

Rosa M<sup>a</sup> dos Santos Capelão

## Lo racional en el culto de las reliquias: la función taumatúrgica. La necesidad de creer.

R E S U M E N

*El objetivo de este trabajo es comprender como las personas de un determinado espacio social expresaron su visión del mundo atribuyendo sentido a un objeto sagrado como son las reliquias y del que emana un orden simbólico que es susceptible de análisis. Nuestro universo de investigación está estructurado a partir de un escenario muy específico: las prácticas de cura. La atribución de sentidos a la forma como se procesa la función taumatúrgica de las reliquias presume la creencia en la existencia de poderes sobrenaturales, que son invisibles y sobre los que se puede actuar. En este contexto interpretativo, el carácter supersticioso que se atribuye a estas prácticas descansa en una competición por una parcela de poder en la esfera de la manipulación de lo sagrado. Nos centramos en el Portugal continental de los siglos XVI-XVII, en donde fue estimulado el papel de los intercesores en la secuencia de la reforma dictada por Trento.*

*PALABRAS-LLAVE: Reliquias, Creencias, Curación, Supersticiones.*

A B S T R A C T

*The aim of this study is to understand how people of a particular social space expressed his world view of giving meaning to a sacred object such as relics and from which emanates a symbolic order that is amenable to analysis. Our research universe is structured from very specific scenery: the practice of healing. The attribution of meaning to the way it processes the function of the relics miracle-working presumed belief in the existence of supernatural powers, which are invisible on which we can act. In this interpretive context, the superstitious nature attributed to these practices is based on a competition for a plot of power in the field of manipulation of the sacred. We will focus on continental Portugal XVI-XVII centuries, where it encouraged the role of advocates in the sequencing of reform dictated by Trent.*

*KEYWORDS: Relics, Beliefs, Healing, Superstitious.*

El objetivo de nuestro trabajo es el intentar comprender como el hombre en el Portugal continental en los siglos XVI y XVII se ve a sí mismo, al mundo que le rodea y cómo se relaciona con este a partir de la identificación de contextos de sentido en torno a un objeto *sagrado* como son las reliquias, del que emana un orden simbólico susceptible de análisis. Concretamente, nos centraremos en el abordaje de aquellos escenarios en que estas son protagonistas de curaciones taumatúrgicas o prodigiosas. Buscamos comprender la **asimilación e interiorización del discurso tridentino** en torno al culto de reliquias, cuestionando el carácter irracional y supersticioso que arriesga la manifestación de este fenómeno mágico-religioso, y así alcanzar entender como tiene lugar la perpetuación de determinadas creencias y las prácticas a ellas asociadas.

Dejamos para atrás la esfera institucional y nos adentramos en un nivel de las vivencia de lo **cotidiano** de las comunidades, donde ante momentos de crisis como es el de una enfermedad, viene 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. Descortinando 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. Prácticas estas que como veremos en ocasiones tienen lugar al margen de los contextos rituales legitimados por la autoridad eclesiástica para tal efecto, arriesgando la adjetivación de supersticiosas.

Al hablar de **prácticas** siempre lo hacemos con todas las posibles reservas que puedan desprenderse de la utilización de las fuentes de información seleccionadas, 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<sup>1</sup>. Textos donde sus 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 debemos de tener todos los cuidados 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 elementos dentro de la sociedad que se sintieron beneficiados del poder atribuido a una reliquia, y en el caso que nos ocupa, la curación del 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. No podemos dejar de mencionar 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 los objetos experimentados que son relatados, a nuestros ojos sumergidos en el pensamiento científico, es difícil de abordar. 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 hoy existe) si no universos simbólicos articulados con su entorno, de forma que la *realidad construida* que pasamos a analizar se basa en **símbolos** que son legitimados culturalmente, siendo esto lo que les confiere **validez y efectividad a las prácticas que conducen**.

La facultad para sanar el cuerpo forma parte de un modelo de *santidad* que está presente desde 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*”<sup>2</sup> se manifiestan en el dominio del cuerpo ajeno, y este poder de intermediación y comunicación con lo trascendente es transmitido a sus restos. A ellos es atribuido el mismo poder que al personaje a quien pertenecían, un **poder sobrenatural que es transmisible y manipulable** por individuos, como aquel que recibe sus beneficios curativos, y no necesariamente por agentes eclesiásticos autorizados para tal efecto como se pretende en un plano normativo como consta en las constituciones diocesanas.

