refuerzan a través de prácticas sociales consolidadas en el tiempo en una determinada comunidad cuyos miembros son partícipes de un mismo conjunto de significados compartidos. El proceso de construcción mental de la realidad a partir de nuestro cerebro no sería posible sin la información que le llega del entorno social donde está insertado. De esta dialéctica cerebro/entorno vamos tejiendo las imágenes depositarias de significado que permiten una auto-orientación en el mundo que nos rodea²⁹. Y es que el cerebro ha evolucionado y se ha adaptado para reconocer patrones de comportamiento y también para inferir los mecanismos que los provocan. Este proceso reduce la ansiedad debido a que tenemos una sensación de control, lo que en términos evolutivos ha contribuido a nuestra supervivencia. Huimos del caos, no nos gusta lo aleatorio, por lo que intentamos encontrar un sentido completo y coherente a la realidad que se nos presenta. El problema es que a veces las inferencias hacen con que lleguemos a ideas erróneas, e identificamos falsos patrones a partir de operaciones llevadas a cabo intuitivamente³⁰. Concluimos que la creencia en lo sobrenatural parece ser una característica común a todos los individuos.

²⁵ Así por ejemplo la psicología experimental nos dice que mientras somos niños tenemos una percepción de las cosas que se puede considerar mágica. No sólo los seres humanos son percibidos como seres vivos, también lo son las cosas, no habiendo una separación sujeto-objeto. Esto es resultado de un desarrollo posterior. WULF, 2008: 183.

²⁶ BOYER, 2001: 58 y ss.

²⁷ PUNSET, 2010: 471-482.

²⁸ Una pregunta a la que las neurociencias aun no encontraron respuesta es el punto mismo en que lo fisiológico (reacciones químicas en nuestro cerebro) da paso a lo subjetivo.

²⁹ Los fenómenos culturales no se reducen exclusivamente a fenómenos mentales determinados exclusivamente por los genes, sino que responden a distribuciones de representaciones mentales y públicas ligadas a una población. Las representaciones mentales por un lado estarían dependientes de unas estructuras cognitivas determinadas genéticamente y por el otro serían el resultado de inferencias complejas (interpretaciones a partir de la percepción, a nivel sensitivo, del entorno) que pueden operar como generadoras de similitud o diferencias (búsqueda de patrones). RODRÍGUEZ SALAZAR, 2006.

³⁰ No nos gusta lo aleatorio, por lo que intentamos encontrar un sentido completo y coherente a la realidad que se nos presenta. El problema es que a veces las inferencias hacen que lleguemos a ideas erróneas, e identificamos falsos patrones a partir de operaciones llevadas a cabo intuitivamente. El control consciente sobre nuestro cerebro no es

Por último, a diferencia de las teorías antropológicas que suponen que los significados se adquieren a través de procesos y mecanismos de aprendizaje neutrales con respecto al contenido (procesos miméticos), las ciencias cognitivas naturalistas y evolucionistas nos dicen que el aprendizaje de la cultura es altamente selectivo, pues depende de la naturaleza de los contenidos³¹. Hay un determinado tipo de categorías que facilitan la inferencia, explicación y predicción para así comprender los pensamientos (y atribuir significados), por lo que tienen mayor probabilidad de ser adquiridas y preservadas a través de generaciones. Esto explicaría por qué no todas las creencias tienen la misma probabilidad de transmitirse en diferentes culturas; es debido a que no tienen determinadas propiedades³². Los mecanismos cognitivos que operan dentro de los individuos, seleccionando estos contenidos en detrimento de otros, aún son desconocidos.

1.2.2.4. El papel de las reliquias en el desencadenar emocional de la vivencia de lo *sagrado*

Llegados a este punto hay un último aspecto preliminar de la creencia en las reliquias que queremos abordar. El de las emociones y sentimientos asociados a su culto. Hemos mencionado que el sentido que se les atribuye, el de un poder mágico, no procede de ningún rito litúrgico o de otro tipo, sino de ellas mismas, de su propia capacidad para despertar emociones. Adentrémonos entonces en el campo de la emoción religiosa.

El estudio de las reliquias en su vertiente estrictamente religiosa parece haber sido descuidado. En el tratamiento de este tema rápidamente se abraza la frivolidad, con frecuencia se etiqueta como absurdo, idolatría, superstición y se asocia a prácticas de gente ruda, crédula e ignorante. Incluso a nuestros ojos, son comportamientos desconcertantes: tocar, abrazar, besar objetos como un cuerpo muerto, trozos de huesos ropas, o sangre seca, etc. Mantenemos esta actitud a pesar de que las reliquias han conducido a cambios en la doctrina oficial de la Iglesia, fueron fuentes de conflicto y reordenaron todo el paisaje del mundo cristiano. Lo cierto es que el fenómeno religioso del culto de reliquias perdura hasta nuestros días.

Según Freud, la religión es una neurosis colectiva, un fenómeno irracional e infantil, que acabaría por desaparecer con el desarrollo de la racionalidad y la ciencia³³. Pero la racionalidad promulgada en Occidente es un mito y el control consciente que

tan relevante como pensamos. Es muy fácil pensar que podemos controlarlo todo conscientemente, pero el cerebro prefiere actuar inconscientemente. Joseph E. Ledoux en PUNSET, 2010: 185.

³¹ SPERBER, 1996.

³² En el campo religioso, Pascal Boyer, en un estudio de conceptos religiosos, la hipótesis que plantea es que las representaciones cognitivamente óptimas serán las más recurrentes. Estas consistirían en las que alcanzan un equilibrio entre los requerimientos de la imaginación (potencial para llamar la atención) y la factibilidad de su aprendizaje (potencial de inferencia). Al ser más fáciles de aprender y memorizar, tendrán un mayor «valor de supervivencia» que otras representaciones para su transmisión cultural. BOYER, 2001: 121.

³³ ARDEVOL PIERA, MUNILLA CABRILLANA, *coords.*, 2003: 28.

ejercemos sobre nuestro cerebro no es tan relevante como pensábamos³⁴. Muchos de nuestros comportamientos escapan a una representación consciente, y existen componentes imaginarios que no se pueden reducir a nuestra simple intencionalidad. No obstante, estos obedecen a reglas, y son una forma conveniente de comportarse en sociedad (como el aprendizaje mimético)³⁵.

La religión no se reduce a sus enunciados racionales, y con frecuencia se cierran los ojos ante la emoción religiosa. Sería un error pensar que la racionalización llevó consigo la eliminación de todo sentimiento *numinoso/sagrado* (aquello que aprehende y conmueve el ánimo). Testigo de esto son las reliquias, objetos en los que el elemento irracional se revela puramente sensitivo, a partir de la emoción provocada, por ejemplo, con su contemplación.

En el terreno de lo sagrado, entendemos lo racional como aquello que podemos comprender con conceptos corrientes y definibles. Es aquella esfera que es accesible con nuestra capacidad conceptual. Y aplicamos el término irracional a aquel territorio donde nuestros conceptos no encuentran camino. Está construido por todo aquello que por muy intensa que sea nuestra atención, no conseguimos aproximarlos a la luz de la inteligencia comprensiva, si no que permanece en la oscuridad de la experiencia inconcebible, puramente sentimental³⁶. El elemento irracional se hace sensible a través de lo *Tremendum* (algo que desasosiega, amedranita y hace estremecer) y el *Fascinium* (lo que capta los sentidos, que arrebatita, hechiza, exalta hasta el vértigo y embriaguez)³⁷.

La emoción religiosa yace en lo que desasosiega y fascina, y se revela por ejemplo ante casos de incorrupción visibles en algunas reliquias. Su contemplación hace que broten los aspectos más irracionales que, aunque no se pueden definir conceptualmente, se pueden caracterizar por su reflejo en el ánimo y en los sentimientos que provoca. Ante ellas el pavor se convierte en devoción, revelándose lo irracional. Que se revele, no significa que sea comprensible conceptualmente, y es que solamente nos encontramos con lo *sagrado/numinoso* cuando nos colocamos ante él fenomenológicamente.

La capacidad cognitiva no es un sistema independiente y autónomo, no existiendo la separación defendida por Descartes entre cuerpo y mente. La actividad psíquica está integrada y construida tras un proceso evolutivo desde la sensación-emoción³⁸. Somos racionales, pero también somos emocionales y los sentimientos son tan cognitivos como otra imagen perceptual. Para el neurólogo António Damásio la razón funciona apoyándose en emociones, sentimientos e imágenes. No hay acción

³⁴ PUNSET, 2010: 185.

³⁵ WULF, 2008: 185.

³⁶ OTTO, 2001 [1917]: 83-84.

³⁷ OTTO, 2001 [1917]: 27 y 50.

³⁸ DAMÁSIO, 2000 [1994]: 286.

si no hay emoción, como no hay decisión sin carga emocional³⁹. Las emociones y los sentimientos proporcionan un puente entre los procesos racionales e irracionales.

Estamos ante un objeto de estudio que tiene una gran autonomía para producir una intensa respuesta humana. Las reliquias poseen la capacidad de despertar emociones, lo que conduce a la acción, y es que *todo arranca de una emoción*⁴⁰.

En resumen, según un enfoque antropológico, las reliquias, como objetos simbólicos, forman parte de un sistema de significados compartidos, cuyo sentido, comunicar un poder mágico, sólo es comprensible como parte de un sistema de creencias compartido, que se trasmite socialmente por procesos miméticos.

Siguiendo un enfoque cognitivo, ciertas creencias son resultado de la arquitectura cognitiva de nuestro cerebro, de nuestra capacidad para construir el mundo que nos rodea a través de interpretaciones e inferencias. Las creencias en lo sobrenatural, donde incluimos la creencia en el poder de las reliquias, tienen lugar porque nuestro cerebro tiene limitaciones en la percepción real de nuestro entorno. En nuestro intento de evitar lo aleatorio y empujados por la necesidad de controlar el mundo que nos rodea, configuramos falsos patrones, de los que emerge la idea de lo sobrenatural. Por otro lado, hay creencias que perduran en el tiempo por su potencial de inferencia (son de fácil aprendizaje) y por su potencial para llamar la atención, para ser imaginadas⁴¹.

La emoción (fuente cognitiva que nos conduce a la acción) que provoca la contemplación de algunas reliquias hace viable la manifestación de lo *numinoso/sagrado*, apelando a los aspectos más irracionales del sentimiento religioso. Las reliquias tienen gran autonomía para despertar emociones, solamente perceptibles fenomenológicamente.

1.3. EXPLORACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Para avanzar con este proyecto, la exploración bibliográfica que hemos llevado a cabo se ha centrado en lecturas en las que se aborda la subjetividad humana, los aspectos irracionales, y obras historiográficas con una clara aproximación antropológica⁴². Algunas de las principales lecturas están fuera del campo de la historia, como es el campo de las ciencias cognitivas⁴³, y otros textos que han contribuido a desarrollar la reflexión teórica en la que se basa este trabajo⁴⁴. Pero la disciplina de la que más nos

³⁹ Las emociones son mecanismos adaptativos que nos ayudan a decidir, siendo que el vivir es más fácil si se tienen emociones y sentimientos. DAMÁSIO, 2000 [1994]: 297.

⁴⁰ António Damásio in PUNSET, 2010: 200.

⁴¹ BOYER, 2001: 184-186.

⁴² HUIZINGA, 1996 [1919]; BLOCH, 2006 [1924]; ARIËS, 1989 [1975]; DELUMEAU, 1973; GINZBURG, 2001 [1981]; DARNTON, 2006 [1984].

⁴³ BOYER, 2001; PUNSET, 2010; DAMÁSIO, 2000 [1994].

⁴⁴ GEERTZ, 1978 [1973]; RICOEUR, 1999 [1955]; WULF, 2008; OTTO, 2001 [1917]; LE BRETON, 2006; GOODY, 1999.

hemos servido ha sido la antropología, fundamental para plantear nuevas cuestiones y aplicar determinada metodología que nos ha permitido optimizar la información disponible a partir de las fuentes históricas seleccionadas⁴⁵.

En el campo historiográfico, para el contexto en análisis, el culto de reliquias se menciona varias veces de forma secundaria en trabajos que procuraron escapar a un enfoque exclusivamente institucional, buscando un análisis de las creencias, o de aquellas manifestaciones culturales atribuidas al colectivo de lo llamado «popular» como es el campo de la magia, o de cierta vivencia de la religiosidad⁴⁶.

La Historia, en los últimos años, ha abrazado nuevos objetos de estudio, nuevas problemáticas y nuevos abordajes. A pesar de que la historiografía religiosa portuguesa da señales de seguir esta tendencia, el campo de estudio del culto de reliquias se nos presenta como un auténtico desierto. Esta escasez no se limita exclusivamente a los siglos XVI y XVII, se extiende a todos los periodos de la Historia de Portugal. Esto es desconcertante, ya que hacemos referencia a elementos que forman parte del legado cultural del catolicismo cuya presencia se ha consolidado a lo largo de los últimos dos mil años. Además, el origen de esta manifestación religiosa y su propagación en la esfera del cristianismo ha tenido consecuencias en el dominio de las devociones y mentalidades, y se refleja claramente en la organización del espacio. Como elementos simbólicos, reflejan un sistema de relaciones de interdependencia ya que se configuraron como mercancías, destinadas a la circulación y el intercambio⁴⁷.

La publicación, por parte del Centro de Estudos de História Religiosa de la Universidad Católica Portuguesa, del *Dicionário de História Religiosa de Portugal*⁴⁸ y de la *História Religiosa de Portugal*⁴⁹, confirma el escasísimo número de trabajos existentes sobre esta manifestación religiosa en Portugal. A pesar de esta perspectiva desoladora, el Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade en la Universidad de Porto publicó una síntesis en uno de los volúmenes de la revista «Via Spiritus», «Relíquias e Coleccionismo Sacro», que incluye aspectos relacionados con el culto de reliquias y sugiere posibles enfoques para el periodo en estudio, que fueron imprescindibles para avanzar con nuestro proyecto. En esa publicación se hace referencia a varios aspectos que incorporamos en nuestro trabajo, como es el fenómeno de la traslación de reliquias⁵⁰, la polémica en torno a su autenticidad⁵¹, los

⁴⁵ CARO BAROJA, 2003 [1966]; ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ REY, RODRÍGUEZ BECERRA, *coords.*, 2003 [1989]; LISÓN TOLOSANA, 1990; MARIÑO FERRO, 1984a, 1986.

⁴⁶ CHRISTIAN JR., 1991; PAIVA, 1992; BETHENCOURT, 1987; ROSA, 2000; GOUVEIA, 2000a; ARAÚJO, 1997.

⁴⁷ BROWN, 1992 [1982]. Centrándose en la Edad Media se desmarca la historiografía francesa, HERMANN-MASCARD, 1975; DUPRONT, 1987; SIGAL, 1990; BOZÓKY, HELVÉTIUS, *eds.*, 1999; DEUFFIC, *ed.*, 2006; VAUCHEZ, 1993; GEARY, 1978, 1979, 1988; SMITH, 1990; MORENO ESPINAR, 2003 [1989]; CASTILLO CASTILLO, 1994.

⁴⁸ GOUVEIA, 2001a.

⁴⁹ MARQUES, 2000.

⁵⁰ CARVALHO, 2001.

⁵¹ TORO PASCUAL, 2001.

viajes y las peregrinaciones que conducían a estos restos sagrados⁵², su presencia en espacios monásticos femeninos⁵³, el coleccionismo asociado⁵⁴, y las reliquias como objetos que justificaron e incentivaron el programa de reforma tridentino⁵⁵.

A pesar de la escasez de fuentes, los trabajos sobre reliquias no se agotan aquí. Para la época moderna, hay varios estudios que se centraron en los movimientos de reliquias, y las consecuencias en el campo devocional, como el nacimiento de nuevas líneas de devoción. En ocasiones estos movimientos ayudaron a confeccionar grandes colecciones de reliquias, y en otras se llevaron a cabo por agentes individuales, en tentativas fallidas de un tráfico fraudulento de reliquias⁵⁶.

La bibliografía consultada no descuidó la posibilidad de analizar las reliquias en el campo simbólico. Se abordan otras dimensiones de estas materialidades, que van más allá de la estrictamente religiosa, alcanzando por ejemplo la dimensión de lo político, de poderes que buscan ejercerse o ser reconocidos⁵⁷.

Lamentamos que, en el terreno de la hagiografía, las reliquias no hayan sido objeto de un estudio pormenorizado, a pesar de que su presencia es una constante en esta tipología de narrativas⁵⁸. Por el contrario, contamos con varios estudios que se centran en la dimensión artística de los relicarios que las contienen⁵⁹.

El creciente interés por diversos aspectos de esta multifacética manifestación cultural se pone de manifiesto en publicaciones que enfocan este fenómeno desde diferentes perspectivas⁶⁰. Ante la imposibilidad de referenciar aquí toda la bibliografía que hemos explorado nos remitimos a la bibliografía final.

1.4. NUEVAS CUESTIONES

En el trabajo que nos ocupa, asumimos que, en el territorio continental portugués en los siglos XVI y XVII, existe un espacio de creencias donde conviven el universo católico, tradiciones devocionales arraigadas y una cosmovisión mágica de la realidad, en la que lo maravilloso se hace visible a cada paso. La Iglesia Tridentina se esforzará por canalizar las ansias de exteriorización de lo maravilloso. Ejemplo de esto es la

⁵² CASTRO, 2001; BARANDA LETURIO, 2001.

⁵³ CARNEIRO, 2001; HILLS, 2008.

⁵⁴ SANZ HERMIDA, 2001.

⁵⁵ SERAFIM, 2001.

⁵⁶ BOUZA ÁLVAREZ, 1990; FERREIRO ALEMPARTE, 1991; TELFER, 1932; CHAMOSO LAMAS, 1980; MARQUES, 1968.

⁵⁷ Su presencia en la esfera política de Felipe II. LAZURE, 2007; MEDIAVILLA MARTÍN, RODRÍGUEZ DÍEZ, 2005; ESTAL GUTIÉRREZ, 1970; GARCÍA OVIEDO, 2013. En el caso portugués, el capítulo «Vinte seis cabeças de santos» en CURTO, 2011. Poderes locales del periodo medieval portugués que buscan ser reconocidos con recurso a reliquias, KRUS, 1984; PICOITO, 2008; NASCIMENTO, GOMES, 1985.

⁵⁸ DELEHAYE, 1907 [1905]; FERNÁNDEZ CATÓN, 1983.

⁵⁹ PESSOA, 2007; *Esta É a Cabeça de São Pantaleão*, 2003; PALMEIRÃO, 2015; SALOIO, 2016; HAHN, 1997; *Olor de Santidad*, 2004; VAN OS *et al.*, 2000; BAGNOLI *et al.*, eds., 2011.

⁶⁰ BOUTRY, FABRE, JULIA, eds., 2009; WALSHAM, ed., 2010; FREEMAN, 2011.

Sesión XXV del Concilio de Trento, del 3 y 4 de diciembre de 1563, donde la Iglesia de Roma examinaría las críticas de idolatría y superstición implícitas en el culto de imágenes, santos y reliquias. Como resultado de esta sesión, el culto de reliquias es incentivado en el orbe católico. Esta conclusión nos informa del punto de vista institucional y normativo.

Las reliquias son una representación sensible de lo trascendente, por lo tanto, las dimensiones que usaremos para su análisis serán las de la imaginación, lo emotivo, junto con la racionalidad y la acción. En última instancia, pretendemos comprender contextos de significado y modelos de sensibilidad, e interpretar la representación colectiva de la fuerza de las reliquias. De ahí que los principales componentes de este estudio en torno de las reliquias, cuyo concepto y materialidad procuraremos aprehender, sean: contexto, norma, funciones y simbolismo.

Nuestro objetivo principal es averiguar cómo tenía lugar el culto de reliquias en Portugal en los siglos XVI y XVII. Otras cuestiones que han orientado nuestra investigación son: ¿Cuáles son los usos y funciones de las reliquias? ¿Cuáles son los contextos de significado a través de los cuales se procesa la comprensión de un sistema simbólico que puede ser interpretado, de imágenes y representaciones, referido al culto de reliquias? ¿Cómo se posiciona el control normativo eclesiástico en relación con las reliquias? ¿Existen en el universo católico perspectivas críticas con relación al culto de reliquias? ¿Existen diferentes modelos de sensibilidad en relación con el cuerpo como fuente de reliquias? En caso afirmativo, ¿es este diferente al de épocas anteriores? ¿Existe un comportamiento ritual en el contacto con una reliquia? ¿Es esta manifestación religiosa tan irracional y supersticiosa como se presenta continuamente en la historiografía? ¿Existen elementos específicos en el ámbito de las reliquias en Portugal en relación con otros países del sur de Europa? La respuesta a estas cuestiones se guiará por las convicciones que informan y condicionan nuestro ángulo de análisis.

En primer lugar, hablar de reliquias implica suspender temporalmente el concepto de racionalidad tal y como lo entendemos hoy en día. Estamos analizando un fenómeno polimórfico. Partiendo de una visión animista (*totum ex parte, e hic et ubique*), la reliquia es una imagen interiorizada de una presencia mágica de la cual deviene unos usos específicos dentro de un determinado espacio de creencias. La representación colectiva de la fuerza de las reliquias en el contexto estudiado prefigura imágenes y símbolos susceptibles de comprensión. Es posible la identificación de contextos de sentido a partir del análisis de un sistema simbólico interpretativo que nos proporcionará la antropología.

El incentivo al culto de reliquias, visible en el periodo post tridentino, se sustenta en un modelo de sensibilidad que es necesario comprender. También implica que se recurra a nuevas fuentes de reliquias y que se autoricen y alimenten nuevas vías de

contacto, entre ellas el contacto con el cuerpo vivo y el cuerpo muerto. Algunas de las nociones destacadas de este modelo son: la incorruptibilidad, el descuartizamiento de cadáveres, el asalto a sepulturas y la aguda percepción sensorial de los personajes a los que se atribuye la categoría de santidad. Este modelo no es totalmente nuevo, pero alcanza en este contexto sus más elevados exponentes. Parece surgir un concepto de reliquias, entendido como objeto sagrado digno de culto y posesión, que se corresponde con un modelo hagiográfico contrarreformista. La denuncia de excesos en el culto de reliquias nos permite identificar, por un lado, posiciones críticas hacia este modelo, y por otro, prácticas desviadas de la norma institucional. La identificación en este contexto de un comportamiento estereotipado, «ritual», del creyente en su relación con las reliquias, permite identificar nuevas formas de contacto con lo trascendente. Este se caracteriza por una creciente materialización de lo sagrado, y las reliquias se convierten en su máximo exponente. Por último y no por ello menos importante buscamos comprender los mecanismos cognitivos en los que asientan estas prácticas: el *locus* mental del culto de reliquias.

1.5. UNIVERSO Y MÉTODOS DE OBSERVACIÓN

1.5.1. Fuentes: un universo narrativo

Fue nuestro objetivo que este proyecto se sustentase en el estudio de contextos significantes, de la norma, del objeto en sí, la reliquia y de las dinámicas que se generan en torno a él, especialmente las relacionadas con la circulación y los mercados de reliquias. Debemos estudiar las funciones sociales correspondientes, analizar los comportamientos rituales que suponen y el simbolismo implícito en las reliquias, que se manifiesta en formas de representación colectiva y en sus atributos simbólicos, mágicos y operativos. En suma, este estudio implica seleccionar un vasto y heterogéneo universo de información y poner en funcionamiento diferentes metodologías de trabajo. A continuación, presentamos el universo seleccionado y justificamos cuales han sido los criterios de selección documental. Por último, nos adentraremos en la crítica de fuentes propiamente dicha.

El objetivo inicial fue el de concentrarnos en fuentes archivísticas, pero tuvimos que abandonar esta línea de investigación. Rápidamente constatamos la gran dispersión de fuentes históricas en las que cabía la posibilidad de ver referenciada la presencia del culto de reliquias. Esto lo pudimos verificar tras varias proyecciones que llevamos a cabo en el Archivo Distrital de Braga y en el Archivo Distrital de Bragança (cuando aun ingenuamente pensábamos centrarnos en un ámbito geográfico más restringido para avanzar con nuestro trabajo). Además, muy pronto constatamos que la escasísima información disponible no sería suficiente para dar respuesta a las preguntas de partida, sobre las que nos habíamos planteado trabajar.

Así que inmediatamente nos centramos en obras impresas. La Biblioteca Pública Municipal de Porto nos facilitó un gran número de valiosos documentos. Comenzamos con el abordaje de las *Constituciones* sinodales de los siglos XVI y XVII, que se encontraban allí disponibles, prácticamente en su totalidad. Continuamos rastreando la presencia de reliquias en varias obras custodiadas en dicha biblioteca. Constatamos que en las *Relaciones* que tratan de su traslación, las reliquias son protagonistas. Su presencia nos sería «revelada» por vía indirecta en otro tipo de narrativas. Es aquí donde entran las *Hagiografías* y *Crónicas de Órdenes Religiosas*. En estas obras las reliquias no solamente están presentes, sino que nos proporcionan una información mucho más rica en significados y posibilidades de análisis que en las propias *Relaciones* de traslaciones. A continuación, procedimos con la selección de lo que a nuestro juicio es una muestra representativa en el universo posible de fuentes impresas disponibles. Esto nos permitió avanzar con nuestro trabajo y sobre todo maximizar el tiempo disponible para la concretización de este proyecto. Una vez identificadas estas fuentes de información, procedimos con el meticuloso trabajo de seleccionar la información que consideramos relevante, y aprovechar al máximo la riqueza de significados que contienen, del que es ejemplo el trabajo que se presenta.

Durante el período en estudio, los siglos XVI y XVII, hay una amplia producción normativa vertida sobre las Constituciones diocesanas y sinodales que la reforma católica trató de implementar en el terreno, al nivel de los creyentes, y que incluye las directrices en el dominio específico del culto de reliquias. Son un instrumento jurídico pastoral formado por leyes, decretos o disposiciones para reglamentar la vida de una diócesis⁶¹. El Concilio de Trento estableció la obligación de celebrar sínodos provinciales cada tres años y los diocesanos cada año, y las Constituciones se nos muestran como indicadores de la forma en cómo se interpretaban las decisiones centrales de la Iglesia⁶².

Como instrumentos para la trasmisión de un sistema de creencias, las Constituciones ponen de manifiesto la preocupación de la jerarquía eclesiástica por transmitir un bagaje mínimo de conocimientos doctrinales que todo cristiano tendría que asimilar, y simultáneamente, nos informan sobre una vivencia religiosa que se quiere regulada. La preocupación pedagógica ya había comenzado antes de Trento, pero tras el movimiento de Reforma se hace hincapié además en fijar la doctrina, suprimir abusos, promover la vida cristiana, favorecer el culto divino y la práctica

⁶¹ Conjunto de disposiciones de derecho, posturas disciplinares, orientaciones litúrgicas y doctrinales, sustentadas en el derecho canónico, en la tradición de la Iglesia y en prácticas consuetudinarias locales y que eran impuestas por los prelados sobre eclesiásticos y laicos. PAIVA, 2000a.

⁶² Seleccionamos prácticamente la totalidad de las constituciones sinodales impresas en Portugal a lo largo de los siglos XVI y XVI, un total de veintiuna, cuyas fechas extremas son las de Lisboa de 1537 y las de Braga publicadas en 1697.

religiosa conforme determinados postulados normativos. Las Constituciones son el testimonio de una religión predicada donde se expresan los misterios, dogmas, verdades y mandamientos de la Iglesia Católica que todo cristiano católico debe de conocer, y resalta la preocupación porque los fieles interioricen las fronteras imaginarias que separan las dimensiones de sagrado y profano. Todo esto acompañado de una valoración de la fe y de la Iglesia como los medios imprescindibles para alcanzar la salvación eterna. La propia jerarquía eclesiástica es intermediaria e intercesora entre el hombre y Dios, por lo que se apela a acatar la disciplina de la Iglesia y se obliga a que los creyentes no disputen sobre materias de fe y sigan una estricta observancia de la ortodoxia.

Pero sabemos que una cosa es la religión predicada y el mensaje que se quiere transmitir y otra bien distinta la interpretación de dicho mensaje y la consecuente religión vivida. Las Constituciones poco nos dicen sobre la vivencia religiosa de la mayoría de la población o sobre el grado de participación de los individuos en las prácticas y creencias religiosas que se pretende normalizar. A pesar de que su aplicación se restringía a una pequeña área geográfica, si una diócesis no disponía de Constituciones propias, recurría a las de otra diócesis, en su totalidad o en parte. No podemos todavía cuantificar el grado de influencia entre diócesis, desvirtuándose así su carácter local⁶³. También podría existir una actitud mimética en la redacción de los decretos y que estos no fuesen exponentes de las especificidades culturales del área geográfica de su jurisdicción en un determinado periodo de tiempo⁶⁴. Estamos en la esfera de los discursos y ellos traducen y aplican el canon del catolicismo romano a la realidad vivida. Tenemos también que señalar la existencia, en algunas ocasiones, de un acentuado desfase temporal desde la celebración del sínodo hasta su publicación⁶⁵.

Las Constituciones sinodales del obispado de Miranda de 1565 son las primeras que fueron compuestas reflejando las decisiones tridentinas, pioneras en la intención pedagógica de la que el texto es contenedor. El énfasis en la pedagogía en la enseñanza de la doctrina se encuentra a partir de las Constituciones del obispado de Coimbra de 1591. El apogeo del modelo tridentino en las Constituciones sinodales tiene lugar en las de los obispos de Viseu de 1617 y Guarda de 1621, tras la realización de

⁶³ Encontramos ejemplificado este desvirtuar del carácter local en las *Constituciones* de Lamego impresas en 1563. El obispo D. Manuel de Noronha convocó Sínodo, 47 años después que tuviese lugar el anterior, y las constituciones que había eran pocas y breves. Se realizaron unas nuevas, teniendo en cuenta por ejemplo los contenidos de las constituciones del arzobispado de Lisboa. «Sendo vistas primeiro por nos com letrados as Constituições antigas deste Bispado, e outras de Arcebispados e Bispados deste Reino, e especialmente do Arcebispado de Lisboa nossa Metrópole, tomando delas o que pareceu bem, umas acrescentando, outras diminuindo, e outras de novo fazendo».

⁶⁴ MARCOS MARTÍN, 2003 [1989]: 46-56; PAIVA, 2000a.

⁶⁵ Este es el caso de las constituciones de Braga, cuyo sínodo se había celebrado en 1637, y solamente fueron publicadas en 1697. La forma en cómo vamos a citar las constituciones sinodales a lo largo de nuestro trabajo es la siguiente: nombre de la diócesis en mayúscula, seguida de dos fechas: celebración del sínodo e impresión. A continuación, indicaremos el libro, L.; título, Tít.; y constitución, Const., seguido de los enunciados completos.

sínodo en ambos casos en 1614. En ellas encontramos referencias al valor del culto de los santos y reliquias y a los cuidados que precisan las imágenes⁶⁶.

A parte de estas fuentes normativas, el universo documental seleccionado para este trabajo incluye las Relaciones de Traslación de reliquias⁶⁷, algunos de los sermones transcritos y añadidos a estas últimas obras, alguna Corografía⁶⁸, y sobre todo Hagiografías y Crónicas de Órdenes Religiosas. En cuanto al resto, nos remitimos para las fuentes impresas señaladas al final de nuestro trabajo.

La mayor parte de las fuentes narrativas utilizadas son obras que deben encuadrarse dentro de la tradición europea de vidas de santos⁶⁹. Su estructura narrativa deriva de la tradición hagiográfica, que se impone desde finales del XV y a lo largo del XVI, y que va a beber a otros géneros literarios como los *exempla*. Durante el periodo de estudio aparecen un vasto número de «vidas» de personajes, que adquirieron fama de santidad, o se destacaron por la cualidad de sus virtudes⁷⁰, la mayoría de los cuales no llegaron a ser canonizados o beatificados. La mayor parte

⁶⁶ PAIVA, 2000a.

⁶⁷ *Acroamas* [...], 1690; CAMPOS, 1588; REIS, 1596; *Relaçam* [...], 1643.

⁶⁸ LEÃO, 1610; CASTRO, 1747.

⁶⁹ FERNANDES, 1996: 25-68.

⁷⁰ La muestra que seleccionamos: ABREU, Padre Sebastiam de (1659). *Vida, e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim da Companhia de Jesu, Portuguez natural de Viana de Alentejo*. Évora: Oficina desta Universidade; ALMADA, António de (1694). *Desposorios do Espirito, celebrados entre o Divino Amante, & sua Amada Esposa a veneravel Madre Soror Marianna do Rosario, Religiosa de veo branco no convento do Salvador da Cidade de Evora*. Lisboa: Manoel Lopes Ferreira; APRESENTAÇÃO, Fr. Luís da (1621). *Vida e Morte do Padre Fr. Estevão da Purificação, Religioso da Ordem de N. Senhora do Carmo da Provincia de Portugal*. Lisboa: Pedro Crasbeeck; ARACAELI, Fr. Francisco de (1708). *Norma viva de Religiosas. Tratado historico, e panegyrico, em que se descreve a vida, e acçoens da serva de Deos a Madre Leocadia da Conceição, Religiosa no recoleto Mosteyro da Madre de Deos de Monchique*. Lisboa: Miguel Manescal; CACEGAS, Fr. Luís; SOUSA, Fr. Luís de (1619). *Vida de Dom Frei Bertolameu dos Martyres da Ordem dos Pregadores Arcebispo e Senhor de Braga Primas das Espanhas. Repartida em seis livros com a solenidade de sua tresladação*. Viana: Niculao Carvalho; CIENFUEGOS, Bernardo de (1614). *Vida del bienaventurado Padre Gonzalo de Silveira sacerdote de la Companhia de IESVS, martirizado en Monomotapa, ciudad en la Cafraria*. Madrid: Luis Sanchez; COMPENDIO da admiravel vida da veneravel Madre Maria do Lado. Lisboa: Miguel Rodrigues, 1762; GODINHO, P. Manoel (1687). *Vida, Virtudes, e morte com opinião de Santidade do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas Missionario Apostolico neste Reyno, da Ordem de S. Francisco: Fundador do Seminario de Missionarios Apostolicos da mesma ordem, sito em Varatojo*. Lisboa: Miguel Deslandes; JUZARTE, P. Fr. Pedro da Cruz (1662). *Trasladação do veneravel Padre Fr. Estevão da Purificação, Portugues, natural da Villa de Moura, religioso Carmelita, da Regular Observancia, chamado vulgarmente o Santinho*. Lisboa: Henrique Valente de Oliveira; MÉRTOLA, P. Frei Luís de (1647). *Extracto dos Processos, que se tiraram por ordem dos Ilustrissimos Senhores Ordinarios na forma do direito sobre a vida, & morte do Veneravel Padre Antonio da Conceição, Religioso da Congregação do Bemaventurado São João Evangelista deste Reyno de Portugal, dividido em tres partes*. Lisboa: Antonio Alvarez; PARADA, António Carvalho de (1611). *Dialogos sobre a vida, e morte do muito religioso sacerdote Bertholameo da Costa thesoureiro mor da Se de Lisboa*. Lisboa: Pedro Crasbeeck; ROMAN, Fray Hieronymo (1588). *Historia de la vida del muy religioso varon Fray Luys de Montoya de la Orden de Sant Augustin, Vicario General en la Provincia de Portugal de la mesma orden*. Lisboa: Antonio Alvarez; SANTA MARIA, Frei Agostinho de (1701). *Historia da vida admiravel, & das acções prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de S. Antonio*. Lisboa: Antonio Pedrozo Galram; SANTO ANTÓNIO, Bernardino de (1625). *Sumaria relação da vida, e morte do grande servo de Deos, e reverendissimo Padre Mestre Frey Simão de Roxas*. Lisboa: Pedro Craesbeeck.

pertenecen a órdenes religiosas, y aunque en número inferior también encontramos a clérigos o seglares⁷¹.

Las Hagiografías son construcciones narrativas que ligan acontecimientos bajo la lógica de una trama. Son textos con una función referencial, dirigidos a un lector desconocido (universalización potencial del auditorio) donde el discurso está inscrito y trabajado. Se trata de un género que ha formado y configurado modelos de santidad y de «virtud», presentándose como un medio privilegiado para el estudio de sus modos de conservación, fijación, difusión, reproducción y renovación⁷². Las Hagiografías también transmitían motivaciones políticas, como es el caso del *Martirologio dos Santos de Portugal* del jesuita Álvaro Lobo⁷³, el *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso⁷⁴ o el *Jardim de Portugal* de Fr. Luís dos Anjos⁷⁵, donde lo que se quiere reivindicar es la santidad de mujeres y hombres portugueses. Estas obras junto con descripciones geográficas y breviarios diocesanos son vehículos para la fijación de la territorialidad de los santos⁷⁶. Portugal es una patria llena de santos, y se establece un vínculo entre la santidad, la historia y la identidad del reino. Esta identidad política se construía sobre la existencia y la visibilidad de sus santos dentro de sus fronteras⁷⁷.

⁷¹ El total de obras que hacen referencia a vidas de personas que murieron en opinión de santidad y que fuimos seleccionando son catorce, de las cuales, cuatro hacen referencia a mujeres. Salvo Bertholameo da Costa, tesorero de la catedral de Lisboa, todos los demás personajes de la muestra forman parte de órdenes religiosas. Así dos son miembros de la Compañía de Jesús, Padre João Cardim (1573-1615) y el Padre Gonçalo da Silveira (1526-1561); uno de la Orden de la Santísima Trinidad, Simão de Roxas (1552-1624), este el único que nace y muere fuera de Portugal; un carmelita, Fr. Estevão da Purificação (1571-1617); un dominico, Bartolomeu dos Mártires (1524-1590); un franciscano, Fr. António das Chagas (1631-1682). De la Orden de S. Juan Evangelista, el Padre António da Conceição (1538-1602) y de la Orden de S. Agustín, Fr. Luís de Montoya (1497-1569), nacido en castilla, pero que muere en Portugal. De las cuatro Mujeres, Sor Brízida de S. António (1576-1655) pertenece a la Orden de S. Brízida. Y las otras tres son miembros de la Orden de S. Clara, Madre Leocadia da Conceição (1596-1686), Madre Mariana do Rosario (1615-1649) y la Madre Maria do Lado (1605-1632). Todas escritas por miembros de su misma orden, salvo la vida de la clarisa Sor Mariana do Rosario, escrita por un eremita de S. Agustín, António de Almada. Hay que señalar que, aunque el compilador de la obra que trata de la vida de la clarisa la Madre Maria do Lado es el franciscano Bernardino das Chagas, figuran como responsables de la obra las abadesa y religiosas del convento del Santísimo Sacramento do Lourçal.

⁷² FERNANDES, 1996.

⁷³ LOBO, 1591.

⁷⁴ CARDOSO, Jorge (1652-1666). *Agiologio Lusitano dos Sanctos, e Varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Vol. I. Lisboa: Officina Craesbeekiana, 1652. Vol. II. Lisboa: Officina de Henrique Valente d'Oliveira, 1657. Vol. III. Lisboa: Officina de Antonio Craesbeeck de Mello, 1666; SOUSA, António Caetano de (1744). *Agiologio Lusitano, dos Santos, e Varões illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: Officina Sylviana, vol. IV; CARDOSO, Jorge; SOUSA, António Caetano de (2002 [1652-1744]). *Agiológico Lusitano*. Org., estudo e índices de Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 5 vols. Ed. facsímil. Esta obra la citaremos como *Agiol. Lusit.* fecha (día y mes), letra, volumen y página.

⁷⁵ ANJOS, Fr. Luís dos (1999 [1626]). *Jardim de Portugal em que se da noticia de algumas Sanctas, e outras molheres illustres em virtude, as quaes nascerão, ou viverão, ou estão sepultadas neste Reino, e suas conquistas*. Ed., intro. y notas de Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto: Campo das Letras.

⁷⁶ ROSA, 2010a: 80.

⁷⁷ FERNANDES, 1996.

Estas historias de vidas tienen un carácter apologético, especialmente en *Crónicas, Historias, Memorias*, o *Agiologios* de las diferentes órdenes religiosas⁷⁸. En ellas la valorización de ciertos miembros de sus respectivas órdenes asienta en dicho registro escrito de sus vidas. Al mismo tiempo, denuncian una actitud competitiva con las demás instituciones religiosas, pues pretenden mostrar la riqueza y prestigio espiritual que les proporcionan aquellos personajes que forman parte de sus filas y que pasan a ser los intermediarios disponibles para los fieles, que esperan de ellos sus manifestaciones maravillosas y sobrenaturales. Son *sus* religiosos de vidas ejemplares. Por un lado, se muestran como modelos de virtud para novicios, y por otro buscan canalizar nuevas devociones hacia una determinada orden religiosa.

Todas estas obras de vida de santos muestran modelos ejemplares para ser imitados, con propósitos moralizantes. Transmiten ejemplos precisos, que orientan el comportamiento cristiano de los fieles⁷⁹. Así ocurre también en el caso que nos interesa, en que trabajan para alimentar devociones, pues permiten la creación, difusión, y mimetismo de las conductas devocionales. En estos textos también se refuerzan los aspectos maravillosos, exponiendo la porosidad que hay entre lo cotidiano y lo sobrenatural. Hacen visible la presencia de Dios en el mundo y así se hace posible confirmar la doctrina predicada. Nos muestran las conductas ejemplares a seguir con relación a lo sobrenatural, confirmando sentido al mundo, al tiempo que lo racionalizan. Concretamente, en el dominio de nuestro trabajo, el acceso a lo trascendente es posible mediante la posesión de reliquias, intermediarios tangibles, a los que se puede recurrir con relativa facilidad y que, por ejemplo, posibilitan curaciones milagrosas. Algunos de los personajes que protagonizan estas vidas estuvieron muy próximos de sus devotos, mucho más cerca que los grandes santos, estableciendo con ellos una

⁷⁸ Seleccionamos un total de ocho crónicas, historias, hagiólogos, de diferentes Órdenes religiosas, abarcando a la Compañía de Jesús, a la Orden de S. Francisco, de Sto. Domingo, de los Canónigos regulares de S. Agustín, la Orden de S. Benito y a la Orden del Carmen. Todas ellas escritas por miembros de sus respectivas órdenes, lo que ya nos apunta para su carácter apologético. CACEGAS, Fr. Luís; SOUSA, Fr. Luís de (1977 [1623]). *Primeira Parte da História de S. Domingos*. Porto: Lello & Irmão. 2 vols.; LIMA, Fr. Manoel de (1709-1712). *Agiologio Dominico, vidas dos santos, beatos, martyres, e outras pessoas veneraveis da Ordem dos Pregadores por todos os dias do anno*. Lisboa: Antonio Pedrozo Galram. 4 vols.; LISBOA, Fr. Marcos de (2001 [1562]). *Chronica da ordem dos frades menores do seraphico padre sam Francisco, seu instituidor, e primeiro ministro geral*. Introducción de José Adriano de Freitas Carvalho. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto; CIUHE. 3 vols. Ed. facsímil; MÁRTIRES, Timotheo dos (1650). *Vida do Bemaventurado Padre Santo Theotónio, Primeiro Prior do Real Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra de Conegos Regulares do Patriarcha Santo Agostinho [...] juntas as vidas de outros Santos, e Santas, colegidas de diversos, e graves autores*. Coimbra: Manoel de Carvalho; S. THOMAS, P. M. Fr. Leão de (1974 [1644-1651]). *Benedictina Lusitana*. Introducción y notas de José Mattoso. Lisboa: Imprensa Nacional. 2 vols. Ed. facsímil; S. ANNA, P. Fr. Belchior de (1657). *Chronica de Carmelitas Descalços, particular do Reyno de Portugal, e Provincia de Sam Felipe*. Lisboa: Officina de Henrique Valente de Oliveira, tomo I; NATIVIDADE, P. Fr. Jozé da (1743). *Aditamento ao Agiologio Dominico*. Lisboa: Officina Alvarense, tomo V; SA, Fr. Manoel de (1727). *Memorias Historicas da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da Provincia de Portugal*. Lisboa Occidental: Joseph Antonio da Sylva; TELES, P. M. Balthazar (1645). *Chronica da Companhia de IESV, na Provincia de Portugal, e do que fizeram, nas conquistas d'este Reyno, os Religiosos, que na mesma Provincia entraram, nos annos em que viveo S. Ignacio de Loyola, nosso fundador*. Lisboa: Paulo Craesbeeck, vol. I.

⁷⁹ MENDES, 2012.

mayor familiaridad. Algunos de los contenidos de estos textos formaban parte de procesos de canonización en curso, y podrían ser un medio de presión para acelerarlo.

De la información proporcionada hemos usado aquellos aspectos que se refieren a la vivencia de lo sagrado a partir del culto de las reliquias. A continuación, enumeramos las principales limitaciones de este tipo de fuentes, donde el tipo de información que proporcionan está condicionado por varios factores: es una información fraccionada, lo relatado es más o menos pormenorizado, limitándose en algunos casos a simples enunciados; responden a una narración estereotipada; hay una selección discriminada del recopilador, habitualmente un agente religioso; aunque existe una amplia gama de fuentes escritas que el autor utiliza para justificar sus afirmaciones, en un intento por aproximarse del género historiográfico, buena parte de la información utilizada por el hagiógrafo o cronista es de origen oral. La imprecisión cronológica es una característica de estos relatos, pues el tiempo no es relevante cuando se construye una historia devota. Estas fuentes son subjetivas, no proporcionan ángulos objetivos para identificar y entender la «realidad» histórica que está bajo observación, sino que reproducen y alimentan ciertos modelos de sensibilidad.

1.5.2. Métodos de observación

La singularidad de un fenómeno religioso como es el culto de reliquias, que tiene como objeto de estudio lo racional, lo emotivo (sensibilidades, emociones y sentimientos), lo imaginario (imágenes), lo inconsciente, las conductas (con gestos y prácticas rituales), obliga a producir medios singulares para interrogar las fuentes y verificar las respuestas. Para ello recurriremos a otras disciplinas además de la Historia que nos proporcionarán las herramientas que permiten el acceso a la subjetividad humana, a sus representaciones colectivas y, en definitiva, nos guiarán en nuestro estudio del pasado. La transdisciplinariedad se nos presenta, no como una opción metodológica, sino como algo estrictamente necesario. Y aunque principalmente recurrimos a la antropología, también hacemos uso de los conocimientos de las ciencias cognitivas (neurología y psicología) en su tratamiento de las creencias y de las emociones. Pero será principalmente la antropología la disciplina que nos proporcionará los medios para proceder al trabajo interpretativo de la información que hemos seleccionado. También cabe destacar el papel de la reflexión teórica en el terreno de la historia, y la filosofía, que nos han ayudado a abordar nuestra labor hermenéutica. Y es que, en cuanto fenómeno universal, la religión (y por extensión las reliquias, elementos simbólicos que forman parte de un sistema de creencias compartidas) solamente se puede estudiar con un método integral que abarque la dimensión histórica, la visión fenomenológica y la perspectiva hermenéutica⁸⁰.

⁸⁰ DIAS, 2006: 359.

Aunque hemos usado métodos cuantitativos para el análisis puntual de la información proporcionada por alguna de estas fuentes, hemos adoptado un modelo de análisis hermenéutico y cualitativo⁸¹.

Antes de continuar queremos compartir una reflexión sobre cómo procedimos al abordar las tipologías de fuentes seleccionadas. Partimos de la idea de que la fuente histórica es un intermediario al que acudimos como historiadores en la práctica de nuestro oficio. La fuente es, en sí misma, una producción cultural sometida a sistemas de significación que son los que permiten su lectura e interpretación. Lo que nos interesa de ella es lo que nos pueden decir sobre el pasado, una vez validada y establecida su autenticidad. Los historiadores transforman la fuente en documento, que es ante todo un texto, un sistema de producción de sentido y, en definitiva, un discurso fijado por la escritura⁸². El texto habla de un mundo posible y de un modo posible de que alguien se oriente en él. Así, las dimensiones de este mundo se abren y revelan por el propio texto⁸³.

La práctica hermenéutica está presente en todo acto comunicativo, pero se complica cuando la comunicación se establece entre el texto y el lector, y se impone una reflexión metodológica sobre el propio acto interpretativo. Esta reflexión es vital cuando nos enfrentamos con textos que el tiempo ha desvinculado de su mundo de producción. Reiteramos la idea de que ubicamos el texto según nuestra percepción y mirada actual y no de acuerdo con la del autor, sus motivaciones, ni según su horizonte cultural originario.

Para poder interpretar algo, antes tenemos que comprenderlo. Así que en primer lugar hemos de trasplantar el texto en el presente, traducirlo a nuestra gramática mental para hacer accesibles las experiencias pretéritas. Al interpretar potenciamos el texto, lo hacemos funcionar, lo forzamos a re-significar y simbolizar, a desplegar potencialidades.

¿Cómo comprender e interpretar la experiencia religiosa cuando esta se convierte en un recurso literario? Comprender no implica re-experimentar, re-vivenciar la comprensión original, pero sí la capacidad de traer el texto a nuestras circunstancias presentes⁸⁴. No buscamos justificar la creencia de los otros en aquello que nosotros mismos no podemos creer. Se trata de tomar conciencia de que nos detenemos auténticamente sólo en aquello que nos atrae y llama la atención, y de este apelo se supone el reconocimiento de su posible *verdad*⁸⁵. En el proceso interpretativo, nuestra

⁸¹ A lo largo de este trabajo, a medida que vayamos exponiendo nuestras ideas también las acompañaremos con reflexiones sobre la información que vamos obteniendo a partir de la tipología de fuentes seleccionadas, su contexto de producción, y la práctica interpretativa a la que somos obligados.

⁸² RICOEUR, 1999 [1955]: 59; 2009: 52.

⁸³ RICOEUR, 2009 [1986]: 122.

⁸⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, citado por VERDE, 2009: 103.

⁸⁵ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, citado por VERDE, 2009: 105.

atención recae sobre lo extraño del acontecimiento narrado, algo que imposibilita una interpretación literal, no siendo posible que hagamos uso de modelos explicativos de tipo casual. Así, buscamos explorar posibles sentidos de la realidad y no un significado profundo de la misma.

Los textos, debido a su carácter singular, indeterminado e inacabado, requieren la cooperación del lector para poner en marcha códigos culturales de interpretación, proceso que hace, en su propia dinámica, que el texto signifique de forma diferente para diferentes lectores. Los documentos y textos no hablan, son leídos, y por lo tanto pluri-interpretados. Eso no implica que tengan connotaciones ilimitadas, ya que el vocabulario tiene fronteras⁸⁶.

Tenemos presente que el texto poseerá siempre espacios de indeterminación que iremos completando de forma hipotética, haciendo hablar a los silencios de los documentos, rellenando los vacíos. Los textos que nos propusimos analizar constituyen modalidades narrativas, en las que no se cuestionaba su carácter ficcional. Son textos que nos ofrecen lo maravilloso como una explicación hipotética del mundo real conocido. En lo narrado tratamos de encontrar un cuadro representativo de una visión particular del mundo que se recrea en el contexto histórico en que se produce. El sistema interpretativo para analizarlos ha sido proporcionado por la antropología, y le atribuimos una funcionalidad operativa.

Con el giro antropológico de la Historia, aparecen como objetos de estudio momentos subjetivos de acción. La Antropología hace de la subjetividad un medio de demostración objetiva a través de interpretaciones estructurales y simbólicas. Será pues, a esta disciplina, para la cual el mundo humano es un mundo interpretado de significados, a la que recurriremos en busca de las herramientas que permitan el acceso a la subjetividad humana y a sus representaciones colectivas, a través del análisis de imágenes y símbolos⁸⁷.

Los textos constan de significantes plurales y multivalentes. Cuando se someten a discriminaciones antropológicas, aparecen toda una gama de contenidos estratificados, susceptibles de análisis. Estos solamente se dejan comprender en la singularidad histórica en la medida en que son dinámicos y están sujetos a cambios históricos⁸⁸. El conocimiento histórico aparece en la tensión entre acontecimiento y relato, realidad y ficción⁸⁹. Esta es la premisa de la que partimos para el análisis de los textos identificados y seleccionados.

⁸⁶ LISÓN TOLOSANA, 1996.

⁸⁷ GEERTZ, 1978 [1973].

⁸⁸ WULF, 2008: 90.

⁸⁹ WULF, 2008: 14.

1.6. ESTRUCTURA DEL PROYECTO

Siguiendo las dimensiones que enunciamos como centrales en este proyecto: contexto, norma, funciones y simbolismo, hemos estructurado nuestro trabajo en cinco apartados. En el primero intentaremos aproximarnos a la dimensión histórica del culto de reliquias, cual es el sentido, significado y la funcionalidad de este objeto sagrado en la historia del cristianismo. Señalaremos algunos casos que ejemplifican este proceso, dando prioridad a los que hemos identificado en el noroeste peninsular y el territorio que se configurará como Portugal.

En la segunda parte, expondremos la normativa producida por Roma para regir el culto de las reliquias, y a continuación, analizaremos la aplicabilidad de esta en territorio portugués, a partir del análisis de las Constituciones sinodales.

En la tercera parte nos adentraremos en la dimensión social de las reliquias, comenzando por analizar su presencia en el contexto de estudio. Identificaremos fuentes, agentes y destinatarios. Nos centraremos especialmente en una fuente de reliquias: los nuevos santos. Cuestionaremos la aplicabilidad de la normativa, identificando desvíos a la misma. Identificaremos también algunas de las voces que se oponen a este modelo devocional en torno al culto de reliquias en el contexto del catolicismo.

En la cuarta parte de nuestro trabajo nos centraremos en una de las funciones sociales específicas de las reliquias: su rol en la representación de curaciones prodigiosas, es decir, su función taumatúrgica sobre el cuerpo enfermo. Identificaremos contextos de sentido que giran en torno a las prácticas de que son protagonistas como fuentes de salud. Cuestionaremos su posible carácter irracional y supersticioso.

En el último apartado de nuestro trabajo, identificaremos modelos de sensibilidad que viven en torno al cuerpo muerto como productor de reliquias, y nos adentraremos en el análisis de la emoción religiosa que es clave en la vivencia de este fenómeno. En estos dos últimos apartados prestaremos particular atención a las estrategias cognitivas que subyacen a esta manifestación religiosa: razón y emoción.

En esta Introducción hemos presentado nuestro proyecto, nuestra perspectiva epistemológica y las herramientas que utilizaremos para llevarlo a término. A continuación, se procurará dar secuencia, teórica y empírica, a su concretización.

ORIGEN E ITINERARIOS
DEL CULTO DE RELIQUIAS
EN EL CRISTIANISMO

Primeramente me mostró el dedo del Espíritu Santo tan entero y sano como nunca lo estuvo, y el tupé del serafín que se apareció a San Francisco, y una de las uñas de los querubines, y una de las costillas del Verbum-caripuesto-alajimez, y de los vestidos de la santa fe católica y algunos de los rayos de la estrella que se apareció a los tres Magos de Oriente, y una ampolla con el sudor de San Miguel cuando combatió con el diablo, y la mandíbula de la muerte de San Lázaro y otras.

Giovanni Boccaccio, *Decamerón*, c. 1351

2.1. EL ORIGEN DEL CULTO DE RELIQUIAS EN EL CRISTIANISMO

Partiendo de la idea de que la evolución del papel de las reliquias y su culto en el cristianismo no es ni linear ni continuo, lo que pretendemos con la siguiente exposición es intentar comprender cómo se fue forjando la presencia de este legado cultural y religioso en diferentes contextos, para poder saber algo más sobre este polifacético fenómeno. Esperamos que este ejercicio nos ayude a comprender mejor el universo de estudio que hemos seleccionado: Portugal continental en los siglos XVI y XVII.

No sabemos quién fue la primera persona que veneró una reliquia en el cristianismo, ni por qué lo hizo. Sí sabemos que estamos ante una manifestación religiosa cuyo origen está estrechamente ligado a la aparición del culto de los santos, y el primer modelo de santidad en el cristianismo está cimentado sobre la figura del mártir de los primeros siglos de nuestra era. El culto de reliquias se cristalizó a partir del siglo IV, una vez concluidas las persecuciones a los cristianos de los siglos II, III e inicios del IV, y surgió un espacio para actos de devoción exteriorizada⁹⁰. El bolandista Delehaye sugiere dos hipótesis para explicar cómo se configuró este culto entre los primeros cristianos⁹¹.

La primera hipótesis: el culto de las reliquias es una supervivencia pagana. Continuidad del antiguo culto al héroe

Según esta hipótesis la introducción del culto de los Santos, y por lo tanto de sus reliquias, representaría una sobrevivencia pagana, una continuación de la idolatría politeísta.

Las primeras comunidades cristianas, *Ecclesia*, rechazarían todo aquello que cuestionara la existencia de un Dios verdadero y único. A partir del siglo IV, con la libertad de culto que se otorga al cristianismo aumentó el número de conversiones⁹². Antiguos paganos gentiles se convirtieron a la nueva religión arrastrando algunos de los aspectos de su anterior sistema de creencias politeístas, entre ellos el culto al héroe y a sus restos⁹³. La Iglesia, que extendió su doctrina en medio de la civilización grecorromana decidió respetar lo que hasta entonces había servido para dar expresión a los sentimientos religiosos. Según esta hipótesis, ante el aumento de nuevos fieles se hicieron concesiones, lo que permitió dar continuidad a la devoción a los restos de aquellos personajes considerados especiales.

⁹⁰ BROWN, 1992 [1982]; JORGE, 2001.

⁹¹ Concretamente seguiremos el capítulo 6, «Pagan Survivals and Reminiscences». In DELEHAYE, 1907 [1905].

⁹² En el año de 311 tras el Edicto de Tolerancia de Nicomedia de Galerio, el cristianismo adquiere el estatuto de *religio licita*, y se permite a los cristianos la práctica de su culto, siempre que no altere el orden establecido. La libertad de culto llega con el Edicto de Milán de 313, lo que significó la expansión de la Iglesia y la posibilidad de exteriorizar expresiones rituales cristianas. En 380 se convierte en religión oficial con el edicto de Tolerancia de Teodosio.

⁹³ DELEHAYE, 1907 [1905]: 149.

Un argumento a favor de esta hipótesis son los paralelismos encontrados entre el anterior culto a los héroes que se practicaba en las antiguas ciudades griegas y el culto de restos sacros cristianos. El héroe, aunque mortal, era descendiente de una divinidad y de la naturaleza humana, siendo superior al resto de la población debido a los dones recibidos de los dioses. Tenía capacidad para intervenir eficazmente en los asuntos de los hombres. Algunos de ellos eran grandes guerreros, fundadores de naciones, y fueron especialmente honrados en las ciudades a las que estaban ligados tanto por su nacimiento o por sus hazañas, convirtiéndose en sus patrones y patrocinadores. En su nombre se erigieron monumentos y la gente los invocaba en sus oraciones. El centro de su devoción era su tumba que en ocasiones se levantaba en el ágora, centro de la vida pública, en la mayoría de los casos protegidos por una estructura, *Heroon*. También en el mundo clásico hay ejemplos de cultos que habrían surgido a partir del descubrimiento de huesos humanos atribuidos a estos héroes. En ocasiones era necesario incluso recurrir a un oráculo para averiguar el nombre de su propietario. No solamente se prestaba honores a los restos mortales de los héroes, sino también a aquellos objetos que les habían pertenecido e invocaban su memoria de una forma muy especial...⁹⁴

La segunda hipótesis: el culto de las reliquias deriva del culto prestado a los mártires

El origen del culto de las reliquias se basaría en la reverencia y en los honores dados a los mártires (del griego *μαρτυρας*, testigo) de las primeras comunidades cristianas de los siglos II, III e inicios del IV. El culto del héroe y el culto de los santos y sus reliquias tienen un punto de partida análogo y se desarrollan bajo ciertas ideas generales afines, como el de acudir a sus tumbas. Nos hallamos ante un estado de ánimo idéntico en ambas situaciones, por lo tanto, el imaginario de los fieles estaría preparado para aceptar y asimilar la entrada en escena del culto de reliquias. El autor bolandista subraya la premura con la que a veces se intentan conectar ciertos fenómenos religiosos, comparando hagiografías, creencias y prácticas. Según Delehaye no hay razones suficientes para suponer que los primeros relatos del hallazgo de reliquias, independientemente de la analogía de los hechos o la similitud en los detalles, se inspiraran en los documentos de traslaciones paganas alusivas al culto del héroe. Las narrativas hagiográficas datadas en el siglo IV no son ni falsificaciones ni imitaciones de estas, sino el resultado

⁹⁴ Podemos encontrar dichas semejanzas en las obras de Plutarco, *Teseo*, 36 y *Cimón*, 8. Episodios que bien podrían hacer referencia a traslaciones medievales: existencia de advertencias celestes, incidentes milagrosos, discursos, construcciones arquitectónicas para el recibimiento de los sagrados restos, la atribución de una función protectora y una conmemoración anual. Son mencionadas por el autor bolandista, la cítara de París, la liria de Orfeo y el yunque de Júpiter, como elementos a los que se prestaba culto. Algunos de carácter tan sorprendente como los restos de arcilla con que Prometeo creó al hombre. Continuando con los paralelismos también encontramos la existencia de duplicados, así por ejemplo el cuerpo de Eneas se encontraba en Frigia y Macedonia. DELEHAYE, 1907 [1905]: 162-164.

natural de un estado de ánimo idéntico en circunstancias similares. Los mártires eran personas que recibieron un bautismo de sangre y su forma de morir, o al menos su relato, causaba conmoción en la opinión pública local, desatándose una inmediata revalorización de sus restos como se observa en las obras que describían tales martirios. Estamos ante textos con una función hagiográfica, destinados a fomentar el culto de los santos⁹⁵.

En el relato sobre el martirio de S. Ignacio que tuvo lugar en el año de 107 se narra cómo tras ser lanzado a las fieras, sus restos fueron recogidos y venerados. Aquí las reliquias se denominan «thesaurus inestimabilis ob martyris gratiam sanctae Ecclesiae relictam»⁹⁶, lo que confirma que fueron objeto de una inmediata revalorización.

El primer testimonio escrito del culto a las reliquias es la *Epistola Ecclesiae Smyrnenensis*, o el *Martyrium Polycarpio*⁹⁷. En ella se describe el martirio de S. Policarpo que tuvo lugar sobre el año de 169. Un enemigo de la comunidad cristiana, tras averiguar el interés que tenían por los restos del mártir, «como si fuesen mas preciosas que gemas raras, y más deseadas que el puro oro», pide al gobernador de Roma que no se les concedan, y ordena incinerar el cuerpo. Los cristianos superan este obstáculo abalanzándose sobre el fuego para rescatar los huesos del mártir⁹⁸.

En el caso de la península ibérica contamos con una importante fuente historiográfica, que pone de manifiesto la temprana valoración que adquiere la veneración de reliquias en este territorio: el *Peristephanon* o «Libro de las Coronas» redactado por Aurelio Prudencio Clemente (348-405/409) y que constituye la principal fuente en la que se basa el martirologio hispánico. En este texto encontramos mencionadas cinco pasiones completas de mártires hispanos y alusión a otros nueve⁹⁹.

2.2. DOCTRINA, ACTITUDES MENTALES Y LITURGIA

Tras el Edicto de Milán de 313 d. C. tiene lugar un gran cambio en el ceremonial de la Iglesia, reorganizándose su carácter público para intentar dar respuesta a una

⁹⁵ DELEHAYE, 1907 [1905]: 165-168.

⁹⁶ *Martyrium Sancti et Sacri Martyris Ignatii Theophori*, in *Sanctorum Patrum Opuscula Selecta* (Oenipotentii, 1870): XIII, 67. In DOOLEY, 1931: 12.

⁹⁷ *Historia Eclesiástica* VI.15.3-46 de Eusebio de Cesarea. Otros relatos son descritos en la *Historia Eclesiástica* V.1.3-63, a propósito de los mártires de Lyon, y en la *Historia Eclesiástica*, VII.12.1 sobre los mártires de Cesarea; CASTILLO MALDONADO, 1999: 113.

⁹⁸ En el contexto de la Reforma Católica este texto sería citado por Baronio en los *Annales Ecclesiastici* (1588), I, año 55, XVII, como prueba de la reverencia con que las reliquias de santos deben de ser tratadas y la importancia de recordar el día de su martirio. SCHOFIELD, 2004.

⁹⁹ Santos Emérito y Celedonio (Calahorra), Sta. Eulalia (Mérida), Santos Innumerables (Zaragoza), San Vicente (Valencia) y Santos Fructuoso, Augurio y Eulogio (Tarragona). Breves referencias a los Santos Justo y Pastor, San Zolio, San Acisclo, San Félix, Santos Fausto, Genaro y Marcial y por último San Cucufate. Estamos ante «Pasiones épicas» cuyos *topoi* fueron apuntados por CASTILLO MALDONADO, 1999.

misión tanto social como sagrada. Atrás quedan los oscuros días de persecuciones y encuentros secretos, periodo durante el cual las comunidades de los primeros cristianos elaboraron listas de los mártires locales, llamados *Martirologios*, cuyos cuerpos habían sido enterrados en lugares secretos. Con la libertad de culto comienzan los homenajes públicos y las traslaciones de sus restos. Los obispos escriben sermones para estas ocasiones y es el inicio de las grandes peregrinaciones para visitar las tumbas santas. A partir de este momento cristaliza una nueva geografía de lo sagrado que deja su huella en la configuración de la *civitas* cristiana. A pesar de la existencia de detractores, se elaboraron las normas dogmáticas y canónicas de la verdadera naturaleza y extensión del culto de reliquias, y surge la incipiente frontera entre ortodoxia y herejía en el cristianismo.

2.2.1. Configuración doctrinal

El poder de intermediación e intercesión ante lo divino que se atribuye a los santos también fue transferido a sus restos o aquellos objetos con los que estuvieron en contacto durante su vida o después de muertos. Por lo tanto, se legitima su veneración por el poder de intermediación que se les atribuye. Existía una predisposición mental en los primeros cristianos para aceptar la creencia en la intercesión de estos restos sagrados ante un poder superior. Encontramos tanto en el Antiguo Testamento¹⁰⁰ como en el Nuevo Testamento¹⁰¹ la presencia de prodigios relacionados con canales que posibilitan la comunicación de un poder mágico entre Dios y el hombre, abriendo las puertas a la creencia en un mundo sobrenatural.

Esta creencia hace que se promueva el contacto con las reliquias de un mártir, pues estas testifican y reafirman la *praesentia* del propio mártir, favoreciendo la petición de intercesión. Como propone S. Gregorio de Nisa (329-389/391) el poder de los cuerpos de los santos mártires tiene el mismo poder que sus santas almas, ya sea a través del contacto físico o la veneración. Estos restos no se limitan a representarlo, sino que son el propio santo.

¹⁰⁰ «Tomando entonces Elías su manto, lo dobló, y golpeó las aguas, las cuales se apartaron a uno y a otro lado, y pasaron ambos por lo seco». 2 Reyes 2, 8; «Y aconteció que al sepultar unos a un hombre, súbitamente vieron una banda armada, y arrojaron el cadáver en el sepulcro de Eliseo; y cuando llegó a tocar el muerto los huesos de Eliseo, revivió, y se levantó sobre sus pies». 2 Reyes 13, 21.

¹⁰¹ «Cuando le conocieron los hombres de aquel lugar, enviaron noticia por toda aquella tierra alrededor, y trajeron a él todos los enfermos; y le rogaban que les dejase tocar solamente el borde de su manto». Mateo 14, 35-36; «y todos los que lo tocaron, quedaron sanos; tanto que sacaban los enfermos a las calles, y los ponían en camas y lechos, para que, al pasar Pedro, a lo menos su sombra cayese sobre alguno de ellos». Hechos, 5, 15; «Y hacía Dios milagros extraordinarios por mano de Pablo, de tal manera que aún se llevaban a los enfermos los paños o delantales de su cuerpo, y las enfermedades se iban de ellos, y los espíritus malos salían». Hechos 19, 11-12.

*Quienes tienen reliquias abrazan, como si fuera real, el cuerpo vivo en plena flor: traen hasta la reliquia ojos, boca, oídos, todos los sentidos, y entonces derramando lágrimas de reverencia y amor total, dirigen al mártir sus oraciones de intercesión como si estuviera presente*¹⁰².

En Oriente, S. Juan Crisóstomo (347-407) describe en su correspondencia la situación vigente que permite ver la evolución de este culto con sus manifestaciones externas a finales del siglo IV en Antioquia y Constantinopla, señalando los usos admisibles de las reliquias. Este autor menciona invocaciones a los santos, procesiones a las tumbas de los mártires, y el traslado de reliquias. Afirma que la búsqueda de cuerpos santos en aquel territorio formaba parte del proceso de conversión al cristianismo. Además de otras consideraciones, las reliquias son observadas como poseedoras del poder del Espíritu Santo y con capacidad para repeler a los demonios. También son una fuente de protección de la ciudad que las custodia, un constante recuerdo de nuestra naturaleza temporal y una inspiración tangible para una devoción privada. Al mismo tiempo se cree en el poder de la *tierra sancta* en la que residen. Ellas representan la unión física entre el cielo y la tierra y funcionan como un estandarte, a modo de bandera cristiana en tierra hostil¹⁰³.

S. Agustín de Hipona (354-430) formula una teoría sobre cómo debería llevarse a cabo la auténtica veneración de los sacros restos. Él había sido testigo de la *inventio* en junio de 386 en Milán, de los restos de los santos Gervasio y Protasio. El obispo de aquella ciudad, S. Ambrosio (340-397), tras un sueño revelador ordenó que se hiciese una excavación. Este acontecimiento tiene lugar en un contexto de enfrentamiento con el arrianismo personificado en Justina (340-388), la madre del emperador Valentiniano II (371-392). Rápidamente estas reliquias comenzaron a ser palco de milagros. S. Agustín, en sus escritos, hace una exposición de cual es la forma correcta de venerarlas, además de denunciar ciertos abusos¹⁰⁴. Para evitarlos exige la compilación de una lista que diese cuenta de las curaciones y milagros

¹⁰² *Encomium de San Teodoro*, en la *Patrología Griega* 46.740 B. In DOMINGO SANTAGADA, 2006. A partir de ahora, con PL hacemos referencia a la *Patrología Latina* y PG a la *Patrología Griega* publicadas por Jacques-Paul Migne, *Patrologiae cursus completus* [...], entre 1844-1855 la primera y entre 1857-1866 la segunda. Esta extensísima obra se encuentra digitalizada en <http://www.documentacatholicaomnia.eu/>.

¹⁰³ In *S. Martyrem Ignatium*, PG 50, 587-596 y *Ep. Ad Rufinus*, PG 52, 685-687 *apud* MAYER, BRONWEN, 2006: 101-117, 259-263.

¹⁰⁴ Su pensamiento sobre este tema está reflejado en la *Suma Teológica* de Sto. Tomás de Aquino. Tratado III, Cuestión 25, artículo 6. «De donde resulta claro que quien ama a una persona, venera también sus restos después de su muerte; y no sólo su cuerpo o sus partes, sino incluso objetos extrínsecos a ella, como los vestidos y cosas parecidas. Es, pues, evidente que debemos venerar a los santos de Dios, como miembros de Cristo, hijos y amigos de Dios e intercesores nuestros. Y, por tanto, debemos venerar dignamente cualquier reliquia suya, y en memoria de los mismos; especialmente sus cuerpos, que fueron templo y órganos del Espíritu Santo, que habitó y actuó en ellos, y que están destinados a configurarse con el cuerpo de Cristo por medio de la gloria de la resurrección. Por eso el propio Dios honra oportunamente estas reliquias, realizando milagros ante la presencia de esos cuerpos». AQUINO, 1994: 247-248.

asociados a reliquias. Esta medida no pretende cuestionar la autenticidad de los restos santos, sino que intenta desvincularlos de supersticiones con que habitualmente se asociaban¹⁰⁵. Este autor denuncia la existencia de abusos en el tráfico de reliquias, muchas de ellas probablemente falsas, que hipócritas vestidos de monjes vendían como pertenecientes a mártires¹⁰⁶.

La elaboración de la doctrina sobre esta manifestación religiosa no fue consensual desde un principio. Estamos en un contexto en que lentamente emergería un campo de producción especializado del discurso y prácticas religiosas, y no fue posible evitar la lucha entre posiciones contrarias, ortodoxia y heterodoxia. Así, incluso en el seno de la propia Iglesia se cuestionó la legitimidad de la veneración de santos y sus reliquias. Un ejemplo de ello es la figura de Vigilancio (370-400) que se manifestó contra el esquema doctrinal que iba imponiéndose y entre sus críticas destacan las relacionadas con el culto de reliquias, donde acusa a la Iglesia de permitir una ola de paganización. Tenemos conocimiento de su doctrina a través de la replica que le escribió S. Jerónimo (342-420) al respecto: «Nosotros no adoramos preocupados por no inclinarnos ante la criatura y no ante el Creador sino veneramos las reliquias de los mártires para así adorar más y mejor a Aquel de quien son testigos»¹⁰⁷, *Ad Riparium*.

En 1105 nuevas críticas a este culto fueron vertidas por el benedictino Guibert de Nogent (1055-1124). Este autor, que no niega la eficacia de las reliquias, critica la exageración de su número y denuncia el comercio asociado, producto de una *infecta miracula*¹⁰⁸.

2.2.2. Cambios en las sensibilidades e imaginario. El contacto con el cuerpo muerto

El triunfo del culto de los santos y de sus reliquias fue sentido por sus contemporáneos¹⁰⁹, pero para que este tuviese lugar, los fieles tuvieron de romper con ciertas barreras en el campo de lo imaginario y construir o reconfigurar nuevas relaciones mentales entre el cielo y la tierra, entre lo divino y lo humano, entre la vida y la muerte.

S. Gregorio Nacianceno (329-389/391) responde a Juliano el Apóstata (332-363), afirmando que la sangre de los mártires era capaz de los mismos prodigios que los propios mártires en vida, después de que este hubiera hecho referencia a la legislación romana e incluso al Antiguo Testamento para recordarle que el contacto

¹⁰⁵ *Confesiones*, 9. 7; *Sermon 286 in natal. Ss. Mm. Gerv. et Prot.*; *De Civitate Dei*, 22.8, y *Contra Faustum*, 20, 21, en PL 42, 384 donde explica y justifica que la veneración debida a las reliquias no va dirigida a los mártires, si no a Dios que es a quien se erigen los altares.

¹⁰⁶ *De Opera Monachorum* cap. 28, en PL 40, 575, donde en 401 reprueba a ciertos monjes que vendiesen miembros de mártires, si es que realmente lo eran; TORO PASCUAL, 2001; DÍAZ MARTÍNEZ, 2000.

¹⁰⁷ Epístolas *Ad Riparium* (404) en PL 22, 907 y su *Contra Vigilantium* (406) en PL 23, 339-352. In CASTELLANOS GARCÍA, DEL POZO SÁINZ, 1995.

¹⁰⁸ *De Pinoribus Sanctorum*, en PL, 156, 607-679.

¹⁰⁹ BROWN, 1992 [1982]: 21.

con el cuerpo muerto provoca repugnancia¹¹⁰. Este emperador identificaba a los cristianos como adoradores de tumbas.

La irrupción del culto de los restos de los mártires en el cristianismo implica que se tenga que establecer un contacto estrecho con cadáveres. Sin embargo, recordemos que los cristianos no dejaron de seguir las prácticas judaicas hasta por lo menos un siglo después de la muerte de Cristo y, por consiguiente, continuaron observando las doctrinas higiénicas que consideraban la manipulación de cadáveres un acto impío¹¹¹. S. Basilio de Cesarea el Magnum (329-379) debate este tema y justifica el nuevo culto prestado al cadáver de ciertos personajes. Afirma que mientras en el Antiguo Testamento las personas que tocaban un muerto eran impuras, en el Nuevo Testamento, serían benditas quienes tocasen reliquias de santos¹¹².

Independientemente de los discursos de los Padres de la Iglesia tuvo que producirse un cambio en el campo de lo imaginario que hiciera posible desenterrar, mover, desmembrar (además de tocar y besar ávidamente) los restos de cadáveres para su traslado. Peter Brown señala que el fantasma de la «muerte negra» aún circulaba, y la imagen de la descomposición del cuerpo abandonado sobre la superficie de la tierra seguía causando horror¹¹³. Pero la imagen del mártir cambia esto. Se trata de alguien que disfruta del reposo en el paraíso, un *membra Christi* por excelencia, y su cuerpo, que ahora podía ser tocado, aguardaba por el descanso final de la resurrección. El mártir representa el triunfo de la vida sobre la muerte¹¹⁴.

El cristianismo trae consigo una nueva forma de ver la historia; la Biblia, se considera ante todo el libro de la Historia de la Salvación. En ella se da respuesta a la cuestión de la propia muerte, un tema recurrente en cualquier sistema religioso. Tras la muerte, considerada como la separación del alma y el cuerpo, este último se corrompe mientras que el alma, de naturaleza inmortal, va al encuentro del Juicio de Dios. Allí espera volver a unirse al cuerpo transformado tras la resurrección, en la segunda venida del Señor, día de la Parusía, al final de la historia. Desde el inicio

¹¹⁰ *Contra Julianum Imperatorem*, en PG, 35, 589. In DOOLEY, 1931: 15.

¹¹¹ «El que toque a un muerto, a cualquier cadáver humano, quedará impuro durante siete días». Números 19,11; «que se quedan en los sepulcros, y en los desiertos tienen la noche; que comen carne de puerco, y en sus ollas hay caldo de cosas inmundas». Isaías 65, 4.

¹¹² S. Basilio, *Homiliae in Psalmos* 115, en PG, 30, 111. In DOOLEY, 1931: 15.

¹¹³ El miedo que provoca esta imagen de la muerte, en la que el cuerpo abandonado se descompone a la vista de todos, se prolonga a lo largo de la Edad Media como queda reflejado en el estudio de las *sanctio* en el dominio de la diplomática medieval. Esta consiste en aquella parte del cuerpo documental en las cláusulas finales, que mediante una fórmula pretende garantizar el cumplimiento de la acción jurídica contenida en la parte dispositiva. En el análisis de estas fórmulas para el periodo 875-1100, un tipo de sanciones allí descritas hacen referencia a las maldiciones temporales, y entre otras encontramos: «Atingido pela cegueira, roído pela lepra, devorado pelos vermes, engolido pela terra, como Datan e Abrion; queimado pelo fogo do céu como os habitantes de Sodoma e Gomorra, atingido pela lança do castigo divino; quando morrer que o seu corpo nem sequer seja recebido pela terra; que a sua lembrança seja apagada do mundo para sempre; contado entre os que morrem sem sacramentos; maldito até à sétima geração». MATTOSO, 1997: 412-413.

¹¹⁴ BROWN, 1992 [1982]: 71 y ss.

del cristianismo se aceptó la resurrección de los muertos como un dogma esencial en la fe cristiana¹¹⁵. Los cristianos a través del *Símbolo de los Apóstoles* hacen acto de fe en la resurrección de la carne¹¹⁶.

Sin embargo, el concepto «resurrección» no pertenecía a la cosmovisión del mundo del primer siglo de nuestra era. Según la imperante tradición platónica, tras la muerte, el alma se separaría definitivamente del cuerpo. El cristianismo, con la expresión «resurrección de la carne» defiende que nuestro estado definitivo no será la separación del alma espiritual del cuerpo, sino que nuestros cuerpos mortales volverán a tener vida¹¹⁷. En la figura del mártir, la imagen de la muerte deja de horrorizar, se transforma en un sueño a la espera del juicio final. En el mártir, un muerto sagrado, el cuerpo, pasa a simbolizar el triunfo del martirio sobre la desintegración¹¹⁸; es el cuerpo que no se corrompe, y purificaba todo el espacio que lo envuelve.

El culto a restos sacros de individuos *especiales* aparece simultáneamente en las comunidades cristianas de Oriente y Occidente, pero su evolución es diferente. En Oriente, a partir del siglo IV no encontramos más testimonios que describan la repugnancia al exhumar o incluso fragmentar los restos santos para permitir la difusión de las reliquias, como descubrimos en la obra de S. Juan Crisóstomo¹¹⁹.

Las comunidades que no disponen de mártires hacen lo posible para obtenerlos. La primera traslación conocida es la del cuerpo de San Babilas en Dafne en la ciudad de Antioquia a mediados del siglo IV, seguida por otras en Constantinopla como las de S. Timoteo, S. Andrés, S. Lucas, o S. Pánfilo entre 358 y 360. Esta práctica se generaliza inmediatamente en Oriente. «Por el contrario en Occidente, el carácter inviolable de las sepulturas fue mucho mejor observado»¹²⁰.

Cuando en el Imperio Romano se impuso el cristiano, en la primera mitad del siglo IV, no había leyes explícitas sobre la posesión de reliquias. No obstante, la legislación romana nos informa sobre la existencia de abusos relacionados con el movimiento de cadáveres, que se pretendía controlar¹²¹. El culto de reliquias y el desmedido afán por obtenerlas llegaron a tales proporciones que en el año 386 fue

¹¹⁵ «La resurrección de los muertos es la fe de los cristianos: es por creer en ella que somos cristianos». Tertuliano, *De resurrectione mortuorum*. 1, 1: CCSL (Corpus Christianorum Series Latina) 2, 921 en PL 2, 841.

¹¹⁶ «¿O ignoráis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, el cual está en vosotros, el cual tenéis de Dios, y que no sois vuestros? Porque habéis sido comprados por precio; glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo y en vuestro espíritu, los cuales son de Dios». I Corintios 6, 19-20; «Así también es la resurrección de los muertos. Se siembra en corrupción, resucitará en incorrupción; He aquí, os digo un misterio: No todos dormiremos; pero todos seremos transformados, en un momento, en un abrir y cerrar de ojos, a la final trompeta; porque se tocará la trompeta, y los muertos serán resucitados incorruptibles, y nosotros seremos transformados». I Corintios 15, 42, 51-52.

¹¹⁷ «Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo también dará vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros». Romanos 8, 11.

¹¹⁸ BROWN, 1992 [1982]: 71 y ss.

¹¹⁹ MAYER, BRONWEN, 2006.

¹²⁰ P.-A. Sigal, *Les marcheurs de Dieu apud* MARINO FERRO, 1984a: 30.

¹²¹ Existía una antigua ley romana, según la cual las personas que habían sido condenadas a morir, como era el caso de ciertos mártires, no tendrían el privilegio de un entierro de acuerdo con la costumbre romana. Esta ley es modificada

necesario legislar para garantizar la inviolabilidad de los sepulcros. Se prohíbe el traslado de un cuerpo ya enterrado a otro lugar, su fragmentación y la venta de sus restos¹²². En el año 432 se refuerza esta prohibición¹²³ con legislación adicional sobre iglesias sagradas, determinando su propiedad y privilegios, entre los que se encuentra una cláusula de protección de las tumbas de los apóstoles y mártires, garantizando su exclusividad: no se autorizará la sepultura de cuerpos adicionales en ellas¹²⁴.

Estas leyes intentan corregir abusos que habrían prevalecido y se habían extendido. Según Eugene A. Dooley la aplicación de estas leyes sería infructuosa por varias razones, fundamentalmente por la enorme discrepancia entre el culto a las reliquias prestado en Oriente y Occidente. Mientras que en Occidente la nueva legislación consiguió implementarse, en Oriente, la exhumación y distribución de reliquias siguieron siendo una constante. Un ejemplo de esto lo encontramos en Roma a finales del siglo VI cuando la emperatriz bizantina Constantina (560-605) en 593 escribe al Papa Gregorio Magno (540-604) pidiendo la cabeza de S. Pablo, con el fin de renovar y añadir gloria a la capilla de su palacio imperial. El Papa recusa dicha petición, y envía una reliquia secundaria, obtenida a partir del contacto con la tumba del Apóstol¹²⁵. En Occidente la norma de no exhumar o transportar reliquias tampoco fue estrictamente seguida, prueba de ello son las traslaciones de Oriente hacia Occidente. Por ejemplo, el cuerpo de S. Dionisio fue conducido de Oriente a Milán y según una carta de S. Basilio (330-379) a S. Ambrosio no parece ser que se hubiese llevado a cabo en secreto. S. Basilio relata que su congregación no quería renunciar a aquella apreciada reliquia, pero que finalmente cedió por motivos religiosos¹²⁶.

Por lo tanto, encontramos dos actitudes divergentes. Por un lado, está lo que se quiere imponer por ley para acabar con los abusos y por el otro el intento de posibilitar y facilitar el culto de los santos.

Un ejemplo geográficamente más próximo de movimiento de reliquias hacia Occidente lo tenemos en la figura del autor de la *Historia Adversus Paganos*, el bracarense Pablo Orosio (c. 383-420). A petición de S. Agustín viaja a Jerusalén para recibir formación específica de S. Jerónimo y así poder mejor enfrentarse al priscilianismo, que estaba ganando terreno en la península ibérica. A su regreso (alrededor de 415) lleva consigo las recientemente descubiertas reliquias del protomártir Esteban, «polvo de carne y de nervios, y huesos enteros pigmentados y perfumados»¹²⁷. Las había

y suavizada, siendo posible la entrega del cadáver a familiares y amigos si estos lo reclamasen. Digesto de Justiniano, 48, 24: 1, 2 y 3. *Del cadáver de los penados*. In DOOLEY, 1931: 22-23.

¹²² Código Teodosiano, 9, 17, 7.

¹²³ Código Justiniano, 1, 2, 3. *De las reliquias de los Mártires* y 3, 44, 14. *Del traslado de reliquias*.

¹²⁴ Código Justiniano, 1, 2, 2. *Del lugar de los Apóstoles y los Mártires*.

¹²⁵ DOOLEY, 1931: 24.

¹²⁶ DOOLEY, 1931: 25.

¹²⁷ VILELLA MASANA, 2000.

recibido del presbítero Avito (350-450), también bracarense, que en aquel momento también se encontraba en Jerusalén, con el propósito de entregarlas al obispo de Braga, Balconio y así enriquecer la Iglesia de Braga en un contexto de conversión y lucha contra la herejía en el territorio peninsular. Además de estas reliquias, Orosio portaba con él una carta de Avito dirigida al obispo, a todo el clero y al pueblo de Braga¹²⁸. En ella se adjuntaba una traducción al latín del relato de Luciano sobre la *inventio* de las reliquias del mártir, elaborada por el propio Avito en un contexto de urgencia y secretismo¹²⁹. Después de permanecer más de un año en Hipona, actual Argelia, el rastro de Orosio se pierde en la isla de Menorca, como testifica la carta-encíclica del obispo Severo de Menorca¹³⁰. Las reliquias de S. Esteban, desaparecidas, nunca llegaron a su destino, la ciudad de Braga.

La situación en Occidente cambia con las invasiones bárbaras. Godos y Lombardos saquean las catacumbas de Roma entre los siglos VIII y IX. A partir de este momento los Papas hacen trasladar las reliquias de los mártires y santos a las basílicas intramuros de la ciudad. Estos movimientos se iniciaron con el pontífice Pablo I (757-767) y se reanudarán con Pascual I (817-824) y sus sucesores Sergio II (844-847) y León IV (847-855). Posteriormente los cementerios subterráneos romanos fueron abandonados, de donde no volverán a extraerse reliquias de forma masiva hasta finales del siglo XVI como analizaremos más adelante¹³¹.

2.2.3. Organización del espacio real y simbólico

Con la veneración de los sagrados restos de un *amigo invisible* se rediseña el mapa de relaciones entre lo humano y lo divino, entre la vida y la muerte. Habiéndose atribuido milagros a un determinado santo durante su vida se espera que estos continúen, que siga compartiendo su poder por medio de sus reliquias; de este modo sus tumbas se convierten en importantes centros de culto. En torno a ellas se desarrollan estructuras urbanas que reflejan modificaciones en la distribución del centro de poder. Alrededor de los cuerpos de santos cristalizan estructuras sociales, políticas y religiosas¹³². Para llegar a este nuevo imaginario, hay que sobrepasar una barrera, y dejar atrás la separación mental y material del *espacio de los muertos* versus *espacio de los vivos* que existía desde el mundo grecorromano.

Los antiguos espacios sagrados paganos son reutilizados, abandonados o saqueados¹³³ y a partir de los siglos IV y VII con el culto a las tumbas de los mártires se configura una nueva topografía de lo sagrado. El *loca sacra* se organiza alrededor

¹²⁸ *Epistola Ad Balchonium De reliquiis Santi Stephani*. PL 41, 805-808.

¹²⁹ MARTÍNEZ CAVERO, BELTRÁN CORBALÁN, 2006; MARQUES, 2001; MARTINS, 1951.

¹³⁰ *Epistola ad omnem ecclesiam*, en PL 41, 822-832.

¹³¹ BOUZA ÁLVAREZ, 1990: 27 y ss.

¹³² BROWN, 1992 [1982].

¹³³ CASTELLANOS GARCÍA, 2000.

de los restos de un *muerto especial*, un *amigo invisible*, donde confluyen los espacios dedicados a la muerte, con lugares de culto público. Son los *Loca sanctorum*, espacios donde tenía lugar la unión del cielo y la tierra¹³⁴.

Brown demostró el impacto que tuvo en la topografía de la *civitas* cristiana oriental el culto de los santos y la entrada de reliquias dentro de los muros de la ciudad teniendo como consecuencia la desaparición de la frontera entre los espacios de vida y los espacios de muerte. Este cambio trae consigo la materialización de una nueva arquitectura religiosa que estaría al servicio de una función concreta, la funeraria. Para dar culto a los mártires y a sus reliquias se erigen *domus orationis*, *basilica*, *memoria*, *martirium*, o *episcopium*.

Según el testimonio de S. Juan Crisóstomo (347-407) las tumbas de los mártires de la época eran tan magníficas que él las prefería sin duda a los palacios de cualquier príncipe de la nación¹³⁵. Otro autor peninsular, Prudencio añade:

*Junto a las tumbas de los más célebres testigos de Cristo, o encima de ellas, van alzándose basílicas grandiosas, capaces de contener, bajo sus artesonados resplandecientes de oro, la multitud de los fieles*¹³⁶.

Aquellos santuarios que exhibían partes del cuerpo de un santo constituían escenarios vivos de su *praesentia* (presencia física de lo sagrado). Estos lugares eran también la expresión de la *potentia*, a través de la cual la persona invisible operaba su poder en forma de exorcismos, actos de curación, o ajusticiamientos¹³⁷. Otro elemento que estaba presente en estos locales de culto es la *reverentia*, gesto cuidadosamente delineado y dirigido a la presencia física de lo sagrado¹³⁸.

Con el paso del tiempo la exposición y veneración de reliquias obligó al lujo y riqueza de sus envoltorios. Se escogerían los materiales más preciosos, e incluso la construcción arquitectónica adquiere el valor de relicario.

2.2.4. Intercesores por excelencia

El culto de reliquias con sus diversas manifestaciones y excesos surge de la veneración prestada a los restos corporales de los mártires y de la confianza que los primeros cristianos depositan en su poder de mediación.

Entre los siglos II y IV el *locus* de lo sobrenatural se desplaza de un poder divino a un poder centrado en ciertos individuos, los *amigos invisibles*, que actúan

¹³⁴ BROWN, 1992 [1982]: 10-15.

¹³⁵ *Homil*, 26, in *Epist. 2 ad Corinth*, in PG, 51, 582: «*Sepulchra, martyrum superan regias aulas*». In DOOLEY, 1931: 20.

¹³⁶ *Peri Stephan*. XI, 213-216; III, 191-200. *Peristephanon* o *Libro de las Coronas*. In PRUDENCIO, 1997: II.

¹³⁷ BROWN, 1992 [1982]: 105.

¹³⁸ BROWN, 1992 [1982]: 119.

como intermediarios, entre la comunidad y el mundo divino, alzándose el culto de los santos¹³⁹. Estos intermediarios son en un primer momento los mártires de las persecuciones, y a continuación se les unen ascetas, confesores y cualquiera que respondiese a los criterios de santidad vigentes.

La veneración de las reliquias surge como una especie de culto funerario. Los mártires eran *muertos especiales*, sagrados, santificados y redimidos, que habían disfrutado de una extrema intimidad con Dios. Esta especial amistad representa el *sine qua non* de su capacidad de interceder y proteger a sus compañeros mortales¹⁴⁰. El mártir, fiel amigo de Dios, se convierte en intercesor de un modo que ningún héroe podría haberlo sido, y el martirio representa el máximo exponente del triunfo sobre la muerte.

Los santos formaban parte de una cosmología jerárquica de intermediación, de los seres humanos ante Dios, transfiriendo al ámbito religioso el sistema de relaciones sociales, que caracteriza tanto a la Antigüedad tardía como a la Alta Edad Media. Los fieles consideran que los santos patronos tienen capacidad de interceder en su favor ante Dios, de la misma forma que los miembros de la aristocracia pueden interceder ante el rey o príncipe, *Amicitia* y *Patroni*. Para invocar su protección se acude al lugar en donde su poder se manifiesta con mayor plenitud, que es allí donde reposaban sus sagrados restos.

2.2.5. Campo litúrgico

Desde los albores del cristianismo hay una tendencia a celebrar la Eucaristía en lugares donde reposan reliquias de mártires, y se establece una equivalencia entre tumba y altar¹⁴¹. La colocación de reliquias debajo de los altares puede tener su origen en las palabras del evangelista S. Juan en el Apocalipsis, cuando describe que vio bajo el altar las almas de aquellos que habían muerto por la palabra de Dios¹⁴².

En un plano normativo esta unión reliquia-altar se concretiza en el V Concilio de Cartago celebrado en el año 401. Los obispos son incentivados a destruir todos aquellos altares, frecuentemente erigidos en campos y caminos como memoria de los mártires, que carezcan del cuerpo o reliquia del santo. Se admite que en ocasiones la destrucción de un altar podría provocar la ira popular, y en estos casos se debería amonestar a la plebe para que no frecuenten dichos espacios, y así evitar la asociación de dichos lugares con supersticiones. Ejemplo de la temprana valoración dada por las comunidades de fieles a la gestión de su patrimonio religioso. Sólo se aprobaría una

¹³⁹ BROWN, 1992 [1982]: 50-68.

¹⁴⁰ BROWN, 1992 [1982]: 70 y ss.

¹⁴¹ S. Ambrosio, *Ad Marcellinum*, en PL 16: 1019 y *Exhortatio Virginum*, en PL 16, 339-397; S. Agustín *Sermo 336 de Sanctis*, en PL 38, 1471, In DOOLEY, 1931: 11.

¹⁴² «Cuando abrió el quinto sello, vi bajo el altar las almas de los que habían sido muertos por causa de la palabra de Dios y por el testimonio que tenían». Apocalipsis 6, 9.

memoriae martyrum, si allí estuviese el cuerpo o reliquias del mártir al que se dedica dicho espacio, o en su defecto, que la tradición fidelísima atestigüase que el santo hubiera habitado o sufrido martirio en dicho espacio. Estas directrices manifiestan una pronta preocupación por la autenticación de reliquias en base al criterio de la tradición, una devoción constante e ininterrumpida. En este mismo concilio se ordena que se destruyan aquellos altares que fueron levantados como resultado de sueños o revelaciones¹⁴³.

Tenemos constancia de la implementación de estas disposiciones en territorio peninsular gracias a un testimonio. Se trata de una carta de 538, enviada por el Papa Vigilio (500-555) al obispo de Braga, Profuturo¹⁴⁴, donde le refiere el envío de reliquias de apóstoles y mártires romanos que le había solicitado para la consagración de ciertas iglesias en el territorio bracarense.

En un intento por controlar el rito litúrgico asociándolo a la presencia de reliquias y evitar supersticiones, en el canon LXVIII del II Concilio de Braga de 572 se establece la obligación de celebrar misa únicamente en aquellos lugares donde hubiese reliquias, y se prohíbe celebrar en el campo sobre tumbas de origen dudoso¹⁴⁵.

En el II Concilio de Nicea de 787, se declara que todo altar que se erija para la celebración de los sagrados misterios tendrá que albergar restos de algún siervo del Señor¹⁴⁶. Nace así en el campo litúrgico un rito específico para dedicar una iglesia o altar, que expresa la relación entre la Eucaristía (sacrificio sacramental) y el Martirio (sacrificio de los mártires), y consiste en enterrar los restos de los mártires bajo del altar o hacer lo que se conoce como deposición de cenizas¹⁴⁷. Al no haber reliquias para todas, se extiende la costumbre de depositar reliquias figurativas, *sanctuaría* o *brandea*. En el campo de la arquitectura aparece la figura de los *Loculi* o *Loculus*, hueco con función de *sepulchrum* para las reliquias.

2.3. RELIQUIAS COMO MERCANCÍAS CON UN VALOR ESPIRITUAL, MATERIAL, POLÍTICO Y SOCIAL

Los cuerpos de los santos se consideran *pignora*, préstamos que dejan tras la muerte como garantía del interés continuo del santo por una determinada comunidad. A través de ellos no sólo está presente la memoria del santo, sino que este continúa *vivo* entre los hombres, ejerciendo su poder de intercesión (*Potentia*). El aumento de

¹⁴³ Título XV, *De las basílicas que se dedicaron sin reliquias de mártires*. TEJADA Y RAMIRO, 1859: 281.

¹⁴⁴ Carta donde el pontífice responde a cuestiones disciplinares que el obispo de Braga le había planteado en el contexto del priscilianismo. *Epistola Vigilii Papae ad Profuturum episcopum*, IV en PL, 69, 18.

¹⁴⁵ Obliga este concilio a que las misas de difuntos se lleven a cabo «in basilicas ubi martyrum reliquiae sunt depositae ibi pro defunctis oblationem offerre». In CASTELLANOS GARCÍA, DEL POZO SÁINZ, 1995.

¹⁴⁶ *De Fide Orthodoxa*, IV, 15, en PG, 94.1163-1166 — *Quis sanctis ipsorumque reliquiis habendus sit*. In DOOLEY, 1931: 29; JEDIN, 1970: 101.

¹⁴⁷ GONZÁLEZ COUGIL, 2004: 40.

la demanda por diferentes localidades de las reliquias de sus pretendidos patrones transformó estos objetos religiosos en valiosas mercancías.

Estas mercancías sagradas carecen de todo valor o funcionalidad fuera de un conjunto específico de creencias compartidas por una comunidad que les da vida¹⁴⁸. Como cualquier otra mercancía, requieren no solo de producción material, sino que también de producción cultural, y que esto ocurra implica aceptar tres creencias interrelacionadas¹⁴⁹. La primera es que el individuo hubiera sido durante su vida y, lo que es más importante aún, tras su muerte, un *amigo especial* de Dios, un santo. Este aspecto estaría condicionado por el modelo de santidad vigente, un criterio en constante evolución. La segunda creencia consiste en que los restos de un determinado santo tienen de ser apreciados y tratados de un modo especial, bien porque hagan referencia a la memoria del santo o por poseer cualidades mágicas. Por último, el cuerpo en cuestión o parte de él se consideran restos genuinos de un determinado santo. Este último aspecto hace referencia a la autenticidad de las reliquias.

Para Brown la consolidación de la Iglesia es resultado de la imposición de estructuras administrativas humanas y de un ideal de *potentia* unida a seres humanos invisibles y sus representantes visibles, los obispos en las ciudades¹⁵⁰. En el mundo de los vivos el control del culto de los santos y sus reliquias implica en gran medida poder manipular el imaginario de la población y la apropiación de los beneficios materiales asociados a dicho culto. Los obispos, patronos de las diócesis, se transforman en empresarios del culto de santos, capitalizando lo sagrado y asumiendo el papel de distribuidores de reliquias. Sobre ellos cae la responsabilidad de la promoción local del culto, y convertidos en empresarios del fervor popular, usando la expresión de Brown, cimentaron su autoridad sobre la comunidad.

Muy pronto los obispos luchan por asegurarse el control de aquellos lugares que poseían reliquias¹⁵¹, y su residencia desde la Antigüedad tardía coincide con las tumbas de mártires, confesores o santos famosos. A partir de ahora, santuario y líder religioso oficial van de la mano. Estas construcciones cada vez más imponentes son el centro de la vida religiosa y a consecuencia de ello las ciudades trasladan su centro neurálgico al cementerio¹⁵².

En ocasiones los obispos están detrás de un descubrimiento ritual, *inventium reliquiarum*, un proceso de «perdida» y «redescubrimiento» que tenía lugar normalmente

¹⁴⁸ GEARY, 1988: 169-191.

¹⁴⁹ GEARY, 1988: 175.

¹⁵⁰ BROWN, 1992 [1982]: 125.

¹⁵¹ Como se demuestra en el Concilio de Epaona del año 517. La jerarquía eclesiástica prohibió los *loca sacra* dotados con reliquias que escapan a su control en ámbitos privados como es en los *oratoriis villaribus*, a no ser que hubiese en la vecindad clérigos de alguna parroquia que sirviesen a las sagradas cenizas con la frecuencia del canto, «y si no los hubiere no se ordenen propios hasta que se les asigne congrua suficiente para comer y vestir». C. XVIII, *Dónde se han de poner las reliquias de los santos*. TEJADA Y RAMIRO, 1859: 461.

¹⁵² BROWN, 1992 [1982]: 10.

tras una revelación¹⁵³, como el episodio que nos narra S. Agustín, de la *inventio* de las reliquias de S. Gervasio y Protasio en Milán por S. Ambrosio. Paralelo al caso de las apariciones, estas *inventio* se pueden considerar una creación religiosa asociada a situaciones de crisis de identidad que favorecen la cohesión social. En este sentido se podrían interpretar como una solución terapéutica¹⁵⁴ y por lo tanto dotadas de un valor social que iría más allá de lo exclusivamente material.

Los obispos se atribuyen la legitimidad de autenticar reliquias. A ellos corresponde examinar la tumba o relicario, los documentos llamados *authenticae*, o realizar la prueba del fuego para determinar si una reliquia realmente pertenece a un determinado santo, proceso esencial en la creación de su valor y tras el cual tiene lugar el rito público de *elevación*, quedando después disponibles para recibir una veneración pública.

A las reliquias se atribuyen poderes sobrenaturales de protección espiritual y corporal y su posesión significaba ser partícipe de este poder. Aquellas comunidades cuyas iglesias albergaban restos sacros aumentan sus beneficios en términos de ingresos y estatus. En ocasiones, el poder de una institución religiosa procede de su estatuto privilegiado como mediadora entre lo terrenal y lo celestial. El poder de un monasterio como centro de vida espiritual asienta con frecuencia en las reliquias de un santo¹⁵⁵, y estas instituciones procuraron hacer acopio de este capital sagrado. Este es el caso del monasterio-relicario de Sta. Cruz de Coimbra, donde entre otras, se encontraban las reliquias de los cinco franciscanos martirizados en Marruecos en 1220. Los restos habían sido traídos a Coimbra por el exiliado D. Pedro Sánchez, futuro Conde de Urgel (1187-1258), hijo de Sancho I (1154-1211). Los beneficios económicos de dicha institución se materializaron con la llegada de peregrinos, incluso a pesar de que dichos santos no estaban canonizados¹⁵⁶.

En ocasiones, este capital sagrado entra a formar parte del tesoro de un monasterio a partir de una donación como consta en las disposiciones del testamento de Mor Mendes de Vasconcelos de 1396, donde se describe cómo se reparte este capital sagrado entre varias instituciones benedictinas y con una función social específica: dar salud¹⁵⁷.

¹⁵³ Fue establecido como topoi hagiográfico la *inventio* de cuerpos de santos a partir de los sueños. LE GOFF, 1994: 322.

¹⁵⁴ TURNER, TURNER, 1978: 76.

¹⁵⁵ LE GOFF, 1999: 104.

¹⁵⁶ Su culto es nuevamente revitalizado en el siglo XV, con el surgimiento de una nueva manifestación devocional, la «procissão dos nus», y que entre otros factores determinantes surge en un contexto de preocupación por la evangelización del norte de África incentivado por el papado. KRUS, 1984; GOUVEIA, 2001a.

¹⁵⁷ «Item mando as minhas reliquias que tragen a pedra çaffira que som de virtude que as ponham no mosteiro de Rendufe per aas poeram aaquelas pessoas que comprirem; Item mando as reliquias que fforom de minha irmã Maria Mendez que som de vertude que as ponham no thesouro do mosteiro de Mondim e que as ponham a quem nas ouver merecee pera saúde». ARQUIVO DISTRITAL DE BRAGA. *Arquivo Arquiepiscopal, Gaveta dos Testamentos*, doc. 56. In MATTOSO, 1997: 261-262.

La escasez de reliquias para abastecer a todos tiene como consecuencia que los centros religiosos y seculares compitan por su posesión. Los medios que permiten obtener estos objetos de cariz espiritual fueron el intercambio, la venta, el regalo y el robo¹⁵⁸.