<sup>1</sup> Nuestro *corpus* documental está constituido por narrativas hagiográficas donde muestras representativas de información seleccionadas son analizadas mediante el recurso a un cuadro interpretativo específico proporcionado por la antropología simbólica, lo que nos permitirá traer a la superficie momentos subjetivos de acción.

<sup>2</sup> Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its rise and function in Latin Christianity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992).

Buscando comprender los sentidos y significados atribuidos a las consideradas curas prodigiosas protagonizadas por reliquias, son tres los ejes de análisis que constituyen nuestro punto de partida: la creencia en lo sobrenatural; la cosmovisión mágica y maravillosa del mundo en el contexto en estudio; y la lectura del “cuerpo” como una construcción cultural en la medicina popular.

### Creencia en lo sobrenatural:

La creencia en reliquias implica aceptar la existencia de seres y fuerzas sobrenaturales que pueden actuar en el mundo. Son portadoras de un poder *mágico*, siendo *canales* o *puertas* que se abren a un mundo sobrenatural, solamente comprensible formando parte de un sistema de creencias compartidas.

Fácilmente se cae en la idea de que personas que creen en dichas fuerzas o energías sobrenaturales, son supersticiosas, no tienen juicio, son irracionales, y no alcanzaron un pensamiento científico, o simplemente no aplican el llamado “sentido común”. Burlarse de estas creencias es fácil pues son muchos los problemas de consistencia que las rodean ya que no pueden ser demostradas empíricamente<sup>3</sup>.

Hoy estas creencias son vistas de diferente forma a la luz de los nuevos planteamientos de las ciencias cognitivas. Gracias a los trabajos de la psicología evolutiva sabemos que hay una base biológica común para las creencias en lo sobrenatural y para las prácticas que entorno a ellas se generan<sup>4</sup>. La existencia de espíritus, antepasados, fantasmas, dioses, demonios... 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, ya que este tiene limitaciones en la percepción real de nuestro entorno. En un intento de evitar lo aleatorio son configurados **falsos patrones**, que constituyen ideas sobrenaturales. Somos propensos a creer en ello debido a ciertas **capacidades cognitivas** que son sub producto de un proceso evolutivo de nuestro cerebro que permitió al hombre interpretar su entorno. El carácter de 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 4-5 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). Pero si 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. Pues sosteniéndonos en nuestra disciplina no

<sup>3</sup> Para comenzar, antes de adentrarnos en una interpretación posible del mecanismo a través de cual una reliquia cura el cuerpo, 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 como 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 aun se verifica en nuestros días. João Pina Cabral, *Filhos de Adão, Filhas de Eva: A visão do mundo camponesa no Alto Minho* (Lisboa: Dom Quixote, 1989), 258.

<sup>4</sup> Pascal Boyer, *Religion Explained. The human instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors* (London: Vintage Books, 2001); Eduardo Punset, *El alma está en el cerebro. Radiografía de la máquina de pensar* (Madrid: Santillana, 2006); Luis Quintais, *Cultura e cognição* (Coimbra: Angelus Novus, 2009); Tania Rodríguez Salazar, “Cultura y Cognición: entre la sociedad y la naturaleza”, *Revista Mexicana de Sociología* (68, n° 3. México, 2006), 399-430; Dan Sperber, *Explaining Culture. A Naturalistic Approach* (Oxford: Blackwell Publishers, 1996).

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 tener en cuenta el contexto específico que permitió que los hombres de este periodo concibiesen el mundo que los envuelve y actuasen en consecuencia sobre él.

### Cosmovisión del mundo en el contexto de estudio:

Al buscar comprender la **visión del mundo** que tenían sus protagonistas, es decir como la imaginan y conceptualizan, para después ver cómo actúan sobre él a partir del sentido que era atribuido a las reliquias, tendremos que mencionar antes de más que la matriz imaginativa, el sustrato sobre el que nos movemos, responde a la categoría de lo maravilloso, lo extraordinario, lo prodigioso<sup>5</sup>, y que está históricamente documentado en los recursos literarios analizados.

El mundo que se nos presenta en los textos revela una visión animista del mismo<sup>6</sup>, donde hay una continuidad de todos los elementos con el cosmos a través de una malla de correspondencias, y que estando todo relacionado no parece haber una clara frontera entre lo que es natural o sobrenatural. Así lo maravilloso permitía al hombre completar el entendimiento que tenía del mundo que le rodeaba, al tiempo que lo explicaba, lo hacía comprensible, y lo que es más importante, lo hacía controlable. Pues este maravilloso es posible de ser manipulado y así direccionar efectos. El caos da paso al orden, lo arbitrario e incomprensible se transforma en una lectura de causa-efecto. Y fruto de una gran creatividad imaginativa, en los textos que analizamos hay un juego de imágenes cuyo carácter performativo, escénico e intencional busca llamar la atención de los devotos y no devotos y parecen mostrar que todo es exceso, todo es posible, o nada es imposible.