La transferencia de una reliquia a un espacio diferente implica una pérdida, una separación del contexto cultural que le había atribuido sentido, ya que estas carecen de significado intrínseco fuera de un específico conjunto de creencias compartidas. Las reliquias son en sí mismas neutras pues no tienen fijado ningún código o signo que las acompañe de una comunidad a otra o de un periodo a otro. Un desplazamiento en el espacio o tiempo conlleva además una transferencia de su autenticidad; se tiene que someter a una transformación cultural que le permita adquirir significado en un nuevo contexto y así reconstruir y reconquistar su valor. En este proceso cobran relevancia las narrativas de *Furta Sacra* y *Translatio*. Con sus limitaciones, esquemas y topoi sirvieron para justificar y legitimar reliquias en ocasiones adquiridas por medios poco convencionales¹⁵⁹.

En las *Furta Sacra* se describen las condiciones para que se de un *pio latrocinio*: una de ellas es que en su anterior ubicación no recibiesen un culto adecuado; otra condición, de mayor trascendencia, es que una reliquia solamente podría ser trasladada con la aprobación del propio santo. La usurpación de reliquias, en estos casos, no se considera un robo. Geary habla del *ritual de secuestro*¹⁶⁰ y sus topoi correspondientes: la separación (el robo en sí mismo, nocturnidad, uso de violencia en la abertura de la tumba, o la autorización del Santo), el margen (ser objeto de persecución, riesgo de nuevos robos, o ser víctima de desastres naturales en el viaje), y la agregación (recepción e integración en una nueva comunidad, procesión, incienso, velas, y relicario).

Existieron auténticos «profesionales» del robo de reliquias. Un ejemplo notable es el diacono Deusdona, en la primera mitad del siglo IX que con su red de colaboradores suministraba a los francos restos procedentes de cementerios romanos¹⁶¹.

El género literario las *Translatio* era un instrumento de creación de una memoria social para la comunidad, según el cual, cuando se incorporaba un nuevo patrón, se convertía en un elemento que contribuía a la cohesión comunitaria.

El valor atribuido a estas materializaciones de lo sagrado se puede observar en procesos de reafirmación política. El Abad Obispo Martinho de Dume (510?-580?), también llamado el Apóstol de los Suevos, es considerado el artífice de la segunda conversión de los suevos al catolicismo a mediados del siglo VI. Este acontecimiento

¹⁵⁸ GEARY, 1988.

¹⁵⁹ GEARY, 1978.

¹⁶⁰ GEARY, 1978: 154 y ss.

¹⁶¹ GEARY, 1978: 52-59; DOOLEY, 1931: 18.

en términos políticos también constituye un acto de alineamiento de la Iglesia galaica con los merovingios y un claro acto hostil hacia la vecina monarquía visigoda de Toledo, seguidora del arrianismo. En este episodio cabe destacar el papel que jugaron las reliquias de S. Martín de Tours (316-397). Según Gregorio de Tours (538-594), las reliquias de este santo llegan a Braga en el año 550, al mismo tiempo que el propio Martinho de Dume. Lo hacen de la mano de los embajadores del rey suevo Charriarico (o Carriarico, m. 559), que particularmente había ordenado su búsqueda. Se las considera responsables de la curación milagrosa de su hijo y heredero, y la posterior conversión del rey. El propio Martinho de Dume afirma que la conversión de los suevos fue fruto del poder sobrenatural de S. Martín de Tours y en agradecimiento a esta dádiva se levanta una basílica en su honor, y se le hace patrón de Gallaecia¹⁶².

El protagonismo de la religión en la construcción política de las monarquías medievales se manifiesta en ámbitos tan diversos como el de la configuración de la imagen del *Rey Cristiano* (origen del poder, cualidades éticas y morales, etc.). Aquí, los santos protectores constituyen recursos simbólicos¹⁶³. Así, con el fin de obtener protección en el dominio de lo sagrado se empiezan a formalizar juramentos sobre reliquias¹⁶⁴. Las Constituciones de Carlomagno de 803 establecen que todo juramento se debe pronunciar en una iglesia y sobre alguna reliquia. Así lo hicieron Carlos el Calvo en 853 y Luis II en 860¹⁶⁵.

Ya en el siglo XII encontramos reliquias proporcionando legitimidad a un poder político que se está demarcando y configurando en el contexto peninsular, a partir de la agregación de territorios. En 1147 para celebrar la conquista de Lisboa por D. Afonso Henriques (1109-1185), el arzobispo de Braga S. Giraldo defiende, en el sermón que compone para la ocasión, la recuperación de un territorio que previamente había sido cristiano como lo testifican la sangre de los mártires, los hermanos Verísimo, Máxima y Julia, que yacían en aquella ciudad¹⁶⁶. Con este argumento se justifica la recuperación de la memoria cristiana, un rasgo identitario de la comunidad y para ello se hace uso de elementos simbólicos como son los mártires de las persecuciones de los primeros siglos. Este discurso legitima el intento de *re*-conquista de un pasado cristiano e indirectamente a los agentes que participan en ese proceso de recuperación.

En el contexto de la santa cruzada que se lleva a cabo en la península ibérica no podemos olvidar una imagen que se transforma en instrumento simbólico, que

¹⁶² *Vita Mart.* I, 11. In GARCÍA MORENO, 2006.

¹⁶³ NOGALES RINCÓN, 2009: 17-18.

¹⁶⁴ VAUCHEZ, 1985: 60.

¹⁶⁵ «Así Dios, y los Santos, cuyas reliquias están aquí, me protejan». GEARY, 1978: 44.

¹⁶⁶ ROSA, 2001.

legítima el uso de la violencia contra el infiel y que se construye sobre los restos de un cuerpo santo. Nos referimos al Apóstol Santiago, el *Matamoros*¹⁶⁷.

La apropiación del culto de reliquias a veces revela conflictos entre diferentes miembros de una comunidad. Tras el fracaso unos años antes de D. Afonso Henriques en la búsqueda de los restos del mártir S. Vicente, en 1173, un grupo de devotos emprende poco después una segunda tentativa por mar desde Lisboa al cabo del mismo nombre para buscar los restos del mártir y rescatarlos de un espacio controlado por infieles. La narración de este episodio está colmada de elementos maravillosos, como la presencia de cuervos que hacen posible el *inventio* de los restos del santo. Finalmente, los restos se trasladan a la ciudad de Lisboa, donde el santo es nombrado patrón de dicha urbe, esperando que favorezca la labor de *re-conquista*¹⁶⁸. La llegada de estas reliquias a Lisboa y su colocación en la Iglesia de S. Justa no se consideraría simplemente el resultado de una empresa real, sino el producto de la iniciativa de la comunidad mozárabe de la ciudad que pretende apoderarse de un objeto que simbolizaba su antigua identidad hispano-cristiana para así reafirmarse ante el poder político y religioso. Este episodio pone de manifiesto las relaciones de poder entre las diversas comunidades que compartían un espacio urbano heterogéneo: mozárabes, cristianos del norte peninsular, ingleses, franceses, germanos y musulmanes. La comunidad mozárabe pierde hegemonía a favor de los cristianos, como se advierte con la traslación definitiva de las reliquias de S. Vicente a la Catedral de Lisboa¹⁶⁹.

2.4. MANIFESTACIONES EXTERNAS DEL CULTO A LAS RELIQUIAS

En el siglo IV el culto de los mártires se cristaliza e intensifica con las visitas y peregrinaciones a los lugares donde estaban custodiados sus restos. Las tumbas de los mártires se declaran propiedad pública y están disponibles para toda la comunidad¹⁷⁰. Son lugares en los que se materializa la omnipresencia de Dios, donde es posible rezarle de forma más eficaz y lograr que su voluntad se manifieste. Se buscó acceder a estos espacios en los que el cielo y la tierra coinciden, y donde los restos de un determinado santo local podían hacer presente lo divino en varios lugares al mismo

¹⁶⁷ Esta imagen aparece por primera vez en *La Historia Silense*, obra que pudo haber sido escrita en el monasterio de Santo Domingo de Silos entre 1109 y 1118 por el obispo don Pedro de León. Dedicada al Emperador Alfonso VI (1040-1109), pretende reconocer y reforzar una nueva autoridad política, la unión castellanoleonesa llevada a cabo en 1037 por Fernando I (1029-1065). Son varias los episodios de enfrentamientos, batallas en que el *matamoros* se presenta. Uno de ellos es cuando se aparece a un peregrino griego en Compostela y prevé la victoria de la toma de Coimbra por Fernando I. *Historia Silense*, 75, 8-22 y 76, 1-20. PÉREZ DE URBEL, GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, 1959.

¹⁶⁸ GALVÃO, 1995: cap. 18-20 y 43-44; MARTINS, 1951; NASCIMENTO, GOMES, 1985.

¹⁶⁹ PICOITO, 2008.

¹⁷⁰ BROWN, 1992 [1982]: 9.

tiempo (*Hic et Ubique*, aquí y en todas partes), sin importar lo pequeño del tamaño de la reliquia¹⁷¹ (*Totum ex part*, el todo en las partes).

La acción de peregrinar a estos espacios considerados especiales, para disfrutar de la presencia de restos sacros, es analizado desde diferentes ángulos. Se puede considerar como un viaje para dotar de sentido una vida religiosa¹⁷². Como un rito de paso simbólicamente subversivo, ya que este recorrido implica el abandono temporal de la estructura cotidiana, de una sociedad estructurada jerárquicamente. La experiencia de la jerarquía da paso a la del igualitarismo que proporciona la *communita*¹⁷³. Otro ángulo de análisis es observar la peregrinación como una forma de devoción alternativa a la plegaria, que implica recorrer un camino que se transforma en una penitencia y una forma de purificación. Se mortifica el cuerpo con el propio camino y con otras formas, como ir descalzos o de rodillas, el ayuno, las disciplinas, el silencio, o la vigilia. La purificación en estos casos se ritualiza¹⁷⁴. Una vez llegado a su objetivo, que es el *loca sacra*, el creyente establece contacto directo con lo sagrado, y lo *numinoso* se revela fenomenológicamente.

Al final de la peregrinación se experimenta una aproximación a lo trascendente a través de lo material, que se cree impregnado de un poder taumatúrgico para el cuerpo y el espíritu, facilitando un proceso de expiación y de reconversión que fuera de este ámbito el devoto no sería capaz de alcanzar con igual intensidad¹⁷⁵. Las personas alcanzan un estado psicoemocional que les permite acceder a un espacio-tiempo visto como sagrado y terapéutico¹⁷⁶.

Los *loca sacra* se asocian a un momento cronológico preciso, y eso hace que las peregrinaciones se concentren en determinadas fechas. Los primeros cristianos, al igual que sus contemporáneos paganos, comienzan a celebrar la fecha del óbito o martirio, el *natale* del mártir, y en algunos otros casos el día de la inhumación de sus restos, la *depositio*. Se hace necesario, por lo tanto, un registro de dichas fechas, y de ahí surgen los primeros martirologios y calendarios litúrgicos¹⁷⁷.

Los años 326/327 marcan el impulso de las peregrinaciones, con el viaje oficial y manifestación pública de piedad de la emperatriz Santa Helena (250-330), madre del emperador Constantino (272/273-337) a Tierra Santa. A ella se atribuye la búsqueda y

¹⁷¹ HUNT, 1982 *apud* MARIÑO FERRO, 1986: II, 133.

¹⁷² DUPRONT, 1987.

¹⁷³ TURNER, TURNER, 1978: 250-251.

¹⁷⁴ MARIÑO FERRO, 1984a: 136.

¹⁷⁵ BARANDA LETURIO, 2001.

¹⁷⁶ TURNER, TURNER, 1978: 76.

¹⁷⁷ El *Cronógrafo* es el primer calendario cristiano conocido y forma parte de un recopilatorio de documentos de carácter cronológico llevado a cabo e ilustrado por Furio Dionisio Filócalo, en el año 354. Contiene la *Depositio Episcoporum* y la *Depositio Martyrum*. La primera es una lista de los 12 papas que se sucedieron desde Lucio (253-254) hasta Julio I (352). La segunda menciona las memorias de 52 mártires, repartidas en 22 días del año; de los mártires romanos se indica el cementerio donde se celebraba la reunión litúrgica; y en algunos casos se especifica el año en que ocurrió el martirio. FERNÁNDEZ CATÓN, 1983: 42.

descubrimiento, tras una serie de excavaciones, de las tres Cruces del Calvario, según narra S. Ambrosio en su discurso de 395 por ocasión del funeral de Teodosio¹⁷⁸.

Comienza desde entonces a haber una mayor afluencia de peregrinos a Tierra Santa. Entre ellos, destacamos a la *monja* Egeria que viaja de Gallaecia a Tierra Santa pasando por Egipto, Constantinopla y Asia Menor, a finales del siglo IV. Esta mujer no sólo lleva a cabo este viaje, que imaginamos haber sido en duras condiciones¹⁷⁹, sino que además lo describe en una narración destinada a otras mujeres¹⁸⁰. Describe cómo fortalecer la fe con la contemplación de los escenarios que fueron testigos de importantes pasajes bíblicos. Visitó los túmulos de santos como el de S. Tomé en Edesa y curiosamente en su obra no se mencionan reliquias textiles o afines.

El cronista Hidacio (o Idacio) de Chaves (400-469), tal como nos relata en su *Crónica* protagoniza una *peregrinatio* a Palestina siendo todavía un niño, poco después de 403. Posiblemente pudo tratarse de una huida, ya que estamos en el contexto de las llamadas invasiones bárbaras de la península ibérica¹⁸¹.

A mediados del siglo VII Fructuoso de Braga emprende una peregrinación al sur de la península, y entre otros lugares visita la tumba de Santa Eulalia en Mérida y las reliquias de S. Geroncio en Sevilla¹⁸².

Un siglo antes, Martinho de Dume, en su labor pastoral, recomienda como una buena acción que el día del Señor, que él denomina domingo, se visiten los locales santos con el propósito de preparar el camino para la llegada del día de la resurrección de la carne y, tras el Juicio Final, el descanso o la pena eterna¹⁸³.

La existencia de peligros a lo largo del camino no desmotivó a los creyentes. Al contrario, se desarrolla una logística alrededor de este movimiento de personas como fue el caso de hospederías para asistir a los peregrinos, *Xenodochia*. También nace la figura del agente protector que ayuda a salvaguardar a dichos peregrinos, como la Orden Hospitalaria de San Juan de Jerusalén o la Orden del Temple que en sus orígenes tenían como misión proteger a aquellos que peregrinaban a Tierra Santa. Estas órdenes también promueven la circulación de reliquias¹⁸⁴.

Las peregrinaciones a Tierra Santa parecen haber sido desde la Antigüedad tardía una constante en el territorio que vendría a configurarse como Portugal, y son una importante fuente para la importación de reliquias. Así lo podemos

¹⁷⁸ Ambrosio, *De Obitu Theodosii Oratio*, in PL 16, 1385-1406A; *Vida de Constantino* de Eusebio de Cesarea, Libro II: 42-47. CESAREA, 1994.

¹⁷⁹ «porque veo que tu, hija, por motivos religiosos te impusiste el extremoso esfuerzo de venir de las extremidades de la tierra a estos lugares». In MARIANO, NASCIMENTO, 1998: 147.

¹⁸⁰ «Venerables señoras y hermanas», «Señoras de mi alma». In MARIANO, NASCIMENTO, 1998: 89 y 153.

¹⁸¹ GARCÍA MORENO, 2006.

¹⁸² Obra de S. Valerio, *Vita Fructuosi* 11 y 12 (PL 87, 459-470); JORGE, 2000: 239.

¹⁸³ *De Correctione Rusticorum*, 18. In NASCIMENTO, BRANCO, 1997: 123.

¹⁸⁴ NUNES, 2008.

constatar en el registro de algunas reliquias en el *Livro Preto* del cartulario de la Catedral de Coimbra¹⁸⁵.

El punto de atracción más importante de la peregrinación a Constantinopla era la presencia de reliquias¹⁸⁶. Las campañas de las cruzadas también pudieron favorecer su circulación. El expolio y comercio al que dieron lugar justificaría en los siglos posteriores la presencia de determinadas reliquias en territorio portugués. Ejemplo de esto es el pasaje legendario que narra como el Conde D. Henrique (1066-1112) acompañado de D. Giraldo emprenden una cruzada a Palestina y a su regreso por Constantinopla el Emperador Alejo (1048-1118) les ofrece, entre otras muchas reliquias, el brazo del evangelista S. Lucas, que transportaron hasta Braga¹⁸⁷. El obispo de Coimbra D. Mauricio Burdino (m. 1137), futuro arzobispo de Braga y antipapa Gregorio VIII, junto con D. Telo traen de Jerusalén, entre otras, la cabeza de Santiago el Menor. Según la *Historia Compostelana* se la entregaron a la hija de Alfonso VI (1040-1109), Dña. Urraca (1081-1126) y ésta a su vez la ofreció a la ciudad de Compostela¹⁸⁸. Lo mismo hace su sucesor D. Gonzalo trayendo reliquias de Jerusalén, Constantinopla y Roma.

Si aplicamos las conclusiones de Brown sobre la última etapa de la Antigüedad tardía al *Portugal* del siglo XII, las traslaciones de reliquias en estos contextos de peregrinaje/cruzada podrían representar una radiografía del intrincado sistema de patronazgo, alianzas y dádivas que unían a las élites laicas y clericales del este y oeste¹⁸⁹, todo un campo de investigación historiográfica aún por explorar.

Sin embargo, no era necesario ir a Tierra Santa, Roma o Constantinopla para satisfacer la necesidad de contactar con lo sagrado, ya que en territorio portugués desde la Antigüedad tardía y a lo largo de la Edad Media se consolidan importantes destinos de peregrinación que surgen de la presencia de reliquias¹⁹⁰.

Uno de los lugares de peregrinación más notables en territorio portugués es el cabo de S. Vicente, a pesar de que las reliquias del santo se habían trasladado a Lisboa en el siglo XII, donde fueron objeto de violentas disputas por el lugar que ocuparían, hasta que se decide colocarlas definitivamente en la catedral¹⁹¹. El cuerpo del obispo de Braga, Fructuoso, también atraía a peregrinos de la región de Miño y Galicia, y en su sepulcro se curaban enfermos y se exorcizaban demonios. Tuvo un éxito similar el

¹⁸⁵ MARQUES, 2001.

¹⁸⁶ Un ejemplo de ello es el inventario que hizo Roberto de Clarí de las reliquias que encontraron los cruzados en 1204 en la iglesia de la Virgen del Faro en Constantinopla. LE GOFF, 1999: 122-123.

¹⁸⁷ MARTINS, 1951; GALVÃO, 1995, cap. IV.

¹⁸⁸ MARTINS, 1951.

¹⁸⁹ BROWN, 1992 [1982]: 89. Según esta hipótesis, el envío de reliquias que hizo el Papa Virgilio en 538 al obispo de Braga Profuturo, y que fue llevado a cabo con el beneplácito de la monarquía sueva, se podría interpretar como un alineamiento de la Iglesia Galaica bajo patrocinio directo de Roma. GARCÍA MORENO, 2006.

¹⁹⁰ MARQUES, 2006; PENTEADO, 2000.

¹⁹¹ *Translatio et Miracula S. Vincentii*, in PMH, Scriptores: I, 96-100. In MARTINS, 1951.

cuerpo diminuto de la Senhorinha de Basto, que parecía estar dulcemente dormida. En 1130 el obispo de Braga, D. Paio Mendes promueve su culto y acuden peregrinos en busca de tierra que hubiese estado en contacto con el cuerpo de la santa¹⁹². Las reliquias de S. Gualter atraían devotos en busca del aceite que emanaba de su sepultura y que era una fuente de salud para muchos enfermos¹⁹³. Este fenómeno también tenía lugar en la tumba de S. Geraldo en Braga¹⁹⁴.

Con el robo de las reliquias de Braga, perpetrado por el arzobispo de Santiago Diego Xelmírez en 1102, el centro de gravedad de las peregrinaciones se traslada a Compostela. Los restos de S. Fructuoso, S. Silvestre, S. Cucufate, y la virgen y mártir Sta. Susana fueron víctimas de un *pío latrocinio*. La posición de Compostela se refuerza definitivamente como destino de peregrinación al aumentar su capital sagrado, y sin duda, tiene consecuencias decisivas en el desarrollo del culto del Apóstol S. Tiago. Consideramos el caso de Compostela paradigmático, pues es el exponente de toda una dinámica política, económica, cultural y social que surge a partir de la *inventio* de unas reliquias y que perdura hasta nuestros días. El esplendor Compostelano del siglo XII es paralelo al declive de la Iglesia de Braga. Esta, aunque tras negociaciones con Roma recupera las parroquias de S. Víctor y S. Fructuoso, y alcanza la dignidad metropolitana (1103) no se destaca en el proyecto de convertirse en un centro de peregrinación de referencia en el noroeste peninsular, como lo indican los intentos frustrados por rehabilitar su monumento catedralicio¹⁹⁵. Aunque todo parecía apuntar a que fuese la ciudad de Braga este centro de referencia peninsular, ya que es protagonista desde épocas muy tempranas en la custodia y circulación de reliquias desde oriente, o Roma, acaba perdiendo esta batalla frente a Compostela. Conflicto en el que fue clave el atesoramiento de reliquias.

A parte de las peregrinaciones otra forma de devoción exteriorizada son las traslaciones de reliquias. Estos movimientos se pueden considerar manifestaciones colectivas de un intenso fervor religioso¹⁹⁶. En el contexto portugués cabe mencionar las traslaciones de los restos de los cinco mártires de Marruecos a la ciudad de Coimbra a 16 de enero de 1220, y posteriormente en el siglo XV, la de los restos óseos del Infante Santo D. Fernando (1402-1443) que acabarían en el monasterio de Sta. Maria da Vitória, en Batalha¹⁹⁷. Estos cuerpos sacros se transforman en instrumentos que

¹⁹² *Vita Sanctae Senorinae*, in PMH, Scriptores: I, 50. In MARTINS, 1951; DIAS, 1996; Santa consagrada en el cuadro hagiológico nacional a partir de la construcción de una memoria literaria en el siglo XVI. In TAVARES, 2003.

¹⁹³ *Crónica da Ordem dos Frades Menores* (1209-1285). Ed. José Joaquim Nunes, T. I Coimbra, 1918: 19 *apud* MARTINS, 1951.

¹⁹⁴ MARTINS, 1951; *Vida de S. Geraldo*, 1959: 46-47.

¹⁹⁵ REAL, 1990; AMARAL, 2007, 2014.

¹⁹⁶ VAUCHEZ, 1985: 24.

¹⁹⁷ ROSA, Maria de Lurdes (2006). *Do «santo conde» ao mourisco mártir: usos da santidade no contexto da guerra norte-africana (1415-1521)*. Discurso proferido no simpósio internacional Novos Mundos. Portugal e a Época dos Descobrimentos, 23 a 25 de novembro de 2006, Berlim.

refuerzan simbólicamente la expansión territorial sobre el norte de África, percibida como una continuación de la *re-conquista* o cruzada. A mediados del siglo XV, tras la caída de Constantinopla llega a la ciudad de Porto el cuerpo de S. Pantaleão, bajo el patrocinio de la comunidad armenia de la ciudad¹⁹⁸. Sobre traslaciones de reliquias de origen europeo tenemos constancia de la llegada del cuerpo de Sta. Auta a la ciudad de Lisboa ya en 1517, un obsequio del Emperador Maximiliano a su prima Dña. Leonor, viuda de D. João II, que acaba en el convento de clarisas de Madre de Deus de Xabregas por orden de D. Manuel. La llegada de estas reliquias está plasmada en el retablo de 1522 de autor desconocido, de la Iglesia de la Madre de Deus. Hoy está depositado en el Museu Nacional de Arte Antiga.

Independientemente de estas formas colectivas de devoción, peregrinaciones y traslaciones, se buscó un contacto más individual e íntimo, una devoción privada, en vez de un culto público. Sólo partiendo desde este plano de lo particular a lo general, entendemos que un culto de estas características pase a convertirse en un hecho que vincule a toda la comunidad¹⁹⁹. Y es que se acudía a estos intermediarios, pues los santos interesaban más a los laicos, no por sus virtudes o por ser modelos de comportamiento a seguir, si no por sus poderes²⁰⁰. Se les atribuye un sentido mágico, un poder de intermediación que ofrece protección en un sentido amplio del término. Desde el plano simbólico, las reliquias son vistas como murallas, de ellas se esperaba una protección ante agresiones físicas, tanto de unos enemigos humanos, como sobrenaturales (demonio) y el control de una naturaleza aleatoria cuyo funcionamiento era incomprensible (agresiones meteorológicas...). La petición de protección se extiende a todas las facetas de la vida diaria de esas comunidades como la agricultura y los animales domésticos, factores importantes para cubrir las necesidades más elementares para la supervivencia cotidiana. Una petición constante a estos intermediarios es la protección corporal, ayuda en la conservación y restablecimiento de la salud, y la inclusión de las reliquias en los procesos de curación es una constante. Son las funciones taumatúrgicas, el dominio sobre el cuerpo, lo que les confiere un uso social específico. En un principio incluso fue común asociar determinadas mutilaciones sufridas por los santos a sus capacidades terapéuticas.

La creencia en lo sobrenatural asociado a estas materializaciones fue reforzada por una literatura hagiográfica de cuño clerical. Tiene lugar la aparición de colecciones hagiográficas para ser leídas a los fieles y que se propagan a lo largo de la Edad Media, como la obra del dominico Jacobo de Vorágine, *La Leyenda Dorada*²⁰¹, que

¹⁹⁸ *Esta É a Cabeça de São Pantaleão*, 2003.

¹⁹⁹ BROWN, 1989.

²⁰⁰ VAUCHEZ, 1985: 27.

²⁰¹ VORÁGINE, 2016 [1230-1298].

a partir de la segunda mitad del siglo XIII permitió la difusión del culto a los santos y a sus reliquias.

Una constante en el culto de las reliquias asociado a la creencia en su poder mágico es la presencia de desviaciones del culto denunciadas por la jerarquía eclesiástica, como actos exagerados y desproporcionados de devoción hacia el santo allí presente (y no simplemente representado). Tienen lugar manifestaciones exteriores de fe que en algunos casos están más sujetas al campo de lo imaginario que de la teología²⁰². Según el bolandista Delehayé la mayoría de las supersticiones a las que la Iglesia se ha enfrentado constantemente a través de diferentes tácticas y con diversos grados de éxito, son una herencia de nuestros antepasados paganos²⁰³.

Este proceso de manifestación de lo sagrado protagonizado por una reliquia se pretende controlado por un clero que está destacado en los lugares destinados a su culto²⁰⁴. El clero se constituye en un cuerpo especializado en la producción de discursos y definición de ritos religiosos que buscan desposeer a los laicos de instrumentos de producción e interpretación simbólica. El concepto de superstición pertenece más bien al ámbito del control social y de una lucha de poderes por el control de lo sagrado²⁰⁵. Se buscó siempre un control de las prácticas asociadas a esta manifestación cultural. Pasemos a continuación a referir algunos de los comportamientos considerados heterodoxos y supersticiosos.

Empezamos con los *refrigeria*, comer y beber junto a las sepulturas en medio de un ambiente festivo. S. Agustín da cuenta de ello cuando relata la costumbre de su madre Sta. Mónica de llevar pan, vino y otras viandas, que debían probarse antes de ofrecerse, a la tumba de los mártires²⁰⁶.

La vigilia junto al túmulo de un santo con velas y cirios encendidos. La razón de su prohibición es limitar el acceso a lo sagrado durante la noche.

La práctica de *incubatio*, de sueño provocado, estrechamente relacionado a los templos de ciertos dioses terapéuticos, Serapis y Escolapio²⁰⁷, que consiste en dormir junto al sepulcro y dejar que lo sagrado se manifieste a través del sueño en forma de presentimiento, o profecía²⁰⁸. El sueño, visto como una forma de contacto con lo sagrado, era un elemento sospechoso pues prescinde de la intermediación

²⁰² HUIZINGA, 1996 [1919].

²⁰³ DELEHAYE, 1907 [1905]: 159.

²⁰⁴ LE GOFF, 2005: 23.

²⁰⁵ BOURDIEU, 2006 [1971].

²⁰⁶ «De las viandas y ofrendas que acostumbraban a llevar los fieles en África a los sepulcros de los santos mártires». *Confesiones*, Libro VI, Capítulo II. In SAN AGUSTÍN, 1983: 109-110.

²⁰⁷ DELEHAYE, 1907 [1905]: 152; LE GOFF, 1994: 293.

²⁰⁸ Describas prácticas de *incubatio* en *Livro dos Milagres de S. Vicente*, en PMH, Scriptores: I, 96-101; BPMP. *Livro dos Milagres dos Mártires de Marrocos*, cód. 770, fls. 4. v. Milagres V, VIII, XIV, XVIII, XX; en la *Vita Sanctae Seniorinae*, en los PMH, Scriptores: I, 50 *apud* MARTINS, 1951.

eclesiástica en la relación de los fieles con Dios²⁰⁹. A mediados del siglo XII, junto al cuerpo de Senhorinha de Basto, a veces eran tantos los romeros que dormían en la iglesia que no cabían más fieles, y tenían que permanecer acostados de espaldas frente del sepulcro²¹⁰.

El acceso a estas materializaciones de lo sagrado por parte de la comunidad laica también se pretenderá controlado constantemente por la jerarquía eclesiástica, que se constituye como única autoridad que viabiliza dicho contacto. Ya en el III Concilio de Braga celebrado en 675, se condena la *detestanda praesumptio*, según la cual algunos obispos por ocasión de las festividades de los mártires se colgaban reliquias al cuello y se hacían portar en una silla. La condena de esta práctica recuerda la *sollemnis consuetudo* según la cual serían los diáconos los encargados de transportar las reliquias custodiadas en sus arcas. Se contempla que si el obispo está especialmente motivado puede ser él quien lleve las reliquias, pero siempre a pie. Sin embargo, según esta norma, el privilegio de transportar una reliquia nunca recaerá en un laico²¹¹.

Cabe ya destacar que este intento de controlar el acceso a lo sagrado fue continuamente vencido por un hambre de reliquias que buscaba satisfacer un contacto más próximo, una mayor aproximación física con los restos de los Santos. Esto llevó a prácticas como la extrema división de reliquias en fragmentos minúsculos o a la búsqueda de objetos con los que habían estado relacionados (*brandea*) tanto durante su vida como después de muertos.

Según Le Goff estas actitudes frente a las reliquias responden en muchos casos a comportamientos primitivos (como el arrojarse sobre el cadáver de un muerto para arrancarle un dedo o una costilla)²¹² que alimentan esta hambre de reliquias. A veces el ansia por su posesión y veneración llevó a que el contacto pretendido con lo sagrado adquiriese tintes grotescos. Por ejemplo, sobre el año 1000 los campesinos de Umbría pretendieron matar al eremita S. Romualdo para apoderarse de sus preciosos huesos. En 1231 en el entierro de Sta. Isabel de Hungría la multitud de devotos cortó y rasgó ropa, cabellos, uñas²¹³. Estas situaciones permitieron una mayor movilidad y multiplicación de reliquias. Sin más finalidad que la mera apropiación personal, eran transportadas y custodiadas en casas particulares. Esto representaba para los fieles una ocasión privilegiada para manipular lo sagrado y así obtener favores y respuestas a sus peticiones de protección, curación, etc.

La preocupación de los fieles por beneficiarse de una proximidad física con lo sagrado se extendió una vez llegada y sobrepasada la muerte. Aquí entra en escena

²⁰⁹ LE GOFF, 1994: 311.

²¹⁰ MARTINS, 1951.

²¹¹ CASTELLANOS GARCÍA, 1996.

²¹² LE GOFF, 2005: 23.

²¹³ HUIZINGA, 1996 [1919]: 174.

una nueva manifestación devocional, la sepultura *ad sanctos*, el enterramiento de uno o más individuos en el entorno de un *locus* en el que se supone la presencia de los restos de un mártir o santo en general²¹⁴. El valor de este enterramiento se basa en el supuesto beneficio que se deriva de esta proximidad en el momento del juicio final, tras la resurrección de la carne. En ese momento serían propicias las buenas compañías. Se cree en la existencia de una especie de contagio del carácter sagrado de los sacros restos hacia aquellos otros cuerpos con los que comparte espacio.

Una de las justificaciones doctrinales que encontramos para este fenómeno la vemos en una respuesta de S. Agustín a S. Paulino de Nola: «La ventaja que puede haber en ser enterrados junto a las tumbas de los santos es que quien viene a orar por el difunto, conmovido por la vecindad de los mártires y lleno de fe en su intercesión, ore con redoblado fervor»²¹⁵. Es decir, la ventaja repercute sobre el grado y la intensidad de la devoción de los que continúan vivos. La pronta existencia de abusos en esta manifestación religiosa lleva a un intento de regulación, prohibiendo los enterramientos *ad sanctos* en el interior de espacios sagrados. En Hispania esta cuestión está latente en el texto del canon XVIII del I Concilio de Braga (561) «en modo alguno se de sepultura a los cadáveres en el interior de las basílicas». Queda abierta la posibilidad si fuera necesario de llevarse a cabo en el exterior, alrededor de los muros de la iglesia en caso estrictamente ineludible.

Se continuó solicitando el enterramiento en suelo sagrado, y este se siguió autorizando, pero para que tuviese lugar se requeriría un intercambio de bienes materiales por bienes espirituales. Así en la *Carta de Donación* de Mumadona al monasterio de Guimarães en 959 tenemos constancia del enterramiento de uno de sus hijos fallecido prematuramente y de la decisión de donar sus terrenos al monasterio, por estar allí enterrado el cuerpo de su amado hijo²¹⁶.

Para finalizar, queremos recordar que el culto exagerado a las reliquias y los excesos cometidos en las peregrinaciones se incluyen en algunos cuentos del *Decamerón* de Boccaccio, afamada obra del siglo XIV. En la sexta jornada, cuento décimo, encontramos a Fray Cebolla que tras prometer a algunos campesinos que les mostraría una pluma del ángel Gabriel y al encontrar en vez de ella unos carbones, les asegura que son de aquellos con los que asaron a San Lorenzo²¹⁷.

²¹⁴ CASTELLANOS GARCÍA, 2000.

²¹⁵ *De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum*, PL 40, 591-610.

²¹⁶ ROSA, 2000: 424.

²¹⁷ BOCCACCIO, 1994: 253.

COMPRENSIÓN CONTEXTUAL
Y NORMATIVA DEL CULTO DE
RELIQUIAS (SIGLOS XVI-XVII)

Ya hemos señalado de manera suficiente la tendencia popular hacia las cosas materiales y tangibles para dar cuenta de estas aberraciones, que deben ser continuamente mantenidas bajo control, y que se encuentran sobre todo en los países en donde las pasiones son fuertes y la imaginación aguda.

P. H. Delehayé, *The Legends of the Saints*, 1907 [1905]

3.1. LA REFORMA CATÓLICA

Según Jean Delumeau, la Europa de inicios del siglo XVI es un conglomerado heterogéneo de diferentes herencias culturales: greco-romana, celta, germánica y árabe. Las mujeres y hombres de este contexto pertenecen mayoritariamente a un entorno rural, tienen un grado de cristianización relativo y una mentalidad sumergida en un universo de magia y animismo²¹⁸. Las fronteras entre lo que era visto como natural y lo sobrenatural, entre lo realmente vivido y lo imaginado, son difusas. Coexisten dos mundos que es necesario descubrir y, sobre todo, respetar. Se escribe sobre cielos ensangrentados, niñas gigantes, monstruos marinos, meteoritos, terremotos e inundaciones. Todo se transforma en hechizos, amuletos, conjuros, apariciones, horóscopos, y todo es susceptible de ser influenciado por espíritus y astros. Los muertos abandonan sus tumbas y las almas del purgatorio turban la paz de los vivos. Incluso se atribuyen poderes especiales a nóminas (la palabra escrita adquiere capacidades mágicas) y reliquias.

En este contexto europeo de lo maravilloso, el territorio continental portugués es un espacio en el que también coexisten un universo católico y una cosmovisión mágica de la realidad²¹⁹. Espacio con un carácter sincrético, en él se mezclan creencias ancestrales de origen pagano, invocaciones demoníacas, cultos precristianos y elementos de la devoción cristiana²²⁰. En el campo de la religiosidad popular asistimos al retorno del interés por lo mágico y maravilloso, y se fomentan los aspectos más irracionales del culto religioso²²¹. En este escenario entran las reliquias, como manifestaciones de la presencia divina que ofrecen la posibilidad de tocar, ver e incluso oler lo sobrenatural²²². Hemos podido observar que el uso que se da a imágenes y reliquias en la época es considerado con frecuencia una desviación a la norma y está asociado a prácticas mágicas²²³. Las desviaciones se producen a pesar del esfuerzo por controlar su culto, como queda plasmado en las constituciones sinodales pos-tridentinas.

En este contexto, la Reforma surge por el abandono religioso que había propiciado la propia Iglesia Católica independientemente del decaimiento moral y de las costumbres de sus instituciones, alto, bajo clero y hasta de las órdenes religiosas²²⁴. Adicionalmente, en este momento también asistimos a una intromisión del poder civil en el dominio religioso. Según Maravall, la atracción del hombre barroco por lo sobrenatural está condicionada por los mecanismos adoptados por el Estado para

²¹⁸ DELUMEAU, 1973.

²¹⁹ BETHENCOURT, 1987; SÁNCHEZ LORA, 2003 [1989]; PAIVA, 2000c.

²²⁰ LISÓN TOLOSANA, 1990.

²²¹ MALDONADO, 1975.

²²² BOUZA ÁLVAREZ, 1990: 43.

²²³ PAIVA, 1992.

²²⁴ DELUMEAU, 1973: 12.

el control de la sociedad²²⁵. La voluntad de incidir sobre la población hace necesario el conocimiento del individuo para así poder actuar sobre las voluntades y orientar comportamientos mediante la manipulación psicológica de los sentidos y sentimientos. Sin embargo, debemos de tener en cuenta que la población no es culturalmente pasiva, pues no se limita a recibir los mensajes transmitidos, y difundido por los agentes de la Iglesia Católica. De hecho, en ocasiones se asimila e interpretan los contenidos transformándolos en una visión del mundo radicalmente diferente a aquella que se trataba de imponer²²⁶.

Desde el campo eclesiástico, los agentes religiosos difunden un nuevo discurso que a través de categorías historiográficas operativas como disciplinamiento social y confesionalización, tendrá grandes repercusiones sobre la vida religiosa, y la vivencia moral y social de la población²²⁷. Ambos conceptos historiográficos nos llevan a un paradigma interpretativo de lo que significó la Reforma Católica, según el cual se utilizaron tanto instrumentos de control y coerción, como de persuasión y adoctrinamiento. Ejemplos de esto último son los libros de devoción, catecismos, imágenes, sermones, vidas de santos, piezas dramáticas, procesiones y misiones de interior, que también contribuyeron con el objetivo de disciplinamiento social. La confesión, en particular, pretendía ser un escrutinio de las conciencias, pero su alcance y repercusiones excederán el terreno exclusivamente religioso.

La Iglesia post tridentina se esfuerza por canalizar las ansias de exteriorización de lo maravilloso que deseaban las masas populares, a fin de controlar las manifestaciones milagrosas²²⁸. Sin embargo, los milagros brotan a cada paso. Se trata de un acontecimiento que sobrepasa las fuerzas de la naturaleza y que es prueba de la intervención extraordinaria de Dios en el mundo²²⁹. El milagro en esta época se presenta con una tipología diferente a la anterior época medieval, donde su finalidad era atraer conversiones y afianzar en la doctrina cristiana predicada. Tras la Reforma, este acontecimiento maravilloso se presenta como un premio por la fe. Entra en escena el llamado milagro punitivo con el se castiga la ausencia de fe, al contrario de la época medieval cuando la irrupción de lo trascendente llevaba al incrédulo a creer²³⁰. Si bien es cierto que, a pesar de las divergencias temporales, el milagro era por encima de todo, como ha sido siempre, un instrumento catalizador de devociones²³¹.

En Occidente se formula además otra propuesta reformadora. El movimiento humanista hace su aparición contribuyendo al nacimiento de una Iglesia nueva en

²²⁵ MARAVALL CASESNOVES, 1990 [1975].

²²⁶ GINZBURG, 2001 [1981].

²²⁷ PALOMO DEL BARRIO, 1997, 2003a, 2006.

²²⁸ DELUMEAU, 1973.

²²⁹ PARIGI, 2006.

²³⁰ SERAFIM, 2001; EGIDO, 2000.

²³¹ MUÑOZ FERNÁNDEZ, 1989.

la que se hace hincapié en el estudio de los textos sagrados, y que promueve una religión sencilla e interiorizada, basada en la imitación de Cristo y en la lectura de las Sagradas Escrituras. Hay pues dos enfoques reformadores en conflicto que tienen como finalidad el intentar restablecer la seguridad, la confianza en Dios y la salvación eterna: La Reforma Protestante y la Reforma Católica²³². El protestantismo opta por deshacerse de la amenaza de superstición atribuida al culto de santos, imágenes y reliquias, a través de mecanismos iconoclastas y haciendo énfasis en una religión más interiorizada, basada en una relación personal y directa con Dios, como queda plasmado en el *Enchiridion Militis Christiani* (1501) de Erasmo de Róterdam. Por el contrario, la Reforma Católica refuerza el valor de los intermediarios y el carácter extraordinario de fenómenos como los milagros.

En el campo religioso con relación al culto de reliquias, la jerarquía eclesiástica católica tendrá dos frentes abiertos: por un lado y dentro del universo cristiano, el rechazo herético de la intermediación de los santos y la denuncia del culto de reliquias e imágenes como supersticioso e idólatra. Por otro, la proliferación de prácticas supersticiosas, desviadas, que escapan a su control y que amenazan con una vulgarización del culto. Existen prácticas arraigadas que compiten por un espacio en la esfera de las creencias que fueron catalogadas como susceptibles de prohibición y castigo en las constituciones sinodales, procesos inquisitoriales, catecismos y obras devocionales. Esta «guerra» a dos frentes se manifiesta en diversas estipulaciones normativas, concretamente en los decretos de Trento sobre esas áreas, y en particular el de las reliquias.

3.2. LAS RELIQUIAS EN LA LEGISLACIÓN DE LA IGLESIA ROMANA

La primera ley explícita promulgada por la Iglesia sobre el culto de reliquias tiene lugar en el II Concilio de Nicea en el año de 787. En la sesión del 23 de octubre son aprobados 22 cánones y entre ellos, la prohibición de consagrar iglesias sin la presencia de reliquias. En plena controversia sobre el problema de la iconoclastia, destaca la argumentación teológica de Juan Damasceno²³³ (675-749), defensor del culto de imágenes y reliquias. Este autor considera que los santos cristianos no son unos simples mortales, proporcionando el desarrollo de un nuevo rito para expresar la relación entre la Eucarística (sacrificio sacramental) y el martirio (sacrificio de los mártires), que consiste en enterrar los restos de los mártires bajo el altar o realizar la llamada deposición de las cenizas²³⁴.

²³² CUNHA, 2002.

²³³ JEDIN, 1970: 101; *De Fide Orthodoxa*, IV, 15 — MPG, XCIV, 1163-1166 — *Quis sanctis ipsorumque reliquiis habendus sit*. In DOOLEY, 1931: 29.

²³⁴ GONZÁLEZ COUGIL, 2004: 40; HASTINGS, 1919: 650-661.

Durante el pontificado de Inocencio III tiene lugar el IV Concilio de Letrán en el año de 1215, en él se determina que toda reliquia destinada a la veneración pública ha de estar expuesta en un contenedor propio o relicario. Durante este concilio se intenta transferir el poder de autenticar nuevas reliquias, del que hasta ese momento gozaban los obispos, a Roma, lo que en la práctica no se consiguió²³⁵.

El Concilio de Trento convocado por Pablo III en 1545 también se pronuncia sobre estas materias. Este concilio fue el más largo de la historia. Lutero ya había fijado sus 95 tesis en la puerta de la iglesia de Wittenberg veintiocho años antes (1517) y se hace patente la imposibilidad de reconquistar la mitad de Europa convertida al protestantismo tras el fracaso del Coloquio de Ratisbona de 1541. El germen de las prolongadas guerras de religión que asolaron Europa en el siglo XVII ya estaba plantado y comenzaba a proliferar.

En este concilio ecuménico fueron fijados de forma clara los contenidos teológicos y doctrinales del catolicismo romano, con el propósito de garantizar una ortodoxia confesional. También se intentó dar respuesta a los problemas disciplinares que existían dentro del seno de la propia Iglesia. Entre las grandes definiciones dogmáticas del concilio, vertidas en diecisiete decretos, se establece que las enseñanzas de la Iglesia se fundamentan en la Sagrada Escritura debidamente interpretada, y en la tradición; la salvación se obtiene por las obras con la ayuda de la gracia de Dios; la salvación del hombre se comunica a través de los sacramentos y finalmente, se reafirma la existencia del purgatorio, el papel de las indulgencias y el culto de santos, imágenes y reliquias. La propia Iglesia refuerza su naturaleza intercesora pues es la responsable de administrar los sacramentos sin los cuales no hay salvación, lo que establece que fuera de la Iglesia no existe salvación posible.

El Concilio de Trento supone una renovación de las prácticas devocionales, restringe el acceso de los laicos a los textos sagrados, subraya aspectos plásticos y emocionales, y estimula el rol de los intercesores divinos. La sesión XXII del 17 de septiembre de 1562 es un momento fundamental en la codificación y creación de modelos que después serían divulgados, y donde se expone el siguiente postulado esencial sobre el papel de la mediación: «Siendo tal la naturaleza de los hombres, que no se pueda elevar fácilmente a la meditación de las cosas divinas sin auxilios, o medios extrínsecos»²³⁶.

En cuanto a nuestro objeto de estudio, el culto de reliquias, el Concilio de Trento en un plano normativo no aporta nada de nuevo. No se elaboran nuevas leyes ni se alteran las anteriores. Lo que se hace es reafirmar la norma y la legislación vigente,

²³⁵ «Ne reliquiae Ss. Ostendantur extra capsam: ne novae habeantur in veneratione sine Romana Ecclesia» — Tit. 62, Mansi, XXII, 1050. In DOOLEY, 1931: 29.

²³⁶ Concilio de Trento, Sesión XXII, El Sacrificio Eucarístico. Doctrina sobre el Sacrificio de la Misa. Cap. V. De las ceremonias y ritos de la Misa. GOUVEIA, 2000b.

que la Iglesia había establecido al respecto siglos antes²³⁷. Es esta la respuesta por parte de la Iglesia de Roma a las críticas de idolatría y superstición imputadas al culto de imágenes, santos y reliquias, enunciadas en obras como en *Los artículos de Smalkalda* de Martín Lutero (1537) y el *Tratado sobre las reliquias* de Calvino (1543). Con este posicionamiento concluye la sesión XXV, la última del concilio y en la que, por su inminente clausura no fue posible profundizar en el campo teológico sobre estas cuestiones.

El día 13 de noviembre de 1563 son convocados los legados y prelados de diversas naciones y se les insta a finalizar el concilio en la siguiente sesión.

*Quanto às questões dogmáticas, todavia atrasadas, a doutrina sobre o purgatório, sobre as indulgências, sobre a invocação de santos, sobre a veneração de imagens e relíquias, [determina-se que] devia-se somente recolher o que fora já tratado e decidido em precedentes concílios. Dada a fadiga geral, também os embaixadores dos príncipes concordaram com este procedimento*²³⁸.

Las tensiones con Francia se agudizan ante la amenaza de convocar su propio concilio nacional. Felipe II continúa manteniendo su férrea oposición a la conclusión del concilio ejerciendo presión a través de su embajador Claudio Fernández de Quiñones, conde de Luna.

Las discusiones tienen lugar entre los días 15 y 18 de noviembre. El día 21 el cardenal Carlos Borromeo, sobrino de Pio IV, reenvía en secreto a los Cardenales y Legados en nombre del Santo Padre una carta que había recibido del Arzobispo de Braga, D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, en la que se avisaba del peligro que corría el concilio debido con la actitud de Francia²³⁹. Se producen nuevos encuentros entre los días 23 y 25 de noviembre. El día 27 Pio IV sufre un desmayo y hasta el día 11 de diciembre no reaparece. Es un momento de gran incertidumbre el que siempre se genera en torno al posible estado de salud de un Pontífice. Pio IV deseaba concluir el concilio con premura. «A pressa era necessária porque era de se temer um cisma por causa da mútua contestação do direito da eleição papal entre o Concílio e os Cardeais habitantes de Roma»²⁴⁰.

La última sesión, prevista para el 9 de diciembre, se adelanta y tiene lugar los días 3 y 4. Con esta última sesión se clausura el concilio, es el día 4 de diciembre,

²³⁷ DOOLEY, 1931: 33.

²³⁸ CASTRO, 1944: V, 299.

²³⁹ Lettre par laquelle le cardinal s. Charles Borromée annonce la grave maladie du pape Pie IV et invite à anticiper la conclusion du concile. ASV, *Conc. Trid.*, 27 y 68, ff. 364r-367v. In CASTRO, 1944: V, 300.

²⁴⁰ Lettre par laquelle le cardinal s. Charles Borromée annonce la grave maladie du pape Pie IV et invite à anticiper la conclusion du concile. ASV, *Conc. Trid.*, 27 y 68, ff. 364r-367v. In CASTRO, 1944: V, 300.

viernes, día de Santa Bárbara, casi dieciocho años menos nueve días tras su comienzo el 13 de diciembre de 1545, fiesta de Santa Lucía.

Las normas emanadas de esta última sesión, la XXV, son fruto de un contexto político en extremo conflictivo que impide una reflexión profunda sobre las temáticas discutidas. Sólo el día 3 de diciembre se debaten y formulan decretos sobre los siguientes asuntos: purgatorio, invocación y veneración de reliquias de santos y sagradas imágenes. Se redactan 22 capítulos que hacen referencia a la vida de religiosos y monjas y los 21 capítulos de los que consta el Decreto de la Reforma. Al día siguiente, se examinan las indulgencias, la mortificación, el *Index*, el catecismo, el breviario y el misal, y por último el local de los embajadores. Este día finaliza el concilio con la consiguiente celebración. Podemos afirmar que la agenda conciliar de estos dos días fue muy apretada. Veamos textualmente las conclusiones con relación al culto de reliquias.

La Invocación, Veneración y Reliquias de los Santos y de las Sagradas Imágenes.

Manda el santo Concilio a todos los obispos y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles ante todas cosas, sobre la intercesión e invocación de los santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes, según la costumbre de la Iglesia Católica y Apostólica, recibida desde los tiempos primitivos de la religión cristiana, y según el consentimiento de los santos Padres, y los decretos de los sagrados concilios; enseñándoles que los santos reinan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por los hombres; que es bueno y útil invocarlos humildemente, y recurrir a sus oraciones, intercesión, y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo, nuestro Señor, que es sólo nuestro redentor y salvador; y que piensan impiamente los que niegan que se deben invocar los santos que gozan en el cielo de eterna felicidad; o los que afirman que los santos no ruegan por los hombres; o que es idolatría invocarlos, para que rueguen por nosotros, aun por cada uno en particular; o que repugna la palabra de Dios, y se opone al honor de Jesucristo, único mediador entre Dios y los Hombres; o que es necedad suplicar verbal o mentalmente a los que reinan en el cielo.

Instruyan también a los fieles en que deben venerar los santos cuerpos de los santos mártires, y de otros que viven con Cristo, que fueron miembros vivos del mismo Cristo, y templos del Espíritu Santo, por quien han de resucitar a la vida eterna para ser glorificados, y por los cuales concede Dios muchos beneficios a los hombres; de suerte que deben ser absolutamente condenados, como antiquísimo se condenó, y ahora también los condena la Iglesia, los que afirman que no se deben honrar, ni venerar las reliquias de los santos; o que es en vano la adoración de estas y otros monumentos sagrados reciben de los fieles; y que son inútiles las frecuentes visitas a las capillas dedicadas a los santos con el fin de alcanzar su socorro.

[...] Y si alguno enseñare, o sintiere lo contrario a estos decretos, sea excomulgado. [...]

Destiérrese absolutamente toda superstición en la invocación de los santos, en la veneración de las reliquias, y en el sagrado uso de las imágenes; ahuyéntese toda ganancia sórdida; evítese en fin toda torpeza; de manera que no se pinten ni adoren imágenes con hermosura escandalosa; ni abusen tampoco los hombres de las fiestas de los santos, ni de la visita de las reliquias, para tener convitonas, ni embriagueces: como si el lujo y lascivia fuese el culto con que deban celebrar los días de fiesta en honor de los santos.

Finalmente pongan los Obispos tanto cuidado y diligencia en este punto, que nada se vea desordenado, o puesto fuera de su lugar, y tumultuariamente, nada profano y nada deshonesto; pues es tan propia de la casa de Dios la santidad. Y para que cumplan con mayor exactitud estas determinaciones, establece el santo Concilio que a nadie sea lícito poner, ni procurar se ponga ninguna imagen desusada y nueva en lugar ninguno, ni iglesia, aunque sea de cualquier modo exenta, al no tener la aprobación del Obispo. Tampoco se han de admitir nuevos milagros, ni adoptar nuevas reliquias, al no reconocerlas y aprobarlas el mismo Obispo. Y este luego que se certifique e algún punto perteneciente a ellas, consulte algunos teólogos y otras personas piadosas, y haga lo que juzgare convenir a la verdad y piedad.

En caso de deberse extirpar algún abuso, que sea dudoso o de difícil resolución, o absolutamente ocurra alguna grave dificultad sobre estas materias, aguarde el Obispo antes de resolver la controversia, la sentencia del Metropolitano y de los Obispos comprovinciales en concilio provincial; de suerte no obstante que no se decrete ninguna cosa nueva o no usada en la Iglesia hasta el presente, sin consultar al Romano Pontífice²⁴¹.

En resumen, el papel de las reliquias como intercesoras es reforzado. Es declarado legítimo su invocación a través de oraciones para gozar del favor de Dios y, como monumentos que son, y memorias de los santos a los que pertenecen, es necesario visitarlas para conseguir su socorro. Se determina que actúa impiamente quien diga que no se les debe invocar o que hacerlo es una idolatría.

Queda justificada esta veneración debido a la creencia, por un lado, en la resurrección de los cuerpos y por otro en la convicción de que estos sacros restos son contenedores y templos del Espíritu Santo.

La superstición a ellas asociadas se declara extinta, se prohíbe derivar beneficios del culto, y se procura poner límite a la lascivia que empañaba las fiestas asociadas a dichos santos, y la visita de sus reliquias.

²⁴¹ Concilio de Trento. Sesión XXV. La Invocación, Veneración y Reliquias de los Santos, y de las Sagradas Imágenes. CASTRO, 1944: V, 302 y ss.

Toda la responsabilidad recae sobre los obispos que serán los encargados de la correcta instrucción de los fieles sobre la veneración, y la fiscalización de sus usos, reconociendo y aprobando las entradas de reliquias en las iglesias de su diócesis correspondiente. En casos dudosos se recurrirá al metropolitano. La necesidad de esta fiscalización nos lleva a pensar que se habían detectado prácticas que ponían en duda la autenticidad de las reliquias. Desafortunadamente, los decretos no incluyen descripción alguna de las supersticiones que tratan de combatir.

Estas resoluciones conciliares se refuerzan posteriormente con Roberto Bellarmino (1542-1621) en escritos que daban respuesta a algunas objeciones de los calvinistas con relación a esta materia. Bellarmino defiende que la veneración de reliquias no es producto de la devoción humana, establecida y perfeccionada exclusivamente por los hombres, sino que es directamente inspirada por Dios. Las reliquias son un instrumento de las almas de los santos para hacer buenas acciones y Dios las utilizaba para representar milagros²⁴². Con esta afirmación se refuerzan los aspectos más maravillosos asociados a este culto.

Con un carácter más práctico, en el Concilio de Milán de 1576, Carlos Borromeo (1538-1584) propone un método para organizar y administrar las reliquias de su provincia eclesiástica. Determina que todas las reliquias y cuerpos de santos deben de ser investigados por sacerdotes y religiosos delegados, de acuerdo con el siguiente protocolo: todas las cartas, documentos y letreros relativos a reliquias se examinarán con diligencia. Se consultará a individuos con reputación de santidad y buena estima sobre sus conocimientos con relación a las reliquias. Los obispos elaborarán una lista de reliquias auténticas que se custodiará para siempre en los archivos episcopales. Aquellas reliquias que reaparezcan también se registrarán en dicha lista. Todas aquellas destinadas a una veneración pública tendrán que ser aprobadas por el obispo local, a pesar de pertenecer a religiosos exentos. Ninguna persona a título privado las podrá custodiar sin un permiso especial. Las inscripciones y nombres de las tumbas que incluyan reliquias de santos deberán de estar claramente reconocidas y se mantendrán en buen estado. Recomendaba también que se incluya, en el armario o receptáculo en el que habitualmente se guardan, imágenes religiosas y decorosamente pintadas de los santos a los que pertenecían²⁴³. Este autor anticipa en cuarenta años los decretos de la Congregación de los Ritos relacionados con el culto de las reliquias²⁴⁴.

²⁴² «De Reliquiis et Imaginibus Sanctorum» in BELARMINO, Roberto (1581-1593). *De Controversiis Christianae Fidei*. In DOOLEY, 1931: 7-8.

²⁴³ BORROMEIO, 1985 [1577].

²⁴⁴ DOOLEY, 1931: 34-35.

Durante este periodo el descrédito de estos sagrados restos fue en aumento, debido a la multiplicación de las dudas sobre su autenticidad²⁴⁵. No solamente estaban en causa las bilocaciones, la presencia de reliquias insignes en varios lugares al mismo tiempo, constatado con el aumento de movimientos de personas, de la comercialización de mercancías, y de los ejércitos que recorrían el territorio europeo. Asimismo, existe un mayor número de reliquias en circulación a consecuencia del triunfo de la Reforma Protestante en parte del territorio europeo, en un intento de salvar los restos sacros de manos de los herejes. A estos factores hay que añadir el descubrimiento de las Catacumbas de Roma en el año de 1578, lo que significó una fuente inagotable de reliquias para los siglos posteriores. A continuación, vamos a presentar este acontecimiento que dio origen a grandes controversias, pues significó una distribución descontrolada de nuevas reliquias por todo el orbe católico, dando incluso origen a nuevas líneas de devoción.

El redescubrimiento de las catacumbas romanas en 1578

Los cementerios subterráneos de Roma habían sido abandonados y olvidados tras los traslados masivos de los cuerpos santos a las basílicas intramuros de la ciudad, tras su devastación en 756 por el rey lombardo Astolfo²⁴⁶. Seguían siendo conocidos los cementerios de San Sebastián, San Lorenzo y San Pancracio, fuentes de reliquias desde hacía siglos²⁴⁷. El 31 de mayo de 1578 el aragonés Bartolomé Sanchez de Alda descubre una red de galerías que pertenecía al antiguo cementerio de Jordán. Su rastro se perdería tras un derrumbe que tuvo lugar poco tiempo después²⁴⁸. Se creía que las catacumbas eran necrópolis de mártires y por ello su descubrimiento se consideró una manifestación divina, una señal de aprobación de Dios al culto de reliquias. A continuación, se plantea la importante cuestión de si todos los cuerpos que allí estaban sepultados pertenecen a los mártires de los primeros siglos del cristianismo, o si allí también estaban sepultados paganos. Sobre esta cuestión se pronunciaron personajes como Felipe Neri (1515-1595) o el Cardenal César Baronio (1538-1607). Estos afirman que, si se tratan de cuerpos de mártires y para justificar su respuesta recurren a los textos de los primeros cristianos como San Jerónimo o Prudencio, quienes habían mencionado en sus escritos el incontable

²⁴⁵ En Ginebra en 1599 es publicada una obra dividida en cuatro partes: la primera de Calvino, *Traité des Reliques*; las otras tres de autores desconocidos, *Autre Traité des Reliques contre le Decret du Concile de Trente*, *Inventaire des Reliques de Rome*, y *Response aux allegations de Robert Ballarmin Késuite pour les Reliques*. In DOOLEY, 1931: 33.

²⁴⁶ BOUZA ÁLVAREZ, 1990: 27.

²⁴⁷ Como lo demuestran las extracciones y los traslados de sacros restos desde cementerios romanos para abastecer al «mercado» carolingio, llevados a cabo por Deusdona y sus colaboradores. GEARY, 1978: 55 y ss.

²⁴⁸ ROSSI, Giovanni Battista de (1966). *La Roma sotterranea Cristiana*. Frankfurt/Main: Minerva, t. I: 215-222 *apud* BOUZA ÁLVAREZ, 1990: 29.

número de mártires²⁴⁹. La dudosa inferencia que atribuye estos restos a mártires fue inmediatamente contestada por miembros del propio orbe católico como el jesuita Juan de Mariana (1536-1624), quien señala la gravedad de exponer, y sobre todo venerar, reliquias de procedencia tan incierta.

*Se engañan los que juzgan que en las catacumbas todos los huesos son de Mártires, y mucho más los que persuadidos de esta opinión los sacan y los ponen en las iglesias como reliquias... La verdad es que hoy reina en muchos un increíble apetito de hallar nuevas reliquias: el cual suele ofuscar la razón*²⁵⁰.

Juan de Mariana comparte sus dudas con Felipe II sobre la importación masiva de estos santos catacumbales.

*En particular estos años han venido de Roma a España, y han pasado a las Indias increíble numero de reliquias sacadas de las catacumbas de S. Sebastian. Tienese gran duda que no sean ciertas por las razones que van en un papel: que será V. M. servido pasar los ojos por el, o mandar que se vea en alguna junta de hombres doctos y graves*²⁵¹.

Advierte que algunas de estas reliquias pasarían a formar parte de su colección del Escorial. El jesuita lleva a cabo esta denuncia «por quietar mi consciencia, y por ver que no ay nadie que se atreva a hablar»²⁵².

Los excesos cometidos con la proliferación de dichas reliquias fueron sin duda importantes pues ya en 1613, Pablo V, declara la excomunión *latae sententiae*, reservada al Pontífice Romano, para quien tomase minutas o fragmentos de reliquias de santos de las catacumbas de Roma²⁵³.

La Congregación de los Ritos se constituye bajo el pontificado de Sixto V con la *Immensae Aeterni Dei* el 22 de enero de 1587. El primer decreto que hace referencia a las reliquias es de 10 de abril de 1668, cuando la congregación establece una comisión con el fin de determinar criterios seguros para la extracción de los cuerpos apreciados por santos de estos cementerios. Se establece como criterio los signos de la palma y el *vas sanghinis* para identificar los sepulcros de mártires

²⁴⁹ Antonio Bosio (1575-1629) inició la exploración y el estudio científico de las catacumbas, continuado por Giovanni Battista de Rossi (1822-1894) a partir de 1854. Hoy en día la dirección, custodia y conservación de todas las catacumbas de Roma están confiadas a la Comisión Pontificia de Arqueología Sagrada.

²⁵⁰ CIROT, 1905: 407-427; BOUZA ÁLVAREZ, 1990: 57.

²⁵¹ BOUZA ÁLVAREZ, 1990: 61-65.

²⁵² BOUZA ÁLVAREZ, 1990: 61-65.

²⁵³ Decretos de Paulo V en 24 de agosto de 1613 y 16 de mayo de 1614 [*Bullarium Romanum*, XVIII, 296-298]. In DOOLEY, 1931: 36 y 46.

catacumbales²⁵⁴. La extracción y distribución de reliquias de estos cementerios pasa a ser responsabilidad del Vicario General²⁵⁵, siendo desde ese momento controlado por la más alta jerarquía de la Iglesia de Roma.

Posteriormente se crea la Congregación para el cuidado de Reliquias e Indulgencias, auspiciada por Clemente IX con la bula *In Ipsis*, el 6 de julio de 1669 que trata y supervisa todas las materias relacionadas con indulgencias y reliquias de santos. Esta congregación ya había comenzado su función el 4 de agosto de 1667 con la carta *Dectreta Authentica Sacrae Congregationis Indulgentiis Sacrisque Reliquiis Praepositae*²⁵⁶. Constituida por seis miembros, pretende liberar al Pontífice de un gran número de tareas relacionadas con la tesorería, indulgencias y la autenticación de reliquias sagradas:

*Esta Congregación tendrá derecho a resolver todas las dificultades y dudas en materia de indulgencias y reliquias, siempre que no sea una cuestión propia de algunos dogmas de fe, o casos extraordinariamente serios en los que el Pontífice será consultado. Esta Congregación tiene el derecho de suprimir los abusos, inclusive sin la formalidad de un juicio, o proceso, pero si el caso es tal que exige un proceso canónico, será remitido a lo que se juzgue conveniente*²⁵⁷.

A partir de este momento la responsabilidad de autenticar reliquias y así disipar cualquier duda recae sobre esta institución. La jurisdicción para autenticar nuevos descubrimientos, sin embargo, se reserva a la Santa Sede, reforzando el espíritu del IV Concilio de Letrán en 1215 que tuvo graves dificultades para ser implantado. Aquellas consultas relacionadas con la autenticidad de reliquias acapararon la agenda de la Congregación, encargada a partir de ese momento de ofrecer respuestas.

Apenas un lustro más tarde se decide intervenir una vez más en el procedimiento para la obtención de reliquias procedentes de las catacumbas romanas, que seguía siendo demasiado laxo. Clemente X, el 13 de enero de 1672 con el Decreto *Ex Commissae*, muestra la actitud de la Sede Romana frente a las cuestiones de veracidad y legitimidad de las reliquias. Ninguna persona podrá obtener estos sagrados restos sin autorización escrita, firmada y sellada del Vicario General de la ciudad, bajo pena de excomunión *latae sententiae*. Se debe investigar e identificar el lugar, las inscripciones y los signos de martirio, y marcas de identificación establecidas por la Congregación

²⁵⁴ Este no fue un aspecto consensual. Así por ejemplo cuando los jesuitas fueron interrogados en 1628 sobre los criterios seguidos para establecer cuáles eran las sepulturas de santos, señalaron: la palma, la paloma con la palma en el pico, la *phiala rubritaca* (o vaso teñido de rojo sanguíneo) y los instrumentos de martirio. La discusión sobre estos *signa martirii* concluirá solamente en 1864 con el cierre definitivo de las catacumbas. BOUZA ÁLVAREZ, 1990: 110-120.

²⁵⁵ S. C. Indulg. Et Reliq. decr. Abril 10, 1668. Decr. Auth. N. 1. In DOOLEY, 1931: 45; BOUZA ÁLVAREZ, 1990: 66.

²⁵⁶ *Decreta Authentica Sacrae Congregationis Indulgentiis Sacrisque Reliquiis Praepositae*, p. V. In DOOLEY, 1931: 43.

²⁵⁷ DOOLEY, 1931: 42. Traducción nuestra.

de Indulgencias y Reliquias. Estos sagrados restos una vez identificados deben ser colocados en ataúdes separados o en contenedores cerrados y sellados. Se trasladarán al palacio romano para ser examinados y hasta que esto no tenga lugar no podrán distribuirse ni exponerse a la veneración pública. Aquellas reliquias notables (*insignes*), es decir, cabeza, pierna o la parte del cuerpo en la que el santo sufrió martirio, no podrán custodiarse en casas particulares. Si podrán acceder a ellas las iglesias que las soliciten tras la confirmación de idoneidad de la solicitud. Quedaban exentos de esta regla los grandes príncipes y los altos prelados de la Iglesia. Se acaba añadiendo que, para no privar a los fieles de tan sagrados objetos se les permite poseer reliquias menores (*minus insignes*).

Es establecido un registro de todos los cuerpos y reliquias extraídas de estos cementerios, y donde debe constar el nombre de la iglesia y persona a quien han sido entregados. Se prohíbe la venta de estas reliquias y ataúdes, con el fin de evitar el tráfico de mercenarios. Sí es permitido, sin embargo, utilizar fondos procedentes de donaciones para efectuar pagos a los empleados encargados de las exhumaciones²⁵⁸.

La Congregación de los Ritos autoriza la cuestionable costumbre, anterior a los polémicos abusos, de bautizar y cristianizar aquellas reliquias que, aunque se consideraban legítimas, se desconocía su identidad, y finalmente acaban atribuyéndose a santos conocidos. Hasta este momento es permitido venerar estas reliquias *cristianizadas* pero no está garantizado el derecho a decir misa en los altares que las albergan o celebrar un oficio en su honor. En 1691 la Congregación reafirma los decretos anteriores y por autorización de Inocencio X, resuelve prohibir el rezo de un oficio propio para cada reliquia²⁵⁹. Solamente se autorizan los oficios que se refirieran a algunos de los santos inscritos en el Martirologio Romano.

Esta Congregación no está libre de críticas por su trabajo. El benedictino francés Jean Mabillon (1639-1707) ataca la Congregación de los Ritos en 1698 con la publicación de su obra, primero en latín bajo el seudónimo de Eusebius Romanus y más tarde en francés²⁶⁰. Esta obra que en 1701 entraría a formar parte del *Index* es una crítica a la veneración supersticiosa de reliquias pertenecientes a santos desconocidos procedentes de las catacumbas romanas. Solicita que se prohíban los bautizos y responsabiliza al Vicario y al Custodio de Reliquias de promover exhumaciones arbitrarias. En 1705 el Pontífice acaba por probar esta obra e incluso la Congregación autoriza la publicación de una segunda edición revisada.

²⁵⁸ *Bullarium Romanum*, XVIII, 296. In DOOLEY, 1931: 37-38.

²⁵⁹ *Contra nonnullos abusos, qui in cultum quorundam Sanctorum irrepserunt*, S.R.C. Decr. Auth. N. 1853 de 19 de octubre de 1691. In DOOLEY, 1931: 46.

²⁶⁰ Este autor fue testigo de la extracción de santos catacumbales en el cementerio de Cástulo en la vía Labicana entre 1685-1686. Entre otros aspectos cuestionó unas ampollas vítreas recubiertas por una costra sanguínea que se encuentra en los lóculos. *Eusebii Romani ad Theophilum Gallum, Epistola de Cultu Sanctorum Ignotorum*, París, 1698. In DOOLEY, 1931: 45; BOUZA ÁLVAREZ, 1990: 105.

Con relación a la Congregación para las Indulgencias y Reliquias el primer caso extraordinario referenciado al Pontífice tuvo lugar solamente en 1780, cuando Pío VI confirmó la normativa existente referente al proceso de autenticación y concluye que los documentos emitidos por el Vicario General no son suficientes en si mismos para demostrar que una reliquia es genuina²⁶¹. Esta Congregación cosechaba más críticas por su trabajo con relación a las indulgencias que con las reliquias²⁶². La norma según la cual las reliquias antiguas deberían de ser preservadas con el mismo cuidado del que gozaban con anterioridad no fue establecida explícitamente por la Congregación de Indulgencias y Reliquias hasta 1864, año en que se cerraron definitivamente las catacumbas: «La fe no debe de ser perturbada en su devoción, y que no haya cambio con el pasado»²⁶³.

Según Dooley una de las razones por las que esta Congregación no emite muchos decretos es la dificultad del trabajo en si mismo, que presentaba barreras infranqueables. La imposibilidad de proyectarse en el pasado, la ausencia de evidencias para determinar si una reliquia particular realmente pertenece a la persona a quien está atribuida, o la falta de documentación que lo justifique por escrito. Se decide que en estos casos la legitimación se base y sustente en la tradición y devoción popular, el único factor que facilita la tarea de la institución.

En 1904, Pío X fusiona la Congregación de los Ritos con la Congregación de las Indulgencias y Reliquias con la constitución *Quae in Ecclesiae bonum*. En 1908 la Congregación de Indulgencias y Reliquias es finalmente abolida. La supervisión de las reliquias pasa a la Congregación de los Ritos y la administración de indulgencias será responsabilidad de la Congregación del Santo Oficio.

El culto de reliquias se mantiene hasta nuestros días. En el Concilio Vaticano II (1962-1965), se reafirma «De acuerdo con la tradición, la Iglesia rinde culto a los santos y venera sus imágenes y sus reliquias auténticas»²⁶⁴, según las directrices de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. Pablo VI publica en 1977 en el *Ordo dedicationis aecclesiae et altaris*, según el cual el tamaño de una reliquia ha de ser lo suficientemente grande como para poner en evidencia su pertenencia al cuerpo humano²⁶⁵.

²⁶¹ S. C. Indulg. Et Reliq decretum sept, 23, 1780 — Decr. Auth. N. 240. In DOOLEY, 1931: 44.

²⁶² En la obra publicada por orden de León XIII en 1883, *Authentic Decrees of the Sacred Congregation for Relics and Indulgences*, solamente se encuentran veintidós decretos que hagan referencia a reliquias, los restantes cuatrocientos treinta y cinco se refieren a indulgencias. DOOLEY, 1931: 45.

²⁶³ S.C. Indulg. Et Reliq. *Andegaven*, 29 de febrero de 1864, Decr. Auth. N. 400. In DOOLEY, 1931: 46.

²⁶⁴ Concilio Vaticano II, 1963, *Sacrosanctum Concilium*, Const. *Sobre la Sagrada Liturgia*, Capítulo V, El año Litúrgico, n. 111.

²⁶⁵ En el Código de Derecho Canónico en vigor, promulgado por Juan Pablo II a 25 de enero de 1983, el culto de reliquias está descrito en el L. IV, sobre *La Función de Santificar la Iglesia*, Parte II, *De los demás actos del culto divino*, Tít. IV. *Del culto de los santos, de las imágenes sagradas y de las reliquias*. Cann.1190. Y en la Parte III. *De los Tiempos y Lugares Sagrados*, Tít. I. *De los Lugares Sagrados*. Cap. IV. *De los Altares*. Canon. 1237. In *Código de Direito Canónico*, 1984.

La Congregación para la causa de los Santos aprobó el 5 de diciembre de 2017 la Instrucción sobre «Las reliquias en la Iglesia: autenticidad y conservación». Este texto consta de 38 artículos, va dirigido a los obispos y viene a sustituir las indicaciones contenidas en el apéndice de la anterior instrucción de dicha Congregación, el «Sanctorum Mater» de 2007. Las instrucciones difundidas establecen el procedimiento canónico a seguir por los obispos para certificar la autenticidad de las reliquias y los restos mortales, garantizar su conservación y promover su veneración. Se refuerza el hecho de que no podrán ser expuestas sin un certificado que demuestre su autenticidad; en el artículo 25 se subraya que «está absolutamente prohibido el comercio o la venta de reliquias, así como su exposición en lugares profanos o no autorizados»; y se indica también las normas a seguir sobre el traslado de reliquias o su conservación²⁶⁶. Todas ellas son indicaciones reiteradas desde la reforma tridentina.

3.3. PORTUGAL Y LA REFORMA CATÓLICA

Portugal se muestra poco permeable a la entrada de las tesis protestantes. No es necesario esperar a que acabe el Concilio de Trento para asistir a los intentos de renovación espiritual y de reforma del comportamiento del clero, con figuras tan relevantes como Fr. Bartolomeu dos Mártires o el Cardenal Infante D. Henrique. El Cardenal D. Henrique que en 1564 es Regente, Inquisidor General y Legado *a latere* juega un papel clave, ya que es uno de los principales mentores de la entrada de la norma tridentina en el reino. Rápidamente Portugal incorpora en su cuerpo legislativo los decretos conciliares de Trento. Lo hace a 12 de septiembre de 1564 con una Carta Regia, emitida poco después de la Bula *Benedictus Deus* de Pío V de 26 de enero de 1564. En octubre de ese mismo año ordena publicar en portugués los decretos del concilio. El Cardenal D. Henrique junto con D. João III ya habían sido pioneros del espíritu y la letra de Trento, a través de los Capítulos de 1553, *Capítulos que per ordenança do Cardeal D. Henrique foram dados aos prelados por mandados de D. João III*²⁶⁷.

Son varias las estructuras y estrategias que usa el poder eclesiástico para impulsar el espíritu de la Reforma Católica. El propio Cardenal D. Henrique para poder implementarla intenta movilizar a la población. Con este fin organiza un artificio estratégico: aplica las directrices de los decretos tridentinos sobre imágenes y reliquias, y promociona el patrimonio hagiográfico portugués como arma contra la herejía. Se sirve de todo lo que es una fuente movilizadora para fomentar una práctica religiosa más fervorosa y consigue convertir a las reliquias en un medio popular para

²⁶⁶ Disponible en <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20171208_istruzione-reliquie_sp.html#INTRODUCCIÓN>. [Consult. jun. 2020].

²⁶⁷ POLÓNIA, 1990; 2005: 28.

publicitar el proyecto conciliar²⁶⁸. Un ejemplo de ello sería la utilización del Santo Leño de Évora como propaganda del espíritu tridentino. La finalidad última es la de disciplinar, reformar las costumbres que se salen de la norma, y catequizar. En este proyecto imágenes y reliquias se alzan como un arma para combatir la iconoclastia protestante.

El obispado, la Compañía de Jesús y la Inquisición son los principales agentes en el campo religioso, responsables de implementar el espíritu de la reforma católica sobre el terreno.

La Inquisición se establece en Portugal durante el reinado de D. João III con la entrada en vigor de la bula de Pablo III *Cum ad Nihil Magis*, del 23 de mayo de 1536. Su objetivo es extirpar la herejía y alcanzar la unidad de la fe, pero al igual que en el caso de Castilla se trata de un tribunal al servicio de la Corona. Se crean los tribunales de Coimbra, Lisboa, Évora y Goa. Esta institución es una de las expresiones de la dimensión punitiva y de coacción de la acción de la Iglesia. Se identifica con los escenarios de los Autos de Fe, donde se presentan penitentes y condenados. También es la responsable de la elaboración del *Index* de libros prohibidos desde 1547. Además, asume el rol de vigilancia y control de las prácticas y creencias a través del establecimiento de una red de comisarios y familiares con presencia por todo el territorio, lo cual permite conocer como se desarrolla la cotidianeidad de la población²⁶⁹. Los delitos sobre los que tiene jurisdicción son: el judaísmo, islamismo, protestantismo, proposiciones heréticas, blasfemias, solicitud en el confesionario, sodomía, bigamia, superstición y magia que implique pacto con el demonio. Los tribunales portugueses se centran especialmente en perseguir a los cristianos nuevos²⁷⁰, una realidad social emergente, condicionada por la presencia de millares de judíos expulsados de Castilla en 1492 y forzados a la conversión en 1497.

La Compañía de Jesús en el mismo año de 1540 en que es aprobada por Paulo III, entra en Portugal de la mano de Simão Rodrigues y del navarro Francisco Xavier a petición de D. João III. Tiene como objetivo dar respuesta a la política misionera que la Corona pretendía desarrollar en Brasil y Asia. En sus Ejercicios Espirituales, la regla n.º 6 del *Sentir en la Iglesia* habla de «Alabar reliquias de santos, haciendo veneración de ellos: alabando estaciones, peregrinaciones, indulgencias, perdones, cruzadas y candelas encendidas en las iglesias»²⁷¹.

Los miembros de la Compañía no dudan en apelar a los sentidos para promover la devoción, y aparecen varias veces como distribuidores de estos sacros restos. Casi todos los colegios de la Compañía reciben reliquias de Roma y Alemania. Un ejemplo

²⁶⁸ SERAFIM, 2001.

²⁶⁹ BETHENCOURT, 1994.

²⁷⁰ BETHENCOURT, 2000; MARCOCCI, PAIVA, 2013.

²⁷¹ *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, 1963.

de ello lo encontramos en el Colegio de Bragança, que en 1573 recibe una reliquia de las Once Mil Vírgenes, XIMV, enviada por Francisco de Borja²⁷². Ya en 1610 es preciso construir un tabernáculo con sus respectivos compartimentos por el aumento del número de reliquias²⁷³. La Compañía está detrás de la importante colección de restos sacros que llega a la iglesia de S. Roque de Lisboa en 1588 donada por D. Juan de Borja, hijo del anterior²⁷⁴.

En cuanto a los obispos, según el estereotipo de un modelo ideal se define como: «bispo pastor, cura de almas, residente, imbuido de *sã doutrina*, pregador, zeloso administrador e dispensador dos bens da Igreja, vida pessoal virtuosa e exemplar»²⁷⁵. Esta imagen circula en una literatura de espejos y busca mostrar una visión ideal de su comportamiento²⁷⁶. Independientemente del modelo ideal publicitado, en la práctica el mecanismo para la elección de los obispos se procesaba según José Pedro Paiva como una merced regia, una dádiva del monarca, y el espacio de negociación era la Corte. Por consiguiente, a través de su proceso de elección los obispos se transformaban en criaturas del rey²⁷⁷.

El Concilio de Trento refuerza el poder episcopal que pasa a ser la principal instancia de la autoridad eclesiástica dentro del ámbito de sus respectivas diócesis. Estarían por encima de otras autoridades del campo eclesiástico como los cabildos, las órdenes militares y religiosas, y los patronos seculares. Esto implicaba que su autoridad se extendiese a los dominios de lo político, social y cultural. El obispo adquiere una gran capacidad para influenciar comportamientos y disciplinar conciencias²⁷⁸.

La organización territorial de la Iglesia se asentaba desde hace siglos en las diócesis, ámbito de autoridad de los obispos. El mapa diocesano sufre alteraciones en este periodo, y pasa de nueve diócesis en el inicio del reinado de D. Manuel I, Lisboa, Braga, Coimbra, Porto, Lamego, Viseu, Guarda, Évora y Silves (desde 1577, Faro) a quince. Funchal (1514), Angra do Heroísmo (1534), Miranda y Leiria (1545), Portalegre (1549) y Elvas (1570). Évora fue elevada a arzobispado en 1540.

Una de las principales obligaciones del obispo era la Visita Pastoral cuyo fin es identificar los pecados públicos. En la sesión XXIV del Concilio Tridentino, de 11 de noviembre de 1563, se establecen las directrices para las visitas pastorales.

²⁷² A partir de ahora con XIMV, haremos referencia a las Once Mil Vírgenes. Según la leyenda son las compañeras de S. Úrsula, que sufrieron martirio en defensa de su virginidad en la ciudad de Colonia en manos de los Hunos, a mediados del siglo V. FERREIRO ALEMPARTE, 1991.

²⁷³ MARTINS, 2005.

²⁷⁴ CARVALHO, 2001; TELFER, 1932.

²⁷⁵ PAIVA, 2006: 129.

²⁷⁶ El arquetipo de obispo se encuentra en las obras: *Stimulus pastorum* (Lisboa, 1565) del arzobispo de Braga, Fr. Bartolomeu dos Mártires, *De officiis et moribus episcoporum*, impreso (Lisboa, 1565) de Fr. Luís de Granada, y en el *Admonitio ad episcopum Theanensem nepotem suum* (1618), de la autoría del cardenal Belarmino. In PAIVA, 2006: 129.

²⁷⁷ El rey estando en la cúspide de una pirámide de relaciones de patrocinio, parentesco y amistad, distribuía cargos, títulos y bienes materiales y simbólicos. PAIVA, 2006: 563.

²⁷⁸ PAIVA, 2006, 9.

Los obispos debían visitar sus diócesis, por lo menos de dos en dos años. Si no lo pudiesen asistir personalmente deben recurrir a delegados como el Vicario General o los Vicarios de Comarcas²⁷⁹. En estas visitas se analiza todo lo relacionado con el culto divino y el comportamiento moral de la población. La denuncia de prácticas supersticiosas y de brujería deben registrarse en un libro de *devassa* o infracciones. El objetivo de las visitas pastorales del obispo es controlar la recepción e interpretación de la religiosidad predicada, y confirmar el grado de asimilación y autenticidad de la respuesta²⁸⁰. La fiscalización se logra también a través del control de la asistencia a la misa dominical, el conocimiento de la doctrina cristiana y el cumplimiento del precepto pascual.

3.4. CONSTITUCIONES DIOCESANAS – LA NORMA

Hemos mencionado en la introducción de nuestro trabajo que, durante el período en estudio, los siglos XVI y XVII, hay una amplia producción normativa vertida en las Constituciones diocesanas y sinodales. La finalidad de estas es implementar la reforma católica sobre el terreno, al nivel de los fieles, y son documentos que incluyen las orientaciones para nuestro específico objeto de estudio: el culto de reliquias. Son un instrumento jurídico pastoral que permite la comunicación de todo un sistema de creencias. Ponen de manifiesto la preocupación de la jerarquía eclesiástica por transmitir un bagaje mínimo de conocimientos doctrinales esenciales para todo cristiano, con el fin de elevar el nivel religioso de los fieles²⁸¹. Así se va trazando la línea imaginaria que separa comportamientos y espacios en las diferentes esferas de lo sagrado y de lo profano. Se definen las conductas morales ejemplares y se extiende la noción de pecado público. Todo esto va acompañado de una valoración de la fe y de la Iglesia como medios imprescindibles para alcanzar la salvación eterna. La propia jerarquía eclesiástica se ve reforzada como una intermediaria e intercesora entre el hombre y Dios. Se insta a acatar la disciplina de la Iglesia, se prohíbe que los laicos disputen materias de fe y obliga a una estricta observancia de la ortodoxia. Queda establecido que sin la Iglesia no hay salvación, y se reafirma la jerarquía de intermediación con lo trascendente, de la cual formaban parte las reliquias.

De las constituciones post tridentinas cabe destacar el desarrollo pormenorizado del primer título dedicado a la Santa Fe Católica. Aquí se ahonda en las bases doctrinales del catolicismo que se explicarán con más detalle que en constituciones de épocas anteriores. Se expone también los principios básicos del catolicismo, incluyendo una definición de la fe y de los dogmas que todo cristiano ha de creer. Es en este título donde encontramos la explicación de los fundamentos del culto y de la veneración

²⁷⁹ SOARES, 1993, 1997; CARVALHO, J. R. de, 1988; PAIVA, 1989, 2000b; SILVA, 2007; OSSWALD, 1999.

²⁸⁰ GOUVEIA, 1993; MARCOS MARTÍN, 2003 [1989].

²⁸¹ PAIVA, 2000a.

que se debe a las reliquias a las que incluso se dedica un apartado específico, aunque también se hará referencia a ellas en capítulos subsiguientes del texto normativo.

Pasemos a describir e interpretar el discurso sobre el culto de reliquias que está presente en las constituciones sinodales que previamente seleccionamos. Nuestra intención es la de estructurar nuestro discurso (ya por eso condicionado), en cadenas argumentativas que den cuenta de las múltiples dimensiones en las que podemos aprehender la presencia de reliquias en estos textos. Para alcanzar nuestro objetivo recurriremos a enunciados que nos guiarán en nuestra exposición.

3.4.1. La creencia en las reliquias

Comencemos por ver los aspectos doctrinales sobre esta manifestación religiosa que se consideran relevantes para los fieles. Entre las obligaciones de los prelados señaladas al inicio de las constituciones están el continuo cuidado de las almas de sus súbditos, el vigilar que el culto divino vaya en aumento y la administración de la justicia para todos. El instrumento escogido para lograr el éxito de las dos primeras es la instrucción. Sobre ellos recae el deber de enseñar la doctrina, que es el corpus de conocimientos basado en las verdades de la fe y los dogmas que todo aquel que se haga llamar católico tiene que conocer. La educación es necesaria porque la población es vista como supersticiosa, desreglada y por lo tanto perdida para la salvación²⁸².

La salvación no es posible sin la fe, acompañada de buenas acciones que son llevadas a cabo con ayuda de la gracia de Dios. Se enfatiza que no es posible la salvación sin la intermediación de la Iglesia, que a través de sus agentes es la responsable de instruir sobre las verdades de fe y administrar los sacramentos. Como debe de ser la vivencia de los sacramentos es algo que es descrito con pormenor en las constituciones pos-tridentinas con un carácter acentuadamente pedagógico.

La dimensión de las creencias religiosas que nos interesa resaltar es el adoctrinamiento de los fieles sobre el papel de una tipología específica de intermediarios. No osaremos profundizar en cuestiones de corte teológico, pero sí analizaremos los argumentos que se esgrimen sobre la creencia en las reliquias.

Comenzamos por señalar que de acuerdo con las constituciones consultadas se expone que la Iglesia Católica siempre ha venerado las reliquias de los santos. Esta devoción se justifica por la tradición. El motivo por el que deben de ser veneradas y reverenciadas es porque representan a los mismos santos. En las sagradas escrituras, que son en este contexto una de las fuentes de verdad, «Guarda Deus todos os seus

²⁸² Un ejemplo del nivel del conocimiento de la doctrina por parte de la población, lo encontramos en el siguiente episodio protagonizado por el carismático arzobispo de Braga Fr. Bartolomeu dos Mártires en su jornada en 1560 por las tierras de Barroso, área geográfica de muy difícil acceso. Preguntó a un hombre que allí estaba si sabía cuales eran los mandamientos, y este, «respondeo espivitadamente que erão dez: mandandolhe que os declarase, foy a resposta levantar as mãos ambas, e alargar os dedos, fazendo conta que em mostrar o numero nos dez dedos estava a sciencia, e nenhuma outra cousa soube o pobre dizer». CACEGAS, SOUSA, 1619: 120.

ossos, e não se perderá, nem desprezará um deles»²⁸³. Según la tradición universal y por definición de la Iglesia Católica las reliquias fueron templo del Espíritu Santo y miembros vivos de Cristo N. S. por lo que «temos connosco em depósito, até ressuscitarem para a vida eterna [...] valendo-nos entre tanto de suas relíquias nos trabalhos, em que Deus nos acode por meio delas. E por tanto hã de ser de nós veneradas, e honradas com a mesma reverencia, que se deve ás almas, cujos tabernáculos foram»²⁸⁴. La utilidad de las reliquias está justificada por el hecho de que por medio de ellas hace Dios muchas mercedes a los hombres. Es cosa provechosa tomarlas por intercesoras en aquello que deseamos alcanzar de Dios, pudiendo así ser invocadas por los fieles que recurren a ellas ante sus necesidades en la tierra²⁸⁵.

Siguiendo las directrices del Sagrado Concilio Tridentino, se destierra cualquier duda que hubiera sobre la importancia de venerar las reliquias de los santos aprobadas por la Iglesia — o parte de ellas como carne, huesos, dientes, cabellos, uñas, cenizas, u otros objetos, con los que estuvieron en contacto o les pertenecieron tanto en vida como después de su muerte²⁸⁶.

La veneración de falsas reliquias o que carezcan de aprobación eclesiástica es considerado un error condenado por la Iglesia²⁸⁷. Todo aquel que repruebe este uso o se sienta mal con él es condenado por el sagrado concilio por hereje y enemigo de la santa Fe²⁸⁸. Los católicos son incentivados a su veneración para así aventajarse de los herejes²⁸⁹.

²⁸³ Salmo 33 citado en LAMEGO 1639/1683, L. I, Tít. II, Cap. III, *Do Culto, e Veneração das reliquias dos santos*: 16; «Estes, por suas virtudes heroicas merecerão ser em os Céus coroados de Gloria e na terra venerados como a santa Madre Igreja tem e ensina», COIMBRA 1591, Tít. XXX, *Das visitações, e visitadores, e dos tempos e modo em que devem fazer-se*, Const. IX, *Como se visitarão as Relíquias, & o que sobre elas se há de inquirir*: 173v; «As Relíquias, e imagens dos Santos devem ser muito veneradas, e reverenciadas, pois por elas se nos representam os mesmos Santos, que por suas virtudes mereceram ser no Céu coroados de glória». LEIRIA 1598/1601, Tít. XXIV, *Das reliquias, e imagens dos santos*, Const. I: 86.

²⁸⁴ GUARDA 1614/1621, L. I, Tít. III, *Da adoração de Deus, e veneração dos Santos, e de suas Relíquias, e Imagens*, Const. II, *Do culto das Relíquias, e legitimo uso das imagens*: 2.

²⁸⁵ VISEU 1614/1617, L. I, Tít. I, *Da Santa Fé Católica*, Const. IIII, *Da invocação dos Santos, e da veneração de suas sagradas Relíquias, e imagens*: 3; PORTALEGRE 1622/1632, L. I, Cap. I, *Da Fé Católica*, y Cap. IX, *Da invenção, e veneração dos Santos, e de suas reliquias, e Imagens*: 6; VISEU 1681/1684, L. I, Tít. I, *Da Santa Fé Católica*, Const. IV, *Da Invocação dos Santos e da Veneração de suas sagradas reliquias*: 4.

²⁸⁶ PORTO 1687/1690, L. I, Tít. I, *Da nossa Fé Católica*, Const. VII, 3. *Do Culto e veneração devida ás Santas Relíquias*.

²⁸⁷ COIMBRA 1591, Tít. XXX, *Das visitações, e visitadores, e dos tempos e modo em que devem fazer-se*, Const. IX, *Como se visitarão as Relíquias, & o que sobre elas se há de inquirir*: 173v.

²⁸⁸ VISEU 1614/1617, L. I, Tít. I, *Da Santa Fé Católica*, Const. IIII, *Da invocação dos Santos, e da veneração de suas sagradas Relíquias, e imagens*: 3; VISEU 1681/1684, L. I, Tít. I, *Da Santa Fé Católica*. Const. IV, *Da Invocação dos Santos e da Veneração de suas sagradas reliquias*: 4; PORTO 1687/1690, L. I, Tít. I, *Da nossa Fé Católica*. Const. VII, 3. *Do Culto e veneração devida ás Santas Relíquias*; «Condenando o Concilio tridentino por errônea a opinião contrária, de alguns Hereges, que falarão, & escreverão contra dita veneração. Os católicos são incentivados a sua veneração», LAMEGO 1639/1683, L. I, Tít. II, Cap. III, *Do Culto, e Veneração das reliquias dos santos*: 16.

²⁸⁹ En el tiempo del sínodo de Elvas, 1633, «calamitosos tempos em que os hereges tiram a devoção e veneração dos santos e suas imagens, os fiéis são exortados por o santo sínodo a que procurem aventajar-se na reverencia e veneração de suas reliquias». ELVAS 1633/1635, Tít. XXII, *Das Relíquias, e Veneração dos Santos*, 1. *Que se tenha muita veneração as imagens, e relíquias dos santos*: 95; «Por tanto admoestamos á nossos súbditos, que as reliquias de seus corpos

3.4.2. Culto de reliquias dignificado

En primer lugar, comenzaremos por definir, tal como se describe en las constituciones, lo que es adoración. Adorar es un acto religioso que nace en el interior del alma y con el cual se hace una sumisa reverencia a quien veneramos, o reverenciamos, manifestando lo que tenemos en el corazón por actos exteriores. Estos actos rituales pueden ser destapar la cabeza, arrodillarse en la tierra, orar con las manos unidas y elevadas, golpear el pecho y otros actos exteriores²⁹⁰. Hay tres formas posibles de adoración²⁹¹.

Latría es la que se profesa a Dios, a Cristo, Santísimo Sacramento de la Eucaristía, a la Cruz, y específicamente se habla en algunas constituciones del Santo Leño, el *Lignum Crucis*, también conocido como Vera Cruz. Estamos ante una reliquia con un carácter sagrado muy específico que se destaca del resto y a la cual se debe una adoración superlativa; Hiperdulia, con la cual se venera y reverencia a la Virgen; y con la adoración de Dulia se venera a los santos, sus reliquias e imágenes, haciéndoles reverencia y descubriendo la cabeza delante de ellas, pero no golpeando en el pecho porque esto solamente se hace en la adoración a Dios, Cristo y su Cruz²⁹².

Estas diferentes formas de adoración difieren, por un lado, según a que/quien va dirigido el propio acto, y por otro, en el modo de exteriorizar lo sentido a través de un gesto que es representado en cada situación. Traduce una jerarquización de sentimientos que son permitidos y que, al ser traducidos en diferentes gestos, también estos están condicionados. En cuanto a las reliquias la adoración y los gestos hacia ellas dirigidos están encuadrados en el sistema simbólico de intermediación, al final de la cadena. A excepción de la reliquia del Santo Leño.

Hemos descrito aquellos aspectos de la doctrina que se impartía a los fieles en la época con respecto a la veneración que se debe a las reliquias, el incentivo de su culto, el porqué de esta veneración y el error que implica no hacerlo. A continuación, analizaremos aspectos de carácter más práctico con relación a los cuidados a tener con las reliquias, y que de forma sumaria se traducen en los esfuerzos de la Iglesia, a través de la figura del prelado, en dignificar dicha veneración. Esto se llevará a

reverenciem com muita submissão, e humildade, valendo-se de sua intercessão em os trabalhos, e aflições que lhes sucederem», PORTALEGRE 1622/1632, L. I, Cap. I, *Da Fé Católica*, Cap. IX, *Da invenção, e veneração dos Santos, e de suas reliquias, e Imagens*: 6.

²⁹⁰ PORTALEGRE 1622/1632, L. I, Tít. I, *Da Fé Católica*, Cap. IX, *Da invenção, e veneração dos Santos, e de suas Relíquias, e imagens*; LISBOA 1640/1656, L. I, Tít. V, *Da adoração de Deos N. S. veneração, e invocação da Virgem nossa Senhora, & dos Sanctos*.

²⁹¹ Se remiten a la obra del dominicano S. Tomás de Aquino, la *Suma Teológica*, Parte III, Cuestión 25, Art. 6.

²⁹² VISEU 1614/1617, L. I, Tít. I, *Da Santa Fé Católica*, Const. IIII, *Da invocação dos Santos, e da veneração de suas sagradas Relíquias, e imagens*: 3; PORTALEGRE 1622/1632, L. I, Cap. I, *Da Fé Católica*, Cap. IX, *Da invenção, e veneração dos Santos, e de suas reliquias, e Imagens*: 6; VISEU 1681/1684, L. I, Tít. I, *Da Santa Fé Católica*, Const. IV, *Da Invocação dos Santos e da Veneração de suas sagradas reliquias*: 4.

cabo dictaminando cuales son aquellas reliquias que son dignas de recibir culto; controlando su acceso y manipulación; y implementando medidas que eviten abusos a ellas asociados.

Como ya hemos mencionado, en la sesión XXV del Concilio de Trento se hace responsable a los obispos de fiscalizar la presencia de reliquias dentro de los límites de sus diócesis. Este aspecto está desarrollado en las constituciones con un mayor o menor grado de argumentación.

3.4.3. Autenticación y legitimación de reliquias

Siguiendo las indicaciones de Trento, las reliquias tanto las recién llegadas como las que se custodian en el espacio diocesano deben de ser examinadas y justificadas por el Prelado y en ausencia de este por el Provisor. Si no se procede así pueden producirse ciertos inconvenientes, como la existencia de supersticiones y engaños asociados al culto de reliquias. No se detalla cuáles son estas posibles supersticiones y engaños, pero se subraya el error intolerable que supondría venerar reliquias falsas o no aprobadas²⁹³.

Este decreto se aplica tanto las reliquias de las diferentes iglesias del espacio diocesano, como aquellas que pertenecen a particulares. En las constituciones de Portalegre de 1589, se concretiza diciendo que los particulares han de poner en conocimiento de la autoridad eclesiástica las nóminas y reliquias en su haber. Se legisla incluso el plazo de ejecución de esta norma y las penas en caso de incumplimiento²⁹⁴.

En esta documentación destaca la preocupación por confirmar que se está ante reliquias que son verdaderas, admitiéndose de forma indirecta la posibilidad de la existencia de reliquias que no lo son, y que a pesar de ello continúan siendo veneradas. Estas podrían estar circulando entre los fieles y se busca evitar el grave daño que esto ocasionaría. Hemos identificado varios argumentos y criterios que son utilizados como testimonios de la autenticidad de una reliquia, y que permitan que fuesen consideradas y reverenciadas como tal. El escrutinio afecta tanto a las reliquias antiguas diseminadas por toda la diócesis, como a las nuevas adquisiciones.

3.4.3.1. Reliquias antiguas

En primer lugar, hay que señalar que, para las reliquias antiguas custodiadas en las diferentes iglesias, deja de ser criterio de autenticidad el decir que son de santos nombrados y explícitos. Esto de por sí ya no justifica que se puedan exponer para

²⁹³ PORTALEGRE 1999 [1589], Tít. 21, *Das Igrejas e como se deve estar nelas*. Const. 9, *Que senão venerem reliquias sem primeiro serem examinadas pelo Prelado*: Fol. 51, 138; BRAGA 1639/1697, Tít. XL, *Das Visitações e Visitadores*, Const. VII, *De como serão visitadas as Santas Relíquias, se as houver*: 479.

²⁹⁴ PORTALEGRE 1999 [1589], Tít. 21, *Das Igrejas e como se deve estar nelas*, Const. 9, *Que senão venerem reliquias sem primeiro serem examinadas pelo Prelado*: Fol. 51, 138.

la contemplación y veneración pública²⁹⁵. La tradicional *vox populi* deja de ser argumento necesario para autenticar reliquias. Este proceso corre paralelo al de la canonización de los santos, y la jerarquía de la Iglesia está intentando adjudicarse la autoridad exclusiva sobre ambos.

Cabe preguntar ¿Qué es según la autoridad eclesiástica lo que define a una reliquia como auténtica? Hemos identificado los siguientes indicadores de autenticidad de una reliquia antigua, los cuales una vez verificados autorizarían la continuidad de la veneración²⁹⁶.

- Criterio documental. Es posible comprobar que se está ante reliquias auténticas de santos canonizados o beatificados por la Iglesia haciendo uso de letreros, papeles o memorias, o si lo hubiera, una auténtica, el documento que acredita y que hace constar que se trata de un santo específico.
- Criterio de la tradición. Cuando la anterior información no exista se atenderá a la continuidad y antigüedad de la veneración, es decir, la confirmación de una tradición de devoción de larga duración.
- Criterio de autoridad. Confirma la autenticidad de reliquias previamente aprobadas por obispos anteriores.
- Criterio arqueológico. Hace referencia a si las reliquias están custodiadas en un local dispuesto por la Iglesia para ese fin y con tradición de larga veneración. Creemos que este criterio alude a los *sepulchrum*, *loculus* o *confessio*.

A partir de este momento, para considerar la autenticidad de una reliquia se atenderá a lo que consta en las escrituras, a la existencia de una fama antigua, y en su defecto a otra vía legítima. Los visitantes debían de hacer sumarios y señalar, si fuese necesario, si hay una legítima presunción e indicios de fraude.

Atrás queda la idea de que la autenticidad de una reliquia se justifica con la presencia de milagros o revelaciones mediante sueños. No hemos encontrado evidencia documental de dichos argumentos, por lo tanto, cuando estos se presenten estaríamos ante criterios de sacralización de reliquias desviados con relación a la norma establecida.

²⁹⁵ LAMEGO 1639/1683, L. I, Tit. II, Cap. III, *Do Culto, e Veneração das reliquias dos santos*: 16.

²⁹⁶ GUARDA 1614/1621, L. IV, Tit. II, *Do Lugar, e decência, e ornato das Relíquias, e imagens dos Santos*, Cap. I, *Que as Relíquias dos Santos se ponham nas igrejas, em lugar decente, sendo primeiro aprovadas por nós*: 188; ELVAS 1633/1635, Tit. XXII, *Das Relíquias, e Veneração dos Santos*, 1. *Que se tenha muita veneração as imagens, e reliquias dos santos*: 95; LAMEGO 1639/1683, L. IV, Tit. II, *Das Santas Relíquias*, Cap. I, *Que reliquias se devem, e haver por tais*: 306; LISBOA 1640/1656, L. I, Tit. V, *Da adoração de Deus N. S. veneração, e invocação da Virgem nossa Senhora, & dos Sanctos*, Decreto II, *Da Invocação dos Santos, & Veneração das Relíquias*: §2. *Que não sejam recibidas reliquias novas, sem serem aprovadas, & reconhecidas por Nós, & o modo que se terá com as antigas*: 18; ALGARVE 1673/1674, L. I, Cap. XIII, *Que não sejam recebidas novas [...]*: 22; PORTO 1687/1690, L. I, Tit. I, Const. VII, 4. *Que não sejam recebidas novas Relíquias sem serem por nós aprovadas*.

3.4.3.2. Nuevas reliquias

El hecho de que se intente legislar la llegada de nuevas reliquias nos da información valiosa. En primer lugar, que estas están en movimiento, y que hay una circulación de reliquias que es necesario regularizar. No podemos afirmar si este tráfico es mayor que en épocas anteriores. En segundo lugar, la necesidad de que sean previamente examinadas y aprobadas pone de manifiesto la existencia de abusos, posibles falsificaciones o fraudes.

Según la normativa tridentina se pide que las iglesias no reciban nuevas reliquias sin que sean previamente examinadas y aprobadas por la autoridad episcopal pertinente. No es permitido colocarlas entre las demás reliquias que hubiese²⁹⁷. Esta medida afecta a los priores, vicarios y sacerdotes a los que se pide que no las acepten ni custodien en sus iglesias sin una aprobación previa.

No hemos podido identificar en el texto normativo cuales son los criterios de autenticación usados para autorizar la veneración de reliquias procedentes de fuera de las diócesis. Sin embargo, todo apunta al criterio documental y de autoridad. Las penas para quien no cumpla con ello varían según la diócesis en cuestión²⁹⁸. El poder de la autoridad episcopal se pretende que se extienda al control de estos sagrados restos a lo largo de toda la diócesis y sobre otras estructuras religiosas y seculares.

Para llevar a cabo la tarea de aprobar reliquias nuevas, el obispo cuenta con el asesoramiento de teólogos y otros hombres píos y se tendrá en cuenta su consejo para proceder a la aprobación y el inicio de la veneración. El texto también contempla la posibilidad de solicitar que no sean venerandas. El prelado considerará lo que le parezca más conveniente para la piedad y religión cristiana²⁹⁹. Esta decisión, que recae exclusivamente sobre la autoridad episcopal, es de carácter subjetivo, se centra en aquello que se juzga como lo más conveniente para la piedad y religión cristiana. Se cumplen los decretos del Concilio Tridentino, según los cuales el obispo se erige como autoridad para aprobar aquello que se le presenta como el reflejo de la verdad y la piedad, quedando abierta la posibilidad de rechazar reliquias.

Existe sin embargo una excepción que se exime de la aprobación episcopal para disponer de reliquias nuevas. Esto sucede cuando proceden de Roma, con aprobación

²⁹⁷ LEIRIA 1598/1601, Tít. XXIV, *Das reliquias, e imagens de Santos*, Const. II, *Que senão ponham nas igrejas novas reliquias, ou imagens não acostumadas, sem serem por Nós aprovadas*: 86; GUARDA 1614/1621, L. IV, Tít. II, *Do Lugar, e decência, e ornato das Relíquias, e imagens dos Santos*, Cap. I, *Que as Relíquias dos Santos se ponham nas igrejas, em lugar decente, sendo primeiro aprovadas por nós*: 188; ELVAS 1633/1635, Tít. XXII, *Das Relíquias, e Veneração dos Santos*, IIII, *Que nenhuma pessoa possa tomar reliquias sem licença do Ordinário*: 96.

²⁹⁸ Pena de excomunión y diez cruzados pagos al alguacil. LEIRIA 1598/1601, Tít. XXIV, *Das reliquias, e imagens dos santos*, Const. II, *Que senão ponham nas igrejas novas reliquias, ou imagens não acostumadas, sem serem por Nós aprovadas*: 86; Pena de excomunión mayor y veinte cruzados. ELVAS 1633/1635, Tít. XXII, *Das Relíquias, e Veneração dos Santos*, IIII, *Que nenhuma pessoa possa tomar reliquias sem licença do Ordinário*: 96. Pena de excomunión y cincuenta cruzados pagos al alguacil; GUARDA 1614/1621, L. IV, Tít. II, *Do Lugar, e decência, e ornato das Relíquias, e imagens dos Santos*, Cap. I, *Que as Relíquias dos Santos se ponham nas igrejas, em lugar decente, sendo primeiro aprovadas por nós*: 188.

²⁹⁹ LAMEGO 1639/1683, L. I, Tít. II, Cap. III, *Do Culto, e Veneração das reliquias dos santos*: 16.

de Letras Apostólica. Este tipo de documentación sería mostrada a la autoridad episcopal que confirmaría la aprobación³⁰⁰.

Concluimos que a partir de este momento la jerarquía eclesiástica decreta que la veracidad de una reliquia sea equivalente a una reliquia aprobada. Solamente una reliquia reconocida por la autoridad eclesiástica como tal puede ser objeto de culto. Sobre esto podemos avanzar lo que analizaremos con pormenor en los próximos capítulos, y es que esta norma no logra calar socialmente. Basta con recurrir a literatura alrededor de las vidas de personas que mueren en opinión de santidad para ver que esta norma no se cumple. Ciertos personajes considerados especiales entre sus contemporáneos se convertirán en una fuente específica de restos sacros, y son prueba fehaciente de que una reliquia, no solamente se perpetua con la devoción popular, si no que frecuentemente *nace* de esa misma devoción. Comprobaremos además que en numerosas ocasiones este proceso de devoción se genera a consecuencia del fenómeno de la incorruptibilidad del cadáver, y la reacción que desencadena en el espíritu de los fieles, despertando devociones y «fabricando» reliquias.

3.4.3.3. Mecanismos de control – la visitación pastoral

Uno de los instrumentos utilizados para confirmar y fiscalizar el cumplimiento de esta normativa es la visita pastoral llevada a cabo por la autoridad episcopal en el espacio diocesano. Los visitadores tienen la función de supervisar las reliquias que se hallan en cada una de las iglesias y consultar los breviarios, auténticas, aprobaciones y jubileos. Confirmarán la existencia de documentación, la autenticidad de esta, y recabarán información sobre las gracias o indulgencias relacionadas con ellas. Deberán investigar a partir de los títulos, y las memorias de los templos cual es la ubicación de los restos allí custodiados y comprobar si se trata de santos canonizados. Lo más interesante desde nuestro punto de vista es la orden de investigar quien las dio, cuál es su procedencia, y también cuál es la razón para creer que son de un determinado santo³⁰¹. Esto manifiesta una mayor preocupación por demostrar la autenticidad de una reliquia según criterios factuales y, por lo tanto, históricos.

³⁰⁰ PORTALEGRE 1622/1632, L. I, Tít. I, Cap. IX, *Da invenção, e veneração dos Santos, e de suas relíquias, e Imagens*: 6; ALGARVE 1673/1674, Cap. XIII, *Que não sejam recebidas novas, sem serem aprovadas, e reconhecidas por nós [...]*: 22.

³⁰¹ LEIRIA 1598/1601, Tít. XXI, *Das visitasões*, Const. IIII, *das Visitasões dos Altares, Relíquias, e imagens e ornamentos e porta da igreja*: 75v; COIMBRA 1591, Tít. XXX, *Das visitasões, e visitadores, e dos tempos e modo em que devem fazer-se*, Const. IX, *Como se visitarão as Relíquias, & o que sobre elas se há de inquirir*: 173v; VISEU 1681/1684, Regimento, Tít. IV, *Dos Visitadores, e do que a seu oficio pertence*: 87; BRAGA 1639/1697, Tít. XL, *Das Visitasões e Visitadores*, Const. VII, *De como serão visitadas as Santas Relíquias, se as houver*: 479; PORTO 1687/1690, L. V, Tít. XXXII, *Das Visitasões*, Const. V, *Do que devem ter preparados os Párocos, e mais Ministros das Igrejas, para a visitação*.

En el caso de que fuesen encontradas reliquias que carecen de aprobación, los visitantes suspenderán su culto hasta ser examinadas y aprobadas por el obispado, siguiendo las directrices que marca el derecho y el sagrado Concilio Tridentino³⁰².

Los visitantes confirmarán también si las reliquias están en un lugar conveniente, y están guardadas con la debida limpieza y reverencia. Procederán a la inspección de los vasos, cofres, urnas en que están preservadas. Se procurará que estos contenedores sean de oro o plata, y estén meticulosamente cuidados. Comprobarán que estén con la decencia debida, y que no puedan ser robadas ni sacadas si no lo es con la solemnidad y la reverencia que conviene. Por último, comprobarán que estén inscritas en los libros del inventario de plata y muebles de la iglesia, y en caso contrario, mandarán que se registren en dichos libros de forma clara y distinta³⁰³.

Todo este proceso de fiscalización y aprobación quedará registrado en el archivo del obispado y en la propia iglesia en cuestión. Los documentos y autos sobre la conservación, examen y aprobación, tanto de reliquias nuevas como antiguas quedarán salvaguardados.

3.4.4. Acceso a las reliquias condicionado

La descripción de cómo debe ser el acceso a las reliquias ocupa una parte considerable de las constituciones analizadas. En las constituciones de Guarda publicadas en 1621 es donde encontramos este aspecto más específicamente tratado. Esto demuestra un esfuerzo por limitar y controlar el acceso a lo sagrado que las reliquias representan con el fin de evitar su banalización y para, en suma, dignificar su culto.

La manera en cómo debe procesarse el acceso de los fieles a una reliquia es a través del ver, tocar y besar. A partir de este momento, estas acciones pasan a estar condicionadas por una serie de barreras físicas y una disminución del número de ocasiones en las que se puede establecer un contacto con lo sagrado que las reliquias representan. Su presencia controlada ayuda a trazar una frontera artificial en un terreno que naturalmente es un continuo. Se refuerza la segmentación del espacio y tiempo de un mundo exterior en las categorías de sagrado y profano, contribuyendo así para la comunicación e interiorización de estas categorías por parte de los fieles³⁰⁴.

³⁰² PORTALEGRE 1622/1632. L. V, Tít. II, *Das Visitações, e Visitadores*, Cap. IIII, *Da visitação das relíquias, imagens, altares, ornamentos, Igrejas, e adros*: 216v.

³⁰³ COIMBRA 1591, Tít. XXX, *Das visitações, e visitadores, e dos tempos e modo em que devem fazer-se*, Const. IX, *Como se visitarão as Relíquias, & o que sobre elas se há de inquirir*: 173v; LEIRIA 1598/1601, Tít. XXI, *Das visitações*, Const. IIII, *das Visitações dos Altares, Relíquias, e imagens e ornamentos e porta da igreja*: 75v; GUARDA 1614/1621, L. IV, Tít. II, *Do Lugar, e decência, e ornato das Relíquias, e imagens dos Santos*, Cap. I, *Que as Relíquias dos Santos se ponham nas igrejas, em lugar decente, sendo primeiro aprovadas por nós*: 188.

³⁰⁴ LEACH, 2009 [1976]: 50-52.

E porque ninguém se atreva de hoje em diante a tomar algumas relíquias dos santos das Igrejas onde estão S.S.A. Ordenamos e mandamos, sob pena de excomunhão maior ipso facto incurrênda, que nenhuma pessoa eclesiástica, ou secular, de qualquer estado, e condição que seja, possa tomar para si, nem dar a outro relíquia algum, ou parte dela, sem expressa licença nossa, para que consideradas as causas, e a necessidade que houver, se faça o que mais convier ao serviço de Deus nosso Senhor³⁰⁵.

A continuación, examinaremos la forma de controlar el acceso a las reliquias que se quiere implementar: limitar el acceso, controlar su circulación y monopolizar el proceso de autenticación.

3.4.4.1. Limitar el acceso

La posibilidad de que las reliquias sean observadas por los fieles y que estos puedan acceder a ellas a través del toque será menor y estará condicionada. Las reliquias de santos canonizados deben de estar encerradas y protegidas en vasos, cofres, plata, o bien guarnecidas de manera apropiada. De ese espacio no se retirarán para ser mostradas al pueblo, o para cualquier otro efecto, sin una licencia especial de la autoridad episcopal. Dicha licencia no será otorgada sin una causa especial y se evitará todo peligro que pudiese suceder³⁰⁶.

Las constituciones de Guarda de 1621 describen de forma pormenorizada la forma en cómo las reliquias deben de estar protegidas, así como los criterios ornamentales de los receptáculos. Deben ser usados engastes o relicarios cuyos materiales sean nobles, como el oro, la plata o mismamente la madera siempre que esta sea de palo negro o de otro palo durable y lustroso, es decir, el uso de maderas nobles. Se utilizarán vidrios de cristal o vidrio cristalino con el objetivo de sin ser tocadas, puedan ser vistas y veneradas³⁰⁷. Pueden estar cubiertas con un velo de seda u otro tejido de mejor calidad, siempre conforme la posibilidad de la iglesia, cofradía, comunidad o de los particulares que las tuviesen³⁰⁸.

Aquellas reliquias que se custodiasen en vasos o relicarios pequeños se tienen que introducir en cofres de madera, según unos preceptos estéticos determinados

³⁰⁵ ELVAS 1633/1635, Tít. XXII, *Das Relíquias, e Veneração dos Santos*, IIII. *Que nenhuma pessoa possa tomar relíquias sem licença do Ordinário*: 96.

³⁰⁶ LEIRIA 1598/1601, Tít. XXIV, *Das relíquias, e imagens de Santos*, Const. II, *Que senão ponham nas igrejas novas relíquias, ou imagens não acostumadas, sem serem por Nós aprovadas*: 86; ALGARVE 1673/1674, Cap. XII, *Da Veneração das Relíquias, Vasos, Relicários em que devem estar postas, e como se mostraram ao povo*: 21; PORTO 1687/1690, L. I, Tít. I, *Da nossa Fé Católica*. Const. VII, 3, *Do Culto e veneração devida ás Santas Relíquias*.

³⁰⁷ GUARDA 1614/1621, L. IV, Tít. II, *Do Lugar, e decência, e ornato das Relíquias, e imagens dos Santos*, Cap. I, *Que as Relíquias dos Santos se ponham nas igrejas, em lugar decente, sendo primeiro aprovadas por nós*: 188.

³⁰⁸ LAMEGO 1639/1683, L. IV, Tít. II, *Das relíquias Santas*, Cap. II, *Da Decência com que devem de ser tratadas todas as Relíquias*: 307.

(color, forma, etc.). Se debe instalar una cerradura y llave dorada o plateada. Importa identificar las reliquias, por eso en el interior del vaso juntamente con ellas, serán puestos rótulos en pergamino o papel en que se declare los nombres de los santos a quien pertenecen dichas reliquias. En caso de ausencia de identificación, quedará registrado que se tratan de reliquias de santos cuyos nombres no se conocen. Los relicarios y vasos se guardarán en un cajón dentro de algún compartimento en el retablo de la Capilla-Mayor u otra capilla de la iglesia. Este cajón tendrá dos cerraduras con diferentes llaves. Cuando no puedan estar en el retablo estarán dentro de un armario en la pared de la capilla de la parte del Evangelio, en un lugar alto y acomodado, y que quede a la vista del pueblo. Este armario cumplirá unos requisitos ornamentales y tendrá una puerta bien elaborada, y por fuera otra puerta de barras pequeñas de hierro. Una vez más se pretende alcanzar el ver, pero no tocar. Se hará un rótulo de letras grandes en el cual diga «Reliquias», y se declare de qué santos son, si es que se conoce. Este letrero bien visible estará en la parte alta o al pie del armario³⁰⁹.

Otros posibles espacios dentro de las iglesias donde pueden ser colocadas y guardadas son los altares debajo de piedra de Ara, dentro de un lugar y compartimento propio para este efecto³¹⁰.

Con relación a las dos llaves mencionadas utilizadas para encerrar las reliquias, una de ellas estará en manos de un párroco de la iglesia, y la otra en las del juez o procurador de esta, o mayordomo de la cofradía, si fuese el caso, o del juez de la tierra. La excepción para esto es si existiese la costumbre de que fuesen tres o más llaves. Y siempre que se saquen de los lugares en los que están encerradas se juntarán las personas custodias que tienen las llaves y en su presencia se retirarán y se volverán a recoger.

El motivo por el que deben de estar encerradas es para no ser robadas ni de allí retiradas³¹¹. Se habla de un plazo de tiempo para implementar estas regulaciones, que en el caso de la diócesis de Elvas es de tres meses desde la publicación del sínodo³¹².

A parte del envoltorio que las protege la norma tiene atención a las características del espacio donde estén guardadas bajo llave. Este será un espacio que no se ande abriendo y cerrando indiscriminadamente, sino solamente cuando sean llevadas para el altar. El espacio sagrado del templo es estructurado de forma a mostrar una jerarquización de lo trascendente, y así por ejemplo las reliquias no estarán dentro

³⁰⁹ GUARDA 1614/1621, L. IV, Tit. II, *Do Lugar, e decência, e ornato das Relíquias, e imagens dos Santos*, Cap. I, *Que as Relíquias dos Santos se ponham nas igrejas, em lugar decente, sendo primeiro aprovadas por nós*: 188.

³¹⁰ LAMEGO 1639/1683, L. IV, Tit. II, *Das relíquias Santas*, Cap. II, *Da Decência com que devem de ser tratadas todas as Relíquias*: 307.

³¹¹ BRAGA 1639/1697, Tit. XL, *Das Visitações e Visitadores*, Const. VII, *De como serão visitadas as Santas Relíquias, se as houver*: 479.

³¹² ELVAS 1633/1635, Tit. XXII, *Das Relíquias, e Veneração dos Santos*, III. *Que as relíquias estejam em lugar decente fechadas*: 95 V.

del sagrario por la mayor reverencia que se debe al Santísimo Sacramento. Debe evitarse que estén encerradas dentro de alguna arca de la sacristía sobre la cual se pueda alguien sentar, algo que sería contra la reverencia que se les debe³¹³.

En el caso concreto de particulares que posean reliquias conocidas, están obligados a guardarlas en relicarios en sus oratorios con toda la decencia. Si no tienen dichos relicarios las colocarán en cofres, cajones, cajas o lugares que «sirvam de coisas limpas e não sórdidas»³¹⁴. Si una persona seglar las trae al cuello por devoción, que sea en relicario de oro o de plata. Si por pobreza no puede utilizar un metal noble, en relicario de seda. Siempre colgadas en el cuello y no en otra parte del cuerpo, en forma de anillos o pulseras³¹⁵.

Una vez vistas las regulaciones que buscan proteger a las reliquias, con su visibilidad y toque condicionados y mediados por armarios, cajones, rejas de hierro, etc., y el emplazamiento que ocupan preparado para tal efecto, a continuación, exploraremos las disposiciones sobre el traslado hasta los fieles para su veneración. Este va a estar restringido, y cuando tenga lugar, se llevará a cabo bajo determinadas pautas de circulación.

3.4.4.2. Controlar su circulación

En primer lugar, para movilizar una reliquia hay que tener una autorización. Ningún párroco u otro clérigo pueden enseñar, dar a tocar y besar o retirar alguna reliquia de sus relicarios, cajitas, vasos o engastes sin una licencia del obispo, o provisor. Licencias que no se concederán fácilmente. Estas indicaciones deben de ser cumplidas y en caso contrario serán establecidas ciertas penalizaciones. Quien así no cumpla pagará dos mil reis en la primera vez, y en la segunda será preso y pagará el doble de la pena y lo más que merezca, atendiendo a las circunstancias de la culpa³¹⁶. Por razones que imaginamos ser de naturaleza geográfica en la diócesis de Guarda en

³¹³ GUARDA 1614/1621, L. IV, Tít. II, *Do Lugar, e decência, e ornato das Relíquias, e imagens dos Santos*, Cap. I, *Que as Relíquias dos Santos se ponham nas igrejas, em lugar decente, sendo primeiro aprovadas por nós*: 188; ELVAS 1633/1635, Tít. XXII, *Das Relíquias, e Veneração dos Santos*, II, *Quais serão as relíquias que serão ávidas, & reverenciadas por tais*: 95v.

³¹⁴ LAMEGO 1639/1683, L. IV, Tít. II, *Das relíquias Santas*, Cap. II, *Da Decência com que devem de ser tratadas todas as Relíquias*: 307.

³¹⁵ Esta norma es fácilmente incumplida como observamos en el siguiente episodio. D. Fr. Álvaro Leitão en las oraciones dedicadas al infante D. Teodósio de Bragança tras su fallecimiento en 1653 refiere que este «Trazia no braço esquerdo, para que em nada fosse esquerdo braço, pedurada hũa Reliquia do melhor Sol do Oriente S. Francisco Xavier, de que era devotíssimo». MARQUES, 1989: 198.

³¹⁶ LEIRIA 1598/1601, Tít. XXIV, *Das relíquias, e imagens de Santos*, Const. I, *Da veneração que se deve ter às relíquias, e imagens dos Santos*: 86; GUARDA 1614/1621, L. IV, Tít. II, *Do Lugar, e decência, e ornato das Relíquias, e imagens dos Santos*, Cap. II, *Como as Relíquias serão mostradas ao povo, e levadas aos enfermos, e que se não mudem nem emprestem sem licença*: 189v; LAMEGO 1639/1683, L. IV, Tít. II, *Das relíquias Santas*, Cap. II, *Da Decência com que devem de ser tratadas todas as Relíquias*: 307; LISBOA 1640/1656, L. I, Tít. V, Decreto II, *Da Invocação dos Santos, e Veneração das Relíquias*, I. *Dos vasos, ou relicários em devem estar postas as Relíquias, e como serão mostradas*: 18.

las villas y lugares en que estén los arciprestes, se les pedirá a ellos la licencia, y en los otros lugares al párroco de las iglesias³¹⁷.

Se prohíbe que sean retiradas de las iglesias donde están por motivo de préstamos, donación, cambio, o por cualquier otra vía sin una especial licencia por escrito, con pena de excomunión *ipso facto incurrenda* y de cincuenta cruzados. Está prohibido también que se hurten, saquen o transfieran de la iglesia o lugares en que estuviesen sin una licencia especial³¹⁸.

Asimismo no se retirarán de la iglesia o capilla en donde estén para acabar en otra iglesia o capilla, aunque se defienda que se trata de un lugar más decente. Con esto se pone fin a uno de los principales argumentos bajo el cual fueron llevadas a cabo muchas de las *Furta Sacra*. Igualmente se determina que no se toquen o den graciosamente, y mucho menos que se vendan. Se establece una pena de excomunión mayor *ipso facto incurrenda* y veinte cruzados de multa³¹⁹.

Como hemos visto la movilización y traslado de una reliquia queda limitada por la concesión de una autorización episcopal. Veamos a continuación bajo qué circunstancias se puede tener acceso a una reliquia, pasando a describir el cuándo, quien y cómo.

Cuando se puede acceder a una reliquia: según el discurso plasmado en las constituciones serán mostradas a los fieles y dadas a tocar y besar por ocasión de la fiesta de los mismos santos y procesiones, o sean llevadas a los enfermos cuando estos las pidan por devoción. Es decir, que solamente serán enseñadas en el tiempo sagrado según el calendario litúrgico, abriéndose una excepción: los enfermos. En ninguna de estas ocasiones serán retiradas de los envoltorios que las contienen³²⁰.

Quién tiene acceso a las reliquias: las personas encargadas de custodiar las llaves deben acudir a tiempo para sacar y recoger las santas reliquias y que sean llevadas en procesiones, enseñadas al pueblo, tocadas y veneradas en los casos declarados en las constituciones. En caso de no hacerlo se anuncia una pena de excomunión *ipso*

³¹⁷ GUARDA 1614/1621, L. IV, Tít. II, *Do Lugar, e decência, e ornato das Relíquias, e imagens dos Santos*, Cap. II, *Como as Relíquias serão mostradas ao povo, e levadas aos enfermos, e que se não mudem nem emprestem sem licença*: 189v.

³¹⁸ GUARDA 1614/1621, L. IV, Tít. II, *Do Lugar, e decência, e ornato das Relíquias, e imagens dos Santos*, Cap. II, *Como as Relíquias serão mostradas ao povo, e levadas aos enfermos, e que se não mudem nem emprestem sem licença*: 189v.

³¹⁹ LAMEGO 1639/1683, L. IV, Tít. II, *Das reliquias Santas*, Cap. III, *Como as Relíquias serão mostradas, e dadas a tocar aos Fiéis Cristãos*: 308.

³²⁰ En algunas de las constituciones se especifica incluso cuales son las fechas en las que se podrá acceder a las reliquias. Es mencionado las fiestas de los santos, los días de los Santos Patronos, o Titulares de las iglesias en que estuviesen dichas reliquias y en las cuatro fiestas principales del año: Navidad, Pascua, Pentecostés y Asunción de la Virgen N. Señora. COIMBRA 1591, Tít. XXX, *Das visitasões, e Visitadores* [...], Const. IX, *Como se visitarão as Relíquias, e o que sobre elas se há inquirir*: 173v; LEIRIA 1598/1601, Tít. XXIV, *Das reliquias, e imagens de Santos*, Const. I, *Da veneração que se deve ter às reliquias, e imagens dos Santos*: 86; LAMEGO 1639/1683, L. IV, Tít. II, *Das reliquias Santas*, Cap. III, *Como as Relíquias serão mostradas, e dadas a tocar aos Fiéis Cristãos*: 308; GUARDA 1614/1621, L. IV, Tít. II, *Do Lugar, e decência, e ornato das Relíquias, e imagens dos Santos*, Cap. II, *Como as Relíquias serão mostradas ao povo, e levadas aos enfermos, e que se não mudem nem emprestem sem licença*: 189v; ALGARVE 1673/1674, Cap. XII, *Da Veneração das Relíquias, Vasos, Relicários em que devem estar postas, e como se mostraram ao povo*: 21.

facto incurrenda. Si están en cajones en el altar mayor no será un lego, aunque tenga las llaves, por su mano a abrir la cerradura si no un clérigo de ordenes sacras³²¹. Este comportamiento de producirse revelaría una degradación del valor de la reliquia y lo sagrado que representa.

Será un sacerdote el responsable de la movilización de la reliquia en las anteriores circunstancias y en su defecto será un clérigo de órdenes sacras. A lo largo de todo el proceso siempre las tendrán en su presencia no permitiendo en ningún momento el acceso de los legos, y se asegurará de que esto se cumple hasta su devolución a su local de origen con la misma pompa, sin dejarlas en casa alguna³²².

Cómo se accede a una reliquia: según el discurso eclesiástico el contacto que buscan los fieles y el cual se pretende controlar es el ver y el tocar, que será mediado por el envoltorio que contiene a la reliquia, sin ser autorizado un contacto más directo con su materialidad.

El agente eclesiástico es el único que tiene acceso a la reliquia durante su movilización. El contacto estará condicionado por la presencia de una vestimenta específica para este efecto, lo que traduce su valor. Estará vestido por lo menos con sobrepelliz y estola, pluvial o capa si la hubiese. Irá acompañado de antorchas o velas encendidas, y nunca de otra forma. Habrá otros elementos que favorecerán el componente emocional, en la aproximación con un carácter fenomenológico a lo sagrado, como la luz, y la música. En las constituciones de Lamego, se especifica la posición a adoptar por cada uno de los intervinientes y según la cual estarán dos personas, cada una con su antorcha, o cirio de cera encendida en las manos, quedando el sacerdote en medio. En el mismo momento en que el sacerdote toque la reliquia, retirándola o ya guardándola, se cantará el himno, antifona, versículo y oración de los mártires, confesores o santos en cuestión, y si no tiene uno propia, se recurrirá al de uso común³²³.

Se busca alcanzar una uniformización de la liturgia asociada al culto de reliquias y su dignificación, procurando que sea externamente visible e identificable por todos.

³²¹ GUARDA 1614/1621, L. IV, Tít. II, *Do Lugar, e decência, e ornato das Relíquias, e imagens dos Santos*, Cap. II, *Como as Relíquias serão mostradas ao povo, e levadas aos enfermos, e que se não mudem nem emprestem sem licença*: 189v.

³²² LAMEGO 1639/1683, L. IV, Tít. II, *Das reliquias Santas*, Cap. III, *Como as Relíquias serão mostradas, e dadas a tocar aos Fieis Cristãos*: 308; GUARDA 1614/1621, L. IV, Tít. II, *Do Lugar, e decência, e ornato das Relíquias, e imagens dos Santos*, Cap. II, *Como as Relíquias serão mostradas ao povo, e levadas aos enfermos, e que se não mudem nem emprestem sem licença*: 189v; LEIRIA 1598/1601, Tít. XXIV, *Das reliquias, e imagens de Santos*, Const. I, *Da veneração que se deve ter às reliquias, e imagens dos Santos*: 86; COIMBRA 1591, Tít. XXX, *Das visitasões, e Visitadores* [...], Const. IX, *Como se visitarão as Relíquias, e o que sobre elas se há inquirir*: 173v.

³²³ LEIRIA 1598/1601, Tít. XXIV, *Das reliquias, e imagens de Santos*, Const. I, *Da veneração que se deve ter às reliquias, e imagens dos Santos*: 86; COIMBRA 1591, Tít. XXX, *Das visitasões, e visitadores, e dos tempos e modo em que devem fazer-se*, Const. IX, *Como se visitarão as Relíquias, e o que sobre elas se há de inquirir*: 173v; LAMEGO 1639/1683, L. IV, Tít. II, *Das reliquias Santas*, Cap. III, *Como as Relíquias serão mostradas, e dadas a tocar aos Fieis Cristãos*: 308; GUARDA 1614/1621, L. IV, Tít. II, *Do Lugar, e decência, e ornato das Relíquias, e imagens dos Santos*, Cap. II, *Como as Relíquias serão mostradas ao povo, e levadas aos enfermos, e que se não mudem nem emprestem sem licença*: 189v.

La presencia del sagrado-objeto que constituye una reliquia refuerza la configuración del tiempo y del espacio sagrado. Ayuda a trazar la frontera imaginaria que separa estas categorías, se elaboran diferencias y se establecen y modifican jerarquías. Se crea un interior y un exterior, lo abierto y lo cerrado. Se genera un orden. En estas escenificaciones también se configura la comunidad de participantes, lo social. Se van inscribiendo normas y valores en el cuerpo de los participantes. Se sedimentan imágenes (codificadas simbólicamente) en la memoria e imaginación, desarrollando así su efecto. Tiene lugar la manifestación ritual de lo sagrado, y las comunidades disponen de un saber simbólico colectivo³²⁴. Se hace posible la vivencia de lo trascendente, donde el acercamiento a lo sagrado se procesa de una forma pasiva a través de ritos mediáticos y ejercicios de contemplación. La irrupción de lo trascendente se da por sí, y es algo sobre lo que el devoto no ejerce poder alguno, al contrario de la actitud activa que encontraremos cuando abordemos las prácticas curativas protagonizadas por reliquias.

3.4.4.3. Monopolizar la autenticación

Se refuerza el atesoramiento y el control eclesiástico de las reliquias. Este control de lo sagrado llega a su exponente más terrenal cuando lo encontramos asociado a estrategias de mercado donde se busca condicionar su distribución de forma exclusiva por la autoridad eclesiástica.

En las constituciones de Braga de 1639, solamente publicadas en 1697, queda ejemplificado el intento de apropiación del mercado de lo sagrado. Así, hallamos descrito que ningún laico tenga en su casa con la intención de vender, entre otros, ornamentos de culto, o relicarios con reliquias, bajo pena de excomunión *ipso facto incurrenda*. Corriendo el riesgo de perder lo que así venda, o tenga para vender, o la ganancia recibida, que será para la catedral y el alguacil. Sin embargo, si es permitido que cualquier persona compre dichos ornamentos de culto y relicarios, y que sean para volver a vender, con la condición de que estos objetos ornamentales fuesen consagrados o bendecidos. También se admite, si después de comprarlos los hace consagrar o bendecir. Lo mismo que, después de introducir reliquias en dichos relicarios permanecen en casa y en poder de persona eclesiástica, asignada por el provisor o vicario, para que directamente los entregue a quien los ha de comprar, o llevar, junto con un certificado en que conste como son sagrados, o bendecidos o que tienen dichas reliquias, y que no hubo error, ni fraude en eso³²⁵. Es decir, se busca regular la compraventa de reliquias, y certificar mediante un testimonio documental la veracidad de todo el proceso.

³²⁴ WULF, 2008: 176.

³²⁵ «Cáliz sagrado, ara sagradas, ornamento bento, corporais, palas, sanguinhos bentos». BRAGA 1639/1697, Tít. XXVI, *Dos ornamentos e prata das Igrejas*, Const. IV, *Que os Leigos não tenham em suas casas cousas sagradas [...]*: 338.

No encontramos mencionado la posible procedencia de las reliquias así vendidas y puestas a circular. Mercado de lo sagrado, sobre el que la autoridad eclesiástica no quiere perder el control, reivindicando para sí la capacidad de autenticar el carácter sagrado de los diferentes ornamentos eclesiásticos, y de las propias reliquias. De esta forma, la autenticidad de una reliquia y los demás objetos sagrados descansa en un criterio de autoridad. Claro está, que el argumento posiblemente declarado (y que en este caso no encontramos) para esta forma de proceder es el de evitar abusos, desvíos y fraudes. Todo se complica, si tenemos en cuenta que es esta misma autoridad la que define lo que es simonía, y lo que es desvío. *Solamente una reliquia aprobada es auténtica* y la autoridad episcopal siguiendo las directrices tridentinas es la única que tiene capacidad para certificar esta aprobación.

3.4.5. Desvíos a la norma

En las constituciones analizadas encontramos una serie de desvíos, de actitudes punibles por ser consideradas desviantes y heterodoxas. La simonía es uno de ellos.

3.4.5.1. Simonía

Se define como el acto de comprar o vender lo espiritual o próximo a lo espiritual por lo temporal, o viceversa, la compraventa de lo temporal por lo espiritual o próximo a lo espiritual³²⁶.

Son varios los momentos a lo largo las constituciones en que se pide para evitar abusos relacionados con la exposición de reliquias, con la intención de obtener bienes temporales. Como por ejemplo, cuando sean para dar a los fieles para que las besen no estarán expuestas más veces de lo pide la pía devoción con el objetivo de ganar más limosnas, y por eso no se expondrán frecuentemente si no en los días de sus fiestas y en otros días principales³²⁷.

Una de las funciones que se le atribuye al visitador es la de averiguar si los clérigos, religiosos, sacristanes y cualquier otra persona encargada de custodiar reliquias obtienen dinero u otro bien temporal cuando las prestan a otra iglesia, o las llevan a algún enfermo. En caso de culpabilidad se harán autos, se obtendrán testimonios y serán castigados como se considere adecuado³²⁸.

Se subraya el riesgo que existe de banalizar estos objetos sagrados y se pide que no se vendan reliquias de santos, porque con esto queda perjudicada la religión cristiana y se disminuye la estima que se les debe, que siempre es mayor que todo lo

³²⁶ LEIRIA 1598/1601, Tít. XXVIII, *Da Simonia*: 89.

³²⁷ LISBOA 1640/1656, L. I, Tít. V, Decreto II, *Da Invocação dos Santos, e Veneração das Relíquias*, I. *Dos vasos, ou relicários em devem estar postas as Relíquias, e como serão mostradas*: 18.

³²⁸ COIMBRA 1591, Tít. XXX, *Das visitasões, e visitadores, e dos tempos e modo em que devem fazer-se*, Const. IX, *Como se visitarão as Relíquias, & o que sobre elas se há de inquirir*: 173v; LEIRIA 1598/1601, Tít. XXIV, *Das relíquias, e imagens de Santos*, Const. I, *Da veneração que se deve ter às relíquias, e imagens dos Santos*: 86

temporal³²⁹. Sin embargo, no se prohíbe que se reciban ofrendas y limosnas que los fieles por su devoción voluntariamente quieran ofrecer³³⁰.

Por último, cabe señalar que hay una circunstancia en la que, si se autoriza sin reservas la compra de reliquias, y es cuando se pretende que sean rescatadas de manos de los infieles³³¹.

3.4.5.2. Milagros

Otro de los aspectos que se pretende limitar y controlar es la declaración de milagros asociados a reliquias³³². Los visitantes serán los encargados de ver no solamente las auténticas, si no que han de informarse sobre las gracias e indulgencias a ellas asociadas. Verificarán si con cualquier pretexto se hacen fingimiento de milagros con los cuales se pretende alcanzar intereses ilícitos³³³. Por eso es pedido que no se publiquen ni divulguen nuevos milagros sin primero ser aprobados por el obispado en la forma establecida por el sagrado Concilio Tridentino³³⁴.

El argumento paternalista esgrimido para tanta cautela en la proclamación de milagros es que la gente popular y también algunas personas de «maior calidade» y eclesiásticos, acostumbran «ser fáceis em dar crédito, a quem conta milagres, e a julgar por tais, os que o não são»³³⁵, y muchas veces suceden cosas que a primera vista lo parecen cuando no lo son. Esto lleva a gran engaño y otros inconvenientes. Por eso queda prohibido que todo predicador, párroco, clérigo secular o regular de cualquier calidad o condición publiquen o prediquen en su diócesis algún milagro que de allí en adelante pudiera manifestarse sin licencia episcopal o de sus futuros sucesores. Esta licencia no será dada sin el consejo de varones doctos, teólogos y otras personas pías que se reunirán para ese efecto en la forma establecida por el Concilio Tridentino.

3.4.5.3. Banalización de lo sagrado

Algunos de los abusos y excesos que son denunciados en las constituciones tienen lugar durante las fiestas de los santos y por ocasión de la visitación de sus reliquias.

³²⁹ LAMEGO 1639/1683, L. I, Tít. II, Cap. III, *Do Culto e Veneração das Relíquias dois Santos*: 16.

³³⁰ GUARDA 1614/1621, L. IV, Tít. II, *Do Lugar, e decência, e ornato das Relíquias, e imagens dos Santos*, Cap. II, *Como as Relíquias serão mostradas ao povo, e levadas aos enfermos, e que se não mudem nem emprestem sem licença*: 189v.

³³¹ PORTALEGRE 1622/1632, L. I, Tít. I, Cap. IX, *Da invenção, e veneração dos Santos, e de suas relíquias, e Imagens*: 6; ALGARVE 1673/1674, L. I, Cap. XIII, *Que não sejam vendidas relíquias novas, sem serem antes aprovadas [...]*: 22; PORTO 1687/1690, L. I, Tít. I, *Da nossa Fé Católica*, Const. VII, 3. *Do Culto e veneração devida ás Santas Relíquias*.

³³² PARIGI, 2006.

³³³ LEIRIA 1598/1601, Tít. XXI, *Das Visitações*, Const. III, *Das Visitações dos Altares, Relíquias, e imagens e ornamentos e porta da igreja*: 75v.

³³⁴ LEIRIA 1598/1601, Tít. XXIV, *Das relíquias, e imagens de Santos*, Const. II, *Que senão ponham nas igrejas novas relíquias, ou imagens não acostumadas, sem serem por Nós aprovadas*: 86; ELVAS 1633/1635, Tít. XXII, *Das Relíquias, e Veneração dos Santos*, IIII. *Que nenhuma pessoa possa tomar relíquias sem licença do Ordinário*: 96.

³³⁵ LAMEGO 1639/1683, L. IV, Tít. XVI, *Da publicação de Indulgencias, e milagres*, Cap. II, *Que se não publiquem Milagres, sem primeiro serem aprovados por Nós*: 377.

El comer o beber se hace en exceso y dentro de las iglesias, coros o sacristías, o en cualquier otra parte sin tener atención a que allí se hallan guardadas vestimentas, ornamentos y más objetos sagrados³³⁶. También se denuncia que no siempre se respeta los preceptos de ayunos para determinados días festivos. Las constituciones instan a que no se abuse de la representación de comedias, y de otros actos semejantes como son los toros y los juegos. Estas celebraciones revelan más los aspectos de carácter temporal que la honra debida a los mismos santos a quien se dedica la fiesta³³⁷. Otra manifestación de carácter festivo menos ortodoxa que es citada es la de bailar al pie de las sepulturas³³⁸.

Son responsabilizados de vigilar las celebraciones los mayordomos y oficiales de la hermandad o las personas que tuviesen a su cargo. Se manda a los priores que en los días en que el pueblo se junta en las iglesias para celebrar dichas fiestas o alcanzar alguna indulgencia, declaren y enseñen en sus estaciones y predicaciones la forma correcta de comportarse. De tal forma que las celebraciones deben de ser hechas con devoción, ayunos, oraciones y obras de caridad con los prójimos, con que el alma se sustenta y el Reino de Dios se alcanza. Los visitantes han de informarse si esto se cumple, y aquellos que encuentren culpables den la pena que les parezca según su exceso cometido³³⁹.

La descripción de estos episodios pone de manifiesto que la población de este contexto tuvo de ser instruida sobre la forma de estar, interiorizando una nueva categoría, lo sagrado, y con ello su opuesto, lo profano. Hasta entonces parece ser que esta separación conceptual no formaba parte de su cosmovisión del mundo con relación a la celebración del culto de los santos y sus reliquias. Un ejemplo de esto lo encontramos en un comportamiento específico descrito en las constituciones del obispado de Coimbra, al cual se busca poner fin. Es denunciado que, sobre todo en los locales de fuera de la ciudad, personas seculares, hombres y mujeres duermen en las iglesias y ermitas principalmente en los días de sus patrones. Allí comen, beben y cantan como si se tratase de una casa profana y sin la reverencia debida a los locales santos. También en los días de los entierros y oficios de difuntos, los parientes y personas que se encuentran en las iglesias y en su exterior comen y beben, y por veces lo hacen sobre las mismas sepulturas. Se pide a los priores, rectores y curas, y capellanes de dichas iglesias y ermitas que cierren las puertas cuando sea de noche, lanzando fuera los que estén dentro y las vuelvan a abrir al amanecer, permitiendo

³³⁶ LISBOA 1566/1588, Tít. VI, *Da Veneração da Santa Cruz, Festas, Relíquias e imagens dos Santos e dias de Jejum*: 9.

³³⁷ PORTO 1687/1690, L. I, Tít. I, *Da nossa Fé Católica*, Const. VII, 3. *Do Culto e veneração devida às Santas Relíquias*.

³³⁸ COIMBRA 1591, Tít. XX, *Dos Ofícios Divinos, enterramentos, e trinitários* [...], Const. VIII, *Que nas Igrejas e adros delas não durmam, nem como ou beba, nem sobre as covas dos defuntos*: 102v; ÉVORA 1565, Tít. XV, *Da imunidade das Ygrejas* [...], Cap. X, *Que nam comam nem bebam, nem façam jogos nem representações, nem outras muitas cousas em ygrejas ou adros dellas*: Fol. xlviii.

³³⁹ LISBOA 1566/1588, Tít. VI, *Da Veneração da Santa Cruz, Festas, Relíquias e imagens dos Santos e dias de Jejum*: 9.

que allí duerman excepcionalmente algunos de los enfermos que no pueden pasar la noche en el exterior³⁴⁰.

Otra forma de sacrilegio que es denunciada y debe de ser castigada es la irreverencia ante objetos sagrados o benditos. Esto sucedía cuando por ejemplo alguna persona hurtase, aunque sea en local profano, alguna cosa sagrada y bendecida, o de cualquier otra forma maltratase las iglesias y lugares sagrados, vestiduras sagradas, imágenes y reliquias de santos³⁴¹.

La banalización de lo sagrado no afecta solamente a su espacio si no también se hace sentir sobre los objetos que representan a los propios santos, demostrando la familiaridad con que estos intermediarios celestiales eran tratados. Una forma de abuso asociada a actos supersticiosos tiene lugar cuando los fieles roban las imágenes de santos de las iglesias y las llevan a sus casas diciendo que no las han de devolver hasta que los santos que representan no les den salud en sus enfermedades, o no les aparezca algún bien extraviado. Incluso los llegan a subyugar a una tortura simbólica por medio de ataduras con cintas, su inmersión en el agua o sometidas a insultos³⁴². Grave sacrilegio este de tomar a los santos por fiadores. Esto es un ejemplo del grado de proximidad y relajamiento que existe en la forma en cómo se contacta con lo sagrado en la figura de estos intermediarios que son los santos, y que cuando no se obtiene el resultado esperado, se recurre a otras estrategias de carácter más terrenal como es el secuestro, insulto y la amenaza física. Esto demuestra que se asume que la satisfacción o no de ciertas necesidades depende de la buena o mala voluntad del santo en cuestión, ejemplificando una vez más el grado de proximidad con que estos son tratados y la transferencia que a ellos se hace de características humanas³⁴³. Estrategias cognitivas racionales que llevan a una antropomorfización de lo sagrado.

Igualmente vemos que las reliquias son banalizadas cuando no están en un relicario colgado al cuello como piden las constituciones³⁴⁴ y como ya mencionamos son colocadas en otra parte del cuerpo, como puede ser colgadas en el brazo.

³⁴⁰ COIMBRA 1591, Tít. XX, *Dos Offícios Divinos, enterramentos, e trinitários* [...], Const. VIII, *Que nas Igrejas e adros delas não durmam, nem como ou beba, nem sobre as covas dos defuntos*: 102v.

³⁴¹ BRAGA 1639/1697, Tít. L, *Do Sacrilegio, e das Igrejas violadas*: 617.

³⁴² PORTALEGRE 1622/1632, L. V, Tít. V, *Das superstições*, Cap. III, *Dos que curão por ensalmos, benzem gente, ou gados, fazem exorcismos, ou levão das Igrejas as imagens dos santos*: 226; BRAGA 1639/1697, Tít. XLIX, *Das feitiçarias, superstições, e adivinhações, e agouros: e das penas que hão de aver os culpados nestes crimes*, Const. III, *Dos benzedeiros, e que curão com ensalmos, e fazem exorcismos, ou levão da Igrejas as Imagens dos Santos*: 616.

³⁴³ Un santo que había deshonrado podía también ser físicamente deshonrado por su familia monástica. Sus reliquias podrían ser colocadas en un terreno cubierto con espinas, y las velas en su iglesia podrían ser apagadas. Sería humillado y abandonado hasta que el mal fuese restituido. HERMANN-MASCARD, 1975: 226-228; GEARY, 1978: 23; 1979. La coerción de los santos es una práctica que perduró hasta nuestros días en comunidades pesqueras portuguesas frente a situaciones amenazadores para la vida de estas comunidades. Implican la existencia de estrategias cognitivas que buscan establecer relaciones de causa efecto que den significado al mundo, siendo así posible una domesticación de lo aleatorio, in NUNES, 1999.

³⁴⁴ LAMEGO 1639/1683, L. IV, Tít. II, *Das reliquias Santas*, Cap. II, *Da Decência com que devem de ser tratadas todas as Relíquias*: 307.

3.4.5.4. Superstición según la norma

Encontramos descripciones de situaciones en las que la superstición (entendida como falsa religión, en forma de prácticas no avaladas por la Iglesia, que es quien las declara supersticiosas) se cierne sobre las reliquias y sus usos. Hay laicos que las traen al cuello y según las constituciones de Lamego, han de estar dentro de un relicario de oro o plata, y si por pobreza esto no se pueda que sea en un relicario de seda, y no deberán estar colgadas en otra parte del cuerpo. El texto añade que si son usadas para alguna superstición será preso y condenado en las mayores penas por tal sacrilegio quien así obrar. Estas mismas constituciones nos dicen que cuando se lleven a los enfermos que las piden con devoción, se haga con ornato y pompa sin que haya mezcla de superstición alguna³⁴⁵, sin mencionar explícitamente a que se refieren con esto.

Se confirma la relación reliquia y un posible uso supersticioso de la misma. Pero ¿en qué consiste esta superstición? Las constituciones no son muy específicas sobre lo que es una utilización supersticiosa de una reliquia, por lo que, procederemos por partes. En primero lugar enumeraremos los usos descritos en los textos que son asociados a una reliquia para a continuación indagar e inferir en que puede consistir un uso desviado.

Como ya hemos explicado al comienzo de nuestra exposición, la doctrina de la Iglesia establece que es beneficioso tomar las reliquias como intercesoras en aquello que deseamos alcanzar de Dios, pudiendo ser invocadas ante las necesidades que se tiene en la tierra. Su utilidad está justificada por el hecho de que Dios por medio de las reliquias de sus santos hace muchas mercedes a los hombres, entre ellas milagros.

En las constituciones está descrito que las reliquias son veneradas por los enfermos que las solicitan con devoción. Pero ¿a qué abusos aluden cuando se usan en este contexto? Desafortunadamente no encontramos indicaciones pormenorizadas en las constituciones que nos indiquen que podría constituir un uso desviado de las reliquias en el proceso de curación del cuerpo.

Además de esta función taumatúrgica que les es atribuida ¿que otras prácticas condenan las constituciones por ser susceptibles de usos desviados? Para responder a esta pregunta aumentaremos nuestro campo de observación sobre otros aspectos señalados en las constituciones, que nos permiten una mayor comprensión de lo que significa abuso o uso supersticioso. Primero, ¿qué es superstición?

Para responder a esta cuestión recurriremos a las constituciones de Viseu publicadas en 1684, donde la superstición es un tema que está claramente manifiesto. La superstición es definida como un crimen contrario a la virtud de la religión *por exceso*. Se trata de una vana y falsa religión con la cual se veneran falsos dioses,

³⁴⁵ LAMEGO 1639/1683, L. IV, Tít. II, *Das relíquias Santas*, Cap. III, *Como as Relíquias serão mostradas, e dadas a tocar aos Fiéis Cristãos*: 307v-308.

o el verdadero con un culto y veneración no debida. La superstición se divide en cinco especies. La primera idolatría que es adorar falsos dioses, crimen competencia del Santo Oficio; la segunda especie de superstición es el arte mágico; la tercera la adivinación; la cuarta es la vana observancia y creencia en cosas desproporcionadas naturalmente a lo que se pretende; la quinta es la hechicería³⁴⁶. Dejaremos de lado la adoración de falsos dioses y analizaremos los otros cuatro tipos de superstición.

Arte Mágico. Es un poder ilícito para hacer cosas maravillosas que los hombres obtienen tras celebrar un pacto con el Demonio. También el realizado por el Mago u otra persona que aprendiese de este tal arte. Consiste, sobrepasando las fuerzas de la naturaleza, en cambiar las cosas de sus lugares, hacerlas de nuevo, engañar a los sentidos, formar cosas fantásticas, o hacer otras cosas semejantes fuera del curso natural³⁴⁷.

Adivinación. Es el arte que consiste en adivinar a través del poder del Demonio aquellas cosas que naturalmente no se podrían saber, haciendo uso de elementos, criaturas o parte de ellas, suertes y palabras, señales del cuerpo humano, por sueños, por huesos de muertos, y por juicios que se hacen siguiendo el aspecto de las estrellas, arte llamada judiciaria. Es utilizada para descubrir cosas perdidas, saber si alguien está vivo o muerto, y descubrir tesoros³⁴⁸. Sin embargo, no son considerados supersticiosos los juicios que son lanzados para saber las causas de determinados efectos naturales como son el tiempo favorable para la siembra y recogida de los frutos, las navegaciones y la curación de las enfermedades.

Hechicería. Es el arte en el que se utiliza el poder del demonio para hacer el mal, como es la utilización de pócimas u otros medios para matar, causar enfermedades, enlazar o hacer amar, aborrecer, o con el mismo poder del Demonio deshacer hechizos de otros. Son utilizados para este arte piedras de aras, corporales o cosas sagradas destinadas a la celebración de la eucaristía³⁴⁹. Constituye una excepción el uso de medios procedentes de la virtud natural de la verdadera medicina para curar enfermedades, porque usar de ellos no es pecado pues no se aprendió de un hechicero o un demonio³⁵⁰.

³⁴⁶ VISEU 1681/1684, L. V, Tit. Nono, *Das superstições*, Const. I, *Que coisa seja superstição, e em quantas espécies se divide*: 392.

³⁴⁷ VISEU 1681/1684, L. V, Tit. Nono, *Das superstições*, Const. II, *Dos Mágicos, e adivinhadores, e das penas, com que serão castigados*: 393.

³⁴⁸ GUARDA 1614/1621, L. V, Tit. III, *Das superstições, adivinhações, feitiçarias, sortes, e agouros*, Cap. I, *Da graveza dos delitos de superstição, adivinhação, feitiçaria, e das penas deles*: 242; PORTALEGRE 1622/1632, L. V, Tit. V, *Das superstições*, Cap. I, *Das superstições, e feitiçarias, e de sua grandeza*: 224; BRAGA 1639/1697, Tit. XLIX, *Das feitiçarias, superstições, e adivinhações, e agouros: e das penas que hão de haver os culpados nestes crimes*, Const. I, *Da graveza dos delitos da feitiçaria, superstição, e agouros, e como se devem proibir, e detestar*: 608.

³⁴⁹ VISEU 1681/1684, L. V, Tit. Nono, *Das superstições*, Const. III, *Da vã observância, e feitiçaria, e das penas impostas a estes crimes*: 394.

³⁵⁰ VISEU 1614/1617, L. I, Tit. V, *Do sacramento da penitência*, Const. XII, *Casos reservados, 3. Feiticeiros, e feiteiras, ou qualquer pessoa, que faz, em que entre tácito, ou expreso pacto com o demónio*: 42.

La Vana Observancia. Es aquel género de superstición a través del cual se invoca tácitamente el Demonio usando medios que ninguna virtud ni proporción tiene para los fines que se pretenden. Consiste en el uso de ciertas oraciones, ayunos y otras cosas para alcanzar alguna ciencia sin estudio; usar de medios impropios para dar salud, como son palabras o bendiciones, aunque sean de las que acostumbran a utilizar en las enfermedades del ganado u otros animales sin ser aprobados por el prelado; adivinar y conjeturar el futuro por presagios³⁵¹, o sueños, las cosas que están por venir, o usar de nóminas o falsas reliquias, o verdaderas para mal fin³⁵².

No hemos localizado material adicional relevante sobre lo que se consideraban usos supersticiosos de las reliquias, pero si nos gustaría añadir un dato significativo. En el texto se hace hincapié en la necesidad de abstenerse de publicar o mencionar prácticas vistas como peligrosas, como las herejías, con el fin de evitar que se fijen en la memoria del pueblo.

*E particularmente mandamos aos Pregadores que não digam diante do Povo os abusos e erros dos hereges ainda que seis para os refutarem pelo perigo que há de ficarem antes na memoria dos homens mal inclinados, suas heresias, que a reprovação de elas*³⁵³.

De esta advertencia deducimos que las autoridades religiosas consideraban que el común de los creyentes fácilmente se sentían atraídos por creencias y prácticas desviadas a la norma. Como veremos en los dos últimos capítulos de este trabajo cuestionaremos el carácter desviado y supersticioso atribuido por las autoridades eclesiásticas a determinadas prácticas asociadas a las reliquias.

³⁵¹ Con relación a los «agouros», presagios, conjuros, estos consisten en hacer conjeturas por las voces, o encuentro de los animales, o del cantar o el volar de las aves, observar y anotar los días y horas en que se comienzan los negocios o los caminos, y se sale de casa, esperando por eso buen o mal suceso en dichas cosas. GUARDA 1614/1621, L. V, Tít. III, *Das superstições, adivinhações, feiticeiras, sortes, e agouros*, Cap. II, *Que ninguem use de agouros, nem benza, ou use de ensalmos sem licença*: 243.

³⁵² VISEU 1614/1617, L. V, Tít. Nono, *Das superstições*, Const. I, *Que coisa seja superstição, e em quantas espécies se divide*, Const. III, *Da vam observancia, e feitiçaria, e das penas impostas a estes crimes*: 347; VISEU 1681/1684, L. V, Tít. Nono, *Das superstições*, Const. III, *Da vã observância, e feitiçaria, e das penas impostas a estes crimes*: 394.

³⁵³ PORTALEGRE 1999 [1589]: Tít. I, *Da Fé Católica*, Const. V, 12.

LA DIMENSIÓN SOCIAL DEL
CULTO DE RELIQUIAS

Pues esta fama, estas gracias, estas prerrogativas, como llaman a esto, continuó Sancho, tienen los cuerpos y las reliquias de los santos, que con aprobación y licencia de nuestra santa madre Iglesia tienen lámparas, velas, mortajas, muletas, pinturas, cabelleras, ojos, piernas con que aumentan la devoción y engrandecen su cristiana fama. Los cuerpos de los santos o sus reliquias, llevan los reyes sobre sus hombros, besan los pedazos de sus huesos, adornan y enriquecen con ellos sus oratorios y sus más preciados altares. ¿Qué quieres que infiera, Sancho, de todo lo que has dicho? dijo D. Quijote. Quiero decir, dijo Sancho, que nos demos a ser santos, y alcanzaremos más brevemente la buena fama que pretendemos: y advertía, señor, que ayer o antes de ayer (que según ha poco se puede decir desta manera) canonizaron o beatificaron dos frailecitos descalzos, cuyas cadenas de hierro con que ceñían y atormentaban sus cuerpos, se tiene ahora a gran ventura el besarlas y tocarlas y está en más veneración que está, según dije, la espada de Roldán en la armería del rey nuestro señor, que Dios guarde.

Miguel de Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, 1605

En los capítulos previos hemos visto que el discurso normativo eclesiástico, que encontramos en las constituciones diocesanas portuguesas del periodo en análisis, reproduce las directrices tridentinas. Por consiguiente, el derecho canónico se embarcó en la tarea de dignificar el culto de reliquias y evitar todo tipo de superstición con el que tradicionalmente se asociaban. La nueva legislación introdujo criterios: para la reorganización del espacio físico en que se debían integrar; alcanzar una uniformización de la liturgia; y establecer en qué condiciones serían transportadas en procesiones o accesibles a los enfermos. Las reliquias contribuyeron de este modo, en el campo simbólico a que los fieles interiorizasen la frontera que separa el espacio y tiempo sagrado del profano, ayudando con ello a difundir las conclusiones de Trento. Uno de los aspectos en los que más se incidió fue el tratar de imponer que la autoridad para consagrar y legitimar reliquias y los milagros que les son atribuidos recayese exclusivamente en la jerarquía eclesiástica, en la figura del prelado, alejando de este proceso a la voz popular.

En este capítulo veremos cuáles eran las fuentes de reliquias que circulaban por el territorio continental portugués durante los siglos XVI y XVII. Analizaremos cómo estos sacros restos se erigieron como lugares de memoria cuyo re-descubrimiento, re-capitalización y re-distribución posibilitaron prácticas que irían más allá de lo estrictamente religioso, pues ellas ayudaron a configurar una memoria conveniente, al tiempo que protagonizaron un coleccionismo sacro. Cuestionaremos la posible implantación de la norma en el dominio de la autenticación de reliquias, al confrontar dicho proceso que se pretende monopolizado por las autoridades eclesiásticas, con las voluntades «populares» que participaron activamente en la «fabricación» de reliquias. Veremos cómo ellas fueron objeto de un culto visto como heterodoxo. Para finalizar este capítulo expondremos algunos de los discursos en el seno de la Iglesia Católica opuestos al modelo devocional tridentino en relación con el culto de reliquias, y que trataron de poner freno a prácticas consideradas exageradas de consagración. En las próximas páginas nuestra finalidad es ofrecer caminos posibles de análisis, y apuntar direcciones para futuras investigaciones.

4.1. FUENTES DE RELIQUIAS

En el reino de Portugal a lo largo de los siglos XVI y XVII encontramos colecciones de reliquias de origen desconocido y en algunos casos extraordinario. Un ejemplo notable es el del hallazgo del tesoro de reliquias que el hijo del rey D. Manuel I, el infante D. Luis (1506-1555), prior de la orden del Crato, depositó en la capilla de S. Blas en el castillo de Belver, obispado de Guarda, y que milagrosamente habían llegado flotando entre las aguas del río Tajo³⁵⁴. Según la documentación, no fue posible

³⁵⁴ Parte del Santo Portal, en que el Verbo divino se hizo hombre, de la Mesa en que instituyó el Santísimo Sacramento, del Calvario, del sagrado Leño de la Cruz, del santo Sudario, el vaso cuyo ungüento Magdalena ungió sus sagrados pies, de la bienaventurada tierra que con ellos santificó, partiendo para el cielo el día de su Ascensión. De la sagrada

trasladar dicho espolio a la iglesia matriz de dicha villa, pues este siempre volvía a reaparecer milagrosamente junto a la capilla de S. Blas, donde finalmente se custodiaba.

En la misma época, en el convento de la Orden de los Predicadores de Guimarães, consta la presencia de un conjunto de reliquias que según la tradición habían sido entregadas en la localidad fronteriza de Chaves por un ángel (o mensajero celeste según el texto) al beato de la Orden de Sto. Domingo, Fr. Lourenço Mendez, fallecido en 1280³⁵⁵.

Al margen de estas colecciones de reliquias de origen extraordinario, asistimos a lo largo de los siglos XVI y XVII a la entrada en el territorio continental portugués de un importante número de ellas, amparadas por una supuesta «logística» que incluye fuentes, agentes y destinatarios que hacían viable dicha circulación. Encontramos como actores principales de este proceso a algunos miembros de las diferentes órdenes religiosas, pero también al clero secular y ciertas personalidades que prestaban sus servicios como embajadores de los reinos peninsulares en territorios europeos, así como individuos que parecen estar implicados en esta «actividad comercial» a título personal.

4.1.1. Reliquias procedentes del exterior del reino

4.1.1.1. Oriente y Tierra Santa

Como en periodos anteriores siguen siendo fuentes inagotables de reliquias Oriente, Tierra Santa y Roma.

En 1592 procedente de Constantinopla, enriquecería la colección de sacros restos de la casa de S. Roque de la Compañía en Lisboa una reliquia de S. Basilio³⁵⁶. También Gaspar da Piedade, un eremita de la localidad de Pesqueira, población de la comarca de Torre de Moncorvo al norte del país, fue en peregrinación a Roma y de allí a Jerusalén de donde, entre otras reliquias, trajo una hermosa caña del brazo del Doctor de la Iglesia S. Jerónimo³⁵⁷. También encontramos como protagonistas de

leche de la Virgen María, uno de sus preciosos cabellos, de la piedra en la que descansó en el camino hacia Egipto y de su glorioso sepulcro. Reliquias de S. José su esposo, de S. Juan Bautista, de los santos Inocentes, de la sepultura de Lázaro, cabellos de la Magdalena, de un ánfora de S. Pablo Apóstol, del cilicio de S. Tomé, de la piel de S. Bartolomé. Huesos del Protomártir S. Esteban, S. Sebastián, S. Archadio, S. Ciriaco, y un dedo de la mano de S. Blas, carne de Sto. Antonio y de S. Artemio y de la cabeza de S. Albino Obispo y Confesor, de S. Margarita, S. Salvador Monge y de la capa de Sto. Domingos. *Agiol. Lusit.* 3 Fevereiro, b: I, 332.

³⁵⁵ Venerado con honores públicos en un altar propio y sepultado en un arca de mármol en la capilla de S. Tomé, donde los devotos a través de un agujero en dicha sepultura y utilizando una vara alcanzan y tocan sus reliquias. CACEGAS, SOUSA, 1977 [1623]: I, 50; *Agiol. Lusit.* 27 Janeiro, b: I, 271; LIMA, 1709-1712: I, 147.

³⁵⁶ Diego de Cysneros, miembro de la Compañía, declaró el 5 de septiembre de 1592 que estando en Roma consiguió un dedo pulgar de la mano izquierda de S. Basilio de manos de Alexandre Komulovic (1548-1608), quien la había conseguido en Constantinopla, ciudad donde estuvo como legado apostólico del Papa Gregorio XIII (1502-1585). TELFER, 1932: 159-168.

³⁵⁷ Falleció en 1615 a los 95 años con fama de Santidad. Fundador de la ermita de S. Salvador de Pesqueira próximo al río Duero. Inquirió sobre su vida el Doctor Duarte Pacheco de Alburquerque, Vicario General de Viseu en el año de 1650. *Agiol. Lusit.* 26 Março, d: II, 313.

estas empresas a mujeres, como es el caso de Ana Manoel da Conceição, miembro de la Orden Tercera Carmelita de Lisboa, que estando en Roma en 1625, consiguió de Urbano VIII autorización para ir de peregrinación a la ciudad santa de Jerusalén. A su regreso a Lisboa viene «carregada de reliquias», que repartió entre el monasterio Ntra. Sra. do Desterro y la parroquia de Sta. Justa, donde había sido bautizada³⁵⁸. Este episodio demuestra que también las mujeres fueron protagonistas de esta circulación de reliquias, y en este caso en un ámbito internacional. Sería interesante indagar más en la vida y en la peregrinación de esta mujer.

4.1.1.2. Roma

Con relación a las reliquias que proceden de Roma, comenzamos por señalar un acontecimiento que obligó a una regulación más estricta para evitar la salida descontrolada de reliquias: el saqueo de la ciudad llevado a cabo en 1527 por las tropas del Emperador Carlos V³⁵⁹. A raíz de este acontecimiento, Clemente VII publica la *Bula da Cea do Senhor* (Bula de la Cena), donde se especifica aquellos casos que le son reservados al papa y que están plasmados en las constituciones diocesanas a lo largo del siglo XVI. En dicha bula se subraya la condena de excomunión y anatema a todas aquellas personas que se apoderaron de reliquias y otros ornamentos eclesiásticos como cálices, cruces, candeleros, vasos de plata, de oro, vestiduras sagradas etc., de las iglesias tanto sagradas como no sagradas, y tanto si estaban dentro como fuera de la ciudad de Roma. Esto también se aplicaba a aquellos que gozaban de dignidad pontifical, de rey o reina. Añade que «os privilégios, indulgencias e confessionários não aproveitam contra as coisas acima ditas»³⁶⁰.

El autor del *Agiologio Lusitano*, Jorge Cardoso, refiere que este acontecimiento podría justificar la procedencia de muchas reliquias presentes en territorio portugués. Este autor también advierte de las consecuencias (en un plano sobrenatural) del hurto de reliquias. Este es el caso de una reliquia de S. Sebastián³⁶¹, concretamente el brazo del mártir, custodiada en el monasterio de S. Vicente de Fora. Esta reliquia

³⁵⁸ Regresó a Roma y visitó la Santa Casa de Loreto (estructura física de Nazaret, trasladada maravillosamente a Italia, donde tuvo lugar la Anunciación del Arcángel Gabriel a la Virgen María). Falleció en 1646 y su vida fue relatada por el que fue su confesor durante años, el Reverendo Padre Fr. Manoel Ferreira. *Agiol. Lusit.* 29 Maio, h: III, 447.

³⁵⁹ *El Dialogo de las cosas ocurridas en Roma*, obra escrita en 1527 por el humanista Alfonso de Valdez (1490-1532), tiene como finalidad retirar toda la responsabilidad a Carlos V del saqueo llevado a cabo por sus tropas en la ciudad de Roma. En esta obra se alegan dos temas, las reliquias y el patronato de los santos. Estamos ante una voz que se levanta a favor de una reforma. El aumento de las comunicaciones lleva al autor a constatar las bilocaciones, la presencia de ciertas reliquias en varios locales, como es el caso del sudario, el cáliz de la última cena, etc. MORREALE, 1962.

³⁶⁰ PORTO 1540/1541, *Bula da Ceia do Senhor*; LAMEGO 1561/1563, *Casos Reservados ao Papa*; ÉVORA 1565, *Casos da Bula da Ceia*, XIV; COIMBRA 1591. Tít. XXXX. *Das excomunhões, e interditos: e como se deve proceder, contra os que se deixam andar nelas*, Const. IX, n.º XVII.

³⁶¹ Reliquias notables de S. Sebastián se encuentran en las catedrales de Braga, Évora y Coimbra; en los colegios de la Compañía de Jesús de estas mismas ciudades; en los conventos de Sta. Cruz de Coimbra, Alcobaça, Belém, Tomar, Odivelas y el Carmen de Lisboa. *Agiol. Lusit.* 20 Janeiro, b: I, 204.

había sido robada de una iglesia de Milán en la época del saqueo de Roma y fue entregada al rey D. João III, el cual, «não cabendo de prazer com tal thesouro», la depositó en dicho monasterio. Jorge Cardoso nos informa que oyó decir a un vecino de Lisboa, que el autor del robo sufrió un naufragio apenas dejar el puerto, en la misma embarcación en la que había traído la reliquia, debido a un temporal. El Rey parece ser que, «entendiendo o misterio», mandó al obispo de Targa, D. Belchior Belleago, que se dirigiese a la barra del puerto y levantase la excomunión³⁶².

La ciudad de Roma adquirió gran protagonismo como fuente de reliquias tras el redescubrimiento de las catacumbas, los antiguos cementerios romanos en 1573, como ya hemos mencionado. A partir de este momento asistimos a un movimiento exponencial de los llamados *santos catacumbales* (entre 1578 y 1864) en Europa y aquellos territorios ultramarinos donde los reinos peninsulares buscaban extender su dominio (Fig. 3).

En el caso portugués, hemos identificado a partir de la obra *Agiologio Lusitano* la distribución de un conjunto de sacros restos en el territorio continental portugués durante este periodo y cuyo origen son los antiguos cementerios romanos (Tabla 2). Identificamos en esta fuente hagiográfica la llegada de veinte conjuntos de reliquias procedentes de cementerios romanos entre 1600 y 1660.

En 1594 dieron entrada santos catacumbales en la casa de S. Roque de Lisboa, procedentes del cementerio de S. Calixto. Las reliquias de S. Paschasius, Saturninus, etc., llegaron de la mano del Padre João Álvarez, Provincial de Portugal que se encontraba en Roma tras ser convocado en 1593 por Clemente VIII para la *Comitia Generalia* de la Sociedad de Jesús³⁶³.

Además de Roma, otras regiones de la península itálica también son fuentes de reliquias. Un ejemplo notable es la cabeza de S. Erasmo, que el arzobispo de Évora, D. Teotónio de Bragança fundador de la Cartuja *Scala Coeli* de Évora, proporcionó al tesoro de esta institución. La reliquia procedía de Lucrino, población del reino de Nápoles³⁶⁴.

4.1.1.3. Norte y centro de Europa

Encontramos registros de la entrada en Portugal de reliquias procedentes de territorios centroeuropeos, cuyos destinatarios eran miembros de la familia real, anteriores al Concilio de Trento y el subsiguiente impulso del culto. Un ejemplo del protagonismo que cobran los intercambios de reliquias que tuvieron lugar entre

³⁶² La absolución de ser partícipe en este piadoso hurto le fue concedida a D. João III por Clemente VII a 17 de marzo de 1531. *Agiol. Lusit.* 20 Janeiro, b: I, 198 y 204. Las dudas en torno a la llegada de esta reliquia a territorio portugués, de la que incluso se afirma que pudo ser un regalo del Emperador Carlos V, lo encontramos referenciado en CARVALHO, 2001.

³⁶³ TELFER, 1932: 168-170.

³⁶⁴ *Agiol. Lusit.* 2 Junho, a: III, 497.

las cortes de Lisboa y Viena, son los obsequios de Fernando I y María de Austria a Portugal a mediados del siglo XVI. En 1554, Fernando I envió a la princesa Juana de Austria restos de S. Hermagoras y de las Once Mil Vírgenes y Mártires (XIMV), tras largas negociaciones que se remontan a 1532, y que acabaron formando parte de la colección y cámara del tesoro de Dña. Catarina de Austria. En este contexto en el que el intercambio de objetos entre ambas cortes es una práctica diplomática habitual, las reliquias son elementos portadores de una gran carga simbólica, que simplemente dan continuidad a una tendencia forjada en épocas anteriores. Ellas forman parte de las estrategias de privatización de lo sagrado que lleva a cabo una entidad familiar. Las reliquias simbolizan el patrimonio espiritual de los Habsburgo, representantes de dicha institución dinástica³⁶⁵.

Durante el periodo en estudio, también cabe destacar que la reina Dña. Leonor, esposa de D. João II, alcanzó del emperador Maximiliano en 1517 el cuerpo de Sta. Auta, una de las XIMV, que pasó a formar parte del tesoro del Monasterio de la Madre de Deus de Lisboa (Orden de Santa Clara), que ella mismo había fundado³⁶⁶, local donde también se encuentra custodiado un *Santo Sudario*. La llegada a la corte lusa de otras reliquias que acompañaron el cuerpo de Sta. Auta permitió justificar el origen de muchas otras reliquias repartidas a lo largo y ancho del territorio portugués. Este es el caso de la cabeza de uno de los reyes magos, engastada en plata, que está en el convento de la Orden Tercera Seráfica, en Viana do Alentejo, y que había pertenecido a la reina Dña. Catarina. Esta reliquia sería después donada por el rey D. Sebastião antes de embarcar rumbo al norte de África a su nodriza, Dña. Inés Pimentel, quien a su vez se la dejó a su hija, Dña. Felipa. Esta finalmente la donará junto a otras reliquias, al convento alentejano, donde será sepultada en la capilla de S. Bento (Benito)³⁶⁷. En este ejemplo, vemos la multiplicidad de agentes pertenecientes a un mismo espacio social implicados en la circulación de una misma reliquia. Así pues, las reliquias continúan materializando y dando visibilidad a posibles relaciones de interdependencia.

Nos detendremos a analizar la actividad en relación con las reliquias de la reina Dña. Catarina, esposa del rey D. João III y hermana de Carlos V. Consiguió atesorar un buen número de ellas y fue responsable por la distribución durante su vida e incluso tras su muerte, mediante disposiciones testamentarias³⁶⁸. Cabe destacar que enriqueció

³⁶⁵ GSCHWEND, 1990.

³⁶⁶ ANJOS, 1999 [1626]: 352; *Agiol. Lusit.* 26 Maio, d: III, 409.

³⁶⁷ *Agiol. Lusit.* 6 Janeiro, a: I, 51. También se describe que en 1620 en el altar de S. Julião de la población de Pereiro, término de Pinhel en el Obispado de Lamego, que fue cabeza de la que vendría a ser la Orden Militar de Alcántara, tuvo lugar la *inventio*, en un arca de piedra de una gran cantidad de oro, incienso y mirra, que los Santos Magos ofrecieron al niño Jesús. Fueron también encontrados pergaminos que así lo declaraban y estas reliquias fueron aprobadas y autenticadas por el ordinario eclesiástico.

³⁶⁸ ANJOS, 1999 [1626]: 410; BUESCU, 2007: 428.

con un tesoro de reliquias la catedral de Miranda, cuando esta fue consagrada, a 24 de mayo de 1552 por el obispo D. Julián d'Alva³⁶⁹. Su oratorio personal estaba colmado de numerosos restos sagrados que tras su fallecimiento fueron distribuidos por algunos conventos del reino. La cabeza de la Virgen y Mártir romana del siglo III, Sta. Prisca, fue donada al convento de Belém, enriqueciendo, junto con otras reliquias, el altar de S. Jerónimo³⁷⁰. Donó a la Casa de S. Roque de la Compañía la sagrada cabeza de S. Etherio Obispo y Mártir³⁷¹. Al convento de Jerónimos de Valbenfeito dejó la cabeza del mártir de la legión tebana, general de los ejércitos católicos del siglo IV, S. Gerão (Gereón), procedente de la ciudad de Colonia³⁷².

No todos los sacros restos que adquiere Dña. Catarina de Austria pertenecían a santos antiguos. En su colección también encontramos reliquias de mártires contemporáneos, como el caso de Fr. André de Rosa, de Spoleto, italiano, mártir de Fez en 1532. A su muerte, el convento de S. Francisco de Xábregas se hizo con un pie de dicho mártir, que se conservaba incorrupto en el sagrario de la Capilla de los Reyes³⁷³.

La Infanta Dña. Maria (1521-1577), hija de D. Manuel, también recibió del Papa Pio V una reliquia de S. Benito. A su muerte repartió su colección de reliquias entre algunos monasterios, como el de Nossa Senhora da Luz en Lisboa, y el de Santa Elena do Monte Calvário de Évora³⁷⁴.

A partir de Trento, se consolida un nuevo argumento para justificar el traslado de reliquias de territorios europeos protestantes a Portugal: el rescate de estos tesoros de manos herejes, apareciendo en posición destacada como fuente de reliquias aquellos territorios donde triunfaron las ideas de la Reforma Protestante. El Padre Mestre Inacio Martins, en el sermón que profiere para celebrar la llegada de una colección de reliquias a S. Roque en Lisboa, a principios de 1588, invita a esta forma de rescate de las manos de los infieles, para honrar y dar culto a los cuerpos santos como estos merecen.

³⁶⁹ Autenticadas según un Breve de 1545 del Cardenal Alberto, pasado a instancias del rey de Hungría, D. Fernando. En el rol de reliquias se menciona: una parte grande del Santo Leño en una Cruz de plata, un hueso de S. Juan Bautista, una correa que dicen ser del Apóstol S. Pedro, dos huesos de S. Pablo, reliquias de S. Lorenzo, una caña del brazo de S. Blas, una caña de S. Donato Mártir, la cabeza de S. Henrique mártir, un pedazo de S. Lino Papa, y otro de S. Probo mártir, huesos de S. Eustaquio, S. Gregorio, S. Atanasio y S. Spiridonio, una cofia bordada que usaba Sta. María Magdalena con un hueso de la misma, tres de Sta. Catarina, un hueso de Sta. Cecilia, casco de Sta. Águeda, diente de Sta. Bárbara, huesos de Sta. Mariña, Sta. Basilisa, Sta. Miliana, Sta. Abcela y de las XIMV y otros que no se sabe el nombre. In *Agiol. Lusit.* 24 Maio, b: III, 396; *Agiol. Lusit.* 9 Maio, c: III, 135.

³⁷⁰ *Agiol. Lusit.* 18 Janeiro, b: I, 178.

³⁷¹ *Agiol. Lusit.* 4 Março, c: II, 35.

³⁷² Enviada sobre 1532 con beneplácito del Papa Clemente VII, por el rey de Hungría D. Fernando junto con otras reliquias. In *Agiol. Lusit.* 1 Maio, d: III, 5.

³⁷³ *Agiol. Lusit.* 9 Janeiro, c: I, 88.

³⁷⁴ PACHECO, 1675: 101v; REIS, 2007; PINTO, 1998, concretamente el Capítulo 6 – «Principis museolo»: a escultura e a reinvenção das reliquias; BRAGA, 2012.

*Que vos parece que he trazer Deos tantos ossos de santos a esta cidade? He dar Deos hum preção que presente há muita fee e virtude em Lisboa. Estilo de Deos foy ordinario permitir que os corpos dos santos vivos andem em mãos de tiranos que os atormentem, e depois passalos a mãos de justos que os honrem*³⁷⁵.

La Compañía de Jesús rápidamente se destacó en el rescate de reliquias de territorios del norte de Europa donde triunfaron las tesis protestantes, lo que posibilitó que algunos de sus miembros acumulasen este capital sagrado. Fueron además los responsables de su circulación y distribución entre los colegios de la Compañía y por aquellos territorios ultramarinos donde se estaba avanzando en el proceso de evangelización. En algunos casos, estas reliquias influyeron en la configuración de futuras líneas de devoción³⁷⁶. Su distribución en los espacios ultramarinos favorecía la incorporación de estos territorios al orbe católico³⁷⁷. Tenemos constancia previa al Concilio de Trento, de que el Padre Pedro Fabro (1506-1546, beatificado y canonizado en 2013), cuando estuvo en la península ibérica, distribuyó reliquias procedentes de Alemania y «outras que resgatara em alguns lugares inficionados de hereges para as trazer onde fossem estimadas com a devida veneração»³⁷⁸, buscando extender la influencia de la Compañía en los reinos peninsulares. Los registros indican que fue el responsable de la distribución, entre 1544 y 1545, entre las cortes de Évora, Valladolid y el Colegio de Jesús de la Compañía de Coimbra, de reliquias notables, como cabezas de las XIMV, procedentes del monasterio de S. Miguel, de religiosas de Colonia, y los huesos del cuerpo de san Gerão, que pertenecían a la Compañía, y que habían sido ofrecidos por el cabildo de la iglesia de S. Gerão de dicha ciudad de Colonia³⁷⁹. Según Baltazar Teles, la celebración de Sta. Úrsula y las XIMV, que tiene lugar a 21 de octubre, se propagó desde el colegio de Coimbra a las demás casas de la Compañía en Portugal, India y Brasil, prueba evidente del nacimiento de una línea de devoción a consecuencia de la distribución de reliquias³⁸⁰.

Es muy probable según los registros que la ciudad de Colonia se convirtiera en una fuente inagotable de esta tipología de reliquias, de las XIMV, compañeras de Sta. Úrsula, además de aquellos restos asociados al episodio bíblico de la adoración de Jesús siendo niño por los Reyes Magos. Por ejemplo, cuando la princesa de Parma

³⁷⁵ CAMPOS, 1588: 98.

³⁷⁶ FERREIRO ALEMPARTE, 1991.

³⁷⁷ CYMBALISTA, 2006.

³⁷⁸ TELES, 1645: 206.

³⁷⁹ Entrega 1.ª Fol. 189 N.º 52 en MEDIAVILLA MARTÍN, RODRÍGUEZ DÍEZ, 2005: 248.

³⁸⁰ TELES, 1645: 206; OSSWALD, 2004. Sobre la vida del jesuita Gonzalo de Silveira, natural de Almeirim, «Llegó la nave a Mozambique con prospero tiempo: luego que saltó en tierra se fue a la yglesia de Nuestra Señora, y le dedicó las reliquias que llevaba de las XLMV, y se ofreció con ellas a la misma Virgen: y en el día siguiente ordenó una solene procesión, en la cual se llevaron aquellas reliquias con grande solenidad por toda la ciudad». CIENFUEGOS, 1614: 24v-25; FERREIRO ALEMPARTE, 1991: 173.

Dña. Maria de Portugal (1538-1577), hija del infante D. Duarte, una mujer docta en las lenguas latina y griega estuvo en Alemania, visitó los principales lugares de Colonia donde se conservaban reliquias de santos y de donde trajo, entre otras, algunas cabezas de las XIMV³⁸¹.

Además de Alemania en este periodo hacen su entrada en Portugal reliquias procedentes de otros territorios europeos reformistas, como Inglaterra o Flandes. Sus destinos fueron catedrales, capillas de iglesias conventuales o monásticas, cofradías, hospitales, misericordias, y oratorios privados.

Así, el brazo de Sta. Catarina de Suecia, fallecida en 1381, tuvo un largo recorrido: llegó desde Inglaterra de la mano de religiosas de la Orden de S. Brígida, tras treinta y siete años de destierro por tierras belgas, acabando finalmente en Portugal. Esta reliquia fue depositada en el convento de Sión, de las religiosas inglesas de la ciudad de Lisboa³⁸².

Otros personajes no tuvieron tanto éxito con la distribución de su sagrada mercancía en una institución religiosa. Este es el caso del que se hacía llamar Fr. Francisco de Jhesú Christo, que no cesaba «Se jactar de dizer que tinha provisões apostólicas [...] fazer casas e mosteiros da dita ordem de santo Augustinho e nelas colocar e poer muitas relíquias que dizia trazer de Roma, e de Milão, e doutras partes». Este personaje aspiraba a depositarlas en el convento de Graça de Lisboa de monjes agustinos. Acabó en las manos del Santo Oficio en 1563. El religioso resultó ser un vecino de Elvas, hijo de un cirujano napolitano que admitió haber sido ermitaño, haber viajado a Cabo Verde, Tierra Santa, Milán, Nápoles y Roma³⁸³.

Las funciones diplomáticas de ciertos agentes son el motivo de la presencia de reliquias en el espacio metropolitano portugués procedentes de territorios europeos. Incluso antes de Trento, en el minorita convento de S. António de Alcácer do Sal, en la Provincia del Alentejo, tuvo lugar el traslado de un tesoro de reliquias que allí depositó D. Pedro Mascarenhas (1484-1555), que adquirió en Roma y Alemania, cuando era Embajador del rey D. João III alrededor de 1540³⁸⁴.

³⁸¹ «Era devotíssima dos lugares que conservavam Relíquias de Santos, e visitava-os com muita piedade, e assi, quando esteve em Alemanha, visitou os principais de Colónia: donde trouxe algumas cabeças das Onze mil virgens, e outras Relíquias de grande excelência, sendo-lhe em Aquisgrano mostrado aquele pano, com que nosso Senhor foi cingido na Cruz, se enterneceu com sinais notáveis de devoção, pelo que rogou a um sacerdote daqueles, que o mostravam, lhe desse um pequeno fio, o qual lhe foi dado, e sempre o estimou muito. Foram-lhe mostradas algumas das preciosas faixas, com que Cristo Senhor Nosso foi embrulhado quando nasceu; prostrou-se beijando-as com tanto afecto, que parece que as queria comer, e meter em seu coração». ANJOS, 1999 [1626]: 457.

³⁸² *Agiol. Lusit.* 22 Março, a: II, 264.

³⁸³ MARQUES, 1968.

³⁸⁴ Un cabello de la nazarena barba de Cristo, un retajo de su sagrada púrpura, partículas del Leño de la Cruz, uno de los treinta dineros por los que el ingrato discípulo vendió a su divino maestro, leche de la Virgen S. N. Las cabezas de S. Responsa y su compañera junto con los pechos, ambas del número de las XIMV. Fue alcanzado el jubileo por Bula de 1532 de Clemente VII, confirmada por Pablo III en 1540, y fue establecida feria franca con exenciones y libertades reales. *Agiol. Lusit.* 23 Abril, d: II, 684.

Otro ejemplo es el del que sería arzobispo de Évora, D. José de Melo (1611-1633). Durante su carrera, siendo agente en la Curia en Roma alcanzó un gran número de reliquias con las que enriqueció varios conventos del reino. Según el *Agiologio Lusitano* D. José de Melo aporta los siguientes restos: en el convento de Santa Clara de Guarda, en la capilla de la Reina Santa, depositó la cabeza de S. Felix de Nola, presbítero y mártir³⁸⁵. En el convento de las Chagas de Vila Viçosa depositó tres cuerpos enteros, que había traído en 1610. Queda constancia de que «todos forão trazidos a ele com solemne procissão, e pompa». Los tres cuerpos son los de S. Clemente M.³⁸⁶, Sta. Anastasia³⁸⁷ y S. Hilario³⁸⁸, posiblemente procedentes todos ellos del cementerio de Calixto, en el pontificado de Paulo V, como se señala para el caso de S. Hilario³⁸⁹. En 1625 se hace cargo de la dirección del patronato del convento de Ntra. Sra. dos Remedios de los Carmelitas de Évora. Escoge la capilla mayor para su propio entierro, viniendo a enriquecerla con notables reliquias procedentes de Roma, entre las cuales estaba la cabeza de S. Lucio Mártir, discípulo de Cristo³⁹⁰, y la cabeza de S. Apolonio Mártir, senador romano que había traído a Portugal en 1609³⁹¹.

Tras ser nombrado arzobispo de Évora, participó en la autenticación de reliquias catacumbales que otros agentes habían traído de Roma. Este es el caso de Fr. Damião Vaz de Mattos, monje profeso cisterciense del convento de Avís, natural de Lisboa, y capellán de la Capilla Real. Siendo agente de los negocios de su propia orden en la Curia Romana, consiguió autorización, según un Breve del Papa Clemente VIII, datado en 19 de noviembre, para retirar reliquias del cementerio de Calixto, y que fueron reconocidas por el arzobispo D. José de Melo cuando se encontraba en la curia en 1614. Dieron entrada en el convento de Avís en 1619, «as quaes com solemne pompa forão levadas, e com grande decência colocadas nele, onde neste dia todos annos se mostrão ao povo fiel, que de toda a comarca concorre a veneralas com notável frequência, e devoção»³⁹².

El presbítero Francisco Saraiva, secretario de D. José de Villena, depositó el 10 de marzo de 1614, en el convento de S. Clara de Guarda, entre otras reliquias, la de S. Pancracio que había alcanzado del cementerio de Calixto previa autorización de un breve pontificio aprobado a instancia del Marqués de Villena (embajador en

³⁸⁵ *Agiol. Lusit.* 15 Janeiro, a: I, 145.

³⁸⁶ *Agiol. Lusit.* 5 Março, b: II, 50.

³⁸⁷ *Agiol. Lusit.* 26 Fevereiro, b: I, 523.

³⁸⁸ *Agiol. Lusit.* 16 Março, a: II, 189.

³⁸⁹ *Agiol. Lusit.* 9 Abril, b: II, 482.

³⁹⁰ *Agiol. Lusit.* 23 Janeiro, l: I, 236 y 22 Março, a: II, 668.

³⁹¹ *Agiol. Lusit.* 18 Abril, a: II, 622.

³⁹² «As reliquias dos SS. Urbano, Aniceto, Fabião, Bonifacio, Martinho, Patricio, Mabilino, Julio, Sergio, Bras, Theodoro, e outros». *Agiol. Lusit.* 14 Janeiro, p: I, 145.

Roma del Rey Católico, Felipe III). Las auténticas corrieron a cargo de los Prelados de Guarda, D. Afonso Furtado y de Évora, D. José de Melo³⁹³.

Como último ejemplo, en el convento carmelita de la villa de Moura hay un conjunto de reliquias legadas por el Padre Diogo de Sampayo, natural de la misma villa, el 29 de abril de 1610. Procedían de Roma, como consta en un Breve de Paulo V, del 15 de noviembre de 1607, y fueron autenticadas en la ciudad de Évora, en 12 de agosto de 1612 por comisión del arzobispo D. José de Melo³⁹⁴. Como podemos observar fueron numerosos los agentes que rápidamente se beneficiaron de los restos catacumbales romanos recientemente redescubiertos.

4.1.2. Instrumentos simbólicos para la construcción de una identidad supranacional

A lo largo del periodo en estudio se fueron alzando colecciones de reliquias, procedentes de diferentes espacios europeos. Un heterogéneo grupo de personajes dedicarán a este fin una parte importante de sus vidas³⁹⁵.

Nos gustaría llamar la atención hacia el papel que jugaron algunas mujeres como coleccionadoras y patrocinadoras del culto de reliquias. Uno de los casos más ilustre es el de Dña. Catarina de Austria, ya mencionada en el apartado anterior. Una fuente documental donde encontramos a estas mujeres es el recopilatorio hagiográfico el *Jardim de Portugal* de Fr. Luís dos Anjos, donde se exponen unos modelos de virtud femeninos que se pretenden que sean imitados en una literatura de espejos. Uno de los comportamientos ejemplares que es difundido es el de la mujer que contribuyó a una *inventio*, a la traslación de los restos de algunos santos, o patrocinando sus sepulturas, promoviendo su memoria y su cuidado. Este es el caso de Sta. Celerina, una viuda y mártir de Sines, en la diócesis de Évora, contemporánea de S. Mancio. Según el cronicón de Juliano, autoría del jesuita Román de la Higuera, supo por revelación donde estaba el cuerpo de San Torpes en el puerto de Sines y se encargó de su traslación a Évora³⁹⁶; Dña. Alsanda facilitó todo lo necesario para que tuviese lugar la traslación del cuerpo del arzobispo de Braga, S. Giraldo, desde Bordes donde había fallecido, a la catedral de Braga³⁹⁷; Dña. Sancha, la primera en obtener el título honorífico de Comendadora de Santos de Lisboa, fue la responsable

³⁹³ «Sanctos Rustico, Vital, Antigonio, Nicolao, Satyro, Claro, Abundo, Telesphoro, Herculano, Marino, Malco, Protasio, Rufino, Probo, Aquilino, Luciano, Dario, & Lucio Papa. & Mart. E das Sanctas Benedicta, Aurelia, Flavia, Humiliana, Nimpha, Secunda, Celerina, Serapia, Apolonia, Calixta, Agatha, Pelagia, e Flora virg. & Mart». *Agiol. Lusit.* 12 Maio, b: III, 213.

³⁹⁴ El Sagrado Leño, de S. Alberto Confesor, del Apóstol S. Bartolomé, de la Santa Basilisa Virgen y Mártir, de S. Blas Obispo y Mártir, de S. Clemente Papa, de S. Crispín Mártir, de S. Donato Mártir, de Santa Flavia Virgen y Mártir, de S. Lino Papa y Mártir, de S. Máximo Mártir y de S. Xisto Mártir. SA, 1727: 53.

³⁹⁵ SANZ HERMIDA, 2001.

³⁹⁶ ANJOS, 1999 [1626]: 56.

³⁹⁷ ANJOS, 1999 [1626]: 126.

tras una revelación de la *inventio* de las reliquias de los santos mártires de Lisboa, Veríssimo, Máxima y Julia³⁹⁸. También encontramos en esta recopilación hagiográfica a la reina Dña. Urraca, esposa de Afonso II que, junto con la Infanta Dña. Sancha, hicieron posible la traslación de los santos Mártires de Marruecos³⁹⁹. Sin cuestionar la veracidad de los hechos relatados (ya que algunos aluden a falsos cronicones), lo que queremos subrayar es la difusión de un modelo de comportamiento femenino que se pretende ejemplar y que se manifiesta en el culto de las reliquias, favoreciendo y patrocinando su cuidado.

A finales del siglo XVI entraron en Portugal dos grandes colecciones de reliquias, una en Lisboa a inicios de 1588 y la otra en Coimbra en 1595⁴⁰⁰. La importancia de estos acontecimientos queda reflejada en obras literarias y artísticas que perpetuaron la memoria de estos acontecimientos⁴⁰¹. Son objeto de atención aquellas personas que hicieron posible la llegada de tan valioso espolio, los donantes, pero también los destinatarios de este precioso tesoro. Estos vieron reforzados su autoridad y prestigio, al mismo tiempo que vieron multiplicarse sus beneficios, al canalizar devociones hacia sus centros religiosos. Esto se traducía en bienes materiales, por ejemplo, en formas de limosnas. Todo esto ocurre en una época en la cual, en el campo de los discursos predicados, se refuerza la idea que se debe una mayor devoción a aquellos santos de los que se preserva sus reliquias: «Todos os santos, devemos honrar com suma devoção, mas *especialmente aqueles cujas reliquias temos*, pois connosco moram, e nos defendem na vida, e recebem nossas almas na morte»⁴⁰².

Estos son presupuestos razonables. Pero también urge verificar si estas llegadas de cuantiosas reliquias a un determinado centro religioso realmente tuvieron consecuencias en el campo devocional, con la atracción efectiva de nuevos fieles. Las traslaciones de reliquias son acontecimientos que revelan una magnificencia barroca, donde no falta la manifestación de lo maravilloso, que busca llamar la atención e intenta en última instancia atraer devociones. Con la referencia a la presencia continua de milagros (que afectan desde las condiciones climatológicas que son siempre favorables, o el no producirse accidentes de pirotecnia, a pesar de la presencia de pólvora y multitud de gente, comunes en la época) estas traslaciones eran un acontecimiento en el que hasta los herejes participan activamente de los actos festivos, e incluso en el culto.

En las traslaciones de reliquias hay espacio para los momentos festivos, y se acentúa la espontaneidad y la creatividad social. Con motivo de la traslación en 1642, de una reliquia de S. Teotónio a la villa de Viana, se relata que tras el sermón

³⁹⁸ ANJOS, 1999 [1626]: 149; CUNHA, 1642: 7-8.

³⁹⁹ ANJOS, 1999 [1626]: 131 y 135.

⁴⁰⁰ CAMPOS, 1588; REIS, 1596; CARVALHO, 2001.

⁴⁰¹ Otros dos buenos ejemplos son la *Relaçam* [...], 1643; *Acroamas* [...], 1690.

⁴⁰² CAMPOS, 1588: 15.

predicado por Fr. Luís dos Anjos, hubo gran estruendo de instrumentos bélicos, un festival de clarines, trompetas, charamelas (chirimías), y hasta doce caballeros que simulaban una pelea. Fue un día con mucha iluminación en las ventanas, balcones, tejados, puertas, calles, muros, amenas, en el castillo, fortaleza, en la iglesia matriz, y en los conventos. Hubo también bailes de estudiantes y de las gentes del mar, folías (jolgorios), etc. La velada se amenizó con cohetes voladores, «rasteiros, buscapés, de lágrimas, de resposta, de corda, girandulas, montantes, lanças, arvores» y muchos otros artificios acompañados de bombas y gruesos tiros (disparos) que deleitaban y atemorizaban⁴⁰³. En la traslación de las reliquias a la casa de S. Roque de la Compañía, también se menciona la ornamentación de las casas, la iluminación, y hasta del alquiler de espacios para contemplar el espectáculo. Tenemos constancia que se podía disponer de ventanas por cuarenta cruzados y de casas por treinta mil reis para asistir al evento⁴⁰⁴.

Sin tratar de hacer un inventario completo de estas traslaciones, nos detendremos exclusivamente en esta última llegada de reliquias. En enero de 1588, dio entrada en la casa de S. Roque, cabeza de la Compañía en Portugal, una colección de reliquias donadas por el noble D. Juan de Borja (1533-1606), hijo del Duque de Gandía y General de la Compañía D. Francisco de Borja. Su colección de reliquias estaba constituida mayoritariamente por restos sacros procedentes de tierras alemanas, donde había estado como embajador de Felipe II en la corte del Emperador del Sacro Imperio Romano Germano, Rodolfo II. Otras procedían de Roma⁴⁰⁵, ciudad donde también ejerciera funciones diplomáticas⁴⁰⁶. A pesar de que fueron numerosas las instituciones que anhelaban esta colección de reliquias, D. Juan de Borja se decidió por la Compañía y por la ciudad de Lisboa. El motivo expuesto es que «o moveo particularmente o amor que tinha aos Portugueses»⁴⁰⁷. Esto era debido a ser hijo de una portuguesa y estar también casado con otra, Francisca de Aragão (1525-1615), la cual «estaba muy afeiçoada a Companhia y fácilmente lo convenció» para que allí

⁴⁰³ *Relaçam* [...], 1643: 53.

⁴⁰⁴ CAMPOS, 1588: 8.

⁴⁰⁵ «Como filho de hum pay sancto, teve grande curiosidade de ajuntar relíquias, fazendo nestas riquezas todo seu principal emprego, e como Alemanha era tam fértil destas mercadorias, achou boas occasions pera satizfazer esta santa mercancia; havendo humas do mesmo Emperador, outras dos Arcebispos, e Prelados, outras dos mosteiros de Religiosos, e nam se satisfazendo sò do bom negocio, que aly tinha feito, o continuou também em Roma, aonde esteve, e em outras partes da Christiandade; perseverando sempre neste sancto emprego, e gastando muito dinheiro em as mandar engastar, e ornar». TELES, 1645: 118.

⁴⁰⁶ No podemos dejar de señalar que estas prácticas de coleccionismo sacro las encontramos reproducidas en algunos de sus descendientes que vendrían también a representar funciones diplomáticas: Dña. Catalina de la Cerda y Sandoval (1580-1648), bisnieta por línea paterna del Duque de Gandía (San Francisco de Borja) que estaba casada con Don Pedro Fernández de Castro (1576-1622), VII Conde de Lemos, también bisnieto del santo, y que desempeñó funciones de embajador extraordinario en Roma junto a Paulo V y en el Virreinato de Nápoles (1610-1616), fundó el convento de las Franciscanas Descalzas de Monforte de Lemos, al que se trasladó a 27 de agosto de 1646, como Sor Catalina de la Concepción, y donde depositó un gran espolio de reliquias. CHAMOSO LAMAS, 1980: 7-31.

⁴⁰⁷ TELES, 1645: 119.

dejase su disputado tesoro⁴⁰⁸. Se firmó la escritura pública, en S. Lorenzo del Escorial, a 22 de septiembre de 1587, y llegaron a Lisboa a 17 de octubre de ese mismo año.

En el texto que narra la traslación de estas reliquias, apenas son señaladas las causas afectivas que motivaron su donación a la Casa de S. Roque, pero ¿por qué Lisboa, si la colección de Don Juan habría sido destinada previamente para El Escorial⁴⁰⁹? Para responder a esta pregunta debemos de tener en cuenta el contexto de la ciudad de Lisboa en 1588. En las palabras de Pêro Ruiz Soares:

não foy pequena consolassam pera Portugal esta merce de deos em trazer a ele tanto Relique em tempo que estava tam atrebulado padecendo tanto detrimento com a soldadesca estrangeira que nele estava alouyada polas casas dos pobres donde faziam mil insultos cada dia e ajuntandosse outra mta mais que cada dia vinha pera ir nesta jornada de Inglaterra e alem do que na terra padeçiamos tínhamos no mar os Ingresses que nos tinham em serco não lhescapando nada nessa barra⁴¹⁰.

Funciones sociales, si no mismo políticas, son claramente atribuidas a las reliquias en este fragmento de la obra de Pêro Ruiz Soares.

Con estos datos podemos redefinir las reliquias como elementos activos de la dinámica política confesional de signo católico. Siguiendo esta línea de pensamiento y parafraseando a Federico Palomo este acontecimiento adquiere «una dimensión político-confesional evidente, no sólo por constituir, dentro del contexto portugués, uno de los primeros actos de este género que, como consecuencia de los propios objetos “celebrados” (en su mayoría, reliquias procedentes de Alemania), adoptaba un registro inequívocamente contrarreformista, sino también por la “apropiación” que de este acto haría el poder filipino»⁴¹¹. De este modo, la adquisición de reliquias formaría parte de una estrategia política que apela a una identidad católica supranacional en un contexto político turbulento⁴¹².

⁴⁰⁸ Su madre fue Dña. Leonor de Castro, hija de D. Álvaro de Castro. Su mujer era Dña. Francisca de Aragón Barrero, hija del alcalde Mor de Faro, Nuno Martins Barreto y Dña. Leonor de Aragón. TELES, 1645: 119.

⁴⁰⁹ TELFER, 1932: 32.

⁴¹⁰ SOARES, 1953: 244.

⁴¹¹ PALOMO DEL BARRIO, 2004.

⁴¹² Llegados a este punto tenemos que señalar que no es difícil encontrarse con reliquias formando parte de un conjunto de recursos simbólicos que buscan justificar contextos políticos, como acabamos de ver con la llegada de reliquias a S. Roque. También las encontramos en otro contexto político bien diferente como es el de la Restauración del reino, donde otra reliquia *extranjera* entra en escena: la mano izquierda de Santa Teresa de Ávila. A la que se responsabiliza por «restituir o Reyno a sua antiga felicidade, e prosperalo de novo [...] Depois da S. Reliquia ser depositada neste Reyno, vimos a restituição de Magestade do Senhor Rey D. João IV». Aprobación del Cronista mor, R. P. Francisco Brandam. In S. ANNA, 1657, el carmelita José do Espirito Santo, en un panegírico de Sta. Teresa de Ávila en 1658 en el convento de carmelitas descalzas de Lisboa, también menciona la intervención de la santa en la liberación de Portugal, afirmando que por la voz es castellana, pero por la mano es portuguesa. MARQUES, 1989: 230-231.

Ya Ramada Curto propuso la teoría de que este proyecto de traslación de las reliquias a S. Roque fue iniciativa del archiduque Alberto de Austria, vicerrey de Portugal, que deseaba que el «tesouro do céu», reunido por los emperadores de Alemania y sus antepasados, acabase custodiado en Portugal como símbolos espirituales de su patrimonio familiar⁴¹³. En ambos casos la función política y simbólica de las reliquias es incuestionable.

Desde finales del siglo XV existen ejemplos de adquisiciones de reliquias de una forma sorprendentemente masiva. El elector de Sajonia, Federico el Sabio incrementó su colección a 17 413 reliquias en Wittenberg entre 1510 y 1520, y que rápidamente atrajo a peregrinos. Entre ellas se encuentran pedazos de pañales del Niño Jesús, pantalones de San José, calzones de san Francisco, briznas de paja del Pesebre, cabellos de la Virgen y gotas de su leche⁴¹⁴.

De todos los movimientos de reliquias, el ejemplo más estudiado es el de Felipe II y su colección de sacros restos, custodiados en el Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial⁴¹⁵. Más de siete mil reliquias llegaron de toda Europa, bajo la influencia de los Habsburgo (durante los años 1571-1611), siendo que la gran mayoría de las reliquias allí depositadas procedieron de Italia y de Alemania y no de los reinos peninsulares⁴¹⁶. Las reliquias son fuentes de un poder simbólico que formaron parte del proyecto supranacional filipino, ya que participaron en el intento de construir una identidad colectiva que, descansando en un pasado cristiano, contribuyeron a que el monarca proyectase su imagen de rey católico y en última instancia a consolidar su autoridad.

Para concretizar este proyecto Felipe II movilizó todos los recursos a su alcance, como el utilizar al conocimiento histórico del pasado peninsular. Cabe señalar la contribución del cronista del reino Ambrosio de Morales, quien emprendió un viaje por el noroeste peninsular por tierras de Castilla, Asturias y Galicia, con la finalidad de identificar reliquias, documentos y cuerpos reales. Este viaje testifica el poder que adquieren los símbolos del pasado como instrumento al servicio de un poder que se pretende centralizado y centralizador⁴¹⁷. Descubrir y reconstruir el patrimonio sagrado del reino une, en un campo simbólico, un proyecto político y religioso que, entre otros, ayudó a la configuración de la identidad de un reino cristiano en un

⁴¹³ CURTO, 2011: 96.

⁴¹⁴ GÉLIS, 2005: 27-112, 91.

⁴¹⁵ SIGÜENZA, 1605; ESTAL GUTIÉRREZ, 1970, 1998, 1999, 2004; GARCÍA OVIEDO, 2013.

⁴¹⁶ De Portugal solamente procedería una reliquia de S. Martinho de Dume enviada por el arzobispo de Braga, Fr. Agostinho de Jesús. Entrega de 13 de febrero de 1597. Entrega 7.^a Folio 32 N.º 15. In MEDIAVILLA MARTÍN, RODRÍGUEZ DÍEZ, 2005: 632.

⁴¹⁷ CAPELÃO, 2011a.

proyecto donde se unifica religión, política y cultura⁴¹⁸. Las reliquias son además de fuentes de un poder simbólico, lugares de memoria, y a través de ellas se traslucen posibilidades de uso tan diversas como la de ser testigos de un pasado que se pone al servicio de los intereses del presente. Ellas son elementos tangibles que admiten usos claramente dispares según los contextos políticos, con olvidos convenientes y rescates apropiados. De esta forma, Felipe II, por ejemplo, dispuso de estos restos capitalizándolos y distribuyéndolos, haciendo de su colección de reliquias en el monasterio de S. Lorenzo de El Escorial el resultado visible de obligaciones clientelares y del patronazgo ejercido sobre diócesis, conventos, pueblos y ciudades⁴¹⁹.