### El Cuerpo.

El “cuerpo” es también 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 suscita. Por otro lado ante la enfermedad 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. Así siendo, en las sociedades tradicionales la persona está subordinada al colectivo y el cuerpo une al hombre con el grupo y también 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 rodean, estándose ante un **cuerpo abierto**<sup>7</sup>. 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, (lo mismo que

<sup>5</sup> Francisco Bethencourt, *O Imaginário da Magia. Feiticeiras, saladores e nigromantes no séc. XVI* (Lisboa: Projecto Universidade Aberta, 1987), 23; José Pedro Paiva, *Bruxaria e superstição num país sem “casa às bruxas” (1600-1774)* (Lisboa: Editorial Notícias, 1997).

<sup>6</sup> Jean Delumeau, *El Catolicismo de Lutero a Voltaire* (Barcelona: Labor, 1973), 201 y ss.

<sup>7</sup> Contrariamente al 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 explicado a través de nuevos saberes biomédicos como la anatomía y la fisiología. David Le Breton, *A Sociologia do corpo* (Petrópolis: Ed. Vozes, 2006), 27.

los comportamientos no habituales /inmorales) y procede de la ausencia de armonía con la naturaleza, y de la instauración del desorden<sup>8</sup>. Según esto restablecer la salud implicará buscar alcanzar del equilibrio perdido. Para ello se recurrirá a *elementos y mecanismos simbólicos eficaces* en el contexto en que están inscritos. Procuraremos hacer comprensible estos elementos simbólicos que, implicados en el proceso de cura, son portadores de significado y valor, y los cuales traen a la superficie haciéndolos perceptibles los imaginarios que giran en torno al cuerpo enfermo<sup>9</sup>. En resumen, intentaremos tornar perceptible los imaginarios que giran en torno del cuerpo enfermo y las prácticas que estos suscitan y que son protagonizadas por reliquias.

### Cuadro Interpretativo: La Medicina Popular.

El interpretar los contextos de sentido reproducidos en los textos hagiográficos analizados y así recrear una visión particular del mundo que tienen, por lo menos los que escribieron sobre ello en su contexto histórico, nos obliga a la identificación de un lenguaje simbólico que gira en torno a la curación de cuerpo enfermo cuando protagonizado por reliquias, y para cuya comprensión haremos uso de un sistema interpretativo que nos será dado por la antropología simbólica. Será con esta disciplina que abordamos lo extraño del acontecimiento que es narrado, lo maravilloso visto como una explicación hipotética del mundo conocido y donde no es posible que procedamos una interpretación literaria, o el uso de un modelo explicativo de tipo causal para abordar lo prodigiosos y extraordinario. Con lo expuesto, a partir de ahora buscamos explorar *posibles sentidos* de una realidad vivida por el hombre portugués de los siglos XVI y XVII y no un significado profundo de la misma. Con este objetivo, procederemos a la inscripción de nuestro objeto estudio en un **cuadro particular de interpretación simbólica** proporcionado por la antropología, el de la **medicina popular** desarrollado por el antropólogo Mariño Ferro<sup>10</sup>.

Según este modelo interpretativo la farmacopea popular no se basa en los efectos bioquímicos, es decir en un pensamiento dicho hoy científico, si no en razones de orden simbólica. Es buscada 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 naturaleza<sup>11</sup>. Los mecanismos

<sup>8</sup> La enfermedad no es una cuestión de lo individual, sino de lo colectivo. Enfermedad y curación son los dos extremos de un mismo proceso social. Ambas construcciones culturales históricamente contingentes. David Le Breton, *A Sociologia do corpo* (Petrópolis: Ed. Vozes, 2006), 33.

<sup>9</sup> 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 se revelan a la superficie, siendo posible de ser interpretado. C. Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 2000); Christoph Wulf, *Antropología. Historia, cultura, filosofía* (Barcelona: Anthropos, 2008).

<sup>10</sup> X. R. Mariño Ferro, *La Medicina Popular interpretada* (Vigo: Ed. Xerais de Galicia, 1986).

<sup>11</sup> Esta interpretación simbólica de la enfermedad y los mecanismos de cura, comparte espacio en el terreno de dar salud con otros abordajes terapéuticos como es el de la medicina física, basada en los cuatro humores de Hipócrates (sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra) y los temperamentos de Galeno (sanguíneo, flemático, colérico y melancólico). Y sumergida en una concepción naturalista y dinámica de la enfermedad, la salud es resultado de un equilibrio de fuerzas entre el hombre y su ambiente. Muy diferente de la actual medicina occidental alimentada por modelos explicativos diferentes, y que hacen hincapié en la condición biológica en detrimento de elementos socio-culturales. 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: Naturaleza *versus* una sobre-naturaleza (Dios). Coexistencia de estos dos tipos que conceptualizan la enfermedad. En los con-

a través de los cuales se produce la cura con reliquias, comparte muchos sentidos con las prácticas mágicas, utilizando el **mismo lenguaje simbólico**. Siendo que una reliquia es portadora de una idea: 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 este cuadro interpretativo de la medicina popular, la **enfermedad** puede tener causas naturales o sobrenaturales, pero en el campo de lo simbólico pertenece siempre al mundo del mal. El cuerpo enfermo constituye un campo de batalla donde se enfrentan fuerzas del bien y del mal, y la enfermedad según esto:

- 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 cura consistirá en un mecanismo de *EXPULSIÓN* de este mismo mal que habita en el interior del cuerpo. En este proceso se hará uso de medicinas simbólicas, constituidas sobre todo por cosas *sagradas* 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 dan 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 era pretendido alcanzar la cura del cuerpo, mediante **mecanismos** que buscan la expulsión del mal según la lectura simbólica de la medicina popular. En estas prácticas sociales cristalizan los recursos simbólicos que las sostienen y que constituyen un cuadro de referencia cultural.

Nuestro **campo de observación** está constituido por **132** acciones catalogadas como milagros, maravillas, favores o mercedes, una muestra de conveniencia extraída de las narrativas hagiográficas<sup>12</sup> y protagonizadas por reliquias que fueron responsables de curas prodigiosas. Estas

---

textos taumatúrgicos analizados vimos que el recurso a reliquias, no impide que se recorriese a los remedios de la física. Claro está que en las narrativas exploradas son mejores, dan solución a problemas que la medicina física no da respuesta, y su eficacia es extraordinaria. Ambos recursos terapéuticos actúan sobre diferentes representaciones del cuerpo y de la enfermedad.

<sup>12</sup> El universo documental seleccionado de forma aleatoria para obtener una muestra de conveniencia y así analizar específicamente la función taumatúrgica de reliquias en el dominio del cuerpo enfermo, está constituido por las siguientes narrativas hagiográficas, dentro de un amplio espectro posible de este tipo de narrativas producidas en el contexto en estudio. Padre Doutor Frey Luis dos Anjos, *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 Reimo, e suas conquistas* (Lisboa, 1626); Fr. Luis da Apresentação, *Vida e Morte do Padre Fr. Estevão da Purificação. Religioso da Ordem de N. Senhora do Carmo da Provincia de Portugal* (Lisboa, 1621); Fr. Francisco de Araceli, *Norma viva de Religiosas. Tratado histórico, e panegyrico, em que se descreve a vida, e acções da serva de Deos a Madre Leocadia da Conceição. Religiosa no recoleto Mosteyro da Madre de Deos de Monchique* (Lisboa, 1708); Fr. Luis Cacegas e Fr. Luis de Sousa,

reportan a 13 personajes especiales para sus contemporáneos pero la mayoría de santidad no reconocida oficialmente por la Iglesia, siendo objetos de una santificación popular por aquellas comunidades que se vieron beneficiadas por sus efectos prodigiosos. En este proceder parecen comulgar los agentes religiosos que escribieron sobre este fenómeno, contribuyendo con sus obras de carácter apologético a fijar la memoria de aquellos a los que pertenecieron dichos restos y al tiempo que propagaban de una forma ejemplar la creencia en el carácter maravilloso de estas. De los 13 personajes especiales seleccionados, 12 pertenecen a órdenes religiosas. Margarida de Chaves es la única secular de la muestra. Alcanzaron el título de Santo: Teresa de Ávila; y de Beato: Fr. Bartolomeu dos Mártires. Todos nacidos en Portugal menos el agustino Fr. Luis de Montoya y la carmelita Teresa de Ávila. Esta última la única que no murió en territorio portugués. Fechas extremas de la manifestación de los prodigios relatados entre 1569 y 1705.