Centrándonos en el caso portugués, veamos el ejemplo de la reliquia de S. Mancio trasladada a Évora tras una previa intervención de Felipe II⁴²⁰. Ella representó un elemento simbólico que ayudó a consolidar un poder emergente, como es el del reciente arzobispado de Évora⁴²¹, pero bajo patronazgo filipino. En este contexto, las reliquias de S. Mancio, personaje que fue asociado a la evangelización durante los primeros siglos, y uno de los acompañantes del Apóstol Santiago, vinieron precisamente a legitimar la antigüedad y la primacía del arzobispado de Évora. Veamos cómo.

Mancio vivió entre los siglos VI-VII, pero a partir de la obra de André de Resende, *Historia da Antiguidade da Cidade de Évora* (1553), aparece como el primer obispo de aquella ciudad, responsable de la evangelización en los primeros siglos del cristianismo de aquellos territorios, como uno de los acompañantes del Apóstol Santiago⁴²². Este argumento será utilizado por D. Teotónio de Bragança, arzobispo de Évora, en 1591, para reclamar que se restituya a su iglesia, si no el cuerpo, al menos una reliquia notable de san Mancio⁴²³.

En esos momentos la cabeza se hallaba depositada en el monasterio Real de San Benito de Sahagún en Castilla, desde su solemne traslación que había tenido lugar en 1566. El resto de su cuerpo estaba en un monasterio benedictino, en el local castellano de Villanueva de S. Mancio⁴²⁴. En el mismo periodo un hueso mayor (canilla del muslo o pierna) fue enviado al arzobispado de Évora⁴²⁵, y otro fragmento

⁴¹⁸ LAZURE, 2007; BOUZA ÁLVAREZ, 1998.

⁴¹⁹ LAZURE, 2007.

⁴²⁰ Cédulas de Felipe II de 9 de septiembre de 1591 a los abades y monjes de los monasterios benedictinos de Sahagún y San Mancio solicitando unas reliquias para la iglesia de Évora. FERNÁNDEZ CATÓN, 1983: 379.

⁴²¹ Arzobispado desde 1540 cuando el rey D. João III formalizó el pedido de la prelación para su hermano D. Henrique, al mismo tiempo que reivindicó la elevación del obispado de Évora a arzobispado. Lo que le fue concedido por Pablo III a 24 de septiembre de 1540. POLÓNIA, 1990, 2005.

⁴²² En cap. IX, ff. 21r-23r de la *História da Antiguidade da Cidade de Évora* (Évora, 1553). TAROUÇA, 1946; FERNÁNDEZ CATÓN, 1983: 245; BRAGANÇA, 1591.

⁴²³ FERNÁNDEZ CATÓN, 1983: 341 y ss.

⁴²⁴ FLOREZ, 2005 [1765]: 191; FERNÁNDEZ CATÓN, 1983: 313 y ss.

⁴²⁵ «Acta notarial de la llegada de las reliquias de san Mancio a Elvas, llevadas por don Teotónio de Bragança, y actos celebrados allí en su honor». FERNÁNDEZ CATÓN, 1983: 399 y ss.

más pequeño fue enviado al Escorial (canilla del brazo)⁴²⁶. Estamos ante el poder carismático de un símbolo del pasado, una reliquia, que da credibilidad a la acción del arzobispo en el presente, reconociéndole autoridad.

Cada uno de estos movimientos de reliquias merecerían ser protagonistas de un estudio más profundo, donde se tenga en cuenta las circunstancias y los objetivos eventuales pretendidos, lo que requeriría un mayor análisis y confrontación de diferentes fuentes, algo que en el ámbito de nuestro trabajo no nos fue posible llevar a cabo, como también no es este nuestro principal objeto de estudio. Sin embargo, la información que hemos recabado y expuesto hasta el momento es suficiente para probar la idea de que las reliquias son elementos simbólicos portadores de un significado que trasciende lo estrictamente religioso. Ellas ponen en escena la importancia de las representaciones materiales y de ciertos componentes clasificados como *irracionales*, en la construcción e identificación de poderes⁴²⁷. Esta tesis, que creemos demostrada, nos ayudará a comprender las estrategias simbólicas subyacentes al poder que se ejerce o busca ser reconocido.

Paralelo a esta importación de reliquias, procedentes de fuera del territorio portugués, encontramos otra fuente de sacros restos que protagonizan otro proceso: la configuración de los Santos nacionales. Las reliquias re-descubiertas se transforman en testigos de un pasado que aporta identidad y unidad frente al extranjero. Ellas hacen referencia a un pasado conveniente que se coloca al servicio de los intereses del presente, como es el caso del episodio de la fundación de la nacionalidad.

4.1.3. Apelar a una memoria conveniente

Antes de comenzar nos gustaría advertir que en este apartado hemos desarrollado un enfoque posible de estudio de las reliquias con un alcance deliberadamente genérico. Aunque excede el propósito de esta tesis, nos gustaría romper una lanza para futuras investigaciones de su importancia como testigos físicos de una memoria histórica susceptible de ser manipulada; las reliquias como elementos esenciales para la configuración o consolidación de relaciones de poder y como símbolos fundamentales en la construcción y conservación de la memoria colectiva.

4.1.3.1. Apertura de sepulturas

Como hemos visto, en el contexto que nos ocupa, no simplemente se recurre a las reliquias procedentes del exterior del territorio portugués para enriquecer las colecciones de reliquias en el interior del reino. En paralelo, se asiste a un rescate y utilización

⁴²⁶ Entrada a 3 de octubre de 1571 [1591]. Entrega 6.ª Folio 52 N.º 18. In MEDIAVILLA MARTÍN, RODRÍGUEZ DÍEZ, 2005: 469.

⁴²⁷ BLOCH, 2006 [1924].

de los restos sacros del propio espacio metropolitano portugués. Nos referimos, por ejemplo, a los pertenecientes a la reina Santa Isabel, las infantas Santas Sancha, Teresa, Mafalda y Joana, el Condestable D. Nuno Álvares Pereira, los Mártires de Marruecos, individuos asociados a la fundación de la nacionalidad, como S. Teotónio, S. Vicente, etc. También cobran protagonismo los restos de aquellos personajes que se cree que fueron responsables de la evangelización de la península ibérica a lo largo de los primeros siglos del cristianismo, como S. Mancio, S. Martinho, S. Frutuoso, etc., todos ellos entran en escena con un destacado protagonismo.

A lo largo de los siglos XVI y XVII, asistimos a una apertura «masiva» de sepulturas en todo el territorio portugués. Hemos encontrado numerosos ejemplos en el *Agiologio Lusitano* y en las crónicas de órdenes religiosas, algo que a nuestro ver merecería ser objeto de un posible inventario y un análisis más exhaustivo. En estas obras, encontramos referencia a la *inventio* de cuerpos sagrados, que en algunos casos tiene lugar de una forma casual y en otros momentos se trata de un acontecimiento programado, relacionados con procesos de beatificación o canonización en curso. En estas ocasiones fue posible redistribuir reliquias por todo el territorio entre aquellos devotos que las solicitaron.

En enero de 1577 fueron hallados los cuerpos de los santos Fr. Bernardo y dos niños que eran sus discípulos, durante la restauración de una pared de la iglesia del monasterio de Sto. Domingos de Santarém, en dos envoltorios depositados en un sepulcro cerrado de piedra⁴²⁸. Cuando se propagó por el reino la noticia de este suceso, rápidamente fueron muchas las solicitudes de reliquias. «E pedindo-as também a senhora dona Caterina filha do Infante dom Duarte, e mai do Duque de Bragança dom Theodosio, lhe foi dada a cabeça que entra as dos mininos se achou inteira: a qual se guarda com outro grande numero de preciosas relíquias na sumptuosa capela que os Duques tem nos paços de Villa Viçosa»⁴²⁹.

En el convento de Santa Clara de Coimbra el sepulcro de la reina Santa, Isabel de Portugal, fue abierto durante el reinado de Felipe III para tratar de su canonización. Varios de los objetos personales con que fue sepultada fueron repartidos entre diferentes instituciones y personalidades. «foi achada tão inteira, que se teve por milagre. Também estavam sem corrupção nem diminuição alguma o seu bordão (bastón), e a bolsa que costumava trazer nele pendurada pêra dar esmolas aos pobres,

⁴²⁸ «Ao abrir do primeiro envoltório, recendeo pola Igreja, e foi sintido de todos os que erão presentes hum suavíssimo cheiro, que lançavão de si os ossos, que nêlle estavão. Erão grandes, seccos, e alvos, que não se podia duvidar serem de homem, e sua caveira grande, que respondia em proporção com eles. Na outra toalha havia mais ossos em número, mas todos miúdos, e delgados, e huma caveira inteira, e pequena, que logo parecia ser de minino: e huns pedaços de casco d'outra, que também mostravão ser pequena. A inteira estava cuberta de hum veio negro. Alguns dos ossinhos tinham ainda carne pegada. Achou-se com eles hum pedaço de pano de lã, que devia ser dos hábitos dos mininos: e juntas com o pano humas guedelhas de cabelos louros, e curtos como de cercolho dos Fradinhos». CACEGAS, SOUSA, 1977 [1623]: I, 276; *Agiol. Lusit.* 14 Janeiro, I: I, 144.

⁴²⁹ CACEGAS, SOUSA, 1977 [1623]: I, 280; CUNHA, 1642: 196.

em as quais confiava tanto a sua alma, como se fora o bordão dela». Estaba presente en la exhumación el obispo de Coimbra, D. Afonso de Castelo Branco, que entregó dicha bolsa incorrupta a las religiosas de Santa Clara y ellas por su vez se la enviaron a la reina Dña. Margarita, quedándose con el báculo de la santa⁴³⁰.

No siempre fue posible sacar a la luz estos restos y algunas de estas pretendidas *inventio* fueron infructuosas. Este es lo que sucedió en 1613 tras la apertura del sepulcro de los santos Mártires de Marrocos en el convento de Santa Cruz de Coimbra. Estos santos cuerpos habían sido transformados a lo largo del siglo XV en instrumentos simbólicos que buscaban reforzar la expansión territorial por el norte de África, proceso que fue visto como una continuación de la *re-conquista* o cruzada contra los infieles⁴³¹. Al mismo tiempo, en torno a estos cuerpos surgió una nueva manifestación devocional, la «*procissão dos nus*», la procesión de los desnudos, en un contexto de preocupación por la evangelización del norte de África, incentivado por el papado⁴³². A lo largo del siglo XVI parecen haber sido muy cotizados, como lo demuestra el reparto de que fueron objeto. Solicitados en 1569 por la duquesa de Aveiro, Dña. Juliana de Noronha, y su cuñada, la Comendadora de Santos, Dña. Helena de Lencastre⁴³³; también lo fueron en 1589 por los canónigos reglares de Grijó, junto a Porto⁴³⁴; y en 1590 por el Secretario de Estado Miguel de Moura⁴³⁵. Este reparto de reliquias ya no sería posible a 27 de abril de 1613, fecha de un infructuoso intento de exhumación.

Por ordem e assento do Convento foi aberto o sepulchro de pedra que esta na clausura na Parede da Capela mor da parte do evangelho junto a porta da pia d'agua Benta no qual forão postas as Reliquias dos Santos Martires de marrocos como dis esta sua historia cuidando que ainda nele ficarão algumas Reliquias por se não bolir nele depois que se fes a claustra que foi no tempo DelRei dom Manoel mas não tinha nada. Estava muito limpo e a pedra muito nova de Ancam feita a

⁴³⁰ ANJOS, 1999 [1626]: 241; *Agiol. Lusit.* 26 Março, a: II, 310.

⁴³¹ ROSA, Maria de Lurdes (2006). *Do «santo conde» ao mourisco mártir: usos da santidade no contexto da guerra norte-africana (1415-1521)*. Discurso proferido no simpósio internacional *Novos Mundos. Portugal e a Época dos Descobrimentos*, 23 a 25 de novembro de 2006, Berlim. Al inicio de la *Crónica da Orden dos Frades Menores*, en la dedicatória a D. João III, se le recuerda al monarca el papel de los miembros de la orden franciscana en la evangelización del norte de África y le encomienda, «Polo qual merecéram estes reinos receber e conservar as sanctas reliquias dos cinco frades nossos martyres de Marrocos, (primicias da religiam dos menores) as quaes tem com muita veneraçã em o amplissimo mosteiro de sancta Cruz de Coimbra da ordem de S. Augustinho, por V. A. reformado e renovado». LISBOA, 2001 [1562].

⁴³² KRUS, 1984.

⁴³³ *Actas dos capítulos do mosteiro de Santa Cruz* (publicadas por Mário Brandão). Coimbra: Arquivo e Museu de Arte da Universidade de Coimbra, 1946: 85. In CARVALHO, 2001.

⁴³⁴ Quienes se vieron contemplando «hum pedaço de queixada que tinha tres dentes» dos Mártires de Marrocos. *Actas*: 146-148. In CARVALHO, 2001.

⁴³⁵ Quien destino parte de los restos al monasterio de clarisas que estaba construyendo en Sacavém. *Actas*: 148. In CARVALHO, 2001.

*modo de sepulchro maes larga em hua parte que na outra tornou se a cobrir do modo que estava andando se revocando a claustra. Pos se aqui esta lembrança pera se não tornar a abrir cudando que tem Reliquias*⁴³⁶.

4.1.3.2. Las reliquias en la configuración de los Santos del Reino

A lo largo del periodo en estudio, las reliquias se nos muestran como actores esenciales en la configuración de los *Santos del Reino*, al igual que son instrumentos imprescindibles en este mismo proceso las compilaciones de vidas de santos, los martirologios, los breviarios y las corografías, donde encontramos inventariados los restos sagrados locales (Fig. 5).

Aparecen recopilaciones hagiográficas que pretenden traer a la memoria y revalorizar el patrimonio hagiográfico del reino. Ejemplos de ello son el *Jardim de Portugal*, escrito por el agustino Fr. Luís dos Anjos, el *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso, o el *Martirologio dos Santos de Portugal* del jesuita Álvaro Lobo. Sin olvidar las *Crónicas e Historias* de las diferentes órdenes religiosas que, en mayor o menor grado, y dependiendo de los contextos políticos, pretenden hacer patente su carácter de «portuguesas», compitiendo en algunos casos por hacer encajar en sus filas a personajes especiales de tiempos antiguos que son reivindicadas por más de una orden religiosa⁴³⁷. Estrategia en la que jugó un papel esencial la presencia de reliquias, como testimonios tangibles de un pasado oportuno que se busca sacar a la luz, además de los beneficios que su propiedad otorgaba en el presente.

Junto al género literario de la vida de los santos, tenemos que señalar el papel que cobraron las reliquias en la configuración de los Santos del Reino. Jorge Cardoso, el autor del *Agiologio Lusitano*, al inicio de su obra enumera las razones por las que un santo o varón ilustre pertenece a un determinado reino, ciudad etc.: por nacimiento temporal y espiritual (bautizo) del santo; por dignidad, reconocimiento (beneficio eclesiástico o político); por residencia; por fallecimiento; y *por la posesión de su sagrado cuerpo o de alguna parte principal de sus reliquias*⁴³⁸. De este modo, las reliquias, en tanto que cuerpos o restos de determinados santos, son elementos esenciales en la

⁴³⁶ Codex XXIX. Est. 15. Caixa 22. In CARVALHO, 1929: 218.

⁴³⁷ En el primer volumen de la *Benedictina Lusitana* (1643) de Fr. Luis de S. Tomás, en la introducción de esta obra nos cuenta José Mattoso que tardó tres años en ser publicada, pues había salido ya el primer volumen *Da Chronica da Antiquissima Provincia de Portugal da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho*, de la autoría de Fr. António da Purificação. En ella el autor pretendió demostrar que todos los monasterios portugueses anteriores a Cluny, tenían su origen en su orden y no en los benedictinos. Así S. Profuturo de Braga, Paulo Orosio, Santa Iria, S. Martinho de Dume, S. Frutuoso, S. Gregório Magno, Santo Eleuterio, João Biclarense, Renovato de Mérida, Paulo Diácono, o rei Vamba, S. Torquato, S. Vitor Bracarense, o abade João de Montemor, etc., habrían pertenecido a la orden eremita. Para esto se argumenta haciendo uso de documentos históricos. S. THOMAS, 1974 [1644-1651].

⁴³⁸ *Agiol. Lusit*: I, 39-40.

configuración de la imagen de un espacio sagrado cristiano, contribuyendo al proceso de *territorialización* de la santidad y, en última instancia, a la sacralización del reino⁴³⁹.

En el campo simbólico participan en la construcción de una identidad nacional que quiere hacer patente su individualidad e identidad, como es el caso del territorio portugués en el contexto peninsular. Esto lo podemos observar, por ejemplo, en el intento de apropiación al catalogar como portugueses los restos de determinados personajes asociados a los primeros siglos de la evangelización peninsular, en oposición a la clasificación de castellanos. Este carácter diferencial que se busca demostrar, de los santos portugueses con relación a los castellanos, lo vemos en la obra de Cardoso. Este autor advierte, al inicio de su *Agiologio Lusitano*, como formando parte del patrimonio hagiográfico del reino, a los santos que habían nacido en la «Antiga Lusitania Romana» en territorio que en la época que escribía su obra pertenecían a Castilla, refiriéndose a los castellanos como «usurpadores de alheias glorias»⁴⁴⁰.

Nos gustaría pasar el testigo a otros proyectos de investigación para profundizar en la historia de la apropiación de santos que se remiten a un pasado remoto, donde en el territorio peninsular no había configuraciones políticas que justifiquen estos adjetivos de castellanos o portugueses, como el caso de Sta. Eufemia y S. Silvestre. Ambos se incluyen en la hagiografía portuguesa como siendo mártires de la ciudad de Braga, y aunque sus cuerpos no estén en territorio portugués, se consideran santos portugueses. Sería interesante comparar los diferentes testimonios que son presentados en la producción hagiográfica a lo largo del siglo XVI y XVII, tanto en Castilla como en Portugal, que certifican la transformación de algunos de los considerados primeros mártires peninsulares en santos nacionales reivindicados por ambos. Este mismo enfrentamiento lo podemos ver a nivel de las diferentes órdenes religiosas, que compiten por capitalizar ciertos restos y personalidades.

Las reliquias también en ocasiones hacen referencia a un pasado visto como glorioso que se busca imitar, como es el episodio del nacimiento del reino de Portugal. Al igual que la re-construcción del episodio fundador de la nacionalidad del *Milagro del Campo de Ourique*, las reliquias de ciertos personajes ayudaron a la re-invenición de un pasado glorioso, y fueron clave en el importante proceso de reconstrucción de una memoria conveniente⁴⁴¹. Estrategia que se fue consolidando en el campo de los discursos con la ayuda de la parenética de la época⁴⁴².

Pasemos a ejemplificar lo que hemos expuesto con la figura de S. Teotónio (1082-1162). Los restos del que fue el primer prior del monasterio de Santa Cruz de Coimbra, donde yacían la mayor parte de sus restos, se repartieron por el territorio

⁴³⁹ ROSA, 2001; MENDES, 2016.

⁴⁴⁰ *Agiol. Lusit.*: I, 7.

⁴⁴¹ BUESCU, 1991.

⁴⁴² MARQUES, 1989, 2007, 2010.

portugués a lo largo de la primera mitad del siglo XVII. Estamos ante una figura siempre asociada al primer rey de Portugal, lo que contribuía a reafirmar el prestigio y la autoridad de la orden religiosa a la que pertenecía, los Eremitas de San Agustín.

A 9 de mayo de 1569 se daba el visto bueno a la petición de una reliquia que solicitó D. Jorge de Ataíde, obispo de Viseu, vinculado a Santa Cruz y a su orden religiosa⁴⁴³. Pero habrá que esperar hasta 1603 para que dicha petición fuese aceptada y se trasladase un brazo del santo a la catedral de Viseu⁴⁴⁴. En 1620 se traslada la cabeza del santo dentro del propio monasterio de Santa Cruz. En el año de 1630, en otro traslado interno a un suntuoso mausoleo de jaspes, se aprovechó para repartir más reliquias suyas, una de las cuales fue enviada al monasterio de S. Vicente de la ciudad de Lisboa⁴⁴⁵. En 1642, el convento de los canónigos reglares de Viana do Castelo recibió una caña del brazo de este santo⁴⁴⁶. Finalmente, una costilla suya sería enviada a Roma⁴⁴⁷.

Según la tradición hagiográfica S. Teotónio favoreció con sus oraciones las acciones militares del primer rey de Portugal, D. Afonso Henriques, que resultaron en la victoria milagrosa en la batalla del Campo de Ourique y en la toma de Santarém⁴⁴⁸. Estamos ante una personalidad relacionada con la primera dinastía del reino que conviene traer a la memoria en la época de 1580-1640 de unión dinástica, donde la materialidad de sus restos como elementos simbólicos son testimonios en el presente de la individualidad e identidad de Portugal con relación a Castilla. En momentos conturbados en los que se apela a la independencia política del reino, en un contexto de guerra y conflicto frente a Castilla, sus restos son testigos de un pasado que se quiere reconstruir recurriendo además a una parenética puesta al servicio del proyecto de la restauración política⁴⁴⁹. En el discurso apologético de los predicadores de la memoria, sus restos constituyen murallas simbólicas comparables, en el campo de las imágenes, al poder de aquellas fortalezas que se erigían contra el enemigo castellano, transmitiendo y comunicando un mensaje que pretende legitimar la belicosidad del momento.

En una carta del rey D. João IV, a propósito del recibimiento de una reliquia de S. Teotónio, en la villa de Viana, impresa en la *Relación* de su traslación, se puede leer como la protección de la villa es notablemente mejorada:

⁴⁴³ *Actas dos capítulos do mosteiro de Santa Cruz* (publicadas por Mário Brandão). Coimbra: Arquivo e Museu de Arte da Universidade de Coimbra, 1946: 85. In CARVALHO, 2001.

⁴⁴⁴ En el año de 1603 tuvo lugar la traslación del brazo de S. Teotónio, por el obispo D. João de Bragança, siendo General de la orden D. Lourenço do Spiritu Sancto. *Agiol. Lusit.* 3 Fevereiro, c: I, 332.

⁴⁴⁵ *Agiol. Lusit.* 18 Fevereiro, a: I, 467.

⁴⁴⁶ *Agiol. Lusit.* 5 Agosto, b: IV, 432; *Relaçam [...]*, 1643.

⁴⁴⁷ MÁRTIRES, 1650: 55.

⁴⁴⁸ *Agiol. Lusit.* 18 Fevereiro, a: I, 462.

⁴⁴⁹ MARQUES, 1989.

Quem duvida, que se o inimigo raivoso, por se ver despojado das cidades, e das villas, que injustamente possuhia, as quizer outra vez tomar, as ha Deos de defender, por defender as casas, os sitios, as cercas, os mosteiros dos seus servos, que ele pera esse efeito mandou comprar, mandou fazer, e levantar? Segura, suposto isto, está a vossa iluistre villa de Viana. Vede a segurança⁴⁵⁰.

En un discurso absolutamente nacionalista e independentista que encontramos en el sermón pronunciado por el prior del monasterio de Moreira, P. D. Pedro de Santo Agostinho, se refiere a esta villa de Viana como:

a fortaleza que se não é a melhor, é das mais bem fortificadas do Reino [...] O que agora importa pera obrigar a Deos nosso Senhor, a que por meio do santo, e de sua sagrada reliquia, nos acuda em a guerra, com o auxilio, e esforço de seu braço [reliquia del santo trasladada a la villa de Viana], e na paz, com o remedio de nossos trabalhos necessidades, e doenças, a que o santo acudio a quem o venerou; veneralo, servilo, estimalo muyto, que isto he o que mais obriga a Deos nosso senhor⁴⁵¹.

Así mismo, por ocasión del traslado de estos restos, no se deja de subrayar lo extraordinario y lo prodigioso, al relacionarlo por ejemplo con otros fenómenos sobrenaturales que vienen a confirmar que el Portugal antiguo sea de nuevo inevitablemente restaurado.

Pera isto, e pera este efeito, se traz a esta santa, e nova fortaleza, o braço do santissimo Sacerdote, e divino Theotonio: por capitão, e fronteiro fica nele. A primeira e principal cidade do Reyno, ou do mundo todo, qual he Lisboa, segurissima fica com o braço, que Christo nela estendeo⁴⁵².

4.1.3.3. La autoridad episcopal y el rescate de la memoria local

No podemos dejar de señalar la importancia del papel de los prelados en territorio portugués, uno de los ejes ejecutores del proyecto tridentino, en el incentivo del culto de reliquias en sus respectivos espacios diocesanos. Las reliquias fueron un instrumento clave para publicitar el proyecto conciliar⁴⁵³. Estos agentes eclesiásticos recurrieron a ellas, seguramente en circunstancias y con objetivos diferentes, y fueron los responsables por una circulación de reliquias en sus respectivas diócesis como

⁴⁵⁰ *Relaçam* [...], 1643: 79v.

⁴⁵¹ *Relaçam* [...], 1643: 81v-82.

⁴⁵² *Relaçam* [...], 1643: 81v.

⁴⁵³ SERAFIM, 2001.

los casos ya mencionados del arzobispo de Évora, D. José de Mello, y el Cardenal Infante D. Henrique con la reliquia del Santo Lenho.

Al inicio de nuestro trabajo explicamos cómo a lo largo de la antigüedad tardía la autoridad de los obispos se cimentó sobre la capitalización de los restos de los santos⁴⁵⁴, existiendo a lo largo del tiempo muestras del valor que se les atribuía como son los episodios de *Furta Sacra* por ellos protagonizados. Un ejemplo notable de esto fue el robo de las reliquias de Braga en 1102, por el entonces obispo de Santiago de Compostela Diego Xelmírez. En el periodo en estudio encontramos diferentes estrategias de capitalización de estos restos llevadas a cabo por diferentes obispos, socorriéndose para ello de los que estaban disponibles en su respectivo espacio diocesano. Estas prácticas no son completamente nuevas, pero a partir de este momento forman parte del proyecto contrarreformista, y sus implicaciones sobrepasaron la esfera de lo exclusivamente religioso.

Las reliquias son elementos que muestran gran flexibilidad y múltiples posibilidades de aplicación en el terreno ideológico. Formaron parte de las estrategias simbólicas del ejercicio del poder para reafirmar autoridad, como es el caso de la episcopal, frente a otros actores que tenían influencia en el ámbito religioso dentro de la propia diócesis, como es el caso de las órdenes religiosas, las órdenes militares o los cabildos catedralicios. También observamos el caso contrario. Reliquias que son utilizadas con fines contestatarios en rituales que ponen en causa la autoridad del prelado en el propio terreno devocional. Esto es visible en un ritual asociado a la expresión del poder de diferentes agentes religiosos, como son las entradas de los obispos en sus respectivas diócesis. En su entrada en la diócesis de Évora, D. João Coutinho (1635-1643) pretendía entrar bajo el palio acompañado por la comitiva del cabildo, algo que estos se negaron rotundamente a hacer. Alegaron que esto sólo se haría si fuese el propio arzobispo el que transportase la reliquia del Santo Leño o la Sagrada Espina bajo el palio, y en caso de que fuese otro miembro del cabildo, el arzobispo tendría que colocarse detrás. El cabildo recurriendo a estos elementos simbólicos, se resiste a la autoridad del prelado, y lo fuerza a un lugar subordinado, utilizando unas reliquias que materializan el mismo Cristo, y por lo tanto un poder superior⁴⁵⁵.

Un caso singular: el arzobispo de Braga Fr. Agostinho de Jesús (1588-1609)

Miembro de la Orden de Eremitas de S. Agustín, Fr. Agostinho de Jesús fue Provincial y Vicario General de su orden en Alemania durante el papado de Gregorio XIII a petición de Rodolfo II, época en la que ya manifestaba un interés por la apropiación

⁴⁵⁴ BROWN, 1992 [1982].

⁴⁵⁵ SILVA, 2013; MENDEIROS, 1953.

(y utilización) de reliquias⁴⁵⁶. Como arzobispo de Braga, participó en una campaña que hemos denominado *asalto a sepulturas*. De forma sumaria mencionaremos a continuación algunos de los episodios identificados de descubrimiento, movilización y distribución de reliquias en los que estuvo implicado en territorio bracarense.

Fr. Agostinho de Jesús fue responsable de la traslación para la catedral de Braga de las reliquias del que fuera obispo de dicho territorio a lo largo del siglo VI, S. Martinho de Dume. Sus restos estuvieron ocultos, por motivo del omnipresente argumento de las muchas pérdidas de reliquias: la ocupación musulmana. El arzobispo Manuel de Sousa (1545-1549) ya había intentado esta traslación, desde Dume a la catedral en 1545, proyecto que tuvo que ser paralizado por la oposición del pueblo. Por lo que ya empezamos a observar que en el terreno devocional la autoridad del prelado no es absoluta, y es puesta en causa por el *pueblo*.

Tras la muerte de Manuel de Sousa, se perdió el rastro de estas reliquias, hasta que Fr. Agostinho de Jesús tras una campaña de penitencias, ayunos, disciplinas, oraciones, limosnas y otras obras pías que mandó que se hiciesen por todas las iglesias y monasterios del arzobispado, descubrió el cuerpo del segundo Apóstol de Portugal, S. Martinho en Dume⁴⁵⁷. El rigor y devoción de estas medidas obtiene el fruto esperado, y Fr. Agostinho acaba localizando el cuerpo. Como hemos mencionado, según las constituciones diocesanas, la revelación ya no se consideraba un criterio válido en el proceso de autenticación de reliquias. Sin embargo, parece ser que el método utilizado por S. Ambrosio en la ciudad de Milán que mencionamos al inicio de nuestro trabajo, para el descubrimiento de los restos de S. Protasio y Gervasio, seguía en vigor en el siglo XVI.

Tras emprender unas obras en las que mandó deshacer el altar mayor de la iglesia de Dume, se encontró un sepulcro de piedra a 5 de febrero de 1591⁴⁵⁸. Fue un momento de gran alboroto y «*chamaram-se os homens velhos de freguesias, e outros da cidade, para que reconocieran el sepulcro*». Se recurre pues al criterio de la tradición para autenticar dichos restos, aparte de ser señalado. «*Notou-se serem todos os ossos do santo em especial os das canas, e pernas sobre maneira grandes, quais ordinariamente são os homens de Hungria, donde S. Martinho era natural*»⁴⁵⁹. Los restos fueron trasladados al monasterio de S. Fructuoso de la Orden de S. Francisco, y en 1606 llegaron a la catedral de Braga, donde fueron colocados en la capilla de Santa Marta,

⁴⁵⁶ «Admirável foi o afeito com que venerou, e procurou se venerassem as relíquias dos santos. Nas cortes do Papa, e Imperador, e mães príncipes de Alemanha tratou só de juntar muitas, parte das quais pôs no altar-mor da sua Sé, quando a sagrou, parte no santuário que deu ao seu Convento de Nossa Senhora do Pópulo». CUNHA, 1634-1635: I, 411.

⁴⁵⁷ CUNHA, 1634-1635: I, 325.

⁴⁵⁸ *Agiol. Lusit.* 5 Fevereiro, a: I, 349.

⁴⁵⁹ CUNHA, 1634-1635: I, 325.

junto a S. Pedro de Rates y custodiados bajo rejas⁴⁶⁰. La traslación culminó con la celebración de unos festejos en toda la ciudad, amenizados por caballos, bailes y folías.

El sepulcro de S. Martinho de Dume habría sido abierto mientras tanto, en octubre de 1596, por motivo del encuentro del arzobispo con Felipe II. Ocasión en la que le hace entrega al monarca de una reliquia autenticada de este santo para que fuese trasladada al monasterio de S. Lorenzo del Escorial, buscando reforzar unas relaciones bilaterales que beneficiasen a la Iglesia de Braga⁴⁶¹. Este obsequio pone de manifiesto las relaciones de poder establecidas entre el arzobispado de Braga y la figura del monarca a través de un objeto simbólico como es una reliquia. Esta reliquia hace referencia a un santo del siglo VI, época en que aún no existían las configuraciones políticas de Portugal o Castilla, y por lo tanto no sería motivo aparente de conflicto. Todo lo contrario de otra figura como es S. Teotónio, santo como ya mencionamos, asociado al episodio de la fundación de la nacionalidad. Será este el motivo de que ninguna de sus reliquias fuese donada a ningún monarca castellano, y las movilizaciones de sus restos en la primera mitad del siglo XVII posiblemente representasen una resistencia simbólica frente a Castilla.

Continuando con el redescubrimiento de nuevos restos, tras la apertura de una sepultura en la iglesia de S. Víctor, donde se esperaba encontrar las reliquias de este mártir de Braga, aparecieron algunos restos de su hermana, Sta. Susana. El arzobispo los repartió entre dicha iglesia y el colegio de Ntra. Sra. do Pópulo de Braga de la Orden de los Eremitas de S. Agustín, donde entraron a formar parte del inmenso tesoro de su famoso santuario, custodiadas en un medio cuerpo de plata desde 1590. Algunos de sus restos también fueron un obsequio para Manoel da Costa, miembro de la Compañía, que finalmente los ofrece a la Casa de S. Roque de Lisboa junto con otras reliquias en 1594⁴⁶². Estas reliquias de Sta. Susana supuestamente habían sobrevivido al *pío latrocinio* llevado a cabo en 1102 por el obispo de Santiago Diego Xelmírez⁴⁶³.

Fr. Agostinho de Jesús fue el responsable, a petición del cabildo, de la apertura de la sepultura del religioso de la Orden de los Menores Fr. Rodrigo, que se creía sepultado según tradición popular en la colegiata de Santa Maria de Guimarães. No se encontró más que tierra y un solo hueso⁴⁶⁴. Descubrió y trasladó la cabeza de Santiago

⁴⁶⁰ El primer acto del carmelita, arzobispo de Braga Baltasar Limpo (1550-1558) fue trasladar el cuerpo de S. Pedro de Rates de su humilde sepultura para un mausoleo edificado en la Capilla de S. Pedro Apóstol. Este prelado participó en la primera fase del Concilio Tridentino. CASTRO, 1944: V, 386.

⁴⁶¹ Entrega de 13 de febrero de 1597. Entrega 7.ª Folio 32 N.º 15. In MEDIAVILLA MARTÍN, RODRÍGUEZ DÍEZ, 2005: 632; SOARES, 2004: 450.

⁴⁶² TELFER, 1932: 172.

⁴⁶³ CUNHA, 1634-1635: I, 176; ANJOS, 1999 [1626]: 32; *Agiol. Lusit.* 15 Abril, b: II, 570.

⁴⁶⁴ Religioso de S. Francisco fallecido sobre 1381 y que estaba sepultado en el convento de esta orden en Guimarães. Los canónigos del cabildo de la colegiata de Santa Maria de esta villa pretendieron hurtar el cuerpo de S. Gualter de ese convento, y al no poder moverlo por «ficar immovel milagrosamente», decidieron recurrir al de S. Frei Rodrigo que fácilmente se dejó llevar. *Agiol. Lusit.* 12 Janeiro, b: I, 17. CUNHA, 1634-1635: I, 120.

Interciso en octubre de 1606 para el altar del Espíritu Santo de la catedral de Braga, celebrándose una solemne procesión en la que participó todo el clero diocesano que por aquella altura se encontraba en la ciudad de Braga, por motivo del sínodo⁴⁶⁵.

Los restos de la realeza también recibieron la atención de este arzobispo. Su antecesor, D. Manuel de Sousa (1545-1549) trasladó a la capilla mayor de la catedral de Braga los huesos del Conde D. Henrique y Dña. Teresa su mujer, colocándolos en un mismo túmulo. Años después, el arzobispo D. Agostinho de Jesús *desconfió* si en aquel túmulo estaban también los huesos de Dña. Teresa tras analizar el letrero adjunto, donde no se la mencionaba. El 28 de noviembre de 1598, estando presentes algunos canónigos, se procedió a abrir la sepultura y mandó que se hiciesen las diligencias y exámenes, constatando que allí se hallaban los dos cuerpos. Ambos fueron separados en diferentes túmulos⁴⁶⁶, procediéndose a una visible capitalización de estos restos asociados a la primera dinastía del reino, en beneficio de la institución que los acoge⁴⁶⁷.

El episodio que a nuestro juicio se muestra más interesante tiene lugar en 1597. Se trataría del intento frustrado de trasladar para la catedral de Braga los restos depositados en la ermita de S. Torcato o Velho, cerca de Guimarães, del santo del mismo nombre⁴⁶⁸. Acontecimiento donde la autoridad arzobispal es abiertamente contestada, debido al valor dado por los fieles a estas reliquias, lo que condujo a conflictos por su apropiación. Todavía el origen de estos restos de S. Torcato se debate entre un discípulo del Apóstol Santiago, hasta un personaje contemporáneo de la ocupación musulmana de la península y que es reivindicado también por la localidad de Celanova en Galicia⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ El motivo de que los restos de este mártir de Persia se encontrasen en dicha ciudad fue atribuido al arzobispo D. Mauricio Burdino [...] que las alcanzaría en Roma de manos del Papa Pascual II (1099-1118). El arzobispo Fr. Agostinho de Castro después de muchas rogativas las encontró en una caja chapada en plata que solía ir en las procesiones, y que era transportada de manos de sacerdotes por saberse que allí había reliquias, pero sin saberse cuáles. Deseoso de conocer su contenido dicha caja fue abierta estando presentes los Capitulares, y en ella se descubrieron unos restos juntamente con un documento que los identificaba. CUNHA, 1634-1635: II, 42-43; *Agiol. Lusit.* 22 Maio, d: III, 361.

⁴⁶⁶ CUNHA, 1634-1635: II, 297.

⁴⁶⁷ Otro ejemplo de ello es Santa Cruz de Coimbra y su apropiación de los «Santos Reis». ROSA, 2010a: 175.

⁴⁶⁸ BARROCA, REAL, 1992; BARROCA, 2000: 79.

⁴⁶⁹ El indicar a que personaje remiten estos restos no es tarea fácil. Según Rodrigo de Cunha pertenecían al obispo Félix Torcato de Braga, natural de Toledo, último prelado de esta Diócesis del periodo godo. Diferenciándolo del mártir de este mismo nombre, cuyos restos fueron robados por obispo de Santiago, Xelmírez y del obispo Torcato de Gádiz en el Reino de Granada, discípulo de Santiago que lo acompañaron a la evangelización de la península, cuyos restos estarían en Celanova en Galicia. CUNHA, 1634-1635: I, 176 y 422. En el *Agiologio Lusitano*, Cardoso lo hace natural de Guimarães, obispo de Iría Flavia, Porto y Dume. Este autor argumenta haciendo uso del cronicón de Juliano Peres, Arcipreste de Toledo, contra Gaspar Estaço, que lo hace obispo de Granada; contra Fr. Bernardo de Brito que lo hace primer obispo de Cinnania, allí puesto por el Apóstol y martirizado por los habitantes de la Sierra de Vieira en un bárbaro rito; y contra el escribán de la Torre do Tombo, Gaspar Alvarez Lousada, que hace al santo, hermano de Santa Senhorinha. *Agiol. Lusit.* 26 Fevereiro, c: 530-533. Finalmente, el autor del vol. IV del *Agiologio Lusitano*, António Caetano de Sousa, lo hace contemporáneo del Apóstol Santiago. *Agiol. Lusit.* 14 Julho, a: IV, 139. Qué difícil se muestra reconstruir la vida de un hombre santo, sobre todo si es reivindicado por varias localidades.

Comenzamos mencionando que en tiempos del rey D. Manuel ya se pretendió dignificar el culto a las reliquias pues: «ardeo o augmento, e culto da Religião Christãa, desejando recolher às Igrejas das Cidades, e Vilas populosas, os corpos, e reliquias dos Santos, que jazião em aldeãs, e lugares pobres, e pouco povoados, onde não tinham todo aquelle respeito devido aos seus merecimentos»⁴⁷⁰. Por lo que escribió al cabildo de Guimarães para que el cuerpo de S. Torcato fuese trasladado. Pero cuando la cámara de Guimarães y el cabildo pretendieron dar satisfacción y concretizar la petición del monarca, se encontraron con una virulenta oposición del pueblo.

*Tiverão noticia os moradores da freguesia, e couto, e os das mais visinhas, do que estava assentado: tanto que chegarão áquela Igreja os clérigos, religiosos, e o de mais povo da Vila, os acharão armados, para impedirem, e defenderem a trasladação do Corpo do Santo: pertendenderão convencelos, e depois de várias porpostas do cabildo, responderão ultimamente resolutos: que de nenhuma sorte deixariam levar o Corpo do Santo, sem perderem as vidas; porque eles também são Christãos, e sabião também venerar ao Santo, protestando todos os damnos da violência, diante dos Ministros Ecclesiasticos, e Seculares, com tal ardor, que foy preciso ceder à multidão dos Lavradores amotinados: a assim à vista da sua deliberada determinação, por se evitar o perigo, em que aquele negocio havia de romper, entre huns homens rústicos, se recolherão todos a vila, e os freguezes desconfiados por muito tempo, com grande vigilancia de dia, e de noite se dividião, para guardarem a Igreja*⁴⁷¹.

El arzobispo Fr. Agostinho de Jesús pretendió llevar a cabo dicha empresa, por lo que comunicó su intento de trasladar para la catedral de la ciudad de Braga el cuerpo de este santo al vicario de la parroquia de S. Torcato, Jerónimo Coelho. Este se lo comunicó a los feligreses. La respuesta de estos no se hizo esperar. Y es que no se dejaron engañar sobre las verdaderas intenciones del arzobispo e incluso se prepararon para un enfrentamiento y así defender la posesión de lo que consideraban extremadamente valioso.

Estes participarão logo aos moradores das freguesias visinhas, e todos se começarão a preparar para o impediram: distribuirão suas ordens, para que se tomassem as estradas, e pontes, por onde poderia ser a condução. O Arcebispo, que ignorava serem os moradores sabedores do seu intento, chegou ao mosteiro, havendo espalhado, que hia abrir o sepulchro de São Torcato, somente para

⁴⁷⁰ Agiol. Lusit. 14 Julho, a: IV, 145; CUNHA, 1634-1635: I, 416-417.

⁴⁷¹ Agiol. Lusit. 14 Julho, a: IV, 146.

examinar o estado, em que estava o Corpo do Santo. Assim que o Arcebispo hia chegando á Igreja, tocarão os sinos, não a festejar o Prelado, mas em sinal de rebate, e incontinente chegarão os lavradores das Freguesias visinhas, coroados os montes, enchendo os vales, e as estradas de gente armada. Vendo-se o Arcebispo com a sua família, e pessoas, que o seguíão, cercado daquela multidão de povo de hum, e outro sexo, amotinada desordenadamente, entendeo ser revelado o segredo do que intentava; e chegando já perto da Igreja, vendo huma mulher entre outras muitas, lhe perguntou pela roca, e ela lhe respondeo: Senhor, estas são as maçarocas, (mostrando-lhe humas poucas de pedras, que levava) para quem nos quizer roubar o nosso santo. O prudente prelado, vendo todo aquele desordem, entrou na Igreja, e feita huma breve oração, se retirou, e voltou para Guimarães despersuadido da empreza; porem já mais se esqueceo do que lhe havia succedido: assim quando por aquelas partes administrava o Sacramento da Chrisma, perguntava algumas vezes, donde sois? E dizendo de São Torcato, lhe avivava o golpe da cerimonia, quando lhe punha os dedos na face, dizendolhe: Hide tomar huma lança contra o vosso Prelado; e às mulheres: Ajuntay pedras para apedrejar o vosso Prelado⁴⁷².

Nos gustaría hacer un inciso para preguntarnos si los santos, a los que pertenecen ciertas reliquias procedentes de fuera del territorio portugués, llegan al estatuto entre la población de *o nosso santo*. En el caso castellano, William A. Christian Jr. señala que la llegada de nuevas reliquias, que al igual que en territorio portugués procedían de territorios donde había triunfado la Reforma o de Roma, realmente no despertaron la misma devoción que las ya existentes. Apunta para una posible devaluación de estos sacros restos atendiendo a su creciente número. Añade. «La mayoría de las reliquias de esta época se conservan aún en los relicarios de las parroquias en que fueron depositadas entre 1560 y 1620, aunque ni entonces ni ahora suscitaron una devoción práctica, entendiendo por ello la que da lugar a promesas, peregrinaciones u ofrendas». Sin embargo, esta afluencia si que pudo contribuir a reavivar el interés por las más antiguas en un despertar de los sentimientos del orgullo local⁴⁷³.

Nos parece muy difícil poder implementar a nivel de los sentimientos y emociones la interiorización programada de un discurso ideológico, sea este político o religioso. Entramos en el campo de las creencias de los fieles, donde las emociones son algo más difícil de disciplinar, y donde la voz del pueblo siempre tiene algo que decir. En esta tendencia parece convergir el universo de la península ibérica.

Sin embargo, cuando abordamos aspectos que envuelven la subjetividad humana las tendencias son desafiadas y la excepción se presenta. Así pues, identificamos una

⁴⁷² Agiol. Lusit. 14 Julho, a: IV, 147.

⁴⁷³ CHRISTIAN JR., 1991: 172.

situación donde este sentimiento de orgullo local no parece presentarse, como lo demuestran las palabras del canónigo reglar de Santa Cruz de Coimbra, Timotheo dos Mártires, en alusión a la falta de devoción prestada a S. Teotónio a mediados del siglo XVII, a favor de los santos extranjeros.

*Se oje em dia não obra o Padre Santo Theotonio os milagres que antigamente obrava, não he por lhe faltarem merecimentos diante de Deos pera os poder obrar, mas falta a fé dos homens em o buscar, pois se esquecem tanto de hum santo que tem prezente, pera irem buscar outros a terras estranhas, deixão os naturais, pellos estrangeiros: mas há quem o busque, e a elle se encomende em suas necessidades*⁴⁷⁴.

4.1.4. Nuevos santos

La última fuente de reliquias en este contexto de estudio estará constituida por los restos de aquellos personajes considerados especiales por sus contemporáneos, que a lo largo de los siglos XVI y XVII mueren con *Fama Pública* de Santidad. Toda materialidad a ellos asociada en cuanto vivos, como después de muertos, incluida su propia corporalidad cadavérica, sería objeto de deseo por los fieles por el significado que les es atribuido: objetos que transmiten y comunican un poder mágico del que los devotos quieren ser beneficiarios (este aspecto será detalladamente abordado al hablar de la función taumatúrgica sanadora de las reliquias en el capítulo siguiente).

Citaremos, a modo de ejemplo, los restos de Sta. Teresa de Ávila (Teresa de Cepeda y Ahumada, 1515-1582. Beatificada en 1614 por Paulo V y canonizada en 1622 por Gregorio V) que fueron distribuidos por el territorio portugués. «Como Deos lhe deu a *protecção* deste Reyno, quis por nele tantas relíquias suas, para maior empenho»⁴⁷⁵. Un diente se encuentra en el monasterio de Santarém, otro (que perteneció a una hija del Duque de Alba) en manos del Marqués de Cascaes; el estómago «bucho», como pieza de mayor estima pertenece al Morgado de los condes da Castanheira; su breviario está en manos de los padres carmelitas de la Observancia de Lisboa; media cinta está en Santa Cruz de Buçaco; algunas de sus disciplinas en el monasterio de S. Alberto de Lisboa; un pedazo de su escapulario en monasterio de Aveiro; otra parte de dicho escapulario en manos de la Marquesa de Gouvea, Dña. Maria de Alencastre, quien también posee una carta de su letra; otras cartas están en el colegio de Coimbra y en el convento de Évora; una cofia suya también en dicha ciudad de Évora. No podemos dejar de referir su mano izquierda sin el dedo pequeño custodiada en el convento de S. Alberto de Lisboa⁴⁷⁶.

⁴⁷⁴ MÁRTIRES, 1650: 55.

⁴⁷⁵ S. ANNA, 1657: 215.

⁴⁷⁶ S. ANNA, 1657: 209.

Los territorios ultramarinos sobre los que Portugal estaba extendiendo su influencia también proporcionaron reliquias a partir de los nuevos mártires de la evangelización, cuyos restos son traídos a territorio continental portugués de mano de cautivos recién rescatados, como en el caso del norte de África. En 1646 llega a la villa de Setúbal un cautivo liberado llamado Sebastião de Oliveira, natural de Castelo Viegas término de la ciudad de Coimbra, que acababa de ser rescatado de tierras de Argel. Trae consigo el cuerpo de un mártir ilustre, que a escondidas había desenterrado. Se trataba del dominico Padre Frei Joseph de Morant, natural de Gandía, que habría fallecido tres años antes. Parece ser que hubo enfrentamientos entre el clero y los religiosos de la orden dominicana por la posesión de dicho cuerpo y que este conflicto mereció la mediación del monarca. Se determinó que el cuerpo fuese entregado a los frailes de Sto. Domingo. El cabildo de Lisboa ordenó que se hiciesen gestiones para autenticar los restos, lo mismo que los favores obtenidos por intercesión de dichas reliquias⁴⁷⁷.

Aunque estaba prohibida la práctica de simonía como consta en las constituciones, si se permite el pagar por ciertos restos si el objetivo pretendido es que sean rescatados de manos de los herejes o infieles. Sin embargo, el pago de rescate no lo encontramos mencionado para el caso de reliquias procedentes del norte de Europa, las cuales aparecen más bien como donaciones por parte de sus anteriores «propietarios». Si hemos encontrado referencia al pago de un rescate de reliquias que fueron víctimas del saqueo marítimo de la flota británica. D. João IV nos proporciona un ejemplo de ello: «mandou resgatar a pezo de ouro», a través de un capellán de su Capilla Real, los restos del sagrado cuerpo de S. Vicente. Este mártir catacumbal habría sido sepultado en el cementerio de Calixto, y Inocencio X dio licencia para su traslado a México, en las Indias Occidentales, a instancias del Procurador General de la Compañía de Jesús, el Padre Diogo Monroy. Sucedió que la embarcación que transportaba esta reliquia fue asaltada por ingleses, los cuales llevaron tan «inestimable presa» a la ciudad de Lisboa, «sabendoo a eximia piedade delRei D. Ioão IV». Los restos no llegaron a su destino inicial, si no que acabaron en la Capilla Real junto a las innumerables reliquias que el monarca hizo traer de Vila Viçosa⁴⁷⁸.

4.1.4.1. Nuevos santos/Nuevas reliquias

A partir de ahora nos vamos a centrar en el que será nuestro principal campo de observación y a partir del cual extraeremos la mayor parte de las conclusiones de este trabajo. Dejamos atrás todas aquellas reliquias relacionadas con los diferentes escenarios de la vida de Cristo, de la Virgen María, aquellas asociadas a diferentes

⁴⁷⁷ LIMA, 1709-1712: I, 101.

⁴⁷⁸ Agiol. Lusit. 24 Maio, d: III, 386.

episodios bíblicos, como hojas de palmeras en el camino de Egipto, plumas de arcángeles, piedras del camino a Jerusalén, etc. También ponemos de lado aquellas que pertenecieron a los santos de los primeros siglos del cristianismo, u otros momentos históricos, cuya memoria difusa se intenta reconstruir para validar diferentes causas del presente (ideológicas, políticas, religiosas).

A continuación, pasaremos a centrarnos en el estudio de una fuente específica de reliquias, a las que la población hará todo lo posible por acceder obviando toda forma de control y limitación que se quiere imponer por parte de las autoridades eclesiásticas, en su intento por alcanzar un culto dignificado y controlado de reliquias. Esta fuente estará constituida por los restos asociados a aquellas personas que mueren en opinión y fama de santidad, sin necesariamente venir en un futuro a alcanzar el título de Venerable, Beato o Santo, atribuido por la Iglesia romana. Concretamente, nos centraremos en aquellos objetos tangibles que estuvieron en contacto con estos individuos en cuanto vivos, como después de muertos, incluida su propia carnalidad, dando respuesta a lo que viene a llamarse *Hambre de Reliquias*. Intentaremos identificar contextos de sentido que están por detrás de una forma de proceder de los fieles haciendo que rodeen y eviten todos los medios desplegados por las autoridades eclesiásticas, que los pretende domesticados y disciplinados con relación al culto de reliquias.

Estos comportamientos (desviados desde un punto de vista de la norma eclesiástica) no parecen ser nuevos, pues los encontramos descritos para el periodo medieval. Cabe destacar, sin embargo, que en estos momentos el acceso a nuevas reliquias adquiere nuevos sentidos y significados, pues se enfrenta a una fuerza, que en sentido contrario amenaza su razón de ser: una atribución de la santidad que se pretende más apretada y legitimada exclusivamente por Roma. La relación entre santidad y reliquias es clara y evidente: *si no hay santos no puede haber reliquias*.

Durante este período, la atribución de santidad pasa a ser monopolio exclusivo de Roma, pretendiéndose alejar la *vox populi* de este proceso. Se ansía el mismo control en relación con el culto de reliquias. Como hemos visto en las normas emanadas de las constituciones diocesanas, lo que se busca es establecer criterios para determinar su autenticidad y delimitar su acceso, procurando evitar abusos. Todo esto tiene lugar en un cuadro contextual más amplio, donde se pretende una separación de las aguas, entre aquello que se configura como lo profano por un lado, y lo sagrado por otro. Conceptos que la población tienden a asimilar e interiorizar, contribuyendo como vimos para ello la presencia de reliquias. Pero como veremos en el último capítulo de este trabajo estas materializaciones de lo sagrado influyen en aspectos del ser humano que son mucho más difíciles de manipular y disciplinar: como es el caso de las emociones que afloran cuando se está frente al fenómeno de la incorrupción de determinados cadáveres, haciendo que los esfuerzos de las autoridades eclesiásticas

fracasen estrepitosamente en el control de consagraciones de reliquias desviadas, y sin poder evitar el nacimiento de una devoción no reconocida oficialmente que les es prestado. Antes de continuar, repasemos de forma sumaria como se fue configurando cronológicamente la atribución de la santidad centralizada por Roma.

4.1.4.2. Una santidad oficializada

A pesar de que en 1181 Alejandro III había dictaminado que solamente el Papa podría decidir sobre un culto público que el conjunto de la Iglesia tendría que rendir a un siervo de Dios (canonización), lo cierto es que los obispos, en sus respectivos espacios diocesanos, continuaron aprobando y autorizando el culto (beatificación) de aquellos que fallecían con fama pública de santidad.

La Congregación de los Ritos fue constituida bajo el pontificado de Sixto V, con la *Immensae Aeterni Dei*, a 22 de enero de 1587. Entre otras funciones se le atribuye investigar las circunstancias de aquellos que morían con fama de santidad. Fue establecido un procedimiento legal estandarizado, que pretendía eliminar los abusos del pasado, cuando un santo era proclamado a nivel local, existiendo la mayoría de las veces pocos esfuerzos en verificar, por ejemplo, los milagros que le eran atribuidos⁴⁷⁹.

Con el decreto de 13 de marzo de 1625, confirmado el 5 de julio de 1634 con el breve *Coelestis Jerusalem* y los decretos subsecuentes, del 13 de marzo y 20 de octubre de 1635, que son referenciados en las protestaciones de las vidas de personas que mueren en opinión de santidad, se establece que solamente el Sumo Pontífice puede proceder con relación a beatificaciones y canonizaciones⁴⁸⁰. Fue creado el título de Beato, al que es permitido un culto exclusivamente local. El recorrido hacia la Santidad comienza con la acción de las autoridades locales, a través de procesos donde los testigos eran llamados a declarar las virtudes y milagros atribuidos al candidato. El título de Beato pasa a ser un paso intermedio en este camino, dándose de esta forma respuesta, por un lado, al deseo de Roma de asumir el control directo sobre su proclamación, y por otro lado a las necesidades devocionales de las comunidades locales, que disponían de sus propios Santos desde hacía centenas de años. Así, en 1634, se establece que, para aspirar a ser Beato, sería necesario que hubiesen transcurrido más de 100 años desde su fallecimiento, y poder ser iniciado el proceso por el procedimiento de *Per Viam Cultum* o *Per Causa Exceptit*.

A partir de 1642 se abre una vía excepcional para dar respuesta a las situaciones que remitían a aspirantes contemporáneos o que habían muerto después de 1588, para que pudiesen llegar al estado de Venerables y Beatos antes de alcanzar la Santidad. Este procedimiento fue llamado *Per Viam Non Cultum*. Ser Venerable implicaba que

⁴⁷⁹ GOTOR, 2000.

⁴⁸⁰ Agiol. *Lusit.*: I, 54; ROSA, 2001: 326-335.

se le podría dedicar una misa en una iglesia local o capilla. A un Beato se le podría ofrecer un culto restringido a un territorio delimitado, mientras que a un Santo le estaría permitido recibir un culto universal.

La Congregación de la Inquisición aprueba, a 12 de marzo de 1642, una serie de decretos donde queda prohibido venerar de forma explícita los retratos e imágenes de personas no beatificadas, en el interior de los conventos e iglesias sin la autorización del ordinario. Fue prohibido también representar pinturas con aureolas, rayos y resplandores que son propios de beatos. Otra prohibición importante fue que se imprimiesen libros sobre hombres con fama u opinión de santidad, donde se describen sus hazañas, así como también que en estos libros se redacten milagros, revelaciones o cualquier otra prueba de intercesión, sin que previamente fuesen reconocidos y aprobados por el ordinario. Se recomienda efectuar el entierro inmediatamente después del fallecimiento y controlar las imágenes de cera, yeso o bronce, tablas de madera, cuadros y otros objetos personales (ex-votos) que son colocados en las iglesias, oratorios y sepulcros para solicitar la intercesión del personaje en cuestión.

El Santo Oficio asume la autoridad para proclamar la santidad, retirando esta función de manos episcopales, y el resultado fue un nuevo concepto de santidad diseñado por las órdenes religiosas. Nace un nuevo arquetipo, donde se premia las virtudes en detrimento de la capacidad de representar milagros. Queda tipificado como santo en este contexto post tridentino normalmente un hombre, fundador o reformador de una orden religiosa⁴⁸¹. La sociedad laica cuenta cada vez menos y pasa a estar menos implicada en los procesos de canonización oficial. Sin embargo, a pesar de que la aprobación final recae en la figura del Papa después de procesos muy formalizados, difíciles y morosos, sería erróneo subestimar la gran vitalidad de las comunidades locales, bien como de factores de orden político (civil y eclesiástico) muy relevantes en la configuración y éxito de los candidatos en cada época⁴⁸².

Tenemos también que señalar que la asimilación e implementación de estas determinaciones no fue inmediata. Llevó su tiempo su interiorización, incluso para los propios agentes eclesiásticos, como observamos en las palabras del Padre Sebastião da Graça, prior del monasterio de Refoios do Lima en la archidiócesis de Braga, con motivo de la traslación de una reliquia de S. Teotónio para la villa de Viana en el año 1642. En su discurso cuestiona las directrices romanas en la atribución de la santidad, al declarar «que não ha Santo semelhante a elle [S. Teotónio]; porque os outros santos são canonizados por os Summos Pontífices da terra *successores de São Pedro*, Santo Theotónio foi *canonizado por o mesmo Sam Pedro* mandado do Ceo a isso»⁴⁸³, haciendo referencia a un pasaje milagroso del relato de la muerte del primer prior de

⁴⁸¹ BURKE, 1984.

⁴⁸² ANDRADE, 2000.

⁴⁸³ Sermón del P. D. Sebastião da Graça *apud Relaçam* [...], 1643: 65v.

Santa Cruz, subrayando la superioridad de este aspecto maravilloso con respecto a las determinaciones romanas. Su culto quedaría legitimado independientemente de las conclusiones que llegasen desde Roma.

El siguiente apartado versará precisamente sobre los criterios de consagración de reliquias, para comprender los contornos oficiales y desviados de ciertas prácticas.

4.2. CRITERIOS DE CONSAGRACIÓN DE RELIQUIAS

4.2.1. La narrativa hagiográfica. Un género complejo

En la literatura que narra la vida de ciertos personajes especiales, a propósito del carácter extraordinario que les es atribuido, tiene un gran peso la alusión a sus reliquias que protagonizan todo tipo de maravillas, declarándose episodios de consagraciones desviadas de las mismas. En algunas de las situaciones descritas nos encontramos ante personajes a los que no se les atribuye un reconocimiento oficial que los legitime, y el culto que les es prestado puede ser visto como desproporcionado y supersticioso (carácter que se proyecta en todo lo que se refiere a sus reliquias). Este tipo de discurso no procede ni va dirigido exclusivamente a agentes desviados, sino que incluye, como veremos, a los propios agentes religiosos.

La narrativa hagiográfica proporciona modelos que ejemplifican la vivencia de lo sagrado. En esta literatura también viene a la superficie un *discurso simbólico* que nos permite identificar contextos de significado que dan vida a una reliquia, consagrándola. La hagiografía hace posible la comprensión de la fuerza que las reliquias adquieren en el campo de las creencias, llevando a prácticas devocionales que no siempre se ciñen a la ortodoxia. Algunas de ellas se perpetúan hasta nuestros días, como aquellas que giran alrededor de casos de incorrupción.

El modelo de santidad presente en las hagiografías pone de manifiesto que el concepto de santo es una categoría en constante evolución. Es el resultado de la intercesión de una vida real, de la que resulta una biografía sagrada, el culto que a ella se da, y las formas de reconocimiento oficial⁴⁸⁴. Tras el Concilio de Trento, el género hagiográfico se vuelca en crear modelos que asistan a los fines propagandísticos del concilio y, al mismo tiempo, ofrecer santos que satisfagan la demanda popular de lo maravilloso⁴⁸⁵. La aparición de la imprenta permitió la entrada en escena de los profesionales del género hagiográfico y transmitir de una forma más alargada un discurso simbólico que gira en torno a los modelos de santidad vigente y en el caso que nos ocupa propagando el carácter maravilloso de los restos de ciertos personajes y las prácticas que generan. El discurso hagiográfico es depositario de modelos de

⁴⁸⁴ ROSA, 2001: 326-335.

⁴⁸⁵ EGIDO, 2000.

santidad estereotipados, que para el caso portugués está constituido por los mártires de la evangelización en los nuevos territorios ultramarinos, en buena parte jesuitas; las princesas monjas, Teresa, Sancha, Mafalda y Joana; y grandes organizadores de la iglesia, como el arzobispo Frei Bartolomeu dos Mártires o João de Deus⁴⁸⁶.

Tenemos gran variedad de textos en los que se relata la vida de personas consideradas extraordinarias para algunos de sus contemporáneos, a las que se hace responsable de sucesos maravillosos. Sin embargo, como hemos visto, quedaba prohibida la atribución del calificativo de Venerables, Beatos o Santos sin la autorización de Roma. Este obstáculo es ultrapasado por un inciso en el prólogo o epílogo de la obra, denominado *Protestação* (Protesta), en el que el autor argumenta la decisión de publicar la vida y milagros de un individuo no beatificado. En este apartado explica su proceder con relación a lo que escribe, tanto en obras que se centran de una forma individual en la vida de alguna persona especial, como también en las recopilaciones hagiográficas de las diferentes órdenes religiosas. En esta Protesta se hace referencia a las directrices de Urbano VIII, que prohíben que sean admitidos elogios de santo o beato que caigan sobre la persona que muere en fama de santidad o martirio. Se argumenta que si se pueden admitir aquellos elogios que recaen sobre los *costumbres, opinión y fama* de santidad o virtud. El autor subraya la idea de que no pretende anticiparse al juicio de Roma, a cuya divina autoridad corresponde tal determinación. Si son nombrados los títulos de santos o beatos, el autor dice no pretender con ello darles más crédito o autoridad, que la que puede dar o merece la *fe* humana. Otro argumento de defensa que hemos encontrado en las Protestas es que tales títulos recaen sobre la excelente opinión y loables obras, no aplicándose a las personas el título, si no a sus *acciones*. Por supuesto, son perfectamente aceptables los elogios que caen sobre aquellos que la Iglesia ya tiene canonizados. Por último, refiere que no pretende que sean cualificados de milagros algunas de las acciones prodigiosas que se describen en la obra, y para el caso que nos interesa, aquellas que son atribuidas a sus *reliquias*. Reliquias escritas en cursiva, pues en principio sin santo no existirían reliquias⁴⁸⁷.

⁴⁸⁶ ROSA, 2001; ROSA, 2010a: 95.

⁴⁸⁷ Todo esto puede ser observado, por ejemplo, en las siguientes obras que tratan de ciertas vidas como: ABREU, Padre Sebastiam de (1659). *Vida, e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim da Companhia de Jesu, Portuguez natural de Viana de Alentejo*. Évora: Officina desta Universidade; JUZARTE, P. Fr. Pedro da Cruz (1662). *Trasladação do veneravel Padre Fr. Estevão da Purificação, Portugues, natural da Villa de Moura, religioso Carmelita, da Regular Observancia, chamado vulgarmente o Santinho*. Lisboa: Henrique Valente de Oliveira; GODINHO, P. Manoel (1687). *Vida, Virtudes, e morte com opinião de Santidade do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas Missionario Apostolico neste Reyno, da Ordem de S. Francisco: Fundador do Seminario de Missionarios Apostolicos da mesma ordem, sito em Varatojo*. Lisboa: Miguel Deslandes; ALMADA, António de (1694). *Desposorios do Espirito, celebrados entre o Divino Amante, & sua Amada Esposa a veneravel Madre Soror Marianna do Rosario, Religiosa de veo branco no convento do Salvador da Cidade de Evora*. Lisboa: Manoel Lopes Ferreira. Así mismo también en colectáneas hagiográficas como: S. ANNA, P. Fr. Belchior de (1657). *Chronica de Carmelitas Descalços, particular do Reyno de Portugal, e Provincia de Sam Felipe*. Lisboa: Officina de Henrique Valente de Oliveira, tomo I.

La dificultad que entrañaba la elaboración de este tipo de obras la encontramos en las propias palabras de D. Rodrigo da Cunha, a propósito de la *Historia Eclesiástica de Braga*, autor que inició la utilización de falsos cronicones como fuentes históricas⁴⁸⁸.

*Fora deslustrar o intento, com que publicamos esta nossa Historia Eclesiástica, se fugíramos de enriquece-la com as vidas dos Varões Apostólicos, que depois de estar impressa esta Segunda parte, chegarão a nossa notícia, por ser o maior ornamento dela, e o primeiro fim, a que dirigimos toda esta escritura; fizemos com todo o cuidado, e exacção as diligencias, que se requerem em semelhantes matérias; confessamos as muitas, e grandes dificuldades, que trás consigo o escrever vidas, e acções de homens, cujas virtudes singulares merecem nome de Santos, em quanto a Igreja por outros fundamentos sempre acertados, os não tem colocado neste número. Falar nestes sujeitos em milagres, é perigoso, porque ainda os demasiados favores, que se presumem ser do Céu, os fazem suspeitos: tem a credulidade seus limites, há muitas coisas, em que será impiedade nega-la, outras, que facilmente se introduzem em superstição: não é o mesmo referir virtudes, que canonizar virtuosos: tomou a Igreja Católica à sua conta fazer este benefício à república Crista, porque só ela pode atinar em acções tão duvidosas. A muitos calcificou a piedade por excelentes, que depois a diligência humana fez conhecer pelos piores*⁴⁸⁹.

4.2.2. Lo extraordinario versus la ejemplaridad

En los relatos hagiográficos se argumenta que no se pretende dar más fe que la que merece una narración humana, sobre la vida de personas que murieron en opinión de santidad, buscándose únicamente mostrar modelos de virtud ejemplares para que sean imitados en una literatura de espejos. La figura del santo típico de la contrarreforma se caracteriza por su *heroicidad* en la práctica de las virtudes, tanto en el grado, como en la intensidad y en la frecuencia del ejercicio de estas⁴⁹⁰. Este es el discurso oficial que encontramos en este género literario. Pero lo cierto es que en estas obras se hace referencia a episodios maravillosos que apelan a los aspectos menos racionales del ser humano, que mueven y despiertan sentimientos, y que buscan llamar la atención con recurso a lo extraordinario. El autor del *Agiologio Dominico*, al presentar su obra al lector refiere claramente la importancia de lo emocional. «O fim deste trabalho, he o que se deve esperar da *lição das vidas dos Santos*: se he outro, não permita Deos que se consiga [...] Quanto à frase: intentey fosse simples, natural, e defessectada: *como dirigida aos corações, e não aos entendimentos*»⁴⁹¹.

⁴⁸⁸ ROSA, 2010a: 70.

⁴⁸⁹ CUNHA, 1634-1635: II, 450.

⁴⁹⁰ PALOMO DEL BARRIO, 2006: 104.

⁴⁹¹ LIMA, 1709-1712: I.

A pesar de las intenciones expuestas en la Protesta, lo cierto es que estas narrativas defienden y simultáneamente justifican la opinión de santidad que se atribuía a un determinado individuo, al mismo tiempo que legitiman el culto que se debe de prestar a sus restos. Además de los *topoi* presentes en estos personajes según el modelo de santidad vigente, también son subrayados los aspectos más maravillosos que se les atribuye, como son el don de profecía, el poder de adivinar pensamientos, siendo también para el caso que nos ocupa, reforzado el carácter maravilloso de todos los objetos que fueron «santificados» con su contacto. Al tratarse de personas a las que no se les puede prestar un culto público, lo mismo se podría decir de sus reliquias. Pero lo cierto es que en estas narraciones encontramos descrito la apropiación y el uso que se hace de una amplia tipología de objetos que con ellos establecieron contacto estando vivos como tras su fallecimiento, y que protagonizaron todo tipo de maravillas. Estos son elementos literarios que llaman la atención del lector, influyen en su ánimo, emocionándolo y buscan así despertar devociones.

Se muestra cómo a través de la intermediación de estos restos es posible obtener la ayuda de Dios para solventar todo tipo de necesidades, cuando se recurre a ellos con fe. Ellos representan una protección tanto física como espiritual. Pero, sobre todo, estos restos mortales se presentan como fuentes de salud. En la mayor parte de los casos, este género literario, que publicita la manifestación de lo extraordinario en las vivencias del cotidiano, forma parte de un proceso ya abierto por las autoridades religiosas y seculares locales para iniciar el camino hacia la beatificación. Por lo tanto, a través de la descripción de las maravillas que determinados restos obran se intenta reforzar el carácter especial de un candidato a santo. Se describen también las estrategias que utiliza la población para obtener reliquias de estos personajes estando vivos, y sobre todo después de muertos, poniendo de manifiesto el valor que adquieren. Vemos como el local de su sepultura se transforma en lugar de culto, donde se acude buscando hasta la tierra que la rodea santificada por la proximidad o el contacto. Todo esto ocurre al margen de que se haya recibido un reconocimiento oficial por la autoridad eclesiástica del carácter especial de cierto personaje. Hallamos aquí un proceso de influencia inversa: es la población la que guía y ejerce cierto poder sobre las determinaciones eclesiásticas.

Los discursos propagados incentivan e influyen formas de actuar heterodoxas o prácticas desviadas por parte de los fieles, ya que todo es susceptible de transformarse en reliquia. Este es un efecto singular de los mismos. Estos textos alimentan un discurso, largamente difundido, que acaba haciendo de la voz del pueblo protagonista de un proceso de consagración de reliquias (como de santidad), desviada, pues lo son independientemente de una norma proclamada. Sobre las formas de proceder que son relatadas parecen, incluso, participar los propios agentes religiosos.

4.2.3. Todo puede ser una reliquia

En la literatura hagiográfica de nuestro contexto de estudio podemos constatar que las fuentes de reliquias son inagotables. Esto dificulta su control y contradice la norma que, según las directrices tridentinas, considera legítimas solamente aquellas que son certificadas por la autoridad eclesiástica en la figura del prelado. Según nos señalan los textos, *todo se puede transformar en una reliquia*, en el sentido de que son elementos que transmiten y comunican un poder mágico, del que pretenden beneficiarse los fieles que creen en ello, sin importar el origen, tamaño, o forma. La condición suficiente y necesaria es haber mantenido un contacto directo con un personaje especial. Estos santos parecen tener más poder una vez muertos que en vida⁴⁹².

En el contexto en análisis, se refuerza incluso la lectura de la *potentia* del contagio de ciertos individuos especiales, que se hacía desde los primeros siglos del cristianismo, como ya hemos visto en el apartado I de este trabajo. Por ejemplo, el obispo conde Afonso de Castelo Branco, en el sermón de 1596, pronunciado por ocasión de la llegada al convento de Santa Cruz de Coimbra de un tesoro de reliquias donadas por un canónigo D. Félix de Rojas, dice: «E não somente lhe deu virtude para fazer maravilhas na vida, mas na morte; e não somente o corpo mas o vestido do mesmo corpo; e não somente o corpo todo, mas qualquer parte dele; não somente os ossos, mas o pó em que a carne deles se resolveu»⁴⁹³. Añadiendo más adelante: «E não somente os ossos e mais relíquias dos santos tem as virtudes que ouvistes, mas às vezes a terra em que poem os pees»⁴⁹⁴.

Al mismo tiempo se justifica y refuerza la necesidad y eficacia de las nuevas reliquias respecto a las más antiguas, para despertar devociones. Se incentiva su búsqueda y demanda, al tiempo que muestra la importancia que tienen porque apelan a una memoria reciente, y por lo tanto son más eficaces para perpetuar las creencias y emociones que emanan de ellas:

*E quando os Santos são modernos causam especial proveito: porque tiram do mundo o engano universal, de que se não pode já chegar aos antigos; cujos exemplos de ordinário não movem tanto, por estarem já remotos do conhecimento, e foram com o tempo perdendo parte de eficácia que de si tem para abalar corações*⁴⁹⁵.

En ocasiones observamos que también se hace una apología de determinada reliquia y por lo tanto del santo correspondiente, desvalorizando todas las precedentes. Con ocasión de la entrada de una reliquia en la ciudad de Coimbra del que fuera

⁴⁹² «Tem mais poder de mortos que de vivos». *Relaçam* [...], 1643: 34v.

⁴⁹³ REIS, 1596: 63.

⁴⁹⁴ REIS, 1596: 70.

⁴⁹⁵ APRESENTAÇÃO, 1621: 4.

arzobispo de Valencia, siendo ya santo canonizado, Sto. Tomás de Villa Nueva (1488-1555, canonizado en 1658 por Alejandro VII), el Padre Manuel dos Reis de la Compañía de Jesús subraya en el sermón que predicó, el 18 de enero de 1688:

*a todas as enfermidades se estende seu império, e sobre todas exercita obedecida jurisdição. Bem o mostram tantos votos quantos estão dedicados aquela sua Capela. Onde se algum dia foi verdadeiro aquele vulgar provérbio que pelos Santos novos esquecem os velhos; menos lembrados senão de todo esquecidos faz aos Santos velhos Santo Tomas de Vila Nova*⁴⁹⁶.

Estas lecturas fomentan que la demanda de sacros restos sea incluso superior a épocas anteriores.

*Nunca fueron las Reliquias tan buscadas como ahora, ni tan preciadas cuando se hallan, y ni cuerpos enteros, ni algunas partes notables dellos, sino cualquiera polvo de sus cenizas, o de la tierra de sus sepulcros, o alguna parte pequeña de las ropas, y andrajos que vistieron los santos, del cayado y báculo donde se arrimaron, del azote con que se herían, de las tablas y piedras en que dormían, y aun de los instrumentos con que eran martirizados*⁴⁹⁷.

Parece haber un mayor número de reliquias que en épocas anteriores, ya que existe una mayor necesidad de ellas. El vicario Don Miguel dos Anjos explica en su predicación la necesidad de recurrir a los santos, a diferencia de lo que sucedía en los primeros siglos del cristianismo:

*Quando Senhor o mundo era tão rico de Santos, que nele avia Pedros, Paulos, e Agostinhos inteiros, não vos contentáveis senão com eles assim inteiros, mas hoje que o mundo está tão pobre de Santos, com suas pequenas relíquias vos alegrais, e elas vos fazem na terra dias de grandes festas, e solenidades. Esta, como digo, é a primeira causa por que Deus nosso Senhor tanto se alegra com as Relíquias dos seus Santos, pela grande pobreza que dele hoje há no mundo*⁴⁹⁸.

A falta de santos, siempre quedan sus reliquias.

⁴⁹⁶ Acroamas [...], 1690: 195.

⁴⁹⁷ DAVILA, 1611: 11.

⁴⁹⁸ REIS, 1596: 85v.

4.2.4. La voz del pueblo y su *hambre* de reliquias

Las narrativas hagiográficas ponen de manifiesto el peso de la voz del pueblo, tanto a la hora de proclamar la santidad de un determinado personaje, como al sacralizar sus restos, equiparándose incluso la voz del pueblo con el veredicto de Dios.

En la narración de la vida del franciscano Fr. Antonio das Chagas, encontramos:

A procissão iba devagar porque a gente recrecia, e todos trabalhavão por chegar de perto, e ver o rosto do Santo e tocarlhe as vestiduras. Tanto que sahio pola portaria, e foy visto do povo, levantouse hũa voz de pranto tão extraordinario e piadoso, que insensivel era quem o não ajudava. Hus lhe chamavão pay de pobres, emparo de orfãos, e viuvas: outros consolação de atribulados, remedio de affligidos, saude de enfermos, e a voz géral de todos era Santo, Santo⁴⁹⁹.

A propósito de la vida de Fr. Bartolomeu dos Mártires leemos cómo

Voz de Deos, chama o proverbio, a voz do povo: esta he aquele consentimento geral em que uniformemente concordamos todos bons e maos, sabios e idiotas pera aprovar, ou condenar qualquer genero de cousa, que chega a andar em fama pública. E a razão de ha honrarmos com tal nome, parece ser, porque não pode deyxar de aver alguma cousa de Divino naquele juyzo, que nacendo de tanta variedade e disformidade de juyzos, quanta he a diferença e numero de cabeças donde sae: todavia venha a conformar e unir-se em hũ só parecer. Esta voz e este juyzo teve o Arcebispo em seu favor quando vivia. Esta teve depois de morto (que ha quando sem respeytos de amor e odio se apurão verdades) com tanto aplauso e publicidade, que a boca chea, he nomeado, e avido por Santo em todo este reyno⁵⁰⁰.

El mismo texto menciona más adelante que tras su muerte «Os pobres mendigos das portas, começarão a acreditar suas petições a S. Bertolameu o novo»⁵⁰¹.

El autor de la vida de Sor Mariana do Rosário, António de Almada, aunque defiende el papel de la autoridad romana en la atribución de la santidad, subraya el peso de la voz del pueblo, diciéndonos lo siguiente:

Hum dos grandes sinaes com que Deos mostra a verdadeira santidade de seus servos, he inspirar aos povos esta devoção de lhe assistirem, e os venerarem na morte. Quem bem entende que he a voz do povo voz de Deos, não tem pouco que

⁴⁹⁹ GODINHO, 1687: 214v.

⁵⁰⁰ CACEGAS, SOUSA, 1619: 235v.

⁵⁰¹ CACEGAS, SOUSA, 1619: 267.

*ajuizar em hum sucesso destes; porém he necessario ter por certo, que todas estas aclamações de santidade, são somente hũa mera conjectura, porque a verdadeira, e certa declaração disto, pertence só a Santa Igreja Romana*⁵⁰².

La voz del pueblo es un factor para considerar en la consagración de reliquias. Pasando de las aclamaciones populares a la acción y a las prácticas, frecuentemente heterodoxas para acceder a determinados restos, son descritas las estrategias llevadas a cabo por la población para obtener los objetos que habían estado en contacto con estos personajes entando vivos, pero sobre todo una vez muertos. De una forma genérica podemos hablar de dos tipologías los personajes que, no siendo beatificados o canonizados por la autoridad romana, son productores de reliquias, satisfaciendo los deseos que de estas tiene la población. Por un lado, tenemos aquellos a los que se les atribuye en cuanto vivos y después de muertos el calificativo de santo, a consecuencia de su modelo de vida (o lo extraordinario a ella asociado, respondiendo al modelo de santidad vigente). Por otro lado, tenemos personajes prácticamente anónimos, de los que poco se sabe sobre sus vidas y que son productores de reliquias debido al fenómeno de la incorrupción, siendo este el único criterio en ellos presente según se desprende de las narrativas hagiográficas consultadas. Las sensibilidades y sentimientos que giran en torno a este proceso de consagración de reliquias a partir del cuerpo muerto incorrupto serán analizados en el último capítulo de este trabajo, donde abordaremos la dimensión individual del culto de reliquias.

Pasemos a describir algunas prácticas que ejemplifican el hambre de reliquias, que se aplica a toda materialidad asociada a determinados individuos, incluso en vida. Retomando a Fr. Bartolomeu dos Mártires constatamos:

*Era de ver a devação com que a gente da vila pedia e levava os cabelos, que lhe cortarão do cercilho pera obrarem os defensivos: até os panos e ataduras das sangrias levavão*⁵⁰³.

En aquellos lugares donde predicaba el franciscano Fr. Antonio das Chagas

*o entoavão Santo [...] E passando esta devoção de palavras às mãos, lhe cortavão do habito, lhe guardavão os cabellos, lhe furtavão as alparcas, lhe tomavão contas, e registros, fazendo de tudo relíquias mais devotos, que sacrilégios: Concurria Deos para este aplauso, e veneração de seu Servo, fazendo sinaes no Ceo, e castigando os que lhe faltavão ao respeito na terra*⁵⁰⁴.

⁵⁰² ALMADA, 1694: 319.

⁵⁰³ CACEGAS, SOUSA, 1619: 29.

⁵⁰⁴ GODINHO, 1687: 67.

Este asalto a sus restos conduce a descripciones que parecen mostrar como esto es visto por el propio afectado, o por lo menos lo que el autor quiere transmitir a propósito de la humanidad del protagonista que es confrontado con estos piadosos hurtos. Así cuando este franciscano fue al convento da Senhora da Graça en Lisboa

*lhe furtarão as Alparcas, não pelo valor, mas pela valia, que a piedade considerou naquela relíquia sua. E levando-o como por força hum devoto seu a casa do primeiro çapateiro, que se lhe ofereceu para lhe mandar fazer outras: disse no caminho: Pelo cabresto levão esta besta a lhe deitar as ferraduras, para poder caminhar mais depressa*⁵⁰⁵.

Los recursos imaginativos de la población no parecen tener límites buscando alcanzar todo aquello con que estos cuerpos estuvieran en contacto. Del carmelita de Colares, Fr. Estevão da Purificação, se nos informa que:

*Os barbeiros da casa andavão em competencia sobre quem lhe avia de fazer a coroa pera ficarem mais bem aquinhoados nos cabelos, que lhe guardavão por relíquias. Outras pessoas de respeito forão vistas pedir ao refeiteiro as migalhas que lhe sobejavão no seu lugar em o refeitorio: e dando o mesmo Padre hum pedaço de pão que levava na manga a hum pobre na rua, ouve devoto que isto vio, e o pagou ao pobre muito bem, por se aproveitar daquele penhor, e não ficar sem cousa sua. Não erão contudo outros tão comedidos porque lhe cortavão o habito, quando não era grande a advertencia do companheiro: e outras pessoas tocavão nele as contas. Em hũa tempestade grande de trovões, e rayos, acodindo os religiosos à capella mór: hum Padre letrado, e de authoridade se foy á cela do santo que estava em oração, e pegandolhe na capa, se dava aly por muy seguro*⁵⁰⁶.

Aunque cabe la posibilidad de que todo se puede transformar en reliquias por el carácter maravilloso que les es atribuido, la población no se va a contentar con acceder a los restos de estos personajes que se muestran disponibles, también van a forzar su «fabricación». Como en el caso, de nuevo, del carmelita Fr. Estevão da Purificação al referirse su pobreza material describe cómo «o hábito qual a Religião lho dava (ainda que neste sempre andava melhorado, porque pessoas devotas a fim de alcançarem o velho lhe davão muitos novos)»⁵⁰⁷.

⁵⁰⁵ GODINHO, 1687: 223-224.

⁵⁰⁶ APRESENTAÇÃO, 1621: 188.

⁵⁰⁷ APRESENTAÇÃO, 1621: 222.

4.2.5. Consagraciones de reliquias desviadas

Las consagraciones desviadas de reliquias están legitimadas no solamente por las prácticas heterodoxas de las comunidades de fieles descritas en los textos hagiográficos, sino también por los mismos religiosos, autores de esos mismos textos. Esto lo observamos cuando atribuyen el valor o la categoría de reliquias a los restos de personajes no reconocidos oficialmente como santos por la Iglesia.

La principal argumentación en contra de canonistas y teólogos a este respecto la encontramos expuesta en Fr. Pedro da Cruz Juzarte. Concretamente en la obra que trata de la traslación del cuerpo del carmelita Fr. Estevão da Purificação, en el capítulo V «Da honra, e veneração que se pôde dar às imagens, e relíquias do P. Frey Estevão, e de qualquer outro varão santo, que não está canonizado pela igreja». Comienza diciendo que está de acuerdo con el derecho canónico según el cual no podrían estas reliquias recibir un culto público, pero si una veneración particular. El autor se limita a cuestionar la diferencia entre una veneración pública y particular. Argumenta que:

*A veneração publica, e solenne, he a instituida pela Igreja, a qual se faz em nome de toda ela, e não aquela, que se faz publicamente diante de muitos [...] A razão he, porque sendo os taes Santos vivos, os veneramos com grande respeito, e nos podemos encomendar em suas orações, e invocalos em nossos apertos, e necessidades, porque não poderemos fazer o mesmo, depois de su morte*⁵⁰⁸.

Con respecto a la colocación de reliquias en altares particulares para ser veneradas, parece ser esta una práctica habitual pues como señala el mismo autor «a experiencia mostra, como em altares de oratórios particulares se poem relíquias, que não são aprovadas pelos Bispos, como o Concilio manda». Juzarte acaba defendiendo la colocación de reliquias no aprobadas en altares cuando su finalidad es la ornamentación y decoración, situación que no requeriría de la aprobación del ordinario. «Por esta razão se podem por em os Altares Cruzes ornadas, com varias reliquias, em seus caixilhos, ainda que as taes reliquias, não estén aprovadas pelo Bispo. A razão he, porque estas reliquias, não se põe em aquele lugar, pera serem adoradas, senão somente, pera *ornato* da Cruz, e assi, não he necessaria a aprovação do Ordinário, a qual se requeria». Sobre las muestras públicas de carácter festivo afirma: «Ainda que não he lícito instituir festa pública ao Santo, que não está canonizado, bem pode cada hum em particular, deixar de trabalhar em seu dia, por memória, e honra sua, porque isto, não he culto publico, senão particular». Se trata, como se percibe, de maniobras evasivas que buscan justificar practicas por cierto recurrentes⁵⁰⁹.

⁵⁰⁸ JUZARTE, 1662: 125-143.

⁵⁰⁹ JUZARTE, 1662: 125-143.

Encontramos también referencias a la sacralización popular de reliquias cuando estos restos son protagonistas de acciones maravillosas. Comprobamos como lo prodigioso es prueba de la autenticidad de una reliquia, criterio que se pretende excluido de la normativa emanada de las constituciones diocesanas analizadas, y por eso mismo contradice de forma expresa los criterios de autenticación divulgados en dichas constituciones. Sin embargo, es habitual encontrar en los relatos hagiográficos como determinados restos son transformados en reliquias porque protagonizaron determinado prodigio. Un ejemplo explícito de esto mismo lo encontramos en el autor de la vida de Sor Mariana do Rosario cuando escribe:

Vio-se esta religiosa em hũa ocassião molestada com hũa febre ardentissima, a qual na continuação, e vehemencia, a poz em termos de mandar chamar o Medico: entrou a visitala aquela Freyra que trocara o cordão com a serva do Senhor, e estranhando que buscasse medicinas da terra, quem das portas a dentro tinha as do Ceo, lhe aconselhou buscasse o remedio naquela reliquia (chamemoslhe assim pelos effeitos que obrava) pois conhecia com tão interior trato, e experiencia, a virtude, e valor dos merecimentos de Soror Mariana⁵¹⁰.

Lo maravilloso, tal y como es predicado en los sermones se convierte también a lo largo de los siglos XVI y XVII en un mecanismo de sacralización de reliquias. Con esto pactan no solo la población laica en su hambre de reliquias, sino también los propios agentes religiosos. Este es el caso del extraordinario personaje Fr. Bartolomeu dos Mártires.

El cuerpo de S. Apolinar yacía en el arzobispado de Braga, próximo a la villa de Moncorvo, en el lugar de Urros, de la comarca de Trás-os-Montes. Allí acudían hombres y jóvenes quebrados (con una hernia intestinal).

O Senhor Arcebispo de Braga Dom Frei Bertholameu dos Martyres quando visitava Urros, hia sempre em romaria a Igreja, e capela de santo Apolinario, e aly com o peito por terra venerava suas relíquias, e dizia, que ainda que não fossem de algum dos santos Apolinares de que se tinha noticia, podião ser doutro do mesmo nome, e de igual santidade, como bem mostravão os milagres que Deos Nosso Senhor por ele obrava⁵¹¹.

⁵¹⁰ ALMADA, 1694: 22.

⁵¹¹ CUNHA, 1634-1635: I, 267-271.

De lo que se desprende que lo milagroso a ellas atribuido las autentifica como reliquias verdaderas de un santo verdadero, independientemente de la identidad del santo.

Tras el fallecimiento de Fr. Marcos de Portalegre, en el convento de Ntra. Sra. da Piedade en la ciudad de Vila Viçosa, en 1570, se presentó el arzobispo de Évora, D. Teotónio de Bragança, «o qual vendo a grande sanctidade, que o Senhor depositara neste humilde sogeito ficou suspenso, e admirado. E assi levou consigo parte de suas pobres sandálias, para as conservar entre as mais preciosas relíquias de seu oratorio»⁵¹².

Encontramos agentes eclesiásticos a pactar activamente en situaciones que buscan contribuir al cuidado de reliquias de ciertos individuos que no han sido reconocidos oficialmente. Manuel Jorge Correia, el hijo de la azoriana Margarida de Chaves, que había muerto en opinión de santidad en 1575, temía que robasen los huesos de su madre, «pelos milagres que o Senhor por ela obrava». A instancias del mismo, el obispo de Angra, D. Pedro del Castillo, ordenó a D. Luís de Figueiredo de Lemos que guardase los huesos en un cajón. Fue abierta la sepultura el 14 de marzo de 1581, a las ocho horas de la noche, en la iglesia del Mártir S. Sebastián de la ciudad de Ponta Delgada, y «foi achado seu corpo com o habito de São Francisco, estando os ossos bem compostos, da cabeça ate os pés». Una vez protegidos los restos en una lujosa toalla de Holanda, se depositaron en un arca forrada de tafetán negro cuya llave se confió a su hijo⁵¹³.

En algunos casos esos agentes religiosos hasta participan en la «fabricación» y distribución de reliquias. Fr. Jerónimo Graciano de la Madre de Dios, vicario provincial de la Orden de Carmelitas Descalzos, trasladó en 1585 al monasterio de S. Alberto de la ciudad de Lisboa la mano izquierda de la Madre Teresa de Jesús, que protagonizó numerosas maravillas en ese monasterio. Esta mano expulsaba tal cantidad de aceite, «a modo de bálsamo suavíssimo, e muito claro, que como diz a Madre Maria de S. José, se ensoparão nele em aqueles princípios duas varas de Holanda, e dois côvados de tafetá»⁵¹⁴ que después distribuirían, antes incluso de haber recibido cualquier reconocimiento oficial.

Estos ejemplos dejan patente como incluso determinados agentes religiosos aceptan y pactan con consagraciones de reliquias desviadas, haciendo apología de ello a través de la narrativa hagiográfica que producen, o participando activamente en un reconocimiento público en base a las maravillas y los prodigios que le son atribuidos, velando por su conservación, o participando activamente en la fabricación y distribución de estas.

⁵¹² *Agiol. Lusit.* 7 Maio, f: III, 109-110.

⁵¹³ ANJOS, 1999 [1626]: 536.

⁵¹⁴ S. ANNA, 1657: 212.

4.2.6. Cultos de reliquias desviados

Como ya hemos analizado, la norma que emana de las constituciones sinodales tiene como objetivo limitar y controlar el acceso de los fieles a las reliquias. Para ello se recurre a barreras físicas; a permitir que se preste culto solamente a aquellas que son previamente aprobadas por la autoridad episcopal; a limitar y condicionar su manipulación y evitar desvíos en el culto de estos sagrados restos.

La mayor parte de estas indicaciones no son nuevas y tienen precedentes históricos. Ya en el siglo XV, el arzobispo de Braga, D. Fernando de Guerra (1417-1467), había restringido el acceso de los fieles a las reliquias de S. Geraldo, que mediante su intercesión y la de sus sagrados restos, obraban muchos milagros en la Iglesia de Braga. Este era el caso de las cadenas con las que el santo se ceñía, de las cuales los creyentes esperaban obtener su beneficio, no conformándose con tocarlas:

*Acham nelas os doentes remédio pêra varias enfermidades tanto que as tocam, e se encomendam ao santo na sua capela, aonde estão penduradas, e metidas em um caixilho, com grades de ferro, de maneira, que possam ser tocadas, e não limadas*⁵¹⁵.

Junto a la sepultura de este santo, S. Geraldo, los fieles seguían la tradición de acudir allí para dormir y soñar, prohibido en las constituciones. También solían llevar al santo fruta como uvas, melones, peras, manzanas, limones, etc. al estilo de los *refrigeria* que hemos mencionado al inicio de este trabajo⁵¹⁶.

No siempre las sagradas reliquias eran transportadas con toda la solemnidad por un sacerdote con sobrepelliz y estola, como estaba estipulado, incluso cuando había agentes eclesiásticos disponibles. Después de un incendio que asoló el convento de Santa Brizida de Mocambo de Lisboa, en agosto de 1651, las religiosas tuvieron que escapar, llevando con ellas la plata de la sacristía y las reliquias. Fueron asistidas por las religiosas de la Esperanza y acompañadas por los señores de la Corte, que las quisieron asistir. «Trazia a Madre Brizida em suas mãos um braço de Santo Tomás de Cantuaria»⁵¹⁷. Es cierto que en este caso parece ser un desvío motivado por la fuerza de las circunstancias.

Encontramos también prácticas de culto desviadas en el modo de acceso y en la veneración que se les presta. Paradójicamente, esto lo encontramos en los propios prelados, participantes en la última fase del Concilio de Trento, como son el obispo de Coimbra, Fr. João Soares, y el arzobispo de Braga, Fr. Bartolomeu dos Mártires. En el caso del primero, su devoción lo llevó a prácticas menos devotas. Finalizado el

⁵¹⁵ CUNHA, 1634-1635: II, 27.

⁵¹⁶ S. THOMAS, 1974 [1644-1651]: I, 300.

⁵¹⁷ SANTA MARIA, 1701: 224.

concilio, cuando el obispo de Coimbra fue a visitar a Ntra. Sra. en Loreto (estructura física que se creía ser donde tuvo lugar la Anunciación).

*Cometeu um pequeno furto de argamassa na Santa Casa de Loreto com consentimento do sacristão. Mas foi flagelado de tantas dores que se não punha o sagrado furto no seu lugar, julgava morrer como refere João Bonifácio. É certo porém que Dom Frei João Soares teve nas mãos a referida argamassa por ordem da santa memória de Pio IV para o pôr numa capela a ser fabricada pelos seus*⁵¹⁸.

Estamos ante un intento fallido de *Furta Sacra*, que, aunque con autorización papal, no se vio libre de la aplicación de un castigo divino que lo obligó a desistir de sus intentos.

La valorización e incentivo del culto de reliquias lo encontramos en Fr. Bartolomeu dos Mártires. Cuando asistió al Concilio Tridentino, entre sesión y sesión, encontró tiempo para visitar aquellos lugares donde había reliquias famosas, lo mismo que hizo a su regreso a Portugal⁵¹⁹. Extraño y sorprendente es que su devoción no lo llevase a visitar el cuerpo del Apóstol Santiago en Compostela, tan próximo a Braga.

Este prelado aparece en varias ocasiones protagonizando manifestaciones de culto a reliquias que vendrían a ser consideradas excesivas en las constituciones sinodales, como vimos en el caso de S. Apolinar en Urros, con el pecho en el suelo. Pero otro ejemplo notable es el caso del cuerpo de D. Fernando Pirez, canónigo regular de S. Agustín, sepultado en el monasterio de S. Maria de Oliveira, arzobispado de Braga, que había fallecido en 1340. Al abrir su sepultura, a 18 de junio de 1558, se encontró «o cadáver incorrupto do religioso prior, exalando cheiro suavíssimo, e com o habito tam são, e izento da corrupção, como se naquela hora fora sepultado». Se ordenó cerrar la sepultura quedando fuera su gorro, para consolación de los fieles, con el que se veían libres de los dolores de cabeza. Fr. Bartolomeu dos Mártires, cuando fue allí de visita, en 1560, mandó que se abriese la sepultura «e achandoo inteiro, com sobrepeliz, e murça *lhe beijou a mão, com o peito por terra*, melhorando neste momento de alguns achaques antigos, que padecia»⁵²⁰. Episodio que, aunque anterior al cierre del Concilio Tridentino, testimonia no solamente una consagración desviada, sino también una forma de adoración desproporcionada: el pecho sobre el suelo. Como ya hemos explicado con anterioridad, no pretendemos cuestionar la veracidad de estos hechos. Lo que queremos subrayar son unos comportamientos que consideran ejemplares, y que son publicitados por ello.

⁵¹⁸ Clausurado el concilio se fue en peregrinación a los Lugares Santos de Jerusalén y Palestina, regresando después a Portugal donde murió en 1580, t. IV de la obra de Sforza Pallavicino. In CASTRO, 1944: V, 405.

⁵¹⁹ CASTRO, 2001.

⁵²⁰ *Agiol. Lusit.* 18 Junho, a: III, 734-735.

Aquellos restos que perteneciesen a santos no beatificados o canonizados por la Iglesia de Roma, no se les podría atribuir un culto público, lo cual entre otras manifestaciones, implica el no poder celebrarse públicamente la traslación de sus restos. Para ultrapasar este obstáculo, se instituyó como día para dicha celebración una fecha ya atribuida a otro santo, este sí, canonizado. Santo al que se le atribuye alguna conexión con el candidato a Santidad. Ejemplifiquemos esto con la traslación en 1609 de los restos de Fr. Bartolomeu dos Mártires para su nueva sepultura en el monasterio de Santa Cruz de la Villa de Viana, que tuvo lugar coincidiendo con la fiesta dedicada a Sto. Domingos, el fundador de su orden.

A consideração que o Capitulo teve em nomear este dia foi respeitar o que em tal caso dispõem os sagrados Cãones, e os Decretos dos Concílios, os quais não permitem honrar-se com publica solenidade nenhum defunto por muito que floresce-se em opinião de santidade vivendo, e com a mesma morresse, sem primeiro ser consultada a Sé Apostólica, e dela mandar para isso expresse consentimento: e com se fazer a festa a titulo de nosso Padre São Domingos ficavam salvando a disposição do direito Canónico, e escusando as licenças, e honrando quanto quisessem o filho santo na memoria do pai santíssimo, a quem era de crer resultariam disso no Céu grandes grados de gloria accidentas⁵²¹.

En el caso de Fr. Estevão da Purificação, la traslación de sus restos estaba programada para día 5 de octubre de 1623. Sin embargo, para salvar las disposiciones del derecho canónico mencionado en el párrafo anterior, la fecha fue rectificad para coincidir con la festividad de un santo ya canonizado. En este caso se trató del 22 de octubre, por ocasión de la celebración de S. Teresa, explicándose la relación simbólica entre estas dos personalidades⁵²².

4.2.7. Contracorrientes. La reacción a un culto desmedido, supersticioso y desviado

En nuestro contexto de estudio, la incredulidad y la duda también están presentes. Se cuestiona la autenticidad de determinados restos y el tipo de culto que se les debe ofrecer. En el *Agiologio Lusitano* encontramos que el obispo de Ceuta D. Jaime de Lancastro donó al convento carmelita de S. Gregorio de Torres Novas, cuando su fundación en 1558, una milagrosa cabeza de S. Gregorio Magno. Como escribe Cardoso, la «alcançou (segundo parece)»⁵²³ de la basílica de S. Pedro, donde estaría sepultado, consiguiendo de la Sede Apostólica notables gracias e indulgencias y de

⁵²¹ CACEGAS, SOUSA, 1619: 45.

⁵²² JUZARTE, 1662: 10.

⁵²³ *Agiol. Lusit.* 25 Fevereiro, f. I, 522; y 12 Março, a: II, 142.

los reyes del reino autorización para la celebración de feria franca con exenciones y privilegios. Es decir, fueron otorgados privilegios del foro espiritual y temporal a partir de una reliquia ante la cual el autor muestra reservas sobre su procedencia y autenticidad.

Como hemos visto en capítulos anteriores, la existencia de gran número de reliquias obliga a un mayor control y con ese fin se redactan las constituciones sinodales. Con anterioridad a Trento en Portugal, Fr. Valentim da Luz, eremita de Santo Agostinho, en declaraciones durante su proceso inquisitorial (1560-1562), en que era acusado de «herege luterano e favorecedor de hereges», afirmará que sería deseable que «as relíquias se aprovassem primeiro que se deixasse trazer, e que provado serem verdadeiras estivessem em lugares decentes. Agora vemos serem tantas e cada mulher a modo de falar diz que tem do lenho da cruz que já se não tem em tanta reverencia»⁵²⁴.

Otra voz crítica es la de Francisco de Sousa Tavares, que en su *Libro de doctrina spiritual* (1564) alerta para «as imagens e relíquias dos Santos de que, entre a gente comum e simples, muitos usam mal e caem em idolatrias, e superstições e erros»⁵²⁵.

La superstición y el culto desviado de las reliquias son aún más inaceptables cuando precisamente se debe de hacer uso de ellas por la ejemplaridad que representan. Es decir, por hacer referencia a modelos de virtud a seguir e imitar. Como nos dice Jorge Cardoso al inicio del *Agiologio Lusitano*:

*São as sagradas relíquias dos Sanctos, & principalmente aquellas, que são partes de seus corpos, preciosas jóias de valor inestimável, finas, & vivas pedras do templo do Spiritu Sancto, que nelles, em quanto viverão, habitou por sua graça, ricas prendas da futura, & immortal resurreição, que esperamos, perpetuo estímulo da imitação de suas heróicas virtudes, ardente incentivo do seguimento de seus santos exemplos, singular ornamento de nossa peregrinação, continuo despertador de nossa Fé, salutifero fomento da speranza da vida eterna, & finalmente poderosos impulsos, que nos excitão, & inflanmão no amor d'aquelle Senhor, que he maravilhoso em seus sanctos*⁵²⁶.

Con el culto de reliquias se pretende la interiorización y asimilación del carácter ejemplar del santo al que pertenecía. Pero la lectura de episodios maravillosos, donde predomina lo excesivo y desviado, aleja tan loable objetivo. La población es vista como desreglada, supersticiosa, y por lo tanto perdida para la salvación. Es aquí donde entra el papel de intermediario necesario que adopta la Iglesia, como ya hemos analizado

⁵²⁴ CARVALHO, 2001.

⁵²⁵ DIAS, 1960: I, 62.

⁵²⁶ *Agiol. Lusit.*: I, 42.

en el capítulo de las constituciones, llamando a si la capacidad de determinar si se está ante una reliquia verdadera o ante un acontecimiento extraordinario a ellas asociado, y que pueda ser catalogado como milagro. En la atribución de milagros puede existir muchos engaños y hay que obrar con cautela.

Baltazar Teles, el famoso cronista de la Compañía de Jesús, lo afirma con claridad:

Bem vejo que em matéria de relíquias pôde haver muito engano, como também o pôde haver em matéria de milagres, que em huma, e outra cousa tem grande força a imaginaçam, revestida com cores de piedade, e tal vez se persuade hum homem, que he milagre divino o que pôde ter causa natural, e que era relíquias da cruz o que era lenho do barco, e por isso a Igreja Catholica (cita al Concilio Tridentino) com tanto fundamento ordena, que haja grande cautela, e diligencia em justificar milagres, e em apurar relíquias, porque nossa Religiam Catholica nem necessita de milagres fingidos, pois tem tantos verdadeiros; nem que haja relíquias duvidosas, suposto que as pôde ter muy aprovadas⁵²⁷.

Martín de Azpilcueta, en su obra *Comento en Romance* (Coimbra, 1545), ofrece una apología de la piedad tradicional y popular, expurgándola de sus aspectos supersticiosos, impíos e incluso groseros. Obra que se contrapone al *Modus Orandi Deum* (Basilea, 1524) de Erasmo, donde el autor combate las supersticiones en materia de las plegarias, en especial la relacionada con el culto a los santos⁵²⁸.

En cuanto a los agentes religiosos, no todos los miembros del orbe católico parecen comulgar de las mismas sensibilidades en cuanto a ciertas prácticas del culto de las reliquias. Así, por ejemplo, el jerónimo Fr. Miguel de Valença clasifica a los eclesiásticos en dos grupos: los que tienen un porte austero y cumplen la regla y los que tienen un espíritu y vida mundanos, siendo que deben ser siempre evitados aquellos que ocupen mucho de su tiempo «en visitas y en dar imágenes, cuentas, cintas, nominas, escritos y piedras de sepulcros y reliquias y semejantes cositas»⁵²⁹.