Mecanismos simbólicos implicados en la curación del cuerpo “abierto” por reliquias	
Purificar	Lavar: Agua, Cenizas.
	Luz, Fuego
Santificar	Toque, Beso, Abrazo, Comer lo sagrado
Expulsar el Mal	Vómitos, Purga, Evacuaciones, Sudoración
El Mal contra el Mal: Antídotos	Símbolos de muerte: venenos, restos de cadáveres, huesos
Triunfo del bien	El Sueño, Visiones. (Corroborar el contacto con lo trascendente)
Protección de una nueva exposición	Amuletos

### Racionalidad.

En las prácticas en torno a procesos de cura protagonizadas por reliquias, existen regularidades y padrones que fuimos descortinando, y que nos permitieron observar de

---

*Vida do 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, 1619); Fr. Antonio D'Almada, *Desposorios do Espirito, celebrados entre o Divino Amante, e sua Amada Esposa a venerável Madre Soror Mariana do Rosario, Religiosa de veo branco no convento do Salvador da Cidade de Evora* (Lisboa, 1694); Padre Sebastiam D'Abreu, *Vida, e virtudes do admirável Padre Joam Cardim da Companhia de Jesu, Portuguez natural de Viana de Alentejo* (Évora, 1659); P. Manoel Godinho, *Vida, Virtudes, e morte com opinião de Santidade do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas Missionario Apostólico neste Reyno, da Ordem de S. Francisco: Fundador do Seminario de Missionarios Apostólicos da mesma ordem, sitio em Varatojo* (Lisboa, 1687); P. Fr. Pedro da Cruz Juzarte, *Trasladação do venerável Padre Fr. Estevão da Purificação, Português, natural da Villa de Moura, religioso Carmelita, da Regular Observancia, chamado vulgarmente o Santinho* (Lisboa, 1662); P. Fr. Manoel de Lima, *Agiologio Dominicó* (Lisboa, 1709); P. Frei Luis de Mertola, *Extracto dos Processos que se tiraram por ordem dos Ilustrissimos Senhores Ordinarios na forma do direito sobre a vida, e morte do Veneravel Padre Antonio da Conceição, Religioso da Congregação do Beneraventurado São João Evangelista deste Reyno de Portugal, dividido em tres partes* (Lisboa, 1647); Fray Hieronymo Roman, *Historia de la vida del muy religioso varon Fray Luys de Montoya de la Orden de Sant Agustin, Vicario General en la Provincia de Portugal de la mesma Orden* (Lisboa, 1588); P. Fr. Belchior de S. Ana, *Chronica de Carmelitas Descalços, particular do Reyno de Portugal, e Provincia de Sam Felipe* (Tomo I, Lisboa, 1657); P. M. Balthazar Telles, *Chronica da Companhia de IEDV na Provincia de Portugal, e do que fizeram, nas conquistas d'este Reyno, os Religiosos, que na mesma Provincia entraram, nos anos em que viveo S. Ignacio de Loyola nosso fundador* (Lisboa, 1645).

qué forma se expresen socialmente experiencias intersubjetivas de cómo relacionarse con la imagen construida de “cuerpo enfermo”.

Sin encontrar ninguna especificidad, 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 cura a través de una reliquia, implica la atribución de sentidos y significados en la forma como se procesa. Y en las prácticas descritas existen regularidades y padrones que fuimos descortinando, y que nos permitieron observar de qué forma se expresen socialmente experiencias intersubjetivas de cómo relacionarse con la imagen construida de “cuerpo enfermo”. 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 lambrer, 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 de nuestro propio cuerpo. Solamente citar los siguientes ejemplos.

Antónia Novais, tenía un hijo de siete años muy enfermo de fiebres, llamado Manoel. Un día lo vio muy atribulado y «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»<sup>13</sup>.

Francisco Lopes, jardineiro del Conde D. Estevão de Faro, estando enfermo «de hum prioris, depois de ungido, e desconfiado dos médicos, e quasi pera entrar na agonia da morte, mandou dona Luysa Cabral mãy do dito Conde, h a carta do P. fr. Estevão, e hum pequeno do seu habito, dizendo que posessem a carta sobre o enfermo, e lhe dessem a *beber* h a pouca *d'agoa*, na qual fosse primeiro lançada a reliquia do habito, e asi se fez. Poserão a carta sobre o coração, *bebeo* da agoa em que estivera a reliquia, e passada meya hora mostrou o doente melhoria»<sup>14</sup>.

La Madre Brites da Coluna religiosa profesa en el convento de Jerónimas de Viana del Alentejo, tuviera un excesivo dolor de dientes que la atormentaba la quijada y la frente. Pidió los votos que hiciera el Padre João Cardim cuando entrara en la Compañía, escritos con su propia sangre «e posta de *giolhos* os *aplicou* ao lugar da dor, e logo em os aplicando, lhe sobreveio hum *suor*, que a obrigou a se encostar, e *adormeceo*, acordou totalmente livre da dor, e nunca mais a tornara a ter»<sup>15</sup>.

Año de 1584, fue al monasterio de nuestra Señora de Gracia de Lisboa Garcia de Melo y Silva, hidalgo de aquella ciudad, y visitando al venerable prior del monasterio le contó los trabajos de una hija suya, monja del instituto de sancta Clara en el monasterio de la Esperanza, llamada Doña Maria de Nazareth, que entre otras enfermedades que tenia padecía dolores agudos en el hígado. Le pidió que le diese un *hueso* de Fr. Luis de Montoya, y dándole «el lo tomó con mucha reverencia, y llevándolo con gran devoción, lo entregó a la enfermera del monasterio, llamada Martha de Christo, y poniéndolo el viernes santo sobre la parte del hígado de la enferma con mucha devoción, súbitamente cesó el dolor, y

<sup>13</sup> Fr. Pedro da Cruz Juzarte, *Trasladação do venerável Padre Fr. Estevão da Purificação...* (Lisboa, 1662), 30.

<sup>14</sup> Fr. Luis da Apresentação, *Vida e Morte do Padre Fr. Estevão da Purificação...* (Lisboa, 1621), 358.

<sup>15</sup> Sebastiam D'Abreu, *Vida, e virtudes do admirável Padre Joam Cardim da Companhia de Jesu...* (Évora, 1659), 292.

descansando comió, y *durmió*, y venida la noche le *apareció* el sancto varón fray Luys de Montoya, y la consoló»<sup>16</sup>.

Estas formas de actuar, 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 racional, porque metódica y orientada por la razón<sup>17</sup>. Es una **racionalidad impregnada de lo maravilloso**<sup>18</sup>.

### Superstición.

La frontera entre una utilización o no supersticiosa de una reliquia en un proceso de cura pertenece al campo del control y poder social. Estas forman parte de un conjunto de alternativas a la medicina hipocrática que la Iglesia ofrece a las poblaciones para dar solución a la enfermedad y que pretende monopolizadas, ejerciendo como única intermediaria en la manipulación de las mismas. Partiendo de la idea de que «*en la Iglesia de Dios hay gracia para curar*»<sup>19</sup>, es en el modo en que se acostumbra usar y ejercitar 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* que parecen llenarlo todo, la creencia en un poder sobrenatural responsable por el hacer cosas fuera del curso natural, no son condenadas por su contenido, si no 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 demoniaco). La Iglesias representada en sus agentes busca ser la única legitimada para la manipulación de lo sobrenatural.

Pero son muchos los ejemplos en los que elementos religiosos y seculares hacen uso de nuevas “reliquias” (sólo serían reliquias verdaderas aquellas que son autorizadas) 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 en sus obras determinados

<sup>16</sup> Fray Hieronymo Romam, *Historia de la vida del muy religioso varon Fray Luys de Montoya de la Orden de Sant Agustin...* (Lisboa, 1588), 101.

<sup>17</sup> Entendemos lo “racional” en el dominio de lo sagrado como aquello que podemos aprehender a través de conceptos corrientes y definibles; la esfera que es accesible a través de nuestra capacidad conceptual. Rudolf Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Barcelona: Ed. Alianza, 1963).

<sup>18</sup> Al mismo tiempo, en un campo más amplio que el exclusivamente relacionado con la cura del cuerpo, a través de un **proceso de racionalización** transferimos a las reliquias propiedades cognitivas, como el que sean animadas y tengan voluntad. Al igual que a los *santos* a los que pertenecen tienen pensamientos, memorias e intenciones. Estas son características humanas que proyectamos sobre ellas, volviéndolas así más familiares y menos asustadores.

<sup>19</sup> Según las siguientes constituciones sinodales. GUARDA, 1621, Tit. III, *Das superstições, adivinhações, feitiçerías, sortes, & agouros*. Cap. II. *Que ninguem use de agouros, nem benza, ou use de ensalmos sem licença*; LISBOA, 1656, Tit. III. *Das feitiçarias, & 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 superstiçiosas*, 420; BRAGA, 1639, *Das feitiçarias, 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*, 614.

restos 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 ellos.