Es obvio que no todos los autores católicos fomentaron un culto de reliquias descontrolado. Esto lo observamos en las diferentes posiciones adoptadas ante casos extraordinarios como el de la incorrupción de cadáveres. En realidad, las diferentes sensibilidades de cada una de las órdenes religiosas, y seguramente factores individuales, condicionan, favoreciendo o frenando una sacralización indebida de reliquias y su culto desviado y supersticioso. Según el *Agiologio Dominico* estaba enterrada en el convento de Sto. Domingos de Lisboa Soror Isabel do Espírito Santo. Tras fallecer Dña. Joana Manuel de Aragão, mujer de D. Afonso de Menezes, se ordenó que su

⁵²⁷ TELES, 1645: 117-118.

⁵²⁸ DIAS, 1960: I, 207; BATAILLON, 2006 [1937]: 580.

⁵²⁹ SANTOS, 1977: 196.

cuerpo fuese depositado en el antecoro de Sto. Domingos junto a la sepultura de la anterior, de quien en vida había sido gran devota. Después de comenzar el enterrador a abrir la sepultura, con la primera tierra salió una extraordinaria fragancia que amotinó un concurso de religiosos y seglares. Acudió inmediatamente el sacristán, «que *prezando-se demasiadamente de Dominico*, por inimigo de estrondos, e milagrosas aclamações, mandou abrir a sepultura em outro lugar, deixando sepultada tão estimável demonstração»⁵³⁰.

En la época del arzobispo bracarense Fr. Aleixo de Meneses (1612-1617), siendo guardián de S. Fructuoso de la Orden de S. Francisco, el Padre Fr. Pedro de Lordelo, se abrió la sepultura en la que yacía un religioso muerto había siete años, para ser allí enterrado otro que acababa de fallecer, y «se achou seu corpo inteiro, e que de si despedia um cheiro suavíssimo». Mandó inmediatamente el guardián que se cerrara y avisó a los frailes que no comunicasen nada a los seglares. El cronista reprocha que ninguno de los residentes de S. Frutuoso en los tiempos que redactaba el texto, supiese decir el nombre de aquel religioso, ni cuál era la localización de su sepultura. «Tanto descuido há entre tanta santidade: trazem os exemplos de seus maiores vivos na imitação, nenhuma razão sabem dar deles, para se porem em escritura»⁵³¹.

En ocasiones, el culto prestado a personas que vivieron y murieron en opinión de santidad, sin que esté estuviese aún autorizado por Roma, obliga a que sean adoptadas posturas más agresivas para frenar este desvío a la norma, y obligar a que esta se cumpla, no quedándose únicamente en el campo de los discursos. Pondremos como ejemplo el caso del cuerpo del carmelita Fr. Estevão da Purificação, enterrado en el convento de Colares en 1617, y cuyos restos fueron trasladados en 1623. En este caso, el P. M. Fr. João de S. Tomás do Carmo de Lisboa, con orden del entonces Padre Provincial Fr. Baltasar Limpo, en 1639 retiró los huesos del P. Fr. Estevão de la Capilla de Jesús, donde descansaba en un monumento erguido sobre tierra, y los depositó en el capítulo del mismo convento en una sepultura rasa y humilde con su correspondiente lápida. Todo esto fue hecho «a fim de se atalhar, a que o povo piamente afecto, lhe não dê tanta honra, e veneração, sem que primeiro o Pontífice Romano o beatifique, como esperamos»⁵³².

A pesar de que las constituciones refuerzan la idea de que la veneración de reliquias tiene que ser llevada a cabo por todo aquel que se considere católico, aparecen en escena voces seglares que cuestionan ciertas prácticas a ellas asociadas, los cuales se afirman, bien como testimonios de incredulidad, bien en consecuencia de argumentos soportados por criterios higienistas de contagio, los cuales parece que se presentan incluso adelantados para su época.

⁵³⁰ LIMA, 1709-1712: I, 385.

⁵³¹ CUNHA, 1634-1635: I, 310.

⁵³² JUZARTE, 1662: 120.

El médico del Duque de Aveiro, D. Raimundo, era mordaz, y hacia burlas de los sucesos del Venerable Padre Antonio da Conceição, de la Orden de Sto. Domingos, que muriera en 1602. Se creía que a través de la tierra de su sepultura Dios obraba numerosos milagros que «Até os hereges de Inglaterra o veneram, e tem fé na sua terra, chamando-lhe *pós santos*». Dicho médico se burlaba del uso de la tierra de su sepultura y principalmente de un hueso, que D. João IV mandó arrancar de su cuerpo por intermediación del obispo de Elvas, D. Manuel da Cunha. Parte de este hueso fue un obsequio de la reina Dña. Luisa a la Duquesa de Aveiro, por motivo de una grave enfermedad de su hijo, el Duque. Este besaba el hueso con mucha devoción, y el médico le exhortaba a que «*não beijasse o osso do Padre, porque poderia ter falecido de males contagiosos; e outras palavras tão feias, como ignorantes, e que não são para se referir*». Claro está que para el autor de este relato semejante comentario mereció el castigo que a continuación cayó sobre D. Raimundo, «*porque deitando-se o médico na sua cama, são e bem disposto á noite, quando foi pela manhã o acharão nela morto*»⁵³³. Recordemos que en aquella época no había nada peor que una muerte repentina, sin que la persona hubiese tenido tiempo para prepararse espiritualmente.

Es evidente que, en estos episodios narrados, por cuestiones pedagógicas, la incredulidad es castigada. Sin embargo, estos relatos también ponen de manifiesto las dudas que podrían existir sobre estos recursos terapéuticos, mostrando que no todos compartían las mismas creencias con relación al culto de reliquias, concretamente a los aspectos prodigiosos relacionados con el cuidado del cuerpo que se les atribuye. Así que no todo es apología de lo maravilloso, ni incentivo de las creencias en torno a la funcionalidad de las reliquias. Vemos también estrategias o acciones que buscan frenar tendencias de la población que son consideradas supersticiosas, obligando a que la norma sea respetada.

⁵³³ SANTA MARIA, 1701: 129-130.

UNA FUNCIÓN SOCIAL
ESPECÍFICA: LA CURACIÓN
DEL CUERPO

Cuando llegaron a Betsaida, le trajeron a un ciego y le rogaban que lo tocara. Él tomó al ciego de la mano y lo condujo a las afueras del pueblo. Después de ponerle saliva en los ojos e imponerle las manos, Jesús le preguntó: ¿Ves algo?

Marcos 8, 22-23

5.1. DEL SENTIDO A LAS PRÁCTICAS

Como núcleo central de nuestro trabajo en los siguientes capítulos nos proponemos comprender e interpretar el sentido, prácticas, sensibilidades y emociones que son movilizados en la vivencia religiosa del culto de reliquias y que forman parte del dominio de las creencias en lo sobrenatural. Para ello analizaremos las articulaciones de significado a partir de las siguientes categorías:

En primer lugar, la imagen del *cuerpo enfermo* y de las *prácticas curativas* que suscita y que son protagonizadas por el carácter taumatúrgico atribuido a las reliquias. Enfrentaremos las diferentes visiones del mundo que están por detrás de los procesos de sanación: una incipiente medicina moderna, el pensamiento cristiano eclesiástico y las prácticas mágico-paganas. Cuestionaremos las teorías que insisten de manera simplista en el carácter irracional y supersticioso de este fenómeno mágico-religioso.

En segundo lugar, a partir de las imágenes que se revelan alrededor del *cuerpo muerto como productor de reliquias*, reconstruiremos las diferentes sensibilidades que viven por detrás de este fenómeno en el contexto de estudio. Veremos como estas tienen una serie de implicaciones en el territorio de las emociones, desatando los aspectos más irracionales que son atribuidos a esta manifestación religiosa.

En resumen, buscamos comprender la asimilación e interiorización del discurso tridentino en lo que respecta al culto de reliquias, procurando exponer los aspectos racionales e irracionales que según nuestra interpretación alimentan este fenómeno religioso en el periodo en estudio, y así alcanzar a comprender el por qué de la perpetuación de determinadas creencias y las prácticas a ellas asociadas. En realidad, no podemos escapar a la reflexión sobre las razones que subyacen a la supervivencia hasta nuestros días de muchos de los aspectos analizados. ¿Podremos considerarlos universales?

5.1.1. El mito de la razón y una posible visión del mundo: lo maravilloso

La creencia en el poder de las reliquias implica aceptar la existencia de seres y fuerzas sobrenaturales que pueden actuar en el mundo. Ellas son portadoras de un poder mágico, que actúan como canales o puertas que se abren a un mundo sobrenatural, solamente comprensible formando parte de un sistema de creencias compartidas.

Desestimaremos la asunción de que las personas que creen en dichas fuerzas o energías sobrenaturales son supersticiosas, no tienen juicio, son irracionales, no alcanzaron un pensamiento científico, o simplemente no aplican el llamado «sentido común». Sabemos que cuestionar estas creencias es fácil pues son muchos los problemas de consistencia que las rodean, ya que no pueden ser demostradas empírica o científicamente⁵³⁴.

⁵³⁴ Más aún, importa reforzar la idea de que el camino que vamos a recorrer forma parte de un nivel de creencias tildadas de «populares», pero con fuerza suficiente para condicionar las determinaciones de la iglesia oficial. Ejemplo de ello lo tenemos en la «Fabricación» de reliquias —y de santos— a partir de la consagración de los cuerpos incorruptos, fenómeno que se verifica hasta prácticamente nuestros días. CABRAL, 1989: 258.

En el siglo XXI estas creencias son analizadas de diferente forma amparadas por los nuevos planteamientos de las ciencias cognitivas. Gracias a los trabajos de la psicología evolutiva sabemos que hay una base cognitiva común para las creencias en lo sobrenatural y para las prácticas que a partir de ellas se generan⁵³⁵. La existencia de espíritus, antepasados, fantasmas, dioses, demonios, etc. son creencias compartidas por todas las culturas, que tienden a comunicar tales conceptos. Siguiendo un enfoque cognitivo, las neurociencias nos explican que tenemos una predisposición biológica para adquirir determinado tipo de creencias en lo sobrenatural, pues estas son resultado de un proceso evolutivo de la arquitectura cognitiva de nuestro cerebro, derivadas de las limitaciones que tiene en la percepción real de nuestro entorno. En un intento por evitar lo aleatorio, son configurados falsos patrones, que constituyen las ideas sobrenaturales. Siendo que su carácter supersticioso pertenece al dominio de lo social y no de lo natural.

Aunque los contextos donde se configuran las creencias son diferentes (nos estamos remontando entre cuatro y cinco siglos), la estructura cerebral del hombre actual como de los siglos XVI y XVII es la misma (pues es la misma para los últimos miles de años). Si bien, por un lado, el hombre de estos distintos contextos temporales comparte el mismo sustrato biológico que determina una susceptibilidad para dichas creencias, no pretendemos reducir en este trabajo la complejidad del ser humano a su cerebro, o a un sustrato biológico. Desde la disciplina de la Historia, no podemos dejar de tener en cuenta el entorno específico que permite la adquisición, reproducción y transmisión de estas mismas creencias en lo sobrenatural, y dentro de estas las que se refieren al poder mágico atribuido a las reliquias. Es decir, tenemos que atender al contexto específico que permitió que el hombre de este periodo concibiese el mundo que lo envolvía y actuase en consecuencia sobre él.

Para poder comprender la visión del mundo que tienen sus protagonistas, es decir, como lo imaginan y conceptualizan, para después ver cómo actúan sobre él a partir del sentido que era atribuido en este contexto a las reliquias, tendremos que, en primer lugar, presentar la matriz imaginativa, el sustrato sobre el que nos vamos a mover. Este responde a la categoría de lo maravilloso, lo extraordinario, lo prodigioso, el cual está históricamente documentado en determinados recursos literarios que presentamos al inicio de nuestro trabajo, constituido principalmente por narrativas hagiográficas. Recordemos que lo imaginario es un motor de auto-conocimiento y auto-transformación de sujetos y sociedades, ya que fija figuras de sentido y desde ellas ejerce su influencia sobre la acción. También hace posible la cohesión de la comunidad a través de imágenes, significados y prácticas rituales colectivas⁵³⁶.

⁵³⁵ BOYER, 2001; PUNSET, 2006; QUINTAIS, 2009; RODRÍGUEZ SALAZAR, 2006; SPERBER, 1996.

⁵³⁶ WULF, 2008: 178.

El mundo que se nos presenta en los textos que hemos analizado revela una visión animista⁵³⁷, donde existe una continuidad de todos los elementos con el cosmos, a través de una malla de correspondencias, y donde estando todo relacionado no parece haber una clara frontera entre lo que es natural o sobrenatural⁵³⁸. Fruto de una gran creatividad imaginativa, en los textos examinados hay un juego de imágenes cuyo carácter performativo, escénico e intencional busca llamar la atención de los devotos y no devotos (pues la incredulidad en relación a la doctrina predicada es también posible, como es ejemplo de ello los relatos de los milagros punitivos sobre aquellos que cuestionan el discurso de la Iglesia sobre el culto de sus santos y reliquias) y parecen mostrar que todo exceso y todo lo fantástico es posible, o que nada es imposible. Esto creyeron, o por lo menos lo fomentaron los autores que sobre ello escribieron, como es el caso de los propios agentes religiosos implicados en la configuración de narrativas de carácter hagiográfico y cronístico, como también los predicadores de la doctrina que emplearon con fruición en sus discursos el recurso a lo extraordinario.

Corremos el riesgo de que los significados que atribuimos a los comportamientos que arrancan de este fenómeno religioso sean una proyección de nuestras categorías de pensamiento y de nuestra propia vivencia del mundo. Por lo que, antes de continuar, hemos de recordar que la forma de conocer y relacionarse con el mundo en el contexto en estudio es muy diferente a la que derivó del modelo racionalista que triunfó en occidente en los siglos siguientes, y que condicionó la forma que hoy en día tenemos de percibir y construir la realidad.

En el contexto de estudio, la razón humana no era independiente, sino que era condicionada por una razón divina. Era aceptada la existencia de un *orden* donde la naturaleza misma estaba incluida, y que se caracterizaba por la noción de un principio superior, ordenador, masculino y paternal. El conocimiento era un obsequio, dado al hombre por revelación divina cuya autoridad era otorgada por la tradición secular de la Iglesia. Estamos en un paradigma muy lejano del nuestro, lejos de una visión mecánica y cuantificable de la naturaleza del que el hombre hoy en día forma parte, no existiendo aún la idea de la mensurabilidad de los fenómenos. Habría que esperar a que las leyes de la física de Newton (*Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1687) explicasen que la naturaleza está determinada por fuerzas que pueden ser mensurables y, por extensión, que todo lo que se refiere al ser humano está también determinado por esa naturaleza y, por eso mismo, puede ser conmensurable. Ante una nueva explicación del mundo dado por la ciencia moderna, según el matemático Laplace, los ángeles y Dios pasaron a ser una hipótesis innecesaria. El Dios omnipresente y

⁵³⁷ DELUMEAU, 1973: 201 y ss.

⁵³⁸ MATTOSO, 2001; TEIXEIRA, 1999.

omnipotente fue expulsado de la naturaleza, y el hombre pasa a ser capaz racionalmente de descifrar y manipular el orden del mundo usando la razón⁵³⁹.

Los recursos del intelecto moderno permitirían acceder a un conocimiento irrefutable de la realidad, y aunque con precaución y crítica, es en la razón según Descartes donde se lleva a cabo la revelación de la realidad (*Discurso del método*, 1637). Consolidados los cimientos del proyecto racionalista, los recursos del intelecto parecían inagotables. Spinoza, por ejemplo, aplicó la metodología de la deducción lógica y racional inspirada en el nuevo modelo matemático al campo de la ética, aplicando la razón a los afectos del mismo modo que a las líneas, planos o cuerpos geométricos (*Ética demostrada según el orden geométrico*, 1677).

No obstante, ya en la modernidad acaba por ser asumido que el carácter aparentemente libre y auto controlado del intelecto no pasa de ser una ilusión, pues el conocimiento racional está sometido a límites. Fue en el dominio de las creencias que surgió el problema de la irracionalidad, que admitía la posibilidad de un límite último para el conocimiento humano. En todos los tiempos incluido el presente, siempre existieron ciertas personas más propensas a creer en fenómenos sobrenaturales, independientemente de que estos estén inseridos en sistemas religiosos organizados. La matriz existencial que engloba creencias religiosas, lo mágico, lo misterioso, lo milagroso, lo sobrenatural, no procede de las tradicionales fuentes de conocimiento que emanan del entendimiento y no siguen las leyes del discurso racional. Esta resistencia del control racional de determinados fenómenos la encontramos en el matemático y jansenista Pascal, para quien la razón se rebelaba contra la fe, pero el sentimiento, la voluntad de creer, le impulsaban a admitir esta misma fe⁵⁴⁰.

Kant posteriormente declara que el territorio que continuaba siendo reservado exclusivamente a Dios es el de la consciencia moral del hombre. También señaló la existencia de límites para el llamado conocimiento objetivo (aquel que se obtiene a partir de la experiencia) y defendió que la realidad es producto de nuestra manera de percibir, es decir, como esta se nos aparece a la percepción (*Crítica de la razón pura*, 1781).

Durante el siglo XIX empiezan a ser valorizados otras formas de conocimiento, además de la razón o la experiencia. El hombre deja de ser entendido como razón pura y Nietzsche describe el carácter irracional del mundo, su lado dionisiaco (*El nacimiento de la tragedia*, 1872). La razón, un invento humano, no es mejor que otros medios para alcanzar un conocimiento de la realidad y tampoco consigue explicar al hombre y su existencia, pues pasiones, afectos, instintos, pulsiones son dimensiones básicas del mismo, capaces de motivar creencias.

⁵³⁹ VERDE, 2009: 10.

⁵⁴⁰ «El corazón tiene sus razones que la razón no conoce. Véase esto en mil cosas. El corazón es el que siente a Dios, y no la razón. Ahí tenéis la fe perfecta, Dios sensible al corazón». XXVIII, Pensamientos Cristianos, 58. PASCAL, 1805: 278.

Freud, otro maestro de la sospecha de la razón, distinguió los niveles de la actividad psíquica, y mostró que hay pensamientos y comportamientos que son ajenos a una racionalidad automática (*La interpretación de los sueños*, 1900). Desde Durkheim, el ser humano no consigue comprenderse independientemente de las dimensiones natural, histórica y social, y sus pensamientos, sentimientos y acciones están condicionados por una consciencia y por representaciones colectivas (*Las reglas del método sociológico*, 1895). En la actualidad, ningún estudio puede obviar el papel de los componentes irracionales de la realidad humana, como los sentimientos y emociones, pues como señala el neurocientífico Damásio, toda acción parte de una emoción, como también las decisiones más importantes de nuestra vida no son tomadas de una forma racional, no habiendo, así, decisión sin carga emocional⁵⁴¹.

5.1.2. Lo maravilloso y su carácter explicativo. Lo racional

Antes de analizar los diferentes sentidos atribuidos a las reliquias dentro de este marco de lo sobrenatural, comencemos por caracterizar ese maravilloso, el universo mágico de la mujer y el hombre portugués de los siglos XVI y XVII. Para ello, haremos uso de descripciones de fenómenos cargados de una *sobre naturaleza* que rodean la vida de aquellas personas vistas como modelos ejemplares a seguir, como son las que responden a los criterios de santidad vigente. Sin adentrarnos en cuestiones de veracidad, pues no es eso lo que parece ser relevante en el abordaje de las creencias religiosas, vamos a señalar lo que parece ser que creyeron los que escribieron sobre ello, o más concretamente, las explicaciones dadas por ellos a los fenómenos sobrenaturales que describen, mostrándonos su interpretación del mundo. Para ello nos limitaremos a exponer algunos de los recursos literarios hagiográficos. En ellos veremos que, a primera vista, algunos fenómenos sobrenaturales que forman parte de lo moral y ontológicamente bueno no parecen diferir mucho en sus formas descriptivas de los fenómenos caracterizados como brujería o mágicos, es decir, penalizados por la Iglesia por supersticiosos. La lectura que hacen la población de los fenómenos extraordinarios, fuera del curso natural que es atribuido a determinados personajes, es difícil de controlar, independientemente de un discurso, en este caso eclesiástico, que busca imponerse como única visión del mundo. Esto lo vemos en el siguiente ejemplo, que muestra bien como la población tiende a atribuir la misma funcionalidad al carácter especial de ciertos individuos, santos según la lectura eclesiástica, como si de agentes mágicos se tratase.

La fama de la sierva de Dios, la Madre Leocadia, llegaba más allá de la ciudad de Porto. A ella acudían mujeres para hacer todo tipo de averiguaciones y predicciones:

⁵⁴¹ DAMÁSIO, 2000 [1994].

si sus maridos, viajarían a Brasil, o si sus hijos, embarcarían. Ante estos pedidos, la sierva de Dios dirigiéndose a otras religiosas les pregunta:

Que vos parece isto? Eu acho muita graça a esta gente; basta que fazem de mim feiticeira? Eu encomendo a Deos as pessoas, que me pedem, quando corro os meus passos, na presença do meu Jesus, e muitas vezes faz este Senhor mercê aos pecadores, não pelas minhas orações, senão pela sua bondade infinita, e cuidão, quando lhes digo que hão de ir, ou não, que eu adivinho. Porem pela muita experiencia se achava, que era infalível tudo quanto dizia; mas proferia estas palavras para encobrir aquelas mercês, que o Senhor fazia ás creaturas pelas suas orações⁵⁴².

Es importante dejar claro que nuestra misión con este proyecto no es la de cuestionar la efectividad o veracidad de estas maravillas publicadas. No tenemos forma de poder verificar la existencia real de lo experimentado que es relatado en estas obras, y no podemos distinguir lo que para sus protagonistas es realidad, representación o deseo. Sin embargo, lo que sí podemos constatar es la *idea de lo real* de un mundo en que tiene lugar todo tipo de prodigios atribuidos a las reliquias. Esto es posible a partir del intento por comprender lo que creen que es real aquellos que escribieron sobre estos fenómenos⁵⁴³ y más concretamente aquellos personajes que testificaron ser beneficiarios de una manifestación extraordinaria, como puede ser en procesos de beatificación/canonización en curso, y que fueron plasmados en algunas de las narrativas hagiográficas seleccionadas.

Comenzamos por señalar que el ser humano siempre procuró alcanzar la comprensión de su entorno más allá de aquello que le era ofrecido por una percepción ordinaria. De esa aspiración surgen hipótesis sobre las energías o fuerzas que rigen el mundo (intentó racionalizarlo) y la necesidad de hacer visible lo invisible (intentó materializarlo). De esta manera, lo maravilloso le permitió completar el entendimiento del mundo que le rodea, al tiempo que lo explica, lo hace comprensible y, lo que es más importante, lo hace controlable. Así es posible manipularlo y direccionar los efectos pretendidos. El caos da paso al orden, lo arbitrario e incomprensible se transforma en una lectura de causa-efecto. A pesar de este carácter explicativo de lo maravilloso, algunos de sus aspectos parecen resistir a una lectura tan racional como esta.

Antes de continuar, urge advertir que la racionalidad en el dominio de lo sagrado tiene sentidos precisos. Entendemos lo racional como aquello que podemos aprehender a través de conceptos corrientes y definibles; se trata de todo aquello que es accesible a través de nuestra capacidad conceptual⁵⁴⁴.

⁵⁴² ARACAELI, 1708: 128.

⁵⁴³ CARO BAROJA, 2003 [1966]: 17-21.

⁵⁴⁴ OTTO, 2001 [1917].

5.1.2.1. Sentir lo sobrenatural

Son abundantes los prodigios que nos remiten a los sentidos, a las percepciones visuales, auditivas, olfativas que van más allá de lo natural y que tratan de dar forma a ciertas categorías abstractas, pues al materializarlas sensitivamente las hacen perceptibles.

Así, por ejemplo, encontramos referencia a determinadas visiones. Algunas de las cuales traducen la necesidad de dar forma a ciertos conceptos como el alma, ya sea en forma de luces u otras más complejas. Dos mujeres devotas conseguían con sus ruegos y las ásperas disciplinas que se aplicaban mutuamente que las almas del purgatorio, aliviadas de sus penas, volasen hacia el cielo, materializadas en forma de luces de fuego que eran visibles en un monasterio donde no había candelas⁵⁴⁵. El cuerpo muerto de una monja desprende más luces que las propias antorchas que están alrededor de su túmulo⁵⁴⁶. En una ocasión, fue vista una gran nube durante la noche que desde un monasterio se elevaba al cielo. El evento fue interpretado como el carruaje que transportaría al cielo el alma de una religiosa que acababa de fallecer⁵⁴⁷. Este mismo fenómeno ya había sido atribuido al que fuera primer prior de Santa Cruz de Coimbra, S. Teotónio, que tras su muerte se elevó al cielo en una nube, según predicó un religioso por ocasión de la traslación de una de sus reliquias⁵⁴⁸. En el momento de la muerte de una religiosa, estaban presentes las XIMV, de las cuales era devota, y que la vinieron a buscar con un lecho que tenía un paño verde y estaba lleno de flores y rosas⁵⁴⁹.

La naturaleza especial de algunos predicadores se materializa en el hecho de que a veces en el cielo sobre sus cabezas son visibles estrellas resplandecientes⁵⁵⁰ y en otros momentos sobrevuela sobre ellos una paloma⁵⁵¹.

Determinadas visiones aluden al fenómeno del regreso de los muertos, o más bien de una presencia continuada de estos entre los vivos. Ciertas religiosas muertas regresan al mundo de vivos para atestiguar la elección de una priora, ante la negativa de obediencia del resto de las religiosas que forman parte de la congregación⁵⁵².

⁵⁴⁵ Se refiere a dos hermanas, Constança y María, fundadoras a finales del XIV de un recogimiento en Évora. Futuro monasterio de Santa Mónica de la Orden de S. Agustín de aquella ciudad. ANJOS, 1999 [1626]: 169-170.

⁵⁴⁶ Sor Maria Magdalena del monasterio de S. João de Setúbal fallecida en 1530. LIMA, 1709-1712: I, 97.

⁵⁴⁷ En el monasterio del Rosario tras la muerte de la V. M Guiomar da Trindade. LIMA, 1709-1712: I, 559.

⁵⁴⁸ Sermón predicado en 1642 por el Padre D. Pedro de Santo Augustinho, prior del monasterio de Moreira. *Relaçam* [...], 1643: 74.

⁵⁴⁹ Isabel de Aguiar, del monasterio de Évora, a quien las XIMV «a vinham buscar em a morte, trazendo um leito coberto com certo pano verde semeado de flores e rosas pera a levarem nele». ANJOS, 1999 [1626]: 251.

⁵⁵⁰ Cuando Fr. António das Chagas predicó ante doce o trece mil personas en Barcelos, «o mesmo que em Braga se viam Estrelas no Ceo que resplandiam da sua cabeça». GODINHO, 1687: 8.

⁵⁵¹ GODINHO, 1687: 355.

⁵⁵² Este fue el caso de la elección de Berengaria, Superiora del monasterio de Sta. Clara de Vila do Conde. «pois minhas irmãs me desprezam e me não querem obedecer, sendo sua legítima prelada, *levantai-vos as que dormis neste lugar, obedeci-me*. Logo *ressuscitaram* sete religiosas que ali estavam sepultadas e não desapareceram senão depois que as outras obedeceram mui arrependidas de sua culpa e Soror Berengária o mandou, a qual é bem digna de ser contada entre as portuguesas mais ilustres em virtude por esta maravilha». ANJOS, 1999 [1626]: 165.

En otras ocasiones religiosas muertas son vistas en prácticas devocionales, como es el ir de noche en procesión al monasterio que habitaron mientras estaban vivas⁵⁵³.

En otras ocasiones, la percepción de lo sobrenatural se materializa en forma de voces. Cuando tiene lugar la muerte de una religiosa, son escuchadas un mayor número de voces que el de las compañeras que allí rezaban por ella. Se entiende en este episodio que se trataban de las almas del purgatorio que estaban en deuda con aquella que mucho había hecho por ellas⁵⁵⁴.

Las voces procedían, en algunos casos, del propio interior de estos personajes. Así, Fr. Antonio das Chagas en una ocasión dijo a las religiosas de la Madre de Deus «que tinha dentro de sy huma voz que nam era sua»⁵⁵⁵. La lectura que hace el autor que describe dicho fenómeno es el de ser este un favor divino, algo que en un contexto cultural como el actual, tendría claramente otra lectura y lo mismo, probablemente, para muchos de sus contemporáneos.

Por último, lo maravilloso también se percibe mediante el olfato, sobre el cual nos detendremos con más detalle en el último capítulo de nuestro trabajo, al interpretar el olor de santidad en torno al cuerpo muerto productor de reliquias.

5.1.2.2. Vencer la naturaleza

A ciertas personas es atribuida la capacidad de vencer las fuerzas de la naturaleza, como aquella que sería la futura ley de la gravedad, pues consiguen elevarse y desprenderse del suelo mediante ejercicios de levitación. Una religiosa fue vista por sus compañeras elevarse en el aire mientras oraba⁵⁵⁶. El Padre rector del colegio de la Compañía de Braga testifica, a propósito del Padre João Cardim, «telo ele visto com seus olhos por veses estando em oraçam alevantado da terra dous, e três palmos em alto»⁵⁵⁷. Incluso son descritos episodios donde se relatan vuelos nocturnos. Algo que bien nos recuerda a posibles prácticas de brujería. Finalmente, de la franciscana Ana da Conceição que falleció con veintisiete años en el monasterio de la Esperança de Lisboa se cuentan cosas sobrenaturales, siendo la más notoria que la vieron ir desde un balcón por el aire. Esto hacia mientras gritaba a grandes voces que todos amasen a N. S. Jesús Cristo⁵⁵⁸.

⁵⁵³ Como es el caso de las religiosas del monasterio del Salvador de Lisboa, que fueron identificadas por una viuda noble, Maria Ribeira, desde su ventana, llegando incluso a reconocer a algunas. «chegando à janela de sua casa, ve sobre o dito mosteiro uma grande procissão de freiras que ali haviam servido a Nosso Senhor e já estavam mortas, das quais conheceu algumas que tinha tratado em vida». ANJOS, 1999 [1626]: 275.

⁵⁵⁴ Caterina Rodrigues de la Orden de Sto. Domingos en el monasterio de las Donas de Santarém y lo mismo sucedió a Acacia de Paixão del monasterio de S. Francisco de Alenquer. ANJOS, 1999 [1626]: 41 y 216.

⁵⁵⁵ GODINHO, 1687: 355.

⁵⁵⁶ La monja de velo blanco Inês de Assunção en el monasterio de Sta. Cruz, de la orden de S. Agustín en Vila Viçosa. ANJOS, 1999 [1626]: 227.

⁵⁵⁷ ABREU, 1659: 177.

⁵⁵⁸ «de quem se contam grandes cousas sobrenaturais, principalmente que a viram ir por uma varanda pelo ar». ANJOS, 1999 [1626]: 344-345.

5.1.2.3. El poder del gesto

En este contexto se asume la existencia de fuerzas invisibles que pueden ser manipuladas para así direccionar efectos, configurándose una explicación de fenómenos del tipo causal. Son descritos determinados aspectos maravillosos, producto de la acción de un gesto como la señal de la cruz. Así, por ejemplo, son descritas situaciones en las que ciertos individuos tienen el poder de realizar curaciones representando dicho gesto sobre el cuerpo del enfermo. Este es el caso de Dña. Isabel de Castro, religiosa del monasterio de Arouca de la Orden de S. Bernardo, que «teve dom de fazer milagres, sarando enfermos, com o sinal da Santa Cruz»⁵⁵⁹, y que decía que esta virtud le procedía de los interesantes padrinos que tuviera tras su nacimiento, San Simón y el Apóstol San Judas.

Muy interesante, a nuestro entender, es poder confirmar que el poder del gesto puede ser dual, sirve tanto para dar vida, mediante la curación, como también para provocar la muerte, como veremos en el siguiente episodio, protagonizado por el carismático Fr. Bartolomeu dos Mártires, a quien se acudía buscando o «salutifero sinal da cruz»⁵⁶⁰. A la villa de Viana habían llegado unos extranjeros trayendo con ellos un oso «grande e corpulento, feio e feroz: mas tão domesticado e insinado a fazer cousas mayores, do que cabem em animal tão bravo, que era espectaculo de riso, de passatempo e curiosidade pera o povo, e polo mesmo caso de muyto interesse pera os donos, que sabião bem vender a vista e valer-se dela pera viverem». Alguien había mencionado al santo las habilidades del animal, quien sentenció que debía de ser obra del demonio, y cuando estos extranjeros se dirigían hacia la villa de Camiña, al pasar delante de las ventanas de su dormitorio en el convento donde residía, le hizo al animal la señal de la cruz, tras lo cual «eis que subitamente cae o usso em terra tremendo todo e escumando, e dentro de pouco espaço ficou morto»⁵⁶¹.

5.1.2.4. Lo inanimado viviente

Dentro de categoría de lo maravilloso, encontramos objetos inanimados que cobran vida, como por ejemplo piedras que sangran. Así sucedió en la ciudad de Braga con aquella que, según la tradición, era la piedra sobre la que S. Vitouro había sido degollado, cuando el arzobispo D. Agostinho de Castro pretendió introducirla en una capilla que había ordenado edificar. Los canteros al intentar levantarla del suelo vieron que sus manos se mancharon con sangre fresca. Fueron muchos los que acudieron a recoger parte de este licor con pañuelos, y que después aplicaron en diferentes

⁵⁵⁹ ANJOS, 1999 [1626]: 283.

⁵⁶⁰ CACEGAS, SOUSA, 1619: 197.

⁵⁶¹ CACEGAS, SOUSA, 1619: 246v.

enfermedades debido a sus efectos milagrosos. La piedra fue después depositada en una capilla y encerrada con rejas para que pudiese ser contemplada⁵⁶².

Pêro Ruiz en su *Memorial* comenta que en el año de 1608, día de S. Antonio, corrió sangre de la sepultura del príncipe D. João, padre del rey D. Sebastião. Añade además que mucha gente acudió a Belém a ver tal fenómeno.

*e eu fui velo por meus olhos e trouxe hun lenço molhado nele e os frades enxerão moitos que vierão mostrar a cidade, e o moimento donde saia era de mármore e a parede toda do mesmo não estando dentro mais que os ossos do dito príncipe, foy hun grande prodígio e admirável e espantoso de maneira que neste tempo tudo erão sinais e prodígios*⁵⁶³.

Hemos encontrado en las fuentes otros fenómenos de carácter maravilloso pero únicos en sus características y desarrollo, lo que dificulta encontrar patrones de interpretación fiables. El siguiente es uno de estos ejemplos paradójicos. Tras la muerte, en el convento lisboeta de la Madre de Deus de la regla de Sta. Clara, de Sor Maria de Jesús, fueron encontrados sus ojos pintados en las gafas que esta usaba. Teniendo de esto conocimiento, el rey D. João III las mandó buscar y tras haber sido examinadas por médicos peritos dijeron tratarse de un caso milagroso, por lo que el devoto rey las guardó entre sus más estimadas reliquias, procediendo así a una capitalización de lo *extraño*⁵⁶⁴.

En conclusión, ciertos objetos inanimados y en apariencia poco significativos, como pueden ser una piedra o unas gafas, son susceptibles de ser valorizados al serles atribuido un carácter animado, como portadores de vida, de lo maravilloso, de lo extraordinario, y de lo prodigioso. Por esto mismo podemos inferir que será valorizada toda la materialidad asociada a un ser que se cree que es portador de cierta virtud para obrar maravillas, pues se espera que determinados restos estuviesen contagiados de dicha virtud y poder. Todo esto está siempre sostenido por una visión del mundo donde se impone la creencia en la idea de contagio y en la continuidad de los fenómenos.

El mundo sigue un orden en el que todo está relacionado, no habiendo espacio para el azar. Nada es por casualidad. Cuando la peste asoló la ciudad de Coimbra, las religiosas de Sta. Clara de esa ciudad, que tenían como abadesa a Dña. Margarida de Meneses, decidieron no escapar. Sobre el altar mayor colocaron doce velas en honra a los doce apóstoles. La que quedó finalmente encendida fue la de S. Bartolomé,

⁵⁶² CUNHA, 1634-1635: I, 8.

⁵⁶³ SOARES, 1953: 403.

⁵⁶⁴ «Forão achados seus olhos pintados nos óculos de que usava». *Agiol. Lusit.* 31 Janeiro, e: I, 302.

el cual tomaron por abogado, el intercesor en esa crisis⁵⁶⁵. El azar es transformado en manifestación de una voluntad superior: hay una tendencia ineludible a racionalizar lo aleatorio.

La búsqueda de relaciones simbólicas que expliquen el mundo es evidente en la importancia atribuida a los enunciados numéricos, como fechas de nacimiento, de muerte, para emprender un negocio, número de oraciones a realizar, etc. Todo es racionalizado y así todo alcanza a tener sentido.

5.1.3. Lo maravilloso en las reliquias. Significados atribuidos

Las reliquias a las que hacemos referencia son elementos que forman parte de un sistema religioso organizado, el católico, aunque no siempre reconocidas oficialmente por la Iglesia. Podemos percibir que la fuerza que desprenden en forma de ideas, juicios, actitudes y creencias que a ellas es asociado, les proporciona cierta autonomía con relación a dicho sistema.

Una imagen es un medio de simbolización y comunicación⁵⁶⁶. Una reliquia que también es una imagen adquiere un significado simbólico, mediando en la articulación entre el individuo y la realidad, es decir, en como esta es explicada y sentida. Así pues, el significado simbólico que es atribuido a una reliquia es el de una imagen que puede transmitir o comunicar poder. Un poder mágico, que a su vez permite comunicar el mundo terrenal, natural con otro sobrenatural, siendo en este sentido canales o puertas abiertas a otro mundo, es decir, a lo sobrenatural, trascendente o maravilloso. En ellas vemos catalizado lo maravilloso, cuyo acceso se pretende monopolizado por una intermediación eclesial. Este maravilloso alude para significados atribuidos y sentidos (formas de imaginar y comprender el mundo), que conducen a determinadas prácticas, que sobrepasan la lectura oficial del espacio de creencias organizado en el que se producen. Como veremos, algunas de estas prácticas son difíciles de disciplinar bajo las directrices tridentinas (la función taumatúrgica sobre el cuerpo y los casos de incorrupción son dos buenos ejemplos).

Pasemos a describir en el siguiente apartado la magnitud del poder que poseen y comunican las reliquias, tanto a individuos, como a espacios envolventes.

5.1.3.1. Protección

Las reliquias, además de fuentes de salud y lugares de memoria que invitan a seguir el ejemplo de aquellos a los que pertenecieron, defienden y protegen a los hombres de sus enemigos naturales y sobrenaturales, y por esto mismo son equiparables a murallas y escudos.

⁵⁶⁵ ANJOS, 1999 [1626]: 341.

⁵⁶⁶ BRAGA, 2008.

En el sermón predicado por el jesuita Ignacio Martins, por ocasión de la entrada de una gran nube de reliquias en S. Roque de Lisboa, a principios del año conturbado de 1588, el orador dice que este acontecimiento implica defensa segura, pues «logo trazer Deos a esta cidade tantos ossos de santos, he, querela *defender*»⁵⁶⁷.

La predicación constituye un momento único para la propagación de la doctrina y en ella son resaltados los aspectos maravillosos y sobrenaturales que se atribuye a las reliquias. Así, por ejemplo, ofrecen una protección adicional a los medios humanos en periodos políticos agitados, al tiempo que representan un patrocinio sobrenatural del que parece querer apropiarse el poder secular. Este es el caso del periodo de la Restauración monárquica del reino tras la Unión Dinástica. En una carta de D. João IV, dirigida a los concejales de Viana a propósito del traslado a aquella villa de una reliquia de S. Teotónio, personaje asociado a la primera dinastía, por ser el confesor de D. Afonso Henriques, refiere ser objetivo de dicha trasladación al que se piensa ser el local del nacimiento del santo «com tenção de que seu auxilio e favor sirva de *muro*, e defensa a essa provincia»⁵⁶⁸. En el contexto bélico de la guerra de la Restauración, el monarca refuerza la utilización de elementos simbólicos que evocan un pasado que legitima las acciones del presente, manipulando una memoria conveniente. Su valor y eficacia en estos contextos claramente va más allá de los usos exclusivamente religiosos.

Esta función protectora en un plano simbólico se extiende no solamente sobre los enemigos terrenales, sino que también sobre la ira de Dios, ofendido por los pecados de los hombres. A propósito de la anterior trasladación, en un sermón predicado por el canónigo regular de S. Agustín, el Padre D. Luís dos Anjos se explica:

*Porque só hum santo ou uma relíquia sua pode aplacar a Deos irado, e como muro inexpugnável defender uma vila, ou cidade; e como escudo, em particular, a cada qual de seus moradores, tendoo em sua companhia, e por seu intercessor, e defensor [...] Porque tantos são [escudos] os que Deos lhes dá nesta sagrada relíquia, para se defenderem, assi dos castigos do Ceo, como dos inimigos da terra. Grande favor! Extraordinario mimo! Porque ainda que o valor Vianés seja avaliado por invencível, e não aja força, nem armas de inimigos, que contra ele possam prevalecer: com tudo a respeito de Deos ofendido, e irado, nenhuma resistencia pode ser, mas só hum santo com suas oraçoens, ou uma relíquia sua pode aplacar, e ainda vencer a este senhor para não castigar pecadores, nem permitir que de seus inimigos sejam molestados, nem vencidos*⁵⁶⁹.

⁵⁶⁷ CAMPOS, 1588: 100.

⁵⁶⁸ Escrita en Alcântara a 3 de mayo de 1642. *Relaçam* [...], 1643: 15.

⁵⁶⁹ *Relaçam* [...], 1643: 31-31v.

Esta función protectora hace que fácilmente sean equiparables a armas, cuya eficacia es mayor que la de los propios recursos bélicos. Con ocasión del controvertido entierro del cuerpo de Fr. Bartolomeu dos Mártires⁵⁷⁰, el Capitán castellano que gobernaba el presidio pidió al Prior del convento de Santa Cruz de la villa de Viana, donde estaban los restos del santo, que en ningún caso consintiese que tirasen de aquella casa una tan preciosa reliquia, pues le atribuye una capacidad protectora mayor que de la más preciada tecnología bélica, ya que son «mais poderosas ainda que invisíveis, que os cossoletes, e arcabuzes, que os baluartes e artilharia»⁵⁷¹.

La protección también se extiende a los rigores del clima y a los desastres naturales. La naturaleza es posible de ser manipulada por una sobre naturaleza materializada en una reliquia. A propósito de Fr. Bartolomeu dos Mártires, se dice que era «medicamento universal contra todos os trabalhos e necessidades [...] e quem o era tanto de Deos, que tinha poder contra a febre e alterações do corpo humano, também era de crer que a teria contra os ventos, e tempestades, que são a febre e decomposições deste grande corpo e maquina elementar»⁵⁷².

Entre otras virtudes atribuidas a la reliquia de S. Teotónio que fue trasladada a Viana, el Padre D. Luís dos Anjos señala: «Os mareantes para os livrar da furia dos ventos, e tempestades como livro de huma espantosa, e horrenda, aos que com ele navegavam polo mar Mediterraneo, na segunda viagem que fazia para a Terra Santa»⁵⁷³.

Una reliquia puede ayudar a evitar que una embarcación anclada en el río Duero, en la ciudad de Porto, vuelque debido a una tempestad, poniendo en peligro la carga que transportaba y a otras embarcaciones. Esto sucedió con una pequeña parte del velo de la sierva de Dios, la Madre Leocadia, que las religiosas del convento de Monchique enviaron a una embarcación anclada en la barra de dicha ciudad⁵⁷⁴.

El Padre Mathias Rangel al embarcarse para el Brasil quiso llevarse alguna cosa del Padre Ioy Antonio da Conceição por la grande fama que de él había. Le dieron unos retales de la túnica. De regreso al reino en la carabela llamada *São Joseph*, a ochenta leguas de la isla Terceira, les sobrevino una gran tempestad. Algunas personas ofrecieron diferentes reliquias al mar, pero sin éxito. Sin embargo, en el momento en que fueron lanzados los trozos de la túnica que llevaba consigo, la tempestad cesó, quedando el mar en calma al fin de cuatro días⁵⁷⁵. Según este pasaje, no todas las reliquias desprenden la misma eficacia, y por lo tanto no alcanzan a tener el mismo

⁵⁷⁰ Cuerpo reivindicado por los poderes locales religiosos y seculares de la villa de Viana (donde muere) y de la ciudad de Braga (donde había sido arzobispo). Lo que da lugar a conflictos por ocasión de su entierro y la traslación de sus restos años después. Llegándose incluso a tener que custodiar el cadáver y su local de sepultura durante días con hombres armados. CACEGAS, SOUSA, 1619: 212, 275 y ss.

⁵⁷¹ CACEGAS, SOUSA, 1619: 213-214.

⁵⁷² CACEGAS, SOUSA, 1619: 197.

⁵⁷³ *Relaçam* [...], 1643: 34.

⁵⁷⁴ El navío extranjero era el Corim Brandarosth. ARACAELI, 1708: 77-78.

⁵⁷⁵ La tempestad comenzó el 24 de septiembre y duró hasta el 28 de septiembre de 1605. MÉRTOLA, 1647: 131.

valor, y es que en el mundo de lo trascendente como de lo terrenal, hay jerarquías. A él se traspasa modelos conocidos, lo que bien muestra el proceso de racionalización que busca encontrar sentido en lo trascendente.

En el mismo convento de Monchique, cuando se desató un incendio que amenazaba destruir el edificio, la Madre Leocadia, dirigiéndose a un balcón desde donde el fuego era visible, lo comenzó a bendecir al mismo tiempo que comunicaba a las demás religiosas que no estuviesen preocupadas, pues tenían la ayuda de S. Francisco y S. Clara. Esto era debido a que poseía un cordón que aseguraba haber pertenecido a S. Francisco, reliquia de gran valor y que bastaría para que el fuego se extinguiese. El incendio de hecho se sofocó⁵⁷⁶.

5.1.3.2. Control de comportamientos

Los efectos atribuidos a una reliquia se extienden también sobre ámbitos psicológicos de la naturaleza humana como son el control de impulsos y los comportamientos vistos como desviados. Esto es debido a la creencia de que ciertas virtudes atribuidas a determinados personajes continúan presentes en sus restos, como es el ideal de castidad que rodeó determinadas vidas. Ciertos escenarios descritos testifican que el significado atribuido a los restos de determinados personajes va más allá del simple carácter ejemplar (de una actitud pasiva) de aquel a quien pertenecieron, cobrando un carácter activo en la determinación de comportamientos.

Una persona de calidad pidió al convento de la Madre de Deus de Lisboa alguna reliquia del franciscano Fr. Antonio das Chagas, esperando con ella «tener remedio para arrancar certa *inclinação pouco decente* em pessoa que lhe tocava em sangue». El solicitante ya se había beneficiado de las palabras del venerable padre, pues con ellas curaba afecciones depravadas y ponía fin a conversaciones deshonestas, y es «que esta virtude de suas palavras esperava *ela* das suas reliquias»⁵⁷⁷.

Una religiosa del convento de S. Miguel de la isla Terceira, de la ciudad de Ponta Delgada, dijo en confesión al Padre Maestro Francisco da Cruz que «padecia *tentaçoens contra a pureza*: e que depois de ter huma reliquia desta serva de Deos [Maria do Lado], quando sentía as *tentaçoens*, chamando por ella, experimentava que a deixavam logo»⁵⁷⁸. Estas inclinaciones poco decentes y tentaciones contra la pureza sólo las encontramos en mujeres.

Una amiga de Sor Brízida de S. António le hace queja de su marido, el cual tenía una relación ilícita con la que dilapidaba toda su hacienda. La religiosa le aconseja

⁵⁷⁶ La sierva de Dios veneró este cordón toda su vida y tras su muerte el monasterio lo ofreció al obispo de Porto D. João de Sousa que asistió cuando el cuerpo de la religiosa estuvo en el coro durante tres días para consolación del pueblo. La presencia de la autoridad eclesiástica corrobora el carácter extraordinario de la religiosa fallecida. ARACAEI, 1708: 43.

⁵⁷⁷ Es reiterado en su biografía que Fr. António das Chagas guardó siempre su castidad después de tomar el hábito de S. Francisco. GODINHO, 1687: 257-258.

⁵⁷⁸ *Compendio* [...], 1762: 505.

a que lanzase tierra de la sepultura del venerable Padre António da Conceição en el agua y que después bebiese de ella su marido⁵⁷⁹.

Buscando sanar no solamente el cuerpo físico si no también el espíritu, el significado atribuido a una reliquia hace de ella un instrumento que interfiere favorablemente en problemas domésticos, como es el evitar las consecuencias de unos celos no controlados o poner fin a infidelidades.

Había en la ciudad de Lisboa un hidalgo de los principales que tenía sospechas sobre su mujer, las cuales se creían que fueron infundadas por el Demonio, hasta el punto de que estaba determinado a que durante la noche la mataría. Se dirigió al monasterio carmelita de S. Alberto y allí declaró sus pensamientos a la Priora. Compadeciéndose de él, le pidió que esa noche se quedase en el convento para recibir consuelo y consejo de los religiosos. Viendo que no conseguían nada y ni siquiera se podía aplacar su ira, ni bastaban razones para alejarlo de los intentos que el Diablo atizaba, la Priora hizo traer la mano de Santa Teresa, y poniéndosela sobre el corazón, en seguida escapó el infernal enemigo, desapareció el vil deseo y quedó al fin tranquilo⁵⁸⁰.

5.1.3.3. Problemas cotidianos

Las reliquias no actúan solamente sobre determinados estados de espíritu: tentaciones de la carne, celos, infidelidades, pecados del alma y del cuerpo. También las preocupaciones más del quehacer humano dan significado a la presencia de reliquias. Una pobre mujer tenía un niño que estaba siempre llorando, tanto de día como de noche, y por ello vivía desconsolada pues no conseguía descansar. Siguiendo las indicaciones de la Madre Brízida de S. António, llevó a su niño a la sepultura del Venerable Padre Fr. António da Conceição y lo echó sobre ella. Quedando dormido, despertó, quedó quieto, y nunca más lloró, siendo de allí en adelante «muito mansinho»⁵⁸¹.

Dña. Filipa de Matos, mujer de João Tovalho, tenía una finca en la que llevaba ya mucho tiempo sin que se pudiese encontrar ningún agua ni señal de ella. Dio un pequeño trozo de la túnica que fuera de Fr. António da Conceição al hombre que andaba cavando la tierra, y logró que en poco tiempo se descubriese bastante agua. Le dijeron que no hubiese sido posible haber encontrado esta agua por medios humanos⁵⁸².

Si por un lado los significados y usos dados a una reliquia se pretenden controlados, por otro vamos comprobando que los sentidos atribuidos son

⁵⁷⁹ Al mismo tiempo Sor Brízida le encomendaría a N. S. y al mismo Venerable Padre que lo librase de tal culpa. Lo que al parecer fue efectivo, pues el hombre se apartó de aquella comunicación. SANTA MARIA, 1701: 115.

⁵⁸⁰ S. ANNA, 1657: 10.

⁵⁸¹ SANTA MARIA, 1701: 15.

⁵⁸² MÉRTOLA, 1647: 138.

ilimitados, al igual que vimos con las fuentes de reliquias. Por esto mismo, el riesgo de banalización está siempre presente, pues todo puede ser una reliquia, y el significado que se les atribuye tiende al infinito. Veamos a continuación, recurriendo a un análisis más detallado, uno de los sentidos específicos que le es atribuido y las prácticas que implica: la curación del cuerpo. En este análisis pondremos a prueba su funcionalidad y el carácter irracional y supersticioso que se atribuye a esta manifestación religiosa.

5.2. PRÁCTICAS: LA BÚSQUEDA DE SALUD

5.2.1. La curación del cuerpo: criterio hagiográfico de santidad

A partir de ahora nos centraremos en aquellos prodigios protagonizados por reliquias que envuelven la curación del cuerpo enfermo.

Comenzamos por recordar que la capacidad para sanar el cuerpo forma parte de un modelo de santidad que está presente a lo largo del tiempo desde los testimonios bíblicos. El santo, aunque terrenal y mortal, es portador de una *virtud* que le permite una comunicación especial y directa con lo trascendente. Su *praesentia* y *potentia* se manifiestan en el dominio del cuerpo ajeno, como lo reflejan las narrativas hagiográficas, donde encontramos descrito como criterio de santidad (junto con otras virtudes como la pobreza, obediencia, humildad, prácticas de mortificaciones, etc.) la capacidad para representar prodigios sobre el cuerpo enfermo. En las fuentes analizadas encontramos descritas escenas del cotidiano de las comunidades, que nos proporcionan información de cómo era vivenciada la enfermedad, y donde es descrito el recurso a mecanismos simbólicos como la palabra y el gesto buscando la manipulación de fuerzas invisibles con el objetivo de alcanzar el restablecimiento de una salud perdida. Aquellos sobre los que recae la fama de una vida santa, tienen entre otras, la virtud de intermediar en procesos de curas a través de la señal de la cruz, verbalización de determinadas palabras, el celebrar misas por encargo, o cumplir con determinadas devociones (procesiones, aplicación de disciplinas, etc.). Estas narraciones testifican la creencia en una irrupción de lo trascendente y de lo maravilloso, protagonizado y mediado por individuos que responden a los criterios de santidad vigente, sin que los mismos necesariamente hubiesen alcanzado un reconocimiento oficial por parte de la Iglesia institucional. Esta capacidad de mediar con lo trascendente para alcanzar la salud perdida es transmitida a sus restos. Sin profundizar demasiado en la descripción del poder taumatúrgico que es atribuido a estos personajes para curar el cuerpo, mencionaremos sumariamente lo que tenemos por esencial.

Se asume la existencia de fuerzas invisibles que pueden ser manipuladas por estos individuos y que contribuyen a una explicación, del tipo causa efecto, de un mundo aleatorio, imprevisible y a veces amenazador. Son descritos efectos prodigiosos sobre

el cuerpo enfermo protagonizados por la acción de un gesto, como es la señal de la cruz, como ya vimos en Dña. Isabel de Castro, religiosa del monasterio de Arouca de la Orden de S. Bernardo⁵⁸³.

En ocasiones el recuperar la salud obliga a recurrir a métodos más elaborados, como es el administrar pócimas, que recuerdan a las que son denunciadas como prácticas de brujería, o aplicar ungüentos, como puede ser un aceite previamente bendecido, y cuyo poder por lo tanto es potenciado por el gesto del santo mediante la señal de la cruz. Jura Dña. Isabel Henriques que estando en Óbidos muy enferma de un pecho y temiendo que le sobreviniese una peligrosa enfermedad, mandó recado a Padre António da Conceição de la Orden de S. Juan Evangelista para que le mandase un poco de aceite bendecido por él desde el convento de Enxóbregas. Lo untó sobre el pecho en la zona que le dolía y a continuación se encontró bien sin volver a tener una recaída⁵⁸⁴.

Este poder taumatúrgico se extendía a los animales domésticos, recursos esenciales en la supervivencia de las comunidades. Una mujer del término de Serpa fue a la casa de N. S. das Relíquias con una mula ciega de ambos ojos. Pidió al carmelita Padre Fr. Estevão da Purificação que le dijese una misa a la misma Señora. Se marchó con la mula aún ciega y tres leguas después, al pie del río Guadiana, la mula recuperó la visión y quedó sana de todo⁵⁸⁵.

En otras ocasiones era de una forma involuntaria que el hombre santo protagonizaba curas milagrosas entre los devotos que a él se acercaban, como ocurre, por ejemplo, durante la predicación. Este era el caso del carmelita Fr. Estevão da Purificação. Cuando fue a predicar al convento de la Orden de Santiago de la villa de Palmela, Pedro Fernandes Escacho, tesorero de la iglesia de Santa Maria de aquella villa, testificó que le desapareció un quiste que tenía en la mano izquierda tres días después de que con fe y confianza se acercase al carmelita, cuando este se dirigía al púlpito y pusiese su capa sobre dicha lesión⁵⁸⁶.

Un momento muy especial en el que es posible un contacto físico que conduce a curaciones de carácter maravilloso tiene lugar por ocasión de la muerte del santo, cuando este yace víctima de su última enfermedad. Estando Fr. Bartolomeu dos Mártires enfermo del mal del que acabó padeciendo (con una dolorosa retención urinaria entre otros síntomas) acudieron muchos niños de la villa de Viana enviados por sus madres a besarle la mano y a recibir su bendición. Entre ellos había un niño que tenía un brazo lleno de llagas que le causaban dolores mortales, especialmente de noche cuando se quitaba la manga de la camisa empapada de la supuración del

⁵⁸³ ANJOS, 1999 [1626]: 283.

⁵⁸⁴ MÉRTOLA, 1647: 130.

⁵⁸⁵ APRESENTAÇÃO, 1621: 104.

⁵⁸⁶ APRESENTAÇÃO, 1621: 98.

absceso. Cuando fue a besarle la mano al religioso le insinuó la necesidad, que es una gran maestra, que extendiese el brazo enfermo y lo rozase con el brazo del santo. Fue cosa maravillosa pues cuando llegó a casa dijo a su madre con una gran fiesta que había sanado⁵⁸⁷.

Comprobamos también que a veces este *trabajo* de dar salud es retribuido, a la medida de las posibilidades de cada uno y a través de los bienes que les eran más valiosos, como en el siguiente caso. Un niño de siete años es curado de su ceguera y una parálisis de sus piernas después de que la Madre Leocadia le diese su bendición y rogase a N. S. por su cura, y «em gratidão o menino foi-lhe oferecer a cela dous frangãos (pollos)»⁵⁸⁸.

Otros agentes de la salud, como son los magos y brujos, también recurren a medicinas simbólicas con las que buscan una manipulación de lo sobrenatural⁵⁸⁹. Imitan en la medida de lo posible a los agentes religiosos con recurso a la palabra, al gesto, el escenario (velas, cruces, etc.), en un continuo esfuerzo por aproximarse a la esfera de lo sagrado. Junto con los santos sanadores, comparten un *dominio eficaz* en el arte de curar, pues ambos tienen un *don*. Estos comparten en el terreno de las representaciones según la lectura de la Iglesia, entre otras cosas, el estar marcados físicamente por formas que Dios imprimió en sus cuerpos en el caso de los santos, y por el demonio, en el de los brujos. Podrían incluso para esto estar predestinados desde antes de su nacimiento, en el vientre materno, donde ya lloraban o hablaban⁵⁹⁰.

Fr. Bartolomeu dos Mártires tenía desde su nacimiento en el dorso de la mano derecha impresa una cruz florida con cuatro flores de lis⁵⁹¹, de la misma forma que usaban los comendadores de Avis, y que únicamente le fue descubierta después de muerto⁵⁹². Sobre Fr. António das Chagas, cuando su madre estaba embarazada de él, cada vez que entraba en la iglesia se quejaba de los sensibles saltos que daba en su vientre, advertidos también por quien la acompañaba, ocurriendo que en casa o fuera de la iglesia no se movía⁵⁹³.

Teniendo en cuenta que este poder de intermediación y comunicación con lo trascendente es transmitido a sus restos, los aspectos taumatúrgicos en los que nos

⁵⁸⁷ CACEGAS, SOUSA, 1619: 246.

⁵⁸⁸ ARACAEI, 1708: 119.

⁵⁸⁹ BETHENCOURT, 1987; PAIVA, 1992, 1997; ARAÚJO, 1997.

⁵⁹⁰ Según la interpretación de la medicina popular, los curanderos gozan de una gracia divina, la cual es reconocida por los miembros de la comunidad por las señales que Dios marcó en sus cuerpos. Como por ejemplo una cruz en el paladar de sus bocas. También la idea de la predestinación es reforzada si hay muestras de señales divinas antes del nacimiento, en el vientre materno. MARINHO FERRO, 1986: II, 54-157.

⁵⁹¹ La flor de lis o lirio es un símbolo del bien y de la pureza. MARINHO FERRO, 1986: II, 156.

⁵⁹² «Representava a carne naquella debuxo hum callo duro, e relevado de cor branca: ou hum debrum, que fica em ferida mal curada: e não era maior que huma pollegada, mas tão perfeita, e distinta e bem proporcionada, que bem mostrava ser obra do Autor da natureza». CACEGAS, SOUSA, 1619: 3.

⁵⁹³ «para que se visse erão saltos continuados do Bautista, ou, pè mais atraz, de David diante da Arca». GODINHO, 1687: 8.

centraremos a partir de ahora estarán protagonizados por toda materialidad asociada a estos individuos especiales, tanto durante su vida como tras su muerte. En ellos encontramos atribuido el mismo poder que al personaje a quien pertenecían, un poder mágico que es transmisible y manipulable por aquel que recibe sus beneficios curativos o por otro individuo, sin que necesiten estar ante agentes eclesiásticos autorizados para tal efecto, como se pretende en un plano normativo y como vimos más arriba en el análisis de las constituciones sinodales. Son objeto de búsqueda y demanda incesante, respondiendo al llamado hambre de reliquias con un objetivo muy concreto: la curación del cuerpo.

Los mecanismos a través de los cuales se produce la curación mediante reliquias comparten muchos sentidos con las prácticas mágicas, utilizando el mismo lenguaje simbólico. Veremos que esta distinción a través de los cuales ambas prácticas alcanzan la salud muchas veces solamente tiene lugar en el campo de los discursos, pero no en el de esas mismas prácticas.

Antes de adentrarnos en una posible interpretación de los mecanismos a través de los cuales una reliquia da salud, importa recordar la idea de que el camino que vamos a recorrer forma parte de un nivel de creencias tildadas de «populares». Pero estas, como veremos a continuación, tienen la fuerza suficiente para condicionar las determinaciones de la iglesia oficial, como podemos comprobar en los siguientes ejemplos protagonizados por las llamadas santas cabezas.

5.2.2. Las santas cabezas: fuente de medicina popular

Al hablar del fenómeno de las *santas cabezas* estamos ante un modelo de construcción de santidad popular muy especial, en el que la consagración de estos determinados restos se debe a una función social específica que se les atribuye: dar salud.

Comencemos por señalar que no todas las piezas anatómicas pertenecientes a un individuo especial son igualmente valorizadas, siendo que la cabeza lo es especialmente. Los discursos así nos lo señalan. Es una de las reliquias catalogadas por insignes⁵⁹⁴. El valor de una pieza anatómica como es la cabeza obliga a que se busque preservar su *visibilidad* fuera del sepulcro. Con esto se pretende promover

⁵⁹⁴ «Em razão do que, a sagrada Congregação de ritos declarando anno 1628 qual se avia de ter por insigne Reliquia para se poder rezar d'ella (a qual declaração vem já inserta nos Brevarios de Urbano VIII) diz as seguintes palavras. *Insignes autem reliquias declaravit esse caput, brachium, Crus, aut illan parten corporis in qua passus est Martyr, modo sit integra, e non parua, & legitime ab Ordinariis approbata*. Por isso (segundo a ordem dos Martyrologios) fazemos especifica menção de todas as sanctas Cabeças, e Braços, de que se reza em vários lugares deste Reino, que estão ennobrecidos com ellas. Como da de S. Felipe Apostolo em Monte-mòr o novo, da de S. Bartholomeu outrosi Apostolo na Igreja Parochial de S. Iulião de Lisboa, de S. Lucio discípulo de Christo no convento dos Carmelitas descalços d'Evora, de S. Siriaco Papa (que se diz acompanhou as onze mil virgens) em Sancta Cruz de Coimbra, de S. Gereão, & S. Henrique ambos cavalleiros da Legião Thebea, d'aquelle no mosteiro de S. Hieronymo de Val-bemfeito, deste na Sé de Miranda, da de S. Gregorio Thaumaturgo na Igreja de S. Roque, casa professa da Companhia nesta cidade, e outras muitas de que em seu lugar se tratará. E assi mesmo dos Braços, do de S. Lucas Evangelista na Cathedral de Braga, do de S. Silvestre na Misericordia de Sines, do de S. Anna Mãe de N. Senhora na Misericordia de Lisboa, do de S. Sebastião no real

devociones y ser utilizadas en momentos de culto específicos, como cuando son expuestas en una procesión.

A 17 de octubre de 1552 tuvo lugar la traslación de los restos del que se creía uno de los discípulos que acompañaron al Apóstol Santiago durante la evangelización de la península ibérica y que fue el primer obispo bracarense, S. Pedro de Rates. Esta traslación tuvo lugar desde la antigua iglesia de Rates (que después sería un monasterio de la orden benedictina) a la catedral de Braga, y fue llevada a cabo por el arzobispo de Braga, el carmelita D. Baltasar Limpo (1550-1558). La sepultura de piedra dorada que se le destina es venerada por los devotos que allí acuden en sus mayores necesidades, como si de una fuente perenne de salud se tratase, «recebendo por suas impetrativas orações, os surdos ouvidos, os coxos pès, os aleixados braços, e os endemoniados perfeita saude, e liberdade»⁵⁹⁵. El arzobispo procuró que quedase fuera del sepulcro la cabeza del santo, engastada en plata y guardada junto a las otras reliquias del tesoro de la catedral, para que «em grandes necessidades pudesse ser levada nas procissões, e com sua vista, mover o Ceo a piedade, e misericordia»⁵⁹⁶.

Lo mismo sucedió con la sagrada cabeza del santo mártir Santiago Intersticio que, engastada en un relicario y guardada en el tesoro, era sacada en procesiones y en algunas ocasiones llevada a los enfermos, en los cuales obraba numerosos y notables milagros⁵⁹⁷.

En otros momentos el intento de dejar fuera de la sepultura la cabeza del santo no fue posible. Esto es lo que sucedió en 1609 en la villa de Viana, por ocasión de la traslación de los restos de Fr. Bartolomeu dos Mártires. Los religiosos del convento de Santa Cruz de Viana, fundado por el propio santo, habían negociado con los concejales y nobles de la villa que cuando tuviese lugar la traslación de sus restos quedase fuera del sepulcro la cabeza «pera com sua vista se consolarem e animarem nos trabalhos da Religião». Sin embargo, hubo cambio de planes ante los requerimientos de los eclesiásticos y seculares de la ciudad de Braga que reclamaban el cuerpo del santo. Temían los de Viana que «pelo tempo em diante vir algum Prelado tão poderoso pera a Igreja de Braga, que não tevessem ánimo os Religiosos [de Viana] pera lha defender e negar se a pedisse». Estos restos, ante las presiones de diferentes poderes locales tanto de la villa de Viana como de la ciudad de Braga, que pretendieron la posesión de sus restos, acabaron en su totalidad depositados en un sepulcro, custodiado con

convento de S. Vicente de fora, do de S. Brigitta, e S. Catharina sua filha no mui religioso convento das Inglesinhas da mesma cidade». *Agiol. Lusit.*: I, 40-41.

⁵⁹⁵ *Agiol. Lusit.* 26 Abril, a: II, 720.

⁵⁹⁶ *Agiol. Lusit.* 31 Março, b: II, 365; CUNHA, 1634-1635: I, 96.

⁵⁹⁷ El origen de este cuerpo custodiado en la catedral de Braga se atribuye al que fuera su arzobispo D. Mauricio que la trajo de Roma a principios del siglo XII (Mauricio Burdino 1109-1118). Redescubierto por el arzobispo D. Agostinho de Castro, lo trasladó para la capilla del Espíritu Santo en 1606, dejando fuera la cabeza. CUNHA, 1634-1635: I, 42-43; *Agiol. Lusit.* 22 Maio, d: III, 373.

rejas de bronce y encerrado con diferentes llaves repartidas entre el convento y la cámara de Viana, privando a los religiosos carmelitas de su deseada cabeza⁵⁹⁸.

La importancia de la capitalización de esta parte anatómica lo vemos en las negociaciones que llevaron a cabo los miembros de la orden carmelita con António Trancoso Correa, señor de la capilla donde estaba sepultado Fr. Estevão da Purificação, buscando que patrocinase su sepultura⁵⁹⁹. A cambio de esto, Trancoso Correa pidió al Capítulo de la orden, celebrado en Lisboa en 1623, que «lhe segurasse a Ordem o não se tirar já maes o corpo do P. Frey Estevão da sua Capela, ou o menos a mayor parte dele, em que entrasse a *cabeça*, que ele lhe faria sepulchro conforme seu cabedal, e possibilidade».

El valor simbólico de este elemento anatómico transformado en un objeto artístico lo encontramos en los frailes del convento de Tomar, cuando en 1554 compraron una docena de calaveras de marfil, para probablemente engastar en ellas reliquias⁶⁰⁰.

Considerando la importancia de esta pieza anatómica, comprobamos en el *Agiologio Lusitano* que a lo largo del territorio portugués están repartidas una cuantas *santas cabezas*, y que estas comparten unos aspectos comunes (Fig. 4).

1.º En la región norte, en la parroquia de Gontei e Fermil de la diócesis de Miranda, hay una *santa cabeza* atribuida a S. Claudio, un mártir de León (en Portugal conocido como S. Croto), que protagoniza numerosos milagros en aquellas mujeres lactantes que no producen suficiente leche⁶⁰¹.

2.º En la misma diócesis, en la ermita de S. Blas de Macedo do Mato, territorio de Bragança, está la *cabeza santa* de Izeda. Está guarnecida con plata y se dice que perteneció a un *Santo Pastor*. Tiene la virtud de que el pan que en ella toca queda incorrupto y obra Dios por él innumerables milagros, «como de certíssima, e sobrenatural medecina para varias enfermidades, principalmente dores de cabeça, e mordeduras de cães danados»⁶⁰².

3.º En la parroquia de Santa Maria de Constantim, aldea próxima a Vila Real, está la *Cabeza Santa* de S. Fructuoso, hijo único de un rico y honrado labrador, que siguió las pisadas de S. Romão, cuando vino de Francia propagando la religión benedictina⁶⁰³. Según su historia sagrada, habían sido autenticados algunos de sus

⁵⁹⁸ CACEGAS, SOUSA, 1619: 276 v-277.

⁵⁹⁹ «lhe disse o P. Sachristão, Frey Francisco da Purificação, que se deliberasse a fazer sepulchro ao Padre Frey Estevão, pera de todo o ter obrigado, e de que podia esperar grande proveito espiritual por seus rogos, e intercessões: além de que, ficava tambem sua Capela maes autorizada». JUZARTE, 1662: 86.

⁶⁰⁰ RODRIGUES, Casimiro Jorge Simões (1994). *Tomar na Época dos Descobrimentos. Subsídios para a sua História*. Lisboa: Faculdade de Letras, vol. II, p. 80. Tesina de máster. *Apud* COELHO, 1996: 168.

⁶⁰¹ *Agiol. Lusit.* 26 Abril, d: II, 730.

⁶⁰² Sobre la época en que vivió este santo pastor de Izeda, Cardoso no lo sabe decir, pero asegura que la información le llegó oralmente de algunos naturales de aquellas partes. *Agiol. Lusit.* 3 Fevereiro, d: I, 333.

⁶⁰³ Promovido por el obispo de Braga Eleutherio (550-561) en la abadía de Constantim. Visitó los lugares santos llegando a Jerusalén. A su regreso por Roma el papa Virgilio (537-555) le entregó un conjunto de reliquias que depositó en la iglesia de Constantim: Una partícula del sagrado Leño de la Cruz, del Sepulcro de Cristo, de su Vestidura, del

milagros por el arzobispo D. Estevão Soares, en 1216, el mismo que trasladó sus restos dejando fuera de la nueva sepultura el cráneo para consolación de los fieles. Esta reliquia fue protagonista en el siglo XVI de un episodio de *Furta Sacra*, al ser transportada furtivamente a Galicia, en 1540. A propósito de este episodio añade Jorge Cardoso «Que sempre teve nesta nação a Portuguesa, graves ladroes de seus Santos!». Pero milagrosamente apareció de nuevo en el altar de su iglesia⁶⁰⁴. También se le atribuye la virtud de «sara mordidos de cães danados e preservar da corrupção o pão que nele se toca». Allí acuden, a 16 de abril, entre tres a cuatro mil romeros. Comulgaron con esta devoción las autoridades eclesiásticas, pues esta *santa cabeça* fue venerada por los arzobispos de Braga, Fr. Bartolomeu dos Mártires (1559-1582), D. Agostinho de Castro (1588-1609), D. Afonso Furtado de Mendoça (1618-1626) y D. Rodrigo da Cunha (1626-1634)⁶⁰⁵.

4.º En la Diócesis de Porto, en la Vicaria de Sto. Domingo de Ancede, territorio de Baião, se venera la llamada *Cabeza Santa* por los continuos milagros que obra por ella el Altísimo, cuya procedencia es autenticada por una tradición «(que em semelhantes matérias tem grande força, e vigor)», y dice tratarse de un virtuoso canónigo regular llamado D. Giraldo. El día de su celebración, un sacerdote vestido con sobrepelliz y estola está desde por la mañana hasta la noche acompañado de antorchas encendidas y los devotos que recurren a esta «oficina de saúde» acercan a ella la cabeza, boca y ojos. Son favorecidas las personas mordidas por lobos, o que tienen heridas de perros rabiosos, los infectados con roña, gafen (lepra) o rabia. También el pan, cebada o heno que en ella toca obra lo mismo en prueba de su heroica santidad. Los recursos taumatúrgicos asociados a esta reliquia no se agotan en torno a la *santa cabeça*. A la izquierda de la sepultura del santo brota una pequeña higuera, «cujas folhas obrão milagrosos sucessos em partos trabalhosos. E assi mesmo toda pesoa, achacada de dor de costas, tirando com elas na dita sepultura, alcança perfeita saúde»⁶⁰⁶.

5.º Al sur del territorio portugués, en la iglesia de N. S. de Alva en Aljezur, villa del Algarve, se conservan dos santas cabezas, que son visitadas durante todo el año de día y *de noche*. Cardoso se detiene a explicar, con gran detalle, los orígenes del su culto, y sobre el cual merece la pena que nos detengamos, pues testifica todo desvío posible a una norma que busca imponerse en la época. Las santas cabezas pertenecían a dos labradores, João Gallego y Pedro Gallego, padre e hijo, hombres de

Pan de la Cena, Leche de N. Señora y su precioso Cingulo. Huesos de S. Pedro, y carne de S. Bartolomé, huesos de S. Lorenzo, huesos de S. Blas y de las XIMV y de otros santos mártires, todos antiquísimos. *Agiol. Lusit.* 16 Abril, e: II, 595.

⁶⁰⁴ No nos olvidemos de este topos, las reliquias son animadas y tienen voluntad propia. Otros ejemplos es el aumento repentino de peso, o el desvío del animal que trasporta la carga sagrada.

⁶⁰⁵ «Quando fomos visitar a Comarca de Vila Real, no princípio de Junho, do ano de 1633, tivemos em nossas mãos a cabeça deste santo, em presença de muita gente, que concorreo a mesma Igreja, venerando a todos com grande devação». CUNHA, 1634-1635: I, 475.

⁶⁰⁶ Entre otras fuentes cita un proceso jurídico redactado por el P. M. Fr. Manoel de Figueiredo, Vicario de Ancede a 19 de junio de 1658 a pedido del Abad de Refoios, Miguel Brandão da Silva. *Agiol. Lusit.* 1 Maio, f: III, 9.

santa virtud a los que el cielo honró con un especial favor: dar salud a los enfermos con su *aliento*. Vivieron en tiempos del rey D. Manuel I (1469-1521) y del obispo D. Fernando Coutinho (1502-1535). A ellos acudía todo el reino del Algarve como una perene «fonte de medicina». Su actividad hizo que incluso llegasen a ser denunciados al auditorio eclesiástico y secular. Pero su inocencia, al tener a Dios de su parte, quedaba demostrada cada vez que los venían a detener, pues sentados sobre sus arados se volvían invisibles, de forma que no era posible que fuesen encontrados por los ministros de la justicia cada vez que a ellos se aproximaban. Esto sucedió no una, sino muchas veces. En el momento de su muerte, João Gallego pidió a sus parientes que una vez sepultados ambos, lanzasen sobre su propio cuerpo ceniza y sobre el de su hijo cal, para que de esta forma se pudiese diferenciar una cabeza de la otra, declarando que ambas cabezas darían salud a personas mordidas de perros rabiosos, si de ellas se quisiesen valer.

Largo tiempo tras su muerte, sus sepulturas fueron abiertas y retiradas las cabezas, siendo cada una reconocida por el color respectivo. Llevadas para casa (no se dice de quien, pero claramente oponiéndose a lo que vendrían a decir las determinaciones de las constituciones sinodales post tridentinas), los infectados de aquel mal descrito arriba recibían salud. Durante años, fueron numerosos romeros a visitarlas, hasta que el obispo del Algarve, D. Jerónimo Osorio (1564-1580) de visita en aquella villa, informado de la veneración que era dada a estas santas cabezas, ordenó con graves censuras que fuesen enterradas. Sin embargo, «caso maravilhoso!», a la mañana siguiente fueron encontradas otra vez en la superficie de la tierra, y el obispo comenzó en aquel mismo instante a sufrir un terrible dolor de cabeza que casi acabó con su paciencia. Reconociendo entonces la causa de su migraña, se dirigió inmediatamente a reverenciarlas «*como relíquias sagradas* e offerecendose a ellas com viva fé», tras lo cual se vio libre de los insufribles dolores que lo atormentaban. Tras esta manifestación de la voluntad divina, D. Jerónimo permitió que fuesen custodiadas en un nicho de la capilla mor en la parte del evangelio, donde se conservaban con un suave olor.

El hagiógrafo añade que son obradas maravillas a través del pan que las toca, curando el ganado, enfermos de dolor de cabeza, accidentes del corazón, mordeduras de bichos venenosos y perros rabiosos. El autor también nos informa que parece ser que fue voluntad de Dios acordarse de aquel reino dándole semejante antídoto celestial contra tan pernicioso mal, evitando tener que recurrir a otras numerosas reliquias esparcidas por la geografía de Portugal⁶⁰⁷.

⁶⁰⁷ La fuente documental utilizada por Cardoso para esta descripción es una escritura jurídica con bastantes testimonios levantados por el Licenciado Francisco Vaz, Prior de la dicha iglesia, Monge de Santiago, a 15 de septiembre de 1643 a instancia del Capitán Luis Marinho d'Azevedo, a lo que parece «(nosso grande amigo) bem conhecido neste reino por seus escritos». *Agiol. Lusit.* 21 Março, a: II, 251 y 260.

6.º Por último, en el lugar de S. Blas, Bombarral, termino de Óbidos, del arzobispado de Lisboa, hay una *santa cabeça* que perteneció también a un dichoso labrador de aquel lugar, con reputación de virtuoso (¿para curar?). Cuando llegó la hora de su muerte, dejó encargado, según Cardoso «ao que cremos movido por divina ilustração», que de su sepultura fuese retirada su calavera, y pidió que la aplicasen contra las enfermedades del ganado de aquella comarca. Retirada de la sepultura, después de tres días, fue encontrada limpia y sin rastro de carne. Durante ciertos días y fiestas del año los labradores llevan hasta ella su ganado esperando gozar de su poder. Las reses pasando delante de la *santa cabeça*, que está depositada en el atrio de la iglesia, y por un impulso superior aquellas que están enfermas se le acercan, la besan, lamen y en breve espacio de tiempo sanan. Aquellas que no necesitan medicina alguna, pasan de largo sin detenerse.

Tuvo noticia de estas maravillas el arzobispo de Lisboa D. Miguel de Castro (1586-1625), visitando aquella iglesia en 1618, y cumpliendo con la normativa eclesiástica, mandó que no se hiciese uso de aquella reliquia sin expresa licencia de la sede apostólica. Pero en 1625, la mayor parte del ganado de aquellos territorios enfermó y obligado por los clamores del pueblo y vista la acuciante necesidad, volvió a exponerse públicamente la santa cabeza. Tras este episodio, no solamente el ganado enfermo se acercaba, besaba, y lamía, como solía hacer anteriormente, sino que ahora también se arrodillaba, con grande admiración de los allí presentes. A partir de entonces, teniendo conocimiento el Prelado de esta maravilla del cielo, mandó que de allí en adelante se venerase con culto privado y se guardase en un sagrario particular⁶⁰⁸.

No podemos dejar de mencionar que una cabeza, posiblemente de un saluador, fue encontrada hace pocos años en Castro Verde, localidad del Alentejo⁶⁰⁹.

Los primeros cuatro ejemplos que tienen lugar en el norte del territorio portugués son herederos de un culto antiguo, que remonta al siglo XIII, mientras que en el sur ambos cultos tienen su inicio en el siglo XVI. Los santos tienen en común el origen humilde de la mayoría de las personas a quien se atribuye estas santas cabezas: labradores, excepto en el caso del mártir S. Clodio/Croto de León y el canónigo regular S. Giraldo. Son fuente de salud y esta virtud puede ser contagiada a un elemento simbólico como es el pan (alimento por excelencia), que en ellas toca. Parecen tener una cierta especificidad en cuando a las enfermedades a las que dan solución: mordeduras de perros e infecciones (venenos) transmitidas por animales como lobos, y otros, además de curar al propio ganado. Todos estos elementos están relacionados con el mundo rural, que padecen este tipo preciso de dolencias y donde se depende

⁶⁰⁸ Agiol. Lusit. 3 Fevereiro, e: I, 333.

⁶⁰⁹ TORRES, BOIÇA, 1993; GRAÇA, 2003.

para su subsistencia de la salud del ganado. La única excepción es el primer caso, especializado en dar solución a problemas de mujeres lactantes.

En el caso de las devociones que surgen en el siglo XVI en el sur del reino (Aljezur y Bombarral), la práctica curativa parece ser el *único* criterio de santidad asociado a los individuos a los que pertenecían. Estos, estando vivos, ya tenían cierta *Fama* por sus virtudes para curar a personas, especializándose el ganado en el caso de Bombarral. En el caso de Aljezur, el método utilizado era el aliento. Estos personajes manifestaron su voluntad en vida de cuál sería el destino y futuros usos que se debía dar a sus restos corporales, y concretamente a sus cabezas. Nos preguntamos sobre el porqué de estas prácticas. ¿Estamos ante prácticas habituales, con relación al destino de los restos corporales de estos agentes de la salud del mundo rural?

En el caso de Aljezur, el hecho que hubiesen sido denunciados ante la justicia eclesiástica y secular nos dice que su forma de proceder y sus prácticas fueron cuestionadas por algunos miembros de su entorno. En todos los casos relatados, la autoridad eclesiástica acaba cediendo ante las presiones de estas comunidades rurales que demandan continuar con estas devociones, a las que ven como necesarias, pues dan respuestas a sus problemas, dando salud tanto a los individuos como al ganado. Son recursos de sanación accesibles para estas poblaciones. Bajo argumentos milagrosos que justifican la presencia de una voluntad divina, y donde cabe el castigo físico al propio prelado, este se ve obligado a ceder en estas reivindicaciones populares. Las comunidades rurales vencen así los obstáculos de una normativa eclesiástica a estos cultos locales de carácter ciertamente heterodoxo. Se vuelve a poner de manifiesto como las comunidades interfieren en los designios de una ideología (¿dominante?) de la Iglesia oficial. No podemos dejar de señalar el papel del hagiógrafo Cardoso, agente religioso de reconocido prestigio, que con el relato de estos episodios acaba por legitimar estas devociones.

5.2.3. El acceso a las *santas medicinas*

A continuación, veremos cómo las comunidades tenían acceso a determinados restos de ciertos personajes especiales y aquellos objetos con los que mantuvieron un contacto directo estando estos vivos, como también después de muertos. Todos estos elementos, identificados como reliquias, serían protagonistas de curaciones prodigiosas. La cuestión de saber cómo la población accedía a ellas se presenta por lo tanto como esencial.

5.2.3.1. El *hombre santo vivo* productor y distribuidor de reliquias

Comenzaremos por analizar aquellos objetos que pertenecieron a individuos que, estando vivos, respondían a criterios de santidad vigentes, atribuidos por los miembros de su comunidad y que son demandados para fines taumatúrgicos sobre el cuerpo

enfermo. En primer lugar, es necesario señalar que cuando no existía la posibilidad de acceder directamente a estos hombres santos, la materialidad de sus restos pasaba a ser un sustituto de su presencia física, pues subyacía la creencia de que conservaban la misma capacidad de intermediar con lo trascendente que se atribuía al mismo santo, en base a una idea de contagio.

Eran numerosos los enfermos que acudían al convento de Santa Cruz de la villa de Viana con la esperanza de alcanzar remedio para sus dolencias por el merecimiento del santo (ex)arzobispo de Braga Fr. Bartolomeu dos Mártires⁶¹⁰. Aguardaban bajo la escalera, puestos en fila, y de rodillas, a que el santo les diese su bendición y pudiesen besar sus vestiduras. Aquellos individuos que no podían desplazarse hasta allí intentaban alcanzar alguna rebanada de pan, o un poco de vino de aquello que el arzobispo separaba en su mesa para los pobres y «achavão que por merecimentos do Santo *comunicava Deos virtude a estas cousas*, pera a terem muy eficaz, e provada contra todo género de mal, e enfermidade»⁶¹¹.

En ocasiones, el mismo hombre santo ofrecía determinados objetos a quien se lo pidiese, participando así voluntariamente en el reparto de elementos con los que tuvo un contacto estrecho y que hasta podía ser parte de su propio cuerpo (como su propia sangre). Hemos encontrado otro ejemplo de este fenómeno en Sor Maria da Visitação, la falsa santa estigmatizada de la Anunciada⁶¹², que estuvo envuelta en el movimiento sebastianista que invadía todo el reino de Portugal⁶¹³. En su biografía, escrita por el dominico Fr. Luis de Granada antes de que fuese destapado todo el engaño se dice que tenía cinco llagas sangrantes, y todos los viernes de la llaga del costado le salían cinco gotas en forma de cruz que regalaba como reliquias, y fue así como los pañitos que las recogían recorrieron el mundo entero en manos de sus devotos⁶¹⁴. También enviaba a quien se lo pidiese, agua en la que previamente metía una reliquia que poseía de la Vera Cruz. Sus compañeras religiosas solían distribuir el agua con que ella se lavaba las manos reforzando el carácter especial que le era atribuido. Además, eran muchas las personas que como peregrinos acudían a ella alcanzando después remedio en sus diversas enfermedades, unos con tocarla y otros con tocar cosas suyas⁶¹⁵.

El médico y cirujano de la ciudad de Lisboa, el licenciado Jorge Soares Pereira, tenía a su mujer Maria Freire enferma con fiebres y obligada a ser sangrada hasta siete veces por día. Cuando tuvo que desplazarse al convento del Carmen, por motivo

⁶¹⁰ CACEGAS, SOUSA, 1619: 214.

⁶¹¹ CACEGAS, SOUSA, 1619: 197.

⁶¹² Condenada por el Santo Oficio en un proceso inquisitorial iniciado a 9 de agosto de 1588 y con sentencia publicada en Lisboa a 8 de diciembre de 1588. MARQUES, 2010: 45; TAVARES, 1996, 2005.

⁶¹³ MARQUES, 2010: 138-139.

⁶¹⁴ HUERGA TERUELO, 1962: 13.

⁶¹⁵ HUERGA TERUELO, 1962: 187.

de una enfermedad de Fr. Estevão da Purificação, su esposa le pidió que le trajese alguna cosa dada por su mano. Dice el cirujano que «entrando a visitalo lhe vi huma maçaã que parecia chainha, e lha pedi pera a dita doente, dizendo que ela me pedira lhe levasse *alguma cousa de sua mão*: e o dito Padre vendo que lhe pedira a maçaã ma deu com muita humildade, e a dey a enferma». Esta, tras comerla dosificada en tres o cuatro raciones con mucha fe, recibió salud⁶¹⁶.

Los devotos acudían directamente a aquellas instituciones religiosas donde habitaban las mujeres y hombres sobre los que recaía la fama de sanadores, para acceder a aquellos objetos que creían estar contagiados con su virtud. Este es el caso de Maria Teixeira da Silva, vecina de la zona de las Taipas en la ciudad de Porto. Aquejada de unos intensos dolores, acudió al monasterio de Monchique donde vivía la Madre Leocadia. Pidió a las porteras que por amor de Dios «lhe desem alguma cousa, que trouxese *vestida* a Madre Leocadia. Derao lhe hum retalhinho do habito». Tras aplicarlo en la parte en la que padecía el achaque, este desapareció⁶¹⁷.

A veces el santo tiene un carácter más activo en el proceso de curación y en la manipulación de estas *santas medicinas*, haciendo uso de sus propios objetos personales, como pueden ser las propias reliquias que él mismo transportaba. Siendo portera del convento del Salvador en Évora Sor Mariana do Rosario, allí acudió María da Rosa sierva de aquella casa, quejándose de grandes dolores en un pie que tenía muy hinchado y supurando materia. La portera cogió una pequeña parte del cordón (reliquia de S. Francisco) que llevaba en una bolsa y tocó con ella la parte dañada. Acto seguido la enferma mejoró⁶¹⁸.

Lo que siempre es resaltado es que el objeto al que se atribuye determinado poder de intermediación ha tenido que estar en contacto directo y próximo al hombre santo, como haber pasado directamente por sus manos, ser parte de su propia vestimenta, o bien ser objetos personales como las reliquias que transporta.

Ni siquiera los santos son inmunes al hurto. A estos personajes no faltaron también compañeros de religión que les hurtasen lo que creían ser medicina para los males del cuerpo y que distribuyeron entre aquellos devotos que lo solicitasen. Esto sucedía con las pertenencias del arzobispo de Braga, Fr. Bartolomeu dos Mártires. Una de las mujeres honradas de la villa de Viana, que llevaba en trabajo de parto cinco días ya no conseguía hablar y las comadres daban por cierto que estaban ante un niño muerto por la presencia de mal olor. Los familiares buscaron remedio en alguna pieza de ropa del santo. Se dirigieron al convento de Santa Cruz y allí el Padre Fr. João da Cruz les dio una túnica del santo que tenía en su poder, sin

⁶¹⁶ APRESENTAÇÃO, 1621: 100.

⁶¹⁷ ARACAELI, 1708: 117.

⁶¹⁸ ALMADA, 1694: 298.

haberle dicho nada. Se la vistieron a la parturienta que luego cobró salud y tuvo un hijo sano⁶¹⁹. En otro caso, los parientes de un hombre de la misma villa de Viana, que se ahogaba debido a una inflamación interior de la garganta (esquinencia), intentaron conseguir una correa con la que el santo se ceñía, «e não faltou que o ouve ás mãos sen ele dar fé do furto». Con esto cobró salud⁶²⁰. Todo esto sucedía sin el que santo se diese cuenta.

Tras su muerte, toda materialidad a ellos asociados cobraba otro valor. La insustituible presencia física del santo y las virtudes que le son atribuidas son reemplazadas por los restos que este deja para atrás, incluyendo todos los objetos que tocara y contactara a lo largo de su vida.

5.2.3.2. El *hombre santo muerto* productor de reliquias

Una vez fallecida una persona considerada especial entre los miembros de su comunidad, el entierro o la traslación de su cadáver eran ocasiones inmejorables para que sus devotos pudiesen acceder a su corporalidad, denunciando ciertas sensibilidades en el contexto en estudio con relación al contacto con el cuerpo muerto. Los usos taumatúrgicos señalados en las narrativas hagiográficas consultadas así lo testifican. Como ejemplo citaremos el caso del Padre João Barbosa, clérigo del hábito de S. Pedro y residente en Torres Vedras, que afirmó que se vio libre de un gran dolor de dientes con un pequeño retal del hábito que cortara al venerable franciscano Fr. António das Chagas durante su entierro y que tenía en su casa⁶²¹. Los imaginarios y las prácticas relacionadas con el acceso al cuerpo muerto productor de reliquias serán abordados en el último capítulo de este trabajo.

Ahora nos detendremos a analizar el paradero de los bienes personales del hombre santo una vez muerto, y quienes se presentan como sus principales distribuidores. Adelantamos que estos irían desde los miembros de su propia comunidad religiosa, sus familiares, y los que habían sido sus protectores y patrocinadores en cuanto estaba vivo, desde seculares hasta sus propios confesores. En varios ejemplos, algunos de estos papeles coincidían. Como veremos las reliquias constituyen un capital sagrado, presente tanto en el espolio de las instituciones religiosas como en el patrimonio de determinados fieles seglares, escapando por lo tanto a un monopolio eclesiástico como era pretendido. Simultáneamente, las fuentes narrativas han contribuido con este proceso, legitimando reliquias y algunos milagros que les eran asociados independientemente de su consagración o reconocimiento institucional.

⁶¹⁹ CACEGAS, SOUSA, 1619: 245.

⁶²⁰ CACEGAS, SOUSA, 1619: 245.

⁶²¹ GODINHO, 1687: 184.

5.2.3.2.1. *Santas medicinas: la botica espiritual de los monasterios*

Los religiosos se beneficiaban del recurso taumaturgo de las reliquias custodiadas en las instituciones que habitaban y que allí habían llegado por varios medios, no siempre teniéndose memoria de cómo se procesó tal acontecimiento. Este es el caso de las monjas cistercienses de Odivelas que, cuando tenían fiebres y «maleitas», recurrían al sagrado cuerpo de S. Guillermo, experimentando conocidos efectos de su poderosa intercesión ante Dios. Estos restos se encontraban en el monasterio desde tiempo inmemorial y junto con otras reliquias, estaban custodiados en un rico cofre de plata y expuestos al pueblo en el altar mayor⁶²².

Aparte de aquellas reliquias depositadas en estos espacios religiosos monásticos desde tiempo antiguo, o aquellas que allí llegaban formando parte de colecciones celebradas con entradas solemnes (importadas, rescatadas de tierras de herejes, catacumbas romanas, etc.), los restos a los que nos referiremos a partir de ahora son los que pertenecían a personajes que vivieron a lo largo de los siglos XVI y XVII, siendo prácticamente contemporáneos de aquellos que se beneficiaron de su poder taumaturgo.

Un medio de entrada en los monasterios es mediante el préstamo entre instituciones religiosas. Las reliquias podían entrar en los monasterios de mano de los familiares de los religiosos en casos de enfermedad, como los que se describen a continuación.

En 1584 el hidalgo de la ciudad de Lisboa, García de Melo y Silva, tras acudir a las estaciones del jueves santo de aquel año al monasterio de N. S. de la Gracia, pidió al prior de la institución, Fr. Cristoval de Corte Real, un hueso del agustino Fr. Luis de Montoya. Le habló de los padecimientos de su hija, Dña. Maria de Nazareth, monja de Sta. Clara en el monasterio de la Esperanza, que padecía de dolores agudos de hígado. A continuación, hizo entrega de dicho hueso a la enfermera del monasterio y esta se lo colocó a la enferma el viernes Santo, cesando entonces súbitamente las molestias⁶²³. Del mismo modo, Sor Ignacia, religiosa del convento de S. João de Setubal, sanó de unos dolores en el pecho tras aplicar una prenda del Venerable Padre Fr. António das Chagas, que le proporcionó su madre, Dña. Ana⁶²⁴.

Como podemos comprobar estas santas medicinas circulaban entre instituciones de diferentes órdenes religiosas. Veamos esto a continuación con una reliquia de Teresa Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada, según queda constancia en una carta escrita por la Madre Dña. Ángela de Menezes en 1598, y que está transcrita en el *Agiologio Dominico*. Se trata de una religiosa de la Orden de Sto. Domingo que cuando habitaba en el convento de Jesús de Aveiro mantenía correspondencia con la carmelita Madre

⁶²² *Agiol. Lusit.* 10 Janeiro, a: I, 96.

⁶²³ ROMAN, 1588: 101.

⁶²⁴ GODINHO, 1687: 192.

María de S. Joseph, religiosa de S. Alberto en Lisboa, a la que le unía una afectuosa amistad. En dicha carta agradece a su amiga carmelita la reliquia de la Madre Sta. Teresa y relata cómo tras aplicarla sobre una rodilla que tenía hinchada, deformada y con dolor, lo que le impedía hasta de dar vueltas en la cama, recobró perfecta salud siendo posible después de esto acompañar al resto de la comunidad en sus actividades. Inmediatamente aquella reliquia le fue solicitada por el resto de las religiosas de su espacio monástico dominico para ser llevada a cinco enfermas que se encontraban convalecientes en cama, y parece ser que valoraba demasiado su posesión como para separarse de ella, pues añade: «mas eu nam mandei, e fui mesmo là com ellas na mão, e lhas dei a beijar, e me tornei». Somos informados que la Madre Ángela de Menezes a continuación envió a la religiosa carmelita, a través del dominico Padre Fr. André, cuatro varas de paño de lino, cinco varas de servilletas y dos docenas de madejas de hilos para coser. ¿Se podría considerar esto como una forma de pago para amortizar la deuda contraída con la carmelita por el envío de la reliquia?

Su función de distribuidora de sacros restos es aún denunciada cuando dice que los cuadernitos de la Madre Sta. Teresa que le habían sido enviados junto con parte de las reliquias del paño de que se sirvió la santa en su última enfermedad, fueron todos llevados por monjas devotas suyas. Añade que la reliquia *de carne* la lleva siempre consigo, siendo que esta parece ser más valiosa que todas las demás. Se despide de su amiga carmelita: más «peço a vossa mercê alguma cousa que fosse sua de que ela se servio, e seja o que puder ser». Es decir, le pide más reliquias de la santa (en este momento aun no beatificada), siendo que parece tender al infinito las posibilidades de reproducción y circulación de estos mismos restos. También le pide un retrato de la *santa* para colocar en su oratorio y finalmente alaba como muy buenas noticias que mandase al papa recabar información sobre la vida y los milagros de la Madre Sta. Teresa para su beatificación⁶²⁵.

Esta carta pone de manifiesto una circulación de reliquias como que de fármacos se tratasen, pues son señaladas las funciones taumatúrgicas sobre el cuerpo enfermo que se le atribuyen. Vemos configurada una red de distribución de reliquias, donde tras la llegada de estas a cierto destinatario continúan posteriormente a ser redistribuidas por la religiosa que los recibe pasando de usuaria a intermediaria, y que solicita más a su suministradora. Este documento da cuenta de un intercambio de bienes espirituales por bienes materiales, lo cual nos hace preguntarnos si estamos ante un caso de simonía. Es importante subrayar que el tráfico de reliquias se extiende más allá de los miembros de la comunidad religiosa a la que pertenecía la personalidad santa que les dio origen⁶²⁶.

⁶²⁵ S. ANNA, 1657: 386-388.

⁶²⁶ La capitalización de los sagrados restos en espacios claustrales femeninos. CARNEIRO, 2001. A través de la colección de reliquias estas instituciones religiosas visibilizaban su autoridad en el espacio urbano envolvente como sucedía

Podemos confirmar que hay determinadas reliquias que son más valorizadas que otras, y puestas a circular entre diferentes instituciones religiosas no alcanzan para dar respuesta a la demanda que hay de ellas. En una carta escrita por el miembro de la Compañía Padre João Cardim a su hermana, la Madre Isabel de S. Francisco, religiosa de S. Jerónimo en Viana do Alentejo, a 7 de noviembre de 1614, le dice que en cuanto tenga una reliquia del Beato Luis Gonzaga se la hará llegar, pero apunta que hay muy pocas, y en cuanto le venga a mano «servirei a essa senhora [priora]»⁶²⁷.

La circulación de reliquias no se limitaba en exclusiva a los espacios religiosos monásticos. También las encontramos en espacios seculares como veremos a continuación.

5.2.3.2.2. Acceso a las *santas medicinas* en espacios seculares

Tras el fallecimiento del hombre santo sanador, los devotos seguían queriendo acceder a los restos que le habían pertenecido, esperando con ello continuar a alcanzar salud. Para ello acudían directamente a la institución religiosa donde había habitado el santo en cuestión.

Tras la muerte de la Madre Leocadia, una mujer que servía en el monasterio llamada María da Ó tenía una asquerosa llaga en su rostro que causaba horror y asco a quien la veía. Tras acercarse a la portería con muchas lágrimas, pidió que le dejaran ir a la celda de la religiosa, pues tenía fe en ella. Allí rezó de rodillas y cogiendo el que fuera el hábito de la religiosa, se lo aplicó por el rostro. La llaga sanó al cabo de pocos días⁶²⁸.

Además de las celdas, las sepulturas de estos personajes se transforman en locales de peregrinación, donde los devotos acuden a recoger la tierra que los rodea, pues se cree que conservaba las mismas virtudes del santo por un poder de contagio. Este es el caso de las muchas personas que se dirigieron al convento del Salvador en Évora a pedir tierra de la sepultura de Sor Mariana do Rosario para utilizarla en fiebres o «cesões»⁶²⁹. Son muchos otros los destinos de peregrinación de los devotos que esperan alcanzar salud, como es la casa de Santa Ana de Colares, donde estaba sepultado el cuerpo del carmelita Fr. Estevão da Purificação, y São Bento de Enxóbre tras la muerte de Fr. António da Conceição, y cuya tierra de su sepultura era generosamente repartida por su devota y promotora, Sor Brízida de Santo António⁶³⁰.

en las procesiones, donde las reliquias custodiadas eran expuestas al público. HILLS, 2008; POMATA, 1999. Esta capitalización de sagrados restos en espacios conventuales femeninos forma parte de ciertas estrategias que devienen desde siglos atrás. CLARK, 2007.

⁶²⁷ ABREU, 1659: 434.

⁶²⁸ ARACAEI, 1708: 124.

⁶²⁹ ALMADA, 1694: 325-326.

⁶³⁰ SANTA MARIA, 1701; CARVALHO, 1998.

En su afán por obtener este tipo de reliquias de contacto, los devotos recurren a métodos aparentemente nada ortodoxos, como perforar la propia sepultura para recoger la tierra circundante. En numerosas ocasiones estos comportamientos los encontramos reforzados por la presencia de la autoridad eclesiástica que parece comulgar con los mismos.

En el convento de Mosteiró, de la Provincia de S. António en el arzobispado de Braga, en 1578 se celebró la traslación de los restos del religioso Fr. João do Basto, que había fallecido tres años antes. Se le destinó en medio de gran solemnidad y concurso de gente, un sepulcro de piedra junto al altar de N. Señora. «E para maior satisfação do pio afecto dos fiéis, se fez no sepulchro hum *buraco*, pelo qual se tira terra, que trazida por relíquias em nominas, e relicários contra febres, e dores de garganta, obra o ceo por elas conhecidas maravilhas, como geralmente testifica toda aquela comarca». El propio arzobispo de Braga, el melancólico D. Agostinho de Castro, le procesaba una particular devoción, como lo demuestra el que tuviese una reliquia suya a la que demostraba mucha estima⁶³¹.

Los devotos tenían la oportunidad de acceder a las reliquias de un determinado hombre santo cuando estas eran distribuidas por sus compañeros de religión. Este es el caso de aquellas órdenes en las cuales sus miembros circulan entre las diferentes poblaciones, lo que facilita su distribución. Por ejemplo, los Franciscanos o los miembros de la Compañía de Jesús.

Encontramos las reliquias del franciscano Fr. António das Chagas (reformador de su orden e instaurador de las misiones de interior a partir de Varatojo) a ser distribuidas por los miembros de su congregación entre los devotos. José de Cabedo de Vasconcelos, habitante de la villa de Setúbal, sanó de estilicio (enfermedad ocular que cursa con dolor) que le impedía leer y escribir, con un retal del hábito del venerable padre que recibió del hermano Donado del Varatojo cuando este había ido a su casa⁶³².

En una carta escrita por el jesuita João Cardim desde Braga a 26 de julio de 1613, a su hermana la Madre Isabel de S. Francisco de la Orden de S. Jerónimo en Viana do Alentejo, le comenta que las nóminas y relicarios que ella le había enviado son muy estimadas, y que en la verdad lo merecen pues «sam dos melhores, que atègora tenho visto». Añade que también fueron estimadas por el rector, el Padre Gaspar Álvares y el propio y «e nesta conjunçam mais, porque me parece irei peregrinar alguns días destas ferias: lá pedirei algumas *esmolos* por intençam de v. m. que provavelmente será de *boroa*»⁶³³. Estas peregrinaciones favorecían la propagación de la fama del santo, la distribución de sus reliquias y en última instancia la recolecta de limosnas.

⁶³¹ *Agiol. Lusit.* 6 Janeiro, h: I, 55.

⁶³² GODINHO, 1687: 118.

⁶³³ ABREU, 1659: 392.