Pasemos a cuestionar el carácter mágico-religioso de estas prácticas descritas en las narrativas hagiográficas.

### Quien manipula lo sagrado: Agente de Sanación.

En los milagros taumaturgos descritos en los textos hagiográficos analizados, quien manipula lo sagrado que representa una reliquia, es decir el agente de sanación, no es un elemento especializado, como lo es el brujo, el sacerdote o el médico. Es alguien sin una instrucción previa, que incluso puede ser el propio enfermo. No vemos 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). Si no que hay una **actitud activa**, donde ciertos individuos a los que no se les reconoce potestad para ello, buscan el control de unas fuerzas invisibles que ponen en causa la salud corporal, el bienestar y supervivencia. En algunas ocasiones 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 recitar ciertas palabras).

### Escenarios:

Aunque es pretendido que su acceso para fines taumatúrgicos tenga lugar en un contexto ritual organizado<sup>20</sup>, los escenarios donde se procesan estas curas milagrosas aunque pueden ser aquellos espacios públicos consagrados para tal efecto, como los templos, santuarios, locales de sepultura, etc. en la mayoría de los casos analizados tiene lugar en un espacio privado, donde el enfermo está convaleciente, sea este su hogar, su espacio doméstico.

No estamos ante prácticas exclusivamente mágicas e irreligiosas, pues estas no buscan celebrarse de forma aislada, ni en secreto y misterio por sus protagonistas<sup>21</sup>. Todo lo contrario. Estas prácticas son publicitadas entre otros por los propios agentes religiosos, por

<sup>20</sup> Su puesta en escena se pretende que tenga lugar en un **contexto ritual** 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 legos. En las constituciones sinodales se hace referencia a que se lleven en procesiones o a enfermos con pompa y circunstancia, buscando dignificarse su culto y evitar su banalización. El acceso a las reliquias estaría condicionado físicamente por unas barreras física, y solamente justificado en determinados periodos de fiestas litúrgicas o cuando sean llevadas a enfermos. Las reliquias constituyen elementos que con su presencia ayudaron a **interiorizar** en los fieles la frontera artificial que separa lo sagrado y lo profano. En todo este proceso la manipulación 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 por los cirios presentes o la propia música. COIMBRA, 1591, Tit. XXX, Const. IX, *Como se visitarão as Relíquias, e o que sobre elas se há inquirir*, 173v; LEIRIA, 1598/1601, Tit. XXIV, Const. I, *Da veneração que se deve ter às reliquias, e imagens dos Santos*, 86; GUARDA, 1614/1621, Liv. IV, Tit 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, Liv. IV, Tit. II, Cap III. *Como as Relíquias serão mostradas, e dadas a tocar aos Fieis Cristãos*, 308; LISBOA, 1640/1656 Liv. I, Tit. V, Decreto II. I. *Dos vasos, ou relicários em devem estar postas as Relíquias, e como serão mostradas*, 18.

<sup>21</sup> 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**. Marcel Mauss, *Esboço de uma teoria geral da magia* (Lisboa: Edições 70, 2000).

lo menos cuando sus resultados son positivos (o la lectura de estos). 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 simbólica<sup>22</sup>. Y así el sufrimiento es socializado, ya que mediante la difusión de estas maravillas la enfermedad individual es colectivizada y el proceso de cura es acreditado socialmente.

### **Perpetuación de las creencias en la función taumatúrgica de las reliquias.**

#### *La necesidad de creer.*

la difusión de los milagros taumatúrgicos, de lo prodigioso asociado a las reliquias permite sacralizar ciertos restos al tiempo que corrobora la santidad de un determinado individuo especial; canaliza devociones hacia aquellas congregaciones religiosas a las que pertenecía dicho candidato a santo<sup>23</sup>; testifica la interrupción de lo trascendente en la vida de las poblaciones, corroborando así la doctrina dominante; y finalmente podemos decir que contribuye al prestigio de aquellos que capitalizan estos restos con todas las implicaciones que esto conlleva.

Pero 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, y por esto mismo difícil de domesticar y controlar.

Las personas recorren al uso de reliquias, “alimento espiritual de los fieles”, como intermediarios que son en el campo de lo sobrenatural, esperando que 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 del mismo, independientemente de otros discursos que buscan imponer su visión del mundo como es el de la Iglesia y de la medicina hipocrática (y hoy en día de la medicina científica). Concretamente en el caso que nos ocupa, 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), ella propia una intermediaria necesaria.

<sup>22</sup> 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 tiene que tener fe en su curación y en las capacidades del propio especialista; el grupo social manifiesta su confianza en este propio acto mágico. Claude Lévi- Strauss, “La eficacia simbólica” in *Antropología Estructural* (Barcelona: Paidós, 1987), 211-237.

<sup>23</sup> Encontramos el local de sepultura de determinados individuos pertenecientes a diferentes órdenes religiosas y candidatos a alcanzar una santidad oficializada, a ser transformados 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 el carmelita descalzo, Fr. Estevão da Purificação (1571-1617), o el monasterio de Xabregas donde está el loyo Fr. Antonio da Conceição (1532-1602). Alertando para la existencia de abundantes ejemplos en este campo encontrados 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 Luis dos Anjos.

A lo largo del siglo XVII nuevos saberes, como los engendrados 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? Después de todo, las personas no interactuaban con objetos abstractos del progreso científico o de una autoridad cristiana que busca perpetuarse como única forma de conocimiento.

En el mundo protestante se intentó vaciar a 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 exterior<sup>24</sup>. Se abandonó la solicitud de intermediación de elementos como santos y reliquias en el campo sobrenatural. Pero la visión mágica del mundo no se extinguió como testifican fenómenos como la caza de brujas (si bien es visto como un catalizador de conflictos sociales a un nivel comunitario, esto 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 pos tridentinas, fue incentivado el carácter maravilloso asociado a las reliquias como intermediarias que son ante un mundo sobrenatural, al tiempo que este maravilloso a ellas asociados se pretendió controlado, evitando con ello usos considerados desviados y supersticiosos. Pero como testifican las prácticas devocionales en torno al culto de reliquias que buscan la curación del cuerpo, las poblaciones tuvieron 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, 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, se reportan a diferentes ideas cuerpo y formas percibir la enfermedad y su cura. Esta visión mágica entorno a las prácticas taumatúrgicas **perdió terreno ante el triunfo de una nueva visión del mundo llamada científica**. Se levanta una nueva explicación e idea de cuerpo (encerrado) en la que asienta una nueva medicina academicista. En esta visión mecanicista del mundo todo está bajo control y lo aleatorio no tiene cabida (todo tiene una causa natural). Pero también no podemos olvidarnos que vemos conservado hasta nuestros días prácticas mágicas, por ejemplo dentro de la medicina popular, donde se siguen utilizando los mismos mecanismos

---

<sup>24</sup> Keith Thomas explicó que el *declive de lo mágico* en la esfera protestante fue 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. Esto 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 su religión les enseñó a tratar de ayudarse antes de invocar ayuda sobrenatural, fomentando el individualismo. Keith Thomas, *Religion and the decline of magic* (Londres: Charles Scribner's Sons, 1971), 663.

cognitivos/ explicativos. Lo que demuestra que no puede ser fácilmente sustituido el sentido de un poder mágico en el *dominio de lo imaginario*. Pues cuando nos movemos en dominios más profundos de la naturaleza humana, donde conceptos “racionales” difícilmente abren camino, 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.

La expectativa que se tiene en la **eficacia de estos recursos simbólicos** radica en que ellos dan sentido al mundo cuando modelos explicativos, como los proporcionados por la ciencia, aún no abrieron camino. 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, del cotidiano vivido. La razón, un invento humano, no es mejor que otros medios para alcanzar un conocimiento de la realidad y explicar al hombre y su existencia, pues pasiones, afectos, instintos, pulsiones son dimensiones básicas del mismo, capaces a su vez de motivar creencias. La incertidumbre desasosiega, las personas necesitan *sentir* que tiene algo a decir sobre lo que sucede y sentirse participantes de un mundo que se pretende que sea controlable. Concluimos que se revela necesario **creer para curar**, pues mientras haya sentido siempre habrá **esperanza**. El ser humano fue antes emocional que racional. Con las emociones entramos en un terreno algo ya más difícil de “disciplinar”, pues difícilmente se consigue domesticar sentimientos<sup>25</sup>.

Las ciencias cognitiva, el abordaje antropológico y las evidencias empíricas de carácter histórico parecen poder probar lo expuesto para el universo de nuestro estudio: el espacio metropolitano portugués de los siglos XVI y XVII.

---

<sup>25</sup> Rosa Capelão, “Tame the irrational. Standard and Detours on the Cult of Relics in Mainland Portugal, during the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries”. Conferencia: *Religion in the Hispanic Baroque: The First Atlantic Culture and its Legacy* (The Foresight Centre, Liverpool, 12-14 May 2010).