Los devotos se beneficiaban especialmente si alguno de sus familiares pertenecía a la misma orden del santo. El Padre Fr. Lopo de Santo António recibió de una hermana suya religiosa en el convento el Salvador de Évora, una verónica de las cuentas por las que rezaba la Madre Sor Mariana do Rosário. Con ella se curó de una jaqueca fuerte que tuvo⁶³⁴. Filipa de Mattos, mujer viuda, se curó de un dolor de dientes con una almohada que había pertenecido al Padre António da Conceição y que consiguió a través de su hijo, Simão do Espiritu Sancto, que era religioso de la Orden de S. Juan Evangelista, la misma a la que pertenecía este siervo de Dios⁶³⁵.

En ocasiones, los principales distribuidores de las reliquias de un determinado santo son sus propios familiares, que las hacen llegar a las comunidades religiosas y seculares. Este es el caso de los votos que hizo el Padre João Cardim al entrar en la Compañía de Jesús y que fueron escritos con su propia sangre. Tras su muerte, estos fueron enviados por el rector del Colegio de Braga, el Padre Andre Palmeiro, a la madre del siervo de Dios, Dña. Catarina. Tras la muerte de esta última, los votos pasan a pertenecer a su hija, la Madre Isabel de S. Francisco, religiosa de la Orden de S. Jerónimo, en el convento de Viana. Serían guardados estos votos en una cajita de plata y junto con otras reliquias se depositaron en la capilla de N. S. de la Concepção de la iglesia de dicho convento. Ambas mujeres prestaron dicho papel con los votos a quien con fe se lo pidiese por ocasión de las muchas enfermedades, y en las cuales N. Señor fue servido de obrar cosas milagrosas por honra de su siervo⁶³⁶. Así debió de ser cuando Catherina Delgada, moradora de la villa de Viana do Alentejo, aplicó los votos del santo a su esposo, Baltasar Antunes, para aliviar sus problemas de corazón⁶³⁷. Pero estos votos fueron principalmente protagonistas de curas maravillosas que repercutían en los miembros de la comunidad religiosa de la hermana del santo. De los 16 milagros taumatúrgicos obrados con estos votos, 14 tuvieron lugar en el interior del convento de S. Jerónimo de la villa de Viana do Alentejo.

A veces esta red de distribución de reliquias junto a los fieles se alarga y se hace más compleja. Se entrecruzan diferentes niveles y agentes, participando religiosos de la misma congregación que el santo, sus familiares y elementos de una red de sociabilidad más amplia. Esto lo vemos por ocasión de una reliquia de Sor Mariana do Rosario, una bolsita con un trocito de la toalla de esta sierva. La Madre Sor Maria de S. Joseph, monja del convento del Salvador y compañera suya, se la mandó a su hermana, Dña. Maria Margarida de Castro, casada con D. Miguel de Portugal, conde de Vimioso. Esta reliquia no sólo fue útil a Dña. Maria, la cual «experimento em si o *valor* desta reliquia», sino que también ayudó a las personas de su casa que se

⁶³⁴ ALMADA, 1694: 298.

⁶³⁵ MÉRTOLA, 1647: 135.

⁶³⁶ ABREU, 1659: 286-287.

⁶³⁷ ABREU, 1659: 291.

valieron de ella en sus enfermedades, pues allí tenían «medicina segura, y remedio certo». Pero también experimentaron el beneficio de esta reliquia otros ciudadanos de la ciudad de Évora. Este fue el caso de Mariana, una niña de tres años, hija de Sebastião Ribeiro de Faria y de su mujer, Catarina Mascarenhas.

Como podemos comprobar, no solamente eran distribuidas por agentes religiosos, sino que también encontramos a seglares disponiendo de estos restos sagrados, y que en ocasiones esto era debido a una estrecha relación que mantuvieron con el santo. Tras su muerte esos restos y objetos personales son capitalizados y valorizados por las propiedades taumatúrgicas que se les atribuye. Este es el caso de las cartas, sermones, etc.

En la ciudad de Angra de la isla Terceira, Maria de Andrade, viuda del Licenciado Freire de Andrade, declaró bajo juramento a 1 de junio de 1641 que fue posible que su hermano, el reverendo Padre António Pereira, que padecía de accidentes mortales, cobrase salud con una carta escrita por la mano del Padre João Cardim y que ella tenía en su haber⁶³⁸.

También otras cartas escritas por Fr. Estevão da Purificação, tras su muerte fueron usadas como reliquias que protagonizaron curas maravillosas. Tuvieron acceso a ellas Dña. Luisa Cabral, madre del conde D. Estevão de Faro⁶³⁹ (con la que fue curado el jardinero del conde). La condesa da Vidigueira, Dña. Lionor Coutinha, a través de un sermón escrito de la propia mano de Fr. Estevão da Purificação, que estaba en manos de su esposo, se curó de unas pérdidas de sangre. Lo mismo que su cuñada, Dña. Maria de Alvaro Pirez de Távora, que padecía del mismo mal. Finalmente, la propia hija de la condesa, Dña. Guiomar de Vilhena, se benefició de ellos, tras una fiebre que tenía desde hacía tres meses⁶⁴⁰.

La condesa de Sabugal, Dña. Luisa Coutinha (a quien es dedicada la obra que trata de la vida de Fr. Estevão da Purificação), tenía unas disciplinas que habían pertenecido al santo. Estas fueron aplicadas a una esclava suya de nombre Maria, que sufría de accidentes de epilepsia. Ya había sido visitada por cuatro o cinco médicos que acordaron que era mejor administrarle la santa unción. Sólo después de la aplicación de las disciplinas se recuperó totalmente⁶⁴¹.

Solidaridades sociales más alargadas que el círculo familiar vienen a la superficie por motivo de la enfermedad de un miembro de la comunidad, o por ocasión de problemas relacionados con el momento del parto. En estos momentos, las reliquias utilizadas para aportar salud proceden de vecinos sin que podamos averiguar su origen, ni el mecanismo de préstamo.

⁶³⁸ ABREU, 1659: 309.

⁶³⁹ APRESENTAÇÃO, 1621: 358.

⁶⁴⁰ APRESENTAÇÃO, 1621: 359.

⁶⁴¹ APRESENTAÇÃO, 1621: 359.

Isabel Correia era una viuda y mujer pobre de Setúbal. Tenía un hijo, hombre del mar, que era el sustento de la madre y de una hermana. Enfermó hasta el punto de llegar a ser ungido. Sanó cuando le aplicaron una reliquia del habito de Venerable Padre Fr. António das Chagas, proporcionado por una vecina, Dña. Angela⁶⁴².

En 1586, en la parroquia de los Santos de Lisboa, dos mujeres vinieron a parir al mismo tiempo, padeciendo grandes dolores. El hidalgo Garcia de Melo (el mismo que dos años antes la utilizó para su hija) envió el hueso de Fr. Luis de Montoya a las enfermas, que tras colgarlo de sus pechos cesaron los dolores y parieron sin pesadumbre⁶⁴³.

En Lisboa, María Pereira, esposa del barbero Manoel Lopes, estaba en trabajo de parto y las parteras desconfiadas y preocupadas. Todo se resolvió después de recibir y aplicar tierra de la sepultura del Venerable Padre António da Conceição, que le fue enviada por Manoel Lopes de Barros vecino de su misma calle y amigo de su esposo⁶⁴⁴.

En la ciudad de Braga, Maria Nogueira tenía por gran reliquia el gorro que había pertenecido al Padre João Cardim, y que le fue dado por el Padre Baptista Fragoso. Muchas personas de aquella ciudad acuden a su casa y «lho vem pedir, quando se vem em necessidade, e ela lho empresta com muita vontade»⁶⁴⁵.

No queremos dejar de mencionar que encontramos a individuos ejerciendo de patrocinadores de la sepultura del santo, capitalizando sus restos, y sustituyendo en este papel a las autoridades eclesiásticas. Esto es una fuente de prestigio (con todo lo que esto implica), esperando con ello alcanzar beneficios más alargados que los exclusivamente espirituales. Ya habíamos visto este fenómeno en el patrocinio de la sepultura de Fr. Estevão da Purificação para su traslación, por António Trancoso, que negoció con la orden carmelita la ubicación en dicha sepultura de la mayor parte de su cuerpo. Especialmente la cabeza⁶⁴⁶. También la sepultura de Sor Mariana do Rosario fue cubierta con una piedra labrada con un letrero que dice lo siguiente.

*Esta pedra, e empresa mandou pór Dona Magdalena de Lancastro, Senhora da Casa de Sortelha, molher de Dom Pedro de Lancastro, por devoção que tinha á veneravel serva de Deos Soror Marianna do Rosario, Religiosa de Veo Branco deste Convento, que nele viveo, e morreo com grande opinião de santidade, e muito favorecida de Deos, cujo corpo somente aqui está sepultado. Falleceo aos 16 de Outubro de 1649*⁶⁴⁷.

⁶⁴² GODINHO, 1687: 189.

⁶⁴³ ROMAN, 1588: 106v.

⁶⁴⁴ MÉRTOLA, 1647: 172.

⁶⁴⁵ ABREU, 1659: 314.

⁶⁴⁶ JUZARTE, 1662: 86.

⁶⁴⁷ ALMADA, 1694: 321.

Esta inscripción claramente muestra el interés por conservar en dicha sepultura la totalidad del cuerpo de la santa, o por lo menos la mayor parte de sus restos corporales. Es importante que esto quede mencionado y sea conocido por todos. Es algo para tener en cuenta, pues algunos de estos espacios se transformarían en importantes centros donde acudieron peregrinos para dar cumplimiento a sus devociones, con todas las prebendas que esto implicaba.

Según las narrativas consultadas, el público que se beneficia de estos milagros taumaturgos tiene un perfil muy heterogéneo. Habría que proceder a una caracterización de estos grupos y determinar la relación que tienen con el santo mientras estaba vivo y analizar la pertenencia o no a su círculo más próximo o al de sus patrocinadores. En algunos casos está clara esta relación siendo estos religiosos, monasterios, familiares, patrocinadores, redes clientelares que se relacionaran con el hombre o mujer santa en vida. Esto requeriría un estudio más profundo de una geografía de los milagros taumatúrgicos y de los testimonios que se aportan en los procesos abiertos para la canonización del candidato a santidad, en los que se suele basar el autor de su santa biografía.

Francisco de Melo de Castro, comendador del hábito de Santiago, estaba muy enfermo en la villa de Colares. Escribió una carta al Fr. Estevão da Purificação (ya fallecido), y mandó a un paje que la pusiese sobre su sepultura.

nela lhe pedia saude com palavras mui devotas, tratandoo como amigo seu, que foi em vida, e de quem com abraços se tinha despedido em a morte: e se achou são de todo (assi o depoz, em seu juramento) obra que bem considerada, parece miraculosa: porém concorre aqui hũa circunstancia, e he, que o P. Frey Estevão tinha particular obrigação a Francisco de Melo, pelos regalos, que tinha recebido de sua casa, em sua ultima enfermidade: assi que não foi isto somente amizade, e charidade, mas tambem divida, e gratificação⁶⁴⁸.

La búsqueda incesante de una determinada reliquia en vez de otra está articulada y condicionada por la *fama pública de santidad* que se construye en torno a estos personajes y por extensión, a sus restos. Las narrativas hagiográficas evidencian la existencia de un discurso en el que publicitar los aspectos maravillosos que eran atribuidos a un determinado individuo, favoreció la demanda de sus restos. Y viceversa, simultáneamente el discurso sobre el carácter taumaturgo de sus restos, reforzaría su fama y la idea de su santidad.

⁶⁴⁸ JUZARTE, 1662: 21.

5.2.4. La fama pública

Es preciso tener siempre presente que el factor decisivo para que un individuo utilice los restos de una persona santa, con el fin de recuperar la salud, es tener la oportunidad de acceder a dichos restos. Por otro lado, la narrativa hagiográfica, al propagar las maravillas atribuidas a un determinado protagonista (o varios cuando se trata de crónicas de órdenes religiosas) naturalmente que tienden a valorar especialmente los restos de este, como lo demuestra la descripción de las capacidades taumatúrgicas de las que son responsables, entre ellas el dar salud de forma prodigiosa. Esto es debido a que la difusión de lo extraordinario atribuido a las reliquias de un determinado personaje a partir de los textos hagiográficos contribuyó a la «fabricación» de su santidad, y simultáneamente a la sacralización heterodoxa de sus reliquias.

Identificamos en las obras analizadas que el optar por la utilización de determinadas reliquias en detrimento de otras se vio incentivado y fue fruto de la *publicidad* de las obras extraordinarias atribuidas al santo a quien pertenecían, buscando acentuar la eficacia de determinada reliquia. Es decir, el propio texto hagiográfico también trae a la superficie y testifica que la propagación de la fama del santo parece haber contribuido a una mayor búsqueda de determinados restos para fines taumatúrgicos. A partir del análisis de estas narrativas también concluimos que la difusión de su fama transcurre también por otros medios, como la transmisión meramente oral. En este contexto los rumores no verificados, los relatos, que carecen de rigor también son una fuente de fama.

Pedro, un niño de siete años hijo de María Francisca, de la población de Torres Vedras, se curó de los problemas de movilidad en ambas piernas con unas cuentas que habían estado en contacto con el cadáver de Fr. António das Chagas. Su madre y unas vecinas se habían desplazado hasta Varatojo para asistir a su entierro «traídas pela fama de suas raras virtudes e santidade»⁶⁴⁹.

Cuando Pedro Fernandes Escacho, tesorero de la iglesia de Santa Maria de la villa de Palmela, fue a escuchar al Padre Fr. Estevão da Purificação predicar, lo hizo porque fue «levado da *gran opinião* que o dito padre tinha do santo e de fazer Deos por ele maravilhas»⁶⁵⁰.

Una religiosa del monasterio del Corpus Christi de Porto, que optó por una reliquia del hábito del maestro dominico Fr. João de Vasconcelos (1590-1652) para tratar un problema de dificultad respiratorio, lo hizo porque «corria então por todo o Reino a fama dos prodigios, que obrava»⁶⁵¹.

Encontramos situaciones donde los fieles solicitan determinados restos tras conocer las maravillas atribuidas a un cierto hombre santo y que son publicitadas,

⁶⁴⁹ GODINHO, 1687: 183.

⁶⁵⁰ APRESENTAÇÃO, 1621: 98.

⁶⁵¹ LIMA, 1709-1712: I, 203.

especialmente por miembros de su misma orden religiosa. En Lisboa, Dña. Lucrecia da Costa estaba enferma con una postema (absceso). Solamente después de que un religioso carmelita le hubiese contado los milagros que Dios obrara por los merecimientos e intercesión del P. Fr. Estevão da Purificação, «encendida com fervor, e devação deste Santo, por suas virtudes, e merecimentos, que tem pera com Deos, e a Virgem N. Senhora» pidió una reliquia suya con mucha insistencia, con la que obtuvo la curación deseada⁶⁵². Estamos ante reliquias custodiadas y distribuidas por religiosos de la misma orden que el hombre santo que previamente publicitaron las maravillas que le eran atribuidas.

En una carta enviada por el miembro de la Compañía el Padre João Cardim a su hermana, religiosa en el convento de Viana do Alentejo, firmada en Coimbra a 22 de noviembre de 1611, le dice que le manda una reliquia de «nosso Santo padre». Añade que se aproveche de ella y la tome con fe, porque si así lo hace todas las enfermedades serán desterradas como parece ser que hace por Coimbra, pues «porque assim o faz por cà, e milagres *grandíssimos*»⁶⁵³. Es valorizada una reliquia cuyos resultados en el campo de lo sobrenatural están garantizados por haberse demostrado su eficacia ya en otro lugar, tal y como se publicita.

No solamente la reputación popular, la fama pública o la publicidad propagada por los individuos de una determinada orden religiosa contribuyeron a la valorización y subsiguiente demanda de determinados restos atribuidos a un hombre santo. Otro factor que también influyó en este proceso es la lectura de las obras impresas que perpetuaron y fijaron su memoria, narrando su vida y sobre todo su carácter extraordinario. En otra carta escrita a 13 de septiembre de 1613, João Cardim le comenta a su hermana que su otro hermano, el Padre Fernam Cardim, también miembro de la Compañía, le dio una hermosa reliquia del santo Joseph Anchieta, que pretende enviar «à nossa velha», para que la mande engastar y después dársela a su hermana. Pero antes de enviarle dicha reliquia le pide que ella y las demás religiosas de su comunidad lean la vida del santo para que sepan aquello que tienen⁶⁵⁴. En este intercambio epistolar se subraya la importancia del conocimiento de la vida ejemplar, de la formación, de la lectura, para poder valorar convenientemente la naturaleza y el poder de una reliquia.

La relevancia de dar publicidad a la vida de un individuo especial para reforzar el valor de sus reliquias, a través de la lectura de su vida, es clara en el siguiente episodio descrito en la obra que fue impresa acerca de la traslación de los restos del

⁶⁵² Según una relación redactada por el carmelita, P. Fr. Manoel dos Reis, predicador del Recogimiento de doncellas administrado por la Santa Casa de la Misericordia de la ciudad de Lisboa. JUZARTE, 1662: 25.

⁶⁵³ ABREU, 1659: 344.

⁶⁵⁴ ABREU, 1659: 39.

carmelita Fr. Estevão da Purificação, y donde es descrito en el propio título como «chamado vulgarmente o Santinho».

El licenciado Pedro Fernández Ferreira, monje profeso del hábito de Santiago y beneficiado curado en la matriz de la villa de Ourique, cuando llegó a su tierra natal, Cuba en el Alentejo se encontró a un sobrino suyo llamado Tomás Ferreira muy enfermo. Añade en su declaración:

e tendo eu noticia, em o tempo que recayó das muitas maravilhas, que Deos obrara, pelos merecimentos do P. Frey Estevão da Purificação, e tambem, que o P. Frey Francisco Neto, religioso da mesma Ordem, tinha o livro, que de sua vida, morte, e milagres anda impresso, lho pedi pera o ler, e ele mo emprestou, e vendo nele as maravilhas, que Deos por sua intercessão tinha obrado, com grande fé, e confiança em a misericórdia divina, e merecimento de seu servo, o apliquei o enfermo à quinta feira, e ele o aceitou, como principal remedio de sua recaída, pondo aberto sobre sua cabeça, e outras vezes pondo a cabeça sobre ele, e o teve consigo de dia, e de noite, sentindolhe eu algũa pouca melhoria⁶⁵⁵.

En este episodio incluso tiene lugar una sacralización del propio libro, siendo que la palabra escrita impresa, debido al significado al que da forma, se transforma también en una reliquia capaz de protagonizar milagros.

En este apartado acabamos de ver como los fieles tenían acceso y optaron por determinados restos, esperando que a través de ellos lo trascendente se revelase y manifestase, recibiendo por ello salud. Pero el objetivo que pretendemos alcanzar con este trabajo es profundizar más en los aspectos que subyacen a estas prácticas, a este conjunto de acciones que giran en torno a la utilización de una reliquia buscando con ello alcanzar la salud perdida. Estas formas de actuar tienen lugar porque se cree y confía en el poder sobrenatural de las reliquias. ¿En que se basa esta creencia que relaciona y articula el uso de determinados restos con prácticas curativas? ¿Qué mecanismos cognitivos están por detrás de estas prácticas que envuelven restos de determinados individuos y la curación del cuerpo enfermo? ¿Son las prácticas, a las que conduce esta creencia, tan irracionales como siempre se viene denunciando? ¿En que se basa su posible carácter supersticioso? ¿Por qué prevalecen hasta nuestros días, determinadas prácticas alrededor de las reliquias, sobreviviendo a determinados discursos que buscaron imponerse como fue el eclesiástico del siglo XVIII, o el discurso científico que en nuestros días es predominante? En suma: ¿estamos ante prácticas, como es la búsqueda de salud con recurso a lo extraordinario, a lo no verificable, que

⁶⁵⁵ JUZARTE, 1662: 26.

son inherentes a la condición humana, independientemente del sistema de creencias que habitan?

La metodología que hemos establecido para dar respuesta a estas preguntas obliga a que nos centremos a continuación en la comprensión e interpretación de dichas prácticas. Nos estamos refiriendo a aquellas que conducen a la curación extraordinaria del cuerpo enfermo por intermediación de reliquias. Pretendemos con ello encontrar los contextos de sentido reproducidos en los textos hagiográficos analizados, buscando recrear una visión particular del mundo que tienen, por lo menos los que escribieron sobre ello en su contexto histórico. Esto obliga a la identificación de un lenguaje simbólico que da forma a este proceso y que abordaremos a partir de un sistema interpretativo que nos será proporcionado por la antropología. Será con esta disciplina, y dejándonos guiar por las palabras de Lisón Tolosana, que abordaremos lo extraño del acontecimiento que es narrado, lo maravilloso visto como una explicación hipotética del mundo conocido y donde no es posible que procedamos a una interpretación literaria, o el uso de un modelo explicativo de tipo causal para abordar lo prodigioso en la cura por reliquias. Con lo expuesto, en los siguientes capítulos procedemos a explorar *posibles sentidos* de una realidad vivida por las mujeres y hombres de los siglos XVI y XVII y no un significado profundo de la misma⁶⁵⁶.

5.2.5. La curación del cuerpo

Dejamos atrás la esfera institucional y nos adentramos en un nivel de las vivencias de lo cotidiano de las comunidades, donde ante momentos de crisis como es el de una enfermedad, emerge a la superficie la creencia y la confianza depositada en poderes sobrenaturales, como el que se atribuye a los restos de determinados individuos especiales para sus contemporáneos, y que responden a los criterios de santidad vigentes. Analizando los contextos de sentido que giran en torno a este proceso, nos es posible comprender como el hombre se posiciona ante un mundo sobrenatural, al mismo tiempo que construye su mundo «real»/«natural» y se relaciona con él a partir de las prácticas, y de las creencias que las sostienen y hacen posible. Prácticas estas que, como veremos en ocasiones, tienen lugar al margen de los contextos rituales legitimados por las autoridades eclesiásticas para tal efecto, arriesgando la adjetivación de supersticiosas.

Al hablar de prácticas siempre lo hacemos con todas las posibles reservas que se infieren de la utilización de las fuentes de información que hemos seleccionado, como son las narrativas hagiográficas, donde se hace uso de recursos literarios que buscan llamar la atención de los devotos con recurso a lo extraordinario. Textos donde sus

⁶⁵⁶ LISÓN TOLOSANA, 1996.

autores en su descripción del mundo proceden a interpretarlo y simbolizarlo. Donde la frontera entre realidad exterior y un mundo de representaciones y deseos fijada en la «realidad» del texto es muy maleable, y no tiene contornos claros.

Aunque tenemos todo el cuidado a la hora de interpretar lo que para sus protagonistas es realidad y lo que es representación y deseos (¿dónde está la frontera?), no podemos dejar de tener en cuenta que existieron individuos dentro de la sociedad que se sintieron beneficiados del poder atribuido a una reliquia, y en el caso que nos ocupa, sobre la curación de su cuerpo. Son estos actores los que dan forma real a los actos mágicos protagonizados por reliquias, al considerar que la cura de determinada enfermedad fue resultado de un poder sobrenatural. Esto creyeron, o por lo menos así lo testificaron los que sobre ello escribieron, como es el caso de los propios agentes religiosos implicados en la configuración de narrativas de carácter hagiográfico y cronístico, como también los predicadores de la doctrina que reprodujeron en sus discursos panegíricos el recurso a lo extraordinario. A estos debemos de añadir aquellos que testificaron en procesos de canonización y que se vieron como beneficiarios del poder de determinados restos.

Dentro de un discurso apologético, estos restos santificados portan y comunican un poder o virtud, tanto a individuos como a espacios envolventes, como aquel que se revela cuando protagonizan curas prodigiosas sobre el cuerpo enfermo. La existencia real de lo experimentado que es relatado es difícil de abordar a nuestros ojos, sumergidos en el pensamiento científico. Las categorías de verdadero y falso no son adecuadas para juzgar estas visiones del mundo. No hay verdad o error (de acuerdo con una visión científica del mundo como la que compartimos en la actualidad), sino universos simbólicos articulados con su entorno. De este modo, la realidad construida que pasamos a analizar se basa en símbolos que son legitimados culturalmente, siendo esto lo que confiere validez y efectividad a las prácticas que emergen de ellos.

5.2.5.1. Cuadro interpretativo: *la medicina popular*

Para comprender los sentidos y significados atribuidos a las curaciones prodigiosas protagonizadas por reliquias, en primer lugar, dirigiremos nuestra atención a la lectura del «cuerpo», una construcción cultural, que hace la medicina popular, para a continuación adentrarnos en el análisis de las prácticas y el lenguaje simbólico que lo ponen socialmente en escena.

El cuerpo además de un complejo biológico es una construcción simbólica, y en torno a los significados que le son atribuidos se organizan determinados hechos sociales y culturales. Por esto mismo constituye un observatorio privilegiado de los imaginarios sociales y de las prácticas que suscita⁶⁵⁷. Por otro lado, ante la enfermedad,

⁶⁵⁷ MATTOSO, 2010; BUESCU, SOUSA, MIRANDA, *coords.*, 2006.

el hombre toma consciencia de sus propios límites y cuestiona su lugar en el mundo, buscando con ello encontrar sentido a su propia existencia.

En diferentes contextos sociales, culturales e históricos el cuerpo es percibido e interpretado de diferentes modos. Siendo así, en las sociedades tradicionales, la persona está subordinada al colectivo y el cuerpo une al hombre con el grupo y con el cosmos, a través de una red compleja de correspondencias, donde todo es un continuo. Hay una especie de porosidad entre el cuerpo del hombre y el orden del mundo que lo rodea, hallándose ante lo que se denomina un *cuerpo abierto*⁶⁵⁸. Este tejido de relaciones es muy frágil y está siempre amenazado. La enfermedad es vista como una ruptura de la relación física con el mundo (al igual que los comportamientos no habituales/inmorales), y es producto de la ausencia de armonía con la naturaleza y de la instauración de un desorden⁶⁵⁹. Restablecer la salud implicará buscar alcanzar el equilibrio perdido. Para ello se recurrirá a *elementos y mecanismos simbólicos eficaces* en el contexto en que están inscritos. Nuestro objetivo es hacer comprensible estos elementos simbólicos que, implicados en el proceso de curación, son portadores de significado y de valor, y los cuales traen a la superficie, haciéndolos perceptibles, los imaginarios que giran en torno al cuerpo enfermo⁶⁶⁰. En resumen, intentaremos hacer perceptibles los imaginarios que giran en torno del cuerpo enfermo y las prácticas que suscitan y que son protagonizadas por reliquias.

Con este objetivo, procederemos a la inscripción de nuestro objeto de estudio en un cuadro particular de interpretación simbólica proporcionado por la antropología, el de la medicina popular, desarrollado por el antropólogo Mariño Ferro⁶⁶¹.

Según este modelo interpretativo, la farmacopea popular no se basa en los efectos bioquímicos, es decir, en un pensamiento llamado hoy científico, si no en razones de orden simbólica. Se busca la curación, *no a través de los métodos de la medicina física hipocrática (Pre-Científica) si no a través de elementos simbólicos portadores de significado y de sentido*, y que traducen la búsqueda de la manipulación de una sobre-naturaleza⁶⁶². Los mecanismos a través de los cuales se produce la cura con

⁶⁵⁸ Al contrario del actual individuo occidental, encerrado en su sentimiento de identidad, bien delimitado dentro de un cuerpo que está separado del mundo que lo acoge, separado de los otros y de sí mismo (cuerpo encerrado). Cuerpo que es actualmente explicado a través de nuevos saberes biomédicos como la anatomía y la fisiología. LE BRETON, 2006: 27.

⁶⁵⁹ La enfermedad no es una cuestión individual, sino colectiva. Enfermedad y curación son los dos extremos de un mismo proceso social. Ambas son construcciones culturales históricamente contingentes. LE BRETON, 2006: 33.

⁶⁶⁰ El significado simbólico de ciertos elementos como son las reliquias se sitúa en un plano que a veces escapa a un nivel consciente de los actores, pero que en ocasiones sale a la superficie, siendo posible entonces su interpretación. GEERTZ, 1978 [1973].

⁶⁶¹ MARIÑO FERRO, 1986.

⁶⁶² Esta interpretación simbólica de la enfermedad y los mecanismos de curación del cuerpo comparte espacio en el terreno de la salud con otros abordajes terapéuticos como es el de la medicina física, basada en los cuatro humores hipocráticos (sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra) y los temperamentos de Galeno (sanguíneo, flemático, colérico y melancólico). Partiendo de una concepción naturalista y dinámica de la enfermedad, la salud es el resultado de un equilibrio de las fuerzas que existen entre el hombre y su ambiente. Esta interpretación es muy diferente de la actual

reliquias comparten muchos sentidos con las prácticas mágicas, utilizando el mismo lenguaje simbólico, siendo que una reliquia es portadora de una idea: ella es un elemento visible que influye sobre una realidad invisible. La distinción muchas veces entre ambas lecturas (religiosa y/o mágica) solamente tiene lugar en el campo de los discursos, pero no en el de los mecanismos simbólicos implicados en este proceso.

Según el cuadro interpretativo de la medicina popular propuesto por Mariño Ferro y que estamos adoptando, la enfermedad puede tener causas naturales o sobrenaturales, pero en el campo de lo simbólico pertenece siempre al mundo del mal⁶⁶³. El cuerpo enfermo constituye un campo de batalla donde se enfrentan fuerzas del bien y del mal, y según esto la enfermedad:

- 1) Puede estar causada por el demonio, siempre con autorización divina, como por ejemplo ocurre en el caso de los maleficios.
- 2) Puede ser debido a un castigo, consecuencia del pecado, y en este caso causada directamente por Dios o por los santos.

La enfermedad es vista siempre como una *POSESIÓN*, pues el mal, adquiriendo diferentes formas, fuerzas o energías, entra en el cuerpo. Por lo tanto, la curación consistirá en un mecanismo de *EXPULSIÓN* de este mismo mal que habita en el interior del cuerpo⁶⁶⁴. En este proceso se hará uso de medicinas simbólicas, constituidas sobre todo por elementos *sagrados* que ayudan a expulsar ese mal. Siempre la causa de la enfermedad viene de Dios, por eso mismo los remedios para ella también tienen que ser divinos. Es aquí donde entran las *santas medicinas* que constituyen las reliquias.

La descripción de los escenarios taumatúrgicos en los textos analizados nos proporciona datos suficientes que nos permiten aprehender acciones y efectos dotados de sentido que refuerzan la creencia de que el cuerpo es un espacio privilegiado donde tiene lugar un combate entre las fuerzas del bien y del mal, espacio donde se manifiesta el poder de los santos y en el caso que nos interesa, de sus reliquias. Encontramos descritas en los textos analizados con mayor o menor pormenor ideas, pensamientos, intenciones y prácticas que nos permite comprender como alcanzar

medicina occidental alimentada por modelos explicativos totalmente diferentes, y que hacen hincapié en la condición biológica en detrimento de elementos socioculturales. Ambas concepciones (medicina hipocrática pre-científica y medicina popular) traducen formas diferentes de ver al hombre y su relación con el mundo. En ellas la responsabilidad de la curación recae sobre la naturaleza *versus* la sobre-naturaleza (Dios). La coexistencia de estos dos modelos explicativos permite conceptualizar e interpretar el cuerpo, la enfermedad y su curación.

⁶⁶³ «Para o Povo, a doença é um demónio negro que lhe aparece: mas no interpretar a vinda duma enfermidade é que o povo é assombroso de critério: para si, tudo o que é imaginário, tudo o que é maravilhoso, tudo o que é estranho, origina doença. A etiologia dos seus males, os germes das suas enfermidades têm de ser extraídos do sobrenatural; a sua patologia é da mesma raça e na mesma dose, por isso mesmo, extra-humana». PINA, 1929.

⁶⁶⁴ Volvemos a citar un pasaje del Nuevo Testamento, donde es convocada la imagen de la enfermedad como una posesión, y su curación como un acto de expulsión del mal. «Y hacía Dios milagros extraordinarios por mano de Pablo, de tal manera que aun se llevaban a los enfermos los paños o delantales de su cuerpo, y las enfermedades se iban de ellos, y los espíritus malos salían». Hechos 19, 11-12.

la cura del cuerpo, mediante mecanismos que buscan la expulsión del mal según la lectura simbólica de la medicina popular.

Nuestro campo de observación está constituido por 132 episodios, catalogados como milagros, maravillas, favores o mercedes. Una muestra de conveniencia extraída de las narrativas hagiográficas y protagonizadas por reliquias que fueron responsables de curas prodigiosas. Estos episodios hacen referencia a trece personajes especiales para sus contemporáneos, la mayoría de santidad no reconocida oficialmente por la Iglesia, siendo objeto de una santificación popular por aquellas comunidades que se vieron beneficiadas por sus efectos prodigiosos⁶⁶⁵. En este proceder parecen comulgar los agentes religiosos que escribieron sobre ello, contribuyendo con sus obras de carácter apologético a fijar la memoria de aquellos a los que pertenecieron determinados restos, al mismo tiempo que propagaban, de una forma ejemplar, la creencia en el carácter maravilloso de las reliquias. De los trece personajes especiales seleccionados, doce pertenecen a órdenes religiosas. Margarida de Chaves es la única secular de la muestra. Alcanzaron el título de Santa, Teresa de Ávila, y de Santo Fr. Bartolomeu dos Mártires, recientemente canonizado en 2019. Todos son nacidos en Portugal, excepto el agustiniano Fr. Luis de Montoya y la carmelita Teresa de Ávila. Esta última es la única que no murió en territorio portugués. Las fechas extremas de la manifestación de los prodigios analizados se sitúan entre 1569 y 1705.

Comenzaremos por ver la tipología de enfermedades que son objeto de curaciones maravillosas protagonizadas por reliquias; a continuación, analizaremos qué clase de restos sacros están implicadas en dichas prácticas curativas; Después describiremos los mecanismos simbólicos que conducen a la curación del cuerpo cuando se hace uso de estos restos; y acabaremos contrastando y comparando estos procedimientos terapéuticos populares y sobrenaturales con la medicina practicada por los físicos.

Tipología de las enfermedades superadas con el uso de reliquias

En primer lugar, tenemos que subrayar lo siguiente: las reliquias son medicina para todas las enfermedades. Circulan, como vimos, entre instituciones religiosas para dar respuesta a las enfermedades de las religiosas que allí habitan (aunque no podemos decir que es un fenómeno exclusivo el territorio religioso femenino), y de la población en general.

En ocasiones es posible inferir una especificidad taumatúrgica de determinados santos y sus reliquias, como nos describe Rodrigo da Cunha a propósito de S. Ovideo, cuyo cuerpo se venera en la catedral de Braga. Este santo es un particular abogado

⁶⁶⁵ Fr. Luís de Montoya (1497-1569); Padre Simão Rodrigues (1510-1579); Teresa de Ávila (1515-1582); Inês de Santo Domingo; Fr. Bartolomeu dos Mártires (1524-1590); Margarida de Chaves (1530-1575); Padre António da Conceição (1538-1602); Fr. Estevão da Purificação (1571-1617); Padre João Cardim (1573-1615); Fr. João de Vasconcelos (1590-1652); Leocadia da Conceição (1596-1686); Mariana do Rosário (1615-1649); Fr. António das Chagas (1631-1682).

del mal de oídos, porque en esta parte de su cuerpo padeció un gran tormento. Lo mismo refiere sobre Sta. Águeda, abogada de los pechos, Sta. Lucía de los ojos y Sta. Apolonia de los dientes⁶⁶⁶. A pesar de perpetuarse esta tradición para las reliquias de mártires antiguos, el asociar el espacio corporal donde el santo sufrió su martirio con la cura de determinadas enfermedades, no encontramos esa misma especificidad taumatúrgica en los restos de aquellos hombres considerados santos que vivieron en los siglos XVI y XVII y son objeto directo de nuestro análisis. Sus restos se presentan como medicina para todos los males y queda patente su uso para tratar las más variadas enfermedades. Esto mismo nos dice Mariño Ferro de los remedios de la medicina popular: cualquiera de ellos sirve para todas las enfermedades⁶⁶⁷.

Este carácter polivalente también se aplicaría a las reliquias antiguas del territorio portugués que son recapitalizadas en este periodo de tiempo. En el sermón pronunciado por Fr. Luís dos Anjos del monasterio de A Serra de Vila Nova de la ciudad de Porto, por ocasión del recibimiento de una reliquia de S. Teotónio en la villa de Viana, en agosto de 1642, se refuerza la idea de que las reliquias, son medicina para todo: «*todos em todas (doenças e infirmitades) podem a ele recorrer: porque todos, para todas, nele acharão remédio*»⁶⁶⁸.

En el año de 1649, Mariana de Seraphins, religiosa del monasterio de Sta. Clara de Coimbra, padecía de accidentes de gota coral (epilepsia). Tras un terrible accidente que le duró dos horas, le quedó como secuela un temblor de brazos que ni podía con ellos. De madrugada le llevaron el brazo de S. Bento, «e abraçandosse com ele *adormesseu* hum largo espaço, e sendo o tremor tão forte, e terrível acordando achousse sam». Tras esto cambió de nombre, pasando a llamarse Mariana de São Bento, «*não cura esta religioza de remédio algum humano, nem fala a médicos, e só com o Braço do glorioso Patriarcha São Bento sara de todas as enfermidades*»⁶⁶⁹.

Esto mismo es confirmado en las narrativas hagiográficas protagonizadas por los nuevos santos y santas. Las reliquias de la sierva del Señor Sor Mariana do Rosario eran «*medicinal virtude para todos os achaques*»⁶⁷⁰ aunque se señala específicamente que la tierra de su sepultura era demandada para las fiebres. Esta religiosa, ya en vida, era una fuente de medicinas para todo el que padeciese, enfermos, ciegos y cojos⁶⁷¹.

⁶⁶⁶ CUNHA, 1634-1635: I, 106.

⁶⁶⁷ Esta no es una norma sin excepción: la tendencia parece apenas contrariada en nuestra muestra, con los casos de las santas cabezas de los labradores que ya hemos mencionado. Sus capacidades curativas parecían concentrarse en dolencias propias del mundo rural: rabia y mordeduras de perros, a parte de las enfermedades propias del ganado.

⁶⁶⁸ *Relaçam* [...], 1643: 34.

⁶⁶⁹ S. THOMAS, 1974 [1644-1651]: II, 441.

⁶⁷⁰ ALMADA, 1694: 326.

⁶⁷¹ «Quem não dirá que são os merecimentos da venerável Soror Marianna, remédios para *todas* as necessidades? Para enfermos, para cegos, para aleijados, *para tudo o que na vida se padece*, he esta serva de Deos huma fonte de medicinas, e pudèra o escritor desta historia contar de si algumas grandes experiencias de seu patrocínio, se não temera que ou a devoção por muita o fisesse suspeito no que disse, ou a consideração por fraca o fisesse enganar no que considera». ALMADA, 1694: 328.

La Madre Gracia do Espirito Santo, religiosa en el convento de Viana do Alentejo, tenía desde hacía años una carta escrita por el Padre João Cardim que guardaba como reliquia de mucha estima. Esta carta era aplicada en dicho convento cuando allí había enfermedades, obrando el Señor efectos maravillosos en honra a su siervo, «os quaes nam especifica, por terem sido muitos»⁶⁷².

A continuación, procederemos de forma sumaria a enumerar las distintas enfermedades que se superan con el uso de estas medicinas simbólicas, según la literatura hagiográfica explorada. Del conjunto total observado (132 curaciones) solamente tres de las enfermedades nos remiten a lo que hoy encuadraríamos en el campo de la psiquiatría (3) siendo difícil su tratamiento con los recursos de la medicina física del momento⁶⁷³.

Con respecto a las enfermedades del campo exclusivamente físico, del total de la muestra el conjunto más alargado está constituido por fiebres (20) e infecciones (12), siendo que en algunos casos se sobreponen estas dolencias. Dentro de estas últimas llaman nuestra atención las que afectan a uno de los brazos (4), que imaginamos que puede deberse a la práctica de sangrías. Pero también son mencionadas infecciones que afectan al rostro (5) sin que podamos entender a que se debe esta prevalencia (¿complicaciones de abscesos dentarios?, ¿una mayor preocupación por su visibilidad?).

El dolor también es uno de los mayores problemas que obliga a acudir a reliquias, siendo el dolor de dientes el que más se destaca en nuestra muestra (8), seguido del dolor de cabeza (6), dolor de piedra (3) y otros dolores varios (9).

Entre las enfermedades que afectan exclusivamente a mujeres, encontramos los problemas de pecho (6), algunos de ellos relacionadas con la lactancia y otros con un posible cáncer. También encontramos descrito el parto, cuando este es muy penoso y prolongado, o hay un riesgo evidente para el niño, como cuando el feto está atravesado en el canal del parto o cuando hay señales de que se está ante un feto muerto (6).

Volviendo a dolencias genéricas están presentes los problemas que afectan a otros órganos, como son los oídos (4), estómago (5), garganta y cuello (4). Problemas de los miembros y articulaciones, como parálisis, gota (9), y heridas en piernas, brazos y cabeza (6) están también representadas. Por último, hay que señalar la presencia de problemas más genéricos, como son los respiratorios (4), accidentes (3) y epilepsia (3). El resto son descritas como enfermedad grave (9), y sin especificación ninguna (12).

⁶⁷² ABREU, 1659: 311.

⁶⁷³ Los relatos son los que se siguen, donde lo que se busca es controlar comportamientos que no son fácilmente explicables. En la villa de Santarém, Elena de Borges de Silva estaba atribulada con una hipocondría frenética lo que hacía con que variase del juicio, estando continuamente con gritos e inquieta. Sin que los médicos le diesen remedio, estaba obligada a permanecer encerrada para que no se lanzase por alguna ventana, como ya había hecho en otras ocasiones GODINHO, 1687: 185-186. En la ciudad de Coimbra, el Padre João Baptista miembro de la Compañía tenía terribles accidentes de melancolía y tristezas del corazón. ANJOS, 1999 [1626]: 537; Una religiosa estaba muy enferma por las agonías del corazón, que le impedían de descansar y comer. ARACAEI, 1708: 124.

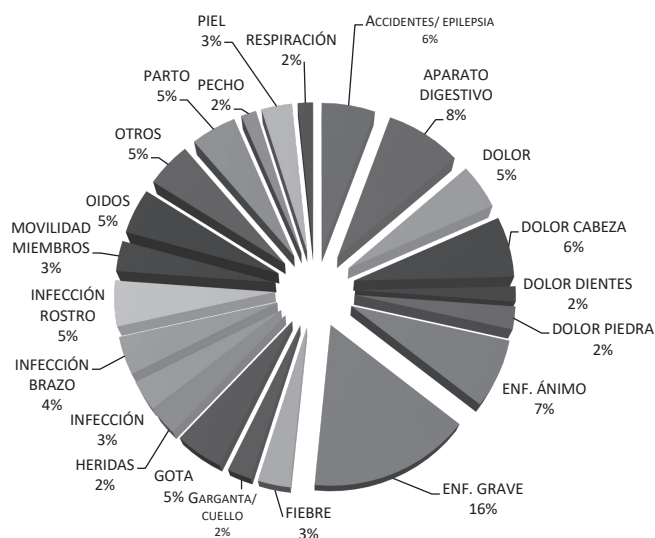


Fig. 1. Tipología de enfermedades

Fuente: Elaboración propia

Tipología de las reliquias taumatúrgicas

En cuanto a la tipología de reliquias presentes en nuestra muestra, la mayoría son textiles (54). De estas, las principales son las que formaban parte de las vestimentas del hombre santo (49), sobre todo el hábito (17). Otras piezas de vestuario que figuran como reliquias protagonistas de maravillas son la túnica y la capa (5), la camisa (5), el gorro (3) junto con la capucha (2) utilizados por religiosos, y el velo (3) y cintas (1) cuando provienen de religiosas. Introducimos en esta clasificación como piezas textiles de vestuario las cuerdas y correas que el santo usaba alrededor de su cintura (4). Caso excepcional es el de un atributo eclesiástico como una mitra arzobispal⁶⁷⁴ (2). Pero añadimos también dentro de esta categoría aquellas constituidas por elementos que formaban parte del ambiente más personal donde habitaba el santo, elementos de su habitación o la celda, como son las sábanas, almohada, toallas y pañuelos (5). Con todos estos elementos el santo mantuvo durante su vida un contacto muy estrecho creyéndose que estarían impregnados, contagiados de su virtud. Otros elementos de su día a día son el bastón (3) o algún alimento santificado por el contacto directo con su propia mano (1).

En el conjunto de objetos personales están también los objetos de devoción del hombre santo. Este es el caso de algunas de sus cuentas (2), disciplinas (1) y cadenas (1). Sus escapularios (3, uno de ellos de su mortaja), verónicas (imágenes, medallas) que eran de sus cuentas (2) y los propios relicarios que poseían y que utilizaron para dar salud estando vivos (2).

⁶⁷⁴ Mitra del arzobispo Fr. Bartolomeu dos Mártires. CACEGAS, SOUSA, 1619: 247.

La escritura también adquiere un poder sobrenatural. La letra directamente escrita en forma de cartas (9), sermones (2), la propia firma (1) y también los votos escritos al entrar en una orden religiosa, sobre todo si fueron escritos con sangre, como en el caso del miembro de la Compañía el Padre João Cardim (16). Pero también la letra impresa en formato libro adquiere un valor especial (1).

Relacionadas con la muerte del hombre santo, tenemos elementos que entraron en contacto con su cadáver como es el caso de flores (1), pero sobre todo encontramos la tierra que rodea a la sepultura, como bien vemos en el proceso del padre loy Antonio da Conceição (13). A lo largo de las narrativas consultadas los ejemplos de maravillas obrados con la tierra de las sepulturas son en exceso abundantes.

Todas las reliquias mencionadas hasta ahora son reliquias de contacto (secundarias o terciarias según la clasificación vistas al inicio de nuestro trabajo). Es decir, elementos materiales que se beneficiaron del contacto con el hombre santo, vivo o muerto, o fueron producidas por el propio santo, como su escritura. Ya la obra impresa que relata su vida es un caso aparte, difícil de clasificar, que refuerza la idea de que todo puede ser una reliquia.

Pertenecientes a la propia carnalidad del santo, destacamos la presencia de huesos (9), donde cinco curaciones fueron llevadas a cabo con un hueso del Padre Cardim de la Compañía y los otros cuatro por un hueso del agustino Fr. Luis de Montoya. Reliquia de carne (1) solo referenciamos una, de S. Teresa de Ávila. Escaso porcentaje de reliquias primarias, un total de tres, para el volumen total de curaciones.

Para terminar, nos gustaría apuntar que solamente en dos ocasiones se hace uso de dos tipologías diferentes de reliquias pertenecientes al mismo santo para alcanzar la curación. Sin embargo, no hemos encontrado ejemplos del uso de reliquias de diferentes santos en el mismo proceso de sanación.

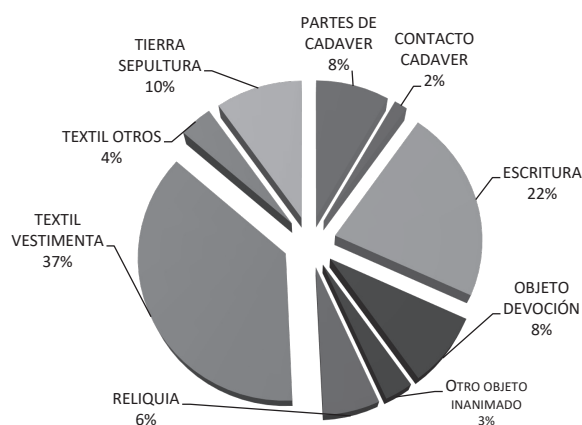


Fig. 2. Tipología de reliquias

Fuente: Elaboración propia

5.2.5.2. Mecanismos simbólicos implicados en la curación con reliquias

Los textos analizados no nos proporcionaron información suficiente para una presentación sistematizada de las creencias que explican las causas de la enfermedad, es decir, cómo el mal se introduce en el cuerpo⁶⁷⁵. De un modo general se deduce que fue obra del demonio o motivado por un castigo divino. Sin embargo, el universo en análisis sí que nos da los datos suficientes que permiten aprehender acciones y efectos dotados de sentido que refuerzan la creencia de que el cuerpo es un espacio privilegiado donde tiene lugar un combate entre las fuerzas del bien y del mal. Encontramos descritas, con mayor o menor pormenor ideas, pensamientos, intenciones y prácticas que nos permiten comprender como era pretendido alcanzar la curación del cuerpo, mediante mecanismos que buscan la expulsión del mal, reestableciéndose un nuevo equilibrio, según la lectura simbólica de la medicina popular.

Tabla 1. Mecanismos simbólicos implicados en la curación del cuerpo «abierto» por reliquias

Purificar	Lavar: agua, cenizas
	Luz, fuego
Santificar	Toque, beso, abrazo, ingerir lo sagrado
Expulsar el mal	Vómitos, purga, evacuaciones, sudoración
El mal contra el mal: antídotos	Símbolos de muerte: venenos, restos de cadáveres
Triunfo del bien	Sueños, visiones
Protección ante una nueva exposición	Amuletos

Fuente: Elaboración propia

Purificar

Lavar: agua, cenizas; luz, fuego

Para expulsar el mal del cuerpo se hará uso de elementos simbólicos que signifiquen o traduzcan propiedades del bien, como son el color blanco, el buen olor, la limpieza, o la luz. Ya que el cuerpo enfermo está poseído por el mal, por el pecado que es sucio, en una oposición pureza/impureza, alcanzar la curación obliga a que haya que lavar el cuerpo, proceder a su limpieza y a su purificación mediante el uso de elementos con una carga simbólica que trasmitan esas propiedades, como el agua y la ceniza, y que participen en la acción simbólica del lavar.

⁶⁷⁵ Mariño Ferro, en la interpretación que hace de la medicina popular, nos dice que los medios de contacto que causan la enfermedad también sirven para curarla. Así, si el mal se produjo por comer, la cura viene ingiriendo determinadas sustancias benditas o santas; si el mal es producto de un contacto maléfico, la cura viene por el toque y la imposición de manos; si su causa es el mal de aire, este se vence con el aliento, el sople curativo, con la propia saliva, o el beso; si el mal procede del poder contaminante de los cadáveres o del poder maléfico transmitido por animales venenosos, «pesoñentos», la cura procede del uso de antídotos, como huesos de cadáveres y otros animales venenosos que manipulados provocan el efecto contrario. MARINO FERRO, 1986: II, 13 y ss.

El agua es el elemento más común para arrancar la suciedad, convirtiéndose en un importante símbolo de purificación. Permite la limpieza y purificación exterior del cuerpo, del mismo modo que el sacerdote en la eucaristía lava simbólicamente las manos antes de contactar con el pan y el vino, o por ejemplo cuando el fiel se lava las manos en una fuente milagrosa junto a un santuario. Por no mencionar del papel purificador del agua en el bautizo.

La potencialidad del agua puede ser reforzada con la virtud de otros recursos, como es un previo contacto con lo sagrado. La cura de ciertos males externamente localizados tiene lugar después de que las zonas afectadas hubiesen sido lavadas con el agua que previamente contactó con tierra procedente de la sepultura del Padre António da Conceição. Este fue el caso de Francisca Carvalha de Lisboa, que tenía una tumefacción del tamaño de un huevo debajo del brazo izquierdo desde hacía doce años, y que curó tras lavarlo tres o cuatro veces con dicha agua. Lo mismo sucedió a Maria Alvarez de Sacavém a la que le dolían los pechos y que tras lavarlos con el agua que previamente contactara con la tierra procedente de la misma sepultura, sanó inmediatamente⁶⁷⁶.

En otras ocasiones el elemento purificador son las cenizas, un detergente natural, un blanqueador, cuyas propiedades de limpieza no solamente se manifiesta en el exterior del cuerpo, como también en su interior, como vemos en el siguiente ejemplo a través de la práctica de ingerir lo sagrado.

Una joven habitante de Porto vivía hacía unos años paralizada. Fue conducida al monasterio de Monchique, donde pidieron un trocito del hábito de la Madre Leocadia. Este fue lanzado sobre el fuego, quemado y hecho cenizas con las que prepararon una bebida que a continuación le dieron a beber. Pocos instantes después dijo a su madre que quería levantarse⁶⁷⁷. En este ejemplo vemos otro elemento que purifica, que traduce propiedades del bien: el fuego, que destruye lo impuro, lo sucio. En definitiva, el mal.

Otro de los elementos que traduce propiedades del bien es la luz, que vence el poder de las tinieblas y permite el triunfo del bien. Es de uso común en las prácticas rituales la presencia de velas. En las constituciones sinodales encontramos que cuando se hace uso de las reliquias tienen que estar presentes velas encendidas. El aceite, que limpia y embellece el cuerpo, es también una fuente de luz y como tal se encuentra asociado a prácticas curativas. Maria Rodrigues en la ciudad de Porto tenía una niña con una llaga en la cabeza. Tomó unas flores que estaban decorando el cuerpo muerto de la Madre Leocadia, las hirvió en aceite y después aplicó este sobre la cabeza de la niña. A la mañana siguiente no se vio molestia alguna⁶⁷⁸.

⁶⁷⁶ MÉRTOLA, 1647: 179 y 181.

⁶⁷⁷ ARACAELI, 1708: 166.

⁶⁷⁸ ARACAELI, 1708: 176.

Son además múltiples los ejemplos de aceites que emanan de diferentes cuerpos santos: desde la mano izquierda de Santa Teresa, que era aprovechados por Fr. Jerónimo Graciano de la Madre de Dios para fabricar reliquias de la santa a partir del monasterio de S. Alberto de Lisboa⁶⁷⁹, hasta determinadas sepulturas que emanaban dichos aceites y que aplicados sobre el cuerpo conducen a su curación⁶⁸⁰.

Santificar

Toque, beso, abrazo, ingerir lo sagrado

Tras el toque con una reliquia lo sagrado que ella representa entra en comunión física con el cuerpo enfermo, a través de un sentido muy específico: el tacto. Se busca *sentir* la propia reliquia, o la tierra, agua, u otros elementos que contactaron con ella, como es el caso de un pañuelo, un rosario, o unas cuentas. En esta forma de proceder podemos inferir la creencia en uno de los principios en que se basa el pensamiento mágico, el de la continuidad⁶⁸¹. Tocar mediante el beso, el abrazo, el lamer, acariciar y rozar, según los principios de la magia simpática, hacen posible que el bien representado en la virtud de la reliquia entre en contacto con el cuerpo, lo invada, lo llene y de esta forma este sea santificado.

El beso es descrito en las propias constituciones como una forma de contacto de los fieles con lo sagrado materializado en una reliquia, señalándose específicamente su utilización en los enfermos. Se pretende todavía que este contacto esté siempre intermediado por un agente eclesiástico, evitando la banalización de lo sagrado que ellas representan.

También encontramos mencionado el beso y el abrazo a una reliquia como prácticas que buscan alcanzar la salud en las narrativas hagiográficas exploradas. El Padre Bento Rodrigues de la Compañía se curó de unas fiebres con una reliquia del Padre João Cardim, tras *besarla*, ponerla en la cabeza y después de colgarla al cuello⁶⁸². En cuanto al abrazo, Fr. António da Madre de Deus enfermó en Bahía gravemente y

⁶⁷⁹ S. ANNA, 1657: 212.

⁶⁸⁰ El cuerpo de Santa Comba, antes de ser llevado para Sta. Cruz de Coimbra, estuvo muchos años en la iglesia de S. João junto a la pared de la parte del Evangelio, «e inda hoje certas letras o testificação em uma pedra branca, que tem hum buraco redondo, pello qual dizem, que quando ali estava o corpo da Sancta, entravão certos paninhos, e saião como untados do óleo, com os quais se dava saúde, e remédio a muitas necessidades, ou fossem inchaços, ou feridas, ou algumas dores». ANJOS, 1999 [1626]: 94; *Agiol. Lusit.* 20 Julho, b: IV, 245.

⁶⁸¹ James Frazer (1854-1941) definió la magia como una ciencia antes de la ciencia y los principios en los que se basa, que él llamó Leyes de la Magia Simpática son: a) Ley de la similitud, lo semejante produce lo semejante. Esta ley se aplicaría a lo ya mencionado, de que los medios utilizados para causar la enfermedad también servirían para curarla. Y donde podemos añadir que la identificación entre forma y función en base a la semejanza permite establecer correspondencias en la especificidad taumatúrgica de ciertas reliquias de ciertos mártires, como el local corporal de martirio; b) Ley de la Continuidad, donde las cosas que estuvieron en contacto, aunque dejaron de estarlo, continúan a ejercer su influencia unas sobre otras como si el contacto se mantuviese. La parte está al todo como la imagen está para la cosa representada. Pare este autor la simpatía es una característica necesaria y suficiente de la magia. Los ritos mágicos son siempre simpáticos, y todos los ritos simpáticos son mágicos. FRAZER, 1981 [1890]: 33 y ss.

⁶⁸² ABREU, 1659: 300-301.

no comía cosa alguna a no ser leche de pecho. Cuando ya todos contaban con que su vida acababa, pronunció unas palabras «valhame os merecimientos da Madre Leocadia da Conceição». A continuación, entrando en un letargo se *abrazó* con mucha fe a algunas prendas que tenía de la religiosa. Mejoró al cabo de dos horas⁶⁸³. El Padre Fr. André de Ínsua, General de la Orden de S. Francisco, se curó de su mal de gota que padecía en los pies tras *abrazarse* devotamente a un bastón que había pertenecido a la clarisa Inés de Sto. Domingos de Lisboa⁶⁸⁴.

El contacto con una reliquia a través del beso y del abrazo no está siempre mediado por la dignidad pretendida en las constituciones. La familiaridad y banalización con que se tratan las cosas sagradas lo vemos cuando lo sagrado cae en manos de un niño que hace uso de él como si de un juguete se tratase. El Padre Vitto Liner de la Compañía llevaba consigo, cuando en el año de 1583 iba de peregrinación a S. Tiago de Galicia, el bastón (bordam) que fuera del Padre Maestro Simão (uno de los responsables por la implantación de la Compañía en Portugal) que le había sido dado en la casa de S. Roque de Lisboa. Al llegar a Aveiro, en una posada junto a la playa, había un niño que estaba en cama muy enfermo, desahuciado por los médicos y al borde de la muerte. Cuando este pequeño vio al padre:

*da maneira que podia, com a voz, com os olhos, com os acenos, e com hum incrível alvoroço, lançando as mãosinhas fora, e debatendose todo, nam fazia senam pedir, e chorar pelo bordam (que parece que com os olhos de inocencia estava prevendo, que nele tinha a saúde), pedio a mãy ao Padre que lho largasse, pois tanto chorava por lhe tocar [...] pegou logo d'ele o minino, e com hum novo alento nam fazia senam beijalo, e abraçarse com ele; que pera o Padre lho tirar des mãos, quando se quis partir, foi necessário usar de muita traça*⁶⁸⁵.

De improvisto el niño sanó, se levantó y empezó a saltar por la casa como si nunca hubiese estado enfermo.

Según las fuentes, parece ser suficientemente efectivo un toque directo de la reliquia sobre la parte afectada, sea esta cabeza, pecho, frente, espalda, ombligo... Sin embargo, en otras ocasiones el contacto adquiere una forma más elaborada, que implica la manipulación y transformación de la propia reliquia, denunciando una utilización también más familiarizada y banalizada de los recursos espirituales. Este es el caso cuando son confeccionados parches a partir de un determinado resto, o estos son cosidos a una prenda del enfermo, esperando buscar una aproximación más efectiva al mal, obligando así a su expulsión.

⁶⁸³ ARACAELI, 1708: 128.

⁶⁸⁴ ANJOS, 1999 [1626]: 237.

⁶⁸⁵ TELES, 1645: 616.

Eria Rodrigues, esposa de Pascoal Rodriguez, criado del conde de Sarzedas, D. Luis da Silveira, padeció durante siete años vivas y profundas llagas en ambas piernas sin encontrar remedio alguno que las curase. Desesperada puso su confianza en la intercesión del venerable Fr. António das Chagas. Hizo un *parche* con un trocito de su hábito, lo puso sobre una de las llagas y luego sanó de todas ellas⁶⁸⁶.

Domingo Fernandes, habitante de Colares, durante años tuvo muchos accidentes que daban con él por tierra. Su mujer fue al monasterio de Santa Ana a buscar reliquias de Fr. Estevão da Purificação. Le dieron un trocito de su hábito que *cosió* en una capucha y se lo puso a su marido en la cabeza. Se nos informa que desde aquel día no tuvo más accidentes y solamente un día antes de dar su testimonio, le vino un pequeño accidente que es explicado por el hagiógrafo, como recuerdo del favor recibido y que era tiempo de mostrarse agradecido⁶⁸⁷. Ejemplo que nos señala hacia la posibilidad de la reversibilidad de los efectos alcanzados. Pero, sobre todo, que los santos tienen memoria, lo que obliga a no olvidar el agradecimiento que se les debe.

El contacto con la piel no es la única forma para contactar con lo sagrado y dejar que este se manifieste en el interior del individuo. También las prácticas de ingerir lo sagrado testifican como se busca introducir de esta forma el bien en el cuerpo y así santificarlo, llenarlo para a continuación expulsar el mal que lo habita y lo enferma. Así sucede con la reliquia de Margarida de Chaves, que era pasada por agua y distribuida a los enfermos por los miembros de la Compañía en la ciudad de Coimbra⁶⁸⁸. También era bebida el agua pasada por la tierra de la sepultura del Venerable António da Conceição, como hizo una mujer de nombre Simoa de Santarém, que sanó de unas tercianas tras beber dicha agua⁶⁸⁹.

Buscando imitar el proceder del agente oficial de la iglesia en la manipulación que este hace de lo sagrado en la celebración del rito eucarístico, la introducción de lo sagrado en el cuerpo es vehiculizada en alguna ocasión por vino. Maria Pereira, esposa del barbero Manoel Lopes, estando de trabajo de parto y las parteras desconfiadas, mejoró tras beber vino en que previamente se introdujo una pequeña parte de la tierra de la sepultura del Padre António da Conceição⁶⁹⁰.

Otras formas más sofisticadas de ingerir lo sagrado nos recuerdan a una forma de proceder como si se tratase de actos de hechicería. Antónia Novais tenía un hijo de siete años muy enfermo de fiebres, llamado Manoel. Un día lo vio muy atribulado y:

⁶⁸⁶ GODINHO, 1687: 188.

⁶⁸⁷ APRESENTAÇÃO, 1621: 358.

⁶⁸⁸ ANJOS, 1999 [1626]: 536.

⁶⁸⁹ MÉRTOLA, 1647: 181.

⁶⁹⁰ MÉRTOLA, 1647: 172.

*tomou cinco fios do hábito deste pobre religioso [Fr. Estevão da Purificação], e moídos muito bem, assim desfeitos, os deitou em uma pouca água, e lhas deu a beber, e logo vomitou, e pediu de comer, sendo assim, que até aquele tempo teve grande fastio, e melhorou de maneira, que nunca mães se acostou em a cama, nem teve febre alguma dai adiante que se percebesse*⁶⁹¹.

Expulsar el mal

Vómitos, purga, evacuaciones, sudoración

Además de estos elementos simbólicos que traducen propiedades del bien y que ayudan a echar el mal del cuerpo, tienen lugar actos purgativos que visibilizan su expulsión manifiesta. Creyéndose que es posible la materialización del mal que causa la enfermedad, su expulsión es también visible por todos. Esto se alcanza tras episodios de vómitos, evacuaciones, purgas y el propio sudor.

Como acabamos de ver, en el anterior ejemplo, Manoel, hijo de Antonia Novais, vomitó tras beber lo que su madre le había preparado a partir de los hilos de una túnica de Fr. Estevão da Purificação. También un hombre de Viana tenía un mal de garganta, y después de que le pusieron la correa del arzobispo de Braga, Fr. Bartolomeu dos Mártires, echó por la boca una cantidad de materia envuelta en sangre, cobrando rápidamente salud⁶⁹². El Padre Manoel Carvalho de Setúbal tenía problemas para respirar. Su hermana, María da Trindade, cogió un trozo de la cadena que perteneció a Fr. António das Chagas y se lo aplicó con fe en la garganta que tenía inflamada. De inmediato echó por la boca una gran cantidad del humor que le causaba el tumor y le provocaba dificultad para respirar⁶⁹³. La hija de António da Costa, de veinte meses de edad, estaba enferma con fiebre, hastío y vómitos. Después de que su madre le pusiese el hábito del Padre Fr. Estevão da Purificação sobre la cabeza, lanzó por la boca una gran lombriz quedando después completamente sana⁶⁹⁴.

Un novicio del monasterio de N. S. de la Gracia de Lisboa, de nombre Fr. Sebastián de Fonseca, enfermó de «muchas frialdades de estomago». No purgaba el vientre hacía casi dos meses sin que los remedios de la medicina le diesen salud. Sus compañeros de religión habían conseguido por devoción, una articulación de un dedo del cuerpo del agustino Fr. Luis de Montoya, tras la traslación de sus restos, que entregaron al enfermero del monasterio.

⁶⁹¹ JUZARTE, 1662: 30.

⁶⁹² CACEGAS, SOUSA, 1619: 245.

⁶⁹³ GODINHO, 1687: 189-190.

⁶⁹⁴ JUZARTE, 1662: 23.

*estando, durmiendo vino el enfermero, y metiole entre la túnica, y carne del brazo izquierdo el hueso, y despertando al ruido, dixole el enfermero, que estuviesse quedo, que le ponía una reliquia, y con esto luego se volvió a dormir. Cosa milagrosa y del cielo, que poco después començo lo interior del cuerpo a hazer movimientos, y alterarse, de manera, que obró poco a poco*⁶⁹⁵.

Doña Lucrecia da Costa estaba muy enferma con una postema (abceso) temiendo los médicos que estaba en sus últimos momentos. Tras poner una reliquia de Fr. Estevão da Purificação en el local afectado, sintió los efectos de la mejoría como fueron vómitos y otras evacuaciones tras las cuales mejoró⁶⁹⁶.

Como mencionamos en el caso de Francisca Carvalha, esta, tras lavar la inflamación del tamaño de un huevo que tenía debajo del brazo izquierdo, echó de si mucha materia. También María de S. Jerónimo, que servía a las religiosas del convento de Viana, tras aplicar sobre ella los votos del padre de la Compañía João Cardim, la tumefacción que tenía en un brazo se pinchó y por la noche purgó todo el mal que en él había, quedando sana⁶⁹⁷.

En Lisboa, Doña Maria de Andrade, la mujer de Roque Florim de Almeida, padecía de fiebres malignas. Tras aplicar tierra de una sepultura (santa), directamente sobre sus pechos experimentó una gran copia de sudor con el que ensopó pañuelos y toallas⁶⁹⁸. La Madre Brites da Coluna, religiosa en el convento de Viana do Alentejo, cuando tuvo un fuerte dolor de dientes que la atormentaba, pidió los votos del Padre Cardim. Tras aplicarlos a la zona del dolor, le sobrevino un sudor que la obligó a acostarse, quedándose después dormida, ya libre de dolor⁶⁹⁹.

El mal contra el mal: antídotos

Símbolos de muerte: venenos, restos de cadáveres, huesos

Las prácticas que exponemos a continuación se basan en una medicina simbólica de contrarios y no de semejantes. En la medicina popular, según la interpretación de Mariño Ferro, cuando el mal se creía que era causado por el poder contaminante de cadáveres o por el poder maléfico transmitido por animales venenosos, la curación era procurada mediante la administración de antídotos que estarían constituidos por aquellos elementos que simbolizan la muerte, y por venenos que una vez manipulados provocan el efecto contrario⁷⁰⁰. Como elementos que simbolizan la muerte no podemos dejar de mencionar los huesos de difuntos, partes de un cadáver, tierra del

⁶⁹⁵ ROMAN, 1588: 101.

⁶⁹⁶ JUZARTE, 1662: 25.

⁶⁹⁷ ABREU, 1659: 295.

⁶⁹⁸ MÉRTOLA, 1647: 178.

⁶⁹⁹ ABREU, 1659: 292.

⁷⁰⁰ MARIÑO FERRO, 1986: II, 215 y ss.

sepulcro, huecos en las piedras de los sepulcros, pañuelos impregnados de sangre y objetos de martirio.

En las constituciones vemos señalizadas como supersticiosas el uso de huesos de cadáveres en prácticas de hechicería y habíamos visto que, en las narrativas analizadas, los restos carnales de determinados individuos no son los que están más presentes representando milagros curativos.

Mariño Ferro señala otros elementos que simbolizan la muerte y a través de los cuales se pretende alcanzar la curación, como es el contacto con un moribundo esperando pasarle el mal, según la lectura de la medicina popular. Este comportamiento lo vemos coincidente cuando el toque tenía lugar durante la última enfermedad del santo y antes de su muerte, como vimos ya en algunos ejemplos. Claro está que el sentido aquí atribuido, no será tanto el de pasarle el mal, como el de que su virtud, su poder benéfico invada el cuerpo enfermo con el toque. ¿Estaremos ante una inversión de sentido derivado de la lectura hecha por el discurso eclesiástico?

Sin embargo, si vemos resaltado que en algunas ocasiones se hace uso de reliquias de contacto que son sobrevaloradas por el hecho de que estuvieron en contacto poco tiempo antes, durante o poco tiempo después del fallecimiento del hombre santo. Isabel da Rocha, vecina de la villa de Torres Vedras, tenía a su hija enferma de unas fiebres malignas, hasta tal punto que el médico mandó que le administrasen la santa unción. Su madre la cubrió y curó con un hábito que había traído del venerable Fr. António das Chagas «*de poucos dias morto*»⁷⁰¹. Francisco Fernandes de Benfica se curó de unas fiebres con un pedazo de la capa con *la que enterraron* al venerable Fr. António de Vasconcelos⁷⁰². Philipa de Mattos, aquejada de un dolor de dientes y el rostro hinchado, sanó tras colocar en la cara una almohada *que tenía en la cama cuando falleció* Fr. António da Conceição⁷⁰³.

Triunfo del bien

El sueño, visiones (corroborar el contacto con lo trascendente)

En el contexto en análisis encontramos prácticas de *incubatio*, el dormir al pie de las sepulturas, o incluso dentro de las propias sepulturas como en el siguiente caso. La priora del monasterio agustiniano de Santa Cruz en Vila Viçosa, ordenó trasladar el cuerpo de la fundadora de dicha institución, y tía suya en 1572. Al abrir la sepultura, además de otras maravillas como el buen olor, «foi que a terra mais junta a seus ossos, luzia como de prata». Se obraron ciertos milagros como fue el que cierta religiosa del mismo monasterio enferma hacía tiempo, al sentir el olor que salía de la sepultura de Sor Maria de Jesus «fez-se levar a ela e pediu que a metessem dentro antes que a

⁷⁰¹ GODINHO, 1687: 187.

⁷⁰² LIMA, 1709-1712: I, 203.

⁷⁰³ MÉRTOLA, 1647: 135.

cerrassem; entrando nela tomou um *sono profundo* e, depois de breve espaço em que a deixaram repousar, acordou sã e ficou com forças e fora de todo mal que padecia»⁷⁰⁴.

El sueño revela la victoria del bien y corrobora el contacto con lo trascendente producido por la vecindad con una reliquia. En Ponte de Lima, una mujer con fuertes dolores de parto, de las cuales pensaba que moría, tras coger con sus manos un trocito del gibón que había sido de Fr. Bartolomeu dos Mártires, cayó en un sueño profundo. Al despertar parió luego con tanta facilidad que incluso decía que había parido durmiendo⁷⁰⁵.

El sueño como terapéutico lo encontramos también en el caso de Francisco Deça, teniente de la torre de Belém, e íntimo amigo de Fr. António das Chagas. Cuando tuvo una gran inflamación en parte del cuello, se libró de ella con una carta del religioso que aplicó en la parte afectada. Tras esto, enseguida se durmió y despertando al cabo de poco tiempo supo quien le dio el sueño, y con él le tirara el dolor e hinchazón como si nunca los tuviera⁷⁰⁶.

A través del sueño se comunica quien fue responsable del milagro. La Madre Gracia do Espírito Santo, del convento de jerónimas de Viana do Alentejo, estando con una fiebre maligna, puso los votos del Padre João Cardim en el pecho y acostada en el lecho dice, «se me representou na imaginaçam, que hum Padre da Companhia de IESV, cujo rosto eu nam tinha visto, se chegava a mim, e me dizia, que já nam tinha cezoens, nem malignidade alguma, porque o P. Ioam Cardim mas tirara»⁷⁰⁷. En otras ocasiones se asiste a través del sueño, a un contacto más estrecho con el propio santo que se revela directamente al beneficiario de su intermediación mediante el uso de sus restos. Doña Maria de Nazareh, religiosa de Sta. Clara del monasterio de la Esperanza, tenía dolores en el hígado que cesaron después de que la enfermera Marta de Cristo le aplicase un hueso de Fr. Luis de Montoya. Descansó, comió y por la noche se le apareció el santo varón y la consoló⁷⁰⁸.

Protección ante una nueva exposición

Amuletos

En ocasiones, tras el efecto maravilloso obrado por determinados restos, el contacto con estos elementos sagrados se prolonga en el tiempo, comportándose así las reliquias como amuletos con una función protectora que imposibilita una nueva entrada del mal en el cuerpo. Esto se ve muy claramente en caso de dolencias como la epilepsia,

⁷⁰⁴ ANJOS, 1999 [1626]: 225.

⁷⁰⁵ CACEGAS, SOUSA, 1619: 247.

⁷⁰⁶ GODINHO, 1687: 188.

⁷⁰⁷ ABREU, 1659: 288.

⁷⁰⁸ ROMAN, 1588: 101.

donde, debido a la sintomatología de esta enfermedad en forma de convulsiones, fácilmente puede ser interpretada como la entrada del mal y su posesión del cuerpo.

Isabel Sanches llevaba cuarenta años sufriendo de gota coral (epilepsia), mal al que los médicos no daban cura, siendo que los accidentes le daban muy a menudo y con mucha violencia. Cuando tuvo noticia de los prodigios que Dios obraba por su sierva Sor Mariana do Rosario, se fue al convento del Salvador a pedir una prenda suya. Le dieron un trocito de su escapulario, el cual trajo consigo no volviendo nunca más los acostumbrados accidentes⁷⁰⁹. En Lisboa, una niña también padecía de esta enfermedad de gota coral y se libró de los accidentes cuando su madre, Luíza Soeira, colocó en una bolsita un retalito de la túnica del Padre António da Conceição y se la lanzó al cuello⁷¹⁰.

Es descrita la reversibilidad del efecto curativo, de forma que cuando este contacto con lo sagrado se interrumpe, el mal regresa al cuerpo. El Padre António Pereira, maestro escuela que vivía en Angra, se libró de unos accidentes mortales con una carta que fuera del Padre João Cardim. La había metido en una bolsa de reliquias y que trajo consigo por espacio de un año, durante el cual no sufrió más la enfermedad. Al pasar el año, perdió la bolsa y la carta que iba en su interior, volviendo a aparecer los mismos accidentes⁷¹¹.

Observamos un esfuerzo por racionalizar la no durabilidad de los efectos benéficos de una reliquia. Así, aun que no se obtenga la efectividad pretendida, todo sigue siendo justificable. La creencia es validada y reafirmada. Estamos aún en territorios explicativos donde todo alcanza a tener sentido.

No podemos dejar de mencionar que al igual que no encontramos una especificidad de las reliquias con relación a determinadas enfermedades, tampoco encontramos alguna posible relación entre mecanismos de curas y determinados tipos de reliquias. Finalmente, tenemos que referir que en determinados escenarios en que las reliquias protagonizan favores curativos, encontramos otras formas de devoción, como son pronunciar ciertas palabras en forma de oraciones, adopción de determinados gestos, como el ponerse de rodillas, alzar las manos al cielo, y el ofrecimiento de determinados votos.

5.2.6. Remedios terrenales *versus* remedios del cielo

Antes de cuestionar el carácter racional o supersticioso de estas prácticas, veamos cual es la imagen de la medicina física hipocrática que viene a la superficie en las narrativas hagiográficas analizadas, cuando los protagonistas de la curación del cuerpo son elementos que remiten a lo trascendente, a un mundo sobrenatural, como es el

⁷⁰⁹ ALMADA, 1694: 325.

⁷¹⁰ MÉRTOLA, 1647: 134.

⁷¹¹ ABREU, 1659: 309.

caso de las reliquias. Comencemos por describir cómo los personajes extraordinarios y, ellos propios sanadores, se posicionan ante los recursos terapéuticos de la medicina física natural.

La actitud más común es el de un rechazo absoluto a los remedios de la física, siendo esta actitud presentada en algunas hagiografías como un criterio de santidad, buscando mostrar con ello el desprecio absoluto al cuerpo, y en consecuencia a la vida mundana, pues la verdadera vida, la que importa, viene tras la muerte. Esto va paralelo a una imagen de la enfermedad diferente a lo visto hasta ahora, y que la podemos clasificar como formando parte de ciertas sensibilidades religiosas con la que se identifican algunos miembros del universo católico: la enfermedad deja de ser un castigo divino y pasa a ser un regalo, un *mimo* enviado por Dios. Depende exclusivamente de la voluntad divina la capacidad para preservar o sanar las dolencias del cuerpo, pues los medios humanos son inútiles. Ante el desprecio absoluto del cuerpo, que junto con el mundo y el demonio constituyen los mayores enemigos del alma, la enfermedad incluso llega a ser deseada por el candidato a santo.

El rechazo de los remedios de la tierra acompaña a una muerte que es siempre deseada (lo que nos trae a la memoria el «que muero porque no muero» del poema *Vivo sin Vivir en Mi* de Teresa de Ávila). Intentaron persuadir a la franciscana Sor Mariana do Rosario para que se entregase a las medicinas, argumentando que en la tierra las creó el altísimo para remedio de humanas enfermedades. Pero a pesar de ello, ella siguió buscando los remedios del cielo siempre más seguros para su protección⁷¹².

A pesar de este discurso donde se rechaza a la medicina física y se incita al abandono a la voluntad divina, las fuentes dan cuenta de cómo estos hombres santos en sus últimas enfermedades recurrieron a los remedios de la física. Cuando enfermó Fr. António das Chagas, fue a asistirle por orden de su Majestad, el Doctor António Mourão, lente de Prima de Medicina en la Universidad de Coimbra⁷¹³. Fr. Estevão da Purificação y Fr. Bartolomeu dos Mártires también fueron asistidos por físicos en sus últimas enfermedades.

En ocasiones, la naturaleza extraordinaria del hombre santo se revela aconsejando a que se haga uso de las medicinas terrenales, obligando en este caso a su utilización por obediencia. Este es el caso del carmelita Padre Fr. Bartolomeu, estudiante en el convento de Moura. Estando enfermo y desconfiado de los médicos dijo al enfermero, Padre Fr. Nicolao d'Oliveira, que excusaba medicamentos penosos porque su hora había llegado. Pero a la mañana siguiente llamó al mismo enfermero y le dijo que haría todo lo que el médico mandase, pues aquella misma noche lo visitó el Padre

⁷¹² ALMADA, 1694: 27.

⁷¹³ GODINHO, 1687: 15.

Fr. Estevão da Purificação y le dijo que obedeciese en todo lo que le mandaban el enfermero y el médico en cuanto no llegase su hora definitiva⁷¹⁴.

La relación medicinas del cielo *versus* medicinas terrenales es de doble sentido. También los propios físicos confían y recurren a métodos extraordinarios en la cura de ciertas enfermedades, sea en forma de reliquias, bendiciones, y oraciones. Vimos como el licenciado Jorge Soares Pereira, médico y cirujano de la ciudad de Lisboa, pidió al Padre Fr. Estevão da Purificação, a quien había ido a atender en su última enfermedad, algo de su mano para curar a su propia esposa⁷¹⁵. El mismo físico certificó que tras intentar curar a Jerónimo Aires de una hernia humoral sin conseguirlo, el propio enfermo le pidió que lo llevase junto a Fr. Estevão, para que este lo bendijese. En efecto, así lo hizo y el enfermo sanó al día siguiente. El doctor Manoel Rodrigues Brandão, que era el médico que solía tratar las religiosas del convento de la Madre de Deus de Monchique, en la ciudad de Porto, pidió a la Madre Leocadia que encomendase a N. Señor uno de sus enfermos, «porque tinha muita fé nas suas orações»⁷¹⁶.

Estos episodios intentan ejemplificar la subordinación de los recursos de la física ante el poder del cielo y que son testificados por los propios físicos. O por lo menos esta imagen ejemplar es usada por el autor de una santa biografía que busca resaltar la fuerza curativa de ciertos recursos espirituales. Veamos a continuación lo que ocurre con los fieles.

Los devotos recurren a las reliquias, pero al mismo tiempo también no rechazan los remedios de la tierra. De los 132 milagros taumatúrgicos protagonizados por reliquias que analizamos, vemos descrita la presencia de los recursos de la física en 33 ocasiones. Los recursos terapéuticos que los fieles utilizaron junto con el uso de reliquias son las sangrías⁷¹⁷, suadouros⁷¹⁸, que consisten en bañar los pies con agua muy caliente y ciertas sustancias, como mostaza, sal etc.; recomendación de ir a caldas (balnearios), uno de los recursos más modernos de la física⁷¹⁹; la aplicación de emplastos⁷²⁰; y otros remedios de la botica⁷²¹. Sin embargo, los remedios del cielo son siempre mejores, pues «são melhores as almas amigas de Deos, do que as mesmas medicinas que o Senhor creou para natural remedio dos males»⁷²².

⁷¹⁴ «Padre farei tudo o que mandar o medico, por que esta noite vi ao nosso Padre fr. Estevão, e me disse: filho não vos agasteis, obedecei a tudo o que vos mandar o enfermeiro, e medico, em quanto não for chegada vossa hora, e chegada ela vireis. Assi o fez dali por diante até que acabou. O sobredito testemunhou o enfermeiro com juramento». APRESENTAÇÃO, 1621: 357.

⁷¹⁵ APRESENTAÇÃO, 1621: 100.

⁷¹⁶ ARACAELI, 1708: 126.

⁷¹⁷ APRESENTAÇÃO, 1621: 98, 100.

⁷¹⁸ MÉRTOLA, 1647: 140.

⁷¹⁹ GODINHO, 1687: 183.

⁷²⁰ JUZARTE, 1662: 24.

⁷²¹ CACEGAS, SOUSA, 1619: 247.

⁷²² ALMADA, 1694: 324.

No solamente se nos muestran más eficaces los remedios celestiales que los terrenales, como también vencen en una lucha simbólica por la ocupación del espacio físico. El corregidor de Viana, el Doctor Manoel Pinto da Rocha, debido a unos cólicos y cansado de los remedios de la física y botica, recurrió a la mitra de Fr. Bartolomeu dos Mártires, y tras aplicarla directamente en el local que le dolía, mejoró de repente. Pero a continuación, encontró en la cama una bolsita con maíz, sal y otros materiales de botica. Cuando los aproximó al vientre, en ese mismo instante regresó el dolor. Indignado, apartó la bolsita con furia y volvió a valerse de la mitra, viéndose de nuevo sano⁷²³. Se asiste en este episodio a una declarada incompatibilidad de la reliquia con los remedios de botica.

Doña Lucrecia da Costa, ya mencionada en varias ocasiones, se curó de una postema con una reliquia de Fr. Estevão da Purificação. Puso la reliquia en el local donde tenía un emplasto por orden de la medicina y no admitiendo su compañía, lo lanzó fuera. Siguiéndose a continuación la mejoría⁷²⁴.

En ocasiones, se hace uso simultáneo de los dos tipos de recursos sin que se anulen sus efectos. Cielo y tierra se unen en la búsqueda de la salud. Esto es lo que le pasó a Manoel da Costa, criado del conde de Avintes, D. António de Almeida, que tenía mucha fiebre. Para tratarla, cubrió su cabeza con una capucha blanca impregnada de ingredientes de botica, que el Padre Fr. António das Chagas utilizaba para sus vértigos⁷²⁵.

Enumeremos a continuación los motivos que hemos podido identificar en las fuentes para justificar el recurrir preferentemente a estas medicinas simbólicas.

1. Se recurre a las reliquias cuando los remedios naturales o bien no dan respuesta a los males que se padecen, especialmente dolencias de índole psiquiátrica, o cuando los pacientes tienen una percepción negativa de los remedios de la física, pues pueden implicar en ocasiones un mayor sufrimiento físico. Como sucedería con la aplicación de sangrías, purgativos, etc. Maria Nunes hizo uso de una reliquia de Sor Mariana do Rosario por un problema en la vista, debido a que sabía «quão difficultosas são, e quão pouco seguras as medicinas em semelhantes achaques»⁷²⁶. El corregidor de Viana, el Doctor Manoel Pinto da Rocha, recurrió a la mitra de Fr. Bartolomeu dos Mártires para combatir unos cólicos violentísimos, pues «cansouse toda a noite com remedios de Física e botica»⁷²⁷.

⁷²³ CACEGAS, SOUSA, 1619: 247.

⁷²⁴ JUZARTE, 1662: 25.

⁷²⁵ GODINHO, 1687: 184.

⁷²⁶ ALMADA, 1694: 324.

⁷²⁷ CACEGAS, SOUSA, 1619: 248.

Un resumen de la imagen negativa que se tiene de los remedios terrenales lo encontramos en la siguiente sentencia:

*Não padece duvida que as medicinas ásperas, & desabridas, posto que curão atormentão: nem fica bem curado da doença, quem fica mui sentido da medicina: pouco importa ao doente convalescer do achaque, se há de morrer do remedio. Isto que nas doenças corporaes he princípio muito certo, nas espirituais he tudo pelo contrário: pois sem ficarmos muito sentido não podemos dizer que ficamos bem curados: a mesma penitencia, que debilita o corpo, dà forças ao espirito*⁷²⁸.

2. Mayor eficacia de los remedios divinos. No podemos dejar de señalar la tremenda eficacia apuntada en la utilización de reliquias en procesos de cura. Su carácter extraordinario se manifiesta no solamente en la propia curación, que en algunos casos llegaría con el transcurso del tiempo, sino también por la rapidez con que se produce. La mayoría de las curaciones son instantáneas e inmediatas, superando con esto a la propia naturaleza, y acentuando así su carácter extraordinario. Las expresiones que mas habitualmente encontramos son los siguientes adverbios de tiempo: luego, en la misma hora, en el mismo momento, brevemente, de improvisto, a los pocos instantes, de repente, súbitamente, inmediatamente, etc. Con algo más de distancia temporal: Acordó libre, en pocas horas, en una hora, en dos horas, en veinte cuatro horas, al día siguiente, de un día para otro, tres días, en pocos días, etc.

3. Accesibilidad: con un carácter más pragmático, el recurso a reliquias parece tener lugar en ocasiones en que no es posible acudir a los remedios de la física. Este es el caso de Francisco Fernandes, que vivía cerca del monasterio de Sto. Domingos de Benfica. «Não tendo fácil recurso aos médicos, dilatarão-se os remedio, creseceo o achaque e sobio o sangue a cabeça». Sanó de las fiebres que tenía con un pedazo de la capa con que enterraron al Padre João de Vasconcelos⁷²⁹. Maria Francisca, mujer de João Gomes, de una parroquia del término de Torres Vedras, se dirigió hasta el monasterio de Varatojo con un hijo llamado Pedro de siete años, que estaba paralítico, para que fuese visto por el Doctor António Mourão, que había venido por orden de su Majestad para asistir en la enfermedad del franciscano Fr. António das Chagas⁷³⁰. Y es que el ejercicio de los físicos se desenvuelve en la corte, en hospitales, algo que parece dificultar su disponibilidad para una población mayoritariamente rural⁷³¹.

⁷²⁸ GODINHO, 1687: 110-111.

⁷²⁹ LIMA, 1709-1712: I, 203.

⁷³⁰ GODINHO, 1687: 183.

⁷³¹ En el hospital Roque Amador, de la ciudad de Porto, Helena Osswald tras analizar los registros de 10 903 enfermos a partir del libro de entradas de dicha institución entre los años 1585-1687, concluye que la mayoría de ellos provienen de parroquias del centro de la ciudad, representando el 42% del total, mientras que las parroquias de carácter claramente rural alrededor de la ciudad no pasaban del 4%. Este volumen queda muy atrás de lo que sería una distribución de

En este contexto, las reliquias se transforman en algunos de los escasos recursos que la población encuentra a su alcance para tratar sus dolencias.

A modo de conclusión, podemos señalar que el recurso a reliquias no impide que se recurriese a los remedios de la física. Claro está que, en las narrativas exploradas, aquellas son siempre mejores: dan solución a problemas que la medicina física no da respuesta, su eficacia es extraordinaria, y no causan daño. A veces no son compatibles con los remedios de la física, asumiéndose como únicas protagonistas de la curación. En otras ocasiones, la presencia de medicinas simbólicas, como las reliquias, potencian los efectos de los remedios de la naturaleza: los hacían más eficaces. Su posible uso debió deberse, en algunas ocasiones, a la circunstancia de ser los únicos recursos disponibles, especialmente en el mundo rural. Pero también podemos afirmar que los remedios de la física y las reliquias se complementan: ambos son recursos terapéuticos que simplemente actúan sobre diferentes representaciones del cuerpo y de la enfermedad. En resumen, todo es una cuestión de *eficacia* en el medio en que están inscritos, y de *accesibilidad*.

5.3. RACIONALIDAD Y SUPERSTICIÓN EN LA CREENCIA EN EL PODER TAUMATÚRGICO SANADOR DE LAS RELIQUIAS

5.3.1. Racionalidad

Las reliquias son medicina para todo. Desde fiebres, infecciones, dolores, problemas de movilidad de los miembros, epilepsia, tumores en los pechos, hasta el momento del parto. La curación a través de una reliquia implica la atribución de sentidos y significados en la forma como se procesa. En las prácticas descritas en las fuentes analizadas existen regularidades y patrones que fuimos descortinando, y que nos permitieron observar de qué forma se expresan socialmente experiencias intersubjetivas de cómo relacionarse con la imagen construida de «cuerpo enfermo». Como hemos visto, una reliquia cura por contacto. Esto implica esencialmente el toque, pero también participan en este proceso las lágrimas, el olor, el beso, el acariciar, el lamer, el abrazar, el comer. El objetivo es el de sentirse santificado por el *contacto* con la propia reliquia, el polvo, tierra, o el agua que la rodean. Sus beneficios se pueden transmitir a un pañuelo, un rosario, a una planta, cualquier superficie del propio cuerpo. Estos comportamientos presumen la creencia en la existencia de poderes sobrenaturales, que son invisibles, y sobre los que se puede actuar. Un devoto tiene la certeza de que, si hace los gestos y/o pronuncia las palabras correctas, los resultados están asegurados, actuando de esta forma como un «científico» siempre de forma

enfermos según el volumen demográfico. Las causas que señala para ello son, por un lado el haber una mayor prevalencia en el centro de la ciudad de enfermedades contagiosas que obliga a recurrir a dicha institución, y por otro por tratarse de una cuestión de accesibilidad. OSSWALD, 2008: 217 y ss.

racional, porque es metódica y está orientada por la razón, y según la cual determinadas prácticas conducen a los resultados esperados⁷³². Estamos ante una racionalidad impregnada de lo maravilloso⁷³³. En este sentido podemos afirmar que las reliquias son la materialización de un modelo cognitivo racional socialmente compartido.

5.3.2. Superstición

La frontera entre una utilización o no supersticiosa de una reliquia en el proceso de curación, pertenece al campo del control y del poder social, y traduce una lucha de poder por el control de lo sagrado⁷³⁴. Las reliquias forman parte de un conjunto de alternativas a la medicina hipocrática, que la Iglesia ofrece a la población para dar solución a la enfermedad, pero que pretende monopolizar, ejerciendo como única intermediaria en su manipulación, buscando desposeer a los laicos de estos instrumentos de producción e interpretación simbólica.

Partiendo del conocido principio de que «en la Iglesia de Dios hay gracia para curar»⁷³⁵, se advierte que es en el modo en que se usa y ejerce esta gracia que se pueden producir abusos, «abusos en las cosas que se hacen, en las palabras que se dicen, en los que usan de ellas», es decir el gesto, la palabra, y el agente. Para evitar esto, son atribuidas licencias por la autoridad episcopal.

Estas prácticas, que implican la existencia de un pensamiento mágico y la creencia en un poder sobrenatural responsable por hacer cosas fuera del curso natural, no son condenadas por su contenido, sino por el hecho de que determinados actos son realizados por personas a las que no se les reconoce el poder para ello (corriéndose a veces el riesgo de que se atribuya dicha manifestación sobrenatural a la esfera de lo demoníaco)⁷³⁶. La Iglesia, representada por sus agentes pugna por ser la única entidad

⁷³² «Cuando se devora el corazón, el hígado de un animal o de un hombre para apoderarse de su potencia y fuerza, no se practica religión, sino la ciencia». OTTO, 2001 [1917]: 158.

⁷³³ Al mismo tiempo, en un campo más amplio que el exclusivamente relacionado con la curación del cuerpo, a través de un proceso de racionalización, son transferidas a las reliquias propiedades cognitivas, como el que sean animadas y tengan voluntad. Al igual que a los santos a los que pertenecen y representan, tienen pensamientos, memoria e intenciones. Estas son características humanas que proyectamos sobre ellas, volviéndolas así más familiares y menos asustadoras.

⁷³⁴ BOURDIEU, 2006 [1971].

⁷³⁵ Conforme las siguientes constituciones sinodales: GUARDA 1614/1621, Tít. III, *Das superstições, adivinhações, feiticarias, sortes, & agouros*, Cap. II, *Que ninguém use de agouros, nem benza, ou use de ensalmos sem licença*; LISBOA 1640/1656, Tít. III, *Das feiticarias, & outros delictos, que a ellas se reduzem*. Decreto, I. *Como devem ser castigados os que uzão a arte magica*: §.I. *Das penas dos que uzão de palavras, ou cartas de tocar, poculos amatorios, adivinhações, & pronosticos, & de oraçoens supersticiosas*; BRAGA 1639/1697, *Das feiticarias, superstições, & adivinhações, & agouros: & das penas que hão de aver os culpados nestes crimes*, Const. III, *Dos benzedeiros, & que curão com ensalmos, & fazem exorcismos, ou levão da Igrejas as Imagens dos Santos*.

⁷³⁶ La lectura que hacen la población de los fenómenos extraordinarios, fuera del curso natural que es atribuido a determinados personajes, es difícil de controlar, independientemente de un discurso, en este caso eclesiástico, que busca imponerse como única visión del mundo. Esto lo vimos en el ejemplo, que mencionamos más arriba, protagonizado por la Madre Leocadia, a quien la gente recurría por sus capacidades adivinatorias. Lo que bien muestra como la población tiende a atribuir la misma funcionalidad al carácter especial de ciertos individuos, santos según la lectura eclesiástica, como si de agentes mágicos se tratasen. ARACAEI, 1708: 128.

legítima para la gestión de lo sobrenatural, y en el caso que nos ocupa cuando esta manipulación aspira a alcanzar la curación del cuerpo.

*Só em Deos nosso Senhor há verdadeira medicina, só em seus remédios, certesa de perfeita saúde, em sua infinita bondade promptidão para nos acudir todas as horas e momentos que recorreremos a ele, e pedirmos a favor de su divina Misericordia, quer da nossa parte conhecimento das culpas, confiança dos remédios que por sua via esperamos*⁷³⁷.

Otros recursos que proporciona la Iglesia a la población, para alcanzar la salud, además de los santos por intermediación de sus reliquias, son las oraciones a ellos dirigidas, la Fe, los sacramentos (Bautismo y el Santo Aceite de la Extrema Unción), agua bendita, el *agnus dei*, la invocación del Santísimo nombre de Jesús, el sonar de las campanas, la cruz y las nóminas⁷³⁸. Buscando alcanzar este monopolio en la intermediación con lo trascendente para lograr la salud del cuerpo, espera ser la única autoridad para legitimar los agentes de sanación y la utilización de medicinas simbólicas. Son así denunciadas como supersticiosas en las constituciones, prácticas consideradas impropias para dar salud, y son penalizadas por ello. En esta condenación se incluye desde el uso de ciertas palabras, oraciones y ayunos que se hacen a N. Señor, hasta señales «exquisitos», uso de pañuelos doblados de forma específica unas cuantas veces, poniendo en esta cantidad la eficacia del efecto pretendido, uso de anillos, láminas y medallas con ciertas palabras de la sagrada escritura. Los llamados «saludadores» y «benzedeiros», o los que acostumbran a curar por ensalmos las heridas y ciertas enfermedades de individuos o animales, como perros, ganados y bichos, como la lagarta y el pulgón, son de igual modo vistos con desconfianza⁷³⁹. La autorización para representar dichas prácticas depende de un previo examen sobre las formas y modos que se usan y de las palabras que se dicen en sus prácticas, y de enseñar el libro por el que se pronuncian dichas palabras. Sólo después de superar dicho examen se alcanzaría una autorización y licencia concedida por el prelado o el provisor, que en

⁷³⁷ LACERDA, 1631: 113.

⁷³⁸ LACERDA, 1631: 124-157.

⁷³⁹ LISBOA 1536/1537, Tít. XXV, *Dos feiticeiros e benzeiros e agoureiros*, Const. II, *Que nom usem de benzer sem licença do Arcebispo*; LAMEGO 1561/1563, Const. II, *Que nenhuma pessoa use de benzer, sem licença do Prelado*; MIRANDA 1563/1565, Tít. XXX, Const. I, *Dos feiticeiros, benzedeiros, e agoureiros, e dos que vam a elles*; PORTO 1585, Const. I, *Dos feiticeiros, benzeiros, e agoureiros, e dos que vam a elles*; PORTALEGRE 1999 [1589]: Tít. XXXIII, Const. 1º *dos feiçeiros, benzedeiros e agoureiros, e dos que vam a eles*; COIMBRA 1591, Tít. XXXIII, *Dos feiticeyros, agoureiros, e sorteyros*. *Constituição Unica*; VISEU 1614/1617, Tít. IX, *Das superstições*, Const. III, *Da vam observancia, e feitiçaria, e das penas impostas a estes crimes*; ELVAS 1633/1635, Tít. XXVIII, Const. XVII, *Dos que benzem gado, e animais*; PORTALEGRE 1622/1632, Tít. V, Cap. I, *Das superstiçoens, e feitiçarias, e de sua grandeza*; LISBOA 1640/1656, Tít. III, *Das feitiçarias, e outros delictos, que a ellas se reduzem*, Decreto I. *Como devem ser castigados os que uzão a arte magica: §.I. Das penas dos que uzão de palavras, ou cartas de tocar, pocalos amatorios, adivinhações, e pronosticos, e de oraçoens supersticiosas*.

algunos casos se exige que sea por escrito⁷⁴⁰. Como la capacidad curativa atribuida a ciertos personajes es debida a una gracia de Dios y no a un arte aprendido, no deben de ser remunerados por ello⁷⁴¹. También somos informados que esta gracia no debe ser utilizada en prácticas que ahora denominaríamos eutanasia⁷⁴².

Sin embargo, son muchos los ejemplos encontrados en los que elementos religiosos y seculares hacen uso de nuevas «reliquias» (sólo serían reliquias verdaderas aquellas que son legitimadas por la autoridad eclesiástica), acompañadas de gestos y palabras, compitiendo por una parcela de poder en la esfera de la manipulación de lo sagrado. Los textos hagiográficos, expresamente difundidos por los propios agentes religiosos que escribieron sobre su carácter prodigioso, sacralizan determinadas prácticas y objetos a través de lo maravilloso que les es asociado, legitimándolos como intermediarios en la relación del hombre con lo trascendente, e incentivando con ello el recurrir a ellos⁷⁴³.

Pasemos a cuestionar el carácter mágico de estas prácticas, descritas en las narrativas hagiográficas analizadas.

Quien manipula lo sagrado: agente de sanación

En los milagros taumaturgos sanadores descritos en los textos hagiográficos analizados, quien manipula lo sagrado que representa una reliquia, el agente de sanación, no es alguien especializado, como lo es el brujo, el sacerdote o el médico. Es alguien sin ninguna instrucción previa, que incluso puede ser el propio enfermo. No observamos que exista una actitud pasiva esperando que un agente reconocido por la Iglesia intermedie en la relación con lo sagrado (como pretende el discurso religioso, que busca el monopolio de las relaciones con el mundo sobrenatural, normalizando el componente ritual para ello, a través de una uniformización de la liturgia). Por el contrario, lo que hay es una actitud activa, donde ciertos individuos a los que no se les reconoce autoridad para ello, buscan el control de las fuerzas invisibles que ponen en causa la salud corporal, el bienestar y la supervivencia. En algunas ocasiones

⁷⁴⁰ GUARDA 1614/1621, Tít. III, Cap. I, *Dos que curão por ensalmos, benzem gente, ou gados, fazem exorcismos, ou levão das Igrejas as imagens dos santos*; BRAGA 1639/1697, Const. III, *Dos benzedeiros, e que curão com ensalmos, e fazem exorcismos, ou levão da Igrejas as Imagens dos Santos*.

⁷⁴¹ GUARDA 1614/1621, Tít. III, Cap. III, *Dos que curão por ensalmos, benzem gente, ou gados, fazem exorcismos, ou levão das Igrejas as imagens dos santos*.

⁷⁴² «Sob as mesmas penas prohibimos, que nenhum saludador em nosso Bispado cure, nem benza gente mordida de caens derramados, nem gados alguns, sem licença nossa por escrito, ha qual nunca lhe daremos para matarem aos enfermos de raiva, ainda que estejam ja desconfiaados dos medicos: por quanto em os mayores perigos devemos confiar muito na bondade divina, esperando da mão de Deos o remedio que nas medicinas humanas senão acha». GUARDA 1614/1621, Tít. III, Cap. III, *Dos que curão por ensalmos, benzem gente, ou gados, fazem exorcismos, ou levão das Igrejas as imagens dos santos*.

⁷⁴³ En la vida del castellano Simão de Roxas se relata la curación milagrosa de una ciega, «*tocando o dedo em sua saliva, e fazendo com elle o sinal da Cruz sobre os olhos da cega, dizendolhe orações, que costumava, alcançou a vista que desejava*». SANTO ANTÓNIO, 1625: 6.

imitan en lo posible a los agentes oficiales de la Iglesia, en un continuo esfuerzo de aproximación a la esfera de lo sagrado (cómo es el uso de vino o el recitar ciertas palabras). Un último aspecto que queremos subrayar es que en numerosos de los episodios curativos analizados quien manipula estas medicinas simbólicas son mujeres.

Escenarios

Según los textos normativos analizados se pretende que el acceso a las reliquias para fines taumatúrgicos tenga lugar en un contexto ritual organizado. Su puesta en escena ha de tener lugar en un contexto dignificado ideado para tal efecto, siendo que el agente implicado en su manipulación solamente puede ser alguien acreditado para eso por la autoridad eclesiástica, quedando siempre fuera de este proceso los laicos. En las constituciones sinodales se hace referencia a que se lleven en procesiones a los enfermos con pompa y circunstancia, buscando dignificar su culto y evitar su banalización. El acceso a las reliquias estaría condicionado por unas barreras físicas, y solamente justificado en determinadas ocasiones como son las fiestas litúrgicas o cuando fuesen llevadas a los enfermos.

Las reliquias son elementos que con su presencia ayudaron a interiorizar en los fieles los conceptos sagrado y profano. En todo este proceso la manipulación de una reliquia tendría que ser hecha por un religioso ordenado en órdenes sacras, y bajo una puesta en escena de pompa y respeto, representado en unos atributos simbólicos como son las vestimentas del sacerdote, presencia de luz mediante el uso de cirios o la propia música⁷⁴⁴. Los escenarios donde tienen lugar las curas milagrosas identificadas, aunque pueden ser aquellos espacios públicos consagrados para tal efecto, como los templos, santuarios, locales de sepultura, etc., son, todavía, en la mayoría de los casos, espacios privados, donde el enfermo está convaleciente, sea este su hogar, su espacio doméstico. En ellos hay un amplio espacio para la espontaneidad y creatividad.

No estamos ante prácticas exclusivamente mágicas e irreligiosas, pues estas no buscan celebrarse de forma aislada, ni en secreto y misterio por sus protagonistas⁷⁴⁵. Sucede todo lo contrario, pues estas prácticas son publicitadas, entre otros, por los propios agentes religiosos, por lo menos cuando sus resultados son positivos (o la

⁷⁴⁴ COIMBRA 1591, Tít. XXX, Const. IX, *Como se visitarão as Relíquias, e o que sobre elas se há inquirir*: 173v; LEIRIA 1598/1601, Tít. XXIV, Const. I, *Da veneração que se deve ter às reliquias, e imagens dos Santos*: 86; GUARDA 1614/1621, L. IV, Tít II, Cap. II, *Como as Relíquias serão mostradas ao povo, e levadas aos enfermos, e que se não mudem nem emprestem sem licença*: 189v; LAMEGO 1639/1683, L. IV, Tít. II, Cap III, *Como as Relíquias serão mostradas, e dadas a tocar aos Fieis Cristãos*: 308; LISBOA 1640/1656, L. I, Tít. V, Decreto II, I. *Dos vasos, ou relicários em devem estar postas as Relíquias, e como serão mostradas*: 18.

⁷⁴⁵ Según Marcel Mauss, solamente se debe de llamar magia a las cosas que realmente lo fueron para toda la sociedad y no las que fueron así calificadas por una fracción de esta. La magia es un fenómeno social que tiene sus propios agentes, actos (rituales) y representaciones, siendo que un rito mágico es aquel que no hace parte de un culto organizado. Debido a que el mágico se aísla, hace secreto y misterio de su práctica. Es en esto que basa este autor la irreligiosidad del acto mágico. MAUSS, 2000 [1904].

lectura de estos lo es). Gracias a la acción de lo sagrado en un contexto ritual no oficializado por la Iglesia que es *acreditado por quien en ello cree*, el enfermo recupera el control de su cuerpo, lo ordena y libra del desorden que representa la enfermedad. Se producen en/o para la presencia de un público, de un colectivo que es espectador y testigo. No puede haber curación sin una comunidad que lo testifique y apruebe, pues esta y sus elementos comparten entramados de sentido que conducen a su eficacia simbólica⁷⁴⁶. Así el sufrimiento es socializado, pues a través de la difusión de lo extraordinario, la enfermedad individual es colectivizada y el proceso de curación es legitimado socialmente.

5.3.3. Perpetuación de la creencia en el poder taumatúrgico de las reliquias

Las creencias religiosas se asientan sobre mecanismos mentales, afectos (imaginación y afectividad) y determinada funcionalidad⁷⁴⁷. Una vez vistos los mecanismos cognitivos racionales implicados en la curación del cuerpo mediante el uso de reliquias, pasemos a señalar de una forma sumaria la funcionalidad de este tipo de creencia, la curación del cuerpo a partir del uso de una reliquia.

A propósito de un milagro protagonizado por intermediación de un trocito del escapulario de Sor Mariana do Rosario, el autor de su hagiografía nos dice: «que he isto, senão que quiz o Senhor mostrar desta sorte a virtude dos merecimentos da sua serva?»⁷⁴⁸. La manifestación de lo extraordinario a través de los restos de determinado individuo corrobora su santidad, al tiempo que sacraliza sus restos. La memoria fijada a través de la impresión de una obra donde se relatan las maravillas protagonizadas por determinados personajes (y sus restos) será uno de los instrumentos utilizados en el camino hacia la beatificación y canonización, junto con los demás mecanismos institucionales y devocionales que giran en torno al fenómeno de la «fabricación» de la santidad.

El milagro tiene por objetivo el ser un elemento catalizador de devociones⁷⁴⁹. Teniendo en cuenta que el fenómeno de la santidad en el contexto en estudio está monopolizado por las órdenes religiosas, la publicitación de estas maravillas busca

⁷⁴⁶ La eficacia simbólica de estas prácticas mágicas depende de la creencia en ellas, de una confianza compartida por todos los miembros de la comunidad. Así los elementos que soportan estas prácticas son la creencia del especialista en su poder y la eficacia de sus métodos y técnicas; el enfermo también debe tener fe en su curación y en las capacidades del propio especialista; el grupo social manifiesta su confianza en este propio acto mágico. Sobre la eficacia simbólica, LÉVI-STRAUSS, 1987 [1949]: 211-237.

⁷⁴⁷ OBADIA, 2011: 18.

⁷⁴⁸ ALMADA, 1694: 325.

⁷⁴⁹ MUÑOZ FERNÁNDEZ, 1989.

canalizar esas mismas devociones hacia las órdenes religiosas a las que pertenecen los candidatos a santos⁷⁵⁰.

Por otro lado, las maravillas taumatúrgicas testifican la victoria del bien sobre el mal y sobre todo muestran como Dios interviene en el mundo, quedando así demostrado su existencia y la veracidad de la doctrina que es predicada. Se hacen milagros para confirmar la fe católica, al tiempo que se ejemplifica como debe de ser el comportamiento que hay que tener con relación a lo sagrado.

No podemos dejar de señalar que la propagación de estas maravillas conduce a otros beneficios en un campo más alargado de lo exclusivamente religioso y que tiene lugar en el terreno del prestigio social de aquellos que capitalizan y distribuyen estos restos, como se puede ver a partir del local de una sepultura. En este universo se incluyen los que fueron patrocinadores del santo tanto en vida como tras su muerte, los familiares del santo y los que formaban parte de su red de sociabilidad. Estos individuos son gestores en la tierra, de las maravillas del cielo que se manifiestan en las reliquias de determinadas mujeres y hombres santos.

En resumen, la difusión de los milagros taumatúrgicos, de lo prodigioso asociado a las reliquias, permite sacralizar ciertos restos, al mismo tiempo que corrobora la santidad de un determinado individuo especial; canaliza devociones hacia aquellas congregaciones religiosas a las que pertenecía dicho candidato a santo; testifica la interrupción de lo trascendente en la vida de la población, corroborando así la doctrina dominante; y finalmente contribuye al prestigio de aquellos que capitalizan estos restos con todas las implicaciones que esto conlleva.

Todavía todo esto es solamente posible *si los devotos creen y confían en el poder de intermediación que atribuyen a las reliquias*. Es decir, si las personas creen en lo extraordinario que les está asociado. Hay reliquias, porque se cree en ellas, y como veremos a continuación, dicha creencia asienta en aspectos que van más allá de un simple proceso de racionalización, siendo, por esto mismo, difícil de domesticar y controlar esta manifestación religiosa, perdurando hasta nuestros días.

Las personas recurren al uso de reliquias, «alimento espiritual de los fieles», como intermediarios que son en el campo de lo sobrenatural, esperando sentirse favorecidas por su *potentia*. Condicionadas por la imagen que tienen del cuerpo, hacen una lectura de los mecanismos que intervienen en el proceso mágico-religioso de la curación de este cuando se recurre a estas medicinas simbólicas. Lo hacen independientemente de otros discursos que buscan imponer su visión del mundo,

⁷⁵⁰ El local de sepultura de determinados individuos pertenecientes a diferentes órdenes religiosas y candidatos a alcanzar una santidad oficializada es transformado en destino de peregrinaciones y romerías donde los devotos esperan alcanzar salud. Este es el caso del monasterio de la villa de Colares, donde está sepultado el carmelita descalzo Fr. Estevão da Purificação (1571-1617), o el monasterio de Xabregas, donde está el loyo Fr. António da Conceição (1532-1602). Son numerosos los ejemplos identificados a lo largo de las crónicas de las órdenes religiosas o recopilatorios hagiográficos, como el *Agiologio Lusitano* de Jorge Cardoso o el *Jardim de Portugal* de Frei Luís dos Anjos.

como es el de la Iglesia y el de la medicina hipocrática (y podemos decir que hoy en día de la medicina científica). Concretamente en el caso que nos ocupa, esto ocurre al margen de las directrices tridentinas, según las cuales la mediación con lo trascendente debe de ser canalizada exclusivamente por los agentes y medios eclesiásticos legitimados para tal efecto por la Iglesia (en su vertiente institucional), ella propia una intermediaria necesaria.

A lo largo del siglo XVII, nuevos saberes, como los surgidos en el campo de las ciencias médicas, acabaron en Europa con la idea de que la religión cristiana es la única fuente de autoridad para adquirir un conocimiento válido. ¿Pero cómo se tradujo esto en la vida de las personas comunes? Al final, las personas no interactuaban con objetos abstractos del progreso científico o de una autoridad cristiana que busca perpetuarse como única forma de conocimiento⁷⁵¹.

En el mundo protestante se intentó depurar la religión de los aspectos mágicos y elevar la importancia del papel de la fe individual en Dios, procurando que con un mayor individualismo se eliminase toda dependencia de un mundo exterior⁷⁵². Se abandonó la solicitud de intermediación de elementos como santos y reliquias en el campo sobrenatural. Sin embargo, a pesar de estos cambios, la visión mágica del mundo no se extinguió, como lo testifican fenómenos sociales como fue el de la caza de brujas. Si bien este fenómeno es analizado como un catalizador de conflictos sociales a un nivel comunitario, solamente pudo ser posible por la creencia compartida en un mundo sobrenatural que puede ser manipulado.

Para el caso portugués, según las normas vertidas en las constituciones diocesanas post tridentinas, fue incentivado el carácter maravilloso asociado a las reliquias como intermediarias ante un mundo sobrenatural, al tiempo en que este maravilloso a ellas asociados se pretendió controlado, evitando con ello usos considerados desviados y supersticiosos. Como dan cuenta las prácticas devocionales en torno al culto de reliquias que buscan la curación del cuerpo, la población tuvo dificultades en adaptarse a las nuevas orientaciones tridentinas en este terreno. La interiorización, en el campo de lo imaginario, de la frontera artificial que separa lo que es declarado como sagrado o profano no se alcanza de un día para otro. Esto puede ser probado en el contexto en estudio por el hecho de que ciertos agentes religiosos continuaron a hacer apología de ciertas prácticas mágico-religiosas en torno al culto de reliquias,

⁷⁵¹ BOYER, 2001: 39.

⁷⁵² Keith Thomas explicó que el declive de lo mágico en la esfera protestante se trató de una cuestión social. No hubo una relación tan directa entre prácticas mágicas y necesidades, pues no considera que las primeras fuesen meras alternativas a la tecnología emergente. El declive de las creencias mágicas tuvo lugar antes de la existencia de nuevas disciplinas que vinieron a explicar el mundo y una tecnología efectiva que las reemplazasen. Según esta autora fue debido a una cuestión social, al papel de los agentes religiosos que abandonaron estas prácticas mágicas, por lo que estas perdieron prestigio y su relevancia social. En el siglo XVII la magia estaba dejando de ser intelectualmente aceptable, porque la religión protestante enseñó los fieles a tratar de ayudarse antes de invocar ayuda sobrenatural, fomentando así el individualismo. THOMAS, 1971: 663.

como testifican aquellos que escribieron sobre ello y reprodujeron en su discurso determinado tipo de creencias sobre las que asientan estas prácticas, no perdiendo estas su prestigio social.

La lectura de la curación prodigiosa (pero racional) del cuerpo, protagonizada por reliquias, comparte espacio con otros abordajes terapéuticos, como son los proporcionados por la Iglesia, la magia y la medicina hipocrática. Estos saberes, que asientan siempre en el restablecimiento de un equilibrio perdido entre el hombre y la naturaleza, apuntan a diferentes ideas de cuerpo y formas de interpretar la enfermedad y su curación. Esta visión mágica sobre las prácticas taumatúrgicas perdió terreno ante el triunfo de una nueva visión del mundo llamada científica. Emerge una nueva explicación e idea de cuerpo (encerrado) en la que asienta una nueva medicina academicista, y donde no parece haber espacio para una lectura simbólica de los procesos de curación. En esta visión mecanicista del mundo todo está bajo control y lo aleatorio no tiene cabida (todo tiene una causa natural). Siendo esto cierto, no podemos olvidarnos, sin embargo, que vemos perdurar hasta nuestros días determinadas prácticas mágicas, por ejemplo, dentro de la llamada medicina «popular», donde se sigue utilizando los mismos mecanismos cognitivos/explicativos, lo que demuestra que no puede ser fácilmente sustituido el sentido encontrado en un poder mágico en el *dominio de lo imaginario*.

La expectativa que se tiene en la eficacia de estos recursos simbólicos radica en que ellos dan sentido al mundo cuando otros modelos explicativos, como los proporcionados por la ciencia, aún no consiguen abrir camino. Pero también las creencias religiosas no solamente existen para explicar el mundo. En torno a estas prácticas curativas hay estrategias cognitivas cargadas, como vimos, de racionalidad, pero también de sentimientos. Aparte de ideas/razones, también los sentimientos y las emociones son compartidos en la experiencia intersubjetiva del mundo, y del cotidiano vivido. La razón, una habilidad humana, no es superior a otros medios para alcanzar un conocimiento de la realidad y explicar al hombre y su existencia, pues también pasiones, afectos, instintos, pulsiones, e imaginación son dimensiones básicas del mismo, capaces a su vez de motivar creencias. La incertidumbre desasosiega, y las personas necesitan *sentir* que tienen algo a decir sobre lo que sucede y sentirse participantes de un mundo que se pretende que sea controlable. Se revelan inevitables ciertas creencias para alcanzar la curación del cuerpo, pues mientras haya sentido habrá esperanza en poner las cosas en orden. Sea este sentido encontrado en el discurso científico o en otro de carácter sobrenatural. Con este trabajo pudimos observar la importancia de las creencias del campo religioso y espiritual en la articulación de los diferentes procesos de sanación.

Podemos concluir que, aunque desde un punto de vista exclusivamente discursivo, las respuestas para enfrentar la enfermedad dadas por Iglesia, medicina y brujería son

diferentes, vemos que, en el campo de las prácticas, confluye el aprovechamiento de estos diferentes abordajes terapéuticos en la lectura «popular» (y no sólo), que hacen de ellos las comunidades. Es decir, todos ellos comparten escenarios y confluencia de sentido: no se contradicen, simplemente son de orden diferente, pues no contemplan el mismo «cuerpo».

El cuerpo enfermo representa un escenario donde se cruzan las creencias llamadas «populares», y los modelos difundidos por una Iglesia que busca una separación entre sagrado y profano. No parece que este objetivo se hubiese alcanzado en el contexto del presente estudio, como lo acabamos de comprobar con la interpretación de los sentidos atribuidos a los mecanismos simbólicos que están por detrás de la curación del cuerpo enfermo protagonizado por reliquias. Por otro lado, el ser humano fue antes emocional que racional, y con las emociones nos adentramos en un terreno difícil de disciplinar, pues difícilmente se consigue domesticar sentimientos, como veremos en el último apartado de este trabajo⁷⁵³. Y es que cuando nos movemos en dominios más profundos de la naturaleza humana, donde conceptos racionales difícilmente abren camino, como es el de los sentimientos y emociones y donde hay espacio para el misterio, es difícil de gestionar (y manipular) la lectura del mundo hecha por sus actores y por lo tanto controlar cómo estos le atribuyen sentido y en consecuencia actúan sobre él.

⁷⁵³ CAPELÃO, 2013a, 2013b, 2014b.

6

LOCUS MENTAL:
SENSIBILIDADES, EMOCIONES
Y SENTIMIENTOS

ANTÓNIO: Acabó la carrera
 de su cansada vida;
 dio al suelo los despojos;
 del cuerpo voló al cielo la alma santa.
 ¡Oh padre, que en el siglo
 fuiste mi nube oscura,
 mas en el fuerte asilo,
 que así es la religión, mi norte fuiste!
 Trece años ha que lidias,
 por ser caritativo
 sobre el humano modo,
 con podredumbre y llagas insufribles;
 mas los manchados paños
 de tus sangrientas llagas
 se estiman más agora
 que delicados y olorosos lienzo:
 con ellos mil enfermos
 cobran salud entera;
 mil veces les imprimen
 los labios más ilustres y señores.
 Tus pies, que, mientras fuiste
 provincial, anduvieron
 a pie infinitas leguas
 por lodos, por barrancos, por malezas,
 agora son reliquias,
 agora te los besan
 tus súbditos, y aun todos
 cuantos pueden llegar a donde yaces.
 Tu cuerpo, que ayer era
 espectáculo horrendo,
 según llagado estaba,
 hoy es bruñida plata y cristal limpio:
 señal que tus carbuncos,
 tus grietas y aberturas,
 que podricion vertían,
 estaban por milagro en ti, hasta tanto
 que la deuda pagases
 de aquella pecadora
 que fue limpia en un punto:
 ¡tanto tu caridad con Dios valía!

[Entra] el PRIOR
 PRIOR: Padre Antonio, deje el llanto,
 y acuda a cerrar las puertas,
 porque si las halla abiertas
 el pueblo, que acude tanto,
 no nos han de dar lugar
 para enterrar a su amigo.

ANTÓNIO: Aunque se cierren, yo digo
 que ha poco de aprovechar.
 No ha de bastar diligencia,
 pero con todo, allá iré.

[Entra] fray ÁNGEL
 ÁNGEL: ¿Dónde vas, padre?
 ANTÓNIO: No sé.
 ÁNGEL: Acuda su reverencia,
 que está toda la ciudad
 en el convento, y se arrojan
 sobre el cuerpo, y le despojan
 con tanta celeridad.
 Y el virrey está también
 en su celda.
 PRIOR: Padre Antonio,
 venga a ver el testimonio
 que el cielo da de su bien.

[Entran] todos. Salen dos CIUDADANOS: el uno
 con lienzo de sangre,
 y el otro con un pedazo de capilla
 CIUDADANO 1: ¿Qué lleváis vos?
 CIUDADANO 2: Un lienzo de sus llagas.
 ¿Y vos?
 CIUDADANO 1: De su capilla este pedazo,
 que le precio y le tengo en más estima
 que si hallara una mina.
 CIUDADANO 2: Pues salgamos
 aprisa del convento, no nos quiten
 los frailes las reliquias.
 CIUDADANO 1: ¡Bueno es eso!
 ¡Antes daré la vida que volvellas!

6.1. EL CUERPO COMO PRODUCTOR DE RELIQUIAS. LA MATERIALIDAD Y RACIONALIDAD DE LAS SENSIBILIDADES

La vida cotidiana donde se desarrolla el culto de reliquias y que es objeto de nuestro estudio estaba impregnada de una visión mágica del mundo, que amenazaba en todo momento con la desaparición de los límites imaginarios que separan las categorías de sagrado y profano, y donde se desarrollaban prácticas centradas en la materialidad y en lo sensitivo, arriesgando el caer en la banalización e irreverencia. A lo largo de la Edad Media se desarrolló una fuerte necesidad de dar una forma concreta a todas las emociones religiosas, y esto tuvo como consecuencia que todo sentimiento religioso se transformase en imágenes, comenzando por el propio Dios cristiano, que es un Dios representable. El misterio se volvió así accesible a los sentidos, *sensible*, revestido de una forma plástica. Esto implicó que la fe pasase a estar demasiado relacionada con una representación figurativa de la doctrina y con muestras exteriorizadas, corriéndose el riesgo de abandonar la distinción cualitativa entre los diferentes elementos sagrados de la religión, y con ello socavar su misterio⁷⁵⁴. En esta línea, una concepción material de los santos tiene lugar a través de sus reliquias, y la vivencia de lo sagrado a partir de su presencia está más sujeta a la influencia de la imaginación, territorio donde más fácilmente hay desvío al dogma y riesgo de banalización.

Con la banalización del culto se corre el riesgo de ser invertido el sentido atribuido a estos elementos simbólicos, apareciendo en ocasiones realizaciones culturales al estilo de las imágenes rabelesianas, donde se produce una transgresión de los límites e inversión de las jerarquías. La divinidad se vuelve entonces objeto de burla en un espacio sin dogma y sin autoridad. Ejemplo de esto lo encontramos en las prácticas de humillación de santos, una manifestación ritual acompañada de un vocabulario familiar y grosero (la blasfemia, el insulto, la amenaza, etc.). La práctica de robar las imágenes de los santos de las iglesias para después coaccionarlas (atándoles lazos, tirándolas al agua y simulando que son ahogadas, etc.) y así obtener lo que se les pide, ejemplifica el grado de proximidad que existe en la forma en cómo se contacta con lo trascendente cuando no se obtiene el resultado pretendido⁷⁵⁵. Simultáneamente, estas expresiones culturales revelan los mecanismos cognitivos subyacentes a la inversión de sentido, como es que a lo trascendente son transferidas características humanas, su antropomorfización, buscando racionalizarlo, explicarlo y en definitiva, ordenarlo. Estos recursos facilitan que el hombre pueda orientarse y tener la sensación de control sobre un mundo aleatorio y convulso.

Detrás de las creencias alrededor del culto de los santos y sus reliquias hay algo más que mecanismos cognitivos racionales y explicativos, como los que observamos

⁷⁵⁴ HUIZINGA, 1996 [1919].

⁷⁵⁵ HERMANN-MASCARD, 1975; GEARY, 1979; NUNES, 1999.

en las prácticas de humillación de santos o en la función taumatúrgica de las reliquias sobre el cuerpo enfermo. Este aspecto es lo que a continuación nos proponemos analizar.

Una reliquia es una herramienta para la transmisión de creencias, pues es una imagen con una presencia mágica que gobierna la mediación, la formación y transmisión de un discurso simbólico. En este capítulo nos centraremos en la idea de que la mediación, de la que son responsables las reliquias para la transmisión de significados simbólicos en el sistema de creencias que habitan, *también y sobre todo* tiene lugar al nivel de lo perceptivo, de los sentidos⁷⁵⁶ y de los mecanismos cognitivos irracionales. Como habíamos dicho en la presentación de nuestro trabajo el aprendizaje mimético consiste en decodificar el mundo sensorialmente a cada instante y transformarlo en informaciones visuales, auditivas, olfativas, táctiles y gustativas que ayudan a los seres humanos a relacionarse con los otros y con el mundo que lo rodea. Es de esta forma que los sujetos sociales transforman el mundo en el que viven en «su» mundo⁷⁵⁷. Así por ejemplo en la *visualización* de una reliquia, un mundo transcendente, imperceptible a los sentidos, es materializado, pasando a estar presente y a ser tangible. Ante una reliquia estamos ante un artefacto sensible lleno de significado que articula individuo y realidad, que tiene efectos en la percepción del mundo (racionalizándolo y ordenándolo), pero también en el dominio de lo sensible, de las emociones y de los sentimientos. Según esto, el objetivo que nos proponemos alcanzar a continuación es el intentar comprender e interpretar los modelos de sensibilidades, las emociones y los sentimientos implicadas en la configuración de reliquias, y que entran en escena a partir de su más estricta materialidad. Para dar cuerpo a estas ideas nos serviremos de los imaginarios (aquello que remite a la imagen, entendida como una representación mental individualizada) que giran en torno al cuerpo como productor de reliquias que fuimos identificando a lo largo de las narrativas exploradas (proceso detrás del cual viven modelos explicativos del mundo totalmente racionales), para finalmente acabar señalando aquellos aspectos irracionales implicados en la configuración y consagración de reliquias, que se manifiestan al nivel de los sentimientos y emociones que despiertan. Este aspecto es, a nuestro ver, uno de los principales responsables por la supervivencia de la creencia en el poder de las reliquias hasta nuestros días. La idea de que las reliquias son objetos responsables de la transmisión de creencias no se debe solamente a ser modelos explicativos de un mundo que se pretende controlado, siendo por esto mismo racionalizado, como vimos en la función taumatúrgica y veremos en

⁷⁵⁶ BRAGA, 2008.

⁷⁵⁷ Mencionamos en la introducción de este trabajo que el aprendizaje mimético es sensorial, corporal. En él son aprendidos imágenes, esquemas, movimientos, y aunque ciertas señales corporales escapan totalmente al control de la voluntad y consciencia del autor, no por ello pierden su dimensión social y cultural. Este es la forma en como el ser humano adquiere una experiencia del sentido, alcanza un saber práctico que se conserva en la memoria y que puede ser actualizado. LE BRETON, 2006: 55; WULF, 2008: 195-197.

torno al cuerpo muerto como productos de reliquias. Principalmente, desarrollaremos la tesis de que son las emociones que despiertan y los sentimientos que provocan los principales responsables por la reproducción y perpetuación de las creencias sobre esta manifestación religiosa. En definitiva, en este último capítulo nos adentramos en el *locus* del culto de reliquias que vive en el territorio de la subjetividad humana y de lo sensitivo, donde prestaremos atención a las herramientas cognitivas que están detrás de este proceso de «fabricación» reliquias, como son los modelos explicativos, y la vivencia emocional de esta manifestación religiosa (razón y emoción), y que son desencadenados a partir de su más estricta materialidad. Tenemos siempre presente la dimensión social de este fenómeno, pues estamos ante una manifestación religiosa que forma parte de un sistema de significados compartidos por los miembros de una misma comunidad (aunque no por todos, pues no todos creen en el poder de las reliquias), y que se pone socialmente en escena a partir de prácticas culturales en las que se configuran contextos de sentido que sirven de referencia a todos sus participantes conduciéndolos a la acción⁷⁵⁸.

El dominio de lo corporal recae no solamente sobre las formas cotidianas, como el de la enfermedad, que tratamos en el capítulo anterior, sino que también a nivel sensitivo, sobre las percepciones y los sentimientos. Tenemos que comenzar por señalar el carácter histórico de las formas de sentir. La propia subjetividad es también resultado de procesos históricos y culturales⁷⁵⁹. Siendo moldeado por el contexto social y cultural en que un actor está inmerso, el cuerpo es un eje de ligación con el mundo⁷⁶⁰, un emisor y receptor, que introduce al hombre en el interior de un espacio social y cultural donde junto con otros actores comparte sistemas de referencia cultural. Es a partir de la experiencia corporal que se fundamenta la existencia, tanto individual como colectiva, y es en ella que toda acción de un determinado actor en el seno de su comunidad adquiere significado ante los otros miembros de dicha comunidad, no habiendo pues nada de natural en gestos o sensaciones⁷⁶¹.

Dicho esto, el estudio que se sigue es un análisis de cómo es percibido y sobre todo como es sentido el cuerpo, cuando es protagonista en la «fabricación» de reliquias, al tiempo que identificaremos en primer lugar los procesos cognitivos, que viven en este proceso. Lo cual podemos resumir en, *el cuerpo vivo se quiere maltratado y anulado y el cuerpo muerto, sigue vivo y es deseado*.

⁷⁵⁸ GEERTZ, 1978 [1973]: 107.

⁷⁵⁹ WULF, 2008: 169.

⁷⁶⁰ El cuerpo es el vector semántico a través del cual se construye la relación con el mundo: las actividades perceptivas, la expresión de los sentimientos, los rituales de interacción, los gestos y la mímica, las técnicas del cuerpo, la relación con el dolor, el sufrimiento, la producción de apariencia y los juegos de seducción. LE BRETON, 2006: 7.

⁷⁶¹ WULF, 2008: 168-173.

6.1.1. Cuerpo vivo que se quiere muerto

El martirio del cuerpo está presente en la tradición cristiana como una experiencia en la que se otorga significado a un dolor que es libremente consentido, y en algunos casos, deseado⁷⁶². La carne, junto con el demonio y el mundo, es un enemigo al que hay que vencer. Ayunos, disciplinas, privación del sueño, un lecho para dormir nada ameno, etc., son ejemplos de una violencia física ejercida deliberadamente⁷⁶³ buscando mostrar un total desprecio por el cuerpo, por una carne de la que se reniega, que se rechaza, que se quiere maltratada y que se busca anular a través de los sentidos⁷⁶⁴.

Martirizar el cuerpo significa principalmente infringirle dolor, y una de las formas plásticas que materializa el dolor es la presencia de heridas, el desgarró visible de la carne. Encontramos descritos escenarios de mortificaciones voluntarias que, como en el ejemplo siguiente, a veces envuelven a terceras personas.

*Depois de cumprir as obrigações deste seu ofício [enfermera], fazia particular exame de consciência, e levava uma religiosa sua amiga, de que se fiava a uma casa da enfermaria, e despindo-se ate a cinta, deixava atar-se a uma coluna que no meio estava, e pedia-lhe muito, que sem nenhuma piedade à disciplinasse ate que corresse sangue: logo sobre as frescas chagas vestia uma camisa de burel que sempre usou, assi ia ao coro, aonde estava em oração ate matinas*⁷⁶⁵.

Pero son los estigmas, heridas por excelencia, los que materializan una vivencia del sufrimiento en el que se busca *sentir* los episodios de la pasión de Cristo. Vistos muchas veces como una gracia concedida y previamente solicitada⁷⁶⁶, los estigmas en ocasiones son otorgados a lo largo del proceso de muerte, como vemos en la figura de la profesa de Sta. Clara, la Madre Maria do Lado⁷⁶⁷. Los detalles descriptivos de su muerte son tan pormenorizados en su biografía, que su lectura no nos permite ser indiferentes a una representación de la muerte tan tangible, donde somos invitados a *sentir* las transformaciones de un cuerpo a lo largo de un proceso de fallecimiento que en el caso de esta religiosa es muy, pero que muy demorado. En otras ocasiones,

⁷⁶² GOUVEIA, 2001b.

⁷⁶³ GÉLIS, 2005: 27-112, 54.

⁷⁶⁴ Algunos de los fenómenos físicos que se desprenden del misticismo son: levitación, estigmas, prendas de desposorio, telequinesia, fenómenos lúcidos, salamandras humanas, alargamiento corpóreo, incendium amoris, el olor de Santidad, incorrupción, ausencia de rigidez cadavérica, prodigios de sangre, ver sin ojos, huelguista de hambre, vivir sin comer, multiplicación de alimentos. THURSTON, 1953.

⁷⁶⁵ ANJOS, 1999 [1626]: 271.

⁷⁶⁶ Dña. Caterina Pires de Carvalho, de la Orden de S. Bernardo en el monasterio de S. Bento de Évora, devota de la pasión de Cristo pidió a N. Señor «sentir suas dores». Lo que le fue concedido, pues a continuación le nació una postema en un pie «do qual lhe tiraram tanta carne e ossos que lhe ficou um buraco, que não parecia senão um cravo que o trespassou de parte a parte». ANJOS, 1999 [1626]: 249.

⁷⁶⁷ Fallecida en 1632 en el convento do Santíssimo Sacramento de Lourical. *Compendio* [...], 1762: 401 y ss.

el cuerpo marcado es resultado de prácticas de mortificación. En junio de 1579, fecha de la muerte en la casa de S. Roque de Lisboa de Simão Rodrigues, el que fuera responsable de la entrada de la Compañía de Jesús en Portugal, fue visto por todos que tenía en el pecho una cruz que fue abierta a hierro durante «suas primeiras mortificaçoens, em seus fervorosos principios»⁷⁶⁸.

Los estigmas corporales son una metáfora de los sistemas arcaicos de posesión, una firma intemporal que testifican una transformación metafísica del sujeto marcado⁷⁶⁹. Son varios los episodios en los que el cuerpo estigmatizado se revela después de muerto. Este es el caso de Sor Felipa de S. Thomás, del convento das Donas de Santarém, devota de la pasión de Cristo, que tras pedir el sufrir aquellas penas, parece que finalmente lo consiguió, «não so pelos muytos trabalhos, que padeceo, mas porque depois de morta, se achou a cabeça com os sinaes da coroa de espinhos, e no corpo os da cinco principaes chagas do nosso Redemptor»⁷⁷⁰. Algunos de estos casos se mostraron fraudulentos, como el de la monja de la Anunciada de Lisboa, Sor Maria da Visitação⁷⁷¹.

Pero hay otras formas de ejercer una violencia física directamente sobre el cuerpo como es la aplicación de bofetadas⁷⁷². Este es el caso de Fr. António das Chagas, que acababa siempre sus sermones con actos de constricción y arrepentimiento. «Este acto de contrição fazia virado para o Santo Crucifixo que tomava na sua mão esquerda, para que fossem mais valentes as *bofetadas* que dava na cara propria com a mão direita». Y con esto, «feria Fr. António a face própria para que as pedras alheas *dessem lágrimas*»⁷⁷³, es decir, para despertar emociones.

A veces este maltrato físico, la capacidad de autoflagelarse, se nos muestra como único criterio para la santificación de estos personajes y la demanda posterior de sus restos sacralizados. En el monasterio dominicano de Nossa Senhora da Rosa de Lisboa, la Madre Magdalena da Silva

*Em se achando só, tirava das disciplinas, e se feria sem piedade. Em vendo as ortigas do quintal bem crescidas, despiase, e revoltavasse nelas. Estando na última agonia, e lendose a Paixão, quando a leitora chegou ao passo da bofetada, levantou ela a mão e a deixou cahir com impeto sobre a propria face, mostrando que dezejava forças para vingar em si a afronta do seu Jesus*⁷⁷⁴.

⁷⁶⁸ «de hum palmo de comprimento, a largura de haste, que atravessava, de meyo palmo, a grossura, de hum dedo foram, com gande devaçam, reverenciar, e beijar aquelle precioso Relicario, que nam trazia dependurado, mas encrevado no peito, respeitando aquele novo habito de Christo, que nam andava assentado, e cozido no vestido, mas impresso, e gravado no coração». TELES, 1645: 601-604.

⁷⁶⁹ CAMPAGNE, 2007.

⁷⁷⁰ LIMA, 1709-1712: II, 20.

⁷⁷¹ HUERGA TERUELO, 1962.

⁷⁷² APRESENTAÇÃO, 1621: 264.

⁷⁷³ GODINHO, 1687: 92.

⁷⁷⁴ LIMA, 1709-1712: III, 73.

Tras su muerte, en 1590, «houve *cotendas* sobre a repartição das reliquias»⁷⁷⁵.

Además de estas formas de mortificaciones que muestran la aplicación de un dolor y sufrimiento voluntariamente consentido, hay otras formas de combatir, someter y anular el cuerpo. Tomar la decisión de ir voluntariamente para el convento y seguir una regla monacal, retirarse del mundo, enterrarse viva/vivo en una celda (vista como una sepultura) ya de por sí representa una forma de violencia física. La familia de la viuda Joana de Figueiredo, que pretendía entrar en el monasterio del Salvador de la Orden de Sto. Domingo, le avisan que «em um mosteiro de ordinário havia tísicas»⁷⁷⁶.

Con estos episodios vemos que el dolor, las llagas, la sangre fuerzan la sensación de existir. Recurrir a la sensación de dolor viene a reforzar la idea de que no basta con existir, es preciso sentir que se existe⁷⁷⁷.

Un modo particular de violentar el cuerpo es privándolo del alimento necesario, por medio de un ayuno voluntario, prácticas de bulimia, o anular el sentido del gusto. Sor Brízida de Santo António pasaba un gran tormento con el comer, y es que cada vez que salía del comedor:

*lançava o que havia comido; e muitas vezes com sangue. E parece cousa incrível, que pudesse tolerar tam grande trabalho, e mortificação, que com particular cuidado ocultava, por não dar pena as Religiosas: e pela não obrigarem a comer das cousas, que lhe vinhão guizadas de casa de sua Mãe*⁷⁷⁸.

Todos los días padecía el tormento del vómito, hasta dos veces «e sendo de mais idade, ela mesma com hūas *penas* (plumas) que metia pela boca, se fazia força pera ter estes *vómitos*»⁷⁷⁹. La lectura de estos episodios es el de pretender alcanzar una limpieza interior del cuerpo, estándose ante un acto de purificación previo a la comunión, a la ingestión del Santísimo Sacramento.

Otra forma de mortificación es anular el sentido del gusto, recurriendo al mal sabor. Margarita de Jesús religiosa de S. Agustín en el monasterio de Sta. Mónica de Évora. «Quando comia peixe, ou legumes por se mortificar em tudo deitava-lhe muito sal, ou cinza»⁷⁸⁰. Helena do Paraíso, religiosa de la Orden de S. Agustín en el monasterio de Santa Cruz de Vila Viçosa, «comia folhas de oliveira e bebia fel desfeito em vinagre, como penitencia nalgumas das quaresmas do ano»⁷⁸¹.

⁷⁷⁵ LIMA, 1709-1712: III, 73.

⁷⁷⁶ ANJOS, 1999 [1626]: 271.

⁷⁷⁷ LE BRETON, 2007: 150.

⁷⁷⁸ SANTA MARIA, 1701: 47.

⁷⁷⁹ SANTA MARIA, 1701: 229-230.

⁷⁸⁰ ANJOS, 1999 [1626]: 353.

⁷⁸¹ ANJOS, 1999 [1626]: 231.

Otras mortificaciones más extrañas a nuestros ojos son las que se refieren a prácticas de higiene, o más bien a la falta de estas. Sobre el Padre João Cardim de la Compañía de Jesús, poco antes de morir cuando le fueron a hacer la cama, fue visto como una grande mortificación el hecho de que:

*estava tão cheia das pérolas da santa pobreza [¿pulgas?], a quem S. Francisco chamava irmãos seus, e erão em tanta copia, que afirmou o Irmão os podiam tomar às mancheas, e que so hum homem morto poderá aquietar em tal cama; bastando poucos pera molestar a quem estivesse vivo, quanto mais tanta multidam de taes companheiros, e so quem estava crucificado com Christo, e tam mortificado nos sentidos, que como totalmente morto parecia nam ter uso deles, estava nela com tanta quitaçam, e socego, como se estivera em huma cama de rosas, e de flores*⁷⁸².

Este modelo de sensibilidad lo seguimos encontrando a inicios del siglo XVIII, en la vida de un religioso, Antonio de Almeida Vilanova, que tenía dos heridas en las piernas que nunca nadie se las vio curar ni limpiar.

*Estando em Lisboa, só a huma pessoa muyto sua confidente mostrou esta mortificação a muytos rogos seus; mas, depõem esta mesma creatura, que estas chagas, não obstante passarem-se muytos dias sem se curarem nem alimparem, nem por isto tinham mau cheiro algum, mas antes huma fragancia admiravel. No seu mesmo corpo creava alguns bichinhos, filhos da humana corrupção, por razão de dormir vestido sempre, ou quasi sempre, sem mudar camisa, nem vestido, até que se consumia, e acabava de todo; porem o cheiro que lançava era muyto contrário ao que disto costuma geralmente resultar; no que se fizeram varios exames no tempo, em que esteve em Lisboa, pelas pessoas, que o agasalhavam, e com ele tiveram bastante trato; antes em huma occasião, querendoselhe matar estes bichinhos, recusou o servo de Deos, e não consentio, dizendo erão viventes, e havião de comer, que nada disto lhe fazia mal, e sendo reprehendido por não se despir, e mudar a roupa, se calava, e nem negava, nem affirmava, e só dissimulava*⁷⁸³.

Otra práctica común para violentar el cuerpo es a través del contacto con lo repugnante. S. Brízida de S. António, a parte de los ayunos y vigílias «e outras muitas que costuma inventar a devoção dos que com grande fervor amão a Deos»⁷⁸⁴, añadía otras mortificaciones que abrazaba con alegría, como era:

⁷⁸² ABREU, 1659: 151.

⁷⁸³ SEQUEIRA, 1735: 23-24.

⁷⁸⁴ SANTA MARIA, 1701: 50.

*fazer algũas cousas, que por serem asquerosas, e immundas, lhe causavão grande repugnancia: mas ela por não faltar ao que lhe mandava a obedecia da Mestra, as fazia com boa vontade. Porem eram tam custosos nela os efeitos desta violencia, que fazia ao seu natural, que lhe causava lançar sangue pela boca às golfadas. Isto lhe succedia muitas vezes, quando se queria violentar a si mesma, sogeitandose a estas cousas a que os preceitos da Mestra a obrigavão*⁷⁸⁵.

Un lugar común que encontramos y que muestra una particular forma de martirizar el cuerpo asociándolo a lo repugnante, y que siempre vemos protagonizado por hombres, es el besar las llagas, las heridas, mostrándose en estas descripciones aspectos grotescos (a nuestros ojos) por lo pormenorizado del episodio que es relatado.

Sobre Fr. Estevão da Purificação, el autor de su hagiografía nos lo presenta como «Aqui tem hum santo que se não dava por satisfeito sem primeiro *por a boca nas chagas* dos mesmos enfermos»⁷⁸⁶. Siendo esmoler (limosnero) en la casa da Vidigueira cuando un pobre tenía llagas «punhase de joelhos, e *beijavalhas*. O mesmo era aos doentes que o mandavão chamar, ainda que não fossem pobres. E estas chagas que via nos enfermos lhe servião tão bem de motivo pera agradecer a Deos o não lhe ter dado semelhantes males»⁷⁸⁷.

La descripción que se sigue protagonizada por el Padre Simão de la Compañía de Jesús, hace desnecesario más comentarios para señalar el beso de las llagas como una forma de mortificación voluntariamente practicada y formando parte de un modelo de santidad. En estos episodios la búsqueda deliberada del horror, de lo repugnante se nos presenta como una vía privilegiada para la comunicación con lo trascendente, lo sagrado, con Dios.

*acodialhes [a los pobres] com charidade, fazialhes a cama com cuidado, lavavalhes as chagas com amor; por sinal, que huma vez encontrou com hum destes incraveis, que tinha huma chaga tan nogenta, que quando o Sancto se poz de joelhos pera lha curar, sentio a natureza grande asco; poren com huma ilustre victoria de sy mesmo, venceo a abundância da graça a repugnacia da natureza; porque de joelhos, como estava, nam se contentou com beijar, e lamber aquela chaga, que era a mais abominada; pouco era isto, pera a grande victoria, que a sy mesmo meditava; espremeu, chupou, e levou pera baixo a peçonha, e isto nam de hun golpe, mas gostando muy devagar aquelles suaves amargozes, pera por largo tempo dilatar as delicias de seu tormento*⁷⁸⁸.

⁷⁸⁵ SANTA MARIA, 1701: 50-51.

⁷⁸⁶ APRESENTAÇÃO, 1621: 5.

⁷⁸⁷ APRESENTAÇÃO, 1621: 238.

⁷⁸⁸ TELES, 1645: 63.

Acabamos de ver como es imaginado y representado un determinado modelo de sensibilidad que vive en torno al cuerpo vivo de aquellos personajes que darán lugar a reliquias. Se transfiere al campo de la materialidad corporal y de la experiencia corporal, aquello que es visto como elevado, espiritual, e ideal. Estamos ante formas objetivas de la cultura, imágenes corporales, que se nos muestran hoy en día como grotescas, representando incluso un modelo rabelesiano de la religiosidad y de los criterios que la hacen humanamente posible. Hay una aproximación a lo humano, a su corporalidad, a un hiperbolismo de su materialidad, que se constituye como un recurso operativo⁷⁸⁹. A todos aquellos a quienes se asocia una áurea de santidad, y con un objetivo muy concreto, se busca resaltar su carácter sobre humano, su supuesta *Heroicidad*, pues lo primero que vencen sin igual es su propia carnalidad. Al tiempo que se racionaliza, se explica y se hace perceptible la idea de que el cuerpo vivo se quiere muerto, y es visto como más operativo en el campo de lo trascendente. Este es el mensaje moralizante que se busca transmitir, a través de imágenes muy visuales que se fijen en la memoria, y que parten de una idea muy concreta de la experiencia del cuerpo. En este caso, una experiencia bien traumática (a nuestros ojos).

6.1.2. El cuerpo muerto productor de reliquias

Comenzamos por señalar que, en torno a la experiencia de la muerte en el contexto en análisis, la forma de relacionarse con un cadáver muestra la existencia de ciertas sensibilidades bien diferentes a las contemporáneas, y que podemos caracterizar por un gusto mórbido por lo macabro y lo grotesco. Así se constata en los siguientes fragmentos.

El rey D. João II había fallecido en 1495 en la villa de Alvor en el Algarve y fue enterrado en la catedral de Silves⁷⁹⁰. Su cuerpo había sido trasladado cuatro años después por orden del rey D. Manuel I. Pasados los años, a pesar de que la madera del cajón estaba totalmente quemada por la cal que se le habían echado

*o corpo estava inteiro, limpo, e são, e a cabeça, e rosto cuberto de todo seu cabelo, e barba, como quando vivia: e que espantando muito tal vista em corpo mortal, e corruptível, por se ver que não fora acompanhado de nenhum género de materiaes aromáticos, nem ajudado de outros feitios, que preservão de corrupção: causara mais espanto em todos os presentes hum cheiro suave, que d'elle procedia*⁷⁹¹.

⁷⁸⁹ BAJTÍN, 2003 [1941].

⁷⁹⁰ «Alli começo a correr fama que a terra de sua sepultura era remédio contra doenças de febres». Suceso que obligó al obispo del Algarve a hacer averiguaciones al respecto en 1497. CACEGAS, SOUSA, 1977 [1623]: II, 329.

⁷⁹¹ CACEGAS, SOUSA, 1977 [1623]: II, 329.

Fue informado sobre este episodio extraordinario el rey D. Sebastião que quiso ver tal maravilla en 1570 en el monasterio de Batalha. Cuando se le mostró el cadáver:

Encheo-se o Rei moço de respeito com tal vista, e fez-lhe reverencia como a Santo. Passou depois a curiosidade, e como quem tinha brios de valente, e sabia que o fora Santo [sic], quiz ver como lhe estava a espada na mão. Mandou-o levantar em pé, e meteo-lhe nêla a sua propria, que no Convento se guarda: e vendo-o nêsta postura disse pera o Duque de Aveiro dom Jorge, que o acompanhava, que beijasse a mão do seu visavô: o que ele fez, beijando-a primeiro a quem lho mandava. Acrecentou el-Rei falando com o Duque, e com os olhos no defunto estas palavras: Duque, este foi o melhor oficial que houve de nosso officio. E todas as vezes que succedia falar nêle em outras occasiões, chamava-lhe o seu Rei. Ditoso, se o soubera imitar na prudência, como o quis passar na valentia⁷⁹².

D. Sebastião también visitó los cuerpos de los reyes D. Afonso II, D. Afonso III, sus respectivas mujeres D. Urraca y D. Brites, y D. Pedro, depositados en el monasterio de Alcobaça.

Este gusto por la contemplación del cadáver de sus antepasados era compartido por otros monarcas.

Los terrores piadosos y el humor hipocondríaco de Felipe IV se acentuaron hasta la extravagancia. Uno de sus caprichos era pasar horas enteras solitario en el panteón del monasterio de El Escorial, donde acababa de trasladar los restos de sus antepasados, abrir algún ataúd para ver aquellos despojos, o bien orar ante la vacía sepultura que había de guardar su propio cadáver⁷⁹³.

6.1.2.1. Un muerto especial – *un cadáver especial*

Lo que se sigue a continuación es una exploración de los imaginarios y ciertas sensibilidades que se revelan en torno al cuerpo muerto como productor de reliquias, y que encontramos descritas en las narrativas hagiográficas analizadas. Haremos referencia siempre a miembros de instituciones religiosas⁷⁹⁴. En este apartado nos

⁷⁹² CACEGAS, SOUSA, 1977 [1623]: II, 329-330.

⁷⁹³ DELEITO Y PIÑELA, 2006 [1935]: 327.

⁷⁹⁴ No nos vamos a detener en el análisis de cómo el proceso de muerte es representado en los textos hagiográficos analizados y simplemente vamos a resaltar de una forma genérica lo que fuimos interpretando a partir de su lectura. En primer lugar, se está ante una muerte deseada y que siempre fue previamente revelada al candidato a santo. Este tuvo tiempo de prepararse espiritualmente y al llegar su hora cumple con los sacramentos, sobre todo la confesión. Mantiene la cordura hasta el final y lo mismo que la facultad del habla, lo que le permite mantener grandes coloquios hasta expirar. En cuanto a la puesta en escena, los brazos están elevados o en forma de cruz, con lágrimas en los ojos, y con la vista fija hacia el cielo a través por ejemplo de una ventana, o fijada en un crucifijo. Igualmente, hasta el último momento están presentes las tentaciones del demonio. Por último, hay que señalar que se está ante muertes que

centraremos en las *circunstancias* que ennoblecen y santifican una muerte y que son percibidas y experimentadas a partir de los *sentidos*.

Comenzamos por señalar la presencia de elementos simbólicos que traducen la experiencia de estar ante un momento extraordinario, como son la presencia de luz en forma de resplandores, brillos y de una música celestial, como si de sonidos armoniosos o un concierto celestial se tratase, como ya vimos cuando caracterizamos el contexto de lo maravilloso sobre el que nos movemos. Pero por supuesto, está también presente el olor de santidad, un aroma, un perfume, una fragancia suave, que desprende el propio cadáver.

Esta es una manifestación extraordinaria presente en territorio portugués desde siglos atrás. Por ejemplo, a la capilla visigótica y mozárabe de S. Frutuoso de Montélio en la ciudad de Braga, acudían los enfermos y allí se ponían en fuga los demonios, y según un código alcobacense «Também lá se manifesta outro veneravel testemunho da sua grande santidade. Com efeito, evola-se do seu santo corpo um tal perfume, de suavidade imensa, que supera o bálsamo, o nardo e qualquer espécie de aroma»⁷⁹⁵.

En el monasterio de Sta. Maria de Ferreira en el obispado de Viseu, cuando murió Isabel da Madre de Deus en 1602, «foi tão maravilhoso o cheyro, que *de seu corpo sahia*, particularmente dos *pes*, que em todo o mosteiro foy sentido, e ainda depois que foy sepultada se sentia na enfermaria aquela *suavidade*, como de todas as *rosas, e flores*»⁷⁹⁶.

El olor de santidad se trasmite en ocasiones a la tierra que rodea al cadáver y se manifiesta nuevamente cuando estos cuerpos salen a la luz. Este es el caso de Sor Catharina do Rosario, irlandesa de nación, monja en el monasterio de Bom Suceso de Lisboa, que fallece en 1651. Seis meses después de enterrada, «estava o cayxão por huma parte aberto, e testemunharão as religiosas, que exhalava *fragancia de flores, com especialidade de legação*» (*Smilax aspera*, zarzaparrilla)⁷⁹⁷.

En ocasiones este acontecimiento prodigioso obliga a recurrir a «experimentos» para confirmar de donde procedía el buen olor, que solía ser de las partes que estaban expuestas, como cabeza, pies y manos. En estas prácticas viene a la superficie la importancia que adquiere el *sentir* para creer, el experimentar lo prodigioso a nivel de los sentidos, como vemos a continuación.

A propósito de Sor Isabel do Espirito, de la Tercera Orden de Sto. Domingos, que muere en 1629, su compañera Sor Francisca de Jesús quiso comprobar de donde

tienen lugar en presencia de los demás miembros de la comunidad religiosa. Es un acto público. Una descripción más pormenorizada de cómo la muerte era representada en los claustros femeninos a través de una literatura de espejos la encontramos en MORUJÃO, 2008.

⁷⁹⁵ S. BOAVENTURA, Fr. Fort. de (1827). *Commentariorum de alcobacensi manuscriptorum bibliotheca libri tres*. Coimbra: [s.n.]: 474 *apud* MARTINS, 1951.

⁷⁹⁶ S. THOMAS, 1974 [1644-1651]: II, 244-245.

⁷⁹⁷ NATIVIDADE, 1743: 607.

salía un «fragantissimo cheiro», por lo que se acercó al cuerpo, y «vio, e experimentou, que da boca era a principal emanção»⁷⁹⁸.

El olor como atmósfera moral, es un envoltorio sutil difuso en el espacio, sin extensión real, sin lugar preciso, que no está encerrado en las cosas. Un principio antropológico del olor consiste en ser revelador de una interioridad, de una verdad intrínseca que nada puede disimular. Los olores de los santos prefiguran los del paraíso⁷⁹⁹.

Otros datos obtenidos de las fuentes consultadas subrayan cómo es percibido la *visión* del cadáver, y las emociones y sentimientos que esto provoca. Estamos ante cadáveres, cuerpos deseados que no horrorizan, siendo siempre resaltado su proporción, y sobre todo su hermosura. Al contrario de lo que sucede cuando se está ante la imagen de la «muerte negra», donde las llagas son formas visibles de la corrupción humana, muy diferente a los que vimos con los estigmas. Pêro Ruiz, al hablar de la muerte de Felipe II en el Escorial, relata «se veyo a coromper de *buracos e chagas* que lhe vierão os fizicos a dar o dezengano que moria o que tomou mto a bem dando logo ordem a se Ungir»⁸⁰⁰. También D. João III, según la descripción de Fr. Tomé de Jesús:

*seu corpo ainda que ficou bem assombrado acabando de expirar, contudo pelo muito que esteve por amortallar quando o descobrimos estava mais feio, e mais preto do rosto, e mãos, o mais sujo, e o mais nojento, e em fim o mais mortal e terreno, que eu vi outro, e eu tive aquele pelo mor espectáculo, e para todo Religioso ver, pela doutrina, e edificação, que podia ser. [...] Nisto acabou o estado, o fausto, as riquezas, as pompas, as cortesias, os serviços, as adorações reais*⁸⁰¹.

Diferentes lecturas de un mismo fenómeno físico

Tras la muerte del P. João Cardim no faltó quien le asistiese toda la noche, pues, «experimentando *em lugar do horror, que os mais corpos defuntos causão*, particular alegria, pela opinião de sua alma esta já entre os benaventurados»⁸⁰². Al cadáver del franciscano Fr. António das Chagas «sem *horror* se lhe chegavão»⁸⁰³.

Cuando en 1629 murió Sor Isabel do Espirito Santo de la Tercera Orden de Sto. Domingo, en el convento de Lisboa, «Tanto que expirou, ficou tão *fermoso* o cadáver, como se fora de hũa tenra, e belissima menina»⁸⁰⁴. Esta hermosura se manifiesta

⁷⁹⁸ LIMA, 1709-1712: I, 379.

⁷⁹⁹ LE BRETON, 2007: 206, 234.

⁸⁰⁰ SOARES, 1953: 352.

⁸⁰¹ BUESCU, 2005: 285.

⁸⁰² ABREU, 1659: 174.

⁸⁰³ GODINHO, 1687: 180.

⁸⁰⁴ LIMA, 1709-1712: I, 379.

preferentemente en el rostro. Este se nos muestra como alegre, sereno, transmitiendo paz, como si el difunto estuviese más bien durmiendo y viviendo el sueño de los justos⁸⁰⁵. Fr. Estevão da Purificação, «Ficou seu *rosto* muy composto, seus olhos muy serenos; de modo que bem mostrava ser seu felicíssimo trânsito hum *sono quieto* como a Sagrada Escritura nos diz ser a morte dos justos»⁸⁰⁶.

Esta hermosura no sólo resplandece en el rostro. También en otras partes del cuerpo expuesto es *visible*, a pesar de haber sido objeto de mortificaciones. A propósito del loyo Fr. António das Chagas, llamó la atención de su cadáver la «*alvura dos pés*, em que se não conhecia calo algum, tendo andado em alparcas quasi todo o Reyno, sem ser poderoso o pò para lhos desluzir, as correas para lhos tomar, as pedras para lhos trilhar»⁸⁰⁷.

En suma, todas estas señales delataban que se tuvo una buena vida en términos espirituales, lo que llevó a una buena muerte y a la recompensa prometida. La Madre Sor Catharina do Rosario, irlandesa de nación, que al morir en 1651 como habíamos visto más arriba, quedó con un semblante *alegre* y cuerpo *flexible* lo que «deo claramente a entender fora no mesmo instante gozar dos dotes da gloria».

Estas adjetivaciones que hacen perceptible el proceso de la muerte, las interpretamos como producto de una necesidad que existe en racionalizar este mismo proceso, haciéndolo convergir con la doctrina predicada. La anulación y renuncia del cuerpo a lo largo de una vida terrenal se ve recompensada cuando llega la vida que realmente importa. Y lo más importante, esto es visible y sentido por la audiencia de fieles que participa en calidad de testigos. La muerte es vista como una continuación de la vida con la misma forma corporal, ocultándose la violencia de lo que este proceso significa, haciendo uso de formas imaginarias que sugieren la inmortalidad. Una buena muerte implica un buen olor y una imagen agradable, frente a la representación de la muerte negra: podredumbre, mal olor, horror. En este proceso de racionalización es transferido al cadáver *señales de vida*, manifestaciones que revelan su estado animado y por lo tanto evidencia el estarse ante un cadáver que realmente no está muerto, confirmandose así la doctrina predicada. La santidad misma también se manifiesta físicamente y puede ser aprehendida a nivel de la sensibilidad, mediante unos topoi reconocibles por todos.

6.1.2.2. Un cuerpo muerto que está vivo

Una de las características que más rápidamente se revela como señal de vida cuando se está ante un cuerpo muerto que es fuera de lo común es el de la flexibilidad. Se está ante un cuerpo tratable, manejable, sin la frialdad y la rigidez que caracteriza

⁸⁰⁵ BOUZA ÁLVAREZ, 1990: 361 y ss.

⁸⁰⁶ APRESENTAÇÃO, 1621: 343.

⁸⁰⁷ GODINHO, 1687: 179.

a los demás cadáveres. Esta característica, contraria al curso natural, obliga incluso a la exposición del cadáver más tiempo de lo habitual para confirmar tal prodigio. Por ejemplo, en el cenobio de Chelas, se vio que el cadáver de Sor Felipa do Spiritu Santo estaba blando y tratable como si de una persona viva se tratase. Algo que duró treinta y ocho días, pues fue el tiempo que su sepultura estuvo abierta⁸⁰⁸. Tras la muerte del carmelita Fr. Estevão da Purificação, sus miembros quedaron tratables durante tres días, «de modo que parecia mais pessoa *viva* que estava *dormindo*, que defunta»⁸⁰⁹. La ya mencionada, Madre Sor Catharina do Rosario, irlandesa de nación, fue trasladada seis meses después de su muerte, desde el coro donde estaba sepultada al capítulo. Una religiosa que examinó el cuerpo con sus propias manos, lo encontró flexible, como si estuviera viva⁸¹⁰.

El verificar y *experimentar* tal manifestación extraordinaria, se hace como acabamos de ver: *tocando* el cadáver. A veces esta confirmación es llevada a cabo por un grupo de especialistas, siendo el cadáver sometido al examen de los físicos.

En el caso de la Madre Leocadia, fallecida en 1686 a los 87 años, en el monasterio de Monchique de Porto, estuvo su cadáver tres días *expuesto* a los ojos de todos, *flexible* y lanzando un suave *olor*, y «o *rosto* aprazível ao aspecto, chea de *alegria*, e viveza a *cor*». El Obispo D. João de Sousa, mandó llamar al Doctor António Mourão, lente de Medicina en la Universidad de Coimbra y a todos los médicos y cirujanos que la fuesen a *ver y examinar*. Confesaron todos ser aquello un prodigio, «porque lhe abrirão os olhos, e os tornava a fechar, sem ajuda de outrem, que o quizesse fazer; abrião-lhe a boca, e a cerrava»⁸¹¹.

Además de la flexibilidad, se nos muestran otras señales que dan a entender que se está ante un cuerpo animado, con intencionalidad y con señales de vida que son percibidas por un grupo de testigos. En una necesidad por racionalizar todo este proceso, estos muertos no mueren y están más vivos que nunca, y no les faltan señales que lo demuestren⁸¹². Por eso encontramos cuerpos que tienen voluntad propia, se ríen, sudan, etc.

Sor Mariana do Rosario estando amortajada en su féretro, era un cadáver con buena proporción y airosa figura. El cuerpo estaba compuesto, su *rostro* alegre y lleno de *hermosura* y serenidad, *tratable*, y parecía que estaba *viva*. Llegó al coro para asistir a su entierro su confesor, con grandes lagrimas le besó la mano como una señal pública de la gran veneración que siempre le tuvo. En ese momento ocurre el prodigio: algunas religiosas que estaban cerca *la vieron reír* al mismo confesor,

⁸⁰⁸ *Agiol. Lusit.* 4 Janeiro, i: I, 34.

⁸⁰⁹ APRESENTAÇÃO, 1621: 350.

⁸¹⁰ NATIVIDADE, 1743: 607.

⁸¹¹ ARACAELI, 1708: 159.

⁸¹² CORBIN, COURTINE, VIGARELLO, *dir.*, 2005: 83-105.

mostrando así su felicidad. Acontecimiento que fue jurídicamente probado con testimonios de personas fidedignas, siendo que «hũa houve que tão distinctamente o notou, que até advertio se lhe podião *contar os dentes* nesta acção. Se alguém a notar de extraordinaria, advirta que assim como os peccadores tem muito que chorar na hora da morte, assim os amigos de Deos rasão tem para se rir quando paixão deste mundo para o outro»⁸¹³.

En ocasiones el cadáver da muestras de tener voluntad propia, como vemos en la siguiente escena, a propósito de la Madre Leocadia, donde parece cumplir con una deuda que contrajo con la autoridad episcopal:

*Cousa espantosa foy applicaremlhe por ordem do Senhor Bispo á mão direita huma vela acesa, e a teve direita mais de huma hora: passado este tempo a quizarão tirar da mão as religiosas, e não foy possível, por mais que multiplicarão diligencias: chego-se então a ela o Ilustríssimo Senhor, e se vio que só ele a largou. Ate nisto mostrou a serva de Deos a sua nobreza; que como o Senhor Bispo se empenhou em a authorizar com a sua presença, quiz que nas pontualidades da sua obediencia se visse sabia gratificar tanta honra*⁸¹⁴.

En este caso el cadáver muestra tener voluntad propia, manifestando cual es su intención.

Otros ejemplos que permiten confirmar el estar ante un cadáver animado, se refieren a manifestaciones más del foro biológico, como veremos en los dos siguientes ejemplos. A la misma religiosa, cuando algunas de sus compañeras devotas suyas decidieron cortarle las uñas como muchas veces hicieron, se vio «que lhe crescião, e assim o jurarão»⁸¹⁵. Sobre el cuerpo del carmelita Fr. Estevão da Purificação testificaron el licenciado Luis de Goes de Matos, juez de Sintra y el Padre Sebastião Álvares, cura de Colares, que vieron el santo cuerpo *sudar*, con el *color* del rostro cambiado, y como de un hombre afrontado en tiempo de grande calma. «Querendo mais certificarse os ditos Padres acerca deste suor *fizerão experiencia*; e virão que não só no rosto, senão tão bem no pescoço, e peito o lançava de si. La pode ser quisesse mostrar com isto, o quanto lhe custava a conversão do Turco que acima relatamos: porque neste tempo a estava com Deos negoçando»⁸¹⁶.

⁸¹³ Este acontecimiento fuera del curso natural ya había sido declarado por la sierva de Dios antes de morir, pues había mencionado a diversas personas que cuando estuviese muerta dentro la caja mortuoria se pondría a reír. «Em fim ria-se ella quando as Religiosas choravão, porque estas perdião o bem de sua companhia, e ela hia lograr a dos Bemaventurados». ALMADA, 1694: 317-318.

⁸¹⁴ ARACAEI, 1708: 161.

⁸¹⁵ ARACAEI, 1708: 163.

⁸¹⁶ Se refiere al episodio considerado extraordinario de la conversión de un hombre turco, que persistía en su religión, y que acabó por convertirse al cristianismo tras haber visto el cadáver de Fr. Estevão da Purificação. APRESENTAÇÃO, 1621: 350.

Acabamos de presentar algunos ejemplos que subrayan la idea de que se está ante un cuerpo animado, lleno de vida, que en un intento de racionalizar el proceso de muerte obliga a la descripción de pruebas de ello que son verificables por una asamblea de espectadores. En un intento por reforzar la credibilidad de estos fenómenos se hace hincapié en el hecho de que fueron percibidos a través de los sentidos como la visión. Pero también la percepción y la experiencia sensorial de los mismos tiene lugar a través de la puesta en escena de otros sentidos, como el tacto, olfato. Volvemos así a la necesidad del ver/sentir y el creer. El cuerpo que es así expuesto a la mirada se muestra como un cuerpo animado, vivo, dinámico, intencional, con tendencia a transformarse y a trascender. Un claro apelo a un deseo de inmortalidad⁸¹⁷. Aquí su materialidad se transforma en imaginación y lo imaginado se materializa. Dos planos en los que vida y muerte se complementan. Todos estos atributos, el estar lleno de vida, se transmite a toda materialidad asociada a estos personajes, es decir, a sus reliquias, bajo la idea de *continuidad* de las propiedades que les son atribuidas.

En un obra del obispo de Jaén, Sancho Dávila (1600-1615), el autor hace una exposición apologética del por qué de la devoción de las reliquias, en su obra *De la Veneración que se debe a los cuerpos de los Santos y a sus Reliquias*, en oposición a lo que defienden los herejes, diciendo lo siguiente: según la doctrina de anteriores filósofos⁸¹⁸ hay en los hombres tres vidas, que se distinguen por sus diferentes operaciones: la vegetativa, que es la que hace crecer y es visible en las plantas y los árboles; la sensitiva, es la que se refiere al principio de sentir y moverse, que es común en los animales; y la intelectual, que solamente está presente en los hombres y ángeles, por el entendimiento que tienen y se muestra en las obras de la razón. Los cuerpos de santos y sus huesos muestran señales de tener estos tres tipos de vidas como cosas vivientes que son⁸¹⁹.

6.1.2.3. Cuerpo muerto *deseado*

Un evento revelador en el que podemos aprehender la fuerza de acción de las reliquias es el entierro de ciertos personajes especiales. Concretamente través de la descripción que hacen las fuentes de aquellos comportamientos y actitudes que buscan contactar con la materialidad cadavérica de aquellos que mueren con fama de santidad, por ocasión de su entierro. Este es un momento crucial para consagrar

⁸¹⁷ GOODY, 1999: 91-114.

⁸¹⁸ Está haciendo referencia a Aristóteles que en su obra *Acerca del Alma*, la describe como la forma o esencia de cualquier cosa viviente, y explica que hay tres tipos de alma: vegetativa, sensitiva y racional.

⁸¹⁹ De forma a demostrar esto, el autor presenta múltiples ejemplos. Pasamos a referir uno de ellos, que muestra la presencia de vida sensitiva en las reliquias, a través del sentido del oído. «Oyen también los cuerpos santos, que es propio desta misma vida, como sucedió en el Rey de Inglaterra S. Edmundo. Del qual cuenta Abon Abad Floriacense, que siendo en su martirio degollado, y achada su cabeça entre unos riscos, buscándola unos hombres devotos, y dándole voces respondió de adonde estaba en su lengua Inglesa, Her, her, her, que quiere dezir tres vezes, aquí, aquí, aquí, y allí donde sonava su voz la hallaron». DAVILA, 1611: 217-219.

y «fabricar» nuevas reliquias de contacto, a través del acercamiento y el contacto con el cuerpo muerto a través de cintas, verónicas, cuentas, rosarios, rasgando vestiduras o descuartizando cadáveres.

En la descripción de las exequias del que fuera tesorero mayor de la catedral de Lisboa Bertholameo da Costa en 1608, el autor que relata su vida nos dice lo siguiente: cuando se colocó el ataúd con el cuerpo presente corrió la gente a recoger las flores y ramos que lo cercaban, mostrando la mucha estima y veneración que le tenían, pues, «Este é o tempo em que o mundo dá sua *sentença* sobre a vida passada de um morto». Así se muestra la importancia que el autor de su santa biografía atribuye a la voz del pueblo en el proceso de construcción de la santidad⁸²⁰.

Aunque los autores de estas vidas especiales digan bajo la forma de una Protestación, que su objetivo es el de poder mostrar modelos de virtud que sirvan de ejemplo para ser imitados por los fieles, lo cierto es que con descripciones de este género defienden y refuerza la opinión de santidad que atribuyen a un determinado individuo, al tiempo que justifican el culto de sus reliquias, subrayando los aspectos más maravillosos de este fenómeno.

Como ya hemos mencionado, tras los decretos promulgados por las altas esferas eclesiásticas de Roma, se pretendió poner fin a la atribución de elogios de santo o beato a estos individuos sin autorización y alejar a la voz del pueblo de este proceso. Las mismas restricciones se aplicaban a los beneficios obtenidos a través de su intercesión, sea en forma de milagros, revelaciones o cualquier otra merced, sin una previa aprobación o reconocimiento por el Ordinario. Algunos de estos prodigios aluden al papel de las reliquias. Este control en la atribución de la santidad se extendía sobre su biografía, la difusión de imágenes, el delimitar expresiones de culto en entierros y en ofrecer ex-votos.

En las constituciones de Lisboa publicadas en 1656 se declara: «Que a *nenhum defunto se dê culto público sem a aprovação necessária*. Defendemos muito estreitamente, que a nenhuma pessoa defunta se faça acto algum de culto, ou veneração em público, sem precederem as diligências, aprovações, e licenças necessárias, como em seu lugar se declarará»⁸²¹. Pero todas estas prácticas que son prohibidas cobran sentido. Pues en estas narrativas hagiográficas es reforzado el carácter maravilloso de estos restos,

⁸²⁰ PARADA, 1611: 108.

⁸²¹ LISBOA 1640/1656, L. I, Tít. V, Decreto II, *Da Invocação dos Sanctos, e veneração das Reliquias*: 18. Siendo que en el momento de las exequias y oficios de difuntos no conviene que se introduzcan abusos e supersticiones con los que se da más lugar a la vanidad que a la piedad y religión cristiana, queda prohibido la colocación de tumbas o estrados sobre las sepulturas de los difuntos, ni que se armen las iglesias o capillas, ni que haya sermón, oración o práctica sin licencia «a qual não daremos, sem muita consideração, e respeito do estado, e qualidade da pessoa do defunto, principalmente para pregar». LISBOA 1640/1656, L. IV, Tít. XVI, *Das Sepulturas*: 405.

y según la doctrina que es predicada su valor aumenta tras la muerte de aquel a quien pertenecieron⁸²².

Contradiendo las directrices constitucionales están los siguientes episodios que refuerzan la idea de la utilidad e incluso la necesidad de recurrir a estos restos. A propósito de Sor Isabel do Espírito Santo, de la Tercera Orden de Sto. Domingo, fallecida en 1626, «as reliquias, que se cortarão do seu habito, e mais alfayas, se desempenhãrão com *reconhecidas maravilhas*»⁸²³. Sobre los restos de Fr. Bartolomeu dos Mártires se dice: «muytos trazião panos de cabeça, que offerecião aos Padres, pera levarem os que se tiravão ao Santo tendo fé que taes relíquias serião de tanta *importancia depois de sua morte*, como na vida tinham experimentado em varias *necessidades*»⁸²⁴.

Se asume que es posible hacer uso de la intermediación de estos restos ante Dios, cuando se recurre a ellos con fe, y así alcanzar ayuda en cualquier necesidad. Estamos pues, ante los dos elementos necesarios para preservar cualquier tipo de creencia: fe y sentido.

En las narrativas analizadas, en relación con las descripciones a propósito del entierro de estos personajes que mueren con fama de santidad, concluimos:

En primer lugar, lo que llama la atención es que siempre se habla de una multitud de fieles que acuden a estos entierros. En el caso del entierro del Padre Fr. Luís da Anunciação, de la Orden Tercera de la ciudad de Porto, que muere el 5 de enero de 1687, «o concurso ao seu enterro, procurando relíquias, e proferindo aclamações, *não tem cabal explicação*»⁸²⁵.

En segundo lugar, el pueblo en sus muestras de sentimiento por el difunto y en su ansia por obtener reliquias es violento, ruidoso, se atropella, no es respetuoso con el cadáver ni con las autoridades civiles y eclesiásticas que lo custodian, y en todo se hace exceso. Es así el mundo del siglo, al contrario de los silencios celestiales, la obediencia, la tranquilidad que habita intramuros de las instituciones religiosas. La Madre Madalena da Silva en el monasterio da Rosa falleció sobre 1590 «com tal reputação, que houve *contendas* sobre a repartição das relíquias»⁸²⁶. Estos comportamientos violentos obligan a las autoridades seculares y eclesiásticas a proteger el cadáver ante tal tumulto, y evitar así los abusos. En el entierro del franciscano Fr. António das Chagas, «Não forão bastantes as *justiças* de Torres Vedras para impedir estes *roubos* de piedade Christã: sendo que para esse efeito assitirão de dia, e de *noite* junto ao

⁸²² *Relaçam* [...], 1643: 35.

⁸²³ LIMA, 1709-1712: I, 379.

⁸²⁴ CACEGAS, SOUSA, 1619: 203.

⁸²⁵ NATIVIDADE, 1743: 57.

⁸²⁶ LIMA, 1709-1712: I, 73.

Esquife. Raramente pode contrastar a justiça o que huma vez se considerou interesse da alma!»⁸²⁷. Estos comportamientos son justificados e incentivados.

Las ansias y los robos a los que obliga la piedad cristiana hacen con que se lleguen a situaciones esperpénticas como la siguiente. A propósito de Fr. António das Chagas «tínhasse por ditoso o que lhe cortava hum bocadinho de hábito; e procurando todos esta dita o puzerão tanto à curta, que aguarentado o hábito até os joelhos, ficou parecendo romeiro para ser peregrino em tudo»⁸²⁸. Casi toda la vestimenta de Bertholameo da Costa, el tesorero mor de la Catedral de Lisboa, fue transformado en retajos, y además:

*tendo por melhor afortunado, o que alcançava hum par de cabelos da sua cabeça [...] se virão actos de devoção tão excessivos, que mostrarão mais inhumanidade, que piedade. Porque houve pessoas que sem saberem umas de outras, se chegarão com intento de cortarem hum dedo; mas permitiu Deus, que nunca virão ocasião de o poder fazer a seu salvo*⁸²⁹.

Evitar estos excesos obliga a estrategias como es el de vestir dos hábitos al cadáver, como le sucedió al cadáver de la Madre Leocadia, y «aquele que o alcançava, lhe parecia levava consigo o mais rico thesouro»⁸³⁰.

Lo mencionado hasta ahora sobre el comportamiento excesivo del pueblo por ocasión del entierro de un personaje que muere en opinión de santidad lo encontramos en los dos siguientes episodios descritos en el *Agiologio Dominico*. Con motivo del entierro de João de Vasconcelos:

*A porta da igreja do convento o estava esperando o ilustrissimo Inquisidor Geral; e como ali se unio o concurso, que nas mais partes vinha espalhado, foy impossível poderem romper os que levavão o cadáver. Pozerão o féretro em terra, e então foy a bulha; porque empenhados todos em tocar rosários, em cortar, e levar pedaços do hábito, capa, ou camisa, não foy pequeno milagre, o não morrer no túmulo muita gente. O certo he, que por semelhantes contendias, e gritaria, não poderão os religiosos fazerlhe as costumadas exéquias: quatro bispos, que o acompanharão, e defendião as veneráveis relíquias, virão quasi ultrajado o seu respeito, pelos motins do povo. Duas vezes se vio o cadáver fora do féretro; e o que só era querer despilo pareceo intento de roubalo. Ordenouse finalmente, que cortandose por tudo, e com toda a pressa, se entregasse o cadáver à sepultura*⁸³¹.

⁸²⁷ GODINHO, 1687: 180.

⁸²⁸ GODINHO, 1687.

⁸²⁹ PARADA, 1611: 109.

⁸³⁰ ARACAELI, 1708: 162.

⁸³¹ LIMA, 1709-1712: I, 203.

Todavía, en vez de condenados, estos comportamientos son finalmente recompensados (y por eso incentivados) al decirse a continuación que «Approvou o Ceo com grandes maravilhas as referidas venerações»⁸³².

Tras la muerte de Fr. Pedro, de la Orden de Sto. Domingos, en el convento de Évora, su cuerpo fue puesto junto a la sepultura, y una vez acabado el oficio:

*Entrou o povo traz a comunidade sem ficar homem nem mulher na Igreja: ali foi a força, e a confusão de novo, por chegarem a tocar a terra que cobria o corpo santo, e amado de todos, o pranto renovado, e trocado em gritos, e alaridos, o canto dos religiosos de maneira perturbado, e interrompido, que nem pera rezar se ouvião, nem pera cantar se entendião. Acabado tudo, não acabava a gente de se apartar do lugar, mostrando tal afeição com ele, que parecia quererem desenterrar o defunto. E não faltando receios d'isso nos religiosos, fizeram ficar homens de guarda no Capitulo, que tarde, e com trabalho puderão ver despejado. Então cahirão na conta, de quão acertado fora o conselho do enterro secreto. Porque segundo Frei Pedro era amado, e sua virtude em alto grão estimada, não houvera força que poderão tolher aos homens tratarem-no com pouco respeito, á conta de se enriquecerem de suas relíquias*⁸³³.

Sin embargo, no es solamente así que se comporta el pueblo, pues también cabe señalar que entre los miembros del clero encontramos excesos, como en el siguiente episodio protagonizado por los canónigos de la catedral de Lisboa por ocasión del entierro del tesorero mayor. Tras introducir su cuerpo dentro de la capilla principal y una vez cerradas las barreras para que la gente no pudiese entrar, «se chegarão todos os capitulares ao corpo do santo capitular, companheiro seu, e com muitas lágrimas lhe beijarão todos a mão, cortando cada um das relíquias que podia»⁸³⁴.

Al leer estas descripciones, no podemos dejar de preguntarnos si estos personajes eran conscientes del destino violento de su cuerpo una vez muerto. En el caso de Fr. António das Chagas:

*pedio hum dia antes de sua morte ao Padre Fr. Lourenço da Purificação, hum de seus companheiros, que em ele espirando lhe enchesse de immundicias pés, mãos, e cara, para que pelo cheiro ninguém chegasse a seu corpo morto; mas nem o companheiro lhe obedeceo neste particular, nem ouve que duvidasse ser o Venerável Padre bom cheiro de Christo para Deos*⁸³⁵.

⁸³² LIMA, 1709-1712: I, 202.

⁸³³ CACEGAS, SOUSA, 1977 [1623]: II, 130-131.

⁸³⁴ PARADA, 1611: 108-110.

⁸³⁵ GODINHO, 1687: 217.

La lectura que hace el autor de su santa biografía de este deseo remite para su humildad, añadiendo que ni la muerte ponía término a esta. Aunque también podemos ver en ello un intento (fracasado) del religioso de evitar que su cuerpo una vez muerto fuese perturbado. Semejantes descripciones nos obligan a preguntarnos ¿hasta que punto en esta época era práctica común la exhumación y el expolio de cadáveres para acceder a reliquias?

Un momento clave en el que la población participa activamente y se pronuncia sobre la santidad de un individuo procediendo a la sacralización de sus reliquias, mostrándonos los imaginarios y sensibilidades que habitan en este proceso, es en el momento de la apertura de su sepultura. En él se espera alcanzar la tierra que rodea su cuerpo, algunos trozos de los restos de sus vestiduras y hasta su propia materialidad cadavérica. El acceso a las reliquias a partir de la exhumación de un cadáver se procesará en unos casos de forma accidental, y en otros con un carácter más previsible, cuando se participa en la traslación y reubicación para otra sepultura de los restos mortales de personajes con pública fama de santidad.

El valor atribuido a estas reliquias descansa en su potencialidad para representar prodigios, que como observamos en el siguiente episodio pueden consistir en la curación del cuerpo enfermo. En el monasterio de la villa de Abrantes estaba enterrada la Madre Sor Antónia de Teive. Muchos años después cuando iba a ser allí enterrada otra religiosa, al cerrarse la sepultura desbordó tierra y «ficou nela hum *ossinho* dos mais miúdos do corpo humano». Estaba en ese momento presente una Madre vieja que conociera a Sor Antónia, y «lançou mão do *ossinho* com grande *alvoroço*, como se fora uma pedra preciosa: e não se enganou; porque mandando-o a alguns enfermos, obrou em todos com eficácia milagrosa»⁸³⁶.

La exhumación y la traslación de los restos que contienen se hacen bajo ciertas condiciones, no pudiendo llevarse a cabo sin una autorización, como está tipificado en la normativa diocesana. Encontramos en las Constituciones indicación para que no fuese desenterrado difunto alguno, ni trasladado sus restos o sus huesos para otra sepultura, sin una licencia del Ordinario⁸³⁷. Sin embargo, hay instancias en las que no se siguen estas directrices.

⁸³⁶ LIMA, 1709-1712: I, 379.

⁸³⁷ ELVAS 1633/1635 Tít. XIII, *Dos enterramentos, sepulturas, Missas, e Officios de defuntos*: 64; LISBOA 1640/1656 L. IV, Tít. XVI, *Das sepulturas*; BRAGA 1639/1697, Const. VI, Tít. XX, *Das Sepulturas*. Según los regimientos de las diferentes diócesis, es el Provisor el responsable de autorizar la traslación de las osadas de algunos difuntos que estuviesen enterrados en las iglesias del respectivo obispado, siempre que haya una causa justa. La licencia será dada por escrito, y se señala el orden y acompañamiento con que se han de llevar, de acuerdo con su «qualidade». *Regimento dos officiaes do auditório ecclesiastico, do bispado de Coimbra*, 3v. In COIMBRA, 1591. *Regimento do auditório ecclesiástico do bispado de Viseu*. In VISEU 1681/1684: 3.

El reparto de reliquias a partir de restos cadavéricos por motivo de su traslación en algunas ocasiones se procesa de forma consensual, solemne y sin una manifestación de comportamientos violentos por aquellos que participan en tal acontecimiento. Encontramos esta forma de proceder por ocasión de la traslación del cuerpo del carmelita Fr. Estevão da Purificação, cinco años y once meses después de ser sepultado. En las vísperas de dicha traslación, el prior del convento de Colares, religiosos, clérigos, justicia y más personas se dirigieron al sepulcro. Una vez abierto se encontró el cuerpo casi desecho, pero el olor que de si lanzaban sus huesos anunciaban tratarse de algo más que de huesos de difunto ordinario. A continuación, se vio el milagro de la incorrupción de sus sesos, que sería dividido por muchas manos «sem que por força, ou cortezia, se podesse isto atalhar»⁸³⁸.

El valor dado a estos restos accesibles a la población y su reparto, muchas veces disimulado y escondido, lo vemos en el siguiente ejemplo. Un ciudadano principal de Braga dijo que, cuando falleció el Padre Lourenço de Paiva, lo enterraron junto a la sepultura del miembro de la Compañía, el Padre João Cardim y que «por ele se achar presente, e ter dele opiniam de santo, ouve huma costa [costilla] de seu corpo, que tem em muita estima, e veneraçam». Acaba diciendo que «á espada a defenderia se lha quiseram tirar»⁸³⁹. Y es que cuando fue abierta la sepultura del Padre Cardim siete años después de ser enterrado, el sacristán del colegio de Braga dice como testimonio que:

o corpo do Padre Joam Cardim estava todo unido, e dando o que cavava por baxo com a emxada, tirou a cabeça, com quasi a metade do barrete pegado nela, debaxo do qual tinha carne, e cabelo, e no corpo estava em partes carne com sangue, o que ele vio muito bem, e que no espinhaço tinha sangue verdadeiramente, e que nem a cova, nem o corpo cheiravão mal antes bem, sendo que avia sete annos, que o servo de Deos era fallecido, e pela devaçam, que lhe tinhão, hum cidadam tomou huma costa pera a ter por relíquia, e outros começarão a tomar outras relíquias, e ele Sacristam acodio, e lhes tirou ainda algumas, e ainda que fés muita diligencia, nam os pode de todo impedir, e hum escondeo huma canela detrás do altar das onze mil Virgens ao pê do qual estava a sepultura do servo de Deos, e sabendoo o P. Pedro de Brito residente no mesmo Colegio, a tomou, e guardou com muita reverencia: e dous ossos, que a ele lhe ficarão; hum deu ao Padre Diogo Cardim irmam do Padre João Cardim por lho mandar pedir, e o outro mandou á India ao Padre André Palmeiro Reytor que tinha sido do servo de Deos, e estava por

⁸³⁸ JUZARTE, 1662: 96.

⁸³⁹ ABREU, 1659: 188.

Provincial da India, e lhe agradeceo muito o osso do Padre Joam Cardim, e na carta lhe disia muitas cousas das virtudes do servo de Deos, &c.⁸⁴⁰.

En este episodio encontramos otro signo que es visible en estos restos cadavéricos previamente enterrados y que revelan el hecho de estarse ante un *cuerpo vivo*. La presencia de sangre (viva) líquida, fresca, como muestra de incorrupción. Siempre se busca en estos cadáveres señales de vida para reforzar la idea de que *realmente* siguen vivos y no están muertos.

Finalmente, es importante destacar que estos comportamientos nada ortodoxos para la obtención de reliquias a partir de un cuerpo muerto a veces son penalizados con recurso a lo extraordinario, como vemos por ocasión del traslado del deseado cuerpo de S. Torcato que estaba depositado en la ermita de S. Torcato o Vello. Su sepulcro fue reformado por el cabildo de la Real Colegiata de Guimarães en tiempos del arzobispo D. Sebastião de Matos de Noronha (1635-1641). En 1637, al colocar el cuerpo en su nueva sepultura «todos virão *inteiro* sem alguma corrupção, vestido em Pontifical com Bago, na mesma forma, que se ve a sua imagem no seu Altar». En esta misma ocasión el Doctor maestro-escuela Rui Gomes Golias protagonizó el siguiente episodio.

animado da sua devoção, se arrolou a tirar escondidamente do corpo do Santo hum tornozelo do pé: quando lho arrancarão, sahia sangue claro, que ainda hoje se conserva, e levando a relíquia para sua casa, começou a experimentar enfermidades, que entendeo ser castigo da sua indiscreta devoção: pelo que a mandou colocar no Santuário da Colegiada de Guimarães, aonde se venera em hum relicário grande de prata dourado, metido entre dous vidros, por onde se vê o sagrado osso de São Torcato, manchado de sangue⁸⁴¹.

¿Serían suficientes estas descripciones para desincentivar el deseo de alcanzar estos sagrados restos?

6.2. EMOCIONES Y SENTIMIENTOS. LO RACIONAL E IRRACIONAL ANTE EL FENÓMENO DE LA INCORRUPCIÓN

El cadáver es una de las metáforas de la doctrina cristiana para prevenir la *vanitas*, respondiendo a la dualidad pecado/corrupción *versus* virtud/incorruptibilidad. La proliferación de prodigios relacionados con la incorrupción de cadáveres, los sentidos ortodoxos y heterodoxos que la población les atribuyen, las prácticas devotas que

⁸⁴⁰ ABREU, 1659: 188-189.

⁸⁴¹ Agiol. Lusit. 14 Julho, a: IV, 141-142.

desencadenaron fueron mecanismos que ayudaron a la conformación de reliquias. Esto tiene lugar sin que a veces esté asociado a una vida previa llena de virtudes o al recuerdo de una buena muerte rodeada de señales maravillosas. Tenemos constancia de varios los episodios en los que la incorrupción en sí se nos presenta como único criterio para consagrar reliquias.

En las fuentes encontramos descripciones que muestran como se pretende limitar las prácticas de embalsamiento que son utilizadas para preservar los cadáveres, y que sabemos que son conocidas y aplicadas en la época⁸⁴². En las constituciones sinodales exploradas, entre las excomuniones que son reservadas al pontífice, encontramos aquella que se aplica al embalsamiento. Específicamente «Contra os que *tiram as entranhas aos mortos para os conservar, ou os despedaçam, ou os cozem* para lhes tirar os ossos para os levar a enterrar a outra parte: e os que fazem que se faça o sobredito, ou o mandão fazer»⁸⁴³.

Es de suma importancia que no se avance con una manipulación artificial del cadáver, para que así se venga a descubrir lo que puede revelarse «naturalmente». El proceso lento de transformación del cadáver que va desde el enfriamiento y rigidez del cuerpo muerto hasta la putrefacción y finalmente su mineralización es uno de los espacios de mayor significado para individuos y comunidades, productor de representaciones y prácticas que están condicionadas por la lectura difundida por el sistema de creencias dominante en que están inscritas.

Cuando se está ante casos de incorrupción, brotan a la superficie sentimientos de *impotencia* ante algo motivado por la casualidad y el azar que en principio no puede ser clasificado e interpretado con la razón, ni guiados por los principios de una taxonomía cultural⁸⁴⁴. Nace un *desorden* en el seno de un orden ontológico que garantiza una orden simbólica⁸⁴⁵. Visto que son los símbolos los que inducen a ideas generales de orden⁸⁴⁶, cuando se está ante este fenómeno fracasa todo el aparato explicativo del complejo de patrones culturales recibidos por los miembros de la comunidad (sean estos el sentido común, ciencia, especulación filosófica, el mito,

⁸⁴² PEREZ FADRIQUE, 1666.

⁸⁴³ LAMEGO 1561/1563, *Casos Reservados ao Papa*; ÉVORA 1565, *Casos Reservados ao Papa*, VII; PORTO 1585; COIMBRA 1591, Tít. XXXX, *Das excomunhões, e interditos: e como se deve proceder, contra os que se deixam andar nelas*, Const. X: 214; LEIRIA 1598/1601, Tít. XXXV, *Da excomunhão*, n.º 13; VISEU 1681/1684, L. V, Tít. I, *Da Excomunhão*, n.º 14: 348; Sin embargo existen algunas excepciones. «Porem esta excomunhão nem incorrem, nem aqueles que fazem estas coisas nos corpos que morrerão em terra de infiéis para os trazerem para terra de Cristão, nem aqueles que abrem os corpos para os embalsamarem, e levarem com maior comodidade, e autoridade a própria sepultura». LISBOA 1640/1656, L. V, Tít. XXIX, *Das excomunhões que por direito comum Canónico, são reservadas ao Sumo Pontífice*: §. 11, 486. Estas prácticas que pretenden retrasar la descomposición del cadáver se deben a la importancia que es dada a ser enterrado en el suelo del propio país y que está ya presente en los siglos XII y XIII. HUIZINGA, 1996 [1919]: 150.

⁸⁴⁴ MARINO FERRO, 1986: I, 201.

⁸⁴⁵ LE BRETON, 2006: 75.

⁸⁴⁶ GEERTZ, 1978 [1973]: 113.

etc.), lo que conduce a una sensación de *inquietud* profunda⁸⁴⁷ y a un sentimiento de absoluta dependencia⁸⁴⁸. La otredad de lo que se manifiesta en casos de incorrupción amenaza nuestra capacidad para entender el mundo, y levanta la cuestión de saber si realmente las creencias que se poseen sobre la misma naturaleza son válidas⁸⁴⁹. Dicho esto, podemos ver como el fenómeno extraordinario que representa la incorrupción, el desasosiego que despierta, se hace menos asustador cuando es racionalizado, y se le atribuyen significados acordes con la forma en la que se manifiesta⁸⁵⁰. Así se aprecia en los siguientes ejemplos.

La Madre Dña. Maria da Silva que gobernó durante cuarenta y dos años el monasterio de Chelas, falleció en 1589. Treinta y tres años después, en 1622, se abrió la sepultura para allí enterrar a una sobrina suya. Su cuerpo estaba todo transformado en cenizas, excepto su velo negro, que estaba entero y envolvía una calavera descarnada y seca. El significado que le fue atribuido hace referencia a su ejemplaridad como religiosa.

*Grande, e misterioso prodígio: em que o Senhor, ao que parece, nos esta mostrando que manteve esta religiosa inteiramente, e sem quebrar os dous pontos que a todas se encomendão na profissão. He o primeiro, que saiba a professa que há de apresentar diante do tribunal de Christo sem nódoa nem magoa aquele veio que recebe. Segundo, que o aceita, como ferrete no rosto, em sinal de que a nenhum outro amor dará lugar em sua alma*⁸⁵¹.

A propósito del carmelita Fr. Estevão da Purificação, en él se aprecio: «o grande milagre da *incorrupção de seus miolos*, dentro em a caveira (o que até agora, não li, nem ouvi de outro Santo) de que todos ficarão admirados, e com maior devoção, e respeito a este servo de Deus». El sentido atribuido a este hecho de haber sido esta parte de su anatomía más preservada que cualquier otra, es que el cerebro es solamente espíritu, un espacio donde no hay carne ni sangre ni inmundicias, y el religioso haber vivido siempre como si fuese espíritu, sin incorruptibilidad moral⁸⁵².

En los escenarios representados anteriormente, la atribución de santidad a partir de un cadáver incorrupto o restos de incorrupción permite encontrar e identificar un elemento lógico que sea capaz de superar la contradicción que implica estos episodios extraordinarios. En un intento de racionalización, al cuerpo incorrupto se le atribuyen señales de vida, que confirman el discurso religioso de estarse ante un

⁸⁴⁷ GEERTZ, 1978 [1973]: 115.

⁸⁴⁸ Llamado por Rudolf Otto, «sentimiento de criatura», un elemento considerado universal. OTTO, 2001 [1917]: 16.

⁸⁴⁹ GEERTZ, 1978 [1973]: 116.

⁸⁵⁰ BOYER, 2001: 162.

⁸⁵¹ CACEGAS, SOUSA, 1977 [1623]: I, 131-132.

⁸⁵² JUZARTE, 1662: 96.

cuerpo muerto especial, que realmente sigue vivo, como lo testifica la flexibilidad que puede experimentarse y el olor que puede sentirse.

El religioso P. Fr. Cristovão da Conceição murió en 1649 en el minorita convento de Alenquer y fue exhumado en 1653. Es mencionado por Cardoso que:

*cavandose no sitio em que jazia o S. Corpo, a poucas enxadadas, apareceu desfeito em partes, mas com o peito cheo de incorrupta carne, revestida de pele, tam branda, e flexível, que tocada co dedo, se recolhia, e logo tornava a seu lugar, percebendose em tanto suavíssimo odor, o qual se pegou de maneira à pessoa que o tirou da cova, que no dia seguinte, lhe recendião ainda as mãos, e vestidos com excesso [...] Grande prova he da Sanctidade de Fr. Christovão da Conceição (além dos milagres que obrou em vida) a incorruptibilidade de seu corpo, juntamente com o precioso cheiro que dele saio ao tempo de sua Invenção*⁸⁵³.

Además de subrayar el proceso de racionalización que subyace al fenómeno de la incorruptibilidad, nos interesa también analizar los aspectos irracionales del culto de reliquias y que pueden ser ejemplificados a partir de la observación de las emociones despertadas y los sentimientos provocados cuando se está ante estos casos. Es decir, al explorar las reacciones en el territorio de lo sensible que este fenómeno provoca sobre aquellos que son partícipes de su *contemplación*, y concluimos que es uno de los factores responsables de la perpetuación de las creencias en el culto de reliquias.

El cadáver es importante para el ánimo, lo mueve, cuando es transformado en algo *espantoso* y fantasmal⁸⁵⁴. Los sentimientos que son exprimidos cuando se está ante un cuerpo muerto son de dos clases. Por un lado, sentimos asco hacia lo hediondo, lo corrupto y lo repugnante y por otro lado está la inhibición, la turbación, el temor a la muerte y el horror. El cadáver es una de las figuras del desengaño por excelencia, recrea el espanto de la putrefacción para *movilizar* la piedad de los cristianos, y así el *pavor* se transforma en devoción⁸⁵⁵.

En la cultura del desengaño propia del Barroco, el cadáver fue una de las metáforas predilectas de la doctrina contra el *vanitas* que obligaba a tener siempre presente a la muerte. Así por ejemplo para ser más eficaz en la gestión de las emociones desencadenadas, el franciscano Fr. António das Chagas, cuando representaba sus sermones en sus viajes por todo el territorio para misionar a la población, algunos de ellos se celebraban de noche y se hacía representar «com o Christo na mão, e na outra huma *caveira*»⁸⁵⁶.

⁸⁵³ Agiol. Lusit. 9 Maio, m: III, 143.

⁸⁵⁴ OTTO, 2001 [1917]: 156.

⁸⁵⁵ OTTO, 2001 [1917]: 146.

⁸⁵⁶ GODINHO, 1687: 54.

Una de las formas de contacto con las reliquias es a través de su contemplación. Tienen la capacidad de despertar sentimientos y conducir a la devoción únicamente mediante su contemplación⁸⁵⁷. Este es el método preferido de la *devotio moderna* para la oración, que consistía en ver o representar mentalmente lo trascendente intangible partiendo de lo sensible⁸⁵⁸. Ya Jorge Cardoso, al definir lo que es una reliquia, al inicio del *Agiologio Lusitano* nos dice

*Pois quando vemos suas sanctas reliquias, com pio affecto nos movemos a venerar aqueles sacros despojos, que em quanto viverão, forão agradável, e deleitosa morada da Sanctissima Trindade, que tem por suas delicias estar cós filhos dos homens*⁸⁵⁹.

La repercusión de lo *visual* en el dominio de las percepciones y de los efectos provocados en el dominio de las sensibilidades lo vemos en el siguiente episodio del memorial de Pero Roiz. Por motivo de la peste que asoló la ciudad de Lisboa en el año de 1569, fueron llevadas a lo largo de numerosas procesiones las reliquias de S. Vicente, S. Sebastián, el Santo Leño y una reliquia de Sta. Ana. El día 15 de agosto de ese mismo año cuando salió una procesión solemne desde Sto. Domingos hasta la catedral, los religiosos trasportaban una imagen de Jesús en el Crucifijo debajo de un palio de brocado, procediendo el autor del memorial a la descripción de las emociones y sentimientos desatados a partir de la visión de dicha imagen.

*A devassão que a saída deste sñor fez ao pouo não he sentido humano que o possa imaginar nen comprender senão os que o virão e sentirão em seu coração chegando a see: puzerão o crucifício na capela moor virando pera o povo que todo de jiolhos pedião a deus com a mais alta consonância de choro pranto e gritos que parecia que rompia os çeos e não podia no mundo haver corasão tam duro que ali o não visseis desfeito em mil milhares de lágrimas confessando todos em geral e cada hum em particular serem outro Ionas pera que deus aplacasse sua ira*⁸⁶⁰.

En este pasaje se demuestra que solamente nos encontramos con el «fenómeno de lo sagrado», cuando nos colocamos ante el fenomenológicamente⁸⁶¹.

Cabe destacar otro ejemplo del brotar de lo emocional, a partir de la contemplación de reliquias, en las palabras del cronista de Felipe II, Ambrosio de Morales. Cuando

⁸⁵⁷ CARO BAROJA, 1978: 106.

⁸⁵⁸ BARANDA LETURIO, 2001.

⁸⁵⁹ *Agiol. Lusit.*: I, 42.

⁸⁶⁰ SOARES, 1953: 21-22.

⁸⁶¹ WULF, 2008: 137.

este recorría por encargo del monarca las tierras del noroeste peninsular buscando identificar las reliquias de santos que estaban esparcidas por los diferentes monasterios de aquellos territorios⁸⁶², al llegar a la iglesia parroquial de S. Martin en Fromesta, se encontró con unas *santas partículas* pegadas a la patena y que no se corrompieron. Estas eran llevadas a enfermos. Escribió el cronista ante tal misterio las emociones y sentimientos experimentados por el mismo:

*Otra parte muy principal del milagro, à mi pobre juicio, es el sentimiento que pone este misterio aun en un tan pecador, como yo. Los cabellos se rizan; el cuerpo todo tiembla; y el alma, aunque indigna, concibe algo de temor y reverencia, que se debe al que por su Omnipotencia por tan gran misterio quiso mostrar la verdad de su presencia en el Santísimo Sacramento*⁸⁶³.

En el terreno de lo sagrado como ya dijimos al inicio de nuestro trabajo, siguiendo al erudito Rudolf Otto, entendemos como racional aquello que podemos aprehender con conceptos corrientes y definibles, aquella esfera que es accesible a nuestra capacidad conceptual. Y aplicamos el término irracional, a aquel territorio donde nuestros conceptos no encuentran camino. Está constituido por todo aquello, que por muy intensa que sea nuestra atención, no conseguimos aproximarlos a la luz de la inteligencia comprensiva, si no que permanece en la oscuridad de la experiencia inconcebible, y puramente sentimental⁸⁶⁴. El elemento irracional se hace *sensible* a través del *Tremendum* (algo que desasosiega, amedrenta y hace estremecer) y el *Fascinium*⁸⁶⁵ (lo que capta los sentidos, que arrebatara, hechiza, exalta hasta el vértigo y la embriaguez). Dicho esto, los aspectos más irracionales en torno al culto de las reliquias lo vemos especialmente ejemplificado en la actitud mostrada ante casos de incorrupción. El carácter irracional se consigue aprehender a través del sentimiento y la admiración que provoca en el ánimo cuando se está ante un cadáver incorrupto.

Ante un cuerpo incorrupto, los sentimientos que se despiertan arrastran consigo los aspectos más irracionales del culto religioso, que no pueden ser definidos conceptualmente, pero que podemos caracterizar por un reflejo en el ánimo: el *estremecimiento*. El elemento irracional se revela, dándose a conocer en el ánimo y en sentimiento. Que se revele, no quiere decir que sea comprensible conceptualmente⁸⁶⁶. Ante un cuerpo muerto incorrupto es aceptado que se está ante algo especial, diferente del curso natural, que es respaldado por un sistema de creencias que le atribuye

⁸⁶² CAPELÃO, 2011a.

⁸⁶³ FLOREZ, 2005 [1765]: 28.

⁸⁶⁴ OTTO, 2001 [1917]: 83-84.

⁸⁶⁵ OTTO, 2001 [1917]: 27 y 50.

⁸⁶⁶ OTTO, 2001 [1917]: 173.

sentido y que hace con que la población se quiera aprovechar de sus beneficios: todo ello incentivado por un discurso que justifica este comportamiento. Solamente que lo quiere disciplinado.

La consagración de ciertas reliquias tiene lugar en momentos donde la incorrupción se presenta sin cualquier otro criterio de santidad, como es el de una vida pormenorizada de virtudes asociadas, y sin los testimonios de una vida ejemplar que lo anteceda. Esto conduce a comportamientos considerados desviantes, heterodoxos y difíciles de controlar. Un ejemplo del sentimiento que provoca sobre los espíritus la incorrupción lo vislumbramos en el siguiente episodio de nuevo del *Memorial* de Pêro Roiz, que pasamos a transcribir en su totalidad por la riqueza de significados atribuidos que encontramos relatados:

Estando tudo neste estado aconteceu o que se segue e é de saber que quando a Rainha de Inglaterra perseguia os cristãos prendeu um grande Sr. Inglês o qual era Sr. de vassalos por ser católico e o teve prezo vinte e oito anos a cabo dos quais fugiu e se veio a esta cidade [Lisboa] e sabendo elRey como era Sr. de vassalos e muito católico e a Rainha lhe tomara seu estado lhe mandava dar nesta cidade sessenta cruzados cada mês o qual fazia vida Santa e Religiosa continuando com os padres da companhia de São Roque onde se confessava e comungava e tomava sua disciplina como os padres a tomavam e havendo dezassete anos que era falecido e enterrado em São Roque abrindo a cova véspera de São Marcos do ano de 1625 — que foram 24 do mês de abril da dita era acharão o corpo deste Inglês todo inteiro sem corrupção nenhuma com todos os cabelos da cabeça e barba e dos peitos orelhas boca nariz dentes pés e pernas unhas olhos sobranceiras tudo tão inteiro e tão são e tão composto como o era estando vivo e tinha os braços cruzados como se enterram os defuntos, o direito sobre o esquerdo e se lhe erguiam o braço direito ele mesmo se tornava abaixar e por como estava em crus — tinha mais todo o lençol e habito de São Francisco com que fora enterrado. Com isto como se nunca o tivera e somente nas suas partes vergonhasas lhe deixou Deus hum pedaço do hábito que lhas cobria todas tão novo e tão são como se naquela ora o comprarão na lógia. O qual Inglês se chamava Dom Francisco Turon e velo estar tão inteiro havendo 17 anos que era enterrado era o mor espectáculo de ver que ver se podia foi tão grande o número de gente que da cidade e do termo acudiram a ver este homem que arrombavam portas e tudo e tocavam todos suas contas e lenços nele por muito grandes relíquias levando todos terra da sua cova por relíquias a qual cheirava mito bem e verificadamente da sua terra relíquias faziam milagres⁸⁶⁷.

⁸⁶⁷ SOARES, 1953: 476-477; Agiol. Lusit. 25 Abril, i: II, 713.

Ante casos de incorrupción como este, el cuerpo es sacralizado y a partir de una reliquia así representada podemos observar como *la intermediación de lo visual* repercute en los dominios perceptivos y afectivos⁸⁶⁸. El contemplar un cadáver incorrupto, testifica la experiencia de lo numinoso⁸⁶⁹, la grandeza de lo ininteligible. Lo sagrado entra a formar parte de la experiencia humana dando lugar a una hierofanía⁸⁷⁰. Se está ante una ruptura ontológica que da al mundo una estructura paradójica, lo temporal deja trasparecer lo eterno, lo limitado el infinito, la muerte la vida. Son situaciones extraordinarias que son bien *visibles por todos*, que afecta al campo de la percepción, pero también de la afectividad, ya que ante estos casos una emoción primaria de miedo, sorpresa, repugnancia se presenta de forma repentina, inesperada, como un aviso de que se está ante algo especial, fuera del curso ordinario. Ante estos casos se adopta una nerviosa posición cognitiva y es cuando se refuerza el compromiso emocional que alimenta la devoción⁸⁷¹.

Pero al mismo tiempo se busca racionalizar esta experiencia, se piensa, se reflexiona y se analiza esta conmoción. Como nos señala Damásio, la emoción es el primer paso para la racionalidad, influyendo así en el pensamiento y en la acción humana. Para este neurólogo la emoción y la razón forman un todo mental, y aunque las emociones no son actos racionales, son ellas, a través de los sentimientos, las que desencadenan el proceso cognitivo⁸⁷². Una reliquia así expuesta, tiene la capacidad para *despertar emociones*, y conducir a la exteriorización de sentimientos que unen a cada individuo a la comunidad de la que forma parte.

A modo de conclusión, la materialidad así representada, el sentido que le es atribuido, la percepción sensitiva, el elemento afectivo desencadenado y la imaginación, inauguran una interacción performativa entre creyentes y creencias. Ante una reliquia expuesta, un individuo está involucrado intelectual, emocional y sensiblemente. Los sentidos son puestos en escena, pues estamos ante un fenómeno que hace posible a partir de su materialidad que sea percibido también sensorialmente. Es más, la exposición pública de un cuerpo incorrupto es un acontecimiento social que propicia la ampliación de lo sensorial. Ante él, el significado simbólico que le es atribuido es incorporado a partir de la experiencia sensitiva y a nivel de la sensibilidad, a través de procesos miméticos. En estas realizaciones culturales, las imágenes, esquemas, ideas se van sedimentando en la memoria e imaginación de los participantes, dejando huella que se inscribe en sus cuerpos (es in-corporado), desarrollando así su efecto. Son

⁸⁶⁸ BRAGA, 2008: 65-74.

⁸⁶⁹ Lo *Numinoso* es lo sagrado sin sus aspectos éticos y su componente racional. OTTO, 2001 [1917]: 14.

⁸⁷⁰ ELIADE, 1992 [1949]: 15 y 56.

⁸⁷¹ GEERTZ, 1978 [1973]: 116.

⁸⁷² Al contrario de lo que defendía Descartes, la razón no está desprovista de emotividad, y el pensar no es ajeno al cuerpo. António Damásio formula la hipótesis de que la razón no puede desligarse de su contexto emocional, existiendo en términos anatómicos y funcionales una relación entre razón, sentimientos y cuerpo. DAMÁSIO, 2000 [1994]: 279.

puestas en escena emociones, decisivas para la creación o renovación de la adhesión de los participantes a las creencias, normas o valores que allí se ven recreados. Son momentos en los cuales la experiencia y vivencia corporal y emotiva de lo sagrado es compartida, favoreciendo la producción de identidad, de un estado de *comunidades*. La sociedad se hace una imagen de sí misma, y esto hace posible que se perpetúe las creencias que viven en torno al culto de reliquias, y que son socialmente compartidas.

Esta exposición pone de manifiesto que lo que realmente escapa al control de la Iglesia institucional son las situaciones donde no es posible de gestionar la demanda insaciable de reliquias y de lo maravilloso que representan, utilizando criterios cargados de una simple racionalidad. Ellas protagonizan situaciones donde lo que viene a la superficie es el carácter irracional de la emoción religiosa. Y es que la religión no se reduce a enunciados racionales y explicativos, a pesar de, cómo nos dice Rudolf Otto, siempre se dio la espalda a la emoción religiosa⁸⁷³. Esta emoción duerme en lo que desasosiega y fascina y se revela, por ejemplo, como acabamos de ver, ante casos de incorrupción implicados en la configuración de reliquias, donde aprehendemos los aspectos más irracionales y que a nuestro ver son responsables por la perpetuación de la creencia en su poder hasta nuestros días.

La interiorización del discurso tridentino concerniente al culto dignificado e intermediado del culto de reliquias fracasó. Esta manifestación religiosa siguió viviendo en dominios que escapaban al control institucional de la iglesia, desafiando la ortodoxia confesional del catolicismo romano. Interiorizar la idea de que solamente una reliquia aprobada es verdadera, y que esta manifestación religiosa debía de ser siempre mediada por la autoridad eclesiástica no fue concretizado. No fue posible desposeer a los fieles de estos instrumentos de producción e interpretación simbólica, sobre los que construyen su mundo y actúan sobre él. Simplemente estos comportamientos quedaron limitados a la esfera definida como supersticiosa en el discurso eclesiástico (y hoy en día en el discurso científico). A mediados de XIX, ante la constatación de ese fracaso en la implementación de la normativa, se impuso el criterio de la tradición en la autenticación de reliquias, reafirmado por el Concilio Vaticano II.

Lo expuesto viene a ser corroborado por un simple hecho: la sobrevivencia hasta nuestros días de estas manifestaciones «desviantes» en territorio portugués, estándose ante un fenómeno de larga duración. En el trabajo de campo llevado a cabo por el antropólogo Pina Cabral, para la región de Entre Douro e Minho en la década de los 70 del siglo pasado, fueron identificados en este territorio veinte nueve casos de cuerpos incorruptos. De estos, solamente dos tenían más de cinco siglos de duración, y los demás son cuerpos que fueron desenterrados a lo largo del siglo XX.

⁸⁷³ OTTO, 2001 [1917]: 12.

Algunos de estos casos están expuestos al público en capillas y rodeados de una aurea de santidad⁸⁷⁴.

Reafirmamos así la idea de que una reliquia es necesariamente asistida por la comunidad, con su devoción y cuidado, pero también con estos ejemplos podemos ver que la emoción que se revela en torno a los casos de incorrupción hace con que «nazcan» nuevas reliquias. Podemos afirmar sin lugar a duda que la Iglesia institucional a lo largo de los siglos procuró racionalizar sus expresiones rituales, y la misma idea de Dios⁸⁷⁵, pero no consiguió domesticar un culto donde discursos cargados de racionalidad difícilmente abren camino. Difícilmente se consigue domesticar y controlar emociones. No se puede creer por la autoridad del otro, pues las creencias religiosas asientan también en lo irracional y lo afectivo.

A través del análisis del culto de las reliquias hemos intentado comprender la conexión entre representaciones mentales individuales, y las totalidades sociales. Ellas nos dieron acceso a la subjetividad humana, y trajeron a la superficie los procesos cognitivos (razón y emoción) implicados en el proceso de crear y transmitir significados (creencias), que son socialmente compartidos y de larga duración. Con lo expuesto podemos concluir señalando el marcado carácter funcional de las reliquias, pues su dimensión estrictamente material, y la percepción de esta a través de los sentidos, hace posible un proceso de racionalización y una vivencia sensible y emocional de lo sagrado, que permite que el hombre se oriente y se enfrente al mundo convulso que lo rodea. Es por ello por lo que creemos poder definir a las reliquias como materializaciones de un modelo cognitivo racional, emocional y funcional, que permite al hombre auto orientarse en un mundo aleatorio. Mientras den sentido al mundo, y sigan conmoviendo, perdurará el culto de las reliquias.

⁸⁷⁴ El descubrimiento de estos cuerpos es siempre semejante: la caja se abre, y el vestuario y el cuerpo de la persona son encontrados perfectamente intactos. Junto con esta visión inesperada de perfección, se respira un olor de santidad que siempre es descrito como un olor de flores, como rosas, violetas o jazmines. La mayoría de los cuerpos reacciona mal al contacto con el aire y muchos se desintegran poco después. Pero esto no siempre sucede. Cuando estos cuerpos son descubiertos, el pueblo generalmente afirma que se trata de un santo. Las autoridades y los párrocos tienen interés en enterrarlo deprisa, porque se niegan a aceptar la incorrupción como única señal de santidad. CABRAL, 1989: 258.

⁸⁷⁵ «La propia ortodoxia ha sido la madre del racionalismo». OTTO, 2001 [1917]: 11.

CONCLUSIÓN

El objetivo principal de este trabajo de investigación fue el analizar los diferentes aspectos de la vivencia religiosa en torno a las creencias y el culto de reliquias en el contexto del Portugal continental de los siglos XVI y XVII. Para ello articulamos nuestro proyecto a través de cuatro vectores de análisis, explícitos en el título: contexto, norma, función y simbolismo. Nos propusimos aproximarnos a la visión del mundo que tenían sus protagonistas y cómo actuaban sobre él, a partir del sentido que era atribuido en el contexto de estudio a un objeto en particular: las reliquias. Una manifestación religiosa que se fue forjando en el cristianismo desde los primeros siglos, asociada al culto de los santos. Algunos de los tópicos de este proyecto fueron encontrar contextos de sentido, identificar modelos de sensibilidad y comprender la representación colectiva de la fuerza actuante de las reliquias en el contexto en análisis.

Una reliquia es un objeto tangible, una imagen con una presencia mágica que puede mediar con lo trascendente. Forma parte de una cosmología jerarquizada de intermediación en el sistema religioso que habita, del cual los fieles se quieren beneficiar. Todo ello es debido a la creencia de que el poder de intermediación e intercesión que es atribuido a ciertos personajes especiales se transmite a sus restos o aquellos objetos con los que estuvieron en contacto físico durante su vida o después de muertos. Se acepta la existencia de una capacidad de contagio de sus virtudes a toda sustancia y materialidad asociada. Esto asienta en una visión del mundo en la que todo es un continuo, todos sus elementos están relacionados, y la presencia de lo maravilloso, de lo sobrenatural, es posible. Por ello, en el contexto en análisis el milagro, acontecimiento que sobrepasaba las fuerzas de la naturaleza y que es testimonio de la intervención extraordinaria de Dios en el mundo, exponiendo y confirmando la doctrina católica dominante, brotaba a cada paso.

Este estudio pone de manifiesto que el culto de reliquias es una manifestación cultural cuyos sentidos y significados van más allá de los estrictamente religiosos. Ellas se configuran como elementos simbólicos, son testimonios físicos de una memoria que puede ser manipulada y precisamente por ello son elementos esenciales para re-diseñar o consolidar relaciones de poder que buscan legitimación y reconocimiento. Además, construyen y contribuyen a la conservación de una memoria colectiva, reforzando identidades de grupo (cristiana, católica, portuguesa según los contextos). Su estudio también nos ayudó a entender ciertas estrategias simbólicas y elementos irracionales implicados en la configuración de poderes.

El Concilio de Trento implicó una renovación en las prácticas devocionales y, entre otros aspectos estimuló el rol de la intercesión divina. Difundió un modelo devocional en el que se apelaba a los sentidos, donde se privilegió los aspectos plásticos y emocionales, para despertar la vertiente más irracional que conduce a la devoción. Este proceso se pretende controlado por una jerarquía eclesiástica, un cuerpo especializado en la producción de discursos y en la gestión de ritos religiosos,

y que busca arrebatarse a los laicos los instrumentos de producción e interpretación simbólica, y de esta forma imponer su determinada visión del mundo, disciplinándolo.

En un plano jurídico, plasmado en las constituciones sinodales, Portugal rápidamente se sumó al cumplimiento de las directrices tridentinas que, en el terreno del culto de reliquias, se limitó a reafirmar la normativa y la legislación que la Iglesia ya había promulgado siglos antes. Esta decisión de continuidad en el orbe católico fue una respuesta a las críticas de idolatría y superstición imputadas al culto de imágenes, santos y reliquias vertidas por los movimientos de la Reforma Protestante. La Iglesia Romana optó por reafirmar el valor de esta forma exteriorizada de expresión de los sentimientos religiosos. Con la salvedad de que la Iglesia lo quiere controlado, con un argumento paternalista: la población es fácilmente impresionable y susceptible a dar crédito a fenómenos maravillosos, por lo que está avocada a la perdición sin la intercesión de la Iglesia que debe instruir, entre otras cosas, en el procedimiento correcto del culto a las reliquias.

Como pudimos ver con el análisis de los discursos normativos emanados de las constituciones sinodales, donde se expresa cual debe de ser la correcta vivencia religiosa de los fieles, la Iglesia buscó dignificar el culto de reliquias, apartando taxativamente toda superstición. Con el fin de establecer una clara línea entre la ortodoxia y la heterodoxia que le reprochaba la Reforma, se determina que solamente una reliquia autenticada por el poder eclesiástico en la figura del prelado puede recibir un culto público. Esta normativa se aplicaba tanto a aquellas reliquias procedentes de exterior del reino, como a las re-descubiertas en los respectivos espacios diocesanos. Se buscó imponer que la autoridad para consagrar y legitimar reliquias y los milagros que les son atribuidos, recayese en la jerarquía eclesiástica, alejando de este proceso a la voz popular. La exclusión de la comunidad de los procesos de toma de decisión es paralela a la fagocitación de la jerarquía de la Iglesia de la atribución de la santidad. Fenómeno a partir del cual no dejan de ser consagradas nuevas reliquias. Este cambio en el proceso de decisión no interrumpió el caudal de consagración de nuevas reliquias.

Por otro lado, el acceso de los fieles a las reliquias a través del ver, tocar y besar pasó a estar condicionado por barreras físicas y debía de llevarse a cabo solamente en ciertos momentos y bajo determinados preceptos, para alcanzar una uniformización de la liturgia en torno a su culto, que contribuyese a su dignificación, externamente visible e identificable. Las reliquias contribuyeron así, en el campo simbólico de los fieles, a comunicar e interiorizar en el terreno de lo imaginario la frontera que separa las categorías de espacio y tiempo sagrado del profano, ayudando a con ello a difundir las ideas conciliares tridentinas. En estas escenificaciones rituales se configuraría la comunidad de participantes, y es así como se fueron inscribiendo normas y valores en el cuerpo de los fieles, desarrollando así su efecto. La vivencia de lo trascendente

pasó a llevarse a cabo de una forma totalmente pasiva, sobre la que los fieles no pudiesen ejercer ningún poder.

La aplicación de la norma en el dominio de la autenticación de reliquias que se pretendió monopolizado por las autoridades eclesiásticas no fue posible. Las voluntades «populares» continuaron a imponerse, como en épocas anteriores, y a mantener un papel activo en la consagración de reliquias. Simultáneamente, el culto que les era prestado no obedecía siempre a los preceptos normativos de realizarse con pompa y circunstancia, ni era intermediado su acceso y utilización por un agente eclesiástico legitimado para tal efecto.

Pudimos todavía demostrar que los propios agentes religiosos, en los discursos propagados a través de la predicación, o de las narrativas hagiográficas sobre la vida de ciertos individuos, que fallecieron con fama de santidad, acabaron por animar a los fieles a actuar de modo claramente heterodoxo y a continuar con prácticas desviantes. La misma jerarquía eclesiástica alimentó y difundió un discurso que acaba haciendo de la voz del pueblo protagonista de un proceso de consagración de reliquias, aunque desviado. Pues lo son independientemente de una norma proclamada. En estos textos se hacía uso de recursos literarios para captar la atención con alusiones directas a lo extraordinario, esperando despertar emociones y devociones. A través de los discursos de los agentes eclesiásticos vertidos para publicaciones oficiales, se hacía una apología de consagraciones de reliquias que se desviaba de la norma, en base a los aspectos maravillosos y prodigiosos que se le atribuían, independientemente de la ejemplaridad de los individuos de los que procedían. En estos textos, los sentidos señalados y los usos posibles de las reliquias tendían al infinito, exacerbándose el riesgo de su banalización.

No todos los elementos de la sociedad compartían las mismas creencias con relación al culto que debía prestarse a las reliquias. La incredulidad también tenía su espacio, al mismo tiempo que había diferentes corrientes dentro del catolicismo que se oponían al modelo devocional tridentino en torno al culto de reliquias, y trataron de frenar prácticas consideradas heterodoxas sobre su consagración y su culto.

Todavía, y como creemos haber probado, la interiorización del discurso tridentino con relación a un culto de reliquias dignificado, controlado y alejado de toda superstición, en el contexto en estudio, siglos XVI y XVII, no fue posible y fracasó. Intentamos comprender por qué, al tiempo que nos cuestionamos sobre la perpetuación y vigencia de esta manifestación religiosa hasta nuestros días. Concluimos que esto es debido a que esta devoción da sentido al mundo en dominios de la subjetividad humana que son difíciles de controlar. Para demostrar este corolario, expusimos además de la dimensión social del culto de reliquias, el *locus* mental que subyace a esta manifestación religiosa. Para ello nos adentramos en el análisis de las estrategias cognitivas, tanto racionales como emocionales que viven alrededor de este

fenómeno religioso. Esto nos permitió comprender los obstáculos que imposibilitaron la asimilación del discurso tridentino en torno a su culto, y los factores de éxito de la práctica y las creencias asociadas que sobreviven en el presente. Al mismo tiempo, hemos prestado especial atención al análisis del carácter supersticioso que se les suele atribuir.

Una reliquia es un elemento simbólico y de comunicación que media en la articulación entre el individuo y la realidad. Es un objeto que participa en la atribución de sentido al mundo, es decir, como este es *explicado* y como este es *sentido*. Las reliquias comunican un poder mágico según el cual una forma sensible influye en una realidad invisible, trascendental, sobrenatural. Es de esto que los creyentes se quieren aprovechar, movilizándolo para ello determinadas prácticas que desbordan la lectura oficial del espacio de creencias organizado que habitan. La fuerza que desprenden las reliquias en forma de ideas, juicios, actitudes y creencias que a ellas es asociado, les proporciona cierta autonomía con relación a dicho sistema oficial.

El análisis de la función taumatúrgica de las reliquias sobre el cuerpo enfermo, su función social más representativa, ha sido muy productivo. En torno a las reliquias hay prácticas que tienen lugar al margen de los contextos rituales legitimados por la autoridad eclesiástica para tal efecto, como ocurre con su protagonismo en las curaciones milagrosas. La curación a través de una reliquia implica la atribución de sentidos y significados al proceso en que se hace efectiva. En las prácticas descritas existen regularidades y patrones que identificamos con ayuda de un sistema interpretativo proporcionado por la antropología, el de la «medicina popular». Esto nos permitió observar de qué forma se expresan socialmente experiencias intersubjetivas de cómo relacionarse con la imagen construida de «cuerpo enfermo». Vimos que detrás de estas prácticas descansa un modelo cognitivo totalmente lógico-racional. Queremos decir que, condicionadas por una imagen que tienen del cuerpo, la población hace una lectura de los mecanismos que intervienen en el proceso mágico-religioso de su curación totalmente racional. Y lo hacen independientemente de otros discursos que buscan imponer su visión del mundo, como es el de la Iglesia y el de la medicina hipocrática (y podemos decir que hoy en día del pensamiento científico). Concretamente en el caso que nos ocupa, esto ocurre al margen de las directrices tridentinas, según las cuales la intermediación con lo trascendente debe de ser canalizada exclusivamente por los agentes y medios eclesiásticos legitimados para tal efecto por la Iglesia (en su vertiente institucional). La Iglesia se declara unilateralmente la intermediaria necesaria.

Concluimos que, aunque desde un punto de vista exclusivamente discursivo, las respuestas para enfrentar la enfermedad dadas por Iglesia, medicina y brujería son diferentes, en el campo de las prácticas, confluye el aprovechamiento de estos diferentes abordajes terapéuticos en la lectura «popular», que hacen de ellos las

comunidades. Es decir, todos ellos comparten escenarios y confluencias de sentido: no se contradicen, simplemente son soluciones de orden diferente, pues no contemplan el mismo «cuerpo». No por ello son irracionales. Este estudio nos permitió observar la importancia que adquieren las creencias del campo religioso y espiritual en la articulación de los procesos de sanación.

Fueron numerosos los ejemplos identificados en los que religiosos como seculares hicieron uso de reliquias consagradas popularmente, no reconocidas oficialmente, acompañadas de gestos y palabras, compitiendo por una parcela de poder en la esfera de la manipulación de lo sagrado. Los escenarios donde se producen estas curaciones milagrosas, aunque pueden ser aquellos espacios públicos consagrados para tal efecto, eran, en la mayoría de los casos, espacios privados, el espacio doméstico donde yace un enfermo convaleciente. La naturaleza privada de los contextos de uso facilita la espontaneidad y creatividad.

Las prácticas alrededor de la función taumatúrgica formaban parte de un conjunto de alternativas a la medicina hipocrática, que la Iglesia ofrecía a los fieles para dar solución a la enfermedad, pero que pretende monopolizadas, presentándose como única intermediaria para su manipulación. Es por esto, que el carácter supersticioso que les es atribuido por la autoridad eclesiástica pertenece más bien al ámbito del control social y a una lucha de poderes, que se traduce en el intento por controlar la gestión de lo sagrado en el contexto histórico que nos ocupa. Por otro lado, pudimos comprobar que la difusión de los milagros taumatúrgicos permitió sacralizar ciertos restos, al mismo tiempo que corroboraba la santidad de un determinado individuo especial, canalizó devociones hacia determinadas congregaciones religiosas, testificó la interrupción de lo trascendente en la vida de la población, corroborando así la doctrina dominante, y contribuyó al prestigio de aquellos que capitalizan estos restos.

Asimismo, vimos como alrededor de las sensibilidades y los sentidos atribuidos al cuerpo muerto productor de reliquias, y al propio fenómeno de la incorrupción, se configuran estrategias totalmente racionales, que implican la atribución de señales de vida a un cuerpo muerto. Todo ello va al encuentro de la doctrina predicada, al transmitir el mensaje de que realmente se está ante un cuerpo que no está muerto. Es ordenada y racionalizada la idea de que ciertos individuos realmente nunca mueren, pues sus cuerpos muertos continúan vivos, animados, como también los restos que dejan tras de sí. Estos restos conservarían los poderes que le eran atribuidos, siguiendo la lógica de continuidad.

Lo maravilloso, en todos estos dominios, función taumatúrgica y consagración de reliquias a partir de un cadáver especial, permitió al hombre de este contexto completar el entendimiento del mundo que le rodea, al tiempo que lo ordena, lo explica, lo hace comprensible y, lo que es más importante, lo hace controlable. Aquí tenemos una de las principales funciones de esta manifestación religiosa, la de permitir al hombre

auto orientarse en un mundo aleatorio y convulso. En este sentido, las reliquias son materializaciones de un modelo cognitivo racional y funcional.

La comunicación de la que son responsables estos objetos tangibles entre los individuos y la realidad construida, transformándola en «su» mundo, también tiene lugar y, *sobre todo*, a nivel de la sensibilidad, recayendo esto sobre la más estricta materialidad de una reliquia. Los restos sacros son imágenes tangibles con una gran autonomía, dentro del sistema de creencias que habitan, por la emoción que pueden despertar, condicionando como el mundo es sentido y experimentado. Una reliquia expuesta a los sentidos que la perciben tiene la capacidad de influir en el ánimo, de mover, despertando sensaciones, emociones y sentimientos, haciendo posible la transmisión de creencias.

El análisis del fenómeno de la incorrupción, escenario del que deviene la consagración de reliquias a partir de la materialidad cadavérica, es un terreno privilegiado para observar los efectos que provocan las reliquias en el territorio de las emociones, desatando los aspectos más irracionales que son atribuidos a esta manifestación religiosa. La incorrupción se nos presenta como un caso extremo donde la población literalmente «fabrica» reliquias y donde bien se pone de manifiesto la imposibilidad de disciplinar el culto a ellas asociado. Ante casos de incorrupción, el cuerpo es sacralizado y a partir de una reliquia así representada pudimos observar como la intermediación de lo sensitivo repercute en dominios perceptivos y afectivos. Ante estos casos se adopta una nerviosa posición cognitiva y es cuando se refuerza el compromiso emocional que alimenta la devoción. Concluimos que la materialidad así representada, el sentido que le es atribuido, la percepción sensitiva, el elemento afectivo desencadenado y la imaginación, inauguran una interacción performativa entre creyentes y creencias. Ante una reliquia expuesta, un individuo está involucrado intelectual, emocional y sensiblemente.

La irrupción de lo emocional tiene otra vertiente. Cuando nos movemos en dominios más profundos de la naturaleza humana, donde los conceptos racionales difícilmente abren camino, es difícil de gestionar (y por lo tanto manipular) la lectura del mundo hecha por sus actores y sobre todo controlar cómo estos le atribuyen sentido y los cursos de acción que se toman como consecuencia de ello. Siempre hay espacios en la lectura del mundo sobre los que es difícil ejercer control alguno, especialmente en el dominio esencial de las emociones, que resisten a ser disciplinadas. No se puede creer por la autoridad del otro, pues la «fe» que una experiencia tan intensa genera no se pone bajo el yugo de una autoridad externa, ajena a dicha experiencia. La intimidad e intensidad de la experiencia que parecen garantizar su absoluta certeza ontológica provoca que las creencias acerca del culto de reliquias sobrevivan en la actualidad, a pesar del aparente dominio de un modelo explicativo del mundo, el paradigma científico.

Con todo lo expuesto definimos las reliquias como materializaciones de un modelo cognitivo racional, emocional y funcional, que es socialmente compartido y que permite al hombre auto orientarse en un mundo aleatorio.

Siendo reconocida la influencia de la Iglesia sobre las sociedades católicas de Antiguo Régimen, en ámbitos más amplios que los estrictamente religiosos, este trabajo nos permitió también analizar el proceso inverso. Es decir, la inclusión de elementos devocionales y prácticas de culto de los creyentes en el universo institucional de la Iglesia.

Las conclusiones que presentamos son extensibles al resto del orbe católico del sur de Europa. Ya que estos espacios comparten los mismos cuadros contextuales y normativos, y constituyen un universo homogéneo donde tendría lugar la misma apropiación ideológica, política, religiosa del fenómeno analizado. En cuanto a las prácticas, lo fuimos exponiendo, siempre que fue posible comparativamente, a lo largo de nuestro trabajo.

Finalmente, nos gustaría reafirmar la importancia del estudio de determinados aspectos de la subjetividad humana, como son las creencias, a partir de enfoques multidisciplinares, que permita abrir nuevos caminos en nuestro modo de entender el pasado, y con ello, comprender el presente.

FUENTES IMPRESAS: NORMATIVAS Y NARRATIVAS

CONSTITUCIONES SINODALES

- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Arcebispado de Lisboa.* Lisboa: Germam Galharde, 1537.
- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Arcebispado de Braga.* Lisboa: Germã Galharde, 1538.
- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Bispado do Porto.* Porto: Vasco Diaz Tanquo de Frexenal, 1541.
- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Bispado de Lamego.* Coimbra: Joam de Barreira, 1563.
- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Bispado de Miranda.* Lisboa: Francisco Correa, 1565.
- CONSTITUIÇÕES do Arcebispado de Évora.* Évora: Andre de Burgos, 1565.
- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Bispado do Porto.* Coimbra: Antonio de Mariz, 1585.
- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Arcebispado de Lisboa.* Lisboa: Belchior Rodrigues, 1588.
- CONSTITUIÇÕES Sinodais de Portalegre.* Ed. Tarsicio Fernandes Alves. Portalegre: Cabido da Sé de Portalegre, 1999 [1589].
- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Bispado de Coimbra.* Coimbra: Antonio de Mariz, 1591.
- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Bispado de Leiria.* Coimbra: Manuel de Araujo, 1601.
- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Bispado de Viseu.* Coimbra: Nicolao Carvalho, 1617.
- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Bispado da Guarda.* Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1621.
- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Arcebispado de Évora.* Madrid: Tomas Junti, 1622.
- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Bispado de Portalegre.* Portalegre: Jorge Roiz, 1632.
- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Bispado de Elvas.* Lisboa: Lourenço Craesbeeck, 1635.
- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Arcebispado de Lisboa.* Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1656.
- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Bispado do Algarve.* Évora: Impressão da Universidade, 1674.
- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Bispado de Lamego.* Lisboa: Oficina de Miguel Deslandes, 1683.
- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Bispado de Viseu.* Coimbra: Joseph Ferreira, 1684.
- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Bispado do Porto.* Porto: Joseph Ferreira, 1690.
- CONSTITUIÇÕES Sinodais do Arcebispado de Braga.* Lisboa: Miguel Deslandes, 1697.

TEXTOS NORMATIVOS

- AQUINO, Santo Tomás de (1994). *Suma de Teología.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Tomo V: *Parte III e Índices.*
- BORROMEO, Carlos (1985 [1577]). *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos.* México: UNAM.
- CÓDIGO de Direito Canónico.* Ed. Universidad de Navarra, Instituto Martin de Azpilcueta. Braga: Edições Theologica, 1984.
- DECRETOS e determinações do sagrado Concilio Tridentino.* Lisboa: Francisco Correa, 1564.
- MÁRTIRES, Bartolomeu dos (1564). *Cathecismo ou Doutrina Christãa & Praticas spirituaes.* Braga: Antonio de Maris.
- MIGNE, Jacques-Paul, ed. (1844-1855). *Patrologiae cursus completus. Series Latina.* Paris: Petit-Montrouge. Disponible en <http://www.documentacatholicaomnia.eu/25_10_MPL.html>.
- MIGNE, Jacques-Paul, ed. (1857-1866). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca.* Paris: Imprimerie Catholique. Disponible en <http://www.documentacatholicaomnia.eu/25_20_MPG.html>.
- NASCIMENTO, Aires A.; BRANCO, Maria João V. (1997). *Instrução Pastoral sobre superstições populares.* Lisboa: Cosmos.
- OBRAS completas de San Ignacio de Loyola.* Madrid: BAC, 1963.
- PRUDENCIO (1997). *Obras.* Intro., trad. y notas de Luis Rivero García. Madrid: Gredos. 2 vols.
- SAN AGUSTÍN (1983). *Confesiones.* Trad. de R. P. Fr. Eugenio Ceballos. Madrid: Espasa Calpe.
- TEJADA Y RAMIRO, Juan (1859). *Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América.* Madrid: Pedro Montero, tomo I.

FUENTES NARRATIVAS

- ABREU, Padre Sebastiam de (1659). *Vida, e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim da Companhia de Jesu, Portuguez natural de Viana de Alentejo*. Évora: Officina desta Universidade.
- ACROAMAS panegyricos com que a Santa Cathedral Igreja de Coimbra recebeo, venerou, aplaudio a Sagrada Reliquia do novo Thaumaturgo Hespanhol, o Santissimo, e Illustrissimo Arcebispo de Valença S.^{to} Thomas de Villa-Nova. Coimbra: Joseph Ferreyra, 1690.
- ALMADA, António de (1694). *Desposorios do Espirito, celebrados entre o Divino Amante, & sua Amada Esposa a veneravel Madre Soror Marianna do Rosario, Religiosa de veo branco no convento do Salvador da Cidade de Evora*. Lisboa: Manoel Lopes Ferreira.
- ANJOS, Fr. Luís dos (1999 [1626]). *Jardim de Portugal em que se da noticia de algumas Sanctas, e outras molheres illustres em virtude, as quaes nascerão, ou viverão, ou estão sepultadas neste Reino, e suas conquistas*. Ed., intro. y notas de Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto: Campo das Letras.
- APRESENTAÇÃO, Fr. Luís da (1621). *Vida e Morte do Padre Fr. Estevão da Purificação, Religioso da Ordem de N. Senhora do Carmo da Provincia de Portugal*. Lisboa: Pedro Crasbeeck.
- ARACAELI, Fr. Francisco de (1708). *Norma viva de Religiosas. Tratado historico, e panegyrico, em que se descreve a vida, e acçoens da serva de Deos a Madre Leocadia da Conceição, Religiosa no recoleto Mosteyro da Madre de Deos de Monchique*. Lisboa: Miguel Manescal.
- BLUTEAU, D. Rafael (1789). *Diccionario da Lingua Portuguesa composto pelo Padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antonio de Moraes Silva*. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira. 2 vols.
- BOCCACCIO, Giovanni (1994). *Decamerón*. Madrid: Cátedra.
- BRAGANÇA, Teotónio de (1591). *Pastoral mandado dar graças a Deus pelo regresso das reliquias de S. Manços a Evora*. Évora: Martin de Burgos.
- CACEGAS, Fr. Luís; SOUSA, Fr. Luís de (1619). *Vida de Dom Frei Bertolameu dos Martyres da Ordem dos Pregadores Arcebispo e Senhor de Braga Primas das Espanhas. Repartida em seis livros com a solenidade de sua tresladação*. Viana: Niculao Carvalho.
- CACEGAS, Fr. Luís; SOUSA, Fr. Luís (1977 [1623]). *Primeira Parte da História de S. Domingos*. Porto: Lello & Irmão. 2 vols.
- CAMPOS, Manuel de (1588). *Relaçam do solenne recebimento que se fez em Lisboa às santas reliquias que se levaram à igreja de sam Roque da Companhia de IESV aos XXV de Janeiro de 1588*. Lisboa: Antonio Ribeiro.
- CARDOSO, Jorge (1652-1666). *Agiologio Lusitano dos Sanctos, e Varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Vol. I. Lisboa: Officina Craesbeekiana, 1652. Vol. II. Lisboa: Officina de Henrique Valente d'Oliveira, 1657. Vol. III. Lisboa: Officina de Antonio Craesbeeck de Mello, 1666.
- CARDOSO, Jorge; SOUSA, António Caetano de (2002 [1652-1744]). *Agiológico Lusitano*. Org., estudo e índices de Maria de Lurdes Correia Fernandes. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 5 vols. Ed. facsímil.
- CASTRO, Padre João Bautista de (1747). *Mappa de Portugal*. Lisboa: Miguel Manescal da Costa. 3 vols.
- CESAREA, Eusebio de (1994). *Vida de Constantino*. Madrid: Gredos.
- CIENFUEGOS, Bernardo de (1614). *Vida del bienaventurado Padre Gonzalo de Silveira sacerdote de la Companhia de IESVS, martirizado en Monomotapa, ciudad en la Cafraría*. Madrid: Luis Sanchez.
- COMPENDIO da admiravel vida da veneravel Madre Maria do Lado. Lisboa: Miguel Rodrigues, 1762.
- CUNHA, Rodrigo de (1634-1635). *Da Historia Ecclesiastica dos Arcebispos de Braga*. Braga: Manoel Cardozo. 2 vols.
- CUNHA, Rodrigo de (1642). *Historia Ecclesiastica da Igreja de Lisboa*. Lisboa: Manoel da Silva.

- DAVILA, Sancho (1611). *De la Veneración que se deve a los cuerpos de los Santos y a sus Reliquias y de la singular con que se a de adorar el cuerpo de Iesu Christo nro Señor en el sanctissimo Sacramento*. Madrid: Luis Sanchez.
- FLOREZ, Fr. Henriquez (2005 [1765]). *Viage de Ambrosio de Morales por orden del Rey D. Phelipe II a los Reynos de León, y Galicia, y Principado de Asturias*. Ed. facsímil. A Coruña: Órbigo.
- GALVÃO, Duarte (1995). *Crónica de El-Rei D. Afonso Henriques*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- GODINHO, P. Manoel (1687). *Vida, Virtudes, e morte com opinião de Santidade do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas Missionario Apostolico neste Reyno, da Ordem de S. Francisco: Fundador do Seminario de Missionarios Apostólicos da mesma ordem, sito em Varatojo*. Lisboa: Miguel Deslandes.
- JUZARTE, P. Fr. Pedro da Cruz (1662). *Trasladação do veneravel Padre Fr. Estevão da Purificação, Portugues, natural da Villa de Moura, religioso Carmelita, da Regular Observancia, chamado vulgarmente o Santinho*. Lisboa: Henrique Valente de Oliveira.
- LACERDA, P. M. F. Manoel de (1631). *Memorial e Antidoto, contra os pos venenosos que o Demonio inventou, & per seus confederados espalhou, em odio da Christandade*. Lisboa: Antonio Alvarez.
- LEÃO, Duarte Nunez de (1610). *Descrição do Reino de Portugal*. Lisboa: Jorge Rodriguez.
- LIMA, Fr. Manoel de (1709-1712). *Agiologio Dominico, vidas dos santos, beatos, martyres, e outras pessoas veneraveis da Ordem dos Pregadores por todos os dias do anno*. Lisboa: Antonio Pedrozo Galram. 4 vols.
- LISBOA, Fr. Marcos de (2001 [1562]). *Chronica da ordem dos frades menores do seraphico padre sam Francisco, seu instituidor, e primeiro ministro geral*. Introducción de José Adriano de Freitas Carvalho. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto; CIUHE. 3 vols. Ed. facsímil.
- LOBO, Álvaro (1591). *Martyrologio dos Santos de Portugal, e festas geraes do Reyno*. Coimbra: Antonio de Maris.
- MARIANO, Alexandra B.; NASCIMENTO, Aires A. (1998). *Egéria. Viagem do Ocidente à Terra Santa, no século IV*. Lisboa: Colibri.
- MÁRTIRES, Timotheo dos (1650). *Vida do Bemaventurado Padre Santo Theotónio, Primeiro Prior do Real Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra de Conegos Regulares do Patriarcha Santo Agostinho [...] juntas as vidas de outros Santos, e Santas, colegidas de diversos, e graves autores*. Coimbra: Manoel de Carvalho.
- MÉRTOLA, P. Frei Luís de (1647). *Extracto dos Processos, que se tiraram por ordem dos Ilustrissimos Senhores Ordinarios na forma do direito sobre a vida, & morte do Veneravel Padre Antonio da Conceição, Religioso da Congregação do Bemaventurado São João Evangelista deste Reyno de Portugal, dividido em tres partes*. Lisboa: Antonio Alvarez.
- NATIVIDADE, P. Fr. Jozé da (1743). *Aditamento ao Agiologio Dominico*. Lisboa: Officina Alvarens, tomo V.
- PACHECO, Fr. Miguel (1675). *Vida de la Serenissima Infanta Doña Maria. Hija del Rey D. Manoel, Fundadora de la Insigne Capilla mayor del Convento de N. Señora de la Luz, y de su Hospital, y otras muchas casas dedicadas al culto divino*. Lisboa: Officina de Ivan de la Costa.
- PARADA, António Carvalho de (1611). *Dialogos sobre a vida, e morte do muito religioso sacerdote Bertholameo da Costa thesoureiro mor da Se de Lisboa*. Lisboa: Pedro Crasbeeck.
- PÉREZ DE URBEL, Justo; GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, Atilano (1959). *Historia Silense*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- PEREZ FADRIQUE, Juan Eulogio (1666). *Nueva Practica para preservar cuerpos defunctos y perpetuarlos en lo possible. Modo practico de embalsamar cuerpos defunctos, para preservarlos incorruptos, y eternizarlos en lo possible*. Sevilla: Thomé de Dios Miranda.

- REIS, Gaspar dos (1596). *Relaçam do solenne recebimento das sanctas Reliquias, que forão levadas da See de Coimbra, ao Real Mosteyro de Santa Cruz. He carta coriosa que se escreveo da Universidade a hum amigo. Per hum sacerdote canonista*. Coimbra: Antonio de Mariz.
- RELAÇAM das Festas, *que a notavel Villa de Viana fez, na entrada, e recebimento da sagrada Reliquia do glorioso Sancto Theotónio primeiro Prior do Real Mosteiro de S.^{ta} Cruz de Coimbra dos Conegos Regulares de Santo Augustinho*. Lisboa: Domingos Lopes Rosa, 1643.
- ROMAN, Fray Hieronymo (1588). *Historia de la vida del muy religioso varon Fray Luys de Montoya de la Orden de Sant Augustin, Vicario General en la Provincia de Portugal de la mesma orden*. Lisboa: Antonio Alvarez.
- S. ANNA, P. Fr. Belchior de (1657). *Chronica de Carmelitas Descalços, particular do Reyno de Portugal, e Provincia de Sam Felipe*. Lisboa: Oficina de Henrique Valente de Oliveira, tomo I.
- SANTA MARIA, Frei Agostinho de (1701). *Historia da vida admiravel, & das acções prodigiosas da veneravel Madre Soror Brizida de S. Antonio*. Lisboa: Antonio Pedrozo Galram.
- SANTO ANTÓNIO, Bernardino de (1625). *Sumaria relação da vida, e morte do grande servo de Deos, e reverendissimo Padre Mestre Frey Simão de Roxas*. Lisboa: Pedro Craesbeeck.
- S. THOMAS, P. M. Fr. Leão de (1974 [1644-1651]). *Benedictina Lusitana*. Introducción y notas de José Mattoso. Lisboa: Imprensa Nacional. 2 vols. Ed. facsímil.
- SEQUEIRA, Francisco Gomes de (1735). *Vida do Padre Antonio de Almeyda Villanova, chamado vulgarmente o Padre dos Terços*. Lisboa Occidental: Miguel Rodrigues.
- SIGÜENZA, Fray José (1605). *Historia de la Orden de San Jerónimo. Libro Tercero y Cuarto. La Fundación del Monasterio de San Lorenzo el Real*. Madrid: Imprenta Real.
- SA, Fr. Manoel de (1727). *Memorias Historicas da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da Provincia de Portugal*. Lisboa Occidental: Joseph Antonio da Sylva.
- SOARES, Pêro Roiz (1953). *Memorial que contem todos os cazos dinos de memória acontecidos nesta Insigne Cidade de Lisboa (1565-1628)*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- SOUSA, António Caetano de (1744). *Agiologio Lusitano, dos Santos, e Varões illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas*. Lisboa: Officina Sylviana, vol. IV.
- TELES, P. M. Balthazar (1645). *Chronica da Companhia de IESV, na Provincia de Portugal, e do que fizeram, nas conquistas d'este Reyno, os Religiosos, que na mesma Provincia entraram, nos annos em que viveo S. Ignacio de Loyola, nosso fundador*. Lisboa: Paulo Craesbeeck, vol. I.
- VIDA de S. Geraldo. *Da autoria de D. Bernardo. Arcediago de Braga, seu discípulo e valido*. Trad., notas y posfácio de José Cardoso. Braga: Cruz, 1959.
- VORÁGINE, Beato Jacobo de (2016 [1230-1298]). *La Leyenda Dorada*. Trad. de Fray José Manuel Macías. Madrid: Alianza editorial. 2 vols.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMEIDA, Fortunato de (1967-1971). *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalense Editora. 4 vols.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos; BUXÓ REY, M.^a Jesús; RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, coords. (2003 [1989]). *La Religiosidad Popular*. Barcelona: Anthropos. 3 vols.
- ALVES, Francisco Manuel (1981-1987 [1910-1947]). *Memórias arqueológico-históricas do Distrito de Bragança*. Bragança: Académica. 11 Tomos.
- AMARAL, Luís Carlos (2001). *A Vinda de São Geraldo para Braga e a nova restauração da diocese*. In *IX Centenário de S. Geraldo (1108-2008)*. Braga: Faculdade de Teologia, pp. 157-192.
- AMARAL, Luís Carlos (2007). *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (século IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tesis de doctorado.
- AMARAL, Luís Carlos (2014). *A restauração da Diocese de Braga no contexto da Igreja Hispânica*. In ARÍZAGA BOLUMBURU, Beatriz et al. *Mundos Medievales. Espacios, Sociedad y Poder*. Santander: Editorial Universidad Cantabria, tomo I, pp. 295-310.
- ANDRADE, Maria Filomena (2000). *Beatas*. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. A-B, pp. 181-183.
- ARAÚJO, Ana Cristina (2001). *Morte*. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. J-P, pp. 265-273.
- ARAÚJO, Benedita (1997). *Superstições populares portuguesas: contribuição para um estudo*. Lisboa: Colibri.
- ARDÉVOL PIERA, Elisendra; MUNILLA CABRILLANA, Gloria, coords. (2003). *Antropología de la religión: una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*. Barcelona: Ed. UOC.
- ARIÈS, Philippe (1989 [1975]). *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa: Teorema.
- AUGÉ, Marc (1996). *Dios como Objeto. Símbolos, cuerpos, matérias, palavras*. Barcelona: Gedisa.
- AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. (2000-2001). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores. 4 vols.
- AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. (2000-2002). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores. 3 vols.
- BAGNOLI, Martina et al., eds. (2011). *Treasures of Heaven: Saints, relics and devotion in medieval Europe*. London: The British Museum Press.
- BAJTÍN, Mijaíl (2003 [1941]). *La Cultura Popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- BARANDA LETURIO, Nieves (2001). *Materia para el espíritu. Tierra Santa, Gran reliquia de las peregrinaciones (siglo XVI). «Via Spiritus»*. 8, 7-29.
- BARROCA, Mário Jorge (2000). *Lipsanoteca moçárabe de S. Torcato*. In Ficha técnica del catálogo *Guimarães: Mil anos a construir Portugal*. Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães; Museu de Alberto Sampaio.
- BARROCA, Mário Jorge; REAL, Manuel Luís (1992). *As caixas-relicário de São Torcato: Guimarães (séculos X-XIII)*. «Arqueologia Medieval». 1, 135-168.
- BARROS, Amândio (1989). *São Pedro de Miragaia: uma confraria de gentes do mar do Porto no século XV*. In *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua Época*. Porto: Universidade do Porto; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, vol. IV, pp. 301-310.
- BATAILLON, Marcel (2006 [1937]). *Erasmus y España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BETHENCOURT, Francisco (1987). *O Imaginário da Magia. Feiticeiras, saladores e nigromantes no séc. XVI*. Lisboa: Projecto Universidade Aberta.
- BETHENCOURT, Francisco (1994). *História das Inquisições Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- BETHENCOURT, Francisco (2000). *A Inquisição*. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 2, pp. 95-131.

- BLOCH, Marc (2006 [1924]). *Los Reyes Taumaturgos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, Pierre (2006 [1971]). *Génesis y estructuras del campo religioso*. «Relaciones: Estudios de historia y sociedad». 27:108, 29-83. Ed. orig. *Genèse et structure du champ religieux*. «Revue Française de Sociologie». 12.
- BOUTRY, Philippe; FABRE, Pierre Antoine; JULIA, Dominique, eds. (2009). *Reliques modernes: cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*. Paris: Ed. de l'EHESS.
- BOUZA ÁLVAREZ, Fernando (1998). *Imagen y propaganda. Capítulos de Historia Cultural del reinado de Felipe II*. Madrid: Akal.
- BOUZA ÁLVAREZ, Fernando (2000). *Portugal no tempo dos Filipes: Política, Cultura, Representações (1580-1668)*. Lisboa: Cosmos.
- BOUZA ÁLVAREZ, José Luis (1990). *Religiosidad Contrarreformista y Cultura Simbólica del Barroco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- BOYER, Pascal (2001). *Religion Explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage Books.
- BOYER, Pascal (2003). *Religious Thought and Behaviour as By-Products of Brain Function*. «Trends in Cognitive Sciences». 7:3, 119-124.
- BOZÓKY, Edina; HELVÉTIUS, Anne-Marie, eds. (1999). *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 Septembre 1997*. Turnhout: Brepols.
- BRAGA, Joaquim (2008). *A medialidade simbólica da imagem no mundo mítico-religioso*. In JORGE, Vítor Oliveira; MACEDO, José M. Costa, orgs. *Crenças, religiões e poderes: dos indivíduos às sociabilidades*. Porto: Afrontamento, pp. 65-74.
- BRAGA, Paulo Drumond (2012). *D. Maria (1521-1577). Uma Infanta no Portugal de Quinhentos*. Lisboa: Colibri; Torres Vedras: Câmara Municipal de Torres Vedras.
- BROWN, Peter (1989). *El mundo en la Antigüedad Tardía (de Marco Aurelio a Mahoma)*. Madrid: Taurus.
- BROWN, Peter (1992 [1982]). *The Cult of the Saints. Its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BUESCU, Ana Isabel (1991). *Um mito das origens da nacionalidade: o milagre de Ourique*. In BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada, orgs. *A Memória da Nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, pp. 49-69.
- BUESCU, Ana Isabel (2005). *D. João III (1502-1557)*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- BUESCU, Ana Isabel (2007). *Catarina de Áustria (1507-1578). Infanta de Tordesilhas, Rainha de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- BUESCU, Ana Isabel (2010). *Na corte dos reis de Portugal. Saberes, ritos e memórias*. Lisboa: Colibri.
- BUESCU, Ana Isabel; SOUSA, João Silva de; MIRANDA, Maria Adelaide, coords. (2006). *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*. Lisboa: Colibri.
- BURKE, Peter (1984). *How to be a Counter-Reformation saint*. In VON GREYERZ, Kaspar, ed. *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*. London: George Allen & Unwin, pp. 45-55.
- CABRAL, João Pina (1989). *Filhos de Adão, Filhas de Eva: a visão do mundo camponesa no Alto Minho*. Lisboa: Dom Quixote.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar (2003). *Religião e restos humanos. Cristianismo, corporalidade e violência*. «Antropologia em Primeira Mão». 55.
- CAMPAGNE, Fabián Alejandro (2007). *El sanador, el párroco y el inquisidor: los saludadores y las fronteras de lo sobrenatural en la España del Barroco*. «Studia Historica: Historia Moderna». 29, 307-341.
- CAPELÃO, Rosa (2011a). *Ambrosio de Morales: un viaje para la reconstrucción de la memoria cristiana de un Reino*. «CEM: Cultura, Espaço & Memória». 1, 57-72.
- CAPELÃO, Rosa (2011b). *Lo racional en el culto de las reliquias: la función taumatúrgica. La necesidad de creer*. «História: Revista da FLUP». IV Série. 1, 105-117.

- CAPELÃO, Rosa (2013a). *Trento y el culto de reliquias. Un difícil disciplinar*. In SERRANO MARTÍN, Eliseo, coord. *De la Tierra al Cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna. I Encuentro de jóvenes investigadores en Historia Moderna*. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», CSIC, pp. 177-189.
- CAPELÃO, Rosa (2013b). *Las reliquias como Santas Medicinas. De las creencias a las prácticas*. In PÉREZ ÁLVAREZ, María José; RUBIO PÉRES, Laureano M.; FERNANDEZ IZQUIERDO, Francisco, coords. *Campo y Campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el Mundo Hispano*. XII Reunión Científica de la FEHM. León: Fundación Española de Historia Moderna, CSIC, vol. 2, pp. 1141-1153.
- CAPELÃO, Rosa (2014a). *El culto de reliquias tras el Concilio de Trento. Norma y desvíos*. «Humanística e Teología». 35:1, 203-240.
- CAPELÃO, Rosa (2014b). *O racional e o irracional do culto de reliquias*. In NOVO, Isidro; REIGOSA, Antonio, coords. *Actas da VII Xornada de Literatura de Tradición Oral. Amuletos e reliquias. Usos e Crenzas*. Lugo: Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega (AELG), Deputación Provincial de Lugo, pp. 13-27.
- CARNEIRO, Maria Isabel Barbeito (2001). *Relíquias em Textos e Contextos Femininos*. «Via Spiritus». 8, 185-218.
- CARO BAROJA, Julio (1978). *Las formas complejas de la vida religiosa (religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*. Madrid: Akal.
- CARO BAROJA, Julio (2003 [1966]). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza.
- CARVALHO, Joaquim de (1929). *Os Códices de Santa Cruz de Coimbra (I)*. «Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra». 1-6.
- CARVALHO, Joaquim Ramos de (1988). *A Jurisdição Episcopal sobre Leigos em Matéria de Pecados Públicos: as Visitas Pastorais e o Comportamento Moral das Populações Portuguesas de Antigo Regime*. «Revista Portuguesa de História». 24, 121-163.
- CARVALHO, Joaquim Ramos de (2011). *Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna*. In MATTOSO, José, dir. *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 32-57.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas (1988). *Bibliografia cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal. 1501-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas (1998). *Um «Beato vivo»: o P. António da Conceição, C.S.J.E., conselheiro e profeta no tempo de Filipe II*. «Via Spiritus». 5, 13-51.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas (2001). *Os recebimentos de reliquias em S. Roque (Lisboa 1588) e em Santa Cruz (Coimbra 1595)*. *Relíquias e espiritualidade. E alguma ideologia*. «Via Spiritus». 8, 95-155.
- CASTELLANOS GARCÍA, Santiago M. (1996). *Las Reliquias de Santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (ss. V-VII)*. «Polis». 8, 5-21.
- CASTELLANOS GARCÍA, Santiago M. (2000). *Los lugares sagrados urbanos en las transformaciones del Occidente Tardoantiguo*. «Iberia: Revista de la Antigüedad». 3, 129-150.
- CASTELLANOS GARCÍA, Santiago; DEL POZO SÁINZ, Txomin (1995). *Vigilancio y el culto a los santos y sus reliquias en el Occidente Tardoantiguo*. «Studia Historica: Historia Antigua». 13-14, 405-420.
- CASTILLO CASTILLO, José (1994). *Funciones sociales del consumo: un caso extremo*. «Reis». 67, 65-85.
- CASTILLO MALDONADO, Pedro (1999). *Los Mártires Hispanorromanos y su Culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*. Granada: Universidad de Granada.
- CASTRO, José de (1939). *Portugal em Roma*. Lisboa: União Gráfica. 2 vols.
- CASTRO, José de (1944). *Portugal no Concílio de Trento*. Lisboa: União Gráfica. 6 vols.
- CASTRO, Maria de Fátima (2001). *De Braga a Roma: reliquias no caminho de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*. «Via Spiritus». 8, 31-57.

- CERTEAU, Michel de (2006 [1982]). *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*. Madrid: Suruela.
- CHAMOSO LAMAS, Manuel (1980). *Museo de arte sacro. Clarisas de Monforte de Lemos*. Madrid: Caja de Ahorros de Galicia.
- CHARTIER, Roger (1992). *El Mundo como Representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa.
- CHRISTIAN JR., William A. (1978). *Religiosidad Popular*. Madrid: Tecnos.
- CHRISTIAN JR., William A. (1991). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- CIROT, Georgius (1905). *Mariana, Historien*. Bordeaux-Paris: Feret.
- CLARK, Anne L. (2007). *Guardian of the Sacred: The Nuns of Soissons and the Slipper of the Virgin Mary*. «Church History». 76:4, 724-749.
- COELHO, António Borges (1996). Minorias étnicas e religiosas em Portugal no século XVI. In VENTURA, M. de Graça, coord. *Viagens e Viajantes no Atlântico Quinhentista*. Lisboa: Colibri, pp. 155-182.
- CONCEIÇÃO, Joaquim Fernandes da (1996). *Espiritualidade e religiosidade no Portugal Moderno: «O Agiologio Lusitano» do Padre Jorge Cardoso*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tesina de máster.
- CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges, dir. (2005). *Historia del Cuerpo. Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid: Taurus.
- CUNHA, Mafalda Ferin (2002). *Reforma e Contra-Reforma*. Lisboa: Quimera.
- CURTO, Diogo Ramada (2011). *Cultura Política no Tempo dos Filipes (1580-1640)*. Lisboa: Edições 70.
- CYMBALISTA, Renato (2006). *Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna*. «Anais do Museu Paulista». 14:2, 11-50.
- DAMÁSIO, António (2000 [1994]). *O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano*. Lisboa: Europa-América.
- DARNTON, Robert (2006 [1984]). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. Mexico: FCE.
- DELEHAYE, Père Hippolyte (1907 [1905]). *The Legends of the Saints: an Introduction to Hagiography*. London: Longmans, Green, and Co. [Consult. jun. 2020]. Disponible en <<https://archive.org/details/legendsofsaintsi00dele/details/legendsofsaintsi00dele>>.
- DELEITO Y PIÑELA (1952). *La vida religiosa española bajo el cuarto Felipe. Santos y pecadores*. Madrid: Espasa-Calpe.
- DELEITO Y PIÑELA, José (2006 [1935]). *El Rey se Divierte*. Madrid: Alianza editorial.
- DELUMEAU, Jean (1973). *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Labor.
- DELUMEAU, Jean (1989). *El Miedo en Occidente siglo XIV-XVIII*. Madrid: Taurus.
- DEUFFIC, Jean-Luc, ed. (2006). *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*. «Pecia: Ressources en médiévisique». 8-11.
- DIAS, Geraldo J. A. Coelho (1996). *D. Sancho I, peregrino e devoto de Santa Senhorinha de Basto*. «Revista da Faculdade de Letras». II Série. 13, 63-70.
- DIAS, Geraldo J. A. Coelho (2006). *As Religiões da nossa vizinhança: História, crença e espiritualidade*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- DIAS, José Sebastião da Silva (1960). *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra. 2 vols.
- DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo de la Cruz (2000). *El Peregrino en la Ciudad: Expresionismo Religioso en la Hispania Tardoantigua*. «Iberia: Revista de la Antigüedad». 3, 151-166.
- DOMINGO SANTAGADA, Osvaldo (2006). *Reflexiones sobre el sentido del culto a los Santos en la Iglesia Católica*. «Revista Teología». XLIII:91, 443-478.
- DOOLEY, Eugene A. (1931). *Church Law on Sacred Relics*. Washington, D. C.: The Catholic University of America.
- DUPRONT, Alphonse (1987). *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*. Paris: Gallimard.

- EGIDO, Teófanos (2000). *Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (la manipulación de san Juan de la Cruz)*. «Cuadernos de Historia Moderna». 25, 61-85.
- ELIADE, Mircea (1992 [1949]). *Tratado de História das Religiões*. Lisboa: Asa.
- ESTA É a Cabeça de São Pantaleão. Lisboa: IPM, 2003. Catálogo de la exposición temporal del Museu Nacional de Soares dos Reis.
- ESTAL GUTIÉRREZ, Juan Manuel del (1970). *Felipe II y su archivo hagiográfico de El Escorial*. «Hispania Sacra». 23, 193-335.
- ESTAL GUTIÉRREZ, Juan Manuel del (1998). *Felipe II y el culto a los santos*. In CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier, dir. *Felipe II y su época: Actas del Simposium, 1-5 IX 1998*. San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialenses, t. II, pp. 457-504.
- ESTAL GUTIÉRREZ, Juan Manuel del (1999). *Inventario de las reliquias veneradas en el Real Monasterio de El Escorial*. «La Ciudad de Dios: Revista Agustiniana». CCXII, 713-794.
- ESTAL GUTIÉRREZ, Juan Manuel del (2004). *Personalidad religiosa de Felipe II: estudio histórico y edición de dos manuscritos inéditos*. Oviedo: J. M. del Estal.
- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia (1994). *Recordar os «Santos vivos»: leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII português*. «Via Spiritus». 1, 133-155.
- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia (1996). *História, santidade e identidade. O «Agiologio Lusitano» de Jorge Cardoso e o seu contexto*. «Via Spiritus». 3, 25-68.
- FERNÁNDEZ CATÓN, José María (1983). *San Mancio. Culto, Leyenda y Reliquias. Ensayo de crítica hagiográfica*. León: CSIC-CECEL.
- FERREIRO ALEMPARTE, Jaime (1991). *La leyenda de las once mil vírgenes: sus reliquias, culto e iconografía*. Murcia: Universidad de Murcia.
- FOUCAULT, Michel (2007 [1969]). *La arqueología del Saber*. Madrid: Siglo XXI.
- FRAZER, James George (1981 [1890]). *La Rama Dorada*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- FREEMAN, Charles (2011). *Holy Bones Holy Dust: How Relics Shaped the History of Medieval Europe*. New Haven: Yale University Press.
- GARCÍA MORENO, Luis A. (2006). *La Iglesia y el Cristianismo en la Galedia de Época Sueva*. «Antigüedad y Cristianismo». 23, 39-55.
- GARCÍA OVIEDO, Cristina (2013). *La Compañía de Jesús como difusora del culto de las reliquias en la corte de Felipe II*. In CAMPOS Y FERNANDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier, coord. *Patrimonio inmaterial de la Cultura Cristiana*. San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialenses, pp. 461-472.
- GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo, dir. (1979). *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: BAC. 4 vols.
- GEARY, Patrick J. (1978). *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- GEARY, Patrick J. (1979). *L'humiliation des saints*. «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations». 34:1, 27-42.
- GEARY, Patrick J. (1988). *Sacred Commodities: The circulation of medieval relics*. In APPADURAI, Arjun, org. *The Social Life of things. Commodities in cultural perspective*. New York: Cambridge University Press, pp. 169-192.
- GEERTZ, Clifford (1978 [1973]). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GELABERTÓ VILAGRÁN, Martí (2005). *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*. Lérida: Ed. Milenio.
- GÉLIS, Jacques (2005). *El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado*. In CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges, dir. *Historia del Cuerpo. Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid: Taurus, pp. 27-112.
- GINZBURG, Carlo (1995). *História Nocturna. Uma decifração do Sabat*. Lisboa: Relógio D'Água.
- GINZBURG, Carlo (2001 [1981]). *El queso y los Gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Península.

- GONZÁLEZ COUGIL, Ramiro (2004). *Las reliquias en el culto de la Iglesia*. In *Olor de Santidad. Relicarios de Galicia*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, pp. 37-51. Catálogo de la exposición Xacobeo 2004.
- GOODY, Jack (1999). *Representaciones y contradicciones: la ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*. Barcelona: Paidós.
- GOTOR, Miguel (2000). *La fabbrica dei santi: la riforma urbaniana e il modello tridentino*. «Storia d'Italia». 16, 679-727.
- GOTOR, Miguel (2012). *Le Théâtre des saints modernes: la canonisation à l'Âge Baroque*. In BUTTAY, Florence ; GUILLAUSSAU, Axelle, eds. *Des Saints d'État? Politique et sainteté au temps du Concile de Trent*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, pp. 23-33.
- GOUVEIA, António Camões (1993). *O enquadramento pós-tridentino e as vivências do religioso*. In MATTOSO, José, dir. *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, vol. 4, pp. 290-299.
- GOUVEIA, António Camões (2000a). *Sensibilidades e Representações Religiosas. Procissões*. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 2, pp. 334-345.
- GOUVEIA, António Camões (2000b). *As Artes e o Sagrado*. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 2, pp. 462-486.
- GOUVEIA, António Camões (2001a). *Relíquias*. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. P-V, pp. 120-125.
- GOUVEIA, António Camões (2001b). *Dor e Amor em Frei Tomé de Jesus*. In RAMOS, Luís A. de Oliveira; RIBEIRO, Jorge Martins; POLÓNIA, Amélia, coords. *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, vol. II, pp. 43-64.
- GRAÇA, Natália Nunes da (2003). *O Mistério da Cabeça-Relicário de Casével*. «Memória Alentejana». 11, 14-16.
- GSCHWEND, Annemarie Jordan (1990). *Catherine of Austria and a Habsburg relic for the monastery of Valbemfeito, Óbidos*. «Journal of the History of Collections». 2, 187-198.
- HAHN, Cynthia (1997). *The Voices of the Saints: Speaking Reliquaries*. «Gesta». 36:1, 20-31.
- HASTINGS, James (1919). *Relics*. In HASTINGS, James, ed. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York: Charles Scribner's Sons, vol. 10, pp. 650-661.
- HERMANN-MASCARD, Nicole (1975). *Les Reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*. Paris: Klincksieck.
- HILLS, Helen (2008). *Nuns and Relics: Spiritual Authority in post-Tridentine southern Italy*. In VAN WYHE, Cordula, ed. *Female Monasticism in Early Modern Europe*. Aldershot, England; Burlington, USA: Ashgate, pp. 11-39.
- HUERGA TERUELO, Álvaro (1962). *Historia de Sor María de la Visitación y Sermón de las caídas públicas*. Barcelona: Juan Flors.
- HUIZINGA, Johan (1996 [1919]). *O Declínio da Idade Média*. Lisboa: Ulisseia.
- HUNT, Edward David (1982). *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- JEDIN, Hubert (1970). *Manual de Historia de la Iglesia*. Barcelona: Biblioteca Herder.
- JORGE, Ana Maria Castelo Martins (2000). *A permanência no século*. In AZEVEDO, Carlos Moreira dir. *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. I, pp. 237-240.
- JORGE, Ana Maria Castelo Martins (2001). *Perseguições e mártires*. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. P-V, pp. 436-440.
- KRUS, Luís (1984). *Celeiro e Relíquias: o culto quatrocentista dos Mártires de Marrocos e a Devoção dos nus*. «Studium Generale. Estudos Contemporâneos». 6, 21-42.
- LAZURE, Guy (2007). *Possessing the Sacred: Monarchy and Identity in Philip II's Relic Collection at the Escorial*. «Renaissance Quarterly». 60, 58-93.
- LEACH, Edmund (2009 [1976]). *Cultura e comunicação*. Lisboa: Edições 70.
- LE BRETON, David (2006). *A Sociologia do corpo*. Petrópolis: Ed. Vozes.

- LE BRETON, David (2007). *El Sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LE GOFF, Jacques (1994). *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa.
- LE GOFF, Jacques (1999). *La Civilización del Occidente Medieval*. Barcelona: Paidós.
- LE GOFF, Jacques (2005). *El Dios de la Edad Media*. Madrid: Trotta.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1987 [1949]). *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1990). *Demonios y Exorcismo en los siglos de Oro*. Madrid: Akal.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1996). *Antropología e historia: diálogo intergenérico*. «Revista de Antropología Social». 5, 163-184.
- MALDONADO, Luís (1975). *Religiosidad Popular. Nostalgia de lo Mágico*. Madrid: Cristiandad.
- MARAVALL CASESNOVES, José Antonio (1990 [1975]). *La cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel.
- MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro (2013). *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- MARCOS MARTÍN, Alberto (2003 [1989]). *Religión «predicada» y religión «vivida»: constituciones sinodales y visitas pastorales*. In ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos; BUXÓ REY, M.ª Jesús; RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, coords. *La Religiosidad Popular*. Barcelona: Anthropos, vol. I, pp. 46-56.
- MARIÑO FERRO, Xosé Ramón (1984a). *Las Romerías/Peregrinaciones y sus símbolos*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- MARIÑO FERRO, Xosé Ramón (1984b). *Satán, sus siervas las brujas y la religión del mal*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- MARIÑO FERRO, Xosé Ramón (1986). *La Medicina Popular interpretada*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia. 2 vols.
- MARQUES, Armando de Jesus (1968). *O processo inquisitorial inédito do aventureiro Francisco de Leão*. Braga: Itinerarium. Sep. de «Itinerarium». XIV:59, 1-48.
- MARQUES, João Francisco (1989). *A Parenética Portuguesa e a Restauração (1640-1668). A Revolta e a Mentalidade*. Porto: INIC.
- MARQUES, João Francisco (1991). *A tutela do sagrado: a protecção sobrenatural dos santos padroeiros no período da Reconquista*. In BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo R., org. *A Memória da Nação*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, pp. 267-294.
- MARQUES, João Francisco (2000). *Os itinerários da santidade: milagres, relíquias e devoções*. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 2, pp. 359-365.
- MARQUES, João Francisco (2007). *A Utopia do Quinto Império e os Pregadores da Restauração*. Vila Nova de Famalicão: Quase.
- MARQUES, João Francisco (2010). *A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- MARQUES, José (2001). *Peregrinos e peregrinações medievais do ocidente peninsular nos caminhos da Terra Santa*. In RAMOS, Luís A. De Oliveira; RIBEIRO, Jorge; POLÓNIA, Amélia, coords. *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, vol. II, pp. 101-121.
- MARQUES, José (2006). *Os Santos dos caminhos portugueses*. «História: Revista da FLUP». III Série. 7, 243-262.
- MARTÍN LLORIS, Catalina (2010). *Las reliquias de la Capilla Real en la Corona de Aragón y el Santo Cáliz de la Catedral de Valencia (1396-1458)*. Valencia: Universitat de València. Tesis doctoral.
- MARTÍNEZ CAVERO, Pedro; BELTRÁN CORBALÁN, Domingo (2006). *La desaparición de Orosio en Menorca*. «Antigüedad y Cristianismo». 23, 591-600.
- MARTINS, Fausto Sanches (2005). *Legado Patrimonial, Cultural e Religioso da Companhia de Jesus à Cidade de Bragança. Séculos XVI-XVII*. In RODRIGUES, Luís Alexandre; SOUSA, Fernando, coords. *O Património Histórico-Cultural da Região de Bragança/Zamora. Seminário Internacional, 21 e 22 de Junho de 2004*. Porto: Afrontamento; CEPES, pp. 145-163.

- MARTINS, Mário (1951). *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*. «Revista Portuguesa de História». V:II, 87-236.
- MATTOSO, José (1997). *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- MATTOSO, José (2001). *Poderes invisíveis: o imaginário medieval*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- MATTOSO, José (2010). *O corpo, a saúde e a doença*. In MATTOSO, José, dir. *História da Vida Privada em Portugal: a Idade Média*. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 48-374.
- MAUSS, Marcel (2000 [1904]). *Esboço de uma teoria geral da magia*. Lisboa: Edições 70.
- MAYER, Wendy; BRONWEN, Neil (2006). *The Cult of the Saints: St John Chrysostom*. New York: St Vladimir's Seminary Press.
- MEDIAVILLA MARTÍN, Benito; RODRÍGUEZ DÍEZ, José, transcripción, introducción, notas e índices (2005). *Las Reliquias del Real Monasterio del Escorial*. Madrid: Ediciones Escorialenses.
- MENDEIROS, José Filipe (1953). *O Santo Lenho da Sé de Évora*. «A Cidade de Évora». 33-34, 259-298.
- MENDES, Paula Almeida (2012). «Porque aqui se vem retratados os passos por onde se caminha para o Ceo»: a escrita e a edição de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 2 vols. Tesis doctoral.
- MENDES, Paula Almeida (2016). *Memória e Identidade na construção da «Santidade Territorial» portuguesa e espanhola na Época Moderna*. «Via Spiritus». 23, 69-94.
- MORENO ESPINAR, Manuel (2003 [1989]). *La Virgen de Nazaret y reliquias de santos en Portugal en el siglo XII*. In ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos; BUXÓ REY, M.ª Jesús; RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, coords. *La Religiosidad Popular*. Barcelona: Anthropos, vol. 2, pp. 422-442.
- MORREALE, Margherita (1962). *Comentario de una página de Alfonso de Valdés: el tema de las reliquias*. «Revista de Literatura». XXI:41-42, 67-77.
- MORUJÃO, Isabel (2008). *Morrer ao pé da letra: relatos de morte na clausura feminina portuguesa*. «Via Spiritus». 15, 163-194.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1989). *Configuración de las relaciones santo-devoto en la taumaturgia póstuma de Santa Isabel de Portugal*. «Mayurqa». 22, 439-454.
- NASCIMENTO, Aires Augusto; GOMES, Saul António (1985). *S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais*. «Didaskalia». 15:1, 73-159.
- NAVARRO, Andrea Mariana (2012). *Sancti Viatores: Predicaciones, visiones, apariciones y traslado de reliquias en Andalucía (S. V-XVII)*. «Historia. Instituciones. Documentos». 39, 153-183.
- NOGALES RINCÓN, David (2009). *La Representación Religiosa de la Monarquía Castellano-Leonesa: La Capilla Real (1252-1504)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia. Tesis de doctorado.
- NORA, Pierre, dir. (1984). *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard.
- NUNES, Francisco Oneto (1999). *O problema do aleatório: da coerção dos santos ao idioma da inveja*. «Etnográfica». III:2, 271-291.
- NUNES, Natália Maria Lopes (2008). *O Culto das Santas Relíquias de Belver*. In AA. VV. VI Congresso Português de Sociologia. Lisboa: FCSH-UNL, p. 84.
- OBADIA, Lionel (2011). *Antropologia das Religiões*. Lisboa: Edições 70.
- OLIVEIRA, Miguel de (1964). *Lenda e história: estudos hagiográficos*. Lisboa: União Gráfica.
- OLOR de Santidad. *Relicarios de Galicia*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo. Catálogo de la exposición Xacobeo 2004.
- OSSWALD, Helena (1999). *Os caminhos das visitas pastorais na comarca da Maia na época moderna*. In BARROCA, Mário Jorge, coord. *Carlos Alberto Ferreira de Almeida: in memoriam*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 157-173.
- OSSWALD, Helena (2001). *A educação da fé no Porto do século XVII através dos inventários das igrejas paroquiais*. In RAMOS, Luís A. de Oliveira; RIBEIRO, Jorge Martins; POLÓNIA, Amélia, coords.

- Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, vol. 2, pp. 223-242.
- OSSWALD, Helena (2008). *Nascer, Viver e Morrer no Porto de Seiscentos*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tesis doctoral.
- OSSWALD, Maria Cristina (2004). *The Society of Jesus and the diffusion of the cult and iconography of Saint Ursula and the Eleven Thousand Virgins in the Portuguese Empire during the second half of the 16th century*. In AA.VV. *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidade e cultura*. Actas do Colóquio Internacional, Maio 2004. Porto: ICP; CIUHE, vol. I, pp. 601-609.
- OTTO, Rudolf (2001 [1917]). *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Barcelona: Alianza.
- PAIVA, José Pedro (1989). *Inquisição e visitas pastorais. Dois mecanismos complementares de controle social?* «Revista de História das Ideias». 11, 85-102.
- PAIVA, José Pedro (1992). *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Minerva Historia.
- PAIVA, José Pedro (1997). *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas» (1600-1774)*. Lisboa: Editorial Notícias.
- PAIVA, José Pedro (2000a). *Constituições diocesanas*. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. C-I, pp. 9-15.
- PAIVA, José Pedro (2000b). *As visitas pastorais*. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 2, pp. 250-255.
- PAIVA, José Pedro (2000c). *A magia e a bruxaria*. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 2, pp. 369-375.
- PAIVA, José Pedro (2001). *Superstições*. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. P-V, pp. 263-269.
- PAIVA, José Pedro (2006). *Os Bispos de Portugal e do Império 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- PALMEIRÃO, Joana (2015). *Imagem-relicário de Santo Aurélio mártir pertencente à Sé Catedral do Porto. Estudo e conservação integrada das reliquias*. Porto: Universidade Católica Portuguesa. Tesina de máster.
- PALOMO DEL BARRIO, Federico (1997). «Disciplina Christiana». *Apuntes Historiográficos en torno a la Disciplina y Disciplinamiento Social como Categorías de la Historia Religiosa de la Alta Edad Moderna*. «Cuadernos de História Moderna». 18, 119-136.
- PALOMO DEL BARRIO, Federico (2003a). *Fazer dos Campos Escolas Excelentes. Os Jesuítas de Évora e as Missões do Interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- PALOMO DEL BARRIO, Federico (2003b). *Un manuscrito, dos diccionarios y algunas perspectivas historiográficas para el estudio de la historia religiosa de la época moderna*. «Lusitania Sacra». 2.^a Série. 15, 239-275.
- PALOMO DEL BARRIO, Federico (2004). *Para el sosiego y quietud del Reino. En torno a Felipe II y el poder eclesiástico en el Portugal de finales del siglo XVI*. «Hispania». 64:216, 63-93.
- PALOMO DEL BARRIO, Federico (2006). *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte.
- PARIGI, Paolo (2006). *Fatti sociali e produzione di miracoli nel XVII secolo*. «Polis». 20:3, 431-462.
- PASAMAR LÁZARO, José Enrique (2002). *El Culto a las reliquias*. «Memoria Ecclesiae». 21, 97-108.
- PASCAL, Blaise (1805). *Pensamientos de Pascal sobre la religión*. Madrid: Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia.
- PENTEADO, Pedro (2000). *Peregrinações e santuários*. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 2, pp. 346-359.

- PESSOA, Georgina M. (2007). *A Coleção de Bustos-Relicários do Museu do Abade de Baçal: fragmentos da religiosidade contra-reformista*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tesina de máster.
- PICOITO, Pedro (2008). *A Trasladação de S. Vicente. Consenso e conflito na Lisboa do século XII*. «Medievalista online». 4.
- PINA, Luís de (1929). *Bruxas e Medicina*. «Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia». IV:II, 117-150.
- PINTO, Carla Alferes (1998). *A Infanta Dona Maria de Portugal (1521-1577). O Mecenato de uma Princesa Renascentista*. Lisboa: Fundação Oriente.
- POLÓNIA, Amélia (1990). *Recepção do Concílio de Trento em Portugal: as Normas enviadas pelo Cardeal D. Henrique aos Bispos do Reino, em 1553*. «Revista da Faculdade de Letras». 2.ª Série. 8, 133-143.
- POLÓNIA, Amélia (2005). *O Cardeal Infante D. Henrique, Arcebispo de Évora. Um prelado no limiar da viragem tridentina*. Porto: [Edição de autor].
- POLÓNIA, Amélia (2007). *A Expansão Ultramarina numa perspectiva local. O Porto de Vila do Conde no século XVI*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. 2 vols.
- POLÓNIA, Amélia (2010). *D. Henrique. O Cardeal-Rei*. Lisboa: Temas e Debates.
- POMATA, Gianna (1999). *Praying between Earth and Heaven: Women Healers in Seventeenth-Century Bologna*. «Dynamis». 19, 119-143.
- PUNSET, Eduardo (2006). *El alma está en el cerebro. Radiografía de la máquina de pensar*. Madrid: Aguilar.
- PUNSET, Eduardo (2010). *Cara a cara con la vida, la mente y el universo*. Barcelona: Destino.
- QUINTAIS, Luís (2009). *Cultura e cognição*. Coimbra: Angelus Novus.
- RAMALLO ASENSIO, Germán (2005). *Reactivación del culto a las Reliquias en el Barroco. La catedral de Oviedo y su Cámara Santa en 1639*. «Revista Anual de Historia del Arte». 11, 77-91.
- RAPPAPORT, Roy (2008). *A Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- REAL, Manuel Luís (1990). *O projecto da Catedral de Braga, nos finais do século XI, e as origens do românico português*. In *Actas do IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga*. Braga, vol. I, pp. 435-512.
- REIS, Maria de Fátima (2007). *O busto-relicário de Santa Engrácia: interesse e conflito em torno do mecenato póstumo da infanta D. Maria (1521-1577)*. In REIS, Maria de Fátima, coord. *Rumos e Escrita da História. Estudos em Homenagem a A. A. Marques de Almeida*. Lisboa: Colibri, pp. 523-530.
- RESENDE, Nuno (2003). *Corpo em estilhaços. O culto patronal a São Pantaleão «do Porto»*. In *Esta É a Cabeça de São Pantaleão*. Lisboa: IPM, pp. 124-185. Catálogo de la exposición temporal del Museu Nacional de Soares dos Reis.
- RICOEUR, Paul (1999 [1955]). *Historia y Narratividad*. Barcelona: Paidós.
- RICOEUR, Paul (2009 [1986]). *Teoria da Interpretação. O discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70.
- ROBINSON, James (2011). *Finer than Gold. Saints and Relics in the Middle Ages*. London: British Museum Press.
- RODRÍGUEZ SALAZAR, Tania (2006). *Cultura y Cognición: entre la sociedad y la naturaleza*. «Revista Mexicana de Sociología». 68:3, 399-430.
- RODRÍGUEZ SALAZAR, Tania (2008). *El valor de las emociones para el análisis cultural*. «Papers. Revista de Sociologia». 87, 145-159.
- ROSA, Maria de Lurdes (2000). *A religião no século: vivências e devoções dos leigos*. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 1, pp. 423-508.
- ROSA, Maria de Lurdes (2001). *Hagiografia e santidade*. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. C-I, pp. 326-335.
- ROSA, Maria de Lurdes (2010a). *Santos e Demónios no Portugal Medieval*. Porto: Fio da Palavra.

- ROSA, Maria de Lurdes (2010b). *Sagrado, devoções e religiosidade*. In MATTOSO, José, dir. *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Média*. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 376-401.
- RUBIAL GARCÍA, António (1999). *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México, D. F.: UNAM, Fondo de Cultura Económica.
- SÁ, Isabel dos Guimarães (2000). *Assistência*. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. A-B, pp. 140-148.
- SÁ, Isabel dos Guimarães (2011). *Os espaços de reclusão e a vida nas margens*. In MATTOSO, José, dir. *História da Vida Privada em Portugal. A Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 276-299.
- SALIO, Marta Isabel Romão (2016). *Os Relicários em Portugal e no Mundo Português entre os Séculos XVI e XVIII. Um Estudo Introdutório*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. Tesina de máster.
- SÁNCHEZ FERRO, Pablo (1999). *La ciudad en procesión: estudios sobre traslación de reliquias (centrado en el ejemplo de San Fructos, patrón de Segovia)*. «Espacio, Tiempo y Forma». IV Série. 12, 47-65.
- SÁNCHEZ IGLESIAS, Alicia (2017). *Las relaciones de sucesos en la colección de jesuitas de la biblioteca de la Real Academia de la Historia (1600-1650)*. Salamanca: Universidad de Salamanca. Tesis doctoral.
- SÁNCHEZ LORA, José Luís (2003 [1989]). *Claves Mágicas de la Sensibilidad Barroca*. In ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos; BUXÓ REY, M.^a Jesús; RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, coords. *La Religiosidad Popular*. Barcelona: Anthropos-Fundación Machado, vol. II, pp. 125-145.
- SANTOS, Cândido Augusto Dias dos (1977). *Os Jerónimos em Portugal. Das Origens aos fins do século XVII*. Porto: INIC.
- SANTOS, Eugénio Francisco dos (1982). *O Oratório no Norte de Portugal: contribuição para o estudo da história religiosa e social*. Porto: INIC.
- SANZ HERMIDA, Jacobo (2001). *Un coleccionista de reliquias: don Sancho Dávila y el Estudio Salamantino*. «Via Spiritus». 8, 59-93.
- SCHOFIELD, Richard (2004). *Architecture and the Assertion of the Cult of Relics in Milan's Public Spaces*. «Annali di architettura». 16, 79-120.
- SCHOPEN, Gregory (1998). *Relics*. In TAYLOR, Mark C. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 256-268.
- SERAFIM, João Carlos (2001). *Relíquias e propaganda religiosa no Portugal pós-tridentino*. «Via Spiritus». 8, 157-184.
- SIGAL, Pierre-André (1990). *Reliques, pèlerinages et miracles dans l'Église médiévale (XI^e-XII^e siècles)*. «Revue d'Histoire de l'Église de France». 76:197, 193-211.
- SILVA, Hugo Ribeiro da (2010). *O Cabido da Sé de Coimbra. Os Homens e a Instituição (1620-1670)*. Lisboa: ICS.
- SILVA, Hugo Ribeiro da (2013). *O Clero catedralício português e os equilíbrios sociais do poder (1564-1670)*. Lisboa: CEHR-UCP.
- SILVA, Hugo Ribeiro da (2016). *Projecting Power: Cathedral Chapter and Public Rituals (Portugal, 1564-1650)*. «Renaissance Quarterly». 69, 1369-1499.
- SILVA, Lisbeth Marilyn Santos (2007). *As Visitas Pastorais na Diocese do Porto (1675-1800): os Comportamentos Desviantes Censurados*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tesina de máster.
- SMITH, Julia M. H. (1990). *Saints, Miracles, and Relics in Brittany, c. 850-1250*. «Speculum». 65:2, 309-343.
- SOARES, Franquelim Neiva (1993). *Medicina popular e feitiçaria nas visitas da Arquidiocese de Braga nos séculos XVI e XVII*. «Revista de Guimarães». 103, 67-97.
- SOARES, Franquelim Neiva (1997). *A Arquidiocese de Braga no Século XVII. Sociedade e Mentalidades pelas Visitas Pastorais (1550-1700)*. Braga: [s.n.].

- SOARES, Franquelim Neiva (2004). *Relicario de S. Martín Dumiense*. In *OLOR de Santidad. Relicarios de Galicia*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo, p. 450. Catálogo de la exposición Xacobeo 2004.
- SPERBER, Dan (1992). *O Saber dos Antropólogos*. Lisboa: Edições 70.
- SPERBER, Dan (1996). *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell Publishers.
- TAROUCA, C. da Silva (1946). *S. Manços, 1.º Bispo de Évora? Tradição Local Autêntica ou Falsificação Sistemática de Fontes?* «Brotéria». 42, 5-13.
- TAVARES, Pedro Vilas Boas (1996). *Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII. (Alguns dados, problemas e sugestões)*. «Via Spiritus». 3, 163-215.
- TAVARES, Pedro Vilas Boas (2003). *Senhorinha de Basto: memórias literárias da vida, e milagres de uma santa medieval*. «Via Spiritus». 10, 7-37.
- TAVARES, Pedro Vilas Boas (2005). *Beatas, Inquisidores e Teólogos. Reacção Portuguesa a Miguel de Molinos*. Porto: CIUHE.
- TEIXEIRA, Vítor Gomes (1999). *O Maravilhoso no Mundo Franciscano Português da Baixa Idade Média*. Porto: Granito.
- TELFER, M. A. W. (1932). *The Treasure of São Roque. A sidelight on the Counter-Reformation*. London: Church Historical Society.
- THOMAS, Keith (1971). *Religion and the decline of magic*. London: Charles Scribner's Sons.
- THURSTON, Herbert S. J. (1953). *Los Fenómenos Físicos del Misticismo*. San Sebastián: Ediciones Dinor.
- TORO PASCUAL, María Isabel (2001). *Las falsas reliquias en la literatura española del Siglo de Oro: a propósito de la polémica erasmista*. «Via Spiritus». 8, 219-254.
- TORRES, Cláudio; BOIÇA, Joaquim (1993). *A Cabeça-Relicário de Casével*. «Arqueologia Medieval». 2, 229-242.
- TURNER, Victor W. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- TURNER, Victor; TURNER, Edith (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Nueva York: Columbia University Press.
- VAN OS, Henk et al. (2000). *The Way to Heaven: Relic Veneration in the Middle Ages*. Baarn: De Prom.
- VAUCHEZ, André (1985). *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*. Madrid: Cátedra.
- VAUCHEZ, André (1989). *O Santo*. In LE GOFF, Jacques, org. *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, pp. 211-230.
- VAUCHEZ, André (1993). *Reliquie, santi e santuari. Spazi sacri e vagabondaggio religioso nel medioevo*. In VAUCHEZ, André. *Storia dell'Italia religiosa. 1. L'Antichità e il Medioevo*. Roma: Laterza, pp. 455-484.
- VELASCO BAYON, Balbino (2001). *História da Ordem do Carmo em Portugal*. Lisboa: Paulinas.
- VENTURA, Maria da Graça (1996). *Viagens e Viajantes no Atlântico Quinhentista*. Lisboa: Colibri.
- VERDE, Filipe (2009). *Explicação e Hermenêutica*. Coimbra: Angelus Novus.
- VILELLA MASANA, Josep (2000). *Biografia crítica de Orosio*. «Jahrbuch für Antike und Christentum». 43, 94-121.
- VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de (1984 [1798]). *Relíquias*. In *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram [...]*. Porto — Lisboa: Livraria Civilização, vol. 2. pp. 528 y ss.
- WALSHAM, Alexandra, ed. (2010). *Relics and Remains. Past & Present Supplement 5*. Oxford: Oxford University Press.
- WEINSTEIN, Donald; BELL, Rudolph M. (1982). *Saints and Society. Christendom, 1000-1700*. Chicago: The University of Chicago Press.
- WULF, Christoph (2008). *Antropologia. Historia, cultura, filosofia*. Barcelona: Anthropos.

ANEXOS

Tabla 2. Santos catacumbales en Portugal 1600-1660

Reliquias	Destino	Año	Agente responsable	Procedencia	Fuente
SS. Urbano, Aniceto, Fabião, Bonifacio, Martinho, Patricio, Mabilino, Julio, Sergio, Bras, Theodoro, & otros	Convento cisterciense de Avis, Arzobispado de Évora	1619	Fr. Damião Vaz de Mattos	Cementerio de Calixto	<i>Agiol. Lusit.</i> 14 Janeiro, <i>p.</i> I, 139 y 145
S. Amancio Mártir	Capilla Real. Lisboa	1642	Doctor Pantaleão Rodriguez Pacheco	Roma	<i>Agiol. Lusit.</i> 10 Fevereiro, <i>a.</i> I, 392
Brazo de S. Alexandre Soldado y Mártir	Capilla de la Conceção do Convento de Jerónimas en Viana do Alentejo	1630	P. Vasco Martinz da Companhia	Roma	<i>Agiol. Lusit.</i> 27 Março, <i>b.</i> II, 322
Cuerpo entero de S. Hilario	Convento Franciscano de las Chagas de Vila Viçosa	1610	D. José de Melo	Cementerio de Calixto	<i>Agiol. Lusit.</i> 16 Março, <i>a.</i> y 9 Abril, <i>b.</i> II, 189 y 482
Cuerpo entero S. Anastasia	Convento Franciscano Chagas de Vila Viçosa	1600	D. José de Melo	Roma	<i>Agiol. Lusit.</i> 26 Fevereiro, <i>b.</i> I, 523
Cuerpo entero S. Clemente B. y M.	Convento Franciscano Chagas de Vila Viçosa	1610	D. José de Melo	Roma	<i>Agiol. Lusit.</i> 5 Março, <i>b.</i> II, 50
Cabeza de S. Lucio Mártir, discípulo de Cristo	Convento Carmelitas Descalzos N. S. dos Remedios de Évora	1625	D. José de Melo	Roma	<i>Agiol. Lusit.</i> 22 Abril, <i>a.</i> II, 668; 23 Janeiro, <i>f.</i> I, 236
Cabeza de S. Apolonio, Mártir y Senador de Roma	Convento Carmelitas Descalzos N. S. dos Remedios de Évora	1609	D. José de Melo	Roma	<i>Agiol. Lusit.</i> 18 Abril, <i>a.</i> II, 622
Cabeza de S. Felix de Nola Presbítero y Mártir	Convento de Santa Clara de Guarda	1600-1610	D. José de Melo	Roma	<i>Agiol. Lusit.</i> 15 Janeiro, <i>a.</i> I, 145
Cuerpo de S. Teodora	S. Luís de Pinhel de religiosas de S. Clara	1620	Heitor da Sella Falcão	Roma	<i>Agiol. Lusit.</i> 1 Abril, <i>b.</i> II, 380
Cuerpo de S. Caio Papa y Mártir	S. Luís de Pinhel de religiosas de S. Clara	1620	Heitor da Sella Falcão	Cementerio de Calixto	<i>Agiol. Lusit.</i> 22 Abril, <i>b.</i> II, 668
S. Vital Mártir y Soldado	S. Luís de Pinhel de religiosas de S. Clara	1620	Heitor da Sella Falcão	Roma	<i>Agiol. Lusit.</i> 28 Abril, <i>b.</i> II, 741

(continúa en la página siguiente)

Tabla 2. Santos catacumbales en Portugal 1600-1660

Reliquias	Destino	Año	Agente responsable	Procedencia	Fuente
Caña del brazo de S. Christina V y M.	Convento de S. Francisco junto a la Villa de Tentugal	1604	Fr. Luiz da Natividade	Cementerio de Calixto	<i>Agiol. Lusit.</i> 24 Julho, b: IV, 272
La Santa Cabeza acompañada de algunos dientes de S. Clodio Soldado y Mártir	S. Cruz de Coimbra Canónigos Reglares	1643	R.P.D. Mattheos	Cementerio de Priscilla	<i>Agiol. Lusit.</i> 26 Abril, d: II, 722
Cabeza de S. Palmacio Mártir, Ciudadano y Cónsul Romano	S. Cruz de Coimbra Canónigos Reglares			Cementerio de Calixto	<i>Agiol. Lusit.</i> 10 Maio, c: III, 147
Tesouro de Reliquias: S. Pancracio Mártir e sanctos Rustico, Vital, Antigonio, Nicolao, Satyro, Claro, Abundo, Telesphoro, Herculano, Marino, Malco, Protasio, Rufino, Probo, Aquilino, Luciano, Dario, & Lucio Papa. & Mart. Y de las Sanctas Benedicta, Aurelia, Flavia, Humiliana, Nimpha, Secunda, Celerina, Serapia, Apolonia, Calxta, Agatha, Pelagia y Flora	Convento de S. Clara de Guarda	1614	Sacerdote Francisco Saraiva	Cementerio de Calixto	<i>Agiol. Lusit.</i> 12 Maio, b: III, 198
Cuerpo de S. Bono Mártir juntamente con la redoma de su sangre y otras reliquias	Convento de la SSS. Trindade de Lisboa	1658	Reverendo P. Fr. António Teixeira	Cementerio de Priscila	<i>Agiol. Lusit.</i> 12 Maio, c: III, 199
Cuerpo de S. Vennacio junto a otras reliquias	Convento de Theatinos de la Divina Providencia de Lisboa	1660	Noble Cavallero Francisco Sousa Coutinho	Cementerio de Priscila	<i>Agiol. Lusit.</i> 18 Maio, b: III, 303
S. Vicente Mártir de Roma	Oratorio de la Casa Real. Lisboa	1655	P. Diogo Monroy	Cementerio de Calixto	<i>Agiol. Lusit.</i> 24 Maio, d: III, 386
Cuerpo de S. Eugenio Papa y Confesor y otras	Oratorio de los Barones de Alvito en Lisboa	1619	P. Luís Lobo da Companhia de Iesv	Cementerio de Calixto	<i>Agiol. Lusit.</i> 2 Junho, b: III, 498
S. Felícula Virgen y Mártir	Convento de N. S de Jesús de la Tercera Orden Regular de Lisboa		D. Maria de Lancastro	Via Ardeatina	<i>Agiol. Lusit.</i> 21 Maio, b: III, 342

Fuente: Elaboración propia

Tabla 3. Tipología de enfermedad y reliquias

TIPOLOGÍA DE RELIQUIAS									
	Cadáver	Contacto cadáver	Escritura	Objeto devoción	Otro obj. inanimado	Reliquia	Textil vestimenta	Textil otros	Tierra sepultura
Accidentes/Epilepsia			1	2			2	1	
Aparato digestivo	3		2			1	1		
Dolor	1		4				5		
Dolor cabeza			2	1			1	2	
Dolor dientes			4				3	1	
Dolor piedra							1		1
Enf. ánimo						1	2		
Enf. grave			1	1	1		5	1	
Fiebre	1		5	1		2	8		3
Garganta/Cuello	1		2				1		
Gota					2		1		
Heridas		1	1			1	3		
Infección				1		1			1
Infección brazo			1	1			1		1
Infección rostro		1	1	1			1		1
Movilidad miembros	1			1	1		3		
Oídos			2			1	1		
Otros			3	1			2		
Parto	2						2		2
Pecho							2		4
Piel	1						1		
Respiración	1			1		1	1		
Vista							2		

TIPOLOGÍA DE ENFERMEDAD

Fuente: Elaboración propia

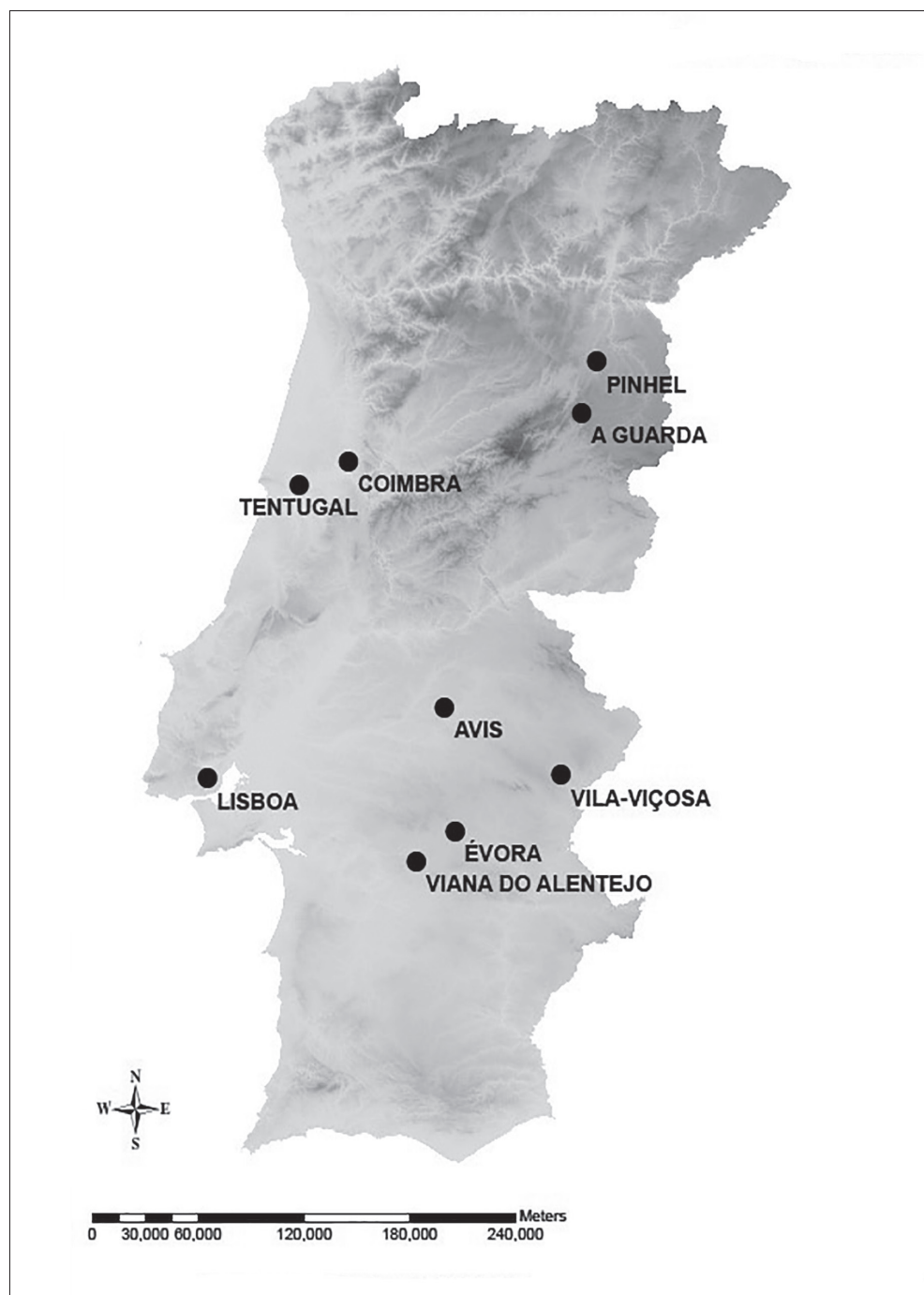


Fig. 3. Santos catacumbales en Portugal en el siglo XVII

Fuente: Elaboración propia a partir de CARDOSO, SOUSA, 2002 [1652-1744]

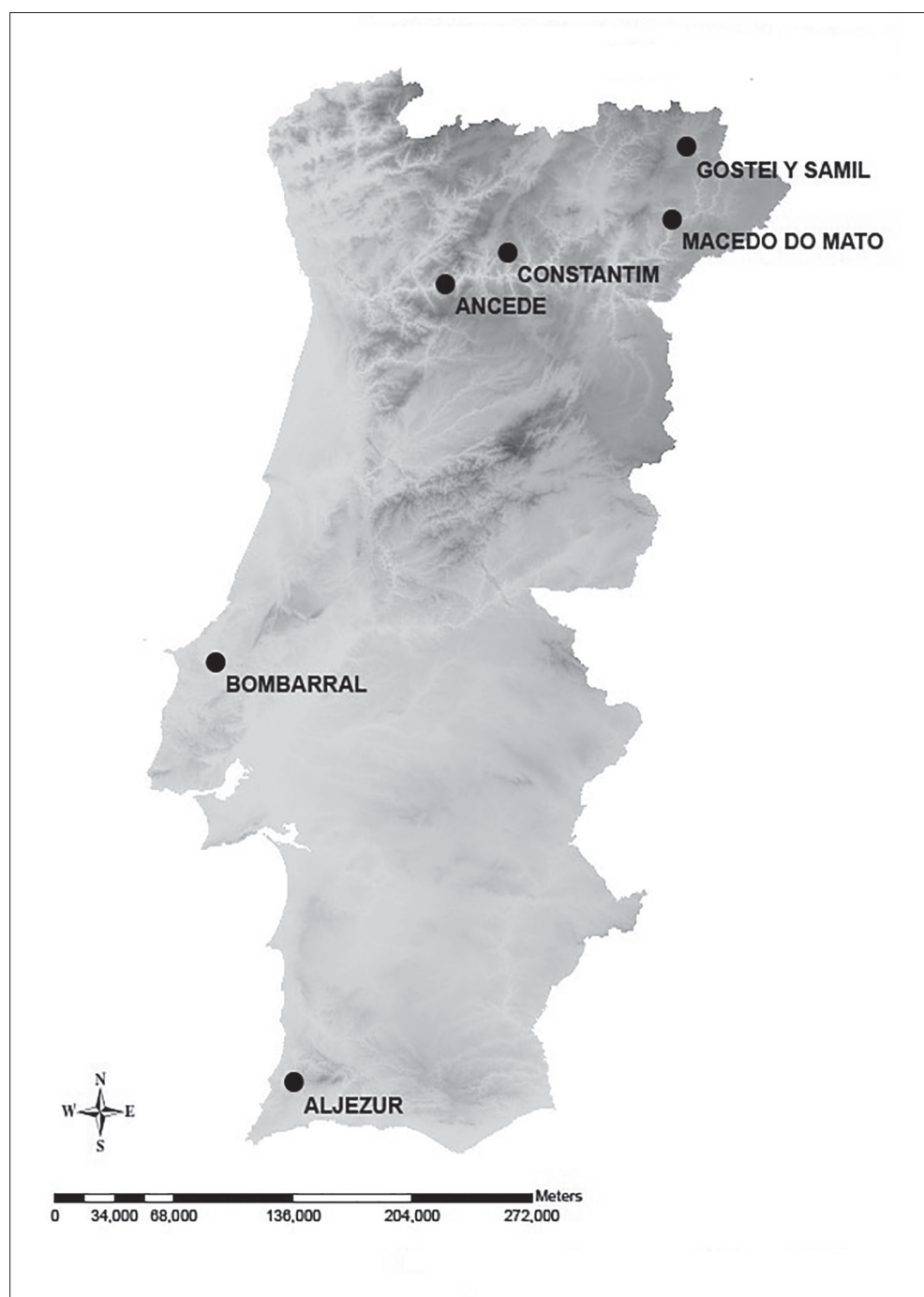


Fig. 4. Santas cabezas en Portugal en el siglo XVII

Fuente: Elaboración propia a partir de CARDOSO, 1652-1666

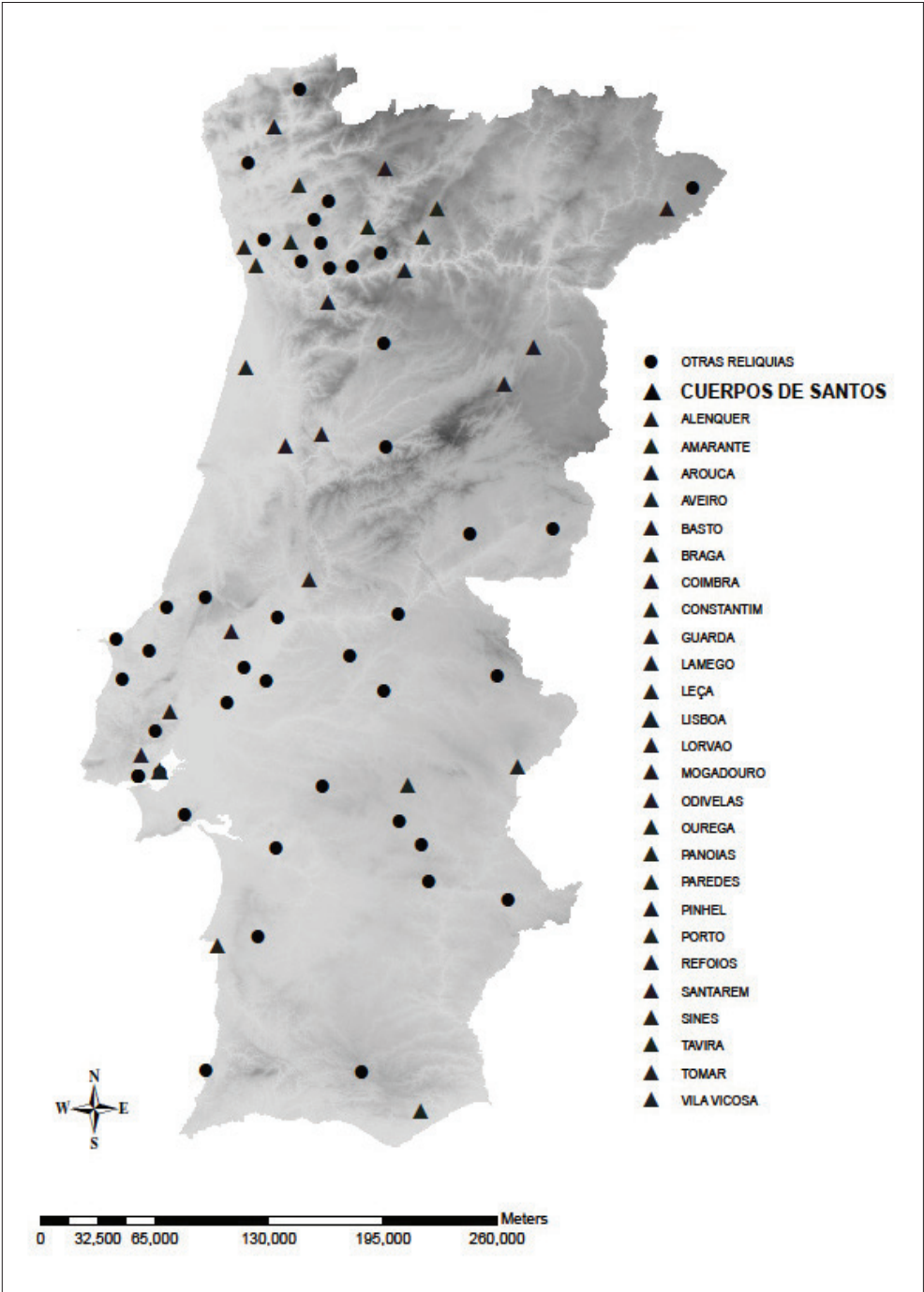


Fig. 5. Presencia de reliquias en Portugal en el siglo XVIII

Fuente: Elaboración propia a partir de CASTRO, 1747: III, 304-378



EL CULTO DE RELIQUIAS EN PORTUGAL EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

CONTEXTO, NORMA, FUNCIÓN
Y SIMBOLISMO

ROSA CAPELÃO



MUSEU
SÃO ROQUE



CITCEM
CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA



Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia



U.PORTO
FLUP FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO