

MUNDOS CAMBIANTES

Las reliquias en los procesos histórico-artísticos e identitarios



Universidad
Zaragoza

1542

Francisco Alfaro Pérez
Carolina Naya Franco
COORDINADORES



Servicio de
Publicaciones
Universidad Zaragoza

El presente material docente recoge treinta intervenciones de distintos autores (miembros o colaboradores) del proyecto interdisciplinar de innovación docente “**El culto a las reliquias: interpretación, difusión y ritos**” (PIIDUZ_19_408), coordinado en su tercera edición por la profesora Carolina Naya Franco. Estas III jornadas son, como todos los años, un foro de encuentro, intercambio y discusión entre profesores, investigadores y egresados procedentes de diferentes titulaciones de Humanidades y distintas áreas del saber en el marco de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza. En esta ocasión, bajo el título: ***Mundos Cambiantes: las reliquias en los procesos histórico-artísticos e identitarios***, se han estudiado elementos de particular incidencia en los procesos evolutivos de las sociedades del pasado y su consolidación en la creación de nuevas identidades.

ALFARO PÉREZ, Francisco José / NAYA FRANCO, Carolina (Coords.)

1ª edición, Zaragoza, 2020.

Edita: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza

Diseño de la portada: Fermín Castillo Arcas

©De los textos e imágenes: los autores.

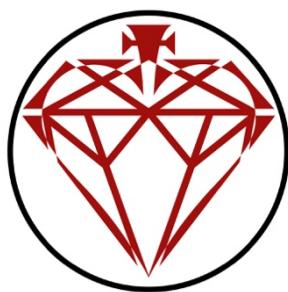
ISBN 978-84-16723-95-9

ARTÍFICE
GRUPO DE INVESTIGACIÓN DE REFERENCIA



Grupo de
Investigación
de Referencia
Blancas

Todos los textos publicados en esta obra han sido sometidos a una evaluación por pares siguiendo un proceso *fast-track*. La propiedad intelectual de cada capítulo de esta obra es del autor o autores que lo firman. Es responsabilidad de dicha autoría no incurrir en praxis inadecuadas o ilícitas como plagio, uso de imágenes sin derechos, etc. Cualquier consecuencia que pudiera derivarse del incumplimiento de las normas legalmente establecidas, y por los editores exigidas, recaerá plena y exclusivamente sobre la persona que firme la investigación. Este hecho es conocido y aceptado expresamente por todos y cada uno de los autores que colaboran en la presente publicación como requisito *sine qua non*. Del mismo modo, los editores no se identifican con las opiniones o juicios que los autores expresan en sus textos, haciendo uso de la libertad de expresión ofrecida en este foro científico.

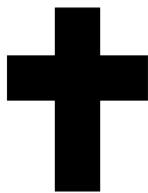


EL CULTO A LAS RELIQUIAS

INTERPRETACIÓN, DIFUSIÓN Y RITOS

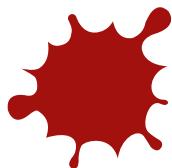


¿A qué responde nuestro logo y diseño?



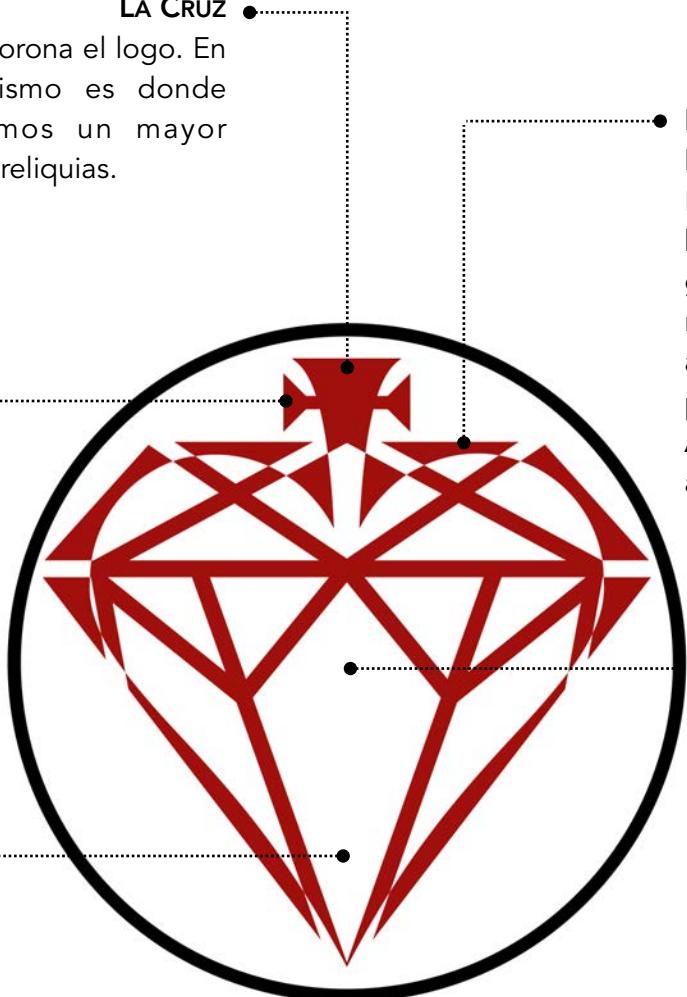
LA CRUZ

Una cruz corona el logo. En el catolicismo es donde encontramos un mayor culto a las reliquias.



EL ROJO

El color carmín/rojo aludiría a la sangre. Otro elemento orgánico.



EL CORAZÓN

Una buena parte de las reliquias son partes de un cuerpo o todo él. Con el corazón no sólo se alude a las reliquias como un elemento orgánico del cuerpo sino también a la pasión y culto que han despertado a lo largo de los siglos.



• LA TALLA BRILLANTE

Esta talla brillante de una gema aludiría a los relicarios, que actúan a modo de joyeros para las reliquias. Auténticas obras de arte.



EL AS DE PICAS

Un as de picas invertido queda oculto en la composición. Cuenta con múltiples significados. Tradicionalmente se le ha conocido como la "carta de la Muerte", ese es el significado que aquí nos interesa.



MUNDOS CAMBIANTES: LAS RELIQUIAS EN LOS PROCESOS HISTÓRICO-ARTÍSTICOS E IDENTITARIOS.

III JORNADAS INTERNACIONALES SOBRE “EL CULTO A LAS RELIQUIAS: INTERPRETACIÓN, DIFUSIÓN Y RITOS”.

INDICE.....	4-6
-------------	-----

PRÓLOGO, Francisco José Alfaro y Carolina Naya.....	7
---	---

LECCIÓN INAUGURAL: “Nueve pinceladas sobre Pilato”, Guillermo Fatás.....	8-21
---	------

I.-ANTIGÜEDAD

“ <i>Heroon</i> : reliquias y cultos vinculados a héroes en el mundo griego” Fermín Castillo Arcas.....	22-38
--	-------

“ <i>Fiat fidelis romvlvs</i> : el mártir Lorenzo y el nuevo modelo de identidad romana en el Himno segundo del <i>Peristephanon</i> de Prudencio” Alfredo Encuentra Ortega.....	39-48
---	-------

“La poesía de Prudencio y sus imágenes del estado líquido” Celia Carrasco Gil.....	49-55
---	-------

“Una cruz relicario en la iglesia visigoda de Sanchoabarca: contexto histórico” Manuel Medrano Marqués	56-71
---	-------

II.-EDAD MEDIA

“El «Santo Prepucio»: una reflexión provisional más allá del morbo” Gonzalo Fontana Elboj.....	72-81
---	-------

“La sangre, distintivo de la identidad cristiana y católica: el caso hispano” Encarna Jarque Martínez.....	82-89
---	-------

“El milagro de los santos corporales de Daroca: devoción, culto eucarístico y creatividad artística” Herbert González-Zymla.....	90-134
---	--------

“Reliquias de Roma para la reina Isabel la Católica entregadas en 1504 a los condes de Aranda”	
Carmen Morte García.....	135-147

III.-EDAD MODERNA

“Las reliquias de la familia Sánchez Muñoz y su dispersión a partir del siglo XVI”	
Juan Carlos Calvo Asensio.....	148-155
“Epístolas sacras: las cartas relicario del Real Seminario de San Carlos Borromeo de Zaragoza”	
Daniel Aguilar.....	156-177
“Receptáculos de maravillas: muebles, enseres textiles y reliquias en el inventario de Ana Gurrea de Aragón y Borja, vizcondesa de Ébol”	
Ana Ágreda Pino.....	178-200
“La condesa de Aranda, una mecenas postreidentina”	
Oana María Coca.....	201-209
“Las reliquias de los Urrea y Enríquez entre los siglos XVI y XVII”	
Laura Malo.....	210-216
"Restos sagrados. Voces permanentes. Los relicarios reales"	
M ^a Leticia Sánchez Hernández.....	217-232
“El mural de los <i>Protomártires de Japón</i> , en Cuernavaca: una imagen a favor de la causa de los mártires y la promoción de sus reliquias”	
María Celia Fontana Calvo.....	233-265
“Santos antiguos y cultos modernos. Un episodio de afirmación local en torno a la reliquia de San Atilano, obispo de Zamora y patrón de Tarazona”	
Rebeca Carretero Calvo y Jesús Criado Mainar.....	266-279
“Religiosidad popular: la reliquia de San Blas en Brea”	
Julia Pérez-Arantegui.....	280-285
“La capilla de la Sábana Santa de Guarino Guarini en Turín”	
Isabel Martínez Gil.....	286-296
“Reliquias conversoras: los “despertadores de herejes” del Joyero del Pilar”	
Marc Millán Rabasa.....	297-304
“La devoción como forma de consumo: el uso elitista de los relicarios en la Zaragoza moderna”	
Juan Postigo Vidal.....	305-312

“Arabeschi barocchi post-controriformistici: sull’esportazione di reliquie sarde in Spagna durante il XVII secolo”

Marco Antonio Scanu 313-325

“La Escala Santa de Cabra de Mora (1729). Ejemplo de un mecenazgo religioso y su impacto en la identidad local”

Pedro Luis Hernando..... 326-334

IV.-EDAD CONTEMPORÁNEA:

“Realismo pictórico y devoción: *El beso de la reliquia* de Joaquín Sorolla”

Guillermo Juberías Gracia..... 335-344

“En torno a un patrimonio olvidado: los relicarios de la Iglesia Parroquial de la Asunción de Manzanares (Ciudad Real)”

Álvaro Cambra Sánchez-Gil..... 345-355

“Los endemoniados de Santa Orosia”

Beatriz Ena..... 356-361

“San Isidro Labrador, patrón de Madrid”

María Antonia Díaz Sanz..... 362-374

V.-VARIA:

“Veneración y reliquias de Abraham en los lugares santos del islam”

Esther Lupón..... 375-387

“Las reliquias y el cine: entre Indiana Jones y el universo Marvel”

Ana Asión Suñer..... 388-394

“Las reliquias en las viñetas: de la fidelidad histórica a la magia”

Julio Andrés Gracia..... 395-403

“La reencarnación de Santa Orlan”

Patricia Díez Calvo..... 404-413



Prólogo

Una sociedad aparentemente *líquida*, globalizada y tecnológicamente muy avanzada como la nuestra, desde la que creemos poder controlarlo prácticamente todo –la vida, la muerte, hasta la naturaleza– tiene importantes debilidades, cuyo desconocimiento o infravaloración son un severo factor de colapso. Pero para percibirlas debemos tomar cierta distancia, ir más allá de las fluctuaciones bursátiles, de los descubrimientos de nuevos yacimientos petrolíferos, de las nuevas vacunas o de las modas pasajeras. Posiblemente, la principal capacidad para subsanar errores del ser humano, para evolucionar en la línea correcta, se sustenta en una cualidad antiquísima: conocer conscientemente el pasado.

Recordar es trascendental, sin recuerdo no hay un aprendizaje, y sin aprendizaje no hay ciencia. Esta es la razón por la que hemos considerado oportuno coordinar la presente obra: *Mundos cambiantes. Las reliquias en los procesos histórico-artísticos e identitarios*. Y lo hemos hecho seleccionando una serie de ejemplos entresacados de períodos históricos completamente diferentes, desde la Antigüedad hasta nuestros días, tomando como hilo conductor el concepto y los usos de las reliquias.

Ciertamente los ejemplos bien pudieran haber sido otros muchos, pero los traídos pueden servirnos para nuestro propósito. Aseverar en pleno siglo XXI que *Todo fluye, Nada es* no supone avance alguno, pero los tiempos históricos y la velocidad de los cambios parecen ser muy distintos a aquellos donde se fraguó nuestra civilización occidental. Hoy son profundos, radicales, fulgurantes, en ocasiones incluso antagónicos o contradictorios y son, precisamente, esas líneas de tensión las que hemos reflejado a través de unos textos elaborados por autores formados en universidades y centros de investigación internacionales. Sin duda, no parece aconsejable encarar el futuro desde el olvido y arriesgarnos a cometer viejos errores, o perder aquellas identidades colectivas que nos han traído hasta aquí. Este es el sentido de esta obra, valorar los cambios ofreciendo una perspectiva, un punto de referencia.

Francisco José Alfaro y Carolina Naya



Lección Inaugural: NUEVE PINCELADAS SOBRE PILATO

Zaragoza, Semana Santa de 2020, en régimen de confinamiento.

Guillermo Fatás¹

I. San Poncio Pilato

Nadie discute la existencia real de Pilato, gobernador romano de Judea, una provincia de segundo orden sujeta a la superior autoridad del gran gobernador imperial de Siria. Este, con sede en Antioquía, era del más alto rango en el Imperio: senador y con varias legiones bajo su mando, pues era un vasto confín del Imperio. Su jurisdicción comprendía territorios de los actuales estados de Siria, Líbano, Israel, Palestina, Jordania y el insular de Chipre y ciudades relevantes como la capital, Jerusalén, Palmira y Petra. El gobernador de Judea, puesto de relevancia secundaria, no era senador, sino solamente ‘caballero’ (*eques*), el estamento de la nobleza menor del Imperio, muy sujeto a la directa voluntad del césar. Su rango y su mando militar eran reducidos a escala imperial, pero de importancia suma en su prefectura.

Vivió bajo el emperador Tiberio, hijastro y sucesor de Augusto. Si Judas es el arquetipo de la traición, el hombre que, según los Evangelios, autorizó la ejecución de Jesús de Nazaret, a petición de las autoridades judías, es visto por muchos cristianos como el acabado ejemplo de quien no se compromete con la causa justa si esta ha de ocasionarle problemas.

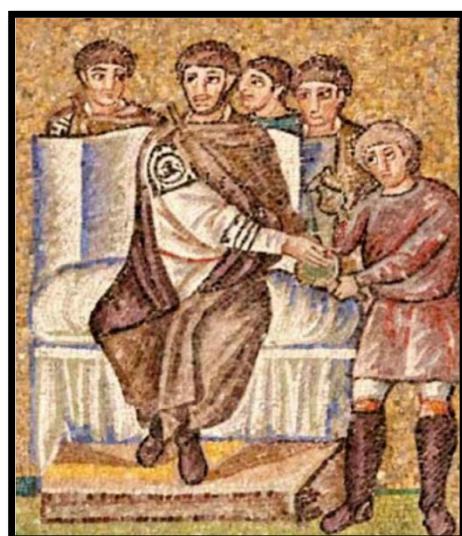


Figura 1.-Pilato en un mosaico bizantino de Ravenna. San Apolinar Nuevo. Siglo VI. Fuente: [Wikimedia Commons](#).

¹Catedrático Emérito de Historia Antigua de la Universidad de Zaragoza gfatas@unizar.es

Es poco sabido que recibe culto en ciertas iglesias cristianas. Santorales antiguos de los cristianos etíopes lo atestiguan. Tiene liturgia propia el día 25 del mes de Sané (actualmente, el 25 de junio). Cosa parecida hace la venerable cristiandad copta, en Egipto. Sorprendentemente para los cristianos de otras obediencias, no solo es santo, sino mártir de la fe, ejecutado en Roma. Una leyenda asegura que, ya destituido de su cargo en Judea y retornado a Roma, se hizo cristiano, por obra de su esposa, muriendo luego a causa de su fe.

Varios relatos convierten a Pilato en mártir. Los historiadores los consideran inventados. Unas ‘Actas de Pilato’ relatan su muerte; la ‘Anáfora de Pilato’ es un inventado informe directo del gobernador al emperador dándole cuenta de la muerte de Jesús; y la ‘Parádosis de Pilato’ narra su martirio por orden imperial. Son textos escritos más de tres siglos después de los sucesos a que aluden. Aunque invenciones, fueron traducidos a muchas lenguas del oriente mediterráneo, incluido el árabe, y sus contenidos arraigaron, hasta el punto de santificar al político que se lavó las manos, desentendiéndose de la muerte de un hombre en quien no había hallado falta. Una vía insólita a la santidad.

Por otra parte, podría pensarse en la insignificancia de aquel juicio para un gobernador romano que ese mantuvo diez años en el puesto: así lo presentó Anatole France en su relato *El procurador de Judea* (1892). Pilato, retirado y anciano, charla con un viejo amigo, Elio Lamia. Habla de su larga experiencia con los judíos, a quienes detesta y tiene por fanáticos y estrambóticos. Aduce, entre otros, el caso de un alborotador extravagante que agredió a los vendedores de tórtolas en el Templo de Jerusalén. Al final de la larga charla, Lamia le pregunta por una de sus sentencias, recaída sobre un tal Jesús. Y el relato concluye así: “Pilato frunció las cejas y se llevó la mano a la frente, como quien busca en su memoria. -¿Jesús?, murmuró, ¿Jesús de Nazaret? No lo recuerdo”.

II. La casa de Pilato

Se asegura que en suelo de Italia están dos casas ‘evangélicas’: en Loreto, la de María, José y Jesús, llegada del oriente; la otra es la de Poncio Pilato, que no se ha movido. La primera es famosa por haber volado cuatro veces desde 1291: como Palestina era tierra islámica, los ángeles llevaron la casita volando a Trsat (Croacia), tierra cristiana. Por ser lugar inseguro, al poco, la mudaron a Ancona. No duró allí: en otro vuelo celestial fue a parar a Porto Recanati, a una finca de la ‘signora Loreta’, de la que tomó nombre. La última mudanza, en 1294, la dejó en el Monte Prodo de Loreto, donde sigue, dentro de una vistosa basílica.

La supuesta casa de Pilato está en Bisenti, pueblito de 2.000 habitantes, junto al río Fino, en los Abruzzos. Fue, sin duda, una casa romana. Conserva su atrio. Y en el sótano hay un pozo, ya seco, pero antaño relacionado con una peculiar conducción de agua subterránea. Esta cruza la localidad y desemboca en la Fuente Vieja (*Fonte Vecchia*), que sirvió en su día para surtir al pueblo. Precisemos: ese acueducto invisible es peculiar, un ‘qanat’, obra de ingeniería de un tipo usado en Oriente Medio desde muy antiguamente. Un ‘qanat’ se nutre en origen de agua, pero no de manantial, sino de la contenida en el nivel freático. El detalle importa lo suyo, ya que el historiador Flavio Josefo (un judío del siglo I, acre enemigo del Imperio, que acabó por cambiar de bando y se convirtió en su propagandista) atestigua que Pilato construyó un canal de esa especie en Jerusalén, con dinero judío del Templo de Yahvéh (sacrílegamente, pues). Luego, haría otro tanto en su pueblo natal. Los pilatófilos consideran que el ‘qanat’ es un gran argumento de su causa.



Figura 2.-La ‘Casa de Pilato’, en Bisenti. Fuente: Movingteramo.it

También eclaman glorias pilatianas San Pío di Fontecchio, con una *Montagna di Pilato*, supuesta última vivienda del prefecto; también Tussio, Molise, Isernia... Por cierto que varios de estos lugares son de los Abruzzos, donde está la meseta de Navelli, famosa por su azafrán. Al ser esta planta de origen oriental, los ‘fans’ le han adjudicado su introducción a Pilato, como el ‘qanat’. Pero más bien fue un fraile inquisidor, el dominico Domenico Cantucci, quien lo trajo de España. Hace unos seiscientos años. No dos mil.

III. La familia de Pilato

¿Cómo se llamaba Pilato? No conocemos su nombre completo. Es sabido que los romanos tenían nombre triple: el personal, el apellido y el sobrenombre o cognombre. Cayo Julio César significa Cayo, de la familia Julia, llamado César. Cicerón era Marco, de los Tulios, apodado Cicerón. Pilato quizá se llamó Cayo o Publio o, mejor -por buenas y alambicadas razones que luego se dirán-, Tito o Lucio Poncio Pilato. Poncio (*Pontius*) era el apellido familiar. El apodo personal, *Pilatus*, en latín, pudo sonar a ‘píluso’ o, paradójicamente, también a ‘calvo’ (como en español sucede con los muy parecidos, pero opuestos, peludo y pelón); o a ‘firme’ (como un ‘pilar’); o a ‘conquistado’ (‘pillado’ en un pillaje). Pero acaso evocase el letal venablo de los legionarios de Roma, el *pilum*: *pilatus*, con lanza, provisto de *pilum*.

Los Poncio no eran un clan de primer orden, pero tampoco unos desconocidos. Su fama venía de muy antiguo. Paradójicamente, nació de unas largas guerras de estas y otras *gentes* contra Roma. En efecto, las Horcas Caudinas -que generaron una frase hecha, aún en uso-, son el desfiladero en donde las legiones, cercadas e impotentes, sufrieron una punzante humillación en el año 321 a. C.: la de desfilar, desarmadas y sin su atuendo militar, por debajo de un yugo de carro, como si fueran bestias domesticadas. La encerrona fue un triunfo del general de los correosos y hostiles samnitas. Se llamaba Cayo Poncio, hijo de Herenio Poncio, caudillo político del Samnio. Otro Poncio estuvo en la conjura que acabó con la vida de César, en el año 44 a. C. Cierto que no pueden establecerse sus parentescos concretos con Pilato, pero el apellido en sí tenía lustre.



Figura 3.-Icono característico de *Hagia Prókla*, santa Prócula. La cruz que empuña evoca su proximidad al juicio y muerte de Jesús. Figura 4.-Pilato, con halo de santidad, se lava las manos ante Jesús. Ilustración de un códice etíope del siglo XV. Fuente de ambas imágenes: Burbuja.info

En el llamado *Evangelio de Nicodemo*, uno entre los muchos apócrifos antiguos sobre la vida del Nazareno, se cita a la esposa de Pilato, Prócula, como intercesora por Jesús ante su marido. Y el evangelista Mateo, aunque sin darle nombre, la menciona: «Mientras Pilato estaba en el tribunal, le mandó a decir su mujer (ἡ γυνὴ αὐτοῦ): ‘No te metas con ese justo (δίκαιος), porque hoy he sufrido mucho en sueños por su causa».

Para cuadrar los relatos, hay, en fin, quien ha propuesto identificarla con una Claudia citada por Pablo en una de sus epístolas a Timoteo: “(...) Te saludan Eubulo, Pudente, Lino, Claudia y todos los hermanos”. Más o menos real, esta Claudia-Prócula ha llegado hasta hoy con mejor fama que su marido.

IV. La elección de Pilato

Pilato hubo de elegir entre dos presos hoy famosos precisamente por aquel juicio: Jesús y Barrabás. Esto es, *Yeshua* (nombre judío bastante común), venido de Nazaret, en la baja Galilea; y *Bar Abba*, “un preso famoso” (δέσμιος ἐπίσημος), según el *Evangelio* de Mateo. Juan lo llama salteador, bandido (λῃστής). Lucas y Marcos, emiten un juicio más político: era un sedicioso, acusado de una insurrección (στάσις, en el griego evangélico) y culpable de una muerte, no está muy claro si individualmente o en grupo. Barrabás, en muchas lenguas de países con tradición cristiana, es sinónimo de persona dañina y en español ‘barrabasada’ significa desaguisado y acción que causa gran perjuicio. Puesto que en arameo *abba* quiere decir padre (de donde nuestro ‘abad’), Barrabás, *Bar Abba*, significa ‘hijo del Padre’ o ‘del Maestro’, alusión simbólica o, quizá, a su padre biológico, si es que había sido famoso.

Esta onomástica que incluye la palabra *bar* (hijo), probablemente indica la voluntad del portador de aparecer como alguien marcado por un destino peculiar. Estuvo también presente en otro personaje judío que, un siglo más tarde, se rebeló contra Roma, en tiempos del emperador Adriano: Simón *bar Kojba* dirigió un alzamiento que duró tres años (132-135), al final del cual murió en combate. «Bajará una estrella de Jacob» (recuérdese que Jacob tomó por nombre Israel: son la misma persona), dice el libro bíblico de los Números, que entonces se atribuía a Moisés: acaso de ahí tomase el nombre de *Bar Kojba*, ‘hijo de la Estrella’.

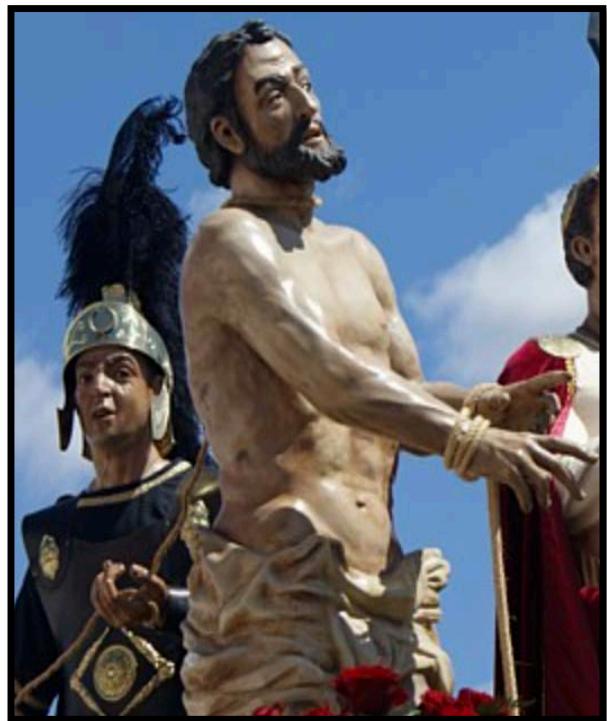


Figura 5.-Detalle de Barrabás en el grupo escultórico de *La Sentencia* (2003) del escultor Víctor García Villalgordo. Fuente: Lahornacina.com

Parece, pues, correcto decir que Pilato no hubo de elegir, contra lo que suele decirse, entre un asesino y un pacífico predicador. Desde el punto de vista de los interesados denunciantes, el prefecto romano, para seguir la tradición de indultar a un reo en la fiesta del Pesaj (la Pascua), hubo de elegir entre dos acusados de sedición contra Roma.

Gran aprieto. El uno se había alzado violentamente, y en grupo, causando al menos una muerte; el otro, según sus acusadores, se proclamaba ‘rey de los judíos’ (y, además, blasfemaba diciendo que era el hijo de Dios). Pilato cedió, en contra de quien no tenía crímenes de sangre.

Un dato poco conocido. Según varios viejos manuscritos del Evangelio de Mateo, aunque depurados en la versión canónica, el nombre completo de Barrabás fue ‘Yeshua bar Abba’ (ישוע בר אבא): Jesús, hijo del Padre. Da en qué pensar.

V. La inscripción y el anillo de Pilato

No se discute la existencia de Poncio Pilato, al contrario que la de Jesús. Pilato (en España suele llamársele Pilatos) gobernó la prefectura de Judea entre los años 26 y 36. Imperaba Tiberio, hijastro (Livia, esposa de Augusto, lo había tenido en su primer matrimonio) que Augusto adoptó por no tener descendencia propia adecuada.

El Estado de Israel, criatura nacida trabajosamente en 1948, ha dedicado muchos esfuerzos a la investigación arqueológica, ya que afirma que sus derechos nacen de la decisión de Yahvéh y de la acción personal de Abraham, el semita (descendiente de Sem, hijo mayor de Noé), padre de los hebreos, que, nómada como era, adquirió tierras en Hebrón, mediante pago a los habitantes, hace más de tres milenios. Fue la primera tierra propiedad de los hebreos en Israel. Su nieto Jacob, tras una dramática contienda divina, vio su nombre cambiado a ‘Israel’. Esa potente arqueología nacional -y nacionalista- ha encontrado dos objetos vinculados a Pilato: una inscripción y un anillo, ambos con su cognombre. Como este es poco usual, con fundamento se tienen los dos por tuyos.



Figura 6.-Objetos encontrados en el siglo XX vinculados a Poncio Pilato: inscripción en sillar y anillo de aleación en cobre. Fuente: elaboración propia.

Hace más de medio siglo, se halló un sillar, de 82 cm de alto, reutilizado y muy estropeado, en las excavaciones de Horbat Qesari, donde están las ruinas de la antigua capital de Judea en el siglo I, *Caesarea Maritima*. La ciudad, a medio camino entre Haifa y Tel Aviv, fue engrandecida por Herodes, aliado fiel del Imperio. Disponía de un puerto, con dos torres de gran tamaño, que albergaban sendos faros. Dedicados a dos de los vástagos de la familia de Augusto y Livia, Tiberio y Druso, hijos de esta adoptados por aquél, tenían nombre propio: el Druseo y el Tiberiego. Este era de menor tamaño, acaso

por haberse alzado durante unos años en que Tiberio estuvo enfadado con Augusto (y a la inversa). Druso murió. Tiberio fue, en fin, emperador y es muy probable que Pilato, su delegado en Judea, engrandeciera la torre faro que le correspondía para evitar su permanente desmerecimiento junto a la dedicada a su difunto hermano.

Aunque la inscripción está mutilada, se leen bien palabras como Tiberieo, Pilato y el cargo de este: *(prae)fectvs Ivdeae*, prefecto de Judea. Una bonita deducción del sabio G. Alföldy es que, calculando los centímetros entre letras, puede inferirse que Pilato no se llamó Marco ni Quinto, porque no queda sitio bastante para una *eme* o una *cu*.

El anillo, hecho de una aleación de cobre y lejos de ser una joya, se encontró en la misma ciudad, en una excavación de la Universidad Hebrea de Jerusalén en 1968, pero nadie reparó en su relevancia hasta hace un par de años. En labores de repaso y limpieza, surgió la sorpresa: es un sello, con una jarra en relieve, rodeada de la palabra Pilato, escrita en griego, con mayúsculas (ΠΙΛΑΤΟ). Apareció en la residencia del rey Herodes, donde sin duda había oficinas romanas.

El resto de lo que se sabe sobre Pilato viene de varios textos, no solo evangélicos. Es interesante, ya que incluye episodios narrados con cierto detalle -algunos, violentos-, cuyo análisis permite apreciar su personal estilo de gobierno durante dos lustros. Pero estas huellas físicas y tangibles de su presencia -el texto inscrito que sin duda supervisó; y el anillo con que se validaban sus órdenes- tienen particular contundencia. Es una virtud de la arqueología.

VI. Otras casas de Pilato

En Sevilla, la Casa de Pilatos pertenece a los duques de Medinaceli. Tiene origen en el siglo XV, como palacio de San Andrés, morada del Adelantado Mayor de Andalucía, un vicario del rey que regía la justicia y la milicia, cargo entonces hereditario en los Enríquez de Ribera. El nombre lo toma de una galería abierta de cuatro arcos, en la planta alta, llamada del *Ecce Homo*. Estas fueron las palabras -“He aquí al hombre”-, con que Pilato habría exhibido a Jesús, tras mandar atormentarlo para conmover a la muchedumbre, antes de condenarlo. El episodio evangélico fue luego la primera ‘estación’ del viacrucis sevillano. La última estaba en la popular Cruz del Campo ('el Templete'), dos kilómetros al este. Desde el siglo XV se llama ‘estaciones’ a los hitos del viacrucis, cuyo número varió. Esta costumbre hispalense que dio nombre popular al palacio se fecha en el XVI.

En la alemana Núremberg hay otra Casa de Pilatos, sita en la plaza de la Puerta del Zoo (*Tiergärtnerstor*). Es una gran casona del siglo XV cuya tradición se remonta a las cruzadas. El caballero Martin Kritzle viajó como peregrino a Palestina. En Jerusalén, cumplidos sus votos, midió los pasos que mediaban entre la residencia del gobernador romano y el Gólgota, donde había muerto el Crucificado. La idea era edificar un Calvario en el cementerio de su ciudad y, a distancia idéntica, alzar su propia residencia. Al modo en que sucedió luego en Sevilla, en el tránsito entre la mansión y la necrópolis, se situarían siete hitos, conmemorativos de la *via Crucis*, el camino hasta el monte Calvario. Pero el dato de la medida se extravió y el fatigoso viaje hubo de repetirse. Tras lo cual, Kritzle encargó al maestro Adam Kraft que ejecutase sus ideas.



Figura 7.-Plato de porcelana de Rosenthal con la Casa de Pilatos [x], en Núremberg. Fuente: [Ebay.com](#)

También hay Casa de Pilatos (Pilatushaus) en el corazón de Oberammergau (Baviera) lugar donde se celebra una representación popular y multitudinaria de la Pasión. La causa del nombre son las pinturas de su fachada, obra de Franz Zwinck, en 1784. Es un grande y colorido trampantojo que tiene por centro y remate, sobre la puerta principal, la condena de Jesús por Pilato. En los laterales figuran los restantes personajes, en un conjunto muy vistoso y bien cuidado por los habitantes, que usan la mayor parte del año el edificio para actividades de artesanía tradicional.

VII. La ‘tumba de Pilato’ en Vienne

Se ignoran las circunstancias que rodearon la muerte de Poncio Pilato, en torno al año 39 d.C., y, por ende, son fuente de discusión y de leyendas: murió bajo Tiberio, nada más retornar a Roma tras su destitución como prefecto; o, recién muerto Tiberio, fue mandado ejecutar por su sucesor, Cayo (Calígula), acaso en el año 39; o padeció exilio en la Galia y se suicidó... (dejando un largo rastro de ciudades visitadas en su viaje al destierro, como Turín; Amelia, en Umbría; o Nus, cerca de Aosta).

Según se adhiera uno a tal o cual hipótesis, su cuerpo habrá quedado en Roma, o en un lugar distinto, o en ninguna parte verificable por haber sido arrojado al Tíber, lo cual lo deslocalizó de modo sobrenatural: las aguas del Tíber se perturbaron tanto que el cadáver viajó misteriosamente hasta el Ródano, en cuya corriente quedó depositado, junto a Viena del Delfinado. Sucedió allí otro tanto con las aguas del gran río, que lo tomaron por insolencia, y un nuevo viaje sobrenatural depositó los tristes despojos en el helvético lago de Lucerna y, según otros, en Lausana. Relatos ‘suizos’ a los que se oponen las leyendas francesas, que muestran una construcción piramidal romana en Vienne ya como tumba del cadáver, ya como marca del lugar en el que fue depositado por fuerzas indescriptibles.

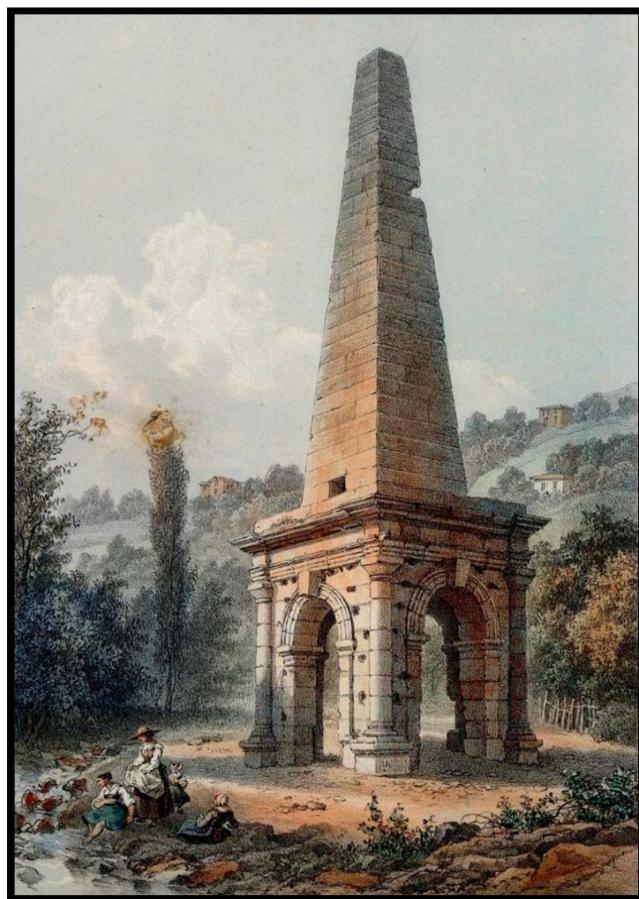


Figura 8.-Grabado francés (s. XIX) del monumento romano conocido como *La Pirámide de Vienne* (Francia), tradicionalmente considerado tumba de Poncio Pilato. Fuente: [Pinterest.co.uk](https://www.pinterest.co.uk)

El dominico lionés Esteban de Borbón, en el siglo XIII, pretendía que, exiliado, el antiguo prefecto se había dado muerte en Lyon, de donde algunos lo hacían oriundo. Pero admitía como posible otra versión: Pilato había muerto en Viena, colgado de un gancho de hierro, que aún se veía en su tiempo, en la iglesia de Notre Dame de la Vie, antiguo templo pagano cristianizado. Su nefasto cadáver habría sido arrojado al ‘Pozo de Pilato’, que aún muestra su furia por el hecho de vez en cuando, con ruidosos torbellinos.

Con gran dramatismo y mucha imaginación lo narra un texto cristiano, anónimo y sin datación. Pilato comparece ante el césar varias veces. En todas ellas se sulfura el emperador, pero Pilato lo aplaca vistiendo la túnica inconsútil de Jesús. “Todos se maravillaban; y el césar se preguntaba si debía encenderse así contra Pilato solo cuando estuviera ausente”. Condenado a muerte, Pilato prefiere matarse con un puñal. Su cuerpo, atado a un gran peso, se echa al Tíber. “Pero espíritus malignos y sucios en ese cuerpo maligno y sucio, regocijándose, se movían en las aguas, y de modo terrible atraían relámpagos y tempestades, truenos y granizo en el aire”. Una vez en Viena (*Via Gehennæ*, camino de la Gehenna [lugar judío de tormento para las almas pecadoras], lugar de maldiciones”). De nuevo los espíritus malignos hacen de las suyas y los vieneses envían el cadáver a Losania (Lausana), cuyos habitantes “lo hundieron en un cierto pozo rodeado de montañas, donde hasta hoy, según dicen, brotan ciertas manifestaciones diabólicas”.

Pilato ¿muerto cristianamente, ejecutado, suicidado por voluntad propia o ajena, detestado, santificado...? Según momentos. El primer cristianismo tendía a disminuir las responsabilidades del gobernador en la muerte de Jesús, que no predicó contra Roma y fue perseguido por sus compatriotas ‘deicidas’. Incluso a comienzos del siglo III, el importante tratadista Quinto Tertuliano lo presenta como ‘cristiano de corazón’.

En cambio, a partir del *Imperium Christianum*, en el siglo IV, la fama de Pilato se convierte en la de un infame gobernador pagano.

En cuanto al monumento vienense, cuya leyenda pilatiana fue potenciada por el poeta provenzalista Federico Mistral en el siglo XIX, no es, contra lo que se ha dicho, una obra funeraria piramidal, de moda, como otras cosas egipcias, en tiempos de Augusto. En Roma se alzaron al menos dos, una de 40 m, entre el *Castel Sant' Angelo* (el viejo Mausoleo de Adriano) y la Piazza Navona (antes, Circo Máximo), según muestran grabados antiguos. Ha perdurado la pirámide funeraria de Cayo Cestio, de 36 m, de fines del siglo I a. C., sita en la plaza Ostiense, a la vista de la robusta puerta de San Pablo.

La pirámide de Viena, sin embargo, es una pieza típica del circo romano de la ciudad, alzada en medio de la *spina* o muro central del gran circuito hípico. Mide 23 metros,

incluida la base, y nunca fue edificio fúnebre.

VIII. Pilato, gobernador

El ya mencionado Flavio Josefo, historiador judío romanizado, de formación farisea, nació, más o menos, cuando murió Pilato y contó algunas cosas sobre su acción gubernativa. Logró soliviantar a los judíos con iniciativas provocativas (blasfemias, para sus administrados) y es difícil decidir si lo hizo temerariamente o más bien para demostrar sin que hubiese duda quién mandaba en Judea. César y Augusto habían preferido una política de convivencia tolerante y los pequeños dinastas judíos eran amigos de los césares: incluso tomaban sus nombres, como en el caso de Herodes Agripa (Agripa fue yerno de Augusto y llevar su nombre era muy revelador). Pero Pilato, acaso por indicación de Claudio Sejano, brazo derecho del emperador Tiberio, se propuso doblegar a los judíos. Llevó subrepticiamente a Jerusalén imágenes de los césares, para su veneración; y echó mano del erario judío (el ‘tesoro del Templo’) para llevar a cabo obras públicas de saneamiento y suministro de agua, según vimos al hablar de su casa en Bisenti. Desencadenó un movimiento masivo de desobediencia civil y hubo de rendirse a la evidencia: cientos, acaso miles, de judíos congregados en Cesarea frente al edificio romano de gobierno, se tumbaron boca abajo, cinco días con sus noches.



Figura 9.-*Prutah*, moneda menuda de bronce acuñada en Judea por Pilato. Lleva inscrito en griego el nombre de Tiberio César y un lituo (bastón curvo corto, parecido a un báculo), utensilio religioso de los augures romanos cuya imagen probablemente irritaría a los judíos ortodoxos. Al nacer, el Estado de Israel resucitó la *prutah* y finalmente la abolió en 1960. Fuente: [MA Shops](#).

Pilato quiso vencerlos en una encerrona. Los convocó en el estadio y, sentado en la tribuna presidencial dio la señal, convenida a la tropa para que rodease a los congregados con un cerco de triple fila. “Pilato -dice Josefo- les dijo que iban a ser degollados y ordenó a los soldados desenvainar las espadas. Pero los judíos, como si lo tuvieran acordado, se

echaron todos de vez al suelo, estirando el cuello, gritando que preferían morir antes que consentir la violación de sus leyes". Pilato hubo de ceder y retiró las efigies imperiales.

Parecida cosa fue la violación del tesoro del Templo, el 'corbán' ('ofrendado' a Yahvéh). Pilato, que estaba en la ciudad para dirigir la incautación, fue rodeado por la multitud amotinada. Pero el prefecto estaba sobre aviso: la multitud fue apaleada y, además de los muertos a golpes, otros murieron pisoteados en el gran tumulto. "La muchedumbre - concluye el historiador judeorromano-, atónita ante la desventurada mortandad, quedó en silencio". Otro episodio cruento consistió en una matanza de samaritanos -detestados por los judíos-, que tenían su propio Templo en el monte Gerizim. También el Evangelio de Lucas menciona de pasada (13, 1) y de forma confusa que Pilato mezcló ($\tilde{\epsilon}\mu\tilde{\iota}\xi\tilde{\epsilon}v$) la sangre de los galileos con la de los sacrificios al Templo. Las quejas a causa de estos sucesos acabarían por llegar a Roma.

Parece, pues, que Pilato generó más problemas de los que podía resolver y de ahí que su superior inmediato, Lucio Vitelio, el poderoso gobernador senatorial de la dilatada provincia de Siria, lo sustituyese por un allegado suyo, de nombre Marcelo. Autores menos dignos de confianza, por su lejanía y tendencias, dijeron de Pilato que era hombre cruel, depravado y lujurioso (Filón de Alejandría); o que, desterrado a la Galia por Calígula, se suicidó en la Viena francesa (Eusebio de Cesarea, ya en el siglo IV, con frase hipotética). Pero no suelen los historiadores conceder gran valor a estas opiniones.

IX. Pilato en dos grandes creaciones literarias

Hace largo tiempo que los estudiosos discuten si Dante alude o no a Pilato en uno de los pasajes que describen el infierno, en la *Divina Comedia*. La mayor parte ha venido opinando que no, que los versos del poeta florentino aluden a Celestino V, un papa de su tiempo. Dante (Durante Alighiero) tenía veintinueve años cuando un monje que nunca deseó la tiara fue designado papa en 1294 y reinó como Celestino V. Fue sumo pontífice contra su voluntad y, en circunstancias complicadas, depuso la tiara prontamente: tras solo cinco meses y nueve días de ejercicio. Dante (*Inferno*, III, 59-60), acompañado de su guía, el poeta romano Virgilio, habla de alguien a quien divisa en tan horrendo lugar, condenado a estar allí por la vileza de haber rechazado algo que debió asumir. Y como no da el nombre, de ahí las vacilaciones.

Para entrar al Infierno hay que cruzar un vestíbulo por donde fluye un inmenso tropel de ignavos, quienes no hicieron ni bien ni mal por cobardía. Nadie los admite. El inmortal

Virgilio explica al vate de Florencia que, sin esperanza de morir, llevan tan *ciega vida* que preferirían ser condenados. El menosprecio es máximo: ‘Mas no tratemos de ellos, mira y pasa’. Desnudos, caminan sobre un suelo de gusanos que viven de las lágrimas de esos infelices, mezcladas con la sangre que gotea de llagas abiertas por los eternos picotazos de tábanos y avispas. En ese pasar sin detenerse dice Dante: ...*vidi e conobbi l'ombra di colui / che fece per viltate il gran rifiuto.* (Vi y conocí la sombra de aquél / que hizo por vileza el gran rechazo). Quedé ahí la cuestión.

De gran fuerza es la novela *El Maestro y Margarita*, escrita por el valeroso Mijail Bulgakov en pleno estalinismo (1939). No se publicó hasta 1967, a causa de la censura del régimen soviético e, incluso así, en forma expurgada. Consta de tres partes y la segunda consiste en un encuentro entre Yeshua (Jesús) y Pilato, habido en Jerusalén. Lo narra a un cierto Berlioz un sosias del Diablo llamado Voland. Según ello, Pilato se sintió en todo momento muy atraído por Jesús, no obstante lo cual lo envió a la muerte. Aparecen, entre otros, en el punzante relato, el publicano Mateo Leví (futuro evangelista, de cuya inexactitud se queja Jesús), Barrabás y Yehuda (Judas) de Queriot (muerto acaso por un personaje demoníaco o por el Diablo mismo, no suicidado).

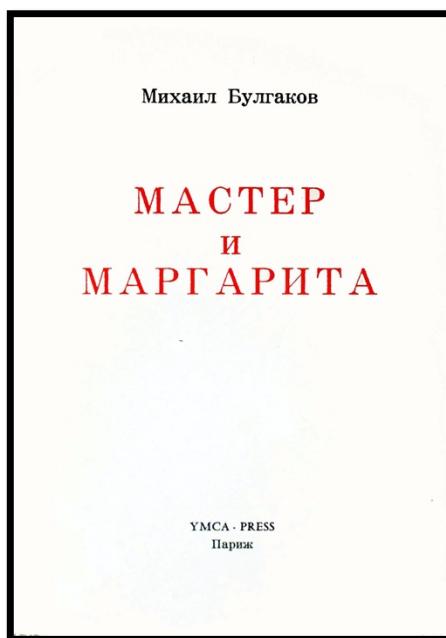


Figura 10.-Portada de *El Maestro y Margarita* de Mijail Bulgakov (1939). Fuente: [Poesiayprosa.blogspot.com](http://poesiayprosa.blogspot.com)

La parte final de la novela se centra en una fiesta con baile que Satán ofrece, de forma despreocupada e impía, en la noche del Viernes Santo. El lector, en fin, conoce que Pilato, tras una espera de casi dos mil años en el desierto y padeciendo de intenso insomnio intermitente, podrá reunirse con Jesús.



HEROON: RELIQUIAS Y CULTOS VINCULADOS A HÉROES EN EL MUNDO GRIEGO.

Fermín Castillo Arcas¹

αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυψεν,
αὐτὶς ἔτ' ἄλλο τέταρτον ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρη
Ζεὺς Κρονίδης ποίησε, δικαιότερον καὶ ἀρειον,
ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἱ καλέονται
ἡμίθεοι, προτέρη γενεὴ κατ' ἀπείρονα γαῖαν.

Y ya luego, desde que la tierra sepultó también esta estirpe, en su lugar todavía creó Zeus Crónida sobre el suelo fecundo otra cuarta más justa y virtuosa, la estirpe divina de los héroes que se llaman semidioses, raza que nos precedió sobre la tierra sin límites.

Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 156-160.

Las ciudades griegas solían contar entre sus numerosos edificios de culto con uno o varios *heroon*. Un *heroon* (del griego ἡρῷον, plural ἡρῷα *heroa*), también denominado *heroum*, era un santuario dedicado al culto y conmemoración de un héroe, erigido frecuentemente sobre su supuesta tumba o cenotafio. De ahí el título de mi intervención. Pero en este breve artículo no me centraré en la tipología de *heroon* que nos podemos encontrar en la Antigüedad Clásica, que, por cierto era muy variada, sino en el culto a reliquias de héroes en la Antigua Grecia.

Culto heroico: origen y desarrollo.

Los héroes tienen una naturaleza ambivalente, se encuentran en un estadio intermedio entre la divinidad y los mortales, participan del concepto de lo divino, pero han tenido una existencia humana. En otras religiones antiguas hay figuras semidivinas; no obstante, en ninguna alcanza tanto desarrollo como en la religión griega de mano de la figura de los héroes.

Se ha debatido mucho sobre el origen del culto a los héroes,² siendo lo más probable que su liturgia derive del culto a los difuntos. En otros casos se considera que determinados héroes son divinidades

¹Graduado en Historia del Arte y Diplomado en Magisterio de Educación Física por la Universidad de Zaragoza.
fermincastillo@arkhaiox.com

que han perdido importancia y han sido suplantadas por otras, quedando así en un escalón intermedio. Por ejemplo, en Esparta, el culto a Helena y Menelao habría sustituido a otros cultos más antiguos de carácter ctónico.³ La mayor parte de investigadores también consideran que el redescubrimiento de grandes enterramientos aristocráticos de final de la Edad de Bronce (pensemos en las tumbas micénicas) dio lugar a que los asociasen con las tumbas de los grandes héroes de un pasado mítico. Generalmente descubiertas de forma casual y atribuidas del mismo modo a un héroe local o fundador (el llamado *heros ktistes* —ἥρως κτίστης—). Entre los siglos XI y VIII a.C. hubo una ola de interés por las tumbas de la Edad de Bronce, especialmente en las regiones de Argólide, Mesenia, Laconia y Beocia.⁴ No es de extrañar, por tanto, que Esparta fuese de las primeras en poseer reliquias heroicas y presentase un desarrollado culto heroico⁵ algo que luego se impuso como modelo para las demás ciudades rivales.⁶

De lo que no cabe duda es que la poesía épica, fundamentalmente Homero pero también Hesíodo, sentó las bases del aspecto social y político del culto heroico. La difusión de las epopeyas homéricas pudo haber estimulado la identificación de las tumbas micénicas con las de los héroes homéricos. Además, un hecho que destaca G. Ekroth es que la aparición del culto heroico coincide en el tiempo con el surgimiento de las *pólis*, las ciudades-estado; considera que los cultos heroicos pueden verse como una respuesta a los cambios políticos y sociales que atravesaban las ciudades.⁷

Un fenómeno importante en el mundo griego, especialmente en las colonias, fue el de los héroes fundadores (ἥρως κτίστης), también denominados *oikistés*. En estos casos la tumba solía ubicarse en pleno centro de la ciudad, puesto que había sido el fundador de la ciudad y el líder de la

²A veces se ha considerado el llamado Heroon de Lefkandi en Eubea (ca. 950 a.C) como la tumba heroica más antigua conservada. Pero no hay pruebas arqueológicas que permitan deducir eso, no hay signo alguno de un culto posterior. Lo más posible es que se tratase de un enterramiento principesco, de algún noble guerrero.

³Burkert, 2007: 275-277.

⁴Larson, 2007: 197-198.

⁵En Terapne, una población dependiente de Esparta, se encontraba el Menelaion (Μενελάειον), un santuario dedicado a Helena y Menelao del que todavía se conservan los cimientos. El culto a Helena y Menelao en este yacimiento es de los más antiguos, se consideraba que estaban enterrados ahí. Se han encontrado restos arqueológicos en los que aparecen sus nombres y datan del s. VII y primer cuarto del s. VI a.C. El culto a Aquiles en Olbia parece tener la misma antigüedad (Larson, 2007: 198-199). De estas fechas parece que datan también los cultos a Odiseo en la Cueva de las Ninfas en Ítaca, a Agamenón en Micenas y en Argos a principios del s. VI a los héroes que participaron en la expedición contra Tebas (Ekroth, 2007: 102-103). El culto a Pélope en el santuario de Olimpia fue uno de los más importantes y antiguos, su culto se introdujo al final del período arcaico, hacia el 500 a.C. (Ekroth, 2015: 388-391).

⁶Coppola, 2008: 18.

⁷Ekroth, 2007: 102-103.

expedición colonial original. La muerte del fundador marcaba el final de la primera fase de ocupación y aportaba a la población su primer culto estatal que no era derivado de la ciudad madre.⁸

Así pues, podemos concluir que el culto heroico se fraguó a finales del s. VIII a.C. de la mano del desarrollo de cuatro aspectos: el culto aristocrático de los muertos, el redescubrimiento de tumbas de época micénica, la reivindicación de la *pólis* y la difusión de la épica homérica.

A partir de época clásica, el protagonismo en la institución de cultos heroicos lo ocupará el Santuario de Apolo en Delfos. Ciudades de toda la geografía griega iban a consultarla, preocupadas por una crisis, malas cosechas, pestes, etc. Entonces el oráculo emitía sus enigmáticos designios a través de la Pitia y solían traducirse en que la causa de esos males era un personaje asesinado de modo cruel e injusto y tenía que ser aplacado por medio de cultos, heroizando así su figura.⁹ Otra opción también frecuente, como veremos a continuación, es que ordenase la búsqueda de restos heroicos para conseguir un determinado propósito. Sobra decir que, por lo general, detrás de las operaciones del oráculo de Delfos solían haber pretensiones de tipo político y económico.

Finalmente, en época helenística asistimos a una heroización indiscriminada, se produce una politicización del mundo de los héroes y el concepto de héroe se trivializa. Muchos reyes, políticos influyentes y generales comienzan a heroizarse, casi siempre personajes con cierta posición económica.¹⁰

Cuerpos y huesos heroicos

La inmortalidad para un héroe homérico no está relacionada con la supervivencia del alma, para él lo que vence a la muerte es más bien algo relacionado con la vida; es decir, su propia gloria preservada en la memoria colectiva y cantada por las generaciones posteriores. Pero hay algo muy concreto que le permite proyectar su identidad más allá de la vida: la tumba levantada en su honor, verdadero lugar de la gloria de un héroe. Allí, donde se encuentran sus restos, los viajeros al verla recordarán su nombre y sus gestas. Por ello es importante para los héroes homéricos ser enterrados

⁸Larson, 2007: 201-202. Uno de los ejemplos más representativos de culto al *heros ktistes* es el de Batos, fundador de Cirene con su tumba en el ágora, en pleno centro de la ciudad. Para más información respecto a Batos y su culto consultese: Gasperini, 1998: 143-159.

⁹Ekroth, 2015: 385-386.

¹⁰Blázquez / Martínez-Pinna / Montero, 2011: 262. Ekroth, 2015: 386-387. Burkert, 2007: 278. A este fenómeno de heroización indiscriminada en época helenística debió influir notablemente la heroización de Alejandro Magno, que ya fue divinizado en vida. A su muerte (323 a.C), sus restos mortales fueron tratados como auténtica reliquia, se le rendía culto en su gran mausoleo de Alejandría.

con todos los honores, les aterra la idea de que su cuerpo sea arrojado a los perros y las aves carroñeras o desaparecer entre la multitud infinita de huesos anónimos en el campo de batalla.¹¹

La muerte es un atributo indispensable de los héroes, sus huesos y sus tumbas fueron objeto de culto, de peleas, robos, súplicas y favores. De la tumba emanaba su influencia ya que parte del poder del héroe residía en los huesos, por ello era importante que una ciudad o santuario poseyese sus huesos y los tuviese a buen recaudo para evitar que fuesen robados.¹² El poder evocador de un enterramiento heroico es tal que funciona incluso en ausencia del difunto, como es en el caso de los cenotafios. Una tumba vacía es útil para la memoria o transmisión del significado del papel de un héroe, pero aún más importante resulta la presencia física de los restos heroicos, especialmente si se acaban de encontrar o recuperar ya que otorgan valor a la dimensión religiosa y política del fenómeno.¹³

La pérdida del cuerpo es un tema que aflige a los héroes homéricos: perder el cuerpo significaba perder la parte esencial de sí mismo. La importancia de conservar el cuerpo del héroe la vemos ya en la *Iliada* en pasajes en los que la divinidad interviene para evitar el deterioro del cadáver antes de que reciba una sepultura digna y juegos funerarios en su honor.¹⁴

Por otro lado, como señala el especialista G. Ekroth, el cuerpo heroico se concibe en su totalidad y unidad; en el mundo griego no se da la tradición de dividir los cuerpos y los huesos en más pedazos para adorarlos como reliquias y usarlos aisladamente para realizar milagros o curaciones, ni tampoco era habitual exhibir en los templos o santuarios los huesos de los héroes de modo aislado, como ocurre con los relicarios en el mundo cristiano. La única excepción que se salvaría a esta característica sería el omóplato de Pélope expuesto en el santuario de Olimpia, una de las reliquias más importantes del mundo griego.¹⁵

Una característica muy frecuente en los restos heroicos parece haber sido su gran tamaño, son numerosas las fuentes que nos hablan de huesos de héroes (ya sea en santuarios o en hallazgos) de

¹¹Fumagalli / Guidorizzi, 2012: 37-45.

¹²Ekroth, 2009: 124-126.

¹³Coppola, 2008: 12-13.

¹⁴Cuando Apolo le devuelve la dignidad e integridad al cadáver de Sarpedón (Homero, *Iliada*, XVI, 667 y ss.), cuando Tetis conserva el cadáver de Patroclo entre néctar y ambrosía (Homero, *Iliada*, XIX, 29 y ss.) o cuando Afrodita y Apolo protegen el cuerpo de Héctor, la una ungíéndolo en aceites y el otro ocultando el sol entre nubes (Homero, *Iliada*, XXIII, 184 y ss.).

¹⁵Ekroth, 2007: 110-111.

gran tamaño.¹⁶ La divulgadora Adrienne Mayor ha estudiado profundamente este tema y considera que seguramente se trataba de huesos fósiles, ya sea de dinosaurios o mastodontes extintos.¹⁷

A continuación, a modo de ejemplo, presento brevemente los casos de tres reliquias de cuerpos de héroes importantes:

Pélope: es el único ejemplo de hueso aislado del resto del cuerpo. En este caso se trataba del omóplato. Se decía que tenía un omóplato de marfil porque los dioses se lo habían recompuesto con este material al comerse su hombro la diosa Deméter, engañada por el padre de éste, Tántalo. La reliquia se conservaba en Olimpia, pero durante la guerra de Troya fue trasladada hasta ahí porque los adivinos profetizaron que era necesaria para derrotar la ciudad. Tras la victoria, la embarcación que transportaba la reliquia naufragó por una tormenta. Siglos después, un pescador de Eubea encontró un omóplato enorme entre sus redes. Sorprendido por el hallazgo, acudió a Delfos a consultar por el enorme hueso y le revelaron que pertenecía al héroe Pélope, así que lo llevó al santuario de Olimpia donde se le rindió culto durante mucho tiempo.¹⁸

Orestes: a mediados del s. VI a.C., los restos del famoso hijo de Agamenón fueron hallados de forma fortuita a causa de la guerra entre Esparta y Tegea. Los tegeatas vencían constantemente a los espartanos, por lo que el espartano Lica decidió consultar el oráculo de Apolo para saber cómo ganar la guerra. La Pitia le dijo que para vencer tenían que hacerse con las reliquias de Orestes. Gracias a un herrero, que estaba construyendo un pozo en Tegea, descubrieron un ataúd de unos tres metros de largo con enormes huesos. Siguiendo las interpretaciones del oráculo, supieron inmediatamente que estaban ante los huesos de Orestes. Los huesos se trasladaron a Esparta y a partir de entonces tuvo siempre éxito frente a los enemigos. Se convirtieron en una reliquia importante que actuaban a modo de talismán para los espartanos.¹⁹

¹⁶Son abundantes los testimonios de huesos heroicos de gran tamaño y merecen una especial atención. Filóstrato (*Heroico*, 7-8) nos dice que el tamaño de los héroes era de unos 10 codos (1 codo = 45cm) por lo que la altura de los héroes se estimaba entre 3 y 4 metros, también nos dice que los huesos de Áyax —en un mausoleo cercano a Troya— medían 11 codos (casi 5 metros). Heródoto (*Historia*, I, 68, 3-4) nos cuenta el hallazgo de los restos de Orestes en un ataúd de 7 codos (3,15 m), con unos huesos enormes en su interior. Pausanias (*Descripción de Grecia*, V, 13, 1-7) nos habla del omóplato de Pélope que se guardaba en el santuario de Olimpia. Refiere que también era de gran tamaño y ya se había deteriorado. Plutarco (*Vidas paralelas - Teseo*, 36, 1-6) cuenta que los restos de Teseo fueron hallados en una excavación en un acantilado y que eran enormes, colocados cuidadosamente dentro de un ataúd de grandes proporciones acompañados por una lanza de bronce y una espada.

¹⁷Mayor, 2011: 54-156

¹⁸Pausanias, *Descripción de Grecia*, V, 13, 4-6.

¹⁹Heródoto, *Historia*, I, 68, 3. Pausanias, *Descripción de Grecia*, III, 3, 5-8.

Héctor: los tebanos se vanagloriaban de poseer en su ciudad los restos del valeroso príncipe Troyano. Según cuenta Pausanias, la ciudad de Tebas se apropió del cuerpo de Héctor que descansaba en un montículo de la Troáde, en Ofrinio, entre los ss. V - IV a.C. Lo hizo por consejo de un oráculo, para superar una crisis que estaba atravesando la ciudad. En Tebas le construyeron una tumba digna junto a la llamada Fuente de Edipo.²⁰

Se podrían citar muchos ejemplos más como los restos de Edipo y Teseo en Atenas, Orfeo en Díon, Neoptólemo (el hijo de Aquiles) en Delfos, Hesíodo en Orcómeno, Helena y Menelao en Esparta, Odiseo en Ítaca, Agamenón en Micenas, Minos en Creta, Alcmena en Esparta, Arcas en Mantinea, Leónidas en Esparta y en la Troáde²¹ diferentes héroes caídos en la mítica guerra como Áyax y Aquiles o Patroclo. Al lector interesado le recomiendo que eche un vistazo a la tabla del final donde indico las fuentes clásicas en las que puede localizar más información sobre los restos de estos importantes héroes. Además, puede revisar las obras de Alessandra Coppola (2008) y Francesco Neri (2010) que reflejo en la bibliografía, las más completas a mi parecer sobre este tema.

“Política y tráfico de huesos”: un fenómeno de propaganda política.

Un fenómeno frecuente en el mundo griego y estudiado por la especialista Barbara McCauley fueron los traslados y búsquedas de reliquias heroicas por mandato oracular y con fines claramente políticos.²² En numerosas ocasiones, los restos heroicos se encontraban de forma fortuita, siguiendo las indicaciones e interpretaciones de algún oráculo (la mayor parte de veces el de Delfos). La identificación del enterramiento heroico primitivo y original no era fácil y, por lo general, era un hallazgo accidental. La búsqueda de esos cuerpos de héroes del pasado mítico solía venir motivada por algún tipo de dificultad que atravesaba la ciudad (una peste, una guerra, pobreza, lograr una victoria, etc.) por lo que la campaña se convertía en un auténtico fenómeno de interés público.

Esta práctica se ha denominado “política de huesos” porque detrás de la maniobra solía haber unos intereses políticos e ideológicos y parece limitarse a la Grecia continental y occidental entre los ss. VI y IV a.C. Alessandra Coppola ha clasificado este fenómeno en tres tipos diferentes: retorno a la patria de los héroes locales, llegada de héroes extranjeros y guerras entre ciudades con mitos.²³

²⁰Pausanias, *Descripción de Grecia*, IX, 18, 5.

²¹Especial atención merecen toda la serie de montículos funerarios que encontramos en la Troáde vinculados, según la tradición, a grandes héroes caídos en la guerra de Troya.

²²McCauley, 1999: 85-98.

²³Coppola, 2008: 17-20.

Los restos hallados eran trasladados con todos los honores a un nuevo enterramiento en pleno centro de la ciudad y se le instituía algún tipo de culto, con festividad propia dentro del calendario religioso de la polis. Esta dinámica servía para reescribir y reinterpretar el pasado pero con los propósitos del presente, una forma de reforzar la posición política de la ciudad y su identidad nacional así como el poderío del promotor de la campaña. Generalmente esta búsqueda y traslado de reliquias se daba en momentos de reestructuración del cuerpo cívico de la polis, en los que era necesario volver a fundar la estructura política de la ciudad. De esta forma mejoraba el prestigio de la ciudad, su posición política e identidad.

Quizás el mejor ejemplo que ilustra este fenómeno sea la búsqueda y traslado de las reliquias de **Teseo** en el momento que Atenas se preparaba para imponer su hegemonía sobre el Mediterráneo oriental a principios del siglo V a.C.; una campaña promovida por Cimón, estadista, político y general ateniense. Gracias al oráculo de Delfos, halló los restos de Teseo en la isla de Esciros entre el 476-475 a.C. y los trasladó a Atenas. El cuerpo del héroe nacional de los atenienses fue recibido con gran entusiasmo, se hicieron procesiones solemnes y se construyó un templo en el corazón de la ciudad (el Teseion - Θησείον). Todos los años, el octavo día del mes de Pianepsión (octubre) se celebraban las fiestas en su honor, conocidas como las Teseias (Θησεῖα), se celebraban ese día porque era el aniversario en el que se decía que Teseo había matado al Minotauro. Constituían una celebración importante dentro del calendario religioso ateniense, con grandes procesiones, agones y un magnífico banquete sacrificial en honor del héroe de la ciudad. Lo interesante de este acontecimiento es que Cimón logró unir su nombre al del héroe fundador, lo cual influyó notablemente en la estima que la población ateniense le tenía, consiguiendo reforzar así su propia posición política, la de la ciudad y la de la población de la región del Ática.²⁴ Sirva el ejemplo de Teseo como el más representativo para ilustrar este fenómeno en este breve artículo, pero ejemplos similares pueden citarse en el caso de los restos de Minos, Reso, Melanipo, Alcmena, Lino, Orestes, Héctor, Falanto, Orfeo, Hesíodo, etc. Para más información respecto a este tema recomiendo consultar las investigaciones de Barbara McCauley, Alessandra Coppola y Francesco Neri que reflejo en la bibliografía. Al final de este artículo también adjunto una tabla en la que resumo brevemente los trasladados de algunas reliquias heroicas que he realizado a partir de los estudios de estos especialistas.²⁵

²⁴Rader, 2006: 26-30. Plutarco, *Vidas paralelas - Teseo*, 36, 1-6.

²⁵McCauley, 1999: 85-98. Coppola, 2008: 27-153. Neri, 2010: 155-229.

Otras reliquias: objetos y pertenencias de héroes.

Como señala Alessandra Coppola, además de huesos, se exhibieron y se veneraron numerosos objetos asociados a héroes en santuarios de toda Grecia, a menudo en lugares que no albergaban ni la tumba ni los huesos de ningún héroe en particular. Podían ser objetos de lo más diversos: desde lanzas, escudos y otras armas, hasta barcos, carros, muebles, instrumentos musicales, ropa y joyas. Los objetos que eran considerados pertenencias de héroes permitían establecer una relación tangible entre el presente y el pasado mítico ya que demostraban su existencia. Este tipo de reliquias a menudo asumieron funciones de talismán y tuvieron un carácter mágico, al mismo tiempo que se insertaban en rituales y prácticas religiosas.²⁶

En el templo de Atenea Lindia en Lindos (Rodas) había una colección de reliquias heroicas que, en cuanto a proporciones, perfectamente podría compararse con el tesoro de una catedral de la Edad Media. Gracias al catálogo epigráfico de la Crónica de Lindos (99 a.C.), sabemos que entre las reliquias más importantes vinculadas a héroes estaban las siguientes: una copa de plata donada por el rey Minos, el casco del príncipe Paris que Menelao había donado tras la destrucción de Troya, un par de pulseras/brazaletes de Helena de Troya, el timón del barco de Menelao donado por Canopo (el timonel de la embarcación), el carcaj de plata de Merión (héroe de la guerra de Troya que luchó en el bando aqueo), el arco y el carcaj de plata que Apolo le había regalado al héroe Teucro (otro aqueo de la guerra de Troya), unos escudos de Heracles y una copa de oro de Reso (rey de Tracia que combatió en la guerra de Troya en el bando troyano). Todo ello se guardaba expuesto en este templo que llegó a albergar más donaciones de interés procedentes de reyes e importantes personajes históricos de un pasado más reciente, lo interesante es que actuaba no sólo como templo sino también como una especie de museo.²⁷

Pero éste no es el único caso de este tipo de reliquias, si leemos a Pausanias, nuestro autor de referencia para conocer el culto heroico en la Hélade, vemos que en su recorrido se va encontrando con numerosas reliquias heroicas o divinas que se guardaban en los santuarios y eran objeto de asombro y admiración para los fieles. Un ejemplo destacado es la piedra que Cronos se había tragado en lugar de Zeus y que le había ofrecido su esposa Rea para engañarlo. Se localizaba en el santuario de Apolo de Delfos, conocida como “ónfalo” (*όμφαλός* = ombligo), ya que se encontraba en el auténtico centro del mundo antiguo. La piedra ya no se conserva, pero sí copias de mármol

²⁶Coppola, 2008: 9-10.

²⁷Shaya, 2005: 437-439.

que la reproducen. Tenía forma oval y sobre ella se derramaba cada día aceite de oliva y los días festivos se envolvía con bandas de lana sin trabajar.²⁸

En Esparta se encontraba expuesta la cáscara del huevo de Leda del que nacieron Helena de Troya y Pólux, estaba colgada del techo y envuelta en cintas en el santuario de Hilaíra y Febe.²⁹ En Queronea se custodiaba el cetro de Agamenón,³⁰ una valiosa reliquia que fue creada por Hefesto para Zeus y también pasó por las manos de Pélope, Atreo y Tiestes.³¹ Pausanias nos cuenta que a esta reliquia le realizaban sacrificios diarios y le ofrecían mesas con guirnaldas cargadas de alimentos.

En lo que respecta a héroes, sus armas y armaduras solían convertirse en objetos de interés. Era habitual que determinadas reliquias, fundamentalmente armas, se exhibiesen en tiempos de guerra para asustar al enemigo. En Salamina, por ejemplo, se veneraba con sacrificios diarios la panoplia de Áyax, otro héroe aqueo de la guerra de Troya.³²

Rituales en el culto heroico: principales características

Como hemos visto, el héroe es un difunto que desde la tumba ejerce un poder benéfico o maligno y exige una veneración apropiada. Por medio del culto y el ritual los vivos pueden establecer un diálogo con los muertos, ya sea apaciguando su ira o beneficiándose de su buena voluntad. Pero, ¿cómo se venera y rinde culto a un héroe? Lo primero que hay que tener en cuenta es que el que ha muerto no es un dios, quien yace bajo tierra ha sido un hombre mortal, pertenece, por tanto, al reino de los muertos y no al de los dioses. Esto va a marcar cierta diferenciación entre los cultos a los dioses (cultos olímpicos) y los cultos a los muertos (cultos ctónicos). Los cultos ctónicos se caracterizaban por tener un carácter más siniestro: solían realizarse de noche, el animal sacrificado era negro, se ofrecía en libación toda la sangre de la víctima degollada y el cadáver era quemado entero, sin que la carne se aprovechase en un banquete ritual.³³

Hasta hace pocas décadas los estudiosos consideraban que existía una clara diferenciación de rituales de culto entre los dioses olímpicos y los héroes (considerados divinidades ctónicas); ambas esferas, vistas como opuestas. Se creía que el culto heroico consistía en holocaustos—

²⁸Pausanias, *Descripción de Grecia*, X, 24, 6. No se trata de una reliquia heroica, pero he considerado importante incluirla.

²⁹Pausanias, *Descripción de Grecia*, III, 16, 1.

³⁰Pausanias, *Descripción de Grecia*, IX, 40, 11-12.

³¹Homero, *Iliada*, II, 100-108.

³²Ekroth, 2009: 125.

³³Larson, 2007: 196-197.

όλόκαυστον— (donde la víctima era consumida completamente por el fuego y los asistentes no podían comer de ella), libaciones de sangre vertidas en pozos de ofrendas ($\beta\delta\theta\rho\sigma$) y la ofrenda al héroe de mesas con diversos alimentos o platos ya preparados listos para su consumo. Tenían su propia terminología reservada para los cultos de héroes, muertos y dioses del inframundo.³⁴

Pero, si tenemos en cuenta investigaciones más recientes basadas evidencias arqueológicas, epigráficas, literarias e iconográficas, podemos concluir que los rituales de culto heroico desde el período arcaico al helenístico resultan ser muy similares a los de los dioses, salvando algunas particularidades. Respecto a este tema han contribuido mucho las investigaciones de Gunnel Ekroth, especialista en el tema, cuyas publicaciones he consultado para la redacción de este apartado.³⁵

El ritual principal era el **sacrificio animal** en el que los adoradores/asistentes se comían la carne. Para este tipo de ritual los griegos usaban el término *thyein* (θύειν) y *thysia* (θυσία). Era frecuente, que el lugar de culto, el *heroon*, contase con estancias que se usaban a modo de comedor para llevar a cabo estos fines. Por lo general esa carne tenía que ser consumida en el santuario y solía haber un *hestiator* que se encargaba de los aspectos prácticos del sacrificio, así como del manejo y distribución de la carne.³⁶

El **altar** se llamaba *bōmós* (βωμός), mientras que el término *eschara* (ἐσχάρα), que es el nombre que comúnmente se le ha dado a los “altares de los héroes”, se aplicaba a la parte superior del *bōmós* donde ardía el fuego, a menudo fabricado de un material diferente (una bandeja de metal o una losa). En los cultos a los héroes, el término *eschara* también se aplica a los altares de cenizas directamente a ras del suelo. Por lo general el *bōmós* era alto y construido en piedra con sillares regulares y solía usarse para ofrendas rituales, mientras que el *eschara* era un pequeño montículo delimitado con guijarros irregulares o un simple agujero en el suelo que solía usarse para sacrificios en los que se quemaba a la víctima (o una parte de ella) y libaciones de sangre.³⁷

Además de los sacrificios animales, los héroes también recibían *theoxenia* (θεοξένια), **ofrendas de alimentos y platos** ya preparados listos para su consumo. Este ritual consistía en una mesa/*trapeza* (τράπεζα) con ofrendas de diversos alimentos (cereales, vegetales, queso, frutas, pescado, pasteles, etc.), una alternativa menos costosa que el sacrificio animal. El ritual también podía incluir la

³⁴Burkert, 2007: 269-277.

³⁵Ekroth, 2002.

³⁶Ekroth, 2007: 106-108; 2009:131-132; 2015: 387-388.

³⁷Ekroth, 2009: 136-138.

preparación de un triclinio y una invocación/invitación al héroe para que asistiera al banquete y participara como invitado de honor.

La **sangre** tenía una importancia relativamente menor, y en los sacrificios animales no se separaba, se consumía al igual que la carne. En contadas excepciones el ritual comenzaba con un derramamiento de sangre, lo que se conoce como *haimakouria* (αἷμακουρία), supuestamente sobre la tumba del héroe, o en un hoyo o pozo ritual denominado *bothros* (βόθρος).³⁸ La sangre en este caso, portadora de la vida, servía como medio para contactar e invitar al héroe y así garantizar su presencia en el sacrificio/ofrenda. Según Gunnel Ekroth, este tipo de libaciones de sangre solían dedicarse a héroes que presentaban una íntima conexión con la guerra y el campo de batalla, de tal manera que el ritual podía servir para subrayar el derramamiento de sangre en combate y los sacrificios de *sphagia* (σφάγια), que se hacían antes de comenzar las batallas (en los que se degollaba a la víctima y se ofrecía la sangre que caía libremente al suelo para adivinar el resultado de la contienda).³⁹

Como he comentado antes, tradicionalmente se ha considerado que las víctimas sacrificadas para los héroes tenían que ser quemadas por completo (όλόκαυστον) y que los fieles no podían consumir ninguna parte, porque esa carne se consideraba impura e inadecuada. Ahora bien, los últimos estudios, basados en evidencias arqueológicas, literarias, epigráficas e iconográficas,⁴⁰ han demostrado que este tipo de sacrificios, que tanto gasto y desperdicio suponían, se llevaban a cabo en muy pocas ocasiones.⁴¹ A este tipo de sacrificios de destrucción por medio del fuego se les conocía por el verbo *enagizein* (ἐναγίζειν), muy usado en el culto a los muertos.⁴²

A modo de conclusión de este apartado, decir que el culto a los héroes era tan importante como el culto a los dioses para la sociedad griega y estaba muy presente en su vida cotidiana, por ejemplo,

³⁸Como nos cuenta el poeta Píndaro (*Olimpicas*, I, 90-93), el culto al héroe Pélope en Olimpia comenzaba con una *haimakouria* (αἷμακουρία). Esta acción tenía lugar en el montículo funerario del héroe dentro del Pelopion, el santuario de Pélope. Pausanias (*Descrip.* V, 13, 1-7) nos cuenta que ese derramamiento de sangre se llevaba a cabo sobre un pozo ritual, un *bothros* (βόθρος) y que la sangre procedía de un carnero negro (nótese las connotaciones ctónicas que aquí tiene el ritual). Además, el mismo autor dice que el consumo de la carne de ese sacrificio hacía impuros a quien la comían y se les prohibía el acceso al Templo de Zeus y el culto al dios.

³⁹Ekroth, 2007: 107; 2009: 134-135.

⁴⁰Ekroth, 2002.

⁴¹También existía el “moirocausto”, donde una parte de la víctima era quemada y otra parte consumida como alimento. En caso de que se hiciese un moirocuasto, lo normal era que se quemase la novena parte de la víctima (Ekroth, 2009: 135-136).

⁴²Héroes considerados semidioses, como Heracles, solían recibir una combinación de sacrificios del tipo *thysia* y *enagizein*, reconociendo así su doble carácter como un dios inmortal y un héroe mortal, es decir, un *heros theos* (ἥρως θεός), un héroe-dios. Esta categoría la alcanzaron pocos héroes como Heracles, los Dioscuros (Cástor y Pólux) y Asclepio. Como dice W.Burkert, eran seres de doble naturaleza, ctónico-olímpicos. (Burkert, 2007: 281-291).

en los simposios la primera libación se dedicaba a los dioses y la segunda a los héroes.⁴³ Las fuentes epigráficas también nos dan una buena muestra de ello. Conservamos cuatro calendarios de sacrificio de la región del Ática que lo ilustran muy bien, ya que, de los 170 sacrificios enumerados, el 40% eran dedicados a héroes y el dinero gastado en los animales que se iban a sacrificar a los héroes suponía en torno a un 38% del presupuesto.⁴⁴

⁴³Burkert, 2007: 277.

⁴⁴Ekroth, 2002: 150-169; 2007: 108; 2009: 136.

TRASLADOS DE RELIQUIAS DE HÉROES EN LA ANTIGUA GRECIA (II)

HÉROE	¿QUIÉN?	Tipo de reliquia	FUENTES	TRASLADO/ DESTINO	FECHA	PROMOTOR del traslado	ORÁCULO	MOTIVO del traslado	TÍPO DE TUMBA Y CULTO
Alcmena Ἀλκμήνη	Es la madre del héroe Heracles. Esposa de Anfitrión.	1 piedra sagrada + 1 pulsera de bronce + 2 ánforas + 1 mesa de bronce con una inscripción egipcia.	-Plutarco, <i>De gen. Socr.</i> 5. -Plutarco, <i>Mor.</i> 577e-578c.	Desde Halíarto a Esparta.	383-379 a.C.	Rey Agesilao II de Esparta (444-358 a.C.)		Rivalidad de Esparta con Beocia + Deseo de relacionarse con Heracles.	Cerca de Tebas se le rendía culto en un bosque sagrado (άλορος) que solía llamarse Campos Eliseos.
Arcas Ἄρκας	Es hijo de Zeus y Calisto. Es el ancestro y héroe epónimo de los arcadios	Restos óseos.	-Pausanias. <i>Descrip.</i> 8.9.3-4.	Desde Ménalo (Arcadia) a Mantinea.	421-418 a.C.	Habitantes de Mantinea.	Oráculo de Delfos.	Orgullo nacional + Empoderamiento frente a Esparta.	
Aristómenes Ἀριστομένης	Es rey de Mesenia, luchó contra los espartanos en la II Guerra Mesenia.	Restos óseos.	-Pausanias. <i>Descrip.</i> 4.32.3.	Desde Rodas a Mesenia.	Después del 371 a.C.	Habitantes de Mesenia.	Oráculo de Delfos.	Propaganda política.	Sacrifican toros atados a una columna que hay en la tumba. Si la columna se mueve = buen augurio. Tiene tumba monumental en el llamado <i>hierotesio</i> de Mesenia
Áyax Αἴας	Era un gran héroe aqueo caído en Troya.	Huesos de gran tamaño (casi 5m)	-Filóstrato, <i>Heroico.</i> 7.8.	No hubo traslado. Estaba en Troya.	Incinta	Los aqueos (montículo funerario)		Honrar la memoria del héroe.	El emperador Adriano reconstruyó su mausoleo en el 124 d.C. Debía de ser un montículo funerario, en I
Edipo Οἰδίπους	Es rey de Tebas. Mató a su padre (Laios) y se casó con su madre (Yocasta).	Cuerpo del héroe.	-Pausanias. <i>Descrip.</i> 1.28.7.	Desde Tebas a Atenas.	Incinta.	la ciudad de Atenas y el propio Edipo antes de morir.		Protección de la ciudad.	Su tumba se encontraba oculta en el Areopago ateniense, junto a un santuario de las Euménidas.
Falanto Φάλανθος	Es el héroe fundador (<i>οἰκιστές</i>) de la colonia espartana de partenias (Tarento).	Cenizas del héroe.	-Marco Juniano Justino, <i>Hist. Fil.</i> p. 3.4-12-18.	Desde Brindisi a Tarento (península itálica).	Incinta.	Falanto.	Oráculo de Delfos.	Conquista de Tarento.	
Héctor Ἔκτωρ	Es el príncipe de Troya, hijo del rey Príamo y hermano de París. Le da muerte Aquiles en Troya.	Restos óseos incinerados.	-Paus. <i>Desc.</i> 9.18.5. -Lictón. <i>Alej.</i> 1.189 y ss. -Pseudo Aristóteles, <i>Peripl. 46 = fr. 640 Rose.</i> -Aristodemo, <i>FGrHist 383 F 7</i>	Desde Otrinio (en la Tróade) a Tebas.	Fechas incierta. ss. V-VI a.C.	Habitantes de Tebas.	Oráculo de Apolo.	Para afrontar una emergencia interna, una calamidad que afectaba a la ciudad.	Tumba en Tebas junto a la fuente "Edipodia" (donde Edipo lavó la sangre del asesinato de su padre).
Hesíodo Ἡσίοδος	Es un gran poeta griego (s. VIII-VII). Autor de la Teogonía y Trabajos y días.	Restos óseos.	-Pausanias. <i>Descrip.</i> 9.38.3-4.	De Naupacto/Ascrá a Orcónemo (Beocia).	Incinta. ss. VIII-V a.C.	Habitantes de Orcónemo.	Oráculo de Delfos.	Una bestia que afectaba a la población y el ganado.	Su tumba estaba junto al conocido como Tesoro de Minas, un tholos micénico en Orcónemo.

Realizada por el autor a partir de los estudios de F. Neri (2010), B. McCauley (1999) y A. Coppola (2008) y las fuentes clásicas citadas.

TRASLADOS DE RELIQUIAS DE HÉROES EN LA ANTIGUA GRECIA (III)

HÉROE	¿QUIÉN?	Tipo de reliquia	FUENTES	TRASLADO/ DESTINO	FECHA	PROMOTOR del traslado	ORÁCULO	MOTIVO del traslado	TIPO DE TUMBA Y CULTO
Hipodamía <i>Ἱπποδάμεια</i>	Es la esposa del héroe Pélope y madre de Atreo y Tiestes.	Huesos de la heroína.	-Pausanias. <i>Descrip.</i> 6.20.7.	Desde Midea (en la Argólida) a Olimpia.	s. V a.C. (ca.420 a.C.)	Habitantes de Elís (Elide).	Desconocido.	Mayor prestigio del santuario de Olimpia y control de los eleanos.	En el santuario de Olimpia tenía recinto propio, el <i>Hippodamion</i> . Se hacían juegos y rituales anuales en su honor.
Leónidas <i>Λεωνίδας</i>	Rey de Esparta, murió en la II Guerra Médica.	Huesos del rey.	-Pausanias. <i>Descrip.</i> 3.14.1.	Desde las Termópilas a Esparta.	ca.460 a.C.	Pausanias, el sobrino de Leónidas		Para honrar al rey y por orgullo local.	Su tumba estaba frente al teatro y sobre ella se celebraban certámenes a los que sólo podían ir espartanos.
Lino <i>Λίνος</i>	Es hijo de Apolo y hermano de Orfeo.	Restos óseos (?)	-Pausanias. <i>Descrip.</i> 9.29.8-9.	Desde Tebas a Pella (Macedonia) y viceversa.	ca. 338 a.C. Tras la batalla de Queronea.	Rey Filipo II de Macedonia.	Un sueño del rey Filipo II.	Un sueño del rey Filipo II le pide traerlas y luego devolverlas.	Algun tipo de ceremonia o rito musical. Era un héroe civilizador, vinculado a la música.
Melanipo <i>Μελανίπος</i>	Es hijo de Ástaco. Defendió una de las puertas de la ciudad de Tebas.	Restos óseos (?)	-Heródoto. <i>Hist.</i> 5.67-68	Desde Tebas a Sicilia.	Comienzos del s. VI a.C.	Clistenes.	El oráculo no le dio la respuesta que quería.	Por enemistad con el rey Adriasto.	
Minos <i>Μίνως</i>	Es rey de Creta. Hijo de Zeus y Europa	Restos óseos.	-Diodoro Sículo. <i>Bibl. Hist.</i> 4.79.3-4.	Desde Acragante (Agrigento, Sicilia) a Creta.	488-472 a.C.	El tirano Terón de Agragante (Sicilia).	Quién un oráculo lo ordenó (?)	Terón devuelve los restos de Minos a Creta, asesinado en Sicilia.	
Orestes <i>Ορέστης</i>	Es hijo de Agamenón y Clitemnestra.	Huesos enormes en un ataúd de gran tamaño (más de 3m de altura).	-Heródoto. <i>Hist.</i> 1.66-68. -Pausanias. <i>Descrip.</i> 3.35-6 y 3.11-10 -Diodoro Sículo. <i>Bibl. Hist.</i> 9.36.3. -Plinio. <i>Nat.</i> 7.74. -Solino, <i>Collect.</i> 1.90.	Desde Tegea a Esparta.	Mediatos del s. VI a.C.	Por los espartanos. Aunque el hallazgo se debe a Lita por haber interpretado correctamente el oráculo.	Oráculo de Delfos.	Guerra contra Tegea, para lograr la victoria (talismán).	En Esparta eran unas reliquias muy veneradas. Su tumba estaba en el templo de las Moirás. Consideraban que estas reliquias daban poder y superioridad a los espartanos. Muchas ciudades siguieron este ejemplo después.
Orfeo <i>Ὀρφεύς</i>	Es hijo de Apolo y de la musa Calíope. Patrón de la música. Descendió al inframundo en busca de su amada Eridice. En su honor se desarrollaron los famosos Misterios Orficos, rituales musicales.	Huesos dispersos del héroe. 1º se localizó la cabeza y luego el resto del cuerpo.	A) Conon. <i>FGrHist.</i> 26F. B) Pausanias. <i>Descrip.</i> 9.30.7-11.	A) Del río Meles a Libetra. B) De Libetra a Dion (Macedonia).	A) Desconocida. B) Gente de Dión.	A) Hallazgo fortuito. B) Gente de Dion.	A) Por un pescador. B) Oráculo del dios Dionisos en Tracia.	A) Hambruna y carestía. B) Apertura accidental de la tumba.	A) 1º el río Meles transportó la cabeza hasta Libetra, donde se enterró bajo un túmulo y se le construyó posteriormente un santuario. Tenía una estatua ahí que a veces "sudaba" como signo de algún augurio. B) En Dion los restos estaban en una urna sobre una columna a las afueras de la ciudad.

Realizada por el autor a partir de los estudios de F. Neri (2010), B. McCauley (1999) y A. Coppola (2008) y las fuentes clásicas citadas.

TRASLADOS DE RELIQUIAS DE HÉROES EN LA ANTIGUA GRECIA (III)

HÉROE	¿QUIÉN?	Tipo de reliquia	FUENTES	TRASLADO/ DESTINO	FECHA	PROMOTOR del traslado	ORÁCULO	MOTIVO del traslado	TIPO DE TUMBA Y CULTO
Pélope Πέλοψ	Es hijo de Tántalo y Dione (hija de Atlas). Padre de Atreo y Tiestes. Gran atleta, da origen a los JUOO de Olimpia.	Omóplato (mártir?) de gran tamaño, superior al humano.	-Apolod. Epit. 5.10. -Paus. Desc. 5.134.6. -Litofón. Alej. 52-56, 152 y ss.	A) Desde Pitsá (al lado de Olimpia) o Letrina a Troya. B) Después volvería a Olimpia al hallarse en el mar de Eubea.	A) Final de la guerra de Troya. B) La encuentra un pescador y Delfos pide devolverla a Olimpia.	A) El ejército aqueo. B) Incierta.	A) Adivinos aqueos. B) Oráculo de Delfos.	A) Conseguir la victoria en la toma de Troya. B) Cuando retorna a Olimpia es por una peste en Élide.	Se rendían grandes cultos y juegos en Olimpia en cuyo santuario estaba el <i>Pelopion</i> , el <i>heroon</i> de Pélope. Allí se celebraban sacrificios muy antiguos de marcado carácter ctónico.
Reso Ρῆσος	Es rey de Tracia, hijo de la musa Euterpe. Luchó en el bando troyano en la guerra de Troya.	Restos óseos incinerados con un manto de color púrpura.	-Polieno, straf. 6.53.	Desde Troya a Anfípolis.	437 a.C.	Hagnón, estadista y general ateniense del s. V. a.C. Fundó Anfípolis.	Un oráculo, posiblemente el de Delfos.	Para acabar con las dificultades de Atenas y fundar Anfípolis.	Su tumba en Anfípolis estaba frente a un santuario dedicado a las Musas. Se le rendía culto como héroe fundador (ἱπωρς κτίστης)
Solón Σόλων	Uno de los Siete Sabios de Grecia (ss. VII-V a.C.)	Restos óseos que luego se incineraron.	-Cratino, fr. 228 Kodk = 246 -Kassel-Austin. -Aristóteles, fr. 332 Rose. -Plutarco, Solón. 32.4.	Desde Chipre hasta Salamina.	s. VI a.C.				Sus cenizas fueron esparcidas por la isla de Salamina.
Teseo Θησεύς	Es fundador y héroe nacional de Atenas, hijo de Egeo y quien mató al Minotauro.	Restos óseos de gran tamaño en un ataúd enorme, junto a una espada y una lanza.	-Plutarco, Teseo. 26.1-2. -Plutarco, Simón. 8.5-6. -Paus. Desc. 1.17.6. -Diodoro Sículo. Bibl. Hist. 4.62.4.	Desde la isla de Esciros a Atenas.	476-475 a.C.	Cimón, un político, general y estadista ateniense del s. V a.C.	Oráculo de Delfos.	Propaganda política, prestigio e identidad nacional de Atenas.	Sus restos reposaron en el <i>Teseion</i> , un templo en el ágora de Atenas. Se celebraban grandes ritos y fiestas en su honor (las <i>Teseias</i> y las <i>Oscorías</i> , en otoño)
Tisameno Τισαμένος	Es hijo de Orestes y nieto de Agamenón. Rey de Micenas, Argos y Esparta. Murió a manos de los Heracildas.	Restos óseos.	Pausanias, Descr. 7.18.	Desde Hélice (Acaya) a Esparta.	Antes del 373 a.C. (2 ^a mitad del s. VI a.C.?)	Por los lacedemonios.	Oráculo de Delfos.		Su tumba estaba en Esparta en la plaza donde hacían las comidas llamadas "θιτία", comidas comunitarias menúsales a las que asistían los mayores de 20 años y aportaban dinero y comida.

Realizada por el autor a partir de los estudios de F. Neri (2010), B. McCauley (1999) y A. Coppola (2008) y las fuentes clásicas citadas. 

Bibliografía

Bermejo, J.C. (1996): *Grecia arcaica: la mitología*. Madrid: Editorial Akal.

Blázquez, J. M^a. / Martínez-Pinna, J. / Montero, S. (2011): *Historia de las religiones antiguas: Oriente, Grecia y Roma*. Madrid: Cátedra.

Brelich, A. (1958): *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.

Burkert, W. (2007): *Religión griega: arcaica y clásica*. Madrid: Abada Editores.

Coppola, A. (2008): *L'eroe ritrovato: il mito del corpo nella Grecia classica*. Venecia: Marsilio Editore.

Ekroth, G. (2002): *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*. Lieja: Kernos Supplément - Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.

Ekroth, G. (2007): “Heroes and Hero-Cults”. En: Ogden, D. (2007): *A companion to Greek Religion*. Malden: Blackwell Publishing Ltd, pp. 100-114.

Ekroth, G. (2009): “The Cult of Heroes”. En: Albersmeier, S. (ed.) (2009): *Heroes: mortals and myths in Ancient Greece*. Baltimore: The Walters Arts Museum & Yale University Press, pp. 120-143.

Ekroth, G. (2015): “Heroes: living or dead?”. En: Eidinow, E. / Kindt, J. (2015): *The Oxford handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, pp. 383-396.

Fumagalli, Mt. / Guidorizzi, G. (2012): *Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani*. Roma-Bari: Editori Laterza.

Gasperini, L. (1998): “Cultos de héroes fundadores: Batos en Oriente, Taras en Occidente”. En: *Gerión*, [16], Madrid, pp. 143-159.

Larson, J. (2007): *Ancient Greek Cults: a guide*. Nueva York: Routledge.

Mayor, A. (2011): *First Fossil Hunters: Dinosaurs, Mammoths, and Myth in Greek and Roman Times*. Princeton: Princeton University Press.

McCauley, B. (1999): “Heroes and Power: The Politics of Bone Transferal”. En: R. Hägg (ed.) (1999): *Ancient Greek Hero Cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult. Organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History*. Stockholm: Göteborg University, pp. 85-98.

Neri, F. (2010): *Reliquie eroiche nella Grecia arcaica e classica (VI-IV sec. a.C.)*. Bolonia: Il Mulino.

Rader, O. B. (2006): *El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*. Madrid: Ediciones Siruela.

Shaya, J. (2005): “The Greek Temple as Museum: The Case of the Legendary Treasure of Athena from Lindos”. En: *American Journal of Archaeology*, [109], [3], Archaeological Institute of America, pp. 423-442.



FIAT FIDELIS ROMVLVS: EL MÁRTIR LORENZO Y EL NUEVO MODELO DE IDENTIDAD ROMANA EN EL *HIMNO SEGUNDO DEL PERISTEPHANON* DE PRUDENCIO.

Alfredo Encuentra Ortega¹

A lo largo del siglo IV Roma se hace cristiana y se desprende de la religión tradicional. El proceso, constante y paulatino desde el 314, se acelera tras el edicto de Tesalónica (380) y la legislación antipagana de Teodosio². En unas pocas décadas se asiste al cierre de los templos, la desamortización de sus rentas y la eliminación de los cuerpos sacerdotales, a veces de forma traumática y violenta como en el Serapeion de Alejandría. Descartados los dioses tradicionales y el culto imperial como señas de identidad, las ciudades del imperio necesitaban entonces dotarse de un nuevo culto cívico y de un conjunto de relatos que justificasen el poder universal de Roma y uniesen la historia de sus conquistas a la nueva religión, tal como antes, en otro período de crisis y cambio, había hecho Virgilio con la leyenda de Eneas. Se acudiría entonces a los héroes de las grandes persecuciones, los mártires, a un momento peculiar en que el cielo y la tierra se habían vuelto a comunicar de nuevo en la persona de esos imitadores de Cristo. Por otro lado, la memoria de los mártires se hallaba presente en sus reliquias, que vinieron a sustituir las estatuas de los dioses como objeto de adoración y súplica, pues eran consideradas partícipes de la divinidad³.

Sin embargo, en la antigua capital imperial, aunque marcada por las reliquias de apóstoles e innumeros mártires y convertida por ello en importante centro de peregrinación, resistía una poderosa y culta aristocracia senatorial aferrada al paganismo. Para sus miembros, los sacrificios y los dioses formaban parte indisoluble de su tradición nacional. Si el poder de Roma se tambaleaba entonces ante la presión bárbara era porque esta había olvidado a sus dioses. Dichos aristócratas, llevados de un celo patriótico, recuperaron y editaron autores clásicos, indagaron en los arcanos de la historia romana y procuraron restablecer y mantener los ritos antiguos. Hablamos del

¹Profesor del Departamento de Ciencias de la Antigüedad, Universidad de Zaragoza. alfenc@unizar.es

²Recogida en apéndice por Martínez Maza, 2000: 169-205.

³Victricio de Ruán (*De laude sanctorum* 8) defiende que la sustancia del mártir es divina por adopción y concesión, no por naturaleza.

riquísmo e influyente Pretextato, del orador Símaco, célebre por su *Relatio* a favor de mantener el altar de la diosa Victoria en el senado romano, o del historiador Nicómaco Flaviano. A estos, que Macrobio elige como protagonistas de sus *Saturnales*, erudito diálogo sobre Virgilio y tradiciones romanas⁴, habría que añadir otros como Aurelio Víctor, a quien se atribuye una serie de obras de carácter anticuarista.

A pesar del triunfo creciente del cristianismo, ninguno vio alterados su prestigio e influencia; es más, cuando Teodosio visitó Roma entre 389 y 391, tras derrotar al usurpador Máximo, distinguió a alguno de ellos con nuevos cargos y honores⁵. Sin embargo, contaban con la oposición de senadores cristianos, como se deduce de la controversia del 384 en torno al citado altar y de algunos poemas anónimos que nos ha legado la transmisión manuscrita, escritos en un tono panfletario y satírico: el *Carmen contra paganos*, el *Carmen aduersus quendam senatorem* y el *Carmen ultimum*⁶. Junto a la típica argumentación antipagana de la literatura apologética aparece en ellos la crítica personal hacia quien, siendo romano, se entrega a cultos extranjeros o, siendo ya cristiano, apostata por oportunismo.

1. El contenido de *Peristephanon* 2

En este contexto de debate se entiende el himno que dedica Prudencio al mártir romano Lorenzo⁷. En él se ofrece un nuevo ideal patriótico y de la misión de Roma como agente histórico que reúne a los pueblos de la ecumene para que circule por ella el evangelio de Cristo. Prudencio reinterpreta el *error Troicus* en clave cristiana y convierte a Lorenzo (*Laurentius*) en un nuevo Eneas que en el momento de su martirio vaticina la conversión de Roma. En ese oráculo se ensalza a Teodosio como un nuevo Augusto y factor de cambio; por el contrario, tras el avaro y cruel perseguidor, el *praefectus urbi*, es fácil identificar a Símaco y a la curia senatorial pagana. Alabanza y vituperio, junto con una marcada dimensión política y propagandística, se suman así al relato base del proceso y muerte de Lorenzo.

⁴La obra de Virgilio era para ellos, como señala Buchheit, 1966: 125, el principal vector de ideología patriótica y una especie de “Biblia pagana”.

⁵Véase Leppin, 2008: 167-179.

⁶Traducción castellana y comentada del primero en Martínez Maza, 2000, quien propone a Pretextato como destinatario de la sátira.

⁷La tradición sitúa su martirio en 258 durante la persecución de Valeriano. El breve martirologio incluido en el calendario del 354 fija la festividad de Lorenzo el 10 de agosto (*III Id. Aug. Laurenti in Tiburtina*).

El himno, bastante extenso (584 versos divididos en 146 estrofas), está escrito en sencillos dímetros yámbicos en la línea de la himnodia ambrosiana. De Ambrosio toma también la información sobre el mártir romano⁸, que luego amplía y reelabora. Se acepta la idea de que Prudencio escribió *Perist. 2* antes de visitar Roma y la tumba de Lorenzo, pues no alude al mausoleo o *martyrium* erigido en época de Constantino ni al epigrama que Dámaso dedica a Lorenzo (*ep. 34*). Aunque no se puede precisar el momento y el lugar de la redacción⁹, sí que resulta significativa la impronta de Ambrosio en el himno, cuyo legado Prudencio conocería plenamente en Milán¹⁰.

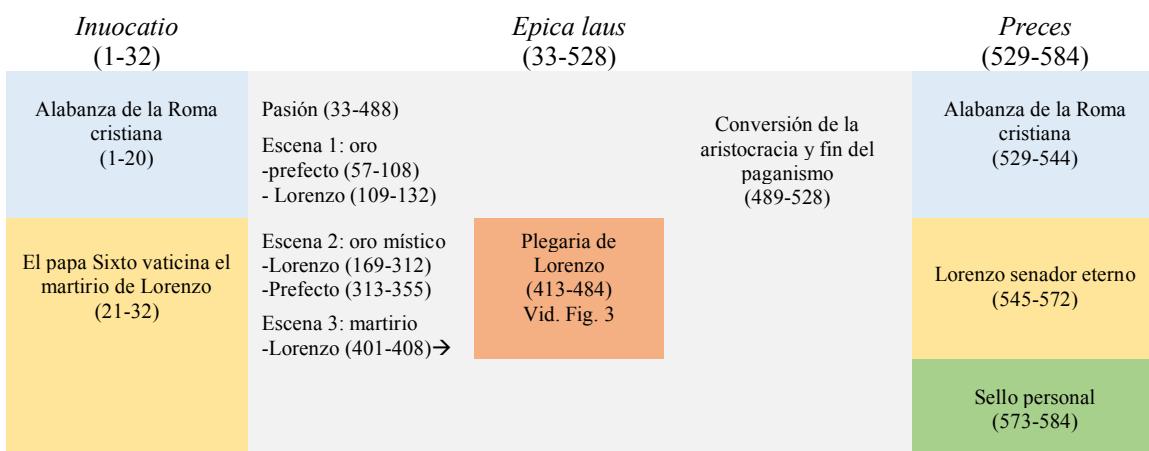


Figura 1.-Estructura de *Perist. 2*

El poema se articula en las tres partes del himno griego tradicional¹¹, y posee una estructura concéntrica en torno a un núcleo central (Fig. 1). Comienza con una breve invocación a la Roma cristiana (vv. 1-32), triunfadora tras la victoria de Lorenzo frente al paganismo, tildado de bárbaro (*iam Roma Christo dedita / Laurentio uictrix duce / ritum triumphas barbarum* 2-4). A diferencia de los varones ilustres de su historia (Camilo, Coso, César) ensalzados por el Ps. Aurelio Víctor, Lorenzo culminó su hazaña sin derramar sangre colectiva, solo la suya propia:

Haec sola derat gloria
urbis togatae insignibus,
feritate capta gentium
domaret ut spurcum iouem,

⁸Palmer, 1989: 244 aprecia que la versión de Prudencio es esencialmente la misma que proporciona Ambrosio en *De officiis ministrorum* 1.41. Se conserva también un himno ambrosiano, de autoría controvertida, dedicado a Lorenzo. De él existe una *Passio* (*AASS Aug. 2, 518-519*) pero en una redacción que se admite posterior a Prudencio.

⁹Fux, 2003: 149, lo reconoce como uno de los primeros himnos de *Perist.*

¹⁰Prudencio trabajó en la corte milanesa de Honorio, momento que Coşkun, 2008, 306 sitúa entre 395 y 400.

¹¹Una partición diferente en Fux, 2003: 150.

non turbulentis uiribus
Cossi, Camilli aut Caesaris,
sed martyris Laurentii
non incruento proelio. (*Perist. 2.9-16*¹²)

Solo faltaba esta gloria a las hazañas de la ciudad togada, que, tras haber conquistado la barbarie de los gentiles, sometiese al inmundo Júpiter no con violentos recursos de Coso, Camilo o César, sino con los del mártir Lorenzo, en su nada incruenta batalla.

La profecía que desde la cruz da el papa Sixto a Lorenzo sobre su inminente martirio (*post... triduum 28*) sirve de transición al extenso episodio narrativo (o *epica laus*) que se inicia con una pregunta retórica a modo de tradicional invocación (*qua uoce, quantis laudibus celebrabo...? 33-34*). A continuación se desarrolla el debate entre el anónimo prefecto de la ciudad y Lorenzo con tintes de agón trágico; el primero ávido de recaudar el oro que, supone, esconden los altares cristianos; el segundo dispuesto a solicitar un plazo para inventariar los bienes eclesiásticos. Finalmente Lorenzo hace entrega del “oro” y las “gemas” de la iglesia, un batallón de enfermos, ciegos y ulcerosos a quienes aquella asiste. El mártir subvierte el sistema de valores del perseguidor con un fin moral y muestra cómo en el interior de los cuerpos débiles y deteriorados de estos últimos habita un espíritu fuerte y vigoroso (*animus uiget robustior 210*), mientras que tras la lujosa y deslumbrante apariencia del prefecto y los senadores late un alma leprosa (*uestros... interna corrumpit lepra 229-230*) y enferma a causa de distintas pasiones (soberbia, avaricia, lujuria, ambición, charlatanería, envidia 237-260). El prefecto, sin alcanzar a comprender el sentido irónico de la promesa de aquel, se siente burlado y reacciona de forma grotesca, como ante un astuto héroe cómico en el mundo al revés de una farsa popular:

“Impune tantas, furcifer,
strofas cauillo mimico
te nexuisse existimas,
dum scurra saltas fabulam?

Concinna uisa urbanitas
tractare nosmet ludicris?
Egon cachinnis uenditus
acroma festiuum fui! (*Perist. 2.317-324*)

¿Acaso piensas, listillo, que has compuesto impunemente semejantes argucias con el gracejo de un mimo, mientras danzas la pieza cual bufón? ¿Te ha parecido gracia de gusto manosearme en tus chanzas? ¿Ser vendido ¡yo mismo! a las carcajadas, haber sido festiva farsa?

¹²Seguimos la edición de Cunningham, 1966.

Por ello decide castigar a Lorenzo con una muerte lenta y cruel: será tendido en una parrilla sobre brasas candentes. Una vez despojado y puesto a tostar, el rostro de Lorenzo emana una belleza y un brillo especial, como el que rodeaba a Moisés al bajar las tablas de la ley (361-364)¹³ o cuando Esteban ($\Sigma\tau\epsilon\phi\acute{a}vo\varsigma = corona$) veía el cielo abierto durante su lapidación (369-372); el olor de su carne quemada es para unos desagradable, pero néctar para los creyentes (385-389). Es entonces cuando el mártir, continuando la irónica farsa (*ludibundus dixerat* 409), pide al prefecto que le den la vuelta y guste si sabe mejor crudo que asado (*coctum est, deuora / et experimentum cape / sit crudum an assum suauius* 406-408). Es entonces también cuando pronuncia sus últimas palabras en forma de plegaria y vaticinio de la conversión de Roma (412-484), que luego analizamos.

El efecto de su muerte es instantáneo: el culto pagano se enfrió desde aquel día (*refrixit ex illo die / cultus deorum turpium* 497-498) y cobró fuerza el cristiano. Lorenzo desvió la espada del verdugo contra el mismo perseguidor (501-508). El final de esta sección es una adlocución indirecta y protréptica dirigida a la nobleza pagana de Roma que mantenía los cargos sacerdotiales tradicionales (517-528). En efecto, continúa Prudencio, los senadores más importantes, hasta entonces lupercos o flámenes, besan los umbrales de apóstoles y mártires; las casas nobles ofrecen sus hijos a la Iglesia; el pontífice es admitido bajo la señal de la cruz (*adscitur in signum crucis* 526); y la vestal Claudia entra en el templo de Lorenzo.

¹³Sobre la asimilación de los mártires a patriarcas del AT en *Perist.*, véase Roberts, 1993: 104.



Fig. 2.-Mártir vestido con túnica y toga blancas (cf. *Apoc.7.14*) y adornadas con bandas de púrpura como correspondería a la dignidad senatorial. Lleva la corona de su martirio engalanada con una gema en el centro. Siglo V. Nápoles. Baptisterio de la iglesia de San Giovanni in Fonte. Foto © [www.flickr.com / photos / 70125105 @ N06 / 43991340854](http://www.flickr.com/photos/70125105@N06/43991340854)

La tercera y última parte contiene la plegaria de Prudencio, quien desearía disfrutar de cerca de las reliquias del mártir como los romanos, a quienes alaba con el tópico del *makarismós* (*O ter quaterque et septies / beatus urbis incola* 529-530), pero se halla separado de Roma por el Ebro vascón y por dos cordilleras montañosas. No obstante, reconoce que Lorenzo dispone de una doble morada: la de su cuerpo, en la Roma terrenal, y la de su espíritu en el cielo, donde es miembro del senado y cónsul perpetuo de la Roma celeste (Fig. 2). Allí luce la corona cívica por su acto de salvación, cuyas gemas místicas destellan los brillos de sus virtudes. Es un influyente patrono y ninguno de los que recurre a él se ve defraudado (561-573).

Sic, sancte Laurenti, tuam
nos passionem quaerimus,
est aula nam duplex tibi,
hic corporis, mentis polo.

Illuc inenarrabili
adlectus urbi municeps
aeternae in arce curiae
gestas coronam ciuicam.

Videor uidere inlustribus
gemmais coruscantem uirum,
quem Roma caelstis sibi
legit perennem consulem. (*Perist. 2.549-560*)

Así, sagrado Lorenzo, acudo yo a tu pasión, pues tienes un doble palacio, aquí el del cuerpo, el del alma, en el cielo. Allí, admitido como ciudadano de la inefable ciudad, en la acrópolis de la curia eterna, eres portador de la corona cívica. Me parece ver al varón que brilla por sus maravillosas gemas, al que la Roma celeste se ha elegido como cónsul perpetuo.

Alzando la vista al cielo (548) Prudencio concluye su himno con el típico sello personal o *sphragis* (*audi... Christi reum Prudentium* 581-582), incluyéndose entre los pupilos que nutre y protege el mártir. Le pide así que interceda por sus pecados y le libere de las cadenas del cuerpo (573-584).

2. La plegaria de Lorenzo (413-484)

La parte más interesante del poema, donde confluye la pasión y se condensa una mayor carga ideológica es la plegaria que emite Lorenzo justo antes de expirar. Los 72 versos de la misma se articulan en cuatro partes (20 + 20 + 20 + 12 vv). Las tres primeras aparecen separadas por apóstrofes a Cristo (*O Christe* 413; *da Christe* 433; *absterge Christe* 453) y desarrollan una argumentación que configura un nuevo ideal patriótico hasta confluir en la profecía del principado de Teodosio (*uideo futurum principem* 473). Siguiendo el hilo de los argumentos (Fig. 3), Roma es creación de Cristo y posee desde el principio la misión (*destinatum* 429) de reunir en un marco de convivencia a pueblos y etnias distintas. Tras imponer Remo la ley de Roma en todo el orbe (425-426) el *ius Christiani nominis* (430) se difunde libremente por él. Por tanto si ya es un hecho que el mundo está unido en torno a un *symbolum* unitario, el credo niceno reforzado en el concilio de Constantinopla (381) a instancias de Teodosio, solo falta que la cabeza, Roma, se someta también con el resto de su imperio; falta que Rómulo se haga fiel y que Numa crea (*fiat fidelis Romulus / et ipse iam credat Numa* 443-444). Sin embargo en los senadores de la *urbs* pesa todavía el yerro de la tradición (*confundit Troicus error /adhuc Catonum curiam* 445-6); cegados por ella, (*errans Iuli caecitas* 456) mantienen todavía el culto a los penates frigios, a Jano y a Estérculo, y celebran las Saturnales¹⁴. Sin embargo, Roma cuenta con los apóstoles Pedro y Pablo para expulsar de ella al adúltero Júpiter, como aquel vigoroso cónsul frente a un nuevo y sedicioso Catilina (*discede, adulter Lupiter... plebemque iam Christi fuge!* 465-8).

¹⁴Agustín se refiere a sus años en el maniqueísmo (*Confesiones* 3.4.8; 3.11.19, *et pass.*) como *error* en clara alusión también a los *errores* de Eneas.

<i>O Christe</i> (414-432)	<i>Da, Christe... sit Christiana ut ciuitas</i> (433-452)	<i>Absterge, Christe, hoc dedecus</i> (453-472)	<i>Video futurum principem</i> (473-484)
destino de Roma: unión de los pueblos →	orbe ya unido por un credo pero Roma no →	sea, pues, purificada del paganismo →	Teodosio la purificará

Figura 3.-Estructura de la plegaria de Lorenzo (413-484)

La argumentación confluye en la profecía *ex euentu* de la futura conversión por iniciativa de Teodosio. Como cuando Eneas ve a Augusto entre las almas dispuestas a salir a la historia (*Aen.* 6.789-797) o Júpiter pronostica el cierre del templo de Jano (*Aen.* 1.293-296), así ve Lorenzo al futuro príncipe que habrá de poner fin a la esclavitud del paganismo y cerrará los templos para siempre:

Video futurum principem
quandoque qui seruus dei,
taetris sacrorum sordibus
seruire Romam non sinat,

qui templaque claudat uectibus,
ualuas eburnas obstruat,
nefastaque damnet limina
obdens aënos pessulos.

Tunc pura ab omni sanguine
tandem nitebunt marmora,
stabunt et aera innoxia,
quaes nunc habentur idola (*Perist.* 2.549-560)

Veo que habrá algún día un príncipe que, siervo de Dios, no permita que Roma sea esclava de la abominable torpeza de los sacrificios; que cierre los templos con trancas; que clausure sus valvas de marfil; que condene los nefastos umbrales interponiendo cerrojos de bronce. Entonces, lejos de toda sangre, brillarán puros los mármoles; se alzarán inofensivos los bronces que ahora son tenidos por ídolos.

3. Conclusión

No es el momento de ahondar en los detalles que aportan los numerosos subtextos en los que se apoya *Perist.* 2, en especial Virgilio¹⁵. Bastará con la constatación de cómo Prudencio elabora allí un relato cristiano del origen y la misión de Roma integrando y transformando algunas ideas esenciales del programa augústeo al que se aferraban los últimos paganos de Roma. Para ello sublima y espiritualiza las líneas maestras del mito virgiliano y abre camino a la idea agustiniana de las dos ciudades. Según hemos visto, para Prudencio la Roma histórica y los agentes de su expansión y conquistas obedecen al plan divino de la creación, que es continuado con el plan de la salvación humana. El

¹⁵Para más detalles véase el análisis de Buchheit, 1966: 126-132.

papel de Roma es ahí también fundamental y cuenta con una serie de fundadores, héroes y agentes espirituales entre los que se cuentan los apóstoles Pedro y Pablo, el mártir Lorenzo y estadistas como Teodosio. Esta fusión de cristianismo y romanidad, que destierra lo pagano como bárbaro, se condensa en la figura de Lorenzo como senador y cónsul de la Roma Celeste y en su corona, a la vez cívica y martirial.

Bibliografía

Buchheit, V. (1966): “Christliche Romideologie im Laurentius-Hymnus des Prudentius”. En: P. Wirth (ed.), *Polychronion. Festschrift Franz Dölger*. Heidelberg, pp. 121-144.

Calame, C. (1995): “Variations énonciatives, relations avec les dieux et fonctions poétiques dans les *Hymnes homériques*”. En: *Museum Helveticum*, 52, pp. 2-19.

Coşkun, A. (2008): “Zur Biographie des Prudentius”. En: *Philologus*, 152, pp. 194-319.

Cunningham, M. (1966): *Aureli Prudentii Clementis carmina*. Turnhout: Brepols.

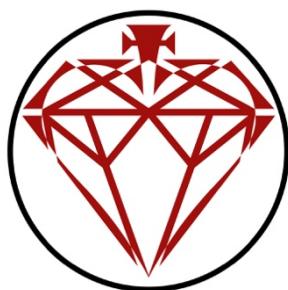
Fux, P.-Y (2003): *Les sept passions de Prudence* (Peristephanon 2. 5. 9. 11-14). *Introduction générale et commentaire*. Friburgo: Éditions Universitaires.

Leppin, H. (2008) : *Teodosio*. Barcelona : Herder (Trad. M. Villanueva =*Theodosius der Grosse*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.).

Martínez Maza, C. (2000): *Carmen contra paganos. Edición, traducción y comentario histórico*. Huelva: Universidad.

Palmer, A.-M. (1989): *Prudentius on the Martyrs*. Oxford: OUP.

Roberts, M. (1993): *Poetry and the Cult of the Martyrs*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.





LA POESÍA DE PRUDENCIO Y SUS IMÁGENES DEL ESTADO LÍQUIDO

Celia Carrasco Gil¹

No han sido pocas las ocasiones en las que el *Peristephanon* de Prudencio se ha asociado con la épica, porque incluso el propio poeta “utiliza el término *heros* para referirse a los mártires”² en esta obra. De hecho, aunque la composición esté formada por catorce poemas independientes de momentos diferentes y nada parezca justificar que unos sean pasiones y otros himnos³, todos están ensamblados por el tratamiento heroico que el poeta da a los mártires, ensalzando su fe y su pasión en las victorias frente al paganismo.

No obstante, en varias ocasiones se ha aludido a que “el poema octavo del *Peristephanon* es una pieza extraña”⁴, y lo cierto es que esta composición en dísticos elegíacos, creada para ser inscrita en un baptisterio, se distingue con facilidad de las demás. Quizás esto se deba a que posiblemente sea el poema con el lirismo más refinado en sus imágenes, a que Prudencio se distancia un tanto de esa afición que parece poseer “por el detalle truculento, por la descripción minuciosa de las escenas sangrientas”⁵, centrándose en la esencia del paralelismo que describe. Tal vez sea porque estamos ante una composición de tan solo dieciocho versos, muy breve en comparación con las demás; o porque en ella da la impresión de que hay algo más significativo que únicamente la mención de aquellos a quienes se rinde culto. Y es posible que en realidad todo esto se deba a que más que un himno martirial es “una expresión teológica del misterio del bautismo”⁶. Porque aunque de acuerdo con parte de la crítica fue únicamente el deseo de reunir todas sus obras para una gran edición lo que indujo al poeta a incluir esta pieza entre sus demás composiciones y el motivo por el que aparece en esta posición es difícil de interpretar⁷, las imágenes líquidas nos ofrecen otros caminos. De hecho, Roberts⁸, avanzando más allá de estas ideas, ha señalado algo muy significativo que podría explicar tanto la posición de esta pieza como la aparente ausencia de vínculo temático con las demás, y es que la equivalencia que se da entre el martirio de la sangre y el bautismo del agua en *Perist. 8*.

¹ Alumna del Grado en Filología Española, Universidad de Zaragoza. celiacarrascogil@gmail.com

² González Fernández, 2000: 167.

³ Fux, 2013: 193.

⁴ Rivero, 1997a: 70.

⁵ Rivero, 1998: 47.

⁶ González Blanco, 1998: 272.

⁷ Rivero, 1997a: 70

⁸ Roberts, 1966: 106.

depende completamente de la igualdad que Prudencio establece entre estos dos líquidos, de modo que estaríamos hablando de un doble bautismo.

Teniendo esto en cuenta, así como que “en sus poemas encontramos no pocos ejemplos de bien logradas escenas pictóricas”⁹, vemos que efectivamente en *Perist. 8.* el poeta está describiendo una imagen que fluye, que no deja de evocar los arquetipos heroicos de las diversas culturas al recordarnos esa constante del nacimiento en las aguas o cerca de ellas. Porque de acuerdo con esta composición, eso es lo que está pasando en las almas salvadas por el cristianismo, ya que al igual que el héroe nace de las aguas, la fe lo hace del bautismo “ordinario”¹⁰ del agua de los fieles y también del bautismo “heroico”¹¹ de la sangre de los mártires. Y lo vuelve a hacer a partir del ciclo de las metáforas del estado líquido de Prudencio. Por eso no es de extrañar que al vincular el lugar de un martirio del pasado con un baptisterio del presente, se esté refiriendo a los mismos mártires que en *Perist. 1.* Porque de este modo, teniendo en cuenta la simbología numérica, en la que el octógono es la “eternidad que caracteriza la forma de los baptisterios”¹² y el ocho es la “cifra cristiana por excelencia”¹³ asociada a un “mundo nuevo nacido de la resurrección de Cristo, a la estancia celeste de los bienaventurados justamente denominada ‘octavo cielo’”¹⁴, apreciamos que también esto es lo que estamos viendo en los poemas primero y octavo del *Peristephanon*, porque el octavo día es el día de la resurrección, del mismo modo que en el poema que se encuentra en esta posición se retoma a los mártires de la primera.

Así, tenemos que hablar de una correspondencia de ambos bautismos que se mantiene tanto en este nivel estructural como a nivel formal y semántico. Y esta fusión de contrariedades constituye una imagen muy sugerente, representativa del culto a los mártires que muestra Prudencio, del ciclo de la sangre y el agua como metáfora transmisora de la purificación, de la fuente de la vida eterna que promulga el cristianismo. De modo que pasaremos ahora a analizar esta imagen en *Perist. 8* para ver la continuidad de los líquidos.

⁹Rivero, 1998: 45.

¹⁰Fux, 2013: 226.

¹¹Fux, 2013: 226.

¹²Fux, 2013: 226.

¹³Baudry, 2009: 67.

¹⁴Baudry, 2009: 67.

De loco in quo martyres passi sunt nunc baptisterium est Calagorra

Electus Christo locus est, ubi corda probata
prouehat ad caelum sanguine, purget aqua.
Hic duo purpureum domini pro nomine caesi
martyrium pulchra morte tulere uiri.
Hic etiam liquido fluit indulgentia fonte
ac ueteres maculas diluit amne nouo.
Qui cupit aeternum caeli concendere regnum,
huc ueniat sitiens, ecce parata uia est.
Ante coronati scandebant ardua testes
atria, nunc lotae celsa petunt animae.
Spiritus aeterno solitus descendere lapsu,
ut dederat palmam, sic tribuit ueniam.
Haurit terra sacros aut fonte aut sanguine rores
exundatque suo iugiter uda deo.
Ipse loci est dominus, laterum cui uulnere utroque
hinc cruor effusus fluxit et inde latex.
Ibitis hinc, ut quisque potest, per uulnera Christi
euectus gladiis alter et alter aquis.¹⁵

Sobre el lugar en que sufrieron unos mártires; ahora es un baptisterio en Calahorra.

Cristo eligió este lugar donde alzar hasta el cielo con sangre y lustrar con agua unos corazones de probada virtud. / Aquí dos varones, asesinados por defender el nombre del Señor, se ganaron con bella muerte la púrpura del martirio. / Aquí también la indulgencia brota de manantial cristalino y lava con su corriente nueva las antiguas manchas. / Aquél que desea ascender al eterno reino de los cielos, que venga acá abrasado de sed: veréis que el camino está dispuesto. / Antiguamente eran los testigos coronados los que subían a los elevados atrios, hoy buscan las alturas las almas bautizadas. / El Espíritu Santo, acostumbrado a bajar con su eterno vuelo, igual que en su día concediera la palma, así hoy concede el perdón. / Absorbe la tierra el sagrado rocío de la fuente o la sangre y está continuamente empapada de líquido para su Dios. / El Señor de este lugar es aquél de cuyos costados marcados por sendas heridas brotó a borbollones, de un lado, la sangre, del otro, el agua. / Marcharéis de aquí, según pueda cada cual, a través de las heridas de Cristo, elevado el uno por la espada, por las aguas el otro.

Pasando al nivel formal, tenemos que advertir “la estructura tripartita por la fórmula trinitaria del bautismo”¹⁶, ya que en esos nueve dísticos del himno octavo hay seis versos que describen el lugar como sagrado, martirial y bautismal; seis que expresan el movimiento con la invitación al bautismo, la ascensión de los mártires y el descenso del Espíritu purificador; y seis finales que identifican la sangre y el agua con lo sagrado, con la herida de Cristo crucificado y con la salvación¹⁷. De esta manera, la coincidencia del bautismo del agua y de la sangre en un mismo espacio no es fruto del azar, sino que este fue elegido por Cristo (*electus Christo locus est* 1). La asociación semántica se va dando a lo largo de todo el poema, en el que Prudencio disemina los términos alusivos a esta unión perfecta de contrarios, de sangre (*sanguine* 2, *cruor* 16) y agua (*aqua* 2, *latex* 16),

¹⁵Para *Perist. 8.* y sucesivas citas seguimos la edición de M. Cunningham (1966) con la traducción de Rivero (1997)

¹⁶Fux, 2013: 226.

¹⁷Fux, 2013: 226.

porque esos líquidos de salvación son los que hacen que al eterno reino de los cielos (*aeternum caeli [...] regnum* 7) puedan acceder las personas con corazones de probada virtud (*corda probata* 1), tanto los testigos coronados (*coronati [...] testes* 9), los mártires del pasado, como las almas bautizadas (*lotae [...] animae* 10), que se alzan ahora hasta el cielo (*ad caelum* 2) desde el baptisterio. Del mismo modo, el dualismo aparece reforzado en los dos varones (*duo* 3), en la doble pasión de Emeterio y Celedonio, los dos mártires decapitados que ganan la púrpura del martirio (*purpureum [...] martyrium* 4) con una bella muerte (*pulchra morte* 4), y también lo advertimos en las expresiones antitéticas que se van encadenando dístico tras dístico. Así pues, todo esto es lo que lava con su corriente nueva las antiguas manchas (*veteres maculas diluit amne novo* 6), de forma que una vez que se ha producido la purificación de esos pecados nos encontramos con el rocío sagrado (*sacros rores* 13) del líquido de la fuente o de la sangre (*aut fonte aut sanguine* 13), retornando con esta acción al dualismo del bautismo. Y es en este momento cuando el Espíritu Santo (*Spiritus* 11) desciende para completar ese ciclo, para conceder el perdón igual que en su día concedió la palma (*ut dederat palmam, sic tribuit ueniam* 12), porque todo esto acaba por conducirnos a la identificación de este lugar con el costado de Cristo, donde en la transfixión los líquidos que brotaron fueron precisamente sangre y agua. Y ese es el verdadero camino, el que se hace a través de las heridas de Cristo (*per vulnera Christi* 17), nuevamente con el dualismo que cierra el poema, que vemos en la elevación de uno por la espada y de otro por las aguas (*gladiis alter et alter aquis* 18), en los mártires decapitados y en los fieles bautizados. Y además “la unidad fundamental del poema se revela en la simetría entre el comienzo y el final, con la mención de *Christo* (v. 1), *domini* (v. 3), *Dominus* (v. 15) y *Christi* (v. 17), así como con la correspondencia entre el primer dístico y el último”¹⁸, de tal manera que la dualidad del bautismo de la sangre y el bautismo del agua es perfecta.

Por otro lado, una vez analizado esto, resulta sencillo comprobar que esta es una imagen bastante recurrente en nuestro poeta. Es un esquema que se va sucediendo a lo largo del *Peristephanon*, porque cuando parece que ha concluido la historia del martirio llega la descripción del culto volviendo de nuevo a la constante de los líquidos. En el primer himno se habla de los nombres de Emeterio y Celedonio escritos con sangre sobre la tierra (*sanguinis notis* 3), de sus olas calientes (*calentes undas* 7), de su sangre santa (*cruore*

¹⁸Fux, 2013: 227.

sancto 8), de las lágrimas (*fletibus* 14) y se cuenta cómo entonces desde una fuente (*inde larga fonte* 19) se derraman sobre los cristianos dones, porque Cristo nunca negó nada a los mártires (*negavit Christus umquam testibus* 21); y al final los cuerpos de los mártires resguardan a quienes viven en las vegas que baña el Ebro (*quos Hiberus alluit* 17). Así que lo más importante es el ciclo. Es la idea del líquido de la fe como unión entre la vida y la muerte, entre el cielo y la tierra, siempre presente para todo aquel que decida participar de él. En el segundo se habla del combate no exento de sangre del mártir Lorenzo (*sed martyris Laurentii* 15 / *non incruento proelio* 16) contra el paganismo, y de salpicar el espacio con el llanto (*fletibus spargit locum* 531) como una forma de colaboración en esta sangre. En el tercero se interpretan las heridas de la mártir Eulalia como la escritura con sangre (*purpura sanguinis* 140) de Cristo sobre su cuerpo (*ecce mihi* 136), y al final volvemos al cumplimiento del llanto y al río Ana (*Ana* 188) que lava la muralla (*moenia pulchra lavit* 190), que purifica. En el himno quinto el mar devuelve a la tierra el cuerpo del mártir San Vicente, lanzado a las aguas por los paganos, para que de nuevo lo acoja la tierra tranquila (*humus quieta* 502). Y todo esto se aprecia también muy bien en *Perist. 7.*, sobre el mártir Quirino, donde se dice que no importa que la pasión moje al mártir en corrientes cristalinas o en un río de sangre, porque cualquiera que sea el líquido que la bañe, la gloria llega igualmente (*nihil refert [...] aeque gloria provenit* 16-19).

Además, lo cierto es que estas correspondencias no solo las hallamos en el *Peristephanon*, sino que vemos cierto paralelismo entre esta obra y los *Tituli Historiarum*, porque por ejemplo en el *Titulus* 9 la mención al Mar Rojo (*freta rubra* 34) establece un punto de unión entre ambas obras, y nos recuerda a esa idea de bañar cuerpos con sangre que distinguíamos en el himno quinto. Una idea similar encontramos en el *Titulus* 42, cuando se dice que “Cristo derrama agua y sangre: la sangre es su victoria, la linfa, el bautismo. Aquí, desde sus cruces cercanas, a ambos lados dos ladrones disienten: aquél niega a Dios, este alcanza la corona” (*[...] sanguis victoria, lympha lauacrum est [...] fert iste coronam* 165-168). Porque agua y sangre representan el inicio y el fin último de la fe cristiana. Y del mismo modo vemos la vinculación con el *Peristephanon* a través de la corona como victoria de la fe. Además, en lo relativo al agua, el poeta en sus *Tituli* dice que el agua es “medicina para los males”¹⁹ (*morborum medicina latex* 129); que “con las

¹⁹Prud. *Tituli*. 33.

aguas de Cristo rocía a las gentes el Bautista”²⁰ (*perfudit fluvio [...] Baptista* 117); que “mana bien espeso líquido, que demuestra que se ha derramado sobre la tierra el don de la sagrada unción”²¹ (*[...] liquitur umor [...] infusum [...] de chrismate donum* 170-171); y alude a los apóstoles como “seis fuentes y otras seis”²² (*sex [...] fontes et sex [...] 53-54*), recreando un oasis de salvación cristiana en mitad del vasto desierto sin fe.

Y también hallamos cierta presencia de esa aspiración al estado líquido en el propio poeta, que tiene algo de agua en esa poesía que fluye al servicio del cristianismo. Porque Prudencio, como por sus actos no ha de ganarse ese premio eterno, decide consagrarse sus últimos años a la celebración poética de Dios²³. De ahí que diga: “heme aquí prestando un servicio de barro en el palacio de la salvación”²⁴, relegándose a la condición humana desde la que aspira a alabar a Dios, pero desvelándonos sus intenciones si atendemos a que el barro está formado por la vida terrenal con cierta dosis de agua, de ese deseo purificado, elevado a su máximo exponente en los mártires, en el premio de la sangre²⁵ (*mercedem sanguinis* 172) y en las metáforas del estado líquido que desde su himno octavo del *Peristephanon* vertebran la poesía cristiana de Prudencio.

²⁰Prud. *Tituli*. 30.

²¹Prud. *Tituli*. 43.

²²Prud. *Tituli*. 14.

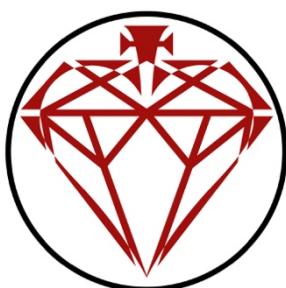
²³Prud. *Praef*. 33-36.

²⁴Prud. *Epil*. 30.

²⁵Prud. *Tituli*. 44.

Bibliografía

- Baudry, G. H. (2009): *Les symboles du christianisme ancien: Ier-VIIe siècle*. París: Cerf.
- Cunningham, M. P. (1966): *Aurelii Prudentii Clementis Carmina*. Turnholti: Brepols.
- Fux, P. Y. (2013): *Prudence et les martyrs: hymnes et tragédie*. Fribourg: Academic Press.
- González Blanco, A. (1998): “Bibliografía sobre los santos mártires calagurritanos, Emeterio y Celedonio.” En: Kalakorikos, 3, pp. 271-280.
- González Fernández, R. (2000): “El culto a los mártires y santos en la cultura cristiana: origen, evolución y factores de su configuración”. En: Kalakorikos, 5, pp. 161-185.
- Lavarenne, M. (1951): *Prudence. Tome IV, Le livre des couronnes*. París: Les Belles Lettres.
- Rivero García, L. (1997a): *Prudencio. Obras I*. Madrid: Gredos.
- Rivero García, L. (1997b): *Prudencio. Obras II*. Madrid: Gredos.
- Rivero García, L. (1998): *Prudencio*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Roberts, M. (1993): *Poetry and Cult of the Martyrs. The liber Peristephanon of Prudentius*. Ann Arbor: University of Michigan Press.



UNA CRUZ RELICARIO EN LA IGLESIA VISIGODA DE SANCHOABARCA: CONTEXTO HISTÓRICO

Manuel Medrano Marqués¹

Desde el año 2001 y hasta la actualidad², hemos venido estudiando el conjunto de yacimientos de Tudején-Sanchoabarca, situados en la localidad de Fitero, al sur de Navarra, ubicándose a menos de 1 kilómetro de distancia entre sí, si bien son contemporáneos durante algunos periodos (fig. 1).

Se trata de enclaves estratégicos en el cruce del río Alhama y su afluente Añamaza, que dominan sus vegas; se sitúan al pie del área montañosa riojano-soriana, por un lado, y muy cerca del área de Tarazona-Moncayo, por otro, y están a escasa distancia de las vías que, cruzando el Pirineo, llevan al valle del Ebro y la Meseta. Ambos se construyeron en un lugar elevado y fácilmente defendible en la margen derecha del río Alhama, siendo puntos de difícil acceso y estando fortificados.

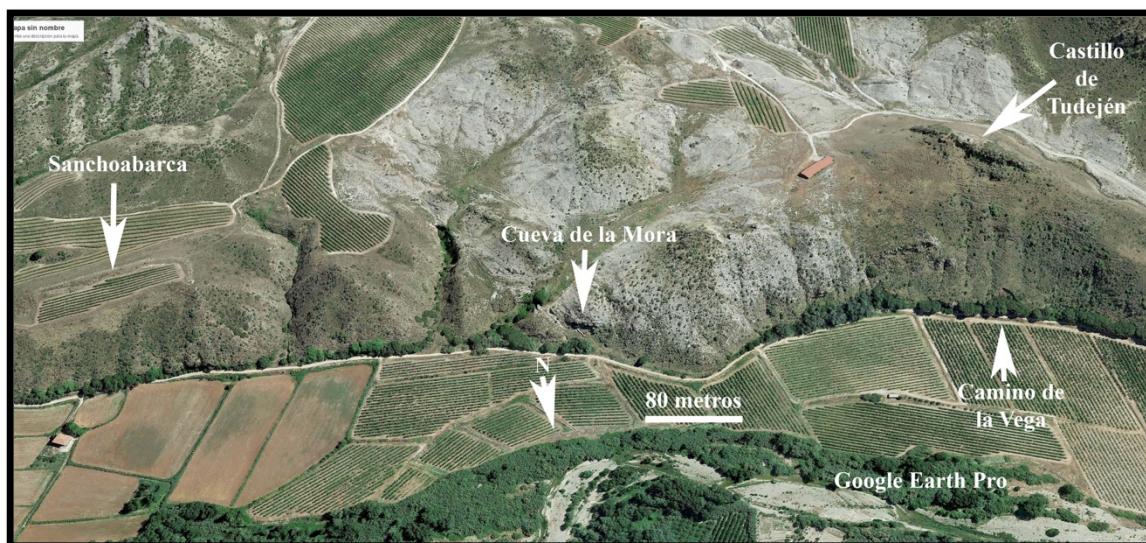


Figura 1.-Castillo de Tudején, Cueva de la Mora, asentamiento de Sanchoabarca y Camino de la Vega. Vista desde el norte. Imagen fotográfica: *Google Earth Pro*.

Sanchoabarca fue un asentamiento para vigilancia y protección territorial en época bajoimperial romana y visigoda, amurallado pero con características de naturaleza habitacional, como demuestra su gran extensión y la presencia de elementos

¹Profesor de Arqueología de la Universidad de Zaragoza. medrano@unizar.es

²Véase Medrano 2004; 2005; 2017.

inconfundibles que indican la existencia de una iglesia y de una necrópolis. El trazado de su muralla exterior se apreciaba en buena parte sobre el terreno hasta hace dos décadas, pues las labores agrícolas posteriores lo deterioraron notablemente. Este núcleo fue, muy probablemente, una fortificación de segunda línea frente a los conflictos que se produjeron en el norte peninsular en la etapa bajoimperial romana y visigoda (bagaudas).

En Sanchoabarca observamos con nitidez la existencia de un importante asentamiento fundado en época tardorromana que se prolonga con gran pujanza hasta la visigoda (y los primeros momentos de la etapa musulmana) y que, por los restos constructivos que afloran en superficie y las cerámicas que allí se encuentran, debió tener 1'5 hectáreas de extensión aproximadamente, rodeadas por una muralla exterior perimetral, existiendo además constancia arqueológica evidente, como hemos dicho, de que en su interior albergó una iglesia y una necrópolis. En cuanto a la etapa islámica, Sanchoabarca debió de ser un núcleo residual o de segundo orden en esa época, habiéndose centralizado la ocupación en el cercano castillo de Tudején.

Los abundantes elementos muebles que conocemos procedentes de Sanchoabarca, aunque se originó ya en el Bajo Imperio (como Tudején), indican que tuvo su momento principal cuando se produjo la máxima presencia humana y militar de los hispanovisigodos alrededor y dentro del territorio vascón, pues no hay que olvidar que *Victoriacum* se funda a finales del siglo VI y la *civitas Gothorum* de *Ologicus* se constituye en el primer tercio del siglo VII. Es, pues, un elemento cronológicamente coincidente con el asentamiento de gentes hispanovisigodas en el entorno geográfico y la creación de nuevos puntos fuertes (además de Pamplona) con la clara finalidad de defender el territorio, explotarlo, y evitar nuevos problemas con los vascones (este objetivo, evidentemente, no se consiguió) y los francos. Todo ello realizado, prácticamente, cuando está ya constituido el reino visigodo católico de Toledo, y se están asentando o desarrollando nuevas bases políticas y sociales en él.

Respecto a los materiales muebles visigodos, los más representados con notable diferencia, nos remiten al periodo hispanovisigodo, de notable influencia romanobizantina, lejos de los elementos culturales de origen germánico que se encuentran en las primeras décadas de su llegada a la península Ibérica, y esbozan un panorama idéntico al que se percibe durante el siglo VII y comienzos del siglo VIII en

otras muchas zonas hispanas, como las tierras castellanas o Cataluña. Esto se ve nítidamente tanto en las piezas más antiguas como en los osculatorios (fig. 3, derecha), de tradición hispanorromana, y también en los broches liriformes (fig. 2), una aguja de base escutiforme, un pequeño broche de placa escutiforme³, una cruz de brazos iguales arriñonados, los elementos de uso para el culto (patena –fig. 4, izquierda-, jarros litúrgicos, cruz relicario –fig. 3, izquierda-, campanilla –fig. 4, derecha-), o los ponderales (fig. 5), todo ello de clara y notoria influencia bizantina. Aun existiendo importante representación de la cultura hispanorromana anterior, la cronología mayoritaria de las piezas de Fitero se centra en el siglo VII y principios del VIII, hasta la desaparición de la cultura visigoda. Es decir, que estos objetos pertenecen al periodo en el que ya puede hablarse de un arte propio, que incorporó notables influencias bizantinas y norteafricanas además de integrar el fuerte sustrato artístico y artesanal hispanorromano.

En relación con la existencia aquí de un centro de culto destacamos especialmente la presencia entre los objetos hallados de varios que son propios de esta actividad como la patena, dos fragmentos de jarro litúrgico, los osculatorios, muy probablemente la campanilla y, también, la cruz relicario, que indican que, tanto si proceden de una necrópolis como si su origen está directamente en un templo, se ubicó en la zona una iglesia o monasterio, que pertenecería a la diócesis de *Calagurris* (Calahorra) o a la de *Turiasso* (Tarazona). Ello nos permite afirmar que estamos ante los restos más antiguos que se conocen en Navarra de una iglesia o monasterio cristiano, que sería católico según indica la tipología y cronología de los materiales, correspondientes mayoritariamente al siglo VII y comienzos del siglo VIII. Su ubicación concreta podría estar perfectamente en este mismo ámbito, pues las iglesias visigodas son de pequeñas dimensiones. A ella se asociarían muy probablemente los enterramientos, que continuarían realizándose incluso después de abandonarse las construcciones, pues alguno rompe el muro que delimitaba este espacio hallado en la excavación arqueológica de urgencia realizada por el Gobierno de Navarra en 2001⁴.

Respecto a la posibilidad concreta de que la iglesia visigoda estuviese junto o sobre la necrópolis, es una hipótesis a tener en cuenta y que resultaría lógica por la asociación en

³Del tipo Siracusa, cuya datación sería desde finales del siglo VI a mediados o finales del siglo VII. Bizantino, de importación o de talleres del Bajo Guadalquivir. Véase Vizcaíno Sánchez, 2003-2004: 81-84.

⁴Véase Armendáriz/Mateo/Nuin, 2002-2003.

esta época de los cementerios con los edificios religiosos. Máxime si se añaden a los escasos datos de la excavación mencionada las informaciones proporcionadas por las remociones de terreno realizadas en ese lugar a comienzos del año 2002, que pusieron de relieve la presencia de un número importante de tumbas y una densidad elevada de las mismas. Sin embargo, también pudo situarse en otro lugar cercano y no exactamente en la zona de los enterramientos.

En consecuencia podemos concluir que, puesto que la zona en que se aprecian el recinto amurallado, los restos constructivos y las cerámicas en Sanchoabarca tiene tamaño más que suficiente, no habría problema en que se localizase allí mismo, además de viviendas y de una necrópolis, una iglesia o monasterio. No obstante, la circunstancia de que la zona de Sanchoabarca tenga una situación fácilmente defendible e idónea para el control del territorio (al igual que Tudején) nos hace creer que este asentamiento hispanovisigodo amurallado pudo tener también, o incluso preferentemente, una función militar, sin duda combinada con el castillo próximo de Tudején, y que la utilización de Tudején como lugar de defensa ya en los siglos III a V hace muy probable que esta función se extendiese igualmente a Sanchoabarca en ese periodo.

Por otra parte, un nuevo hallazgo ha venido a ampliar nuestra información sobre Sanchoabarca. El 18 de enero de 2020 se difundió en varios medios de comunicación (y de forma más extensa en el periódico *El País*, sección de Cultura⁵) la identificación del yacimiento de El Monastil, ubicado en la localidad alicantina de Elda, como un monasterio bizantino. En el mismo se han encontrado ya siete ponderales con inscripciones griegas bizantinas, de bronce y plomo. Se trata, en este caso, de piezas importadas desde el mediterráneo oriental en la segunda mitad del siglo VI, por lo que se utilizarían desde entonces hasta el final del periodo hispanovisigodo. Son pesos oficiales de la administración estatal bizantina que, según A. Poveda⁶: “fueron adoptados por el sistema administrativo visigodo, siendo frecuentemente guardados en el templo o iglesia... que era en esos momentos la sede de la administración local. Por tanto pensamos que las piezas se usaron para el control comercial y fiscal y se guardaban junto a otros ponderales en el interior de la iglesia”⁷.

⁵Olaya, Vicente G. (2020): “Identificado en Elda el primer monasterio bizantino de la península Ibérica”. En: https://elpais.com/cultura/2020/01/17/actualidad/1579257998_247682.html

⁶Poveda, 2006: 114-115.

⁷Véase también AA.VV., 2008-2009: 165.

Como sabemos, Bizancio ocupó en la segunda mitad del siglo VI y comienzos del siglo VII la franja litoral de la península. Los investigadores de la Universidad de Alicante que estudian El Monastil han llegado a la identificación de la existencia de una iglesia o templo bizantino allí por varios indicios, pero el definitivo ha sido el hallazgo de esos ponderales. El emperador Justiniano estableció la obligación de guardar pesos del Estado en las iglesias principales de un territorio. El objetivo era que los comerciantes debían demostrar que los pesos que ellos utilizaban en las transacciones económicas se correspondían con los oficiales. Así que las iglesias funcionaban como garantes de los compradores siendo esos centros religiosos, de hecho, sedes administrativas y fiscales. Aunque los ponderales de El Monastil parecen estar pensados para controlar intercambios de metales preciosos y monedas, los de Sanchoabarca serían el equivalente para este y otros tipos de comercio, aunque en nuestro caso su factura es mucho más grosera.

Ya cuando efectuamos su estudio apreciamos, al analizar los ponderales hallados en Sanchoabarca, que todos corresponden a un mismo sistema metrológico, de origen romano y mantenido por los bizantinos, con paralelos identificables sin duda alguna en la península Ibérica. Poseemos ejemplares con valor de 2'5, 2 y 1'5 libras, así como de 3, 2, 1'5 y dos ejemplares de 0'5 onzas. Un conjunto más que suficiente para el análisis y que supone, dentro de las piezas de este yacimiento, otro elemento de origen romanobizantino más dentro del ambiente cultural hispanovisigodo, que además consolida la presencia de una iglesia o monasterio, católico por su cronología, en Sanchoabarca, que sería también custodio oficial de los pesos de referencia para los utilizados en las transacciones comerciales del territorio bajo su control, al igual que sucedía en el ámbito de Bizancio.

Objetos significativos de identificación cultural, de uso litúrgico o administrativo procedentes de Sanchoabarca⁸

- Broche de cinturón de silueta liriforme y lóbulo arriñonado en el extremo posterior, con ornamentación de estilización vegetal en compartimientos cordoneados. En su lado posterior presenta cuatro apéndices perforados para sujeción al cinturón (fig. 2, abajo). Sus dimensiones, sin hebilla, son: 13 cm. de longitud, 4'1 cm. de anchura máxima. No es seguro que la hebilla, de perfil ovalado, pertenezca a este broche. Es una pieza de

⁸Véase catálogo completo en Medrano, 2004; 2005.

clara influencia bizantina, que copia modelos orientales, y se encuentran placas similares por toda la península Ibérica. Su cronología es del siglo VII e, incluso, comienzos del siglo VIII⁹. Un broche muy similar¹⁰ procede de *Contrebia Leukade* (Aguilar del Río Alhama, La Rioja) y según nos comunicó el director de las excavaciones, Dr. José Antonio Hernández Vera, han aparecido después más broches liriformes y de placa rígida y calada, datables con seguridad desde finales del siglo VI al siglo VII¹¹. Este yacimiento se sitúa en una zona donde aparecen topónimos de probable origen godo como Gutur o Valdegutur, y está muy próximo a Tudején-Sanchoabarcá. Otro broche de características semejantes se halló en la necrópolis de San Juan de Baños¹², datado en el último cuarto del siglo VII y primeros decenios del VIII. Hay ejemplares de esta tipología en lugares próximos: en Borja y Calatayud¹³, en Calaceite y en la provincia de Teruel¹⁴, dos ejemplares en Alcañiz¹⁵, los de Santa María del Monte (Liesa-Siétamo, Huesca) publicados por C. Escó¹⁶ y, nuevamente, por C. Escó y A. Castán¹⁷, etc. Sin el objetivo de realizar una lista exhaustiva, indicaremos que otros elementos de interés procedentes del entorno geográfico son, en Navarra, la fibula de arco encontrada en Tudela¹⁸, similar a las aparecidas en otros lugares de la península y datable en la primera mitad del siglo VI¹⁹. Varias hebillas y placas de cinturón de la necrópolis de Pamplona²⁰, correspondientes especialmente a los niveles III-IV de Ripoll²¹, lo que les adjudicaría una cronología del siglo VI y comienzos del siglo VII, fundamentalmente. Las hebillas y placas de cinturón de la necrópolis de Buzaga²², nos remiten a una cronología de los siglos VI y VII²³. El broche de Arróniz, estudiado por Mezquíriz²⁴ y que se fecharía en el siglo VII o comienzos del VIII²⁵. En Álava, tres

⁹Ripoll, 1985: 60-62; 1998: 376 y tabla tipo-cronológica de p. 373, nivel V.

¹⁰Hernández/Gutiérrez/Martínez, 1996: 29-30.

¹¹Agradecemos esta información al Dr. Hernández Vera y al Dr. Carlos Sáenz Preciado.

¹²Palol, 1964: 22 y lámina XIX.

¹³AA. VV., 1980: 280.

¹⁴Ripoll, 1985: 61-62.

¹⁵Benavente, 1987: 50-51 y 100.

¹⁶Escó, 1984: 110.

¹⁷Escó/Castán, 1985: 936 y lámina II.

¹⁸Se menciona esta pieza en AA. VV., 2001: 20, citada por D. Juan José Bienes Calvo, y aparece fotografiada en Bienes/Miqueleiz/Segura/Munárriz/Blasco, 2003: 24.

¹⁹Ripoll, 1998: 372 y tabla tipo-cronológica de p. 373, nivel II-III.

²⁰Mezquíriz, 1965.

²¹Ripoll, 1998.

²²Azkárate, 1993. Castilla y otros, 1999: vol. 7*: 202.

²³Ripoll, 1998: tabla tipo-cronológica de p. 373, niveles III a V.

²⁴Mezquíriz, 1970.

²⁵Ripoll, 1998: 376 y tabla tipo-cronológica de p. 373, nivel V.

broches publicados por L. Gil Zubillaga²⁶: uno de Los Goros, otro de Guereñu y, el tercero, de Escota, todos ellos del siglo VII, y en la necrópolis de Aldaieta²⁷ diecisiete hebillas arriñonadas con aguja escutiforme, además de siete agujas escutiformes, lo que nos daría una datación del siglo VI que el autor retrasa para el conjunto del yacimiento en función de las fechas proporcionadas por otros materiales. En Aragón: una hebilla oval con aguja de base escutiforme aparecida en el mes de julio del año 2000 durante la excavación de una necrópolis en un solar de la c/ Pintor Zuloaga s/n, en el barrio de Las Fuentes de Zaragoza (ciudad donde no es infrecuente que afloren restos de esta época)²⁸, una placa de mosaico de celdillas de la necrópolis visigoda de Secá (Torrente de Cinca, Huesca), estudiada por J.L. Maya²⁹ de la primera mitad del siglo VI³⁰, un broche calado hallado en Monte Cillas (Coscojuela de Fantova, Huesca) publicado por Supiot³¹, un broche hispanovisigodo encontrado en San Pedro (Ibieca, Huesca) del que dan noticia C. Escó y A. Castán³², y otro hallado en la Cueva Foradada (Huesca) que citan C. Escó y M^a J. Calvo³³.



Figura 2.-Arriba vista anterior y posterior de un broche de cinturón de silueta liriforme y lóbulo arriñonado en el extremo posterior, con ornamentación de estilización vegetal en compartimientos cordoneados. Abajo, broche de cinturón de silueta liriforme y lóbulo arriñonado en el extremo posterior, con ornamentación de estilización vegetal en compartimientos cordoneados. Ambos del siglo VII y comienzos del siglo VIII.

²⁶Gil Zubillaga: 1998.

²⁷Azkárate, 1993: 170.

²⁸Agradecemos a D. Javier Cabello García, director de la excavación, la información sobre este hallazgo, que tuvo a bien mostrarnos. Data esta pieza en la primera mitad del siglo VI.

²⁹Maya, 1985: 179-180.

³⁰Ripoll, 1998: 370-372 y tabla tipo-cronológica de p. 373, nivel II-III.

³¹Supiot, 1935: 359, lámina I,5.

³²Escó/Castán, 1985: 937.

³³Escó/Calvo: 1984: 107.

- Broche de cinturón de silueta liriforme y lóbulo arriñonado en el extremo posterior, con ornamentación de estilización vegetal en compartimientos cordoneados (fig. 2, arriba). Si se coloca verticalmente, con el lóbulo arriñonado hacia arriba, se aprecia en el mismo la representación de un rostro humano con bigote. En su parte posterior presenta tres apéndices perforados para sujeción al cinturón, así como una cruz en relieve, posiblemente marca de taller. Sus dimensiones son: 10'35 cm. de longitud, 3'77 cm. de anchura máxima. Siglo VII y principios del siglo VIII.

- Osculatorio de bronce con vástago de sección circular, en cuyo extremo proximal remataría en aro (hoy perdido) y en su extremo distal presenta una cabeza femenina con peinado de raya central y con indicación de los hombros, en cuyo centro se observa un punto rodeado de un círculo. La parte posterior de los apéndices laterales y la cabeza es plana, decorada con un punto rodeado de un círculo (fig. 3, derecha). Longitud conservada: 5'17 cm. Anchura de la cabeza: 1'06 cm. Anchura del arranque de hombros: 1'23 cm. Grosor de la cabeza: 0'66 cm. Grosor del vástago: 0'4/0'3 cm. Muy posiblemente, los osculatorios derivan de los removedores de perfume de los siglos I y II d.C., que eran de vidrio³⁴. Se han producido diversas discusiones acerca de su función en época tardorromana y posterior, existiendo autores que dudan de su función ritual³⁵, mientras otros piensan que, ya en la sociedad hispano-cristiana, estos objetos adquirirán una función paralitúrgica en relación con la administración de óleos sagrados³⁶. Regueras Grande³⁷ ha establecido una clasificación basada, esencialmente, en la forma del remate: humano, animal o geométrico, con subdivisiones tipológicas. Nuestra pieza correspondería al tipo de remate con una cabeza humana, del que este autor cita dos ejemplares, uno procedente de la necrópolis de Suellacabras (Soria) y el otro de Villafuerte (Valladolid). El osculatorio de Suellacabras, aunque con diferencias, es muy similar al nuestro³⁸.

En el entorno geográfico próximo se han encontrado varias piezas: en Javier³⁹, con remate en paloma o ave; en Pamplona⁴⁰ con remate en un cono estriado sobre moldura;

³⁴López Ferrer, 1995.

³⁵García Retes, 1986.

³⁶Alonso Sánchez, 1986-87: 119. Fuentes Domínguez, 1986-87: 216.

³⁷Regueras, 1990: 179 y ss.

³⁸Taracena, 1926: 35, lámina XI.

³⁹Regueras, 1990: 179.

⁴⁰Mezquíriz, 1978: 79, fig. 40, nº 12.

el hallado en prospección superficial en los alrededores del embalse de Zadorra (Álava), del que informa García Retes⁴¹; uno acabado en dos aves afrontadas se halló en las excavaciones de la necrópolis hispanovisigoda de Épila (Zaragoza), datada en los siglos VI-VII⁴², y otros dos de igual tipología proceden de *Caesaraugusta* (expuestos en el Museo de Zaragoza). Y otros con diversos remates de Cuevas de Soria, Osma, Los Tolmos de Caracena, Tiermes (Soria) o *Bilbilis* (Calatayud), recogidos por Regueras⁴³. El ejemplar que presentamos puede datarse entre principios del siglo V⁴⁴ y el siglo VII.

- Osculatorio de bronce con vástago de sección circular, en cuyo extremo proximal remataría en aro, perdido actualmente. El extremo del vástago está hueco, lo que indica que la parte con el aro, seguramente, es una pieza fundida a parte e insertada allí. En su extremo distal presenta un remate geométrico, compuesto por una moldura, sobre la que se ubica un cubo con un hueco semiesférico en cada cara, una nueva moldura, y un poliedro de caras rectangulares decoradas con estriado y con una ranura que comunica dos de ellas, terminando en un motivo similar al que conecta con el vástago (fig. 3, derecha). Longitud conservada: 8'30 cm. Anchura de la zona estriada: 0'7 cm. Grosor del vástago: 0'5/0'4 cm. Correspondría al tipo II de Regueras Grande⁴⁵, de remate geométrico.



Figura 3.-Izquierda, cruz patada visigoda de bronce, relicario para llevar colgado, siglo VII. Derecha, osculatorios que han perdido el aro en que remataría su extremo proximal. Pueden datarse entre principios del siglo V y el siglo VII.

⁴¹García Retes, 1986.

⁴²Noticia aparecida en el periódico *Heraldo de Aragón*, edición del 12 de noviembre de 2000.

⁴³Regueras, 1990: 179-181.

⁴⁴Regueras, 1990: 178.

⁴⁵Regueras, 1990: 179-181.

- Cruz patada visigoda de bronce. La parte posterior está ligeramente ahuecada, especialmente el círculo central, y presenta dos apéndices perforados en los brazos mayores, existiendo otros dos en la parte superior, uno de ellos perdido (fig. 3, izquierda). Longitud total: 7'8 cm. Longitud brazos mayores (sin los apéndices): 7'1 cm. Longitud brazos menores: 4'5 cm. En cuanto a la forma de la cruz, es un elemento típicamente hispanovisigodo, como puede apreciarse por su gran similitud con las cruces que aparecen decorando tenantes de altar en la iglesia de Wamba (Valladolid) o en Mérida⁴⁶, así como con la que se encuentra representada en un relieve visigodo de la Seo de Barcelona⁴⁷, o con las de la estela funeraria de Hellín⁴⁸. Aunque existen broches cruciformes en el ámbito tardorromano y bizantino y en el hispanovisigodo peninsular, sin duda estos últimos romano-cristianos o de clara influencia romano-cristiana⁴⁹, debemos poner este elemento en relación con las cruces relicario, bizantinas o de tipo bizantino, del tipo de la de San Cucufate en Sant Cugat del Vallés⁵⁰, que poseen dos piezas en forma de cruz que se unen, depositando en su interior la reliquia. Esto explicaría que nuestro objeto esté ligeramente ahuecado en su parte posterior, por lo que se trataría de un relicario para llevar colgado pendiendo de los apéndices perforados de la parte superior. Por los tenantes mencionados, especialmente, y también por los broches cruciformes, puede datarse en el siglo VII.

- Fragmento de pequeña patena, de bronce, a la que le falta el mango. La parte inferior está decorada con círculos concéntricos. Presentaría las características habituales de este tipo de elementos: un pequeño recipiente con reborde y un largo mango, hoy perdido, que se une en el borde mediante un ensanchamiento y sujeto con un clavo (fig. 4, izquierda). Diámetro: 5 cm. Grosor medio: 0'12 cm. Profundidad aproximada de la parte cóncava: 0'8 cm. Palol⁵¹ ha estudiado este tipo de elementos eucarísticos, aunque los que presenta son de mayor tamaño. Podríamos datar este ejemplar, siguiendo sus propuestas cronológicas, en el siglo VII.

⁴⁶Palol, 1968: 36-37, figs. 13 y 16.

⁴⁷Pijoan, 1915: 166 y fig. 240 en p. 165.

⁴⁸Sarabia, 2003: 125, nº 171, Fig. 28 y Lám. VI. 3.

⁴⁹Palol, 1950a: 91, fig. 1.1, y p. 93, fig. 4.4.

⁵⁰Pijoan, 1915: 116 y fig. 170.

⁵¹Palol, 1950b: 84-91, láminas XLIII a LIII; 1968: 162, fig. 111.



Figura 4: Izquierda, vista superior e inferior de una pequeña patena de bronce, a la que le falta el mango. Siglo VII. Derecha, campanilla de bronce, seguramente para el oficio litúrgico.

- Campanilla de bronce que presenta decoración punteada alrededor del mango, y una banda rayada entre líneas punteadas en el tercio superior y en la base (fig. 4, derecha). Altura: 3'94 cm. Altura sin el mango: 2'34 cm. Grosor medio de las paredes: 0'17 cm. Está ligeramente deformada. Puede tratarse de una pequeña campana para el oficio litúrgico.
 - Ponderal de plomo, de forma aproximadamente globular, achatado y ligeramente ahuecado en una zona (fig. 5, arriba). Peso: 760 grs. Se trataría de un múltiplo de la libra que, considerando la inexactitud habitual en muchos de estos elementos respecto a los patrones metrológicos de referencia, podría equivaler a 2 libras y 1/4 (2'25 libras). Sin embargo, analizando las desviaciones de los ponderales estudiados por Rodríguez Aragón⁵² respecto a los pesos teóricos, seguramente corresponde a 2'5 libras.
 - Ponderal de plomo de contorno circular, ahuecado por un lado y con un pivote de hierro incrustado por el otro (fig. 5, abajo). Peso: 453 grs. Peso similar al ejemplar

⁵²Rodríguez Aragón, 1978: cuadro de pesos en p. 25.

sevillano nº 8 estudiado por Rodríguez Aragón⁵³, que según este autor corresponde a un valor de 1'5 libras.



Figura 5: Ponderales de plomo. El superior equivale a 2'5 y el inferior a 1'5 libras del sistema metrológico de origen romano que fue mantenido por hispanovisigodos y bizantinos.

⁵³Rodríguez Aragón, 1978: 21 y cuadro p. 25.

Bibliografía

- AA. VV. (1980): *Atlas de Prehistoria y Arqueología Aragonesas*. Zaragoza.
- AA. VV. (2001): *El patrimonio histórico y medioambiental de Tudela: una perspectiva interdisciplinar*. Ayuntamiento de Tudela.
- AA.VV. (2008-2009): *Elda. Arqueología y Museo*. Ciclo Museos Municipales en el Museo Arqueológico de Alicante, diciembre 2008-febrero 2009.
- Alonso Sánchez, M^a A. (1986-87): “Los ‘osculatorios’: todavía algo más”. En *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 13-14, pp. 107-120. Madrid.
- Armendáriz, R. M^a/Mateo, M^a R./Nuin, J. (2002-2003): “Intervención arqueológica en Sancho Abarca (Fitero), 2001”. En *Trabajos de Arqueología Navarra*, 16, pp. 79-105. Pamplona.
- Azkárate Garai-Olaun, A. (1993): “Francos, Aquitanos y Vascones. Testimonios arqueológicos al sur de los Pirineos”. En *Archivo Español de Arqueología*, 66, pp. 149-176. Madrid.
- Benavente Serrano, J. A. (1987): *Arqueología en Alcañiz*. Zaragoza.
- Bienes, J./Miqueleiz, J./Segura, J./Munárriz, E./Blasco, C. (2003): *1.200 aniversario de Tudela (802-2002). Retrospectiva y Futuro*. Tudela.
- Castiella, A./Sesma, J./García, M. L./García, J./Prieto, J. J./Faro, J. A./García, D. (1999): “Poblamiento y territorialidad en la Cuenca de Pamplona: una visión arqueológica”, *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 7* y 7**. Pamplona.
- Escó Sampériz, C. (1984): “El despoblado de Santa María del Monte (Liesa-Siétamo, Huesca)”. En *Arqueología Aragonesa*, 1984, pp. 109-110. Zaragoza.
- Escó Sampériz, C./Calvo Ciria, M^a J. (1984): “Cueva de la Carrasca (Almazorre-Bárcabo, Huesca)”. En *Arqueología Aragonesa*, 1984, pp. 105-107. Zaragoza.
- Escó Sampériz, C./Castán Sarasa, A. (1985): “Localización de nuevos yacimientos con restos hispano-visigodos en el Somontano Oscense”. En *XVIII Congreso Nacional de Arqueología*, pp. 933-942. Zaragoza.

Fuentes Domínguez, A. (1986-87): “Sobre los denominados ‘osculatorios’: a propósito de dos ejemplares conquenses”. En *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 13-14, pp. 205-217. Madrid.

García Retes, E. (1986): “Un osculatorio en los alrededores del embalse de Zadorra (Álava)”. En *Estudios de Arqueología Alavesa*, 13, pp. 291-295. Vitoria.

Gil Zubillaga, L. (1998): “Broches de cinturón visigodos en Álava”. En *Los visigodos y su mundo*, pp. 397-407. Madrid.

Hernández Vera, J. A./Gutiérrez González, F. J./Martínez Torrecilla, J. M. (1996): “Contrebia Leukade: materiales metálicos de la última ocupación”. En *Estrato*, 7, pp. 25-31. Logroño.

López Ferrer, M. (1995): “Removedores de perfume altoimperiales en vidrio”. En *Actas del XXIII Congreso Nacional de Arqueología*, vol. II, pp. 277-282. Elche.

Maya González, J. L. (1985): “Necrópolis de época visigoda de Secá (Torrente de Cinca, Huesca)”. En *Bolskan*, 2, pp. 173-186. Huesca.

Medrano Marqués, Manuel (2004): “El asentamiento visigodo y musulmán de Tudején-Sanchoabarca (Fitero-Navarra)”. En *Salduie*, 4, pp. 261-302. Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza.

Medrano Marqués, Manuel (2005): “El yacimiento visigodo y musulmán de Tudején-Sanchoabarca”. En *Trabajos de Arqueología Navarra*, 18, pp. 65-90. Gobierno de Navarra, Institución Príncipe de Viana, Pamplona.

Medrano Marqués, Manuel (2017): “El castillo de Tudején y su entorno: últimas investigaciones”. En revista *Salduie*, nº 17, pp. 169-176. Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza, publicado en 2018.

Mezquíriz, M^a A. (1965): “Necrópolis visigoda de Pamplona”. En *Príncipe de Viana*, 98-99, pp. 107-131. Pamplona.

Mezquíriz, M^a A. (1970): “Prospecciones arqueológicas en Navarra”. En *Príncipe de Viana*, 118-119, pp. 65-75. Pamplona.

Mezquíriz, M^a A. (1978): *Pompaelo II*. Pamplona.

Palol Salellas, P. de (1950a): “Fíbulas y broches de cinturón de época visigoda en Cataluña”. En *Archivo Español de Arqueología*, XXIII, pp. 73-98. Madrid.

Palol Salellas, P. de (1950b): *Bronces hispanovisigodos de origen mediterráneo. I. Jarritos y patenas litúrgicos*. Barcelona.

Palol Salellas, P. de (1964): “Excavaciones en la necrópolis de San Juan de Baños (Palencia)”, *Excavaciones Arqueológicas en España*, 32. Madrid.

Palol Salellas, P. de (1968): *Arte hispánico de la época visigoda*. Barcelona.

Pijoan, J. (1915): *Historia del Arte*, tomo II. Barcelona.

Poveda Navarro, A. (2006): “La cristianización del valle de Elda. Épocas tardorromana y bizantino-visigosa”. En *Historia de Elda*, tomo I, (Antonio M. Poveda Navarro y José R. Valero Escandell coords), pp. 95-115. Ayuntamiento de Elda, Caja de Ahorros del Mediterráneo.

Reguera Grande, F. (1990): “¿Osculatorios, removedores de perfumes, ‘ruecas votivas’?: Sobre una pieza hallada en Villafuerte (Valladolid) y algunas reflexiones en torno a este tipo de útiles”. En *Numantia*, III, pp. 175-193. Valladolid.

Ripoll López, G. (1985): “La necrópolis visigoda de El Carpio de Tajo (Toledo)”, *Excavaciones Arqueológicas en España*, 142. Madrid.

Ripoll López, G. (1998): “El Carpio del Tajo: precisiones cronológicas de los materiales visigodos”. En *Los visigodos y su mundo*, pp. 367-384. Madrid.

Rodríguez Aragón, F. (1978): “Ponderales de plomo hispano-romanos”. En *Acta Numismática*, VIII, pp. 19-26. Barcelona.

Sarabia Bautista, J. (2003): *Los elementos arquitectónicos ornamentales en el Tolmo de Minateda (Hellín-Albacete)*. Albacete.

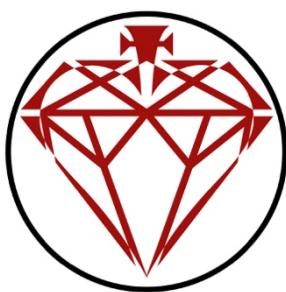
Supiot, J. (1935): “Papeletas sobre orfebrería bárbara.- III. Hebillas de cinturón visigodas.- Hebillas de charnela dentada.- Hebillas simples, de aro”. En *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, VIII-IX, pp. 357-371. Valladolid.

Taracena Aguirre, B. (1926): “Excavaciones en diversos lugares de la provincia de Soria”, *Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades*, 75. Madrid.

Vizcaíno Sánchez, J. (2003-2004): “Broches de cinturón de época bizantina, procedentes del teatro romano de Cartagena”. En *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 19-20, pp. 79-86. Universidad de Murcia.

Webgrafía

Olaya, Vicente G. (2020): “Identificado en Elda el primer monasterio bizantino de la península Ibérica”. En periódico *El País*, sección de Cultura, 18 de enero de 2020: https://elpais.com/cultura/2020/01/17/actualidad/1579257998_247682.html





EL «SANTO PREPUCIO»: UNA REFLEXIÓN PROVISIONAL MÁS ALLÁ DEL MORBO

Gonzalo Fontana Elboj¹

Cuando allá por el mes de enero desde la organización de este curso me fue sugerido que mi participación en esta publicación podría versar sobre las reliquias del prepucio de Jesús, no dejé de experimentar una cierta sorpresa. He pasado muchos años ahondando en la historia de los primeros siglos cristianos y, a pesar de ello, jamás he topado, ni de cerca ni de lejos, con semejante cuestión. Y no es de extrañar: frente a lo que podría suponerse, el «Santo Prepucio» no es asunto de la incumbencia del especialista en cristianismo primitivo, sino más bien de la del estudioso de la religiosidad medieval y moderna. De todas formas, el tema suscitó mi interés y, por ello, he tratado de realizar, en la medida de mis posibilidades —y de los límites bibliográficos que nos impone el encierro forzoso por la pandemia—, una presentación reflexiva sobre tan curiosa cuestión. En otras palabras, no espere el lector hallar en estas breves páginas un estado de la cuestión, ni siquiera una contextualización histórica general sobre la reliquia. Mi objetivo es, sobre todo, tratar de sacarla del terreno del morbo y así intentar insertarla en un posible horizonte de sentido, el cual, precisamente por ser muy ajeno al nuestro, resulta de sumo interés para comprender las claves de la ideología y la cultura del pasado.

Un examen de la multitud de páginas existentes en la Red sobre esta reliquia revela que, de un lado, todas ellas reiteran de forma machacona y circular idéntica información; y, de otro, que, salvo excepciones, en su inmensa mayoría están compuestas con arreglo a una óptica irónica, cuando no decididamente burlona. Y es que, según los principios sobre los que descansa la percepción occidental de lo que es digno y elevado —y, en contraste, de lo que es bajo y vil—, poner en contacto las nociones de divinidad y sexualidad —y sexualidad evocada de la forma más directa y crasa a través de los propios genitales de Cristo— constituye una especie de oxímoron conceptual, cuya única salida es la de la risa.

No podemos extendernos aquí en un análisis pormenorizado de los fundamentos sobre los que descansa tal percepción de la realidad. Bástenos recordar que nuestra tradición articula su universo simbólico sobre dos polígonos conceptuales complejos: **lo elevado** (compuesto por el cielo, lo

¹Profesor del Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza gonzalfontana@gmail.com

sagrado, lo luminoso, los dioses, la sabiduría, los héroes, lo puro, la verdad, lo serio); y **lo bajo** (la tierra, la oscuridad, lo profano, los pobres, la ignorancia, la generación, el sexo, las heces, la mentira, la risa). Tal es la razón, por ejemplo, por la que los personajes de la épica y la tragedia, los géneros literarios «serios» por excelencia, pertenecen a las capas elevadas de la sociedad; y, en cambio, la comedia está protagonizada por pobres. Y, de igual manera, ese es el motivo por el que la mentira es fuente inagotable de risa; o por el que, en consonancia, todo lo relativo al sexo y a las heces sólo puede ser representado en términos cómicos. Reiteramos que no podemos extendernos sobre esta cuestión. Sin embargo, no podemos dejar de señalar la evidente paradoja sobre la que descansa este código: al fin y al cabo, sitúa en el ámbito de «la verdad» —y «lo serio»— un conjunto de elementos de los que el hombre común no tiene experiencia real; y, simultáneamente, destierra al ámbito de «la mentira» —y «la risa»— precisamente las realidades más específicamente humanas (la pobreza, el sexo y las heces).

Ahora bien, ceder ante este planteamiento —un planteamiento implícito del que no es fácil escapar— nos condena a dejarnos arrastrar por la burla. Una risa que, si bien da cuenta de la crasa impostura —de la mentira— de las muchas reliquias que proclamaban ser el auténtico «Santo Prepucio» —al fin y al cabo, desde el punto de vista histórico no son sino falsificaciones—, sin embargo nos impide contemplar su existencia a la luz de la propia realidad ideológica y cultural en la que se desarrolló tal devoción. O de otra manera, la risa nos traslada a una zona de seguridad que nos preserva de realidades tan incómodas y provocadoras como la de la sexualidad de Cristo, pero de paso nos ubica en una posición de superioridad intelectual de cuño volteriano respecto al pasado —y, sobre todo, respecto a la tradición católica— que nos impide comprender la vieja reliquia en su auténtica dimensión. Y es que, a la postre, todo queda despachado en una descripción en la que la comprensión de la misma queda situada en el marco de la superchería, la simpleza y la superstición². De hecho, como es de imaginar, la reliquia era un elemento muy útil en la polémica anticatólica orquestada por el bando protestante durante la Reforma y no digamos desde las filas de la ofensiva racionalista de la Ilustración. A modo de simple ejemplo, y por no reiterar las manidas citas de los polemistas protestantes o los impíos volterianos, traemos a colación una irónica cita del *Ulises* de Joyce:

... the problem of the sacerdotal integrity of Jesus circumcised (1 January, holiday of obligation to hear mass

²A estos elementos habría que añadir el inevitable componente antisemita que la cristiandad heredó del paganismo grecorromano. Así, griegos y romanos consideraban que la circuncisión era una mutilación tan abominable como risible. Galeno hablaba del prepucio (*πόσθη*) como «magníficamente útil como adorno» (*De usu partium corporis humani* 11, 13). De hecho, tenemos noticias de que en época helenística y romana había judíos que trataban de restaurar su prepucio mediante procedimientos de estiramiento de la piel del pene. Recordemos a este respecto que la prohibición de Adriano de la circuncisión se justificó por el hecho de que era considerada una mutilación. Esta hostilidad contra la circuncisión llegó al extremo de que algunos teólogos medievales, desoyendo la explícita mención bíblica (*Lc 2, 21*), llegaron a especular con la posibilidad de que Cristo no hubiera sido circuncidado.

(and abstain from unnecessary servile work) and the problem as to whether the divine prepuce, the carnal bridal ring of the holy Roman catholic apostolic church, conserved in Calcata, were deserving of simple hyperduly or of the fourth degree of latria accorded to the abscission of such divine excrescences as hair and toenails.

(J. Joyce, *Ulises*, III 17)³

De hecho, la mayor parte de las publicaciones existentes sobre la cuestión están guiadas, explícita o implícitamente, por este punto de vista y sus autores prodigan sus sarcasmos acumulando argumentos destinados a ridiculizar —a ridiculizar, pero no a comprender— la reliquia:

a) Argumentos relativos a la aparición y difusión del culto al «Santo Prepucio»: muy en resumen, la reliquia aparece en Europa ligada a la figura de Carlomagno. Al parecer, la emperatriz Irene se la remitió desde Bizancio como regalo de boda. En otras versiones, es un ángel quien se la entregó. En todo caso, su sucesor, Ludovico Pío (814-840), se la entregó al papa Pascual I (817-824), quien la enmarcó en un valioso relicario adornado con esmaltes que representaban escenas de la infancia de Jesús y que todavía se conserva en los Museos Vaticanos. La reliquia fue conservada durante varios siglos en la basílica de San Juan de Letrán, de donde fue robada por un soldado protestante durante el saco de Roma en 1527 (Cecchelli, 1954: 368). Este acabó detenido en el pueblo de Calcata, en las cercanías de Viterbo, en donde la reliquia fue preservada hasta 1983, de donde fue robada —o quizás simplemente ocultada por la jerarquía eclesiástica—. Ahora bien, como ya hemos apuntado, esta no es la única de las reliquias del «Santo Prepucio» existentes en Europa. Al igual que en el caso de tantos otros restos del pasado cristiano, la devoción popular, atizada en un círculo de mutua influencia por las necesidades de la jerarquía de suministrar las reliquias más asombrosas posibles, generó la creación de multitud de otros «Santos Prepucios», entre los que destacan los de Charroux en Francia, Santiago de Compostela, Brujas o Amberes. De hecho, Palazzo, en su pormenorizada monografía sobre la cuestión (2005: 155-176), ha localizado encontrar al menos 31 iglesias en Europa que afirmaban poseer la verdadera reliquia.

b) Argumentos relativos al proceso de creación del relato de su «prehistoria»: dejando a un lado la cuestión erudita de documentar las diversas reliquias existentes, un segundo estadio indagatorio, más interesante desde el punto de vista intelectual, es el de tratar de reconstruir el *corpus legendario* creado *ad hoc* para explicar el proceso de preservación de la reliquia. Así, varias

³Según St. Edwards (2014), la broma de Joyce procedía directamente de algunos tratados anticatólicos que frecuentaba; en particular, de la obra de Alphons Victor Müller (*Die hochheilige Vorhaut Christi im Kult und in der Theologie der Papstkirche*, Berlín, 1907), un antiguo dominico que acabó apostatando. Al parecer, Joyce había subrayado todos los pasajes de Müller relativos al prepucio divino, en los cuales el antiguo fraile se burlaba abiertamente de la licenciosa vida sexual de las instituciones religiosas católicas. De hecho, las invectivas de Müller se centraban, sobre todo, en las místicas, cuyos trances describía como «desafortunadas aberraciones histérico-sexuales».

son las leyendas que vinculan su preservación a la intervención de la Virgen María⁴ o, cómo no, a María Magdalena (así, la *Leyenda dorada*). En efecto, tras la aparición de la reliquia, fue necesario explicar, tanto desde el punto de vista histórico como desde el punto de vista teológico, una pieza cuya existencia no sólo desafía lo verosímil, sino sobre todo, como veremos, importantes puntos doctrinales. En tal sentido, el más significativo de los testimonios del *corpus* legendario destinado a explicar su preservación es el que suministra el *Evangelio Árabe de la Infancia*:

Y al llegar el tiempo de la circuncisión, esto es, el día octavo, el niño hubo de someterse a esta prescripción de la Ley. La ceremonia tuvo lugar en la misma cueva. Y sucedió que la anciana hebrea⁵ tomó la partecita de piel circuncidada (otros dicen que fue el cordón umbilical) y la introdujo en una redomita de bálsamo de nardo añejo. Y tenía ella un hijo perfumista, y se la entregó haciéndole con todo encarecimiento esta recomendación: «Ten sumo cuidado de no vender a nadie esta redoma de ungüento de nardo, por más que te ofrezcan por ella hasta trescientos denarios». Y aquella redoma es la que María la pecadora compró y con cuyo nardo ungíó la cabeza y pies de Nuestro Señor Jesucristo, enjugándolos luego con sus propios cabellos. (Ev. árabe de la infancia 5, 1)⁶

El texto, de origen probablemente sirio y compuesto entre los siglos V y VI, se conserva en una versión medieval árabe conservada en un manuscrito de la Biblioteca Ambrosiana de Milán⁷. En cualquier caso, y como se puede apreciar, constituye un desarrollo de dos motivos sinópticos: la circuncisión narrada por *Lucas* (2, 21)⁸ y, por otra parte, la unción de la pecadora anónima que la tradición cristiana identificó con María Magdalena (*Lc 7, 37; Jn 12, 3*). De todas formas, no es posible afirmar con rotundidad si fue la novelesca narración la que dio lugar a la creación de la reliquia o si, por el contrario, fue la existencia de la reliquia la que propició el relato legendario. De hecho, el relato no da cuenta, ni siquiera por insinuación, de las posibles vías por las que el «Santo Prepucio» entró

⁴ Así, en el siglo XIV, santa Brígida de Suecia relata que, en una de sus visiones, la Virgen María le reveló que llevaba el prepucio siempre consigo como si fuera una joya. También que antes de su asunción al cielo entregó el precioso objeto a san Juan Evangelista (*Revelaciones*). No he logrado dar con el texto original.

⁵ Se trata de una comadrona procedente de Jerusalén que, según el relato, asistió a María en el trance del parto.

⁶ Seguimos aquí la traducción de A. de Santos Otero (*Los evangelios apócrifos*, 1993).

⁷ No se conoce la fecha de su traducción al árabe. Sin embargo, tiene que ser anterior al siglo IX, ya que es mencionado por el sirio Isho'dad de Merv en su comentario al *Evangelio de Mateo*.

⁸ «Los pastores se volvieron glorificando y alabando a Dios por todo lo que habían oído y visto, conforme a lo que se les había dicho. Cuando se cumplieron los ocho días para circuncidarle [τοῦ περιτεμεῖν], se le dio el nombre de Jesús (...). Cuando se cumplieron los días de la purificación de ellos, según la Ley de Moisés, llevaron a Jesús a Jerusalén para presentarle al Señor, como está escrito en la Ley del Señor.» (*Lc 2, 20-23; Biblia de Jerusalén*). Compuesto a fines del siglo I, el *Tercer Evangelio* consigna explícitamente que Jesús fue circuncidado, un detalle que el resto de los textos evangélicos silencian, seguramente por darlo por supuesto. Al fin y al cabo, nada tenía de particular que un judío hubiera sido circuncidado. En cambio, el autor lucano, miembro de una comunidad compuesta por individuos de origen gentil, probablemente ubicados en Éfeso, sintió la necesidad de recordar a sus destinatarios que Jesús —lo mismo que Juan el Bautista (*Lc 1,59*)— portaba en su cuerpo la marca explícita de la Alianza (*Gn 17,11*), que lo incorporaba oficialmente al pueblo de Israel (*Jos 5, 2-9*). De hecho, resulta sumamente revelador la reiteración en estas pocas líneas de la idea de «cumplimiento». Esto es, la intención teológica del autor es recalcar ante sus lectores que Jesús se sometió a la Ley (Fitzmyer, 1981: 250).

en la historia. Con todo, puede que un texto de Anastasio del Sinaí, un escritor cristiano del S. VII, dé cuenta de que, en su época, estuviera circulando en Oriente alguna reliquia:

Podemos estar seguros de que Él [Cristo], habiéndose sometido voluntariamente a la circuncisión, conservó su prepucio con el fin de reintegrarlo a su cuerpo tras su resurrección, y así poder ascender a su Padre celestial con un cuerpo perfecto, entero e intacto. (Quaestiones et responsiones)⁹

Según se puede apreciar, el escritor nada dice sobre la existencia o no existencia de ninguna reliquia del «Santo Prepucio». Sin embargo, es posible que, escandalizado por la noticia de su aparición en algún lugar, decidiera plantear que este fragmento de piel fue conservado por el propio Cristo para reintegrarlo en su cuerpo en el momento de la resurrección.

c) **Argumentos «posmodernos»**, destinados a explicar el significado de la reliquia a la luz de la «nueva comprensión emancipadora de la realidad» de los estudios posmodernos contemporáneos, los cuales, a pesar de su pretendida novedad, no hacen sino prolongar la línea polémica de las controversias doctrinales del pasado. Así, por ejemplo, Stassa Edwards (1914), en su «Venerated Members» afirma que «Europe's history of penis worship was cast aside when the Catholic Church realized Jesus's foreskin was too potent to control». No hace falta que nos extendamos en describir y analizar pormenorizadamente los contenidos de su texto, en la medida en que la autora no hace sino reiterar las habituales nociones foucoltianas del «poder» y del «silenciamiento». O de otra manera, más que a explicar la realidad de la reliquia, esta autora la usa como pretexto para dar cuenta de la opresión sexual a la que la Iglesia católica condenó a la mujer. Así, partiendo del hecho de que el culto a la reliquia fue efectivamente derogado en 1900 por León XIII, esta autora concluye que, en la medida en que, a fines del siglo XIX, cuando los deseos sexuales de las mujeres se discutían más abiertamente, el prepucio amenazaba la ortodoxia con un recordatorio material del poder disruptivo de la sexualidad femenina y del judaísmo del redentor. Una vez purgada, la mirada erótica de las mujeres podía ser bloqueada. No nos detendremos a analizar estas consideraciones.

Ahora bien, una cosa es que Jesús, como judío que era, hubiera sido circuncidado y otra muy distinta que el minúsculo fragmento de piel que cubrió su glande infantil durante su primera semana de vida hubiera sido preservado, hecho absolutamente inverosímil desde el punto de vista histórico. De entrada, porque no existe ningún testimonio de la conservación del prepucio entre los judíos. Pero,

⁹Lamentablemente, no he podido acceder al texto original y por ello cito a partir de una traducción inglesa no contrastada que he hallado en la Red. Así pues, no puedo confirmar que la cita se ajuste con precisión al original en griego.

sobre todo, si se tiene en cuenta el método de circuncisión empleado en su época. Y es que hasta el siglo II d. C. la circuncisión se practicaba realizando una incisión simple en la piel del glande. Sólo a partir de la rebelión de Bar-Kochba (132-135) se pasó a realizar la extracción de todo el prepucio (método *periah*).

En cualquier caso, y dejando a un lado el hecho indiscutible de que la reliquia es, por supuesto, una falsificación, lo auténticamente relevante es tratar de reconstruir el conjunto de circunstancias ideológicas y mentales que pudieron propiciar su creación y, sobre todo, su aceptación por parte de la ortodoxia.

Frente a la inmensa mayoría de las reliquias cristianas, formadas por huesos de santos o de objetos relacionados con ellos (restos textiles y, sobre todo, objetos relacionados con sus martirios), aquí nos hallamos ante algo tan extraordinario como un resto biológico del propio Hombre-Dios. Aquel diminuto pedazo de piel había formado parte de una compleja y misteriosa amalgama biológica y espiritual, cuya realidad sólo se podía expresar a través de la arcana y reiterada fórmula «verdadero Dios y verdadero hombre» establecida en el concilio de Calcedonia (451 d. C.). De hecho, y en la medida en que aquel había vencido a la muerte, era en cierta manera un testimonio tangible —y vivo— del propio Cristo en la tierra. De hecho, la propia existencia del Santo Prepucio se halla en el centro de varias controversias teológicas de calado que, aun poco comprensibles desde nuestro punto de vista, merece la pena reseñar aunque sea con cierta brevedad:

- a) Acabamos de mencionar la fórmula «verdadero Dios y verdadero hombre». Con ella, la ortodoxia eclesiástica quiso poner fin a cinco siglos de controversias en las que multitud de facciones ferozmente enfrentadas trataban de desentrañar la naturaleza de Cristo: desde las de cuño abiertamente judaico, según las cuales Jesús de Nazaret no había sido sino un hombre, hasta aquellas en las que el componente humano quedaba desdibujado y aun suprimido (así el caso del docetismo o los de los diversos gnosticismos). Así pues, a mediados del siglo V, se estableció dogmáticamente —y con arreglo a la bella expresión de la *Carta a los Hebreos* («probado en todo como nosotros, excepto en el pecado» [4, 15])— que Cristo era plenamente humano. Y nada mejor que hacerlo evidente a través de la exhibición de las «pruebas» que mejor lo podían vincular a los aspectos «más humanos» —y «menos divinos»—: los genitales y los pañales infantiles, que obviamente daban cuenta irrefutable de su humanidad, en la medida en que remitían a los aspectos más sucios y viles de la condición humana: el sexo y las heces.¹⁰ Cristo, como perfecto hombre,

¹⁰«Mientras estaban en Belén le llegó a María el tiempo del parto, y dio a luz a su hijo primogénito, lo envolvió en pañales [καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν] y lo acostó en un pesebre, porque no había sitio para ellos en la posada.» (*Lc 2, 6-7*). El verbo

había estado provisto de genitales —una realidad que, aun sobreentendida, resultaba sumamente incómoda—. Y no sólo eso, también excretaba residuos de sus procesos digestivos, algo tan cotidiano como innoble; pero, sobre todo, indigno de un Dios¹¹.

b) Una cuestión teológica es la relativa a la de si Cristo resucitó con o sin prepucio, asunto respecto al que no nos resulta fácilmente decantarnos. Los teólogos contemporáneos, acostumbrados a despachar en general las cuestiones relativas a los relatos de la tradición cristiana, bajo el concepto de «teología narrativa»¹², no sienten en el fondo ningún interés por indagar sobre la consistencia ontológica de los materiales de su tradición, en la medida en que los consideran elementos simbólicos sin ninguna relación con la realidad, esto es, con la historia. Así, para ellos carece de sentido indagar sobre la naturaleza del «cuerpo glorioso» de Cristo resucitado. O de otra manera, relatos como el de Jesús comiendo peces tras su resurrección (*Lc 24,42*) o el de la posibilidad que atravesara paredes y puertas cerradas (*Jn 20,26*) son leídos como meras construcciones teológicas sin ningún correlato histórico. En cambio, para sus predecesores —quienes, en el fondo, se los tomaban mucho más en serio— constituían una realidad consistente que había que desentrañar.

De un lado, parece que tuvo que resucitar sin prepucio. Al fin y al cabo, si la lanzada (*Jn 19,33-34*) le dejó una llaga en la que el incrédulo Tomás pudo introducir su mano (*Jn 20,24-29*), es verosímil que el instrumento operatorio le dejara restos permanentes en su cuerpo. Sin embargo, también hay que tener en cuenta que la circuncisión era una señal que daba cuenta de la Antigua Alianza, pacto

σπαργανώ (que aquí se traduce por «envolver en pañales») alude a la operación que tradicionalmente se denomina «fajar» y da cuenta de la práctica tradicional de envolver apretadamente al recién nacido con lienzos. En tal sentido, la *Vulgata* traduce: «et pannis eum involvit».

¹¹Así, en una línea interpretativa de cuño en el fondo docético, el gnóstico Valentín, a mediados del siglo II, adelantó la idea de que Jesús comía y bebía, pero no defecaba (*apud Clem. Alex. Strom.*, III 7, 59, 3; un análisis de la cuestión en Orbe, 1973). Según este planteamiento, Jesús no era plenamente humano. Así pues, resultaba necesario dar cuenta de su humanidad mediante pruebas. De ahí la creación de la reliquia de los «Santos Pañales», los cuales son nombrados por vez primera —lo mismo que el Santo Prepucio— en el *Evangelio árabe de la Infancia*. Según el relato, los padres de Jesús entregaron un pañal a los Magos de oriente (*cf. Mt 2, 1-12*) a cambio de sus valiosos presentes. Y, al llegar a su patria, ellos «celebraron una fiesta y, según su costumbre, encendieron fuego y lo adoraron. Despues arrojaron el pañal sobre la hoguera y al momento fue arrebatado y contraído por el fuego. Mas cuando este se extinguío, sacaron el pañal en el mismo estado en que estaba antes de arrojarlo, como si el fuego no lo hubiera tocado. Por lo cual empezaron a besarlo y a colocarlo sobre sus cabezas diciendo. “esta si que es una verdad sin sombra de duda. Ciertamente es portentoso el que el fuego no haya podido devorarlo o destruirlo.” Por lo cual tomaron aquella prenda y con grandes honores la depositaron entre sus tesoros.». (*Ev. Árabe de la infancia* 8). Hay constancia de varias reliquias que pretendían ser los pañales de Jesús. Así, hay constancia de unos «Santos Pañales» conservados en Constantinopla hasta el siglo XIII y que pasaron a Francia en donde fueron destruidos durante la Revolución Francesa. Por otra parte, el comerciante catalán Arnau de Solsona, afincado en Túnez a fines del siglo XIII, se hizo con otros «Santos Pañales», procedentes supuestamente de Jerusalén, que se conservaron en la catedral de Lérida hasta la Guerra civil. La reliquia fue entonces encomendada al Banco de España para su conservación. Esta es la última noticia que se tiene de ella, ya que desapareció en el caos de los últimos días de la República. Información divulgativa sobre esta cuestión, en Zorita: 2018.

¹²El *midrash* es un género literario específicamente judío destinado a crear comentarios teológicos a un texto base (generalmente del *Antiguo Testamento*) los cuales descifraban el sentido del texto bíblico. De él existían varios tipos: el que aquí nos ocupa es el *midrash haggádico*, que consiste en un desarrollo narrativo del texto bíblico. O de otra manera, en lugar de realizar un análisis de cuño especulativo sobre el texto, los escribas componían nuevos relatos que desarrollaban, a veces implícitamente, a veces explícitamente, una verdad escondida en el texto sagrado.

que había quedado abolido y superado por la muerte y resurrección del propio Cristo (*Gal 3, 24-25*). De ahí que también resultara plausible que el milagro de la resurrección hubiera borrado en su cuerpo las marcas tangibles de la Antigua Alianza¹³.

Como hemos señalado, el «Santo Prepucio» no era sólo una mera imagen grabada en un lienzo como la Sábana Santa o el paño de la Verónica; era una realidad plenamente divina y, de alguna manera, pareja a las especies eucarísticas en la que se materializaba el cuerpo y la sangre, el alma y la divinidad del propio Cristo, un hecho que no pasó desapercibido para algunas místicas medievales.

Así, la mística medieval austriaca Agnes Blannbekin (*ca. 1244-1315*), es famosa por haber sido capaz de conectar, de forma sumamente brillante, en sus experiencias místicas eróticas la eucaristía con la reliquia que aquí nos ocupa. Así, un día de la Circuncisión (1 de enero), llena de lágrimas y piedad, comenzó a meditar en el prepucio de Cristo y, sobre todo, en dónde podría estar ubicado [después de la Resurrección]. Y he aquí, que, de pronto, sintió en su lengua la incomparable dulzura de un pedacito de piel, que se tragó. Después de tragárselo, volvió a sentir el pellejito en su lengua con la misma dulzura y nuevamente se la tragó. Y esto le sucedió unas cien veces. Y cuando lo sentía con tanta frecuencia, sintió la tentación de tocarlo con el dedo. Y cuando ella quería hacerlo, esa pequeña piel se fue por su garganta sola. Y se le comunicó que el prepucio había resucitado con el Señor el día de la resurrección. Y tan grande fue la dulzura de probar esa pequeña piel que sintió en todas sus extremidades y partes de las extremidades una dulce transformación (Wiethaus, 2002: 35).¹⁴

Es obvio que estos trances y transportes eróticos tenían que resultar sumamente perturbadores para un mundo en el que era sumamente inapropiado que una monja tuviera —y exhibiera— experiencias de esta naturaleza; y, más si cabe, si se tiene en cuenta que las tenía al introducir en su boca el pene del Hombre-Dios. Sin embargo, también es un hecho que el escándalo ahogaba la brillantez del razonamiento de Agnes. Imposibilitada probablemente por razones culturales y formativas para entrar en una discusión teológica de carácter especulativo, ella también quiso dar cuenta sus posiciones sobre el destino del prepucio y, en lugar de servirse de los silogismos usuales en su época—reservados

¹³Ya hemos visto en varias ocasiones alusiones a la imposibilidad de que el prepucio de Cristo se hallara en la tierra, bien porque este —lo mismo que las uñas que se cortara y los cabellos que hubiera perdido— hubiera simplemente desaparecido, bien porque el propio Cristo lo hubiera recuperado tras la resurrección. De todas maneras, la más original y disparatada de las ideas que, a este respecto, hemos hallado corresponde al opúsculo del jesuita de origen griego León Alacio (1586-1669), *De Praeputio Domini Nostri Jesu Christi Diatriba*, según el cual el prepucio sufrió un curioso catasterismo y subió a los cielos convirtiéndose en los anillos de Saturno. De todas formas, reproducimos esta noticia con suma cautela, ya que no hemos podido comprobar la cita.

¹⁴Por otra parte, hemos leído en multitud de páginas de la Red que el anillo místico con el que Jesús despos a Catalina de Siena (1347-1380) era precisamente su prepucio. Sin embargo, nos ha sido imposible documentar de forma fiable tal noticia. La dejamos, pues, meramente apuntada.

en principio a los hombres—, expresó su punto de vista con arreglo a las claves narrativas de la mística.

Concluimos aquí este breve trabajo sobre el “Santo Prepucio”. Como ya hemos adelantado, no ha sido nuestra intención realizar un examen general sobre la historia de la reliquia, sino tratar de sacarla del habitual tono humorístico con que su existencia se despacha en nuestros días. Hemos tratado, pues, de ubicarla en los debates —debates llenos de sentido en el pasado—, cuando la cristiandad se preguntaba en serio sobre la naturaleza del Salvador.

Bibliografía

- BOUSSEL, P. (1971), *Des Reliques et de Leur Bon Usage*, París, Balland.
- CECCHELLI, C. (1954), *Mater Christi*, vol. III, Roma, Ferrari Editore.
- EDWARDS, St. (2014), «Venerated Members», en <https://thenewinquiry.com/venerated-members/>.
- FARLEY, D. (2009), *An Irreveent Curiosity: In Search of the Church's Strangest Relic in Italy's Oddest Town*, Nueva York, Penguin.
- FITZMYER, J. A. (1987), *El evangelio según San Lucas*, vol. II, Madrid, Cristiandad.
- MÜLLER, A. V. (1907), *Die hochheilige Vorhaut Christi im Kult und in der Theologie der Papstkirche*, Berlín.
- ORBE, A., (1973), «El hijo del hombre come y bebe», *Gregorianum*, 58, pp. 523-544.
- PALAZZO, R. P. (2005). *The Veneration of the Sacred Foreskin(s) of Baby Jesus. A Documented Analysis*, Brepols, Turnhout.
- SANTOS OTERO, A. (1993), *Los evangelios apócrifos*, Madrid, BAC.
- STEINBERG, L. (2014), *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*, University of Chicago Press.
- ZORITA, M. (2018), «La rocambolesca historia del Santo Pañal», en https://www.elplural.com/regreso-al-futuro/la-rocambolesca-historia-del-santo-panal_208728102).
- WIETHAUS, U. (2002), *Agnes Blannbekin, Viennese Beguine: Life and Revelations*, Cambridge, D. S. Brewer.



LA SANGRE, DISTINTIVO DE LA IDENTIDAD CRISTIANA Y CATÓLICA: EL CASO HISPANO.

Encarna Jarque Martínez¹

La sangre ha tenido y sigue teniendo una enorme importancia cultural debido a su significado: se trata de la vida. La sangre o de su representación ha estado presente de un modo u otro en todas las civilizaciones conocidas, pudiendo rastrear su relieve desde los primeros estadios de la evolución de la humanidad. Las pinturas rupestres utilizaban un color ocre-rojo que probablemente simbolizaba la sangre con distintos objetivos, entre los que según los especialistas podían encontrarse los estéticos y los mágico-religiosos². Junto a la sangre y en íntima relación con ella, otro tema de interés han sido las reliquias, que sirvieron precisamente para contenerla: vasos, paños, brazos o pies. Para ponderar la importancia que tuvieron y siguen teniendo las reliquias, recordemos que cuando se produjo el incendio de Nôtre Dame (París) el 15 de abril de 2019, uno de los asuntos que curiosamente trasladaron las autoridades francesas fue que se habían salvado las reliquias allí custodiadas. En el mismo sentido, la nueva normativa emitida por el Papado sobre reliquias el 8 de diciembre de 2017, es debida al aumento de los fraudes en la compra-venta de objetos sagrados que se venía produciendo³.

Una de las culturas en las que la sangre ha tenido mayor significación, ha sido la cristiana, hecho relacionado directamente con su creencia fundamental, la muerte de Cristo en la cruz, pero que recoge la tradición judía y de otras religiones y culturas previas. Así en Roma se celebraba el *Die Sanguinis*, fiesta relacionada con el comienzo de la primavera, en la que la sangre extraída dolorosamente del cuerpo y rociada sobre estatuas de dioses y personas tenía un papel fundamental en el rito del advenimiento de la nueva vida⁴. Una vez que se extendió el cristianismo, la sangre de los mártires sustituyó a estos ritos y fue semilla de conversión de las gentes a la nueva religión. Entre los pueblos germanos

¹Profesora del Departamento de Historia Moderna, Universidad de Zaragoza ejarque@unizar.es

Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación “Del concejo a la familia en el Aragón moderno” (HAR 2016-75899-P) y del Grupo de Investigación de Referencia Blancas de Historia Moderna (H01_17R).

²Leroi-Gourhan, 1995.

³En www.vatican.va > roman_curia> congregations > csaints > documents (consultado el 19 de marzo de 2020)

⁴Meyer, 1999: 113-114.

también existía una especial trascendencia de la sangre, relacionada con el rito del paso de la adolescencia a la edad adulta y con la defensa de la estirpe o familia (*sippe*): la llamada “venganza de sangre”, a activar cuando miembros familiares fueran dañados⁵. Esta especie de ley del Talión recuerda a los judíos, en cuya cultura la sangre también se encontraba entre sus costumbres y ritos. Piénsese en la Pascua judía con la matanza del cordero, al modo *kosher* y, en el tiempo de la esclavitud en Egipto, el teñido de los dinteles y jambas de las puertas con sangre para orientar al dios exterminador⁶. El consumo de sangre ha de evitarse según la Torá, asunto que nos acerca también a la religión y cultura musulmana, que del mismo modo previene sobre el modo de sacrificar a los animales (*halal*) y sobre el consumo de sangre y su manipulación, al entender la gran significación de este líquido.

Todas estas tradiciones de un modo u otro confluyeron en el cristianismo, religión que elevó la significación de la sangre al entender que Cristo, que dio su sangre, era Dios. Pero Cristo no había muerto en Europa. Durante la Edad Media un asunto que movió a los papas y monarcas europeos fue la recuperación de los Santos Lugares (Cruzadas) y de todos aquellos vestigios que tuvieran que ver con la muerte de Cristo. Dio comienzo así al trasiego de reliquias, entre ellas las de sangre⁷.

La primera reliquia de sangre en Europa, fue la llegada a Brujas en 1270, según la leyenda adquirida por el conde de Flandes al rey de Jerusalén durante la segunda cruzada. A principios del siglo XV nació la Cofradía de la Santa Sangre, asociada al culto de esta reliquia⁸. No se quedó atrás Luis IX de Francia (1214-1270), quien también según la leyenda adquirió reliquias de consideración, como la corona de espinas, para cuya custodia construyó la Sainte-Chapelle a modo de relicario. En competición, el inglés Enrique III (1207-1272) lograría la reliquia de la Santa Sangre que custodiaría en la abadía de Westminster⁹. Tampoco quedaron atrás los diferentes reyes hispanos, entre ellos los de la Corona de Aragón que consiguieron el Santo Cáliz, conservado en la catedral de Valencia. Según la tradición el cáliz de la última cena, habría contenido la sangre de Cristo, recogida por José de Arimatea en la cruz, y que tras muchos avatares

⁵Rojas Donat, 2012:483-507, en <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552012000100015> (consultado el 15/III/2020).

⁶*La Biblia*, Antiguo Testamento, Éxodo 12:6-7.

⁷Sánchez Herrero/ Pérez González, 1999: Tomo II, 1429-1445.

⁸Rucquoi, 1995:277-286.

⁹Vincent, 2001.

terminó en manos del futuro Juan II, quien en 1437 lo entregó al tesoro religioso de la catedral de Valencia donde hoy se conserva¹⁰.

El culto a la sangre de Cristo, muy extendido entre los siglos XIII al XVI, dio lugar a la fundación en toda Europa de iglesias con esta advocación, relacionada con la custodia de cálices, trozos de la cruz o paños que según las respectivas tradiciones habían estado en contacto con la sangre de Cristo. Sobresale la Sábana Santa de la catedral de Turín, datada por carbono 14 entre los siglos XIV y XV. Amén de otros sudarios como el Mandylion de Edesa (supuestamente del siglo IV), el pañuelo de la Verónica del Vaticano (con sus réplicas en la santa faz de Manoppello, de Jaén y de Alicante) y el Santo Sudario de Oviedo (con documentación desde el S.XI), en Aragón se cuenta con la sábana Santa de Campillo (Calatayud), que al parecer es una copia (siglo XVII) de la Sábana Santa de Turín¹¹.

Una mención singular en este culto a la sangre de Cristo merecen los Corporales de Daroca, cuya resonancia dio lugar a la aparición de tradiciones milagrosas semejantes en otras localidades de la Corona de Aragón: Ivorra, Sant Cugat del Vallés o Alicante. Según la tradición el acontecer de los Corporales de Daroca se situaría en el marco de la reconquista de Valencia por Jaime I (h. 1239). Olvidado entonces, se recuperaría con fuerza en el siglo XIV al calor del auge de la fiesta del Corpus Christi en Europa¹².

Es en este marco europeo de exaltación de la sangre cuando aparecen las famosas cofradías de la Vera Cruz en Castilla, a partir del siglo XIV, y las de la Sangre de Cristo en la Corona de Aragón, que tendrán su expansión desde el siglo XVI, generalmente con funciones caritativas y hospitalarias¹³. Fueron notables las de Zaragoza, cuya Hermandad de la Sangre de Cristo, probablemente anterior a 1550, se encargaba de los condenados a muerte. Todavía en la actualidad esta Cofradía recoge los cadáveres abandonados. No fue la única. Las hubo en Valencia (1534), Barcelona (1547), en Castellón (1549) y en otras localidades más pequeñas como Alcoy (1545), Cullera (1546), Játiva (1569) o Gandía (1610)¹⁴.

¹⁰Navarro Espinach, 2006: 589-90.

¹¹Sobre estos asuntos, desde una perspectiva de fe, vid. Loring, 2003.

¹²Corral, 1995: 61-122.

¹³Navarro Espinach, 2006: 597-609.

¹⁴Gómez Urdáñez, 1981.

Es en este tiempo de enaltecimiento de la Pasión y sangre de Cristo, con la fundación de iglesias, fiestas y cofradías, cuando la cristiandad europea se rompió en pedazos a raíz de la predicación de Lutero. Sus críticas, nacidas de una profunda convicción teológica, arremetieron contra costumbres, comportamientos y creencias de los fieles, entre ellas las relativas a las reliquias, consideradas elementos sagrados a través de los cuales el cristiano lograba bienes celestiales. Así, la apuesta religiosa de la Reforma prescindió de todos aquellos asuntos rituales a los que tan acostumbrado estaba el cristianismo europeo: indulgencias, imágenes, reliquias o peregrinaciones, en beneficio de una fe centrada en la palabra, en la lectura de la biblia, en definitiva, en una forma más intelectual de entender la religión. El fiel quedó un tanto desnudo, incapaz de entender esta relación con Dios, y la confesión luterana no cosechó excesivo éxito entre los creyentes por lo menos en los primeros cien años de su andadura. Justo todo lo contrario es lo que hizo la confesión católica, que aprovechó precisamente todos los ritos y costumbres que los otros despreciaban en beneficio de su lucha religiosa. Tuvo éxito. Será la época de la Iglesia de los Santos¹⁵.

El Concilio de Trento aprobó las reliquias sagradas o de los santos, pero se cuidó mucho de establecer medidas de contención, ante las justas críticas de Lutero y demás reformadores. Así, los obispos de las distintas diócesis insistieron en sus Constituciones Sinodales sobre la necesaria aprobación eclesiástica de cualquiera de estos objetos y de los necesarios procesos a someter a los fallecidos en olor de santidad¹⁶.

Las reliquias se mantuvieron. Entre todas ellas, las de la sangre, que eran las que mejor transmitían el sentido pasional de la Iglesia de la Contrarreforma y sus representaciones. El caso español no es el único. Cadáveres incorruptos de los que en algún momento manó sangre se guardan en Francia, Italia, Portugal o Polonia. En el caso español sobresalen algunos de sus santos ilustres como Santa Teresa de Jesús, cuyo brazo incorrupto se conserva en un relicario del siglo XVII en la Iglesia de la Merced (Ronda, Málaga). Al parecer meses después de su muerte, acontecida en 1582, se exhumaron sus restos, que

¹⁵Parker, Geoffrey, 2001: 221-249.

¹⁶Vid. las *Constituciones sinodales del obispado de Barbastro*, s.a (h. 1615), pp. 57-58; Fernando Valdés, *Constituciones sinodales del obispado de Teruel*, Çaragoça, Pedro Cabarte, 1628, pp. 170; Juan Cebrián, *Constituciones sinodales del Arçobispado de Zaragoza*, Çaragoça, Diego Dormer, 1656, pp.71-73; Antonio Ibáñez de la Riva, *Constituciones sinodales del Arzobispado de Zaragoza*, Zaragoza, Pascual Bueno, 1698, pp.284-291.

aparecieron incorruptos y le fue cortada la mano y entregada a sus monjas de Ávila. Más tarde llegaría a Ronda. Otro cuerpo troceado para la obtención de reliquias fue el de San Francisco Javier, quien también mostró la sangre que seguía conservando. En materia de sangre sobresale la reliquia de la sangre de San Pantaleón, mártir del siglo IV, cuya sangre fue recogida y repartida por Italia y otros países como España, en cuyo Real Monasterio de la Encarnación (Madrid) se conserva desde el XVII. Lo extraño de esta reliquia es su licuefacción, hecho que al parecer viene aconteciendo desde ese siglo.

En Aragón existe un ejemplo sobresaliente, el del venerable fray Pedro Selleras (Torrellosnegros, 1555-Visiedo, 1622), de quien se conserva un pie en su pueblo natal, un dedo de ese pie en Barrachina y un brazo en la iglesia parroquial de Visiedo, donde murió. Su cuerpo está enterrado en Hijar. El avatar de su cuerpo tiene que ver con la fama de santidad que tenía en el entorno en que vivió, gente rural que le confió sus penurias y a la que alivió en lo que pudo. Sobresalió este hombre en el remedio de las hernias de los niños (quebrados), superación que entonces entendían milagrosa. El proceso que se abrió a su muerte con vistas a su beatificación, describe claramente la firme creencia en el poder sanador de la sangre. Este hombre fue enterrado en Visiedo, pero su cuerpo fue reclamado por el convento de los franciscanos de Hijar, al que pertenecía, y se procedió a desenterrarlo y trasladarlo, no sin antes ir troceando su cuerpo y dejando partes en los principales lugares de su vida. El proceso describe las riadas de gente que acudían a tocar su cuerpo, mancharse con su sangre, recogerla en pañuelos, debido a la creencia en el poder sanador de distintas enfermedades. Se quedó en venerable, no en santo. El año 1622 tenía órdenes potentes y competidores muy ilustres a los que enfrentarse, ni más ni menos que a Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola o Francisco Javier, Felipe Neri o Isidro Labrador, que fueron elevados a los altares. No obstante en estos pueblos sigue siendo venerado¹⁷.

En definitiva, la sangre ha sido considerada fundamental en muchas religiones y por supuesto en el cristianismo, que recogió anteriores tradiciones y las elevó a categoría de muerte y resurrección. Las reliquias de sangre se convirtieron en atractivos religiosos y su culto dio lugar a abusos que la Reforma protestante intentó remediar. La Iglesia de la Contrarreforma siguió con su culto por entenderlas un medio fundamental para la

¹⁷Gómez Zorraquino, 2017: 263-273.

comprensión de la religión por parte de los fieles. En este contexto, muchas fueron las reliquias de sangre aceptadas y veneradas por la Iglesia. Se trató de algo que sucedió en todos los países europeos, no solo en España. En el caso aragonés, un caso de reliquia de sangre lo tenemos en el venerable Pedro Selleras, franciscano cuyos brazo, pie y dedo anda esparcido por los lugares en los que transcurrió su vida.

Bibliografía

Corral, José Luis (1995): “Una Jerusalén en el Occidente medieval: la ciudad de Daroca y el milagro de los Corporales”. En: *Aragón en la Edad Media*, XII, pp. 61-122.

Constituciones sinodales del obispado de Barbastro, s.a (h. 1615).

Constituciones sinodales del obispado de Teruel (Fernando Valdés), Çaragoça, Pedro Cabarte, 1628

Constituciones sinodales del Arçobispado de Çaragoça ((Juan Cebrián), Çaragoça, Diego Dormer, 1656.

Constituciones sinodales del Arzobispado de Zaragoza (Antonio Ibañez de la Riva), Zaragoza, Pascual Bueno, 1698

Gómez Urdáñez, José Luis (1981): *La Hermandad de la Sangre de Cristo de Zaragoza. Caridad y ritual religioso en la ejecución de la pena de muerte*. Zaragoza: I.F.C.

Gómez Zorraquino, J.I. (2017): “El franciscano Pedro Selleras (1555-1622) se quedó fuera del Santoral”. En: *Hispania Sacra*, LXIX, 139, enero-junio, pp. 263-273.

Leroi-Gourhan, A. (1965): *La Préhistoire de l'Art Occidental*. Paris: B et G. Delluc. Citadelle et Mazenod.

Loring, Jorge (2003): *La Sábana Santa, dos mil años después*. Barcelona: Planeta.

Meyer, Marvin W. (1999): *The ancient mysteries: a sourcebook sacred texts of the mystery religions of the Mediterranean world*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Navarro Espinach, Germán (2006): “Las Cofradías de la Vera Cruz y de la Sangre de Cristo en la Corona de Aragón (s. XIV-XVI)”. En: *Anuario de Estudios Medievales* 36/2, pp. 589-90.

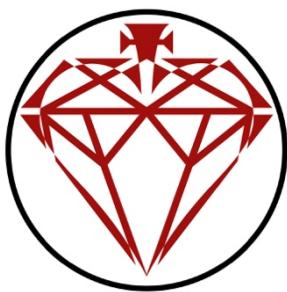
Parker, Geoffrey (2001): *El éxito nunca es definitivo. Imperialismo, guerra y fe en la Europa Moderna*. Madrid: Taurus.

Rojas Donat, Luis (2012): “El sistema probatorio medieval de los germanos visto por historiadores alemanes del derecho del siglo XIX y de comienzos del XX”. En: *Revista de Estudios histórico-jurídicos*, 34, pp.483-507. En: <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552012000100015>. (consultado el 15 de marzo de 2020).

Rucquois, Adeline (1995): “La Cofradía de la Santa Sangre de Brujas”. En Sanchez Herrero, J. (dir.) (1995): *Las Cofradías de la Santa Vera Cruz*. Sevilla: Centro de Estudios e Investigación de la religiosidad Andaluza, pp.277-286.

Sánchez Herrero, J. y Pérez González, S.M. (1999): “La Cofradía de la Preciosa Sangre de Cristo de Sevilla. La importancia de la devoción a la Preciosa Sangre de Cristo en el desarrollo de la devoción y la imaginería de la Semana Santa”. En *Aragón en la Edad Media*, XIV-XV, tomo II, pp. 1429-1445.

Vincent, Nicholas (2001): *The Holy Blood. King Henry III and the Wensminster Blood Relic*. Cambridge: Cambridge University Press.



EL MILAGRO DE LOS SANTOS CORPORALES DE DAROCA: DEVOCIÓN, CULTO EUCARÍSTICO Y CREATIVIDAD ARTÍSTICA.

Herbert González Zymla¹

El milagro de los Santos Corporales de Daroca se produjo el sábado 23 de febrero de 1239 en el contexto de las campañas militares que condujeron a la conquista del reino de Valencia, uno de los grandes proyectos militares de Jaime I el Conquistador y un capítulo fundamental en el estudio de la expansión territorial de Aragón como reino y corona. Son muchos los historiadores que han analizado la conquista de Valencia dividiéndola en dos etapas: la primera abarcaría entre 1229 y 1235, momento en que se produjo la ocupación de la parte septentrional del reino, y la segunda, entre 1238 y 1240, sería el periodo en que se produjo la conquista de la ciudad de Valencia y del área meridional del reino².

En el momento en que los cristianos arrebataron a los musulmanes el reino de Valencia, gobernaba su territorio, convertido en una Taifa, el Rey Zaén, cuyo poder tenía mucho que ver con el apoyo que recibía de los grandes señores de la guerra del Norte de África³. En 1233 Jaime I convocó a sus hombres de armas en Teruel para emprender el proyecto de someter Valencia. La campaña militar estaba bendecida por la Iglesia, que dio una serie de bulas de indulgencia a quienes participaran en ella. La convocatoria de la tropa se hizo en Teruel porque la soldadesca iba a seguir como ruta de penetración en el reino que iban a invadir los desfiladeros y barrancos naturales que, a través de Jérica y Segorbe, permitían llegar a Valencia. El cerco de Burriana, cuya conquista fue muy complicada porque la estrategia de construir una torre de guerra móvil para dominarla fue un estrepitoso fracaso, duró dos meses, tras los cuales fueron cayendo en manos cristianas las plazas fuertes más importantes de la parte septentrional del reino: Almazora, Castellón, Burriol, Alcalatén, Villafamés y Peñíscola.

¹Profesor del Departamento de Historia del Arte, Universidad Complutense de Madrid.
hgonzale@pdi.ucm.es

²Lamarca, 1838. Ubieto, 1962: 117-139. Ubieto, 1962. VV. AA., 1979: *Jaime I...* Corral, 1985: t. V. Sanchis, 1985. Puertas, 1990. Bisson, 1988. Torró, 2006. Guinot, 2007: 71-88. Cappa, 2012 :42-50.

³Coscollá, 2003.

En los primeros días del año 1238, Jaime I diseñó la estrategia para conquistar la ciudad de Valencia, fuerte, rica y bien amurallada. Las crónicas que relatan la toma de la ciudad coinciden en afirmar que reunió a sus caballeros en el Puig de Santa María y les hizo jurar que no se retirarían hasta conquistarla. Los cronistas al servicio de Jaime I nos dejaron puntual noticia de los hechos de armas que consideraron más relevantes en el *Libre dels feyts*, conocido también como *Crónica de Jaime I*, una fuente histórica de carácter primario cuya trascendencia radica en registrar por escrito cómo se produjeron los hechos de armas de las campañas militares y la ideología que los sustentaba⁴.

El 21 de abril de 1238, las tropas de Jaime I pusieron sitio a Valencia con la ayuda de 140 caballeros de paraje, 150 mercenarios almogábares a sueldo y unos 1.000 soldados de infantería. Como el ejército sitiador era insuficiente, la Iglesia concedió a la campaña el privilegio de la Santa Cruzada contra el Islam, con todos los beneficios espirituales que de ello se derivaban a favor de sus participantes. Se unieron entonces caballeros procedentes de Cataluña, Aragón, Occitania, Alemania, Hungría, Italia e Inglaterra. Sin embargo, el ejército sitiador, con haber llegado a ser más numeroso, seguía siendo insuficiente como para tomar por la fuerza una ciudad bien defendida y con excelentes murallas. En agosto llegó ante las costas de la Albufera una escuadra formada por doce barcos, enviados por el Sultán de Túnez, Abu Zakariyya, en auxilio de sus hermanos en la fe. Rechazado un posible desembarco norteafricano, Jaime I renovó el ímpetu militar arengando la valentía de sus hombres para, con un ánimo exaltado, conquistar Valencia. El 6 de junio de 1238 se observó un eclipse total de sol que fue interpretado como presagio de la conquista de la ciudad por sitiadores y sitiados. El 17 de agosto, un grupo de caballeros aragoneses, encabezados por Ferrandis de Azagra y Eiximenes de Urrea, se apoderaron de la *Silla*, una torre estratégicamente situada, desde la que se dominaba la zona meridional de la huerta y los accesos terrestres a la urbe. Cinco días más tarde, el 28 de septiembre, en la víspera de San Miguel, tras un sitio de cinco meses, la ciudad capituló y el Rey pudo entrar triunfalmente⁵. A Jaime I le interesaba conquistar la ciudad sin dañar su riqueza y actividad económica, es decir, conquistar Valencia sin hacer más transformaciones que las derivadas del necesario cambio de autoridad que suponía la sustitución de las élites musulmanas por una nueva élite militar de origen cristiano leal a su persona. Por eso, en el acuerdo de capitulación, firmado el 28 de septiembre de 1238,

⁴Bruguera, 1990. Jaime I, 1999.

⁵Ferrer, 1999. Corral, 2004: 195-222.

los cristianos se comprometieron a entrar en la ciudad el 9 de octubre, respetando las propiedades de sus habitantes, evitando con ello el temible saqueo y la violencia que con él se engendraba. El acuerdo de capitulación fijó la frontera entre cristianos y musulmanes en la margen izquierda del Júcar.

Entre los que participaban en la campaña, había una milicia de hombres procedente de Daroca, Calatayud y Teruel que, bien por obediencia feudal, bien buscando su propia fortuna a través de los repartos de botín, participaron muy activamente en la campaña. Los de Daroca, capitaneados por Hernando Díez de Aux y por el alférez Francisco Pérez Lop, protagonizaron uno de los actos más heroicos del asedio al intentar la toma de la puerta que hoy llamamos de Serranos sin éxito⁶. Allí cayó malherido Pérez Lop y en la retirada perdieron su bandera donde se representaban las ocas blancas sobre campo rojo del escudo de Daroca. Acabado el ataque, el Rey les regaló, en reconocimiento a su bravura, dos banderas con la señal real (*tiras anchas de un palmo de tafetán rojo y amarillo, con franjas, cordones y borlas de seda amarilla y grana puestas en grandes hasta los mismos colores*) que la tradición afirma se conservan aún como reliquia militar y expresión de lealtad y gratitud al rey en el Ayuntamiento de Daroca, si bien antes de estar en el consistorio, se guardó como exvoto en la iglesia de Santa María, momento en que le fue bordado un Crismón y se saca en procesión el día del Corpus y en las fechas señaladas en que se exhiben y veneran los Corporales de la batalla de Chío⁷.

Conquistada la ciudad de Valencia, Jaime I marchó a Montpellier, dejando como gobernador provisional a Ximen Pérez de Tarazona y como capitán de las tropas a Berenguer de Entenza, señor de Mora y Falset. Tan pronto como se ausentó el Rey, Entenza rompió la tregua y penetró en las tierras musulmanas situadas al Sur del Júcar. Se inició entonces la ocupación de las áreas limítrofes a Valencia: Gandía, Oliva y el canal de Albaida, cerca del cual está situado el Castillo de Chío, en el actual término municipal de Luchente, cuyo recinto fortificado había sido construido en el periodo Almohade y cuya cronología corresponde al siglo XII, con sucesivas ampliaciones⁸. Relativamente cerca del castillo de Chío se encuentra el Puig de Codol, literalmente *el*

⁶La puerta de Serranos debe su nombre a haber sido conquistada por los destacamentos militares que procedían de las serranías de Daroca, Calatayud y Teruel. González, 1915: 288-304.

⁷Beltrán, 1954. Corral, 1983. Daroca era en el siglo XIII una ciudad muy bien fortificada, cabeza de una comunidad de villa y tierra, con diez parroquias. Esteban, 1959.

⁸Ariño, 1990. Ruibal, A. 1998: T. III.

cabezo de la gran piedra, citado en las fuentes escritas musulmanas como *Dalguira*. Berenguer de Entenza y la tropa cristiana establecieron allí un campamento fortificado. El término *puig* deriva del latín *podium* y se aplica a una elevación o promontorio similar a una montaña. El Puig de Codol se convirtió entonces en una especie de avanzadilla militar. Los musulmanes de Játiva y la Albaida temían que si los cristianos conquistaban Chío, sus ciudades quedaran desprotegidas y a su merced y enviaron a comienzos de 1239 un destacamento militar para apoyar a los defensores del castillo de Chío. Fue en el transcurso de una de las batallas que enfrentaron a ambos ejércitos, el 23 de febrero de 1239, cuando aconteció el milagro de los Santos Corporales.

Antes de analizar el milagro propiamente dicho conviene definir qué es un corporal y desde cuándo se usan en la liturgia cristiana. Según el *Diccionario de la Real Academia Española*, un corporal es un: *lienzo que se extiende en el altar, encima del ara, para poner sobre él la hostia y el cáliz*⁹. En el ritual romano tradicional, el corporal es un tejido de lino que se extiende sobre el altar desde el comienzo del ofertorio hasta después de la comunión, marcando el lugar donde se va a proceder a la consagración. Tras la ceremonia el sacerdote lo dobla y lo guarda. Al corporal se le han buscado diversos orígenes y simbolismos. Teólogos y liturgistas coinciden en afirmar que su uso determina el lugar sobre el que descansa Jesucristo sacramentado de un modo análogo a como lo hizo, inerte tras su muerte, cuando su cadáver fue colocado sobre la Sábana Santa en el Santo Sepulcro. Para otros teólogos el corporal simboliza los pañales con que fue envuelto el niño Jesús que, a su vez, también son prefiguración del Santo Sudario¹⁰. El uso de corporales durante la liturgia está documentado desde el periodo paleocristiano, cuando el Papa San Sixto I, hacia el año 132, prohibió su uso cuando se tejían en seda o se pintaban, mandando que se tejiesen, exclusivamente, en lino blanco, como símbolo de pureza¹¹. San Silvestre ordenó en el año 324 que, en la ceremonia de la misa, siempre se hiciera la consagración colocando el cáliz y la patena sobre un corporal de lino puro, ratificando la prohibición tejidos enriquecidos con seda o teñidos con colores llamativos. Santo Tomás de Aquino, en sus *Disertaciones*, afirma que los corporales debían ser de lino porque era el mismo material que se había usado para fabricar la Sábana Santa¹².

⁹*Diccionario...* 1984: 383.

¹⁰Barbier, 1903.

¹¹Moroni, 1840-1879: T. XVII, 248.

¹²*Et ideo sicut illa linea fuit ita non licet nisi in pannis lineis Corpus Christi consecrare.* Tomás de Aquino, 1769: t. IV, p. 210. Tomás de Aquino, 1973: *Dist. XIII, q. I.* La tradición afirmaba que, en la iglesia de San

Existen dos versiones sensiblemente distintas del milagro de los Santos Corporales de Daroca, recientemente estudiadas, a través de sus fuentes textuales, manuscritas, impresas e iconográficas, por Ángel Canellas López en 1985, 1988 y 1989¹³, José Luis Corral Lafuente en 1995¹⁴, Manel Pastor Magdalena en 2002¹⁵ y Fabián Mañas Ballestín en 2006¹⁶. Los documentos más antiguos que relatan cómo sucedió el milagro son cuatro manuscritos bajomedievales, muy posteriores al hecho que relatan. Tres se conservan en el Archivo de la Colegiata de Santa María de Daroca: *La Carta de Chiva*, fechada en 1340¹⁷; el *Vademecum del prior Francisco Clemente*, de 1397¹⁸; y el *Libro Bermejo*, compuesto hacia 1445¹⁹. A ello hay que sumar un manuscrito de hacia 1471, procedente de la biblioteca del convento dominico de Lunchente²⁰. De estos cuatro manuscritos derivan las fuentes literarias posteriores, tanto los impresos que vieron la luz entre los siglos XVI y XVIII, como los manuscritos donde se recoge el milagro, con variaciones mínimas respecto de las fuentes medievales.

La versión más antigua del milagro de Chío se encuentra en un documento notarial fechado el 6 de junio de 1340, que se conserva en el Archivo de la Colegiata de Daroca y recibe el nombre de *Carta de Chiva*²¹. Se trata de un pergamino de 604 x 758 mm, validado con tres sellos de cera pinjantes, redactado al cumplirse un siglo del milagro de los Corporales, efeméride que debió suscitar entre el clero darocense la necesidad de conocer por medio de actos notariales fehacientes qué había ocurrido en el Puig de Codol en 1239, quizá para autentificar como verdadero el milagro mediante instrumentos jurídicos de carácter público pues, como declara el propio pergamino, era una información *ad perpetuam memoriam*. El 26 de junio de 1340, un vecino de Daroca llamado Miguel Pérez Cabrerizo, delegado por la ciudad a instancias del sacristán y canónigos de la iglesia de Santa María la Mayor, viajó a Chiva para, en nombre de los

Germán de París, se conservaba para su veneración el corporal que empleaba San Pedro cuando celebraba misa, regalado al rey Brurechilda de Francia por San Gregorio para fomentar la devoción y religiosidad en esta parte de Europa Zaragoza, 1782, T. I, 273.

¹³Canellas, 1985, 1988 y 1989.

¹⁴Corral, 1995 : 61-122.

¹⁵Pastor, 2002 a.

¹⁶Mañas, 2006: 15-28.

¹⁷ACD [Archivo de la Colegiata de Daroca]. Pergamino del milagro de los Corporales, s./sig.

¹⁸ACD: *Vademecum del prior Francisco Clemente*. Doc. XXVII.

¹⁹ACD: *Libro Bermejo de la Colegiata de Daroca*. Aunque el documento debió componerse hacia 1445, en algunas publicaciones se ha datado como compuesto hacia 1395.

²⁰Chabás, 1981. Pastor, 2002 b: 169-172.

²¹La transcripción del documento es recogida por Campillo y figura, al final del artículo, como Apéndice documental. En ACD: Pergamino del milagro de los Corporales, s./sig. Campillo, 1915: 473-475.

habitantes de Daroca, solicitar a las autoridades de aquella población que hicieran informaciones notariales fehacientes sobre el milagro de los Corporales. Según Rafael Esteban Abad, Roque Chabás y Fabián Mañas Ballestín, el pueblo de Chiva que sirve para dar nombre al documento, no se corresponde con el actual municipio de Chiva, sino con un lugar homónimo que se encontraba junto a Luchente y que, andado el tiempo, quedó despoblado²². Estando en Chiva, el 6 de junio de 1340, los representantes del concejo: su alcaide, Guillem Serra, que ejercía también como baile, el rector de su iglesia parroquial, llamado Bernat de Alcolea, los justicia, jurados y hombres buenos del lugar, ante el notario Domingo de Ahuero, recogieron por escrito lo que hasta entonces habían sido tradiciones orales y dieron a tales testimonios fe pública²³.

Habiendo consultado a los más ancianos del lugar, cuyas edades oscilaban entre los 70 y 90 años, los representantes del municipio certificaron que los más ancianos recordaban haber oído contar a sus padres y abuelos que, cuando Berenguer de Entenza cabalgaba por el reino de Valencia con hombres de Calatayud, Daroca y Teruel, unos a caballo y otros a pie, se estableció campamento en el Puig de Codol. La milicia musulmana recibió de sus comandantes la orden de atacar a Entenza y a sus hombres y pusieron cerco al cerro del Puig. Berenguer de Entenza mandó a un clérigo de Daroca que cantara misa y confesara a los comandantes cristianos antes de entrar en batalla a fin de estar preparados para la muerte. El sacerdote, cuyo nombre no se registra, aludiendo a él como el *misacantano*, después de consagrar las Sagradas Formas, las depositó sobre el corporal y, al momento, las Santas Hostias se transubstanciaron en verdadera carne y sangre de Cristo. Considerando que esto era una señal divina que anunciaba la inminente victoria sobre los musulmanes, Entenza y sus hombres se lanzaron contra el ejército enemigo acompañados por el sacerdote, vestido con ropas litúrgicas de color escarlata y montado sobre un mulo blanco, usando el corporal como si fueran un arma eficaz contra los infieles y *huvieron grant victoria contra los ditos moros.*

Acabada la batalla, como la milicia estaba compuesta por soldados procedentes de Teruel, Calatayud y Daroca, los soldados se disputaron a cuál de las tres ciudades debía corresponder el honor de quedarse con la reliquia. Lo echaron a suertes y por tres veces la fortuna quiso que fuera a Daroca. Como algunos recelaban, decidieron que el sacerdote

²²Esteban, 1959.

²³Campillo, 1915 : 473-475.

montara sobre la mula llevando el Santo Corporal dentro de una caja y que fuera la mula la que expresara la voluntad de Dios, seguida de una multitud. La mula pasó por Teruel y se dirigió a Daroca y al llegar a la iglesia del Hospital de San Marcos, situado extramuros, se arrodilló en el atrio del templo y *fincó aquí los genollos por voluntad de Ihesu Cristo*, manifestando así que en ese lugar debía ser guardada la reliquia.

Poco después de redactarse la *Carta de Chiva*, el 27 de enero de 1342, Ramón de Gastón, obispo de Valencia, solicitó al rector de la iglesia de la Pobla de Rugat que buscarse testigos que declarasen lo que se sabía por tradición oral acerca del milagro eucarístico de los Corporales de Chío, acontecido en 1239, en el lugar en el que, en el tiempo en que se pedía la declaración testimonial, existía ya una iglesia dedicada a Santa María y al Corpus Christi²⁴. No conocemos cuáles fueron los resultados de esas averiguaciones pero, fueran los que fueran, lo interesante es acreditar un cierto interés por parte de las altas jerarquías eclesiásticas en la certificación de los milagros eucarísticos, quizás porque el culto al Corpus Christi y la veneración de los milagros eucarísticos, tan abundantes en los siglos XIV y XV, contribuían a fortalecer la autoridad episcopal y pontificia en un momento histórico en que estaba profundamente debilitada²⁵.

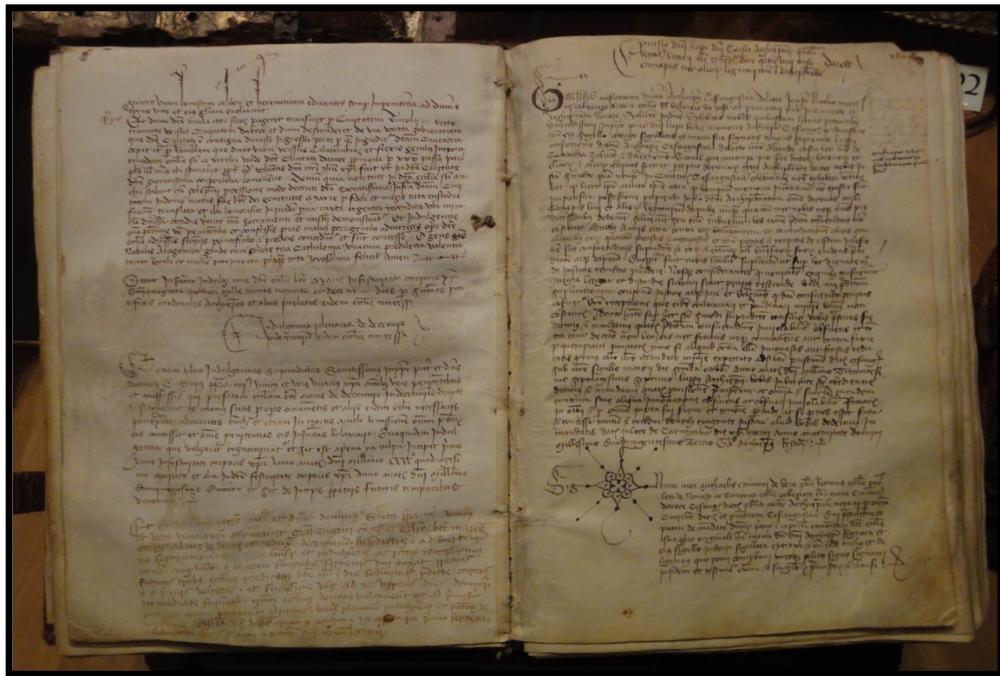
Hacia 1397 se compuso la segunda fuente escrita medieval útil para el estudio del milagro de los Corporales de Daroca: el *Vademecum del prior Francisco Clemente*, escrito en latín y conservado también en el Archivo de la Colegiata de Daroca. Francisco Clemente Pérez Capera fue uno de los diplomáticos aragoneses más relevantes en el conflicto del cisma de Avignon, dado que fue secretario de Benedicto XIII en 1406. Años antes, en el momento en que se compuso su *Vademecum*, era prior de la Colegiata de Daroca, y posteriormente, desde 1415, fue Arzobispo de Zaragoza. Un *Vademecum* es una recopilación de documentos para uso personal de quien lo encarga, referentes a la iglesia que preside o a la que sirve. Normalmente los documentos recogidos en un *Vademecum* tienen naturaleza jurídica o litúrgica y, cuando se conserva, nos informa de todo aquello que se consideraba importante cuando se compuso. El documento XXVII recoge el milagro de los Corporales de un modo casi idéntico a como lo hace la *Carta de Chiva*, de donde se deduce que lo tuvieron presente al hacer la recopilación²⁶.

²⁴Ibidem: 23.

²⁵Rubin, 1991.

²⁶ACD: *Vademecum del prior Francisco Clemente*. Doc. XXVII. Canellas, 1983.

La tercera fuente escrita medieval importante para el estudio del milagro de los Corporales de Daroca se encuentra en el *Libro Bermejo de la Colegiata de Daroca*, un manuscrito compuesto en latín hacia 1445, aunque ocasionalmente se haya publicado como de hacia 1395, donde se recopila el contenido de los 121 documentos más importantes que entonces existían en el archivo de la Colegiata, con cronologías que oscilan entre los años 1176 y 1152, considerados de utilidad para la defensa de los intereses económicos, políticos o espirituales de la institución²⁷. [Lám. 1]



Lám. 1: Libro Bermejo del Archivo de la Colegiata de Daroca, compuesto hacia 1395 y ampliado sucesivamente hasta 1543, abierto por la página donde se relata la llegada de la mula cargada con los corporales a Daroca. Fotografía del autor, cortesía de la Colegiata de Daroca.

El documento CXIV contiene una versión del milagro que es sensiblemente distinta de la registrada en la *Carta de Chiva* y el *Vademecum del prior Francisco Clemente*. La relevancia de esta tercera fuente, que es la segunda versión textual del milagro, radica en haber sido usada para componer los relatos que se publicaron en los libros impresos de la Edad Moderna y ser la que, traducida en imágenes, generó los ciclos iconográficos en las artes figurativas entre los siglos XV y XVIII²⁸.

En el *Libro Bermejo* se dice que el 23 de febrero de 1239, en la víspera de San Matías, Berenguer de Entenza tuvo la premonición de que los musulmanes iban a atacar el

²⁷A. C. D: *Libro bermejo de la Colegiata de Santa María de Daroca*. fol. XVII y XVIII, doc. nº 114. Majarena, 1989.

²⁸Aladrén, 1991: 441-445.

campamento que había establecido en el Puig de Codol y, junto a otros cinco capitanes, todos ellos confesados, se dispuso a oír misa y a recibir la Eucaristía, para estar preparado espiritualmente antes de entrar en combate. Quadrado, en 1844 identificó a los capitanes como: *Jimeno Pérez, Hernán Sánchez de Ayerve, los hermanos Pedro y Ramón de Luna, Guillén de Aquillón y Simón Carroz*, los dos últimos catalanes y los restantes aragoneses²⁹. El relato prosigue diciendo que el sacerdote que oficiaba se llamaba Mosén Mateo Martínez, clérigo de la iglesia de San Cristóbal de Daroca, y que ofició la misa sobre un altar portátil colocado dentro de una tienda de campaña, erigida sobre una enorme piedra. Habiendo consagrado siete Hostias, una para él, cinco para cada uno de los capitanes y una para Entenza, había consumido la suya propia y se disponía a dar la comunión a los militares cuando se dio la voz de alarma ante un inminente ataque musulmán. Entenza y sus hombres se dispusieron a rechazar la ofensiva. Mateo Martínez ocultó precipitadamente las Sagradas Formas consagradas, envueltas en el corporal que había usado en la ceremonia, bajo una gran piedra, para evitar su profanación.

Rechazado el ataque musulmán, los comandantes pidieron a mosén Mateo Martínez que fuera al lugar donde había escondido las Sagradas Formas, las recuperase y les diera la comunión. Cuando el sacerdote recuperó las seis Hostias que había escondido, al desdoblar el corporal, encontró que se habían transubstanciado en cuerpo y sangre de Cristo y habían quedado adheridas al paño de lino. Al darse cuenta del hecho milagroso, se arrodilló, las adoró, las cogió entre sus manos y las mostró a la hueste para que también las adorasen y fueran partícipes del milagro³⁰. Los soldados, enardecidos por el milagro, se lanzaron contra el enemigo y, al terminar la batalla, Berenguer de Entenza pudo entrar en el castillo de Chío tras la rendición de sus defensores³¹.

Al día siguiente, al hacer el reparto del botín, surgió el problema de a quién debía corresponder la propiedad de la reliquia. Dado que el origen de los capitanes y del sacerdote era muy diverso, cada uno reclamó para sí su propiedad a fin de poder llevárselas consigo y trasladarlas a su ciudad para darles culto allí y venerarlas como testimonio verdadero de la presencia divina en las especies eucarísticas. Los de Daroca argumentaron que el sacerdote a través de quien se había obrado el milagro era darocense.

²⁹Quadrado, 1844: 367.

³⁰Chabás, 1981.

³¹Canellas, 2005: 13. Garrido, 2016: 381-408.

La cuestión se echó a suertes y por tres veces salió que el lugar donde debían guardarse era Daroca. Para evitar resquemores entre los soldados, los de Teruel, Daroca y Calatayud acordaron guardar los corporales dentro de una arqueta de madera y cargarla a lomos de una mula blanca que nunca hubiera pisado territorio cristiano, atando y sellando la reliquia con unos cordones de seda roja que aún se conservan en Daroca y, sin poner freno al animal, dejar que la voluntad divina se expresara a través de la mula, que indicaría de alguna manera el lugar en que la reliquia se debía conservar y venerar³².

El *Libro Bermejo* dice que, al paso de la mula cargada con la reliquia, ocurrieron muchos milagros: canticos en alabanza a Dios interpretados por coros angélicos, curación de paralíticos, sanación de una endemoniada en Alcira, arrepentimiento de dos ladrones en Xérica, conversión de bandidos y salteadores de caminos en clérigos cantores...³³. La mula se encaminó directamente hacia Daroca y, tras doce días de viaje ininterrumpido, al llegar al atrio de la Iglesia del Hospital de San Marcos, situado extramuros delante de la puerta Baja de la muralla, la mula se hincó de rodillas y se desplomó muerta de extenuación. Los que acompañaban la comitiva supieron que ese era el lugar donde debía guardarse la reliquia. La mula fue enterrada en el atrio de la iglesia, transformada luego en convento de la Santísima Trinidad y Santa Ana, y la reliquia se guardó dentro de una caja relicario de plata, cuyos restos suelen identificarse con las 26 placas labradas con escenas de la Pasión de Cristo de la primera mitad del XIII, adheridas a un cofre fabricado en fecha posterior, de 16,5 x 36,5 x 21 cm., marcado con el punzón *Estefanus*, a su vez identificado como posible obra del orfebre Esteban Albalat, platero activo en Zaragoza en 1420, que se conserva actualmente en el Museo de la Colegiata de Daroca³⁴ [Lám. 2].

³²Similares procedimientos para elegir el último reposo de objetos sagrados se siguieron con reliquias como el cuerpo de San Menas, Reau, 2001: T. 2, vol. 4, p. 398; el cuerpo de San Millán de la Cogolla, Flórez, 1781, T. XXX; el cuerpo de San Ladislao de Hungría. Reau, 2001, T. 2, vol. 4, p. 225; o el de San Pedro del Barco de Ávila, González, 2013: 77-88.

³³ Esteban, 1912: 439-453.

³⁴Esteban, 1975: 64. Corral, 1995: 61-122.



Lám. 2: Caja relicario de plata de inicios del siglo XIII con escenas de la Pasión de Cristo, Museo de la Colegiata de Daroca. Fotografía del autor, cortesía de la Colegiata de Daroca.

El relato concluye diciendo que, cuando fue conquistado el castillo de Chío, Jaime I se lo entregó a Entenza, quien mandó inmediatamente construir en su interior una iglesia dedicada a Santa María, cuya mesa de altar fue labrada con parte de la losa de piedra sobre la que había ocurrido el milagro de la transubstanciación³⁵.

La cuarta fuente escrita medieval donde se recoge el milagro de los Corporales es un manuscrito de la segunda mitad del siglo XV, entre 1471 y 1486, transscrito y estudiado por Chavás en 1905, procedente del convento del Corpus Christi de Luchente, atribuido a Fray Lucas Galba o Gualbes, si bien solo consta en su colofón: *frater Luchas me fecit*. En él se describe el milagro en términos muy semejantes a como aparece en el *Libro Bermejo*, si bien tiene algunas adendas manuscritas posteriores a 1500. La identidad entre ambos relatos ha dado origen a un debate científico que discute si el *Libro Bermejo* de Daroca no se habría compuesto con la información recopilada por los dominicos de Luchente sobre el milagro de los Corporales, remitida al cabildo de Daroca y copiada en

³⁵Hasta el siglo XVIII los vecinos de Luchente organizaban una romería anual para visitar esa capilla, hoy irreconocible por el estado de ruina en que se encuentra el castillo. También constan en el *Libro Bermejo* algunos milagros y prodigios inexplicables en esa pequeña iglesia, como haberse encendido las lámparas de aceite el 6 de julio de 1340 cuando estaban apagadas en medio de la noche u oírse cantos celestiales ocasionalmente. Canellas, 1989. Canellas, 2005: 16-20 y 31.

el manuscrito de hacia 1471; es decir, se ha lanzado una hipótesis que afirma que ambos manuscritos, el de 1445 y el de 1471, podrían derivar o copiar literalmente una fuente común anterior, perdida, compuesta en Luchente por los prestigiosos teólogos dominicos en la década de 1440. La cuestión, nada clara, es de momento irresoluble³⁶.

Durante la Edad Moderna se pueden citar muchas fuentes literarias donde se recoge el milagro de la batalla de Chío, manuscritas e impresas durante los siglos XVI, XVII y XVIII, las cuales, o bien son monografías sobre los Santos Corporales de Daroca, o bien son recopilaciones de milagros aragoneses, libros de Historia de Daroca, de la Archidiócesis de Zaragoza, de Aragón (Reino y Corona) o de Valencia. Las fuentes escritas de la Edad Moderna más significativas son: la monografía que Gaspar Miguel de la Cueva publicó en Alcalá de Henares en 1539 titulada: *Historia del misterio divino del sanctíssimo Sacramento del altar que está en los corporales de Daroca...*, reeditada en Alcalá en 1553 y en Zaragoza en 1590 y 1563³⁷; el breve relato que recoge Jerónimo Zurita en los *Anales de la Corona de Aragón*, publicado en 1585³⁸; los *Tratados históricos referentes a la Corona de Aragón*, manuscrito de 1629 de Andrés Celaya, subtítulo *Historia de la ciudad de Daroca*, que se conserva en la Biblioteca Nacional de España y del que hay edición impresa en 1878³⁹; la *Antigüedad célebre de la Santa Iglesia Colegial de Santa María la Mayor de Daroca* de Juan Antonio Rodríguez Martell, de 1675, reeditado en 1877⁴⁰; la *Disertación histórica y jurídica en defensa de las excelencias y prerrogativas de la iglesia colegial insigne de Nuestra Señora de los Santos Corporales de la ciudad de Daroca* de Custodio Gil Lissa, impreso en 1690⁴¹; las *Antigüedades de la nobilíssima ciudad de Daroca y argumento historial y jurídico en defensa de Cabildo General* de Cristóbal Núñez Quílez, impreso en 1691⁴², el *Abreviado compendio y epítome sagrado de los Santos Corporales de Daroca, del tesoro escondido entre marciales campos* de Pedro Olano, impreso en 1697 y reimpresso en 1701⁴³; el muy difundido: *Compendio de la peregrina historia de los Santísimos Corporales y Misterio de Daroca* de Tomás Orrios de la Torre, impreso en Zaragoza en 1759 y reimpresso

³⁶Chabás, 1905.

³⁷Cueva, 1539, 1553, 1590 y 1635.

³⁸Zurita, 1585: Tomo III, c. XXXVII, 15-25.

³⁹BNE: Celaya, *Tratados históricos referentes a la Corona de Aragón*. Ms. 7399. Celaya, 1878.

⁴⁰Rodríguez, 1675, reed. 1877.

⁴¹Lissa, 1690.

⁴²Núñez, 1691.

⁴³Olano, 1697.

muchas veces: 1778, 1791, 1860, 1985, 1986, 1993 y 1998⁴⁴; el *Discurso sobre la antigüedad y excelencia de la Insigne Iglesia Colegial de Santa María, matriz y mayor de la ciudad de Daroca* de Antonio Lasala y Gil, impreso en 1783⁴⁵ y dos versiones manuscritas del Archivo de la Real Academia de la Historia, en el tomo X de la colección de documentos de Manuel Abella Peligero⁴⁶ y en el tomo III de la colección de documentos de Jaime Villanueva⁴⁷. A ello se ha de añadir una obra de teatro litúrgico, compuesta por Tomás Torres, titulada: *La conquista de Valencia y el milagro de Luchente*, escrita en 1787 e impresa en 1876⁴⁸.

Desde un punto de vista estrictamente material, el Santo Corporal de Daroca es un paño de lino blanco al que quedaron adheridas las seis sagradas formas transubstanciadas en carne y sangre de Cristo, que no llegaron a ser consumidas por Berenguer de Entenza y sus cinco capitanes, dejando seis improntas rojas de sangre en el paño, perfectamente identificables en su forma, con una disposición no simétrica. El portacorporal donde se guarda es una caja de plata, protegida en su parte delantera con un cristal, dotada con puertas batientes de plata dorada, a la manera de un tríptico, y una crestería en el remate superior, fabricado todo ello en fecha incierta del siglo XVI. En su parte trasera la placa que forma la base está dotada de unos apliques para enganchar una cadena de oro que permite al sacerdote, cuando se saca en procesión, colgarse el relicario del cuello y sostenerlo con ambas manos, para presentarlo con más comodidad. La caja donde actualmente se guarda el portacorporal con la reliquia fue fabricada en 1955 por el platero zaragozano Carlos Faci⁴⁹ [Lám. 3]

⁴⁴Orrios, 1759.

⁴⁵Lasala, 1783.

⁴⁶ARAH [Archivo de la Real Academia de la Historia]: *Ruejo de Daroca de 1575. Noticia del Milagro*. Colección de documentos de Abella, tomo X, sig. 9/5173.

⁴⁷ARAH: *Historia de los Santos Corporales de Daroca*. Colección de documentos de Villanueva, Tomo III, sig. 9/4560.

⁴⁸Torres, 1876.

⁴⁹Mañas, 2006: 185-196.



Lám. 3: Relicario con el Santo Corporal de Daroca, labrado en plata dorada en el siglo XVI, conservado en la Capilla de los Santos Corporales de la Colegiata de Daroca. Fotografía del autor, cortesía de la Colegiata de Daroca.

Desde su llegada a Daroca en 1239, la exhibición y veneración de los Santos Corporales cambió la vida espiritual de la ciudad, cabeza de una comunidad de villa y tierra, transformándola en un atractivo centro de peregrinación, con una riquísima tradición litúrgica perpetuada hasta nuestros días, cuyo calendario de festividades propias gira en torno al acto de homenaje y veneración de los Santos Corporales. La reliquia se convirtió en el catalizador de algunas de las más importantes creaciones artísticas darocenses

durante la Baja Edad Media y la Edad Moderna, lo que también puede hacerse extensivo a Luchente, aunque en menor medida y con obras artísticas de inferior calidad.

En fecha incierta a mediados del siglo XIII, el cabildo eclesiástico de Daroca, considerando que los Santos Corporales estarían desprotegidos si se dejaban depositados en la iglesia del Hospital de San Marcos, dado que estaba situada extramuros de la ciudad, acordaron llevar dentro del recinto amurallado y depositarla en el altar mayor de la parroquia de Santa María, el templo más importante que allí existía. La iglesia de Santa María había sido fundada en 1120 por Alfonso I, tras la conquista cristiana de la ciudad, en el lugar donde hasta aquel momento había estadoemplazada la mezquita aljama, de la que no se ha identificado ningún resto material⁵⁰. A comienzos del XIII, cuando los Corporales llegaron a Daroca, era un edificio románico de tres naves, edificado en la segunda mitad del XII en materiales ignífugos, con bóveda de cañón apuntado cubriendo la nave central, pilares cruciformes con columnas en los frentes, crucero desarrollado en altura, ábside central (único conservado) semicircular al interior y al exterior, cubierto con bóveda de horno, ábsides laterales de testero plano e influencia cisterciense, e importantes conjuntos escultóricos labrados hacia 1200⁵¹.

Cuando Jaime I supo del milagro que había ocurrido en la batalla de Chío, acudió a Daroca para venerar los Santos Corporales y regaló una custodia de plata nueva para procesionar la reliquia y dignificar el lugar donde hasta ese momento se había guardado la reliquia, al tiempo que concedía una serie de privilegios para sostener su culto⁵². Aunque la custodia de Jaime I no ha llegado a nuestros días, conocemos parte del ajuar litúrgico del siglo XIII a través del inventario redactado en 1397 por el prior Francisco Clemente, donde se dice: *Item, in parte sinistra est tabernaculum cum techae seu monumentum ubi custodiuntur sacra corporalia*⁵³. Gracias a ese documento pensamos que en aquel momento la reliquia estaba guardada en un arca de madera dorada y pintada, intencionadamente fabricada para que se pareciera a al arca de la alianza donde Moisés guardó las tablas de la ley, de ahí que se la cite como Tabernáculo, de 43 x 70 cm. De ella

⁵⁰Lacarra, 1971. Mayoral, 2003. Oliva, 2016: 79-157. Sesma, 2019: 73-112.

⁵¹García, 2000: 66. Mañas, 2006: 55-61. Andrés, 2011: 238-245.

⁵²Quadrado, 1844: 370. Canellas, 2005: 16.

⁵³Canellas, 1983: 136.

sólo se ha conservado la tapa superior, decorada con un Pantocrator sentado sobre el arco iris, dentro de una almendra mística, con dos querubines⁵⁴ [Lám. 4].



Lám. 4: Tapa superior de un arca o tabernáculo eucarístico del siglo XIII, enriquecida con un Pantocrator, Museo Fotografía del autor, cortesía de la Colegiata de Daroca. de la Colegiata de Daroca. Fotografía del autor, cortesía de la Colegiata de Daroca.

Aunque se ignora la fecha exacta en que se hizo la *traslatio* desde la iglesia de San Marcos a la de Santa María, en no pocas publicaciones se indica que se hizo el mismo año en que los Corporales llegaron a Daroca, es decir, en 1239. El canónigo Rodríguez Martel, en cambio, creía que la *traslatio* se hizo en fecha incierta pero inmediatamente anterior al 8 de septiembre de 1248, porque esa es la fecha de un privilegio concedido por Pedro de Albalate, Arzobispo de Tarragona, dando beneficios espirituales a Daroca *propter alias ville Darocensis ecclesias excellentior habeatur*⁵⁵. Desde 1261 hay certeza documental sobre la veneración de los Santos Corporales en la iglesia de Santa María. Ese año dos

⁵⁴Esteban, 1975: 64. Esteban, 2001: 448. Mañás, 2006: 62. Es interesante señalar que el Altar Relicario del Monasterio de Piedra, de 1390, también es citado en la epigrafía y en los documentos como tabernáculo. Cabe preguntarse si ¿Hubo algún tipo de mueble expositor en Daroca que hubiera podido ser precedente formal y funcional en el siglo XIII para el que a finales del XIV se hizo en la abadía cisterciense? González, 2013 a. González, 2018: 162-179.

⁵⁵Rodríguez, 1675.

síndicos de Daroca, uno designado por la ciudad y otro por el cabildo eclesiástico, viajaron a la Santa Sede para informar a Urbano IV de la construcción, fuera de la muralla de Daroca, de una torre de piedra, sin finalidad militar, ideada para exhibir desde lo alto de su camino de ronda los Santos Corporales en los días de fiesta mayor en que se concentraba tal cantidad de fieles que no cabían dentro de la iglesia de Santa María, donde a la sazón se dice que se guardaba la reliquia, calificándola de estrecha y oscura⁵⁶. Como unos años después, el 11 de agosto de 1264, Urbano IV instituyó, por medio de la promulgación de la bula *Transiturus de hoc mundo*, la fiesta del Corpus Christi, ha habido algunos investigadores que han afirmado que, en el hecho histórico de haber tomado esa decisión, pudo influir por igual el conocimiento de las visiones de Santa Juliana de Lieja, el milagro de la Santa Misa de Bolsena y el milagro de la Batalla de Chío⁵⁷. Se ha dicho incluso que quienes introdujeron en la cámara apostólica a los síndicos de Daroca en 1261 fueron San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino y que por esa razón se festeja la *traslato* de los Corporales el 7 de marzo, haciéndola coincidir con la fiesta del Doctor Angélico. ¿Estamos ante una casualidad o ante una coincidencia hecha a propósito?⁵⁸

Canellas analizó cuidadosamente la documentación que se guarda en el Archivo de la Colegiata de Daroca, dada por los prelados más importantes de la Baja Edad Media y la Edad Moderna en favor de Santa María la Mayor. A través de esos documentos conocemos los altos niveles de protección oficial que recibió este templo y, derivados de ellos, las rentas que hicieron posible las obras de arte de altísima calidad que allí se conservan. El templo ganó en complejidad arquitectónica y calidad estética a medida que también se hacía más complejo el culto eucarístico a los Santos Corporales⁵⁹. El 20 de marzo de 1282, Bernardo Olivella, Arzobispo de Tarragona, concedió 40 días de indulgencia a los que ayudaran económicamente en las obras de construcción del claustro que se yuxtaguso al muro del evangelio de la iglesia de Santa María⁶⁰. El 24 de abril de 1301, Jimeno de Luna, obispo de Zaragoza, concedió: *beneficios espirituales a los que*

⁵⁶Mañas, 2006: 28. Es interesante señalar que esa misma solución, construir una torre y exhibir la reliquia desde lo alto, se da, por influencia de la liturgia darocense, en la veneración de la Santa Duda de Cimballa en la torre puerta del Monasterio de Piedra. González, 2018: 162-179.

⁵⁷Pérez, 1989.

⁵⁸Orriols, 1759. Quadrado, 1844: 370. Rohbachen, 1872: Tomo 9, 806 y ss. López, 1999. Desde un punto de vista cronológico, el milagro de Daroca es 23 años anterior al de Bolsena. Canellas, 2005: 22.

⁵⁹Canellas, 1985 y 1988.

⁶⁰Aunque no ha llegado a nuestros días ningún resto material del claustro, debió ser obra importante, cubierta con bóvedas de crucería, enriquecida con azulejos turolenses, dotada de varias capillas, con salas usadas por el obispo de Zaragoza como residencia cuando acudía a Daroca y librería. Mañas, 2006: 28.

*colaboran económicamente a la obra del claustro de Santa María de Daroca, donde el Salvador del Mundo obra muchos milagros, del cual encara el verdadero cuerpo transubstanciado en carne y sangre verdadera en esa misma iglesia guardan y el cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo Dios, semejanza de verdadera carne et de sangre en la avant dita eglesia estant*⁶¹. El 31 de julio de 1318, el obispo de Zaragoza, Pedro López de Luna, volvió a conceder nuevas indulgencias a quienes contribuyesen a la obra y fábrica de Santa María de Daroca, donde *est corpus verum transubstantiatum in carne et sanguinis de Jesucristi*⁶². El 8 de septiembre de 1358, Pedro Clasquerí, Arzobispo de Tarragona, concedió a los visitantes de Santa María de Daroca 20 días de indulgencia si concurrían los sábados para asistir a los oficios divinos⁶³.

El 10 de diciembre de 1376, Lope Fernández de Luna, Arzobispo de Zaragoza, ratificó los beneficios espirituales que había dado a Santa María de Daroca el Papa Inocencio VI al tiempo que concedía nuevas indulgencias a los que, visitando este templo, *venerasen el Cuerpo de Cristo transubstanciado que allí se conserva*⁶⁴. Al año siguiente, en 1377, el mismo Arzobispo elevó la prelacia de esta iglesia del rango de iglesia parroquia al de Colegiata, en una decisión que años más tarde, en 1395, confirmó el Papa Benedicto XIII⁶⁵. De la mano de esa transformación, se emprendieron en el edificio una serie de obras artísticas, como la elevación de la altura de las naves, su ampliación hacia los pies, la construcción de un cimborrio y la edificación de la puerta del Perdón, situada a los pies del templo, integrando en ella un tímpano de mediados del XIV con una dehesis en la que se representaba a Cristo sedente sobre trono, con la Virgen y San Juan arrodillados a ambos lados, acompañado de ángeles portadores de las *arma christi* y la resurrección de los muertos en un registro horizontal inferior. Al ajustar la colocación del tímpano semicircular del siglo XIV dentro del arco apuntado del siglo XV que marca la estructura del vano, se generó un espacio en el vértice aprovechado para representar dentro un ángel tenante del Corporal con las Santas Formas transustanciadas y adheridas, motivo que vuelve a aparecer bajo el florón central del remate del arco y en los relieves horizontales de la imposta de las arquivoltas, donde a la sazón también aparece la mula⁶⁶. Se genera

⁶¹Canellas, 2005: 23.

⁶²*Ibidem*.

⁶³*Ibidem*.

⁶⁴Canellas, 2005: 23. Mañas, 2006: 28.

⁶⁵Mañas, 2006: 32.

⁶⁶Pano, 1989: 511-521. Lacarra, 2002.

entonces una fórmula iconográfica doble para representar los Santos Corporales de Daroca, mostrando el lienzo de lino blanco, ajustando su forma al cuadrado o al rectangular, bien con las seis Hostias transubstanciadas en sangre, dispuestas en perfecta simetría, tres a cada lado, bien con cinco Hostias ensangrentadas, dejando dos de ellas juntas en la posición central para darle la misma apariencia que el emblema de las cinco llagas de Cristo habitual en los franciscanos y las cofradías de la Santa Sangre⁶⁷.

En paralelo a las transformaciones que se hicieron en la estructura del templo, Pedro IV el Ceremonioso mandó labrar un suntuoso relicario de plata sobredorada, en el que figura el más antiguo punzón conocido de la platería zaragozana⁶⁸, cuya cronología suele fijarse hacia 1384, adjudicado al orfebre Pere Moragues⁶⁹. Se trata de una de las más bellas custodias aragonesas del siglo XIV, finamente labrada en plata, con abundantes esmaltes y piedras preciosas. Desde un punto de vista formal es un relicario custodia de estructura arquitectónica. Sobre un pie flordelisado con cuatro esmaltes donde se representan las armas de Aragón, se erige un hastial arquitectónico a base de ventanales de tracería y, sobre él, una suerte de armario, templete, retablo-relicario, ricamente ornamentado con relieves, arcos, doseles, cardina y esmaltes, coronado en su cúspide con un viril llameante, añadido en el siglo XVII en sustitución de uno anterior bajomedieval, flanqueado por ángeles custodios. La obra fue ejecutada de tal forma que, dependiendo de cómo se colocase la custodia sobre el altar, funcionaba como una custodia donde exhibir el Santísimo Sacramento sobre una suerte de pequeño retablo portátil o, dada la vuelta y con las puertas abiertas, funcionaría como un solemne expositor donde exhibir para su veneración los Santos Corporales. Es por tanto, una custodia relicario en la que la forma se adapta a una singular polifuncionalidad litúrgica. El frente delantero sería el expositor de la reliquia, donde está situado el receptáculo rectangular donde se colocaba el Santo Corporal extendido con las puertas batientes ornamentadas con los emblemas del reino de Aragón. El frente trasero tiene la estructura de un retablo de dos cuerpos arquitectónicos superpuestos. En el inferior, bajo un arco, está representada la Virgen, coronada, de pie, con el Niño en brazos, en el momento en que están recibiendo el homenaje orante de un Rey y una Reina que Cruz Valdovinos identifica como Pedro IV

⁶⁷Las indulgencias concedidas por varios Papas en el siglo XV a favor de la devoción a las cinco llagas protegían al fiel contra la muerte ruin, súbita y sin confesión. Reau, 2000: tomo 1, vol. 2, 530-531.

⁶⁸CES. AUG. que es abreviatura de *Caesar Augusta*. Martín, 1999: 491-496.

⁶⁹Pere Moragues, muerto en 1387, fue nombrado criado de Pedro IV en 1368, fecha a partir de la cual trabaja, casi en exclusiva, para él y para sus familiares. Martorell, 1909: 225-232. Terés, 2007.

y su esposa Sibila de Forcia⁷⁰; mientras que Esteban Lorente, retrasando su ejecución a una fecha posterior a la muerte de Pedro IV, identifica como Juan I y su esposa, Violante, que fueron a su juicio quienes materializaron la donación al terminar de pagar la obra. Sobre la escena de adoración regia está representado un Calvario, con Cristo en la Cruz, San Juan, las tres Marías, dos soldados y ángeles turiferarios. La custodia relicario, además de ser un objeto suntuoso, es testimonio material de la riqueza y sofisticación que alcanzó la liturgia eucarística a finales del siglo XIV⁷¹[Lám. 5].



Lám. 5: Custodia relicario de los Santos Corporales, atribuida Pere Morages, ejecutada en 1384, Museo de la Colegiata de los Corporales de Daroca. Fotografia del autor, cortesía de la Colegiata de Daroca.

⁷⁰Cruz, 1999: 519.

⁷¹Esteban, 1975: 65. Mañás, 2006: 64-65.

Clemente VII, en un documento dado en Avignón el 9 de junio de 1384, concedió indulgencia a favor de los que visitaran la iglesia de Santa María de Daroca el día del Corpus⁷². El infante Juan de Aragón, gobernador general del Reino, en documento dado el 18 de enero de 1386, autorizó a pedir limosna y difundir por todo el Reino los beneficios espirituales de las indulgencias dadas a favor de Santa María de Daroca⁷³. El 22 de marzo de 1386, Pedro, diácono cardenal de Santa María de Cosmedin, concedió indulgencias a los que visitaran Santa María de Daroca, *donde se muestra a la contemplación de los hombres a Jesucristo bajo especie de verdadera carne y verdadera sangre sagradas en los corporales*⁷⁴. El 3 de septiembre de 1387 García Fernández de Heredia, Arzobispo de Zaragoza, exhortaba a los fieles a dar limosnas a favor de la iglesia de Santa María de Daroca, argumentando que en ella se conservaba el cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo⁷⁵. El 3 de julio de 1389, Pedro, Cardenal de Santa María in Cosmedin, publicó *indulgencias concedidas por Clemente VII el 18 de diciembre de 1378 a favor de Santa María de Daroca, en la que el verdadero Cuerpo de Cristo, convertido milagrosamente en carne y sangre verdadera, ha obrado milagros*⁷⁶. El 3 de agosto de 1390, Pedro de Luna, siendo legado pontificio, autorizó a recolectar limosnas para Santa María de Daroca⁷⁷. En documentos dados el 27 de enero y el 13 de febrero de 1397, Benedicto XIII, el Papa Luna, estando en Avignon, concedió beneficios espirituales a los que visitasen Santa María de Daroca el día del Corpus⁷⁸. *El 12 de septiembre de 1397, el Arzobispo García Fernández de Heredia concedió indulgencias a los que ayudasen a las obras de Santa María, en donde el Cuerpo de Jesucristo está transubstanciado en carne y sangre y donde se realizan milagros visibles*⁷⁹. El 12 de noviembre de 1419 el Papa Martín V renovó todos los privilegios que sus antecesores habían dado a favor de Santa María de Daroca⁸⁰. Alonso de Argüello, Arzobispo de Zaragoza, en diciembre de 1424, a petición de la colegiata de los Corporales, confirmó las indulgencias concedidas por García Fernández de Heredia y por Lope Fernández de Luna⁸¹. El 28 de mayo de 1429 el Papa Martín V ratificó las indulgencias concedidas por sus predecesores⁸². Eugenio IV ratificó esas

⁷²Canellas, 2005: 23.

⁷³*Ibidem*: 24.

⁷⁴*Ibidem*.

⁷⁵*Ibidem*.

⁷⁶*Ibidem*: 25.

⁷⁷*Ibidem*.

⁷⁸*Ibidem*.

⁷⁹*Ibidem*.

⁸⁰*Ibidem*.

⁸¹*Ibidem*.

⁸²*Ibidem*.

mismas indulgencias en documentos dados el 26 de mayo de 1433, el 21 de diciembre de 1442 y el 22 de diciembre de 1444, otorgando *indulgencia plenaria lucrativa por los visitantes del santuario de los Corporales en el día y víspera de la festividad del Corpus*⁸³.

Consta documentalmente que en esos años la Reina María, esposa de Alfonso V, costeó la construcción del campanario de la colegiata, que es en realidad una torre de ladrillo del siglo XIII revestida de piedra en el XV, lisa en sus paramentos exteriores, dotada con un cuerpo de campanas, usada en la liturgia de exhibición de la reliquia, ya que a sus pies, antes de la ampliación de la colegiata de finales del XVI, había una amplia plaza donde se concentraban los peregrinos para recibir bendiciones e indulgencias y venerar la reliquia. Después de exhibida la reliquia desde lo alto de esta torre, era llevada en procesión hasta el lugar que los documentos citan como *la Tortea*, identificado con una de las dos torres que protegen la puerta baja de la muralla, frente a la cual se sitúa el convento del Corpus Christi, antiguo hospital de San Marcos, y desde allí se hacía un segundo acto de homenaje y veneración que es el que aún en la actualidad se celebra como acto principal de la fiesta de los Santos Corporales⁸⁴.

En 1417 se iniciaron las obras que, abordadas en campañas sucesivas hasta 1535, supusieron la completa renovación del altar mayor de la Colegiata de Santa María y su transformación en una de las obras más interesantes del tardogótico aragonés. Desde un punto de vista histórico-artístico, las obras impulsadas en el siglo XV para la renovación del altar mayor se relacionan con soluciones estructurales y ornamentales de raíz borgoñona lo que, unido al análisis de la emblemática presente en la capilla, explicaría que la historiografía tradicional adjudicara la obra al sucesivo patronato de Juan II y de los Reyes Católicos, cuando no es del todo cierto, como tampoco lo es que fuera totalmente labrada en alabastro (una parte se labró en caliza policromada). A comienzos del siglo XVI las obras que se abordaron se relacionan con la estética del plateresco y con la irrupción de los modelos plenamente renacentistas e italianizantes.

La adjudicación de la obra a un supuesto mecenazgo de Juan II y de los Reyes Católicos se debe a que algunos de los ángeles que pululan como un enjambre por la capilla mayor portan sus emblemas heráldicos, dato ya señalado por Cabré en 1922, si bien es

⁸³*Ibidem*: 26.

⁸⁴Mañas, 2006: 35.

importante indicar que el escudo que durante mucho tiempo se tuvo por emblema de Juan II y se relacionó con la visita que el monarca hizo a Daroca en 1445 para ganar las indulgencias asociadas a la veneración de los Santos Corporales, es en realidad la emblemática de la Reina María, la verdadera mecenas de la obra⁸⁵. Como es lógico, las obras de enriquecimiento de la cabecera se hicieron a lo largo de todo el siglo XV y no se deben a un único impulso, no se adjudican a un único autor y no hubo un plan de obra predefinido y unitario, materializado después, sino obras sucesivamente yuxtapuestas que alcanzaron no obstante una notable coherencia formal y estética. En el pasado, buscando un análisis generalista, se atribuyó el conjunto al escultor natural de Daroca Juan de la Huerta, que trabajó con Claus Sluter en Champmol y con Claus Werve en Dijon⁸⁶, pero actualmente se barajan, junto a Huerta, atribuciones diferentes y más afinadas para cada uno de los sectores de la capilla, cuya forma se adaptó progresivamente a la liturgia de homenaje a las Santas Formas. Se han identificado cuatro grandes campañas artísticas⁸⁷.

La primera modificación hecha en el altar mayor de la Colegiata fue la fabricación de un nuevo retablo que vino a sustituir el tabernáculo anterior, del que nada se sabe. El nuevo retablo ocultó las pinturas parietales hechas en el ábside, algunos de cuyos se han podido recuperar y se han puesto en relación con la actividad de Enrique de Bruxelles⁸⁸. El nuevo retablo se adjudica al Maestro Issambart, de posible origen borgoñón, que trabajó en Daroca desde 1417, y a Juan de la Huerta, el discípulo de Claus Werbe. Constaba de una predela con siete imágenes labradas en bulto redondo representando a San Antonio Abad, Santa Marta, Santa Margarita, Santa María Magdalena, San Miguel, Santa Clara, Santa Bárbara y San Jerónimo, y un cuerpo superior de tres calles con las imágenes de la Virgen con el Niño, Santa Catalina y una Santa sin atributo⁸⁹.

La segunda fase de la obra consistió en añadir un jubé, a la manera de los que existían en Borgoña, separando y jerarquizando el espacio inmediato al altar respecto del resto del presbiterio por medio de tres arcos apuntados, ricamente ornamentados con relieves calados, tracerías, cresterías y toda suerte de detalles decorativos vinculados al flamígero

⁸⁵Cabré, 1922: 278. Segarra, 1915. Canellas, 2005: 26. Mañas, 2006: 159-160.

⁸⁶Abbad, 1957: 481-2.

⁸⁷Mañas, 2006: 74-115.

⁸⁸Canellas, 1988: 83. Mañas, 2006: 67-73

⁸⁹Todas las figuras están ricamente labradas, tienen buen tratamiento de paños y notable sentido del volumen y la expresividad, conseguido en parte con la policromía. Tienen doseles, pináculos y peanas finamente ejecutados. Quarré, 1973: 455-464.

(filigranas, florones, pináculos, gabletes...). La triple arquería determina tres espacios de planta cuadrangular, cubiertos con bóveda de terceletes el central, levemente más ancho, y bóvedas octopartitas los laterales, cuyos nervios se enriquecieron con cogollos de cardillo y ángeles músicos muy útiles para los estudiosos de la organología medieval. La mayor parte tocan instrumentos de viento asociados a la música apoteósica. En las tracerías de los tres arcos se desarrolla un programa iconográfico donde se representa a la Virgen galactotrefusa, con San Juan Bautista, San Pedro, San Pablo y Santiago sobre los pilares, y catorce apóstoles y profetas en los pinjantes angrelados, algunos de los cuales se identifican gracias a sus atributos: San Simón, San Juan, San Andrés, Santo Tomás, el Rey David y otros no. Sobre la triple arcada se desarrolló un retablo jubé de dos pisos. En el inferior están representados los cuatro evangelistas y la anunciaciόn, protegidos por finos doseles en altorrelieve y en la calle central del piso superior la Crucifixión con San Juan y la Virgen y en las calles laterales superiores ángeles tenantes que portan, los de la izquierda el paño con las cinco Sagradas Formas y los de la derecha el ya comentado escudo de María de Castilla.

En los muros interiores del jubé, flanqueando el altar mayor a ambos lados, se labraron dieciséis bajorrelieves, cada uno de los cuales mide 65 x 110 cm., organizados de cuatro en cuatro, bajo elegantes tracerías flamígeras. Con ellos se compuso un doble friso superpuesto en el que se relata el milagro eucarístico de la batalla de Chío en imágenes siguiendo el relato del *Libro Bermejo*⁹⁰. Aunque cuatro de los relieves se perdieron al ser abiertas en el siglo XVIII las puertas de acceso al camarín eucarístico, se puede reconstruir sin dificultad todo el ciclo. Las imágenes se leen muro a muro, de cuatro en cuatro, de arriba a abajo y de izquierda a derecha. Aunque los relieves no están firmados y no hay constancia documental de su autoría, se acepta que, por su carácter narrativo y por las formas de las caras redondeadas y mofletudas, cuerpos, cabezas, narices y ojos almendrados, deben ser del escultor Pere Johan, cuyo taller estuvo en Daroca hasta ser llamado en 1445 a Zaragoza para trabajar en las obras del retablo mayor de la Seo de San Salvador, lo que nos daría una data *ante quem* para la obra darocense⁹¹.

⁹⁰Mañas considera que se sigue el relato de la carta de Chiva, pero las imágenes se ajustan mejor al relato de la segunda variante iconográfica, lo que hace pensar si la versión escrita que tenemos es contemporánea a las versiones iconográficas o posterior a ellas, de modo que no sería el texto el que influiría en la imagen sino al revés, la tradición oral habría generado ambas. Mañas, 2006: 119-163.

⁹¹Lacarra, 2000: 61-75. Mañas, 2006: 119 y 159-163.

Los cuatro primeros relieves, situados en la pared Norte, representan la incursión cristiana en las tierras musulmanas situadas al Sur del Turia. Saliendo de Valencia por la puerta de Serranos, la hueste cristiana formada por caballeros, portaestandartes e infantería, armados de ballestas y lanzas, protegidos con armaduras de placas y petos de cuero reforzados, avanzan de izquierda a derecha en los tres primeros relieves para representar en el cuarto el primer enfrentamiento contra los musulmanes, perfectamente reconocibles por llevar turbante, ir montados sobre camellos y usar armas orientales como la cimitarra y los escudos decorados con cabezas monstruosas.

El segundo grupo de relieves, situados al lado izquierdo del altar mayor, en la pared oriental, ha perdido los dos relieves labrados en el friso inferior. En el quinto relieve, situado en el friso superior, representa el establecimiento del campamento militar del Puig de Codol, mostrando una tienda de campaña con los capitanes a ambos lados, vestidos con armaduras de placas, y los cuatro estandartes, uno de ellos la señal real. El sexto relieve muestra un segundo contingente militar saliendo a caballo de una ciudad, muy difícil de interpretar si hicieramos una lectura lineal del relato figurativo, que tiene la singularidad de mostrar un jinete sobre caballo blanco en corbeta con armadura y yelmo rematado en un florón dorado que, o bien representa a Berenguer de Entenza al frente del ejército o a San Jorge, patrón de los caballeros y de la corona de Aragón, acompañando personalmente a la hueste conquistadora. Los relieves que se han perdido mostrarían, la misa celebrada por mosén Mateo Martínez y la salida de los musulmanes del castillo de Chío para atacar a los cristianos en la segunda batalla.

Los siguientes cuatro relieves, situados a la derecha del altar mayor, en la pared oriental, también han perdido los dos relieves del friso inferior. El noveno relieve, situado en el friso superior, representa el fragor de la batalla en el momento en que los cristianos, a caballo y armados con lanzas, atacan con furia a los musulmanes y les hacen retroceder. El suelo está sembrado de cadáveres. En el primer término vuelve a aparecer el jinete del anterior relieve, de muy difícil interpretación iconográfica, montado sobre un caballo blanco, ricamente enjaezado con guadrapas adornadas con la señal real, vestido con armadura dorada de placas y yelmo rematado con corona flordelisada, que podría ser el distintivo del Rey Jaime I, de Berenguer de Entenza como señor de Valencia o de San Jorge como protector de la corona de Aragón, en una imagen de absoluta ambigüedad que los hombres de la Edad Media eran capaces de interpretar pero que resulta en nuestro

tiempo muy difícil de identificar. Si el representado fuera el Rey Jaime I, haciéndole partícipe de la victoria de la batalla de Chío, la imagen iría muy por encima del relato textual, aunque quizá deba advertirse que se hiciera así a propósito para explicar visualmente que Berenguer de Entenza capitaneó la campaña sirviendo a su Señor. El décimo relieve, de un modo diacrónico, muestra dos momentos cruciales del relato como si hubieran sucedido a la vez. A la derecha, en el ángulo inferior, Mosén Mateo Martínez recupera los Santos corporales escondidos bajo una piedra y en el centro el mismo sacerdote muestra el Santo paño de lino con las Santas Formas transubstanciadas de conformidad a la fórmula iconográfica asociada a las cinco llagas. Los militares situados a ambos lados, de rodillas, con las manos unidas o cruzadas al pecho, arrodillados o de pie, prestan homenaje a la reliquia, encabezados por la figura armada con armadura de placas a la que antes nos referíamos, con las banderas con la señal real y la cruz roja de San Jorge [Lám. 6].



Lám. 6: Relieves del ciclo iconográfico del jubé de la capilla mayor de la Colegiata de los Corporales de Daroca, adjudicados a Pere Johan hacia 1445, donde se representa la batalla de Chío y el acto de homenaje a los Santos Corporales. Fotografía del autor, cortesía de la Colegiata de Daroca.

Los últimos cuatro relieves, situados en la pared meridional del Jubé, representan la capitulación del Castillo de Chío, con el gobernador musulmán, cuya cabeza está cubierta con un turbante, llevando a Berenguer de Entenza o al propio Rey Jaime I con la cabeza coronada al lugar que acababan de conquistar, con un albañil a la derecha, llevando una espuerta llena de ladrillos para erigir el altar de la capilla que se iba a dedicar a Santa

María, consagrada dentro de la fortaleza. El siguiente relieve muestra la mula blanca cargada con el milagroso corporal sobre sus alforjas, acompañada por Mateo Martínez y la milicia a caballo. La quinceava escena muestra la llegada de la mula, cuyo pelaje es ahora de color marrón, al hospital de San Marcos de Daroca, arrodillándose a ante la puerta para indicar el sitio donde debían guardarse la reliquia. El último relieve muestra la *traslato* de la reliquia desde la capilla del hospital de San Marcos a la iglesia de Santa María, entrando la solemne procesión por la puerta baja. El sacerdote que porta la reliquia, la lleva dentro de un arca cubierta con paño dorado y lleva las manos veladas. A tenor del cambio del color de la mula, pensamos que la pigmentación, buena parte de la cual fue añadida en 1508, contratada por Pedro de Trulvadia, que se comprometió a limpiar, pintar y dorar el retablo de la capilla de los Corporales, pudo alterar el sentido de la lectura del ciclo iconográfico, sobre todo en la identificación del caballero coronado.

El enriquecimiento de la Colegiata de Daroca continuó a lo largo del siglo XV, tanto desde una perspectiva espiritual como desde un punto de vista material. El 13 de julio de 1463 veneró la reliquia Rodrigo Borgia, el futuro Papa Alejandro VI⁹². En 1481, el Arzobispo de Zaragoza, Andrés Santos celebró la misa de Corpus en la colegiata de Daroca⁹³. *Sixto V, el 29 de mayo de 1482, concedió indulgencia y jubileo in perpetuum cada siete años desde las primeras vísperas del Corpus hasta las segundas del domingo siguiente* a favor de la Colegiata de Daroca⁹⁴. Es entonces cuando se documenta la tercera fase del enriquecimiento de la capilla, correspondiente al reinado de los Reyes Católicos. Isabel y Fernando estuvieron varias veces en Daroca. En marzo de 1482 venerando las Santas Formas transubstanciadas y ya entonces el clero darocense les pidió ayuda para acabar las obras de la capilla. Los recursos debieron ser considerables puesto que las obras se encargaron al escultor castellano Juan de Talavera, que en 1484 cobró una parte de su trabajo valorada en 2666 sueldos⁹⁵. Los monarcas, estando en Medina del Campo, el 14 de marzo de 1482, autorizaron que se divulgase por todos sus dominios el misterio de los Santos Corporales y se pidiese limosna⁹⁶. Una tradición muy arraigada por una visión romántica del pasado afirma que los Reyes Católicos emplearon las primicias del oro

⁹²Canellas, 2005: 26.

⁹³*Ibidem*.

⁹⁴*Ibidem*: 27.

⁹⁵Janke, 1986: 320-324.

⁹⁶Esta concesión puede ser relacionada con una noticia relativa a la reducción del número de cofrades que había en la cofradía de Daroca 1494, que condujo a una situación delicada para obtener rentas.

americano que trajo Cristóbal Colón de América en 1492, para fabricar un relicario nuevo de los Corporales⁹⁷. El 25 de noviembre de 1495, los Reyes Católicos viajaron a Daroca con sus hijos y el Cardenal Pedro González de Mendoza, para adorar los Corporales y obtener los beneficios espirituales de sus indulgencias. Las obras consistieron en la construcción de dos arcos de yeso del presbiterio con repisas sobre las cuales están representadas las tres Marías (María Magdalena, María Cleofás y María de Santiago), Cristo resucitado, San Miguel y San Jerónimo, frente a San Vicente, Santa Engracia, San Bartolomé, San Jorge, San Antonio abad y un santo no identificado al carecer de atribuyo, bajo los cuales está el yugo y las flechas de los mecenazgos reales, a ambos lados del Santo paño con las Sagradas Formas transsubstanciadas. Las obras debieron terminarse hacia 1488, momento en que Fernando el Católico donó cinco lámparas de aceite para iluminar perpetuamente el altar⁹⁸.

En fecha incierta entre 1484 y 1488 los Reyes Católicos debieron regalar las ocho tablas anónimas, obra de un pintor aragonés con un conocimiento limitado de los logros de la pintura flamenca, donde se representa a los propios Reyes y a sus hijos, Fernando junto al príncipe Juan, e Isabel junto a la princesa Isabel, como orantes con las manos unidas en oración, ricamente vestidos, coronados y de perfil girado en tres cuartos, junto a cuatro escenas donde se narra el milagro eucarístico de la batalla de Chío y dos ángeles tenantes llevando el paño con las Santas Formas adheridas al lienzo de lino de acuerdo a la fórmula iconográfica de las cinco llagas, siendo muy reconocible la fusión en las dos Hostias situadas en el centro, y el escudo de los reyes sin la granada, detalle que acredita su ejecución antes de 1492. Parte de un retablo de financiación real, las tablas fueron reutilizadas como puertas de un armario, lo que las preservó y permite su análisis, si bien no sabemos si el ciclo figurativo está completo. Son perfectamente reconocibles la misa de campaña celebrada por mosén Mateo Martínez delante de un altar portátil presidido por Cristo Crucificado, siguiendo una iconografía con una deuda evidente con la de la misa de San Gregorio, en presencia de los soldados arrodillados y vestidos con armaduras, con las tiendas de campaña del campamento militar al fondo; la escaramuza militar en el momento en que los militares parten a la batalla con el clérigo escondiendo las Sagradas

⁹⁷Quadrado, 1844: 368-369. La edición se acompaña de un grabado, fechado el 18 de octubre de 1844 y dibujado por Parcerisa, que permite conocer cómo estaba la capilla de los corporales antes de las agresivas restauraciones que ha conocido guiadas por planteamientos neohistoricistas.

⁹⁸Mañas, 2006: 170-181.

Formas bajo una piedra y el acólito orante delante del altar; la batalla de Chío en el momento en los musulmanes empiezan a retroceder y la recuperación del Corporal con las Santas Formas transubstanciadas que el mosén enseña al ejército para su veneración con todos los personajes arrodillados⁹⁹[Lám. 7].



Lám. 7: Tablas del retablo de los Reyes Católicos y el Milagro de Chío, anónimo hispano-flamenco pintado entre 1484 y 1488, Colegiata de los Corporales de Daroca. Fotografía del autor, cortesía de la Colegiata de Daroca.

⁹⁹Lacarra, 1991: 449-451. Mañas, 2006: 170-175.

Durante una de las visitas, la Reina Isabel regaló a su camarera mayor y principal consejera, Beatriz de Bobadilla, la Santa Hijuela de los Corporales de Daroca, un paño sobre el que había quedado impresa la Santa Sangre del misterio eucarístico transustanciado. Con tan importante reliquia fundó Beatriz de Bobadilla un convento de frailes dominicos en Carboneras de Guadazaón, donde aún se venera esta reliquia¹⁰⁰.

En la cuarta fase de enriquecimiento de la capilla mayor de la Colegiata de Daroca, correspondiente a comienzos del siglo XVI, se introdujeron las formas del plateresco. En 1504 fueron contratados los pintores Juan de Bruselas y Domingo Gascón para pintar al fresco el interior de cada uno de los plementos de las dos bóvedas octopartitas y la bóveda de terceletes del jubé, desarrollando ricos candelieri de directa inspiración italianizantes, ajustados al área disimétrica de cada una de las porciones triangulares de los plementos, con jarrones, ángeles e imágenes del Corporal unas veces con las seis Hostias y otras con solo cuatro¹⁰¹. Las obras se prolongaron hasta 1508. No está claro si inmediatamente antes o después de acabarse su ejecución se tomó la decisión de capialzar el segundo piso del retablo jubé añadiéndo una faja intercorporal, a manera de friso horizontal, con decoración de candelieri, no muy fina. En 1535 se forjó la rejería arquitectónica que, situada a la altura del arco de triunfo que da acceso a la capilla, permite la visión transparente de este espacio¹⁰².

La unidad estilística de la obra y la coherencia formal en el aspecto global de la capilla se deben a que en fecha posterior al enriquecimiento de este espacio en el siglo XV sólo ha conocido dos reformas importantes: la adicción de elementos de estética plateresca, perfectamente integrada en lo que ya existía, y la apertura de un óculo ovalado en el siglo XVIII a la altura de la predela del retablo, destinado a exponer en su interior los Santos Corporales, relacionado con la construcción de un camarín eucarístico con dos puertas en los laterales, siendo precisamente a partir de ese momento cuando podemos denominarlo con propiedad altar relicario eucarístico¹⁰³ [Lám. 8].

¹⁰⁰Muelas, 1958. Aladrén, 1991: 443. Mediero, 2009: 54-63.

¹⁰¹Criado, 2003: 293-340.

¹⁰²Criado, 1997: 141-162.

¹⁰³Las esculturas de Santa María Magdalena, San Miguel y Santa Clara fueron retiradas y se conservan, aunque muy deterioradas, en la capilla de los corporales y en el museo de Daroca.



Lám. 8: Vista general de la Capilla de los Corporales de la Colegiata de Daroca con su camarín eucarístico ovalado al fondo. Fotografía del autor, cortesía de la Colegiata de Daroca.

Las obras no se limitaron al interior de la colegiata. El antiguo hospital de San Marcos de Daroca, fundado a comienzos del siglo XIII y situado extramuros *para que no entraran espías disfrazados de peregrinos*¹⁰⁴, fue cedido a los Trinitarios en 1266 y transformado en convento. No sabemos cómo era la iglesia del siglo XIII, reedificada a comienzos del XVI de conformidad al esquema arquitectónico más básico del gótico Mediterráneo: nave única de cuatro tramos rematada con cabecera de tres lados, capillas laterales entre contrafuertes, coro a los pies y bóvedas de crucería simple y de terceletes. Entre 1525 y 1537 se edificó el atrio meridional, de planta rectangular, cubierto con bóveda de terceletes de nueve claves, destinado a proteger la puerta de acceso al templo, delante de la cual había sido enterrada la mula que trasladó los Corporales. La puerta es un interesante arco apuntado con dos arquivoltas cuajadas de cardillo y carnosos elementos vegetales, que protege un tímpano situado sobre el arco carpanel que da acceso a la iglesia, enriquecido a su vez con altorrelieves anónimos de indudable calidad donde se relata en imágenes la milagrosa llegada de la mula cargada con los corporales a la ciudad

¹⁰⁴Quadrado, 1844: 370.

de Daroca [Lám. 9]. En el centro del tímpano está representada la coronación de la Virgen con la Santísima Trinidad, a la izquierda la mula hincándose de rodillas delante de la puerta del hospital para indicar el lugar donde debían ser depositados los Corporales y a la derecha la procesión de soldados que acompañaba la comitiva, con Mosén Mateo Martínez en el centro, situado en perfecto eje con la coronación de la Virgen¹⁰⁵.



Lám. 9: Altorrelieve del tímpano de la iglesia del convento de los Trinitarios de Daroca, antiguo hospital de San Marcos, labrado hacia 1537, donde se representa la coronación de la Virgen y la llegada de los Santos Corporales a la ciudad de Daroca. Fotografía del autor, cortesía de la Colegiata de Daroca.

El 4 de abril de 1519, 14 cardenales, a instancias de Miguel Pérez de San Vicente, concedieron indulgencias a los devotos que acudieran a venerar los Corporales de Daroca¹⁰⁶. El 31 de agosto de 1522, el Papa Alejandro VI recordaba a las autoridades del Monasterio de Santa Fe de Zaragoza el contenido de una bula dada por el Papa León X en la que favorecía a la cofradía instituida en Daroca para el culto a los Corporales, a la cual confirmaba todos sus privilegios¹⁰⁷. *En 1525 el legado apostólico en España*

¹⁰⁵Pérez, 1987: 239-248. Mañas, 2006: 25-27.

¹⁰⁶Canellas, 2005: 27.

¹⁰⁷*Ibidem*: 28.

concedía algunas nuevas indulgencias a los cofrades del Misterio de los Corporales si llevaban consigo cada año la insignia. Y en 25 de octubre de 1529 una copia notarial reproducía la antigua bula de Clemente VII, de 9 de junio de 1384, que enumeraba varias indulgencias a los visitantes de los corporales¹⁰⁸. Pablo III, Papa entre los años 1534 y 1549, ratificó privilegios anteriores¹⁰⁹.

Durante la visita de Felipe II a Daroca en Febrero de 1585, el cabildo expuso al Rey la necesidad de construir un nuevo templo que tuviera unas dimensiones adecuadas para acoger en su interior a la multitud de fieles que acudían a Daroca el día del Corpus. Aunque el Rey dijo *no está mal esta antigüedad*, las obras se autorizaron e iniciaron al año siguiente, adjudicando el contrato al cantero Juan Marrón, natural de Lastenosa, según contrato firmado en 1586, de conformidad a las razas que había dado el *maestre Domingo*, identificado como el pintor Domingo Martínez. El nuevo edificio debía construirse sobre el solar que habían ocupado el templo y claustro medievales, de conformidad al tipo arquitectónico de la Hallen Kirche, es decir: planta de salón, tres naves, bóvedas de terceletes y combados a la misma altura, sobre delgados pilares que facilitaran una concepción diáfana del espacio. La nueva estructura debía integrar la capilla de los corporales, la puerta del perdón y el campanario, reorientando el emplazamiento del nuevo altar mayor en el lado Norte del templo, frente al cual, en el muro meridional, se abriría una gran portada, cuyo contrato firmaron en 1603 Fernando Laroza, Domingo Pontones y Pedro Aguilera, de acuerdo al concepto barroco de fachada retablo, presidida en su cuerpo central por un gran bajo relieve rectangular, de labra un poco tosca, donde se representa a Mosén Mateo Martínez enseñando los Santos Corporales con las seis Sangradas Formas transubstanciadas a una milicia que, arrodillada, los adora y venera, algunos en posición de orantes¹¹⁰. A lo largo del siglo XVII la Colegiata siguió recibiendo beneficios espirituales, como la indulgencia parcial a quienes comulgaran en Santa María de Daroca en determinadas fechas, dada por el Papa Pablo V el 3 de abril de 1606¹¹¹. Urbano VII en noviembre de 1624 añadió indulgencia plenaria a los que visitasen los corporales el día de San José¹¹². El día 1 de septiembre de 1704 la cofradía del Santísimo Sacramento de Daroca quedaba agregada a la de Santa

¹⁰⁸*Ibidem.*

¹⁰⁹*Ibidem.*

¹¹⁰Pano, 1987: 91-114. Pano, 2003.

¹¹¹Canellas, 2005: 30.

¹¹²*Ibidem.*

María sopra Minerva, con los mismos privilegios, estatus y beneficios espirituales¹¹³. También hay bulas de Clemente XII del 20 de abril de 1739 y de Benedicto XIV del 21 de enero de 1744¹¹⁴. En paralelo, en 1675 se construyó el baldaquino, inspirado en el de Bernini, protegiendo la imagen de la Asunción de la Virgen, en cuyos flecos pinjantes y escudos, se representan los Santos Corporales¹¹⁵ y se pintaron los frescos de la capilla de Santa Ana, dentro de cuyo tondo central está representado Mosén Mateo Martínez mostrando los Corporales transubstanciados a los soldados que lo adoran¹¹⁶.

Los testimonios iconográficos más interesantes de los Santos Corporales en el renacimiento y el barroco son los ajuares textiles, entre los que hay que citar la supuesta bandera del rey Jaime I, tenida por algunos como ejecutada en 1276, si bien es a todas luces muy posterior, fabricada en tafetán de seda con forro de raso y lino, con el escudo de Daroca, consistente en la representación de seis ocas blancas, a ambos lados del paño de lino con las Santas Formas transubstanciadas, y el escudo de la señal real debajo; el tercio de los corporales bordado en el siglo XVI y el juego completo de casulla, dos dalmáticas, tres capas pluviales, humeral, frontal de altar, sobre cáliz y portacorporal del siglo XVIII. El escudo de Daroca, puesto en las puertas y fuentes públicas de la ciudad y usado en el sello del concejo, mantuvo el emblema de las ocas blancas sobre fondo rojo asociadas al Sagrado Corporal de lino con las seis Santas Hostias adheridas a él, acompañado del lema *non fecit taliter omni nationi*, sacado del salmo 147, literalmente: *No hizo Dios cosa igual a ningún pueblo*, ocasionalmente rodeado de ángeles¹¹⁷.

En Luchente, siendo señora de la baronía María Vidaure, en 1422, el sacerdote Balaguer Figuer, rector de la parroquial, mandó que en todas las misas que allí se cantaran se hiciera una oración en memoria del milagro de los Santos Corporales. Para entonces, se había olvidado el lugar exacto en que había acontecido el milagro y, deseoso de conocer el emplazamiento donde había sucedido la transubstanciación, sus oraciones fueron escuchadas y un viernes, a pleno sol, apareció milagrosamente un resplandor en forma de cruz sobre el Puig de Codol, que vieron todos los habitantes. Acudieron 4 personas al collado y la cruz luminosa les condujo al sitio exacto donde se había producido el milagro.

¹¹³*Ibidem*.

¹¹⁴*Ibidem*.

¹¹⁵Boloqui, 1986: 33-63.

¹¹⁶Mañás, 2006: 51.

¹¹⁷*Ibidem*: 189-190.

Sobre ese lugar fue construido un monasterio dominico de cuyo edificio medieval se conserva el refectorio, el arco conopial de la fachada de ingreso a su iglesia, construida según los modelos arquitectónicos del gótico Mediterráneo, con nave única cubierta con bóvedas de crucería en la nave y bóveda estrellada en la cabecera. Algunas de las claves de estas bóvedas desarrollan en relieve la representación de mosén Mateo Martínez de pie, mostrando el corporal con 5 sagradas formas adheridas a él y no 6, quizá para asemejarlo al emblema de las 5 llagas de Cristo, con dos ángeles uno a cada lado¹¹⁸. El altar mayor actual, obra de la segunda mitad del siglo XX, dedicado a temas eucarísticos, representa en la tabla central superior al mosén mostrando los corporales.

La ermita de la Consolación en Luchente, situada a medio camino entre la población y el convento de Dominicos del Corpus Christi, fue fundada en 1772 con el patrocinio de un matrimonio piadoso formado por el catalán Gabriel Serra y la valenciana Paula Ríus. En los zócalos interiores del templo se ha conservado un magnífico conjunto de azulejos valencianos del XVIII donde se representa el ciclo del milagro por medio de ocho escenas que representan: la primera batalla de musulmanes y cristianos, la celebración de la misa por mosén Mateo Matínez en el momento de la consagración de las Sagradas Formas, la segunda batalla entre musulmanes y cristianos, el momento en que el sacerdote oculta las Sagradas Formas envueltas dentro del corporal bajo una piedra, la procesión del sacerdote y los militares para recuperar las sagradas formas, el capellán mostrando el Santo Corporal con las Sagradas Formas transubstanciadas adheridas al paño de lino, la victoria del ejército cristiano frente a los musulmanes con el sacerdote levantando vigorosamente el corporal como si fuera un arma eficaz contra los enemigos de la fe [Lám. 10] y la mula cargada con la arqueta camino de Daroca. Como es habitual en la cerámica valenciana, aunque el milagro había acontecido en la Edad Media, la vestimenta de los soldados, las armas y la actitud del mosén son interpretadas según los usos indumentarios del siglo XVIII¹¹⁹.

¹¹⁸Cueva, 1553. Mañas, 2006: 20.

¹¹⁹Roig, 2005. Reig, 2012: 102 y ss. Reig, 2016: 73-83.



Lám. 10: Panel de azulejos de la ermita de la Consolación de Luchente, ejecutados hacia 1772, donde se representa la batalla de Chío en la que Mosén Mateo Martínez enarbóló el Santo Corporal de Daroca como arma contra los infieles. Fotografía del autor, cortesía de la Colegiata de Daroca.

En conclusión, el milagro eucarístico de la batalla de Chío, ocurrido el 23 de febrero de 1239, cuyo corporal con las Santas Formas transubstanciadas se conserva y venera en la Colegiata de Santa María de Daroca, generó una complejísima liturgia de homenaje y exaltación del Santísimo Sacramento que ayuda a explicar la ejecución de numerosas obras de arte conservadas en Daroca, Luchente y Carboneras de Guadazaón.

Transcripción documental

A los honrrados e discretos el Sacristan e los Calonges de la Eglesia de Sancta Maria de la villa de Darocha et homnes buenos del Concejo del dito lugar; De nos Don Guillem Serra alcayde et bayle del castiello e de la villa de Chiua et don Bernat de Alcoleia Rector e don Johan Marin justicia e don Vague Esquierdo e don Ramon Maestre, jurados; e don Johan Catalan e don Paschual de Garanaya e don Domingo Marin e los homnes buenos del Concello del dito lugar, Salut e honor: Efemos uos saber nos auer Recebida una letra la qual a nos fue presentada por Miguel Perez Cabrarizo vecino de Darocha mandadero vuestro la tenor de la qual es ay tal: Venerabilibus et discretis alcalde, clericis et probos omnibus Concilii ville de Chiua, Sacrista et Canonicus Sancte Marie ville Daroche Salutem e siguis graciis poset miti prudenciam uestram credimus non latere qualiter ohm paulo prius ante capcione Valencie ciuitatis domino Jacobo Aragonum Rege Regnante propedictum locum de Chiua dicti domini Regis exercitu obsidente contra barbaras Naciones missam ibidem a Dey seruicium quodam presbitero celebrante verbis consecratis presertis propter multitudinem et tumultum sarracenorum festinanter contra xristiani fideles veniencium ad batallam Xristi Corpus non potuit eleuare set conseruata ostia diligenter consecrata inter corporalia in quodam formagali rupuint ne si forte sarraceni deninctorem xristianos per sarracenos imenenter poset tractari. Tande Dey misericordia Sarracenis deuictis idem clericus voluit recuperatis corporalibus e calice perficere misam et cum vellet Corpus Xristi eleuare inuenit hostiam consecratam transuberatam in carnem visibiliter et sanguinem Dey verum. Que quidem corporalia incorrupta trasmisa sanguinis [ilegible] in prefacta Santa Eclesia [ilegible] uenerabiliter [ilegible] fide aionis audiverimus et ven fideliter presumamus nos habere istoriam de premissis vos Requerimus et atente rogamus quantum por Micahelem laycum et operarium nostre Ecclesie supradicte presencium portatorem nobis trasumtum dicte istorie ad Xristi seruicium trasmitatis prompti enim sumus pro uobis et vestrum quolibet facere quidquid cedat ad uestri seruicium et honoren rescriptentes nobis per uestras literas nobis gratas de vere de uobis confidimus per via caritate quod uobis decet et vestre placuerit voluntati. Data Daroce dia luna computata sexto Kalendas julii anno domini Millesimo CCC.XLº. A la qual vos respondemos que a nos es cierto por testimonios dignos de fe asin xristianos commo moros de los cuales algunos dellos an memoria de nouanta annyos e mas e andy de sixanta annyos e de mas que huyeron dezir a lurs padres e a lurs ahuelos e a otras personas que en el tiempo que el Regno de Valencia era poblado de moros El Noble don Berenguer Dantença en el tiempo pasado defuncto con companya

de homnes de cauallo e de pie e con las uniuersidades de los lugares de Calate et de Darocha et de Theruel e algunos otros lugares del Regno de Aragon fazian entradas en el dicto Regno de Valencia e daqui trahian grades Caualgadas de bestiares e de moros. Et cascuna vegada que entrauan en el dicto Regno albergauam en el pueyo en el qual agora es hedificado el Castiello de Chiua de la qual cosa los moros habitantes en el Regno sobredicho se tenian por malandantes. Et fue entre los ditos moros ordenado que tuuiessen açerca quando el dito don Berenguer Dentenza exiria con la caualgada et seria attendado en el dito pueyo que todos los moros de la ciudat de Valencia et de los otros lugares del Regno fiziesen en tal manera que commo el dia seria claro todos fuesen derredor del dito pueyo et que asitiasen aqui el dito Noble et todos los que con el fuesen la qual cosa fue fecha segunt que entre ellos fue ordenado. Et commo vino el dia claro que el dito Noble nido que era asitiado en el dito pueyo hizo mandamiento a hun clerigo qui era del Concello da Daroca que celebrase e dixiese misa. Et commo aurian oydo misa e aurian dios pregado que confesasen los unos de los otros Et depues que firiesen en los moros, el qual misacantano comenzó á dezir misa Et commo huuo santificado e leuantado el Cuerpo de Ihesu Xristo e lo huuo posado sobre los Corporales El dito cuerpo de Ihesu Xristo se conuirtio en verdadera sangre de la qual cosa todos fueron muncho maravillados que significaua et fue asin entre al dito Noble e las otras companyas que con el eran que el dito misacantano se visties hun tauardo de escarlata muyt bello et honrrado et puyase et caualgase en hun mulo blancho que ahí era e que lleuase commo mas honrradament pudiese los ditos corporales Et que deuallasen del pueyo por ferir en los ditos moros la cual cosa fue fecha segunt que por ellos fue ordinado. Et dauallado del pueyo en la forma de sus dita el dito Noble e las companyas de los ditos concellos que con el eran comenzaron a ferir en ellos Et los ditos moros comenzaron a foyr. En asin que los xristianos con la gracia del nuestro Sennyor Ihesu Xristo huiieron grant victoria contra los ditos moros Et mataron ne muchos Et catiuaron ne. Et en apres cascuna de las ditas uniuersidades daseuan et querian auer los ditos corporales et echaron suertes entre los ditos Conçejos de qui serian los ditos Corporales et Reliquias Et cayo la suert á los de Darocha por tres vegadas. En asin que fue contencion entre ellos que con art se auian echado las suertes Et por partir contencion ordenaron entra ellos que el dito misacantano caualgando en el dito mulo et leuando con sy con muyt grant Reuerencia los ditos Corporales et que fuese delant toda la gent Et en qualche lugar que el dito mulo con los ditos corporales por voluntat del nuestro Sennyor Ihesu Xristo Endreças, que los ditos corporales fuesen de aquell lugar El qual caminando senda fue

derechament a una Eglesia que es cerca de la villa de Darocha la qual es appellada Sant Marcho et finco aquí los genollos por voluntat de Ihesu Xristo. Et la hora el dito Noble e las companyas que con él eran vidiendo que voluntat era de nuestro Sennyor que los ditos corporales fuesen de la uniuersidad de Darocha con grant humildat e deuacion e con grant procesion fueron posados aquí. Et por las cuales razones Miramomanil que hora era Emperador de los moros hizo obrar e hidificar en el dito Pueyo el castillo de Chiva el qual despues el Sennyor Rey Don Jaime de alta recordacion qui conquirio el Reyno de Valencia dio al dito Noble don Berenguer Dentença el dito Castiello. En el qual castiello el dito Noble en reuerencia del nuestro Sennyor Ihesu Xristo e de la sua beneyta Santa Madre sobre una losa en la cual el dito Miraglo esdenino hizo hedificar una Capiella de la bienauenturada Sennyora Santa Maria. Et sobre aquella losa hizo fer hun altar en el qual continuament e por todos tiempos se canta por cascun día misa. Et en aquella capiella vienen muchos romeros e fazen aquí romanias. Et aquí son fechos a los clamantes muchos de miraglos por voluntat del nuestro Sennyor Ihesu Xristo. Et encara muchas deuagadas se esdeuenido por voluntad del nuestro Sennyor que y han oydo de noche los que en el dito Castiello habitan grandes cantos en la dita capiella e lumbres e an trobado las lampadas que aquí son que las auian lexadas sines de lumbres encendidas e con lumbre. Et en aquellos cantos muyt grandes loando la bienaventurada Santa María madre del nuestro Sennyor Ihesu Xristo Et en testimonio da verdat et de los ditas cosas facemos fer aquesta carta publica testimonial. Et a mayor firmeza Nos, sobreditos Don Guiller Serra e don Bernat de Alcoleia Rector Et el justicia e los jurados del concejo del dito lugar los siellos nostros pendientes y posamos. Data en Chiva jueues pridie nonas Julii anno domini Millesimo Trescentesimo Quadragesimo. Sig⁺no de mí Domingo de Ahuero notario publico de Chiva que aquesto escreui por mandamiento de los sobreditos e a todas las cosas por los sobreditos a los homnes antiguos del dito lugar damadados asin xristianos commo moros present fu.



Bibliografía

- Abbad Ríos, Francisco (1957): *Catálogo monumental de España*. Zaragoza. Madrid.
- Aladrén Hernández, Jesús (1991): “El milagro de los sagrados corporales de Daroca”, *El espejo de nuestra historia: la diócesis de Zaragoza a través de los siglos*. Zaragoza, pp. 441-445.
- Alanya, Luis y Bonet, Josep (1999): *La conquista de València segons Jaume I*. Valencia.
- Andrés Navarro, Jesús (2011): “Iglesia Colegial de Santa María y de los Corporales”, *Enciclopedia del Románico*. Zaragoza. Aguilar de Campoo, pp. 238-245.
- Ariño Pineda, Amparo (1990): *Estudio histórico, estilístico y comparativo de los castillos y restos de arquitectura militar de defensa en Valencia y su entorno*. Tesis doctoral Universitat Politècnica de Valencia.
- Barbier de Montault, Xavier (1903): *Le costume et les usages ecclésiastiques selon la Tradition Romaine*. París.
- Beltrán, José (1954) : *Historia de Daroca*. Zaragoza.
- Bisson, Thomas N. (1988): *Historia De la Corona d'Aragó a l'Edat Mitjana*. Barcelona.
- Boloqui, Belén (1986): “El influjo de Gian Lorenzo Bernini y el baldaquino de la iglesia de Daroca. Precisiones a un tema”, *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, XXIV, pp. 33-63.
- Bruguera i Talleda, Jordi (1990): *Libre dels feyts del Rey en Jacme*. Barcelona.
- Esteban Abad, Rafael (1959): *Estudio histórico-político sobre la ciudad y comunidad de Daroca*. Teruel.
- Cabré Aguiló, Juan (1922): “El tesoro artístico de los Santos Corporales de Daroca”, *Boletín de la Sociedad Española de Excusiones*, vol. 30, nº 4, pp. 275-292.
- Cappa Segis, Emilio (2012) : La conquista de Valencia, *Arqueología, historia y viajes sobre el mundo medieval*, nº 44, pp. 42-50.
- Campillo y Casamor, Toribio del (1915) : *Documentos históricos de Daroca y su comunidad*. Zaragoza.
- Canellas Anoz, Magdalena (1983): *La iglesia colegiata de Santa María de los Corporales de Daroca y su prior don Francisco Clemente según un Vade-mecum inédito de 1397*. Zaragoza.
- Canellas López, Ángel (1985): *Inventario de los fondos del archivo de la Colegiata de los Corporales de Daroca. I*. Zaragoza.
- Canellas López, Ángel (1988): *Inventario de los fondos del archivo de la Colegiata de los Corporales de Daroca. II*. Zaragoza.

Canellas López, Ángel (1989): *Historia documentada de los Corporales de Daroca*, Zaragoza.

Canellas López, Ángel (2005): *Historia documentada de los corporales de Daroca*. Zaragoza, 2005.

Celaya, Andrés (1878): *Historia de la ciudad de Daroca redactada por un eclesiástico en el año 1629 a ruegos de Andres Celaya*. Madrid.

Chabás, Roque (1905/1981) : *El miracle de Llutxent i els Corporals de Daroca*. Valencia.

Corral Lafuente, José Luis (1983) : *Historia de Daroca*. Zaragoza.

Corral Lafuente, José Luis (1985) : *La culminación territorial*. Tomo 5 de *La Historia de Aragón*. Zaragoza, colección dirigida por Antonio Beltrán Martínez, 1985.

Corral Lafuente, José Luis (1995) : “Una jerusalén en el occidente medieval : la ciudad de Daroca y el milagro de los Corporales”, *Aragón en la Edad Media*. Zaragoza, 1995, Tomo XII, p. 61-122.

Corral Lafuente, José Luis (2004) : « La población de Daroca según un listado parroquial de 1230 », *La población de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV) : estudios de demografía histórica*. Zaragoza, pp. 195-222.

Coscollá Sanz, Vicente (2003): *La Valencia musulmana*. Valencia.

Criado Mainar, Jesús (1997): “Las rejas renacentistas de la Colegiata de Santa María de los Sagrados Corporales de Daroca (Zaragoza)”, *El Ruejo. Revista de Estudios Históricos y Sociales*, nº 3, pp. 141-162.

Criado Mainar, Jesús e Ibáñez Fernández, Javier (2003): “La introducción del ornato romano en el Primer Renacimiento aragonés. Las decoraciones pictóricas”, *Artigrama. Revista del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza*, pp. 293-340.

Cruz Valdovinos, José Manuel (1999): “Platería”, *Las Artes Decorativas en España*. Madrid, Tomo II, p. 519.

Cueva, Gaspar Miguel de la (1539): *Historia del misterio divino del sanctíssimo Sacrament del altar que está en los corporales de Daroca...* Alcalá de Henares, reed. 1553, Zaragoza, 1590 y 1635

Diccionario de la Real Academia Española. (1984) Madrid.

Esteban Abad, Rafael (1959): *Estudio histórico-político sobre la ciudad y comunidad de Daroca*. Teruel.

Esteban Lorente, Juan Francisco (1975): *Museo Colegial de Daroca*. Madrid.

Esteban Lorente, Juan Francisco (1981): *La platería de los talleres de Daroca*. Daroca.

Esteban Lorente, Juan Francisco (2001): “arqueta de los sagrados corporales”, en *El espejo de nuestra historia*. Zaragoza, p. 448.

Esteban Marcuello, R. (1912): “El Santísimo Misterio de los Corporales de Daroca”,

Actas del Congreso Eucarístico Internacional de Madrid. Madrid, pp. 439-453.

Ferrer Navarro, Ramón (1999): *Conquista y repoblación del Reino de Valencia*. Valencia.

Flórez de Setién y Huidobro, Enrique (1781): *La España Sagrada*. Tomo XXX.

García Izuel, María del Carmen y Miguel Ballestín, Pascual (2000): *Guía de Daroca*. Zaragoza.

Garrido Valls, Josep David (2016): “La batalla de Llutxent”, *IV Congrès d'Estudis de la Vall d'Albaida*. Beniganim, pp. 381-408.

González Simancas, Manuel (1915): “La puerta de Serranos en Valencia”, *Boletín de la Sociedad Española de Excusiones*, vol. 23, nº 4, pp. 288-304.

González Zymla, Herbert (2013 a): *El altar relicario del Monasterio de Piedra*. Zaragoza y Madrid.

González Zymla, Herbert (2013 b): “San Pedro del Barco de Ávila”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*. Vol. V, nº 10, pp. 77-88.

González Zymla, Herbert (2018): “La Santa Duda de Cimballa: de la devoción medieval al folklore actual”, *El Culto a las Reliquias. Interpretación, difusión y ritos*. Zaragoza, pp. 162-179.

Guinot Rodríguez, Enric (2007): “La conquista de Valencia”, *Reino y ciudad: Valencia en su historia*. Valencia, pp. 71-88.

Janke, Steve R. (1986): “Juan de Talavera y la capilla de los Corporales de Daroca”, *Archivo Español de Arte*, nº 235, pp. 320-324.

Lacarra, José María (1971): *Vida de Alfonso el Batallador*, Zaragoza.

Lacarra Ducay, María del Carmen (2000): *El retablo mayor de San Salvador de Zaragoza*. Zaragoza.

Lacarra Ducay, María del Carmen (2002): *Daroca. Puerta del Perdón*. Daroca.

Lacarra Ducay, María del Carmen (1991): “Conjunto de tablas con el milagro de los Sagrados Corporales”, *El espejo de nuestra historia*. Zaragoza, pp. 449-451.

Lamarca, Luis (1838): *Noticia histórica de la conquista de Valencia por Jaime I*. Valencia.

Lasala y Gil, Antonio (1783): *Discurso sobre la antigüedad y excelencia de la insigne iglesia colegial de Santa María, matriz y mayor de la ciudad de Daroca*. Daroca.

Lissa y Guevara, Gil Custodio de (1690): *Disertación histórica y jurídica en defensa de las excelencias y prerrogativas de la iglesia colegial insigne de Nuestra Señora de los Santos Corporales de la ciudad de Daroca*. Zaragoza.

López Gómez, Juan Estanislao (1999): *El corpus de Toledo*. Toledo.

Majarena Gonzalo, Luis Alberto (1989): *Libro Bermejo del Archivo Colegial de Daroca*. Daroca.

Mañas Ballestín, Fabián (2006): *Capilla de los corporales. Iglesia colegial de Santa María (Daroca)*. Zaragoza.

Martín Ansón, María Luisa (1999): “Esmaltes.”, *Las artes decorativas en España*. Madrid, Tomo II, p. 491.

Martorell, F. (1909): “Pere Moragues y la custodia dels Corporals de Daroca”, *Estudis Universitaris Catalans*. Barcelona, vol. III, p. 225-232.

Mayoral Roche, María Jesús (2003), *Alfonso I el rey batallador*. Cuarte de Huerva, Delsan

Mediero Velasco, María Isabel, “Paradojas y destino de las dos Beatrices de Bobadilla” en *Revista de Arqueología*, Madrid, 2009, nº 343, p. 54-63.

Moroni, Gaetano (1840-1879): *Diccionario di erudizione storico eclesiástica...* Venecia.

Muelas Alcicer, Domingo (1958): *Carboneras y la Santa Hijuela*. Cuenca.

Núñez Quílez, Christóbal (1691): *Antigüedades de la nobilíssima ciudad de Daroca y argumento historial y jurídico en defensa de Cabildo General...* Zaragoza.

Olano, Pedro de (1697): *Abreviado compendio y epítome sagrado de los Santos Corporales de Daroca, del tesoro escondido entre marciales campos*. Zaragoza, reed. 1701.

Oliva Manso, Gonzalo (2016): “Reconstrucción de un fuero de frontera: Daroca”, *Revista Aequitas: Estudios sobre historia, derecho e instituciones*. Nº 7, pp. 79-157.

Orrios de la Torre, Tomás (1759): *Compendio de la peregrina historia de los Santísimos Corporales y Misterio de Daroca...* Zaragoza, reed: 1778, 1791, 1860, 1985, 1986, 1993 y 1998.

Pano García, José Luis (1987): “Sobre la fábrica y capitulación de la iglesia colegial de Daroca”, *Artigrama*, nº 4, pp. 91-114.

Pano García, José Luis (1989): “La portada de la iglesia colegial de Daroca. Estado de la cuestión”, *Homenaje al profesor emérito Antonio Urbieto Arteta. Aragón en la Edad Media*. Zaragoza, tomo VII, pp. 511-521.

Pano García, José Luis (2003): *Fábrica de la nueva Iglesia Colegial*. Daroca, 2003.
Pastor Magdalena, Manel (2002 a): *El milagro de Chiva y los corporales de Daroca*. Valencia.

Pastor Magdalena, Manel (2002 b): “El manuscrit dels Dominics de Lluxent i la reconstrucció de la llegada medieval dels corporals de Daroca”, *Almaig, estudis i documents*, nº 18, pp. 169-172.

Pérez García-Oliver, Lucía (1989): *El Corpus a través de los Siglos*. Daroca.

Pérez González, María Dolores (1987): “Lento porceso de construcción de la iglesia del Monasterio de la Trinidad de Daroca”, *Homenaje a Don Federico Balaguer Sánchez*, Huesca, pp. 239-248.

Puertas Ramos del Castillo, Rodolfo (1990): *750 aniversario de la conquista de Valencia por el rey Jaime I*. Castellón.

Quadrado y Nieto, José María (1844): *Recuerdos y Bellezas de España. Aragón. Obra destinada a dar a conocer sus monumentos, antigüedades y vistas pintorescas*. Barcelona.

Quarré, Pierre (1973): “Le retable de la capilla de los Corporales de la Colegiata de Daroca et le sculpteur Jean de la Huerta”, *Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte*. Granada, tomo I, pp. 455-464.

Reau, Louis (2000): *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la Biblia. Nuevo Testamento*. Barcelona, tomo 1, vol. 2, Traducción de Daniel Alcoba.

Reau, Louis (2001): *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de los Santos. De la G a la O*. Barcelona, tomo 2, vol. 4, Traducción de Daniel Alcoba.

Reig Ferrer, Ana María (2016): “L'ermita de Llütjà i el seu patrimoni cultural”, *Almaig, estudis i documents*. Nº 32, pp. 73-83.

Reig Ferrer, Ana María, Chilet Llácer, Benedicta, Cerdá i Ballester, Josep (2012): “L'ermita de la Mare de Déu de la Consolació de Llütjà, historia d'una fundació”, *Almaig, estudis i documents*, nº 28, pp. 102 y ss.

Rohbachen (1872): *Histoire universelle de l'Eglise catholique*. París.
Rodríguez Martell, Juan Antonio (1675): *Antigüedad célebre de la Santa Iglesia Colegial de Santa María la Mayor de Daroca*. reed. Madrid, 1877.

Roig, Alfons (2005): *L'ermita de Llütjà*. Valencia.

Rubin, Miri (1991): *The Eucharist in late Medieval Culture*. Cambridge.

Ruibal, A (1998): *Castillos de Valencia*. León.

Sanchis Guarner, Manuel (1985): “El reino de Valencia”, *Jaime I y su época*. Barcelona.

Segarra, Ferrán de (1915-1932): *Sigilografía Catalana*. Barcelona.

Sesma Muñoz, José Ángel (2019): “Zaragoza, 1118”, *Ciudades y frontera en el siglo XII hispánico. En torno al noveno centenario de la conquista de Zaragoza por Alfonso I de Aragón*. Madrid, pp. 73-112.

Terés i Tomás, María Rosa (2007): *L'art Gòtic a Catalunya, Pere Moragues, escultor*. Barcelona.

Tomás de Aquino, Santo (1769): *Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, ordinis praedicatorum opera*. Madrid.

Tomás de Aquino, Santo (1973): *Summa Teológica*. Madrid.

Torres, Tomás (1876): *La conquista de Valencia y el milagro de Luchente*. Valencia.

Torró Abad, Josep (2006): *El naixement d'una colònia: dominació i resistència a la frontera valenciana, 1238-1276*. Valencia.

Ubieto Arteta, Antonio (1962): “la conquista de Valencia en la mente de Jaime I”, *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*. nº 12, pp. 117-139.

Ubieto Arteta, Antonio (1962): *La conquista de Valencia en la mente de Jaime I*. Valencia.

VV. AA. (1979): *Jaime I y su época*. Zaragoza, Congreso de Historia de la Corona de Aragón.

Zaragoza, Lamberto de (1782): *Teatro histórico de las Iglesias del Reino de Aragón*. Pamplona.

Zurita y Castro, Jerónimo (1585): *Anales de la Corona de Aragón*. Zaragoza.



RELIQUIAS DE ROMA PARA LA REINA ISABEL LA CATÓLICA ENTREGADAS EN 1504 A LOS CONDES DE ARANDA

Carmen Morte García¹

“El afán de poseer reliquias no está casi nunca exento de superstición que es madre de la idolatría, y suele ir unida a ésta
(Jehan Cauvin, *Traité des Reliques*, 1543)

La pandemia por el COVID-19 (Coronavirus) que en estos momentos asola el mundo, ha recordado el papel de las reliquias para frenar las epidemias y situaciones excepcionales, así el 22 de marzo de este año 2020, en la localidad de Caspe (Zaragoza), se sacó el relicario de la Vera Cruz para bendecir la ciudad como se hacía antaño ante circunstancias extraordinarias² (Fig.1).



Fig. 1-El párroco de Caspe (Zaragoza) sostiene el relicario de la Vera Cruz mientras el párroco de Chiprana lee las rogativas. Césareo Larrosa. 22 de marzo de 2020 (Web)

¹Catedrática del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza cmorte@unizar.es

² [https://www.lacomarca.net/caspe-saca-veracruz-bendecir-ciudad-como-antano-epidemias-rogativas-excepcionales/\[consulta\]](https://www.lacomarca.net/caspe-saca-veracruz-bendecir-ciudad-como-antano-epidemias-rogativas-excepcionales/[consulta]) 22-3-2020]

Se trata de una de las reliquias más veneradas de la cristiandad considerada “ligno vere crucis Christi”, madera verdadera donde Cristo fue crucificado. El fragmento de la reliquia de Caspe, uno de los más grandes que se conservan de la cruz, se custodia en la iglesia de Santa María la Mayor protegida por un relicario gótico de oro del siglo XIV (Fig. 2).



Fig. 2. Relicario gótico de la Vera Cruz. Caspe, iglesia de San María la Mayor.

Fue una donación de Juan Fernández de Heredia, Gran Maestre de la Orden del Hospital de San Juan de Jerusalén al convento sanjuanista de Caspe en septiembre de 1394. A Fernández de Heredia se lo había regalado Clemente VII y era la cruz pectoral papal. El relicario gótico se protege con otro de mayor tamaño renacentista y se transformó de cruz pectoral en cruz de altar con pie, si bien la base sustentante actual se añadió después de

la Guerra Civil en sustitución de la original³. Veremos que también llegó de Roma un fragmento del *lignum crucis* destinado a la reina Isabel la Católica.

Las reliquias, además de representar un objeto de veneración, eran también una mercancía “turística” como anota Umberto Eco, quien recuerda que Plinio hablaba del gusto de conservar preciosas reliquias en el mundo grecorromano, como por ejemplo la lira de Orfeo⁴. Sin embargo, el alcance de los recuerdos materiales sagrados se relaciona siempre con la religión cristiana. Las palabras del fundador del Calvinismo en su tratado contra la idolatría y mercancía de las reliquias en el orbe católico, recogidas al comienzo de este artículo, se hacen más comprensibles después de la lectura del documento aquí presentado. En este, el notario Juan de Abiego certifica en Épila, el 11 de abril de 1504, ante Miguel Ximénez de Urrea y Aldonza de Cardona, condes de Aranda, que el padre fray Jaime de Alcalá, de los Hermanos Menores de la Orden de San Francisco y ministro de la provincia de Aragón, da fe y hace relación de las reliquias que él había entregado a los mencionados condes y se las había dado el Ministro General de la orden franciscana de aquellas traídas desde Roma para la reina de España, Isabel I de Castilla (Isabel la Católica). Así mismo, se mencionan en el documento las reliquias del monasterio de Santa Clara de Calatayud (Zaragoza) donadas por el papa Luna a sus hermanas monjas en esa comunidad, una de ellas era abadesa⁵.

En los dos grupos de reliquias entregadas a los condes de Aranda, las que vienen de Roma casi todas se relacionan con San Francisco de Asís (canonizado en 1228), mientras que las traídas del convento del monasterio bilbilitano de Santa Clara corresponden a diferentes santos. Dada la devoción franciscana de la reina Isabel no debe extrañar que las de Roma estén destinadas a ella.

Entre esas reliquias de San Francisco se mencionan fragmentos de sus cabellos y barba, restos textiles de la saya que llevaba puesta cuando murió y de su hábito (túnica y cordón), también de un manípulo, de piezas de su indumentaria (sandalia), del cilicio (poco antes de morir, el futuro santo ordenó le pusieran este instrumento de mortificación según cuenta Celano)⁶, además de las reliquias halladas en la manga del santo y de otras

³Información sobre esta reliquia de Caspe con bibliografía en Thomson, 2012, pp. 223-233.

⁴Eco, 2013.

⁵Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza, notario Juan de Abiego, protocolo del año 1509, ff. 162r-163r, véase la transcripción del documento al final de este estudio.

⁶Celano, 1998, capítulo VIII, 110.

relacionadas con los sagrados estigmas del costado y del pie (peal o paño). Llegaron otros fragmentos tan sorprendentes como los procedentes de la mesa donde fue lavado el cuerpo de San Francisco o de los algodones con que sus compañeros se enjugaban las lágrimas. Tampoco faltan las reliquias de dos de ellos: un diente de fray Egidio y un pedazo del hábito de fray Rufino⁷.

Este último era primo hermano de Santa Clara (canonizada en 1255), religiosa italiana fiel seguidora de San Francisco con el que fundó la Orden femenina franciscana de hermanas clarisas. Las reliquias que llegaron de Roma de esta santa para la reina Isabel fueron: cabellos, manto y velo (elementos textiles propios de su hábito), además de hilo; muchos testimonios reseñan que ella sostenía a menudo aguja e hilo⁸, incluso se dice que remendó la humilde túnica conservada en la capilla de San Nicolás de la Basílica inferior de San Francisco de Asís. Sin embargo, en el documento notarial objeto de estudio de este trabajo, no se mencionan llegaran de Roma restos óseos de ambos santos franciscanos, en cambio del citado convento de Calatayud se trajo un “hueso de santa Clara”.

Todavía en el siglo XIX se seguían haciendo relicarios con trozos de las supuestas vestiduras de San Francisco de Asís, puestos a la venta en este siglo XXI⁹ (Fig.3).



Fig. 3 Relicario con fragmento de las vestiduras de San Francisco de Asís, con lacre episcopal, c.1820-1870 (mercado del arte).

⁷Elcid, 2002.

⁸Gréal, 1997. Flury-Lemberg, 1988, cat.nos. 52 and 53.

⁹Un ejemplo en [www.todocoleccion.net. Reliquia o Relicario de San Francisco c.1820-1870] [consulta 10-2-2020]

También pervive el espíritu del decreto del Concilio de Trento (1545-1563) “Sobre la invocación y adoración de las reliquias y de las imágenes de los santos”, como sugieren las palabras de Fábio Tucci Farah, director general del Departamento de Arqueología Sacra de la Academia Brasileña de Hagiología: *Una de mis misiones es rescatar la veneración a los santos por medio de sus reliquias. Ellas no deben quedar confinadas en museos, sino estar en medio del pueblo*, pronunciadas a propósito de la presentación de las reliquias de los santos Francisco y Clara de Asís en la iglesia de la Asunción de Nuestra Señora de São Paulo, durante la Santa Misa para conmemorar la fiesta litúrgica de San Francisco, el 4 de octubre de 2017¹⁰. De este santo estuvieron expuestos en el templo de esa localidad brasileña, trozos de su hábito, del cilicio y óseos, y las reliquias mostradas de Santa Clara fueron fragmentos del cilicio, túnica, manto y cabellos.

Abundan muchos pedazos textiles que se creen proceden de las túnicas que vestía San Francisco de Asís y se explica porque, según sus biógrafos, el santo solía dar su ropa a los pobres. Una de las túnicas se encuentra en Cortona, otra, de lana blanca, en el convento de Santa Clara en Asís, y la tercera en la capilla de San Nicolás de la Basílica de San Francisco en la misma ciudad italiana, esta última es de lana rugosa y se identifica con la remendada por Santa Clara¹¹. En la basílica dedicada a esta santa, donde se localiza su tumba, se conservan mechones de sus cabellos y las túnicas de ambos santos franciscanos, entre otras reliquias de su indumentaria (Fig.4).



Fig. 4. Relicario con cabellos de Santa Clara, Asís, Basílica de Santa Clara, (Web).

¹⁰[<https://es.gaudiumpress.org/content/90351-Reliquias-de-San-Francisco-de-Asis-y-Santa-Clara-visitan-San-Pablo-#ixzz6Gnhm1Smv>] [consulta 5-2-2020].

¹¹ Flury-Lemberg, 1988, cat.nos. 52 and 53.

De Roma vinieron también otras reliquias: de San Dionisio (obtenida en la basílica de Saint-Denis, lugar de enterramiento de los Reyes de Francia e importante lugar de peregrinación), de la oreja del profeta Jonás y de la carne del profeta Daniel, figura muy importante en la tradición cristiana que tuvo culto litúrgico y misa propia, suprimida por el Concilio de Trento. No podía faltar un fragmento de la Vera Cruz, hoy en día es difícil encontrar un convento, una basílica u otro lugar de culto que no tenga su fragmento del *lignum crucis*, el que llegó para la reina Isabel era “de aquella que sta en Benecia”. De los fragmentos más importantes que existen del madero donde fue crucificado Cristo, y se consideran auténticos, la mayoría se encuentra en Roma y luego en Venecia, precisamente esta abundancia de trozos era criticada por Juan Calvino en su obra “*Traité des reliques*” (1543). La reliquia llegó a Venecia en 1369, la guardaba la Scuola de San Juan Bautista y entre 1499 y 1505 encargó a un grupo de artistas pintaran los milagros de tan preciado vestigio, entre ellos a los pintores Gentile Bellini y Vittore Carpaccio¹² (Fig.5).



Fig. 5 Milagro de la reliquia de la Cruz en el Canal de San Lorenzo de Venecia, c.1500 Gentile Bellini. Galería de la Academia de Venecia, cortesía de Pinterest.es

¹²Se atribuye el descubrimiento de la Santa Cruz en Jerusalén a Santa Elena, emperatriz, madre del emperador Constantino, primer emperador romano que abrazó el cristianismo. Este hallazgo se conmemora el 3 de mayo, fiesta de la Invención de la Santa Cruz; en la denominación popular es Cruz de mayo o fiesta de las Cruces. La leyenda de la Vera Cruz fue magistralmente pintada entre 1452 y 1466 por Piero della Francesca en la basílica de San Francisco de Arezzo, Italia.

Las otras reliquias entregadas a los condes de Aranda llegadas del convento de Santa Clara de Calatayud, que ya estaban allí posiblemente desde finales del siglo XIV, fueron regaladas por el Papa Luna, Benedicto XIII. Estos talismanes protectores fueron los siguientes: restos óseos de los santos Lorenzo, Lucía, los apóstoles Pedro, Felipe y Bartolomé, de Bernardo, Nicolás, Cecilia (además de cabellos y cilicio), del papa Gregorio, de Catalina, Águeda (además del velo), Mariana y del protomártir Esteban. Otras reliquias fueron textiles (hábito de San Bernardino y de san Vicente Ferrer), dedo de san Juan Bautista, y de la vara (verga) de Moisés¹³.

Algunos de estos restos santos en el convento bilbilitano de Santa Clara se explican bien porque su iglesia estaba bajo la advocación del mártir San Lorenzo o en el caso de las de San Vicente Ferrer por su relación con la historia de Calatayud, ciudad donde se le profesó gran devoción¹⁴. Mientras que no debe extrañar que el Papa Luna eligiese restos óseos de dos pontífices: San Pedro¹⁵ y San Gregorio Magno, además de los pertenecientes a los apóstoles Felipe y Bartolomé, dado que fueron los elegidos por Jesús para propagar su mensaje. Muy veneradas en la Edad Media fueron las reliquias de los mártires y de manera particular las del protomártir San Esteban, trasladadas a Roma por el papa Pelagio II (+590), durante la construcción de la basílica de San Lorenzo extramuros y enterradas junto a la tumba del santo oscense.

Esa reliquia del Bautista se debe a que fue el único profeta que pudo señalar al Mesías, “He aquí el Cordero de Dios” y por eso se le representa con el dedo índice levantado. En cuanto a la reliquia del velo de Santa Águeda (Ágata), patrona de Catania, se refiere al milagro de la santa que con su velo milagroso interrumpió la erupción del Etna (año 252 d.C.).

Hacemos ahora una breve referencia a los personajes mencionados en el interesante documento notarial aquí presentado. Se ha ensalzado el convencido franciscanismo de Isabel la Católica¹⁶, sin embargo otros monarcas Trastámarra ya mostraron el fervor franciscano, así Enrique III añadió “a la iconografía de sus armas reales el cordón

¹³En Constantinopla había reliquias que se perdieron tras la cuarta cruzada, como “la verga de Moisés”, también circulaban en la cristiandad reliquias de la verga de su hermano Aarón.

¹⁴La Fuente, 1881, tomo II, pp. 68-69. Cos, 1846, p. 104.

¹⁵San Pedro apóstol, vicario de Cristo en la tierra, fue el primer Papa y además el nombre del Benedicto XIII era Pedro Martínez de Luna. En Épila existía una cofradía de San Pedro documentada en el siglo XVI.

¹⁶Fernández, 1959, pp. 153-196; 1970, pp. 265-310.

distintivo de la orden”¹⁷ La devoción a San Francisco se constata en muchos actos de la reina: desde la presencia de franciscanos en la Corte (el más conocido fue el cardenal Cisneros), la fundación de San Juan de los Reyes en Toledo entregado a los franciscanos, hasta lo expresado en su testamento (12-10-1504): “San Francisco de Asís... nuestro muy amado y especial abogado”, donde también indica que el lugar de su enterramiento debe ser en el monasterio granadino de San Francisco y que la inhumaran con el hábito franciscano. Las reliquias de su propiedad las dejaba para la Iglesia de Granada, excepto “la saya de Nuestro Señor” que la destinaba al monasterio de San Antonio de Segovia¹⁸.

El depositario de las reliquias para la soberana castellana, fray Jaime de Alcalá, franciscano de la Orden de Frailes Menores, la rama más numerosa de la Primera Orden de San Francisco, era aragonés y desarrolló su actividad desde fines del siglo XV hasta mediados del XVI. Fue prior de varios conventos, vicario provincial de Aragón en 1515 y en 1517 primer ministro provincial del Reino de Aragón. Entre sus escritos se puede citar el libro *Quaestio de materia occurrentis concilii* (Valencia, 1512), dedicado al arzobispo de Zaragoza, Alonso de Aragón¹⁹.

La relación de los Reyes Católicos con los condes de Aranda puede ser la razón de que fray Jaime de Alcalá les entregara las reliquias destinadas a la reina. Miguel Ximénez de Urrea y Fernández de Hijar, segundo en el título, fue el primogénito de los primeros condes de Aranda, D. Lope Ximénez de Urrea y D.^a Catalina Fernández de Híjar, heredero de la Casa, Aldonza de Cardona y de Enríquez, hija de Juan Ramón Folch, duque de Cardona, y de Aldonza Enríquez, tía carnal de Fernando el Católico. El matrimonio en 1493 de un miembro del clan de los Urrea con una Cardona formaba parte de la política de los monarcas de unir la alta nobleza mediante los vínculos familiares. El poeta Pedro Manuel de Urrea en su *Cancionero* de 1516 dedica sendas loas a su hermano Miguel Ximénez de Urrea y a su cuñada Aldonza de Cardona. En las dedicadas al conde priman aquellas que tienen que ver con su posición dentro de la corte y su importancia como

¹⁷Nieto, 1993, p. 243.

¹⁸Torre, Alsina, 1974, pp. 55-102, *testamento y codicilo de la reina Isabel la Católica*, 12 de octubre y 23 de noviembre de 1504, la donación de las reliquias pp. 84-85. En los documentos de la testamentaría hay un apartado “Memorial de todas las reliquias que se hallaron en la cámara de la Reyna”, pp. 7-10, no se hace un inventario, se mencionan los relicarios por su valor de los materiales.

¹⁹[www.encyclopedia aragonesa](http://www.encyclopedia-aragonesa.es) [consulta 15-2-2020]

cabeza del linaje. En Aldonza, por el contrario, hace un elogio femenino: cordura, linaje y hermosura²⁰.

Finalmente, el Papa Luna, Benedicto XIII, interesado en favorecer la visita a los Santos Lugares con reliquias²¹, se acordó de mandar estos talismanes protectores al monasterio de Santa Clara en Calatayud, donde dos de sus hermanas eran religiosas, una de ellas Contesina de Luna fue elegida abadesa en 1407. Ella pidió ayuda al pontífice para costear la nueva iglesia del monasterio²², bajo la advocación del mártir San Lorenzo. Desafortunadamente, convento e iglesia se demolieron en 1836 tras la desamortización de Mendizábal.

²⁰Galé, pp. 139-172, esp.158-159.

²¹Cuella, 2012 p. 327-336. Recordemos que el Papa Luna regaló a la Seo de Zaragoza los hermosos bustos relicario, donde se guardan los restos de los santos Valero, Vicente y Lorenzo.

²²Flores, 1784, 2^a impresión, p. 442. Cos, 1846, pp. 104-105, escribe que las hermanas del Papa Luna monjas en el monasterio de Santa Clara eran “Sor Urraca y Sor Catalina”, esta puede ser Contesina.

Transcripción documental

1504, 11 de abril. Épila

Fray Jaime de Alcalá, ministro de los Hermanos Menores de la Orden de San Francisco de la provincia de Aragón, hace relación de las reliquias traídas de Roma para la reina de España y entregadas a los condes de Aranda, además de otras procedentes del monasterio de Santa Clara de Calatayud donadas por el papa Luna a sus hermanas monjas en esa comunidad.

Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza, notario Juan de Abiego, protocolo del año 1509, ff. 162r-163r.

Die XI mensis aprillis anno M° quingentessimo quattro en Epila

Eadem die en presencia de mi Joan Daviego notario et de los testimonios ynfrascriptos instantes los muy egregios señores don Miguel Ximenez de Urrea et doña Aldonca de Cardona, conde et condesa de Aranda el muy Reverendo padre fray Jayme de Alcala frayre menor de la orden de san Francisquo e ministro de la probincia de Aragon fizo ffe y relación a mi dicho notario era verdat que unas reliquias el avia traydo a sus señorías se las avia dado el ministro general de la dicha jorden de aquellas que avia traydo de Roma para la Reyna de Spanya nuestra señora que son las que se siguen:

Primo de la vera cruz de aquella que sta en Benecia.

de los cabellos y de la barba de san Francisco.

de la túnica del mismo san Francisco

del peal que traya debaxo de la llaga del pie.

del lienco que le ponían en la llaga del costado el qual se ensangrento de su sangre.

una poqua de la sangre que corria del costado de san Francisquo.

del manipulo que tenia san Francisco quando fue bisto tener en los bracos a Ihesus Xristo la noche que canto el evangelio en la missa votiva que se dixo de Navidat.

De la brida que los compañeros de san Francisco le ponían en la llaga del costado.

de los cabellos de santa Clara

de la saya con que murió san Francisquo

de los algodones con que los companyeros de san Francisco se enxugaban las lagrimas

de la sandalia de san Francisco que dizan capatos

del silicio de san Francisquo

de la cuerda de san Francisquo

de la oreja de Joanas profetha

de la carne de Danyel profeta

del manto de santa Clara

del velo de santa Clara

del hilo que hilo santa Clara

de un diente de fray Egidio conpañero de san Francisco el qual quando no podía saquar los enemigos amenasabalo con fray Egidio y luego huyan.

de las reliquias que fueron falladas en la manga de san Francisquo

de la mesa donde fue labado el cuerpo de san Francisquo

hueso de san Dionisio mártir a donde se entierran los reyes de Francia

del abito del bien aventurado fray Rufino conpañero de san Francisquo

Assi mesmo fizó relación el sobredicho fray Jaime que otras reliquias que dio a sus señoryas que las hallo en el monesterio de sancta Clara de la ciudat de Calatayut, las quales dio el papa de Luna a hunas germanas suyas monjas que el allí tenia en el dicho monasterio y la una abadesa del, con las quales reliquias staba una scripture muy antigua que las autenticaba y son según se siguen:

el dedo de san Joan bautista

del gueso de san Lorent

de santa Lucia gueso

de san Pedro apostol hueso

de san Phelipe apostol hueso

de san Bernaldo huesos

hueso de san Nicolas

de la carne y gueso de san Bartolome apostol

de santa Cecilia, hueso, cabellos y silicio

hueso de san Gregorio papa

hueso de santa Catalina virgen y mártir

de santa Ageda gueso

velo de la misma santa Ageda

hueso de santa Mariana virgen y mártir

hueso de sant Stevan prorumartir

del abito de san Bernaldino

del abito de sant Vicent Ferrer

de la verga de Moyses

hueso de santa Clara

Las quales reliquias el dicho fray Jayme assi las que el dicho ministro general le avya dado como las que avia hallado en el dicho monesterio de santa Clara dixo tenia por buenas y verdaderas y que assi lo testiguaba. Et de todas y cada unas cosas sobredichas los dichos senyores conde y

condesa de Aranda requirieron por mi notario les fciese ffecha carta publica para en memoria de lo sobre dicho.

Testes Martin Perez de Gotor, Joan de Aldonera, Sancho Sanchez de Ortunyo, scuderos, habitantes en la villa de Epila.



Bibliografía

- Celano, Tomás (1998), *Vida primera de San Francisco*, edición preparada por José Antonio Guerra en *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 399), 7^a edición. DIRECTORIO FRANCISCANO [<http://www.franciscanos.org/fuentes/1Cel>]. [consulta 10-2-2020].
- Cos, Mariano del (1846), *Glorias de Calatayud y su antiguo partido*, Calatayud, Imprenta de Celestino Coma.
- Cuella, Ovidio (2012) «Reliquias y Santos Lugares en el Bulario del Papa Luna», *Memoria Ecclesiae*, vol. 36, Oviedo, pp. 327-336.
- Eco, Umberto (2013), *Construir al enemigo*, Penguin Radom House Grupo Editorial España.
- Elcid, Daniel (2002), *Compañeros primitivos de San Francisco*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Flores, Josef Miguel de (1784), *Cronica De D. Alvaro De Luna, Condestable De Los Reynos De Castilla Y De León*, Madrid, Imprenta de D. Antonio de Sancha, 2^a impresión.
- Galé Casajús, Enrique (2009), “La creación literaria en el seno de un clan familiar: la obra de Pedro Manuel de Urrea”, *El Condado de Aranda y la nobleza española en el Antiguo Régimen*, M.^a José Casaus Ballester (ed.), Zaragoza Institución «Fernando el Católico» (C.S.I.C.) Excmo. Diputación de Zaragoza, pp. 139-172.
- Gréal, Jacqueline (1997), *Vida de Santa Clara*, Madrid, San Pablo D.L. 3^a edición.
- Flury-Lemberg, Mechthild (1998), *Textile Conservation and Research: A documentation of the textile department on the occasion of the twentieth anniversary of the Abegg Foundation Bern*, Switzerland, Abegg-Stiftung.
- La Fuente, Vicente de (1881), *Historia de la siempre Augusta y fidelísima ciudad de Calatayud*, Calatayud, Imprenta del Diario.
- Meseguer Fernández, Juan OFM (1959), “Franciscanismo de Isabel la Católica”, *Archivo Iberoamericano*, Revista Franciscana de Estudios, XIX, pp. 153-196.
- Meseguer Fernández, Juan OFM (1970), “Isabel la Católica y los franciscanos (1451-1476)”, *Archivo Iberoamericano*, Revista Franciscana de Estudios, XXX, pp. 265-310.
- Nieto Soria, Manuel (1993), *Iglesia, génesis del estado moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid, Editorial Complutense.
- Thomson Llisterri, Teresa (2012), “Arte Mueble”, La iglesia de Santa María la Mayor de Caspe, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 223-246.
- Torre, Antonio de la y del Cerro, Alsina, Engracia (viuda de la Torre) (1974), *Testamentaría de Isabel la Católica*, Barcelona, Vda. De Fidel Rodríguez Ferrán.



LAS RELIQUIAS DE LA FAMILIA SÁNCHEZ MUÑOZ Y SU DISPERSIÓN A PARTIR DEL SIGLO XVI.

Juan Carlos Calvo Asensio¹

El presente escrito forma parte de una investigación más amplia que esperamos publicar pronto analizando más detenidamente el tema de esta disertación. En este caso, aprovechamos la oportunidad que nos brindan los organizadores de las III Jornadas Internacionales de Estudio e Innovación “Culto a las reliquias, interpretación, difusión y ritos” para introducir al lector en el que fue uno de los tesoros de reliquias más abundante y de mayor valor espiritual de Europa y que, sin embargo, es casi desconocido. De hecho, hasta ahora, solo se había mencionado tangencialmente en otros estudios más amplios.

El inicio de esta historia se sitúa en los tiempos del papado de Benedicto XIII “el papa Luna” (Illueca, 1328/1342-Peñíscola, 1422/1423) y de su sucesor, Clemente VIII o Gil Sánchez Muñoz (Teruel, 1370-Mallorca, 1447). Con este último personaje se puso fin al cisma de Aviñón en 1429 cuando la Iglesia volvió a ser una institución con un mando único, el de Martín V. Él, apoyado por Alfonso V “el Magnánimo”, permitió a Sánchez Muñoz apartarse a Mallorca y ejercer como obispo hasta su muerte en 1447.²

Después de su renuncia y este exilio “voluntario”, el segundo papa aragonés trasladó a la isla las reliquias que se encontraron en el castillo de Peñíscola entre los despojos de Pedro Martínez de Luna que, calculamos, rondarían la centena.³ Algunas pertenecieron a la Orden del Temple, que custodió en esta fortaleza “les reliquies de molts sancts” según constatan varios inventarios desde el siglo XIV.⁴ Más tarde, en un momento que ignoramos, se llevaron a la casa familiar de Teruel y, una vez en manos de los Muñoces, se produjo una continuada dispersión en templos de la capital turolense, de toda la provincia y en los Reinos de Valencia y de Castilla.

¹ Graduado en Historia del Arte en la Universidad de Barcelona y doctorando en el programa de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza, actualmente investigando sobre el arte turolense del siglo XVII. 700413@unizar.es

² Vega y Luque, 1976: 51-58. Navarro Espinach/ Villanueva Morte, 2006-2008: 239-250.

³ Hasta ahora se pensaba que eran cuarenta y cuatro, como se dice en Simó Castillo, 2018: 14. No obstante, es difícil hacer un recuento exacto porque se repiten las mismas nomenclaturas a lo largo del tiempo y, a veces, no se menciona su origen.

⁴ Rubió/ d'Alós/ Martorell, 1908: 396. Simó Castillo, 2018: 6.

En este punto, nos detendremos a reseñar la relevancia de este linaje en la ciudad de Teruel desde mediados del siglo XII hasta prácticamente el siglo XX. Los Sánchez Muñoz ayudaron a Alfonso II en la conquista de la Extremadura Aragonesa y en el avance de los ejércitos cristianos hacia Valencia, contribución que el monarca pagó entregándoles tierras en las que se establecieron.⁵ Una vez asentados en la localidad, disfrutaron de puestos destacados en el gobierno municipal y cargos en distintas parroquias aragonesas, catalanas, valencianas y mallorquinas.⁶ Además, ostentaron el título de barones de Escriche en alternancia y disputa con otras familias de prohombres.⁷

No obstante, los miembros del clan en los que centraremos nuestras pesquisas son cinco: el ya citado Gil Sánchez Muñoz, sus sobrinos Dionisio (*¿Teruel?, sine die*-Valencia, ca. 1463)⁸ y Pedro (Teruel, 1430-Mallorca, 1483);⁹ la mujer de este último, Catalina Sánchez Gamir (*¿Teruel?, sine die*-Teruel, 1517); y el hijo del matrimonio, Gaspar Juan Sánchez Muñoz (Teruel, 1483-1544). Las reliquias, por herencia, pasaron por sus manos, del primero al último y durante generaciones.

La primera mención aparece en el inventario de los bienes del fallecido Pedro Sánchez Muñoz que su viuda, Catalina Sánchez Gamir, mandó hacer en su casa de la calle de San Juan en 1484. Aquí se recogen unas cuantas, pero la mayoría están despersonalizadas bajo la etiqueta de “ciertas reliquias”.¹⁰ Los documentos realmente reveladores son dos memoriales conservados en el Archivo Histórico Provincial. El primero enlista el equipamiento espiritual que hizo Pedro Sánchez Muñoz en la capilla familiar de la iglesia de San Andrés bajo la advocación de la Virgen del Pilar, la Magdalena y San José, cuando depositó en ella las reliquias de su tío.¹¹ Este templo siempre fue el predilecto de la estirpe, motivo por el que en las reformas del siglo XVIII mandaron incluir su heráldica en la cúpula del crucero (Fig. 1).

⁵Navarro Espinach, 2002: 734-736.

⁶Fueron jueces, jurados, alcaldes, obispos, clérigos, vicarios, racioneros, arciprestes, etc. En Muñoz Garrido, 2003: 263-278.

⁷López Rajadel, 2012: 13-29. Navarro Espinach, 2002: 734.

⁸Fue canónigo en Mallorca y Valencia. Munsuri Rosado, 2006: 832. Cassanyes Roig, 2016: 20-27.

⁹El primero en la línea sucesoria. Véase Navarro Espinach, 2002: 768.

¹⁰Wittlin, 1976: 203.

¹¹*Inventario de las reliquias que Pedro Sánchez Muñoz dio a la Iglesia de San Andrés de Teruel y que están en las capillas de la Magdalena y del Pilar*, 1521, Archivo Histórico Provincial de Teruel (citaré AHPTE), Fondo Sánchez Muñoz, documento 32.

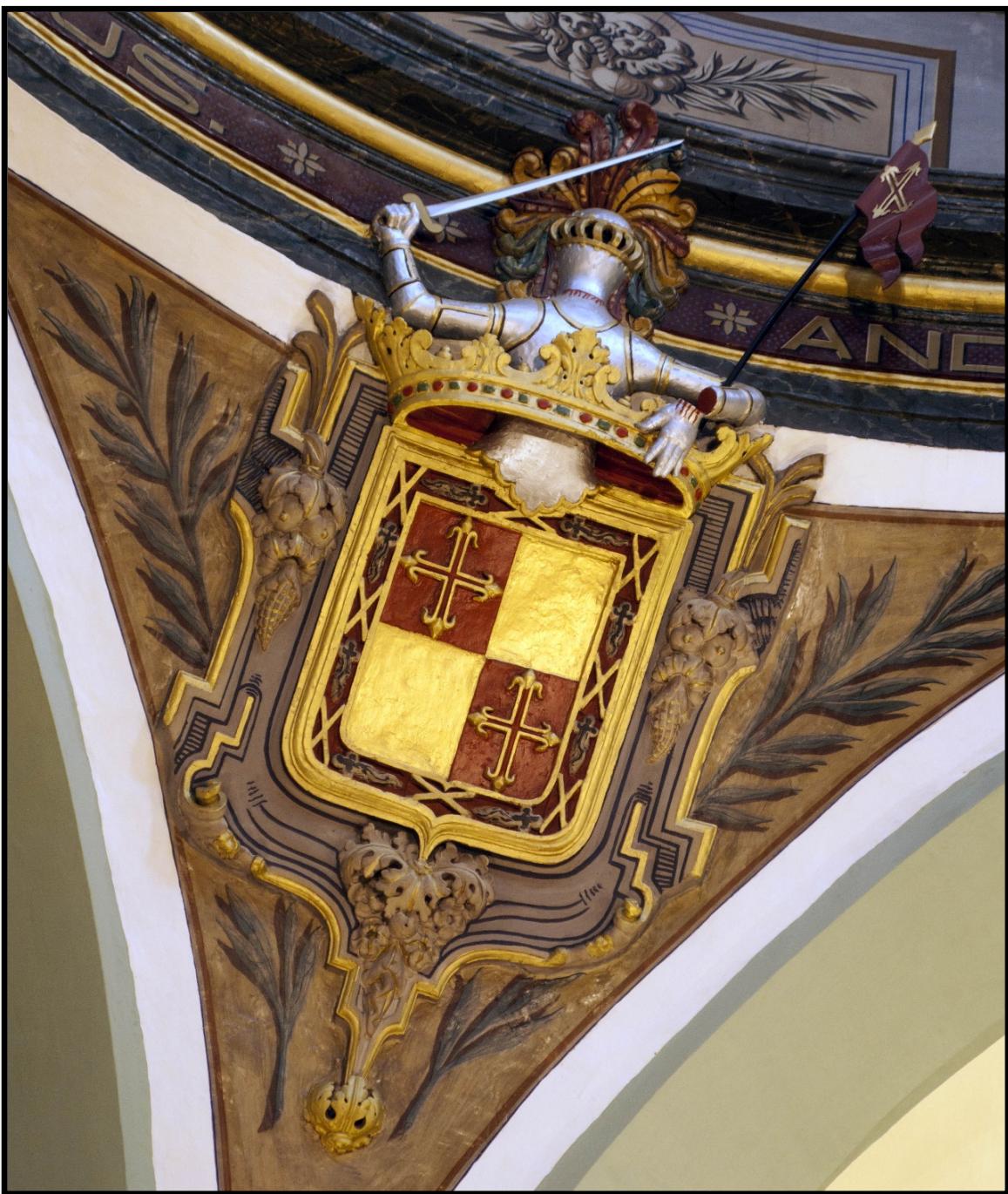


Fig. 1. Escudo de la familia Sánchez Muñoz en una pechina de la cúpula del crucero de la iglesia de San Andrés de Teruel. Fotografía cedida por María Jesús Pérez Hernández

El segundo memorial se refiere a las que su hermano, Dionisio, entregó a la iglesia de San Pedro, a las que se retiraron de allí años más tarde y a las que Gaspar Juan poseía en

el momento de su muerte.¹² Además, existe otro conservado en el Archivo Diocesano que es una copia parcial del anterior.¹³

A partir de entonces se repartieron con diferentes destinos, intencionalidad y en lotes desiguales, aunque todavía las tenemos bien localizadas en estas dos ubicaciones. En la siguiente centuria, sin embargo, se produciría la auténtica diáspora. Son tan numerosas que nos vemos obligados a dividirlas en nueve categorías y mencionar únicamente las más relevantes. Estos grupos son:

1. De Cristo.
2. De María.
3. De un episodio apócrifo del Génesis.
4. De profetas y reyes del Antiguo Testamento.
5. De los apóstoles.
6. De muchos mártires romanos.
7. De los doctores y padres de la Iglesia.
8. De varios santos y santas medievales.
9. Otras: de San Juan Bautista, María Magdalena, Santa Ana y los Inocentes.

Las de más valor, evidentemente, son las de Jesús, que guardan relación con episodios de la infancia, de la Pasión y de algún prodigo. Entre ellas están: la mirra que le entregaron los tres Magos, la tierra del Santo Sepulcro, el bacín con el que lavó los pies a los apóstoles, varios pedazos de la cruz, un trozo de la lanza de Longinos, de la columna de la flagelación, del milagro de los panes, del sudario y una última relacionada con el misterio de la Transustanciación (en concreto, una arquilla que había cobijado los corporales de Daroca). Las de la Virgen, como las de su hijo, son de contacto, puesto que los cuerpos de ambos ascendieron al Cielo y no dejaron restos materiales en este mundo. De ella se conservó su leche y su ropa.

Otras excepcionales, por la antigüedad de los episodios a los que aluden, proceden del campo donde fue creado Adán, de la vara de Moisés, de la zarza ardiente del monte Horeb y del lugar donde hizo penitencia David. Especialmente únicas son las que se refieren a

¹²*Memorias de las reliquias que donó Dionisio Sánchez Muñoz a la iglesia de San Pedro*, s. XVI, AHPTE, Fondo Sánchez Muñoz, documento 63.

¹³Fue transcrita por Navarro Espinach/ Villanueva Morte, 2006-2008: 252-254. Sin embargo, el referente a la parroquial de San Pedro del Archivo Histórico Provincial añade nueva información.

la Creación del hombre y a la planta del Sinaí, la última porque representa un resto tangencial de la materialización de Yahvé en una revelación profética.

Entre los apóstoles encontramos a San Bartolomé, San Andrés, San Felipe, Santo Tomás, San Simón y Santiago. De ellos se custodiaron tanto reliquias de contacto (la cruz de San Andrés) como diferentes porciones óseas. Por otra parte, las que comprenden el amplísimo catálogo de mártires paleocristianos son, igualmente, huesos: fragmentos de cráneos, muelas, dedos, brazos y costillas. De las que pertenecen a santos medievales destacamos los hábitos de Santa Clara, San Francisco y Santo Domingo. Asimismo, llama la atención la voluntad de agrupar vestigios de personajes con culto en Aragón, por ejemplo, de los patrones de las tres capitales aragonesas: los santos Lorenzo y Vicente de Huesca, Santa Engracia de Zaragoza y Santa Emerenciana de Teruel.

La primera donación debió producirse antes del 1484, cuando falleció el primogénito del linaje, y la segunda antes del 1463, momento en el que se pierde la pista al menor de la familia. No obstante, el registro exhaustivo de la ristra de los restos de santos en ambas parroquiales lo hizo Gaspar Juan Sánchez Muñoz ya en el siglo XVI. Este poseyó una personalidad muy interesante porque era un diletante de la Historia, además de un escritor prolífico que apuntaba sus vivencias para que “en un tempo esdevenir se alle memoria”.¹⁴ Los asuntos de su casa fueron, sin duda, los que más le preocuparon y por eso los anotó concienzudamente en un diario¹⁵ y un dietario.¹⁶

Ambos legajos constatan su empeño por enriquecer la capilla que fundó en 1501 junto a su madre en la iglesia de San Andrés y aumentar la dotación que había iniciado su progenitor años antes.¹⁷ Las entradas del diario también certifican la repartición de las reliquias que se produjo en la primera mitad del siglo XVI en muchas localidades turolenses (Celadas, Royuela, Villel, Villaspesa y Burbáguena), en Valencia y en Motos (Guadalajara). Mientras, las que se quedaron en Teruel, que fueron la gran mayoría, se depositaron en las iglesias de San Juan, del Salvador, de la Merced, el monasterio de Santa Catalina, la ermita de Nuestra Señora de la Villa Vieja y el hospital de San Jorge.

¹⁴Wittlin, 1962-1967: 15.

¹⁵Publicado parcialmente por Llabrés, 1895: 5-75.

¹⁶*Libro de la casa de Gaspar Sánchez Muñoz, de Teruel, 1523-1530*, Archivo Histórico Provincial de Zaragoza (citaré AHPZ), Fondo Condado de Argillo, documento 002321/000002.

¹⁷Llabrés, 1895: 8. La primera donación de reliquias a este espacio se produjo en 1505 y la última en 1513.

Conclusiones

Cuando Gaspar Juan murió aún se hallaron alrededor de treinta reliquias en un arca dentro de su estudio, estas mucho más difíciles de rastrear debido a la falta de noticias posteriores. Lo que tenemos claro es que, las que hemos mencionado, a comienzos del siglo XX ya no se encontraban en las ubicaciones que les habían procurado sus propietarios. Juan Cabré, en el inventario de 1909-1910, no nombra ningún relicario en los espacios que indican los documentos.¹⁸ Los estudios recientes más exhaustivos que se han dedicado al patrimonio de la provincia tampoco arrojan luz al respecto.¹⁹

Quizás, entre los siglos XVI y XX, la familia las trasladase, cosa que nos parece bastante razonable teniendo en cuenta que en junio de 1540 requirieron una parte al capítulo de la iglesia de San Pedro.²⁰ Si no lo hicieron es muy probable que desapareciesen en la pasada Guerra Civil, que tan duramente desfiguró los interiores de los templos de la ciudad. También es posible que en algún momento se utilizasen para la consagración de altares o de imágenes, una práctica bastante habitual, y que se hubieran colocado dentro de reconditorios.²¹

Otra hipótesis es que alguien las ocultase cuando estalló la guerra, o que la Junta de Incautación del Patrimonio de la Segunda República las movie a Valencia junto al resto de los tesoros artísticos y que nunca retornaran... Podemos seguir haciendo muchas conjeturas, pero, de momento, no podemos ofrecer respuestas.

¹⁸ Cabré: 1909-1910.

¹⁹ Nos referimos al estudio de Cristina Esteras sobre la platería turolense y al inventario artístico de Santiago Sebastián. Esteras Martín: 1980. Sebastián López: 1974.

²⁰ *Memorias de las reliquias que donó Dionisio Sánchez Muñoz a la iglesia de San Pedro*, s. XVI, AHPTE, Fondo Sánchez Muñoz, documento 63.

²¹ Como está documentado en el caso de una reliquia de San Gil que Gaspar Juan Sánchez Muñoz dio a la iglesia del Salvador para guardarse en el reconditorio de una imagen preparada específicamente para ella. Él mismo lo explica en su diario cuando dice: “á 21 de Agosto de 1510 dí á los clérigos de Sant Salvador de Teruel una reliquia de la costilla de Sant Gil, y habian ya hecho una imagen de Sant Gil para tenerla en el anyo 1509”. En Llabrés, 1895: 16.

Bibliografía

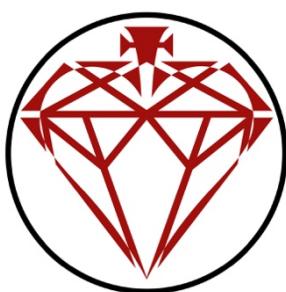
- Cabré Aguiló, Juan (1909-1910): *Catálogo monumental de España. Teruel.* Texto manuscrito sin editar.
- Cassanyes Roig, Albert (2016): “Els Sánchez Muñoz i la successió en la canongia de Llorenç Serralli (1431-1433)”. En: *Bulletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d'Estudis Històrics*, 72, Palma, pp. 15-27.
- Esteras Martín, Cristina (1980): *Orfebrería de Teruel y su provincia. Siglos XIII-XX.* Teruel: Instituto de Estudios Turolenses.
- Llabrés, Gabriel (1895): “Diario turolense de la primera mitad del siglo XVI, por D. Juan Gaspar Sánchez Muñoz”. En: *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 27, Madrid, pp. 5-75.
- López Rajadel, Fernando (2012): “Historia de la Baronía de Escriche”. En: Herce San Miguel, Ana Isabel (2012): *La Casa Grande de la Baronía de Escriche. La colección permanente.* Teruel: Museo de Teruel y Diputación de Teruel, pp. 13-29.
- Munsuri Rosado, María Nieves (2006): *Perspectiva socio-económica del clero secular en la Valencia del Siglo XV.* Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- Muñoz Garrido, Vidal (2003): “El linaje de los Sánchez Muñoz en Teruel (1170-1500)”. En: *Aragón en la Edad Media*, 17, Zaragoza, pp. 263-278.
- Navarro Espinach, Germán (2002): “Muñoces, Marcillas y otras familias dominantes en la ciudad de Teruel”. En: *Anuario de Estudios Medievales*, 32, II, Madrid, pp. 723-775.
- Navarro Espinach, Germán/ Villanueva Morte, Concepción (2006-2008): “Gil Sánchez Muñoz (1370-1447), el antipapa Clemente VIII. Documentación inédita de los archivos de Teruel”. En: *Anales de la Universidad de Alicante: Historia medieval*, 15, Alicante, pp. 239-254.
- Rubió, Jordi/ d’Alós, Ramon/ Martorell, Francisco (1908): “Inventaris inèdits de l’Orde del Temple a Catalunya”. En: *Anuari MCMVII de l’Institut d’Estudis Catalans*, 1, Barcelona, pp. 385-407.
- Sebastián López, Santiago (1974): *Inventario artístico de Teruel y su provincia.* Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.

Simó Castillo, Juan B. (2018): *Los relicarios Pontificios de Peñíscola*. Peñíscola: NOA Ediciones y Asociación Amics del Papa Luna.

Vega y Luque, Carlos Luis de la (1976): “Tres documentos inéditos sobre Gil Sánchez Muñoz”. En: *Teruel: Revista de Instituto de Estudios Turolenses*, 55-56, Teruel, pp. 51-58.

Wittlin, Curt J. (1962-1967): “Les Manuscrits dits «del Papa Luna» dans deux inventaires de la bibliothèque de Gaspar Johan Sánchez Munyoz à Teruel”, En: *Estudis Romànics. Estudis de literatura catalana oferts a Jordi Rubió i Balaguer*, 11, II, Barcelona, pp. 11-32.

Wittlin, Curt J. (1976): “Un inventario turolense de 1484: los Sánchez Muñoz, herederos del papa Clemente VIII”. En: *Archivo de Filología Aragonesa*, 18-19, Zaragoza, pp. 187-215.



EPÍSTOLAS SACRAS: LAS CARTAS RELICARIO DEL REAL SEMINARIO DE SAN CARLOS BORROMEO DE ZARAGOZA

Daniel Aguilar¹

1. Introducción: la espiritualidad trentina y las reliquias. La Compañía de Jesús en el Concilio

*Instruyan también a los fieles
en que deben venerar los santos cuerpos²*

Con estas palabras se pronunciaba la sesión XXV del Concilio de Trento, celebrada en los días 3 y 4 de diciembre de 1563, acerca de las reliquias y su veneración.

El Concilio de Trento (1545-1563) fue la reafirmación y reorganización³ del orbe católico frente a la reforma protestante, que tan apresuradamente se estaba extendiendo por el norte de Europa. En él, la Iglesia Católica reforzó sus características principales como la distribución de la gracia divina mediante los sacramentos, la mediación de la Virgen María y los santos, la importancia de las imágenes sagradas o la importancia de la formación reglada de los sacerdotes. Otro de los puntos destacados fue el impulso que tomó la veneración de las reliquias de los santos, ya comenzada en época paleocristiana. Estas reliquias ofrecían un testimonio palpable a los fieles de las virtudes y santidad de algunas personas y, a su vez, suponían un canal de mediación directo con Dios. En este sacrosanto y ecuménico concilio también se perfiló la liturgia desarrollada sobre las reliquias, pues se procuró desterrar la superstición que la religiosidad popular articulaba frecuentemente en torno a las mismas.

En 1534 San Ignacio de Loyola funda en Roma, junto con otros compañeros, la Compañía de Jesús. Al inicio del Concilio, los jesuitas, como así son denominados, eran una pequeña orden muy joven dentro de la Iglesia.⁴Pese a ello, gracias a las relaciones personales de Ignacio y su alto nivel intelectual, los jesuitas ganarán peso en la iglesia trentina con gran rapidez.

¹Graduado en Historia del Arte y Máster en Gestión de Patrimonio Cultural danielclnd96@gmail.com

²Latre, 1847: 328-332.

³Los Jesuitas en Trento, Historia de la Compañía de Jesús.

En:https://www.academia.edu/34056171/LOS_JESUITAS_EN_TRENTO [12-III-2020]

⁴Los Jesuitas en Trento, Historia de la Compañía de Jesús.

En:https://www.academia.edu/34056171/LOS_JESUITAS_EN_TRENTO [12-III-2020]

El carisma de la Compañía encajará perfectamente con la nueva espiritualidad y será su instrumento de difusión en muchas partes de la cristiandad. El espíritu misionero, encabezado por San Francisco Javier, llevará a muchos jesuitas a territorios tan lejanos como Japón, donde sufrirán martirio. Estos nuevos santos como San Pablo Miki, San Estanislao de Kotska o San Francisco de Regis, nutrirán a la Compañía de referentes devocionales y surtirán de reliquias abundantes las nuevas iglesias y colegios fundados por los seguidores de San Ignacio.

Siguiendo este carácter abierto y misionero, España será uno de los países donde primero se extienda la nueva orden. En 1544 se abrirá la primera casa en Valencia, y de forma paralela unos años más tarde en Zaragoza y Barcelona. Esta implantación tan temprana en la Península se desarrollará con rapidez, al punto de que San Ignacio crea provincia jesuita independiente en 1547, cuando ya había casas y colegios por todo Aragón y Castilla.

2. Precedentes hispánicos: la acumulación de reliquias en la España de los Austrias y los bustos relicario en la Corona de Aragón

En la España del siglo XVI, e impulsada por diversas razones, la monarquía española sirvió de ejemplo para toda la sociedad, colecciónando de forma desmesurada reliquias y otros objetos sacros. Este impulso cristalizará principalmente en tres centros: el monasterio de las Descalzas Reales, el Convento de la Encarnación y el Monasterio del Escorial, todos de mecenazgo regio.

Para albergar tan ingente cantidad de relicarios, en estos lugares se desarrollaron espacios propios como las capillas relicarios o grandes armarios donde se guardaban y exponían en momentos concretos, asegurando así su control y conservación. Tanto en las Descalzas Reales como en la Encarnación se habilitaron capillas independientes y, por ejemplo, en la Encarnación se llegaron a albergar 740. En el caso del Escorial, se proyectaron dos grandes armarios colocados flanqueando el retablo mayor, con las puertas pintadas tanto al interior como al exterior. Estos enseguida se quedaron faltos de espacio y hubo que habilitar unos espacios en la parte inmediatamente superior para albergar más reliquias. En este caso, Felipe II llegó a atesorar cerca de 7500 reliquias, muchas de las cuales fueron sustraídas durante la invasión francesa.⁵ Esta colección real era y es la mayor concentración de este tipo de objetos después de la que posee el Santo Padre en Roma.

⁵Mediavilla/Rodríguez, 2004: 42.

En época medieval, había en Aragón una tipología de relicario especialmente destacable: los bustos relicario. Criado⁶ apunta hacia la clave de su éxito, la cual es que no solo pueden exponerse las reliquias para la veneración de los fieles en el altar, sino que además, dado su carácter escultórico, sirven de figuras procesionales.

De estos bustos se conservan múltiples ejemplos y también hay testimonios de otros tantos. Destacados entre ellos son el busto de San Valero, localizado en la Seo de Zaragoza, y retrato del papa Luna. También son reseñables el busto de la Santa Ana triple, o el de Santa Dorotea ambos en la Basílica del Pilar. Como ejemplo de los desaparecidos destaca el busto de Santa Engracia, perdido en 1810. Todos ellos siguen el mismo modelo: un busto o vista de tres cuartos, que guarda en su interior una reliquia. Esta reliquia puede ser el cráneo, que se localiza en la propia cabeza, u otro tipo de fragmento óseo. En ocasiones contienen reliquias de segundo grado, en cuyo caso se colocan en un receptáculo a la altura del pecho de la imagen.

Posteriormente, con la llegada del Concilio de Trento a tierras aragonesas, esta arraigada costumbre caería en decadencia, apostándose por otros modelos de relicarios con distintos usos devocionales. No obstante, también cambiará la espiritualidad del pueblo que comenzará a demandar otro tipo de representaciones sagradas.

3. El Colegio de la Inmaculada y el Padre Eterno en Zaragoza

3.1. Los jesuitas en Zaragoza y las reliquias

En 1547 llega la Compañía de Jesús a Zaragoza y comienza las gestiones para instalarse en una casa y una sinagoga contigua donde se instala una precaria capilla. San Francisco de Borja, por aquel entonces Duque de Gandía, tuvo que mover sus hilos para facilitar la entrada de los jesuitas en Zaragoza, pues en principio no fueron bien acogidos. En 1555 el asentamiento es definitivo y se conoce ya su casa como Colegio de la Inmaculada y el Padre Eterno. En 1574 se quedan pequeñas las provisionales estancias, se derriba la sinagoga y comienza la construcción del templo y el colegio que persisten hasta nuestros días, quedando terminado el conjunto en 1585.⁷

Tras su finalización, surge la necesidad de la equipación religiosa y artística del templo, encargándose a artistas habituales en la orden. Como hemos visto, esta compañía jugará un papel

⁶Criado, 2014: 341.

⁷Fatás, 1983: 273-283.

esencial en la reforma trentina y la nueva espiritualidad, por lo que este abastecimiento se hace siguiendo las nuevas directrices.

Parte fundamental de esta nueva dotación serán las reliquias. Los jesuitas de Zaragoza estaban bajo la protección de uno de los principales de la Compañía como hemos visto, San Francisco de Borja. Por ello, las primeras reliquias fueron importadas desde Roma. Actualmente en este emplazamiento, bajo la denominación de Real Seminario de San Carlos Borromeo, se conservan múltiples reliquias de este periodo, las cuales se concentran en la capilla del Santo Cristo (Figuras 1-2), tanto en el frente del retablo como a ambos lados. En cualquier caso, en esta intervención analizaremos la tipología de las cartas-relicario (Figuras 4-13), a partir de las actualmente conservadas en la Sacristía del Seminario. Su interés como reliquias de segundo grado radica en que son, además, testimonios documentales de los jesuitas en Zaragoza. Su contenido se transcribirá como Apéndice Documental.

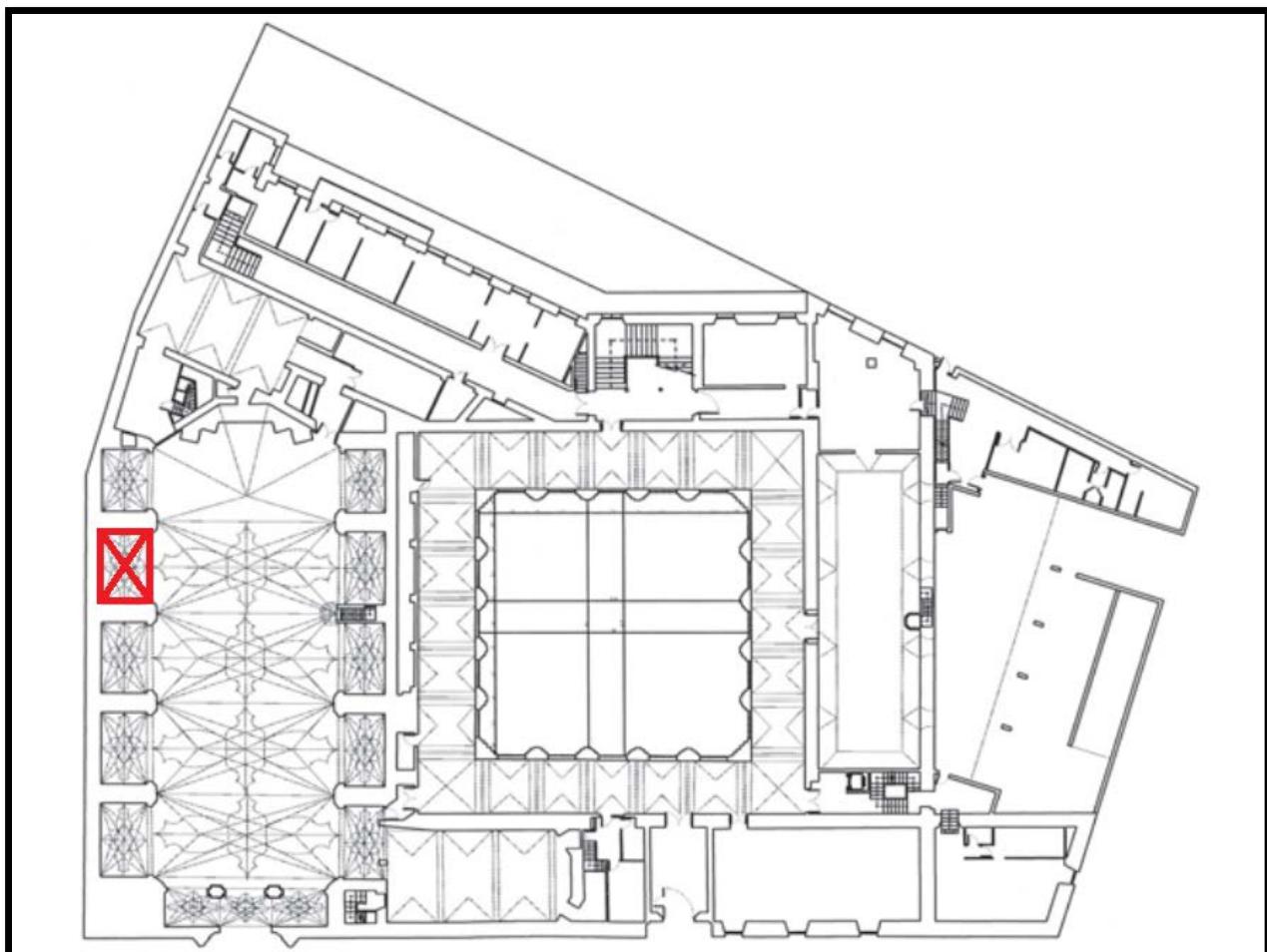


Figura 1. Localización de la capilla del Santo Cristo. Fuente: Javier Ibargüen Soler. Proyecto de 2^a fase de consolidación y restauración de la escalera y refuerzo estructural de la biblioteca del Real Seminario de San Carlos (Zaragoza). Fuente: Gobierno de Aragón.

3.2. La capilla relicario o del Santo Cristo

Las reliquias de esta capilla relicario, distribuidas en urnas por las paredes, son en su gran mayoría procedentes de las catacumbas de Roma, y fueron posteriormente adjudicadas a santos ya existentes en el santoral, sin demasiada fortuna. En la época, ante la falta de conocimientos históricos y arqueológicos, se pensaba que todos los cuerpos enterrados en las catacumbas eran de santos y mártires de la Antigüedad, lo que motivó que se fueran extrayendo sistemáticamente para abastecer la demanda de reliquias. Como la mayoría eran enterramientos anónimos, se les fueron adjudicando nombres del martirologio romano ya existente de forma más o menos aleatoria (Figuras 2-3).



Figura 2. Retablo de la capilla relicario o del Santo Cristo. Fuente: *Wikimedia Commons*.

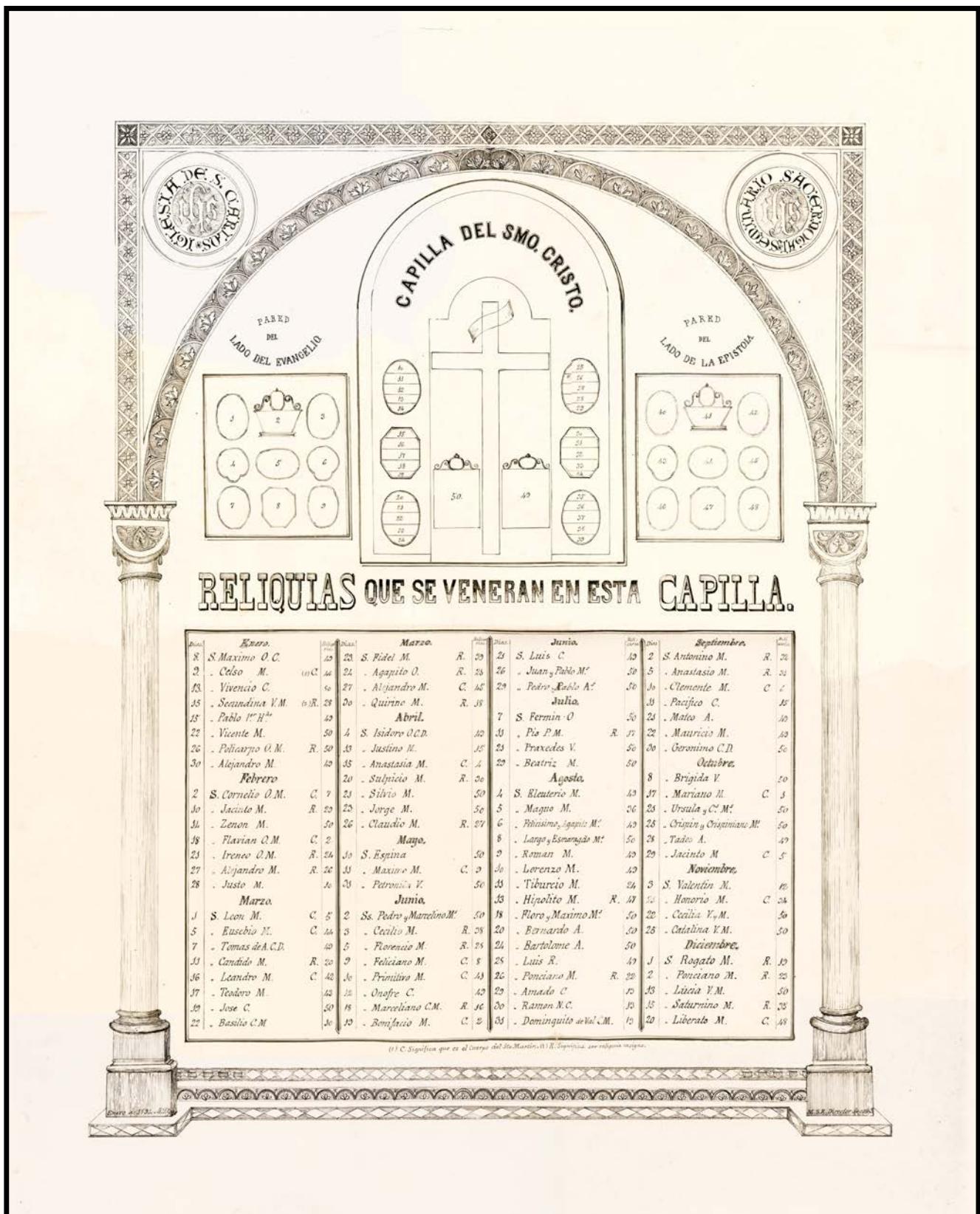


Figura 3. Grabado con la nomenclatura de cada reliquia y su onomástica, fechado en 1891. Sacristía de San Carlos Borromeo, cortesía del Real Seminario.

3.3. Las cartas-relicario

Las cartas relicario están situadas actualmente en los armarios de la Sacristía Mayor y retiradas del culto; son tres, de plata, formando un conjunto, otra en metal dorado en diferente formato y finalmente una quinta, guarneida de madera. Por sus características, el conjunto de plata parece ser de altar, pues poseen un orificio en la parte inferior para ser atornilladas con un perno de manera vertical, como atestiguan otros relicarios existentes en la sacristía y de igual formato. Serían colocadas en el altar, entre los candeleros, en las celebraciones de grandes solemnidades. Son obras ya del siglo XVII, e incluso del XVIII, cuando en plena eclosión del barroco se reformó toda la decoración del templo incluida la mencionada capilla del Santo Cristo.

Son de especial interés por diferentes razones. En primer lugar, como testimonio histórico, pues son cartas manuscritas por diversos santos de la orden. En segundo lugar, por su significación áulica y religiosa, ya que cuanto mayor fuera la acumulación y valor de las reliquias, mayor era el poder y afluencia de fieles en el templo. Finalmente, por su valor artístico.

Actualmente, se conservan en San Carlos cinco cartas relicario: tres de San Francisco de Borja, una de San Ignacio de Loyola y otra, de difícil atribución. Los relicarios, es decir, sus guarniciones, son de diferentes épocas, abarcando un abanico cronológico amplio. A continuación, pasamos a desgranarlas por separado, destacando sus aspectos más interesantes.

La primera de ellas (Figura 4) es atribuible a San Ignacio de Loyola y consta de una base de composición ascendente formada por volutas y otros elementos barrocos que convergen en la cabeza de un querubín alado. Este sostiene, a su vez, otro querubín rodeado de hojas de acanto que sirve de sustento al marco. La carta, de formato rectangular, está rodeada de un marco compuesto por adornos florales y apliques atornillados por el reverso de cristal coloreado, simulando gemas preciosas. Está rematado por un piñón compuesto por hojas de acanto, un querubín, el emblema de la Compañía sobre añadido posteriormente y una cruz superior. Este relicario no posee contrastes o punzones de orfebre, pero dado que es casi idéntico a otro que sí los posee, podría relacionarse con el círculo de José Godo entre 1716-1730, dada su gran similitud pese a que son exactamente iguales.⁸

⁸ Esteban, 1976: 86-89.



Figura 4. Relicario de San Ignacio. Fotografía del autor, cortesía del Real Seminario de San Carlos.

Del documento que posee, tras su análisis y transcripción que aportamos como transcripción n.^o 1, podemos extraer las siguientes ideas: primero, que no se trata de una carta manuscrita por San Ignacio, pues la caligrafía corresponde al siglo XVIII. La firma de la misiva en cambio, enmarcada dentro de un óvalo azulado superpuesto, sí parece la original del santo caligráficamente, aunque no hay forma de saberlo a ciencia cierta. Esto puede deberse a que la orden poseyera realmente una carta de San Ignacio y que, en un desafortunado momento, ésta se deteriorara, por lo que fue copiada y añadida la firma, pues aparece superpuesta (Figuras 5 y 6).

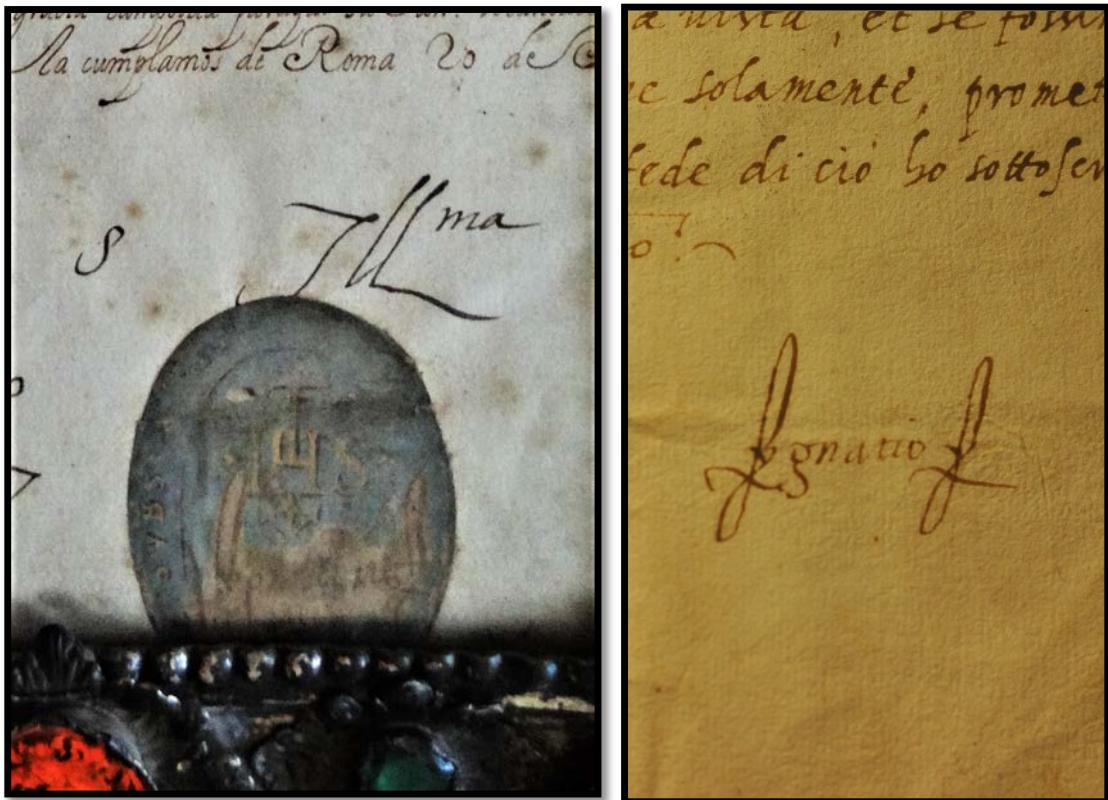


Figura 5: Detalle de la firma, donde se lee “Ignatius”. Fotografía del autor, cortesía del Real Seminario de San Carlos. Figura 6: Firma autógrafa de San Ignacio. Fuente: espiritualidadignaciana.org.

Importante es también esta epístola por el tema que trata, pues informa de que un tal Canónigo de la Cueva, que bien pudiera ser Bartolomé de la Cueva y Toledo, gran protector de la orden y amigo personal de Ignacio, debe facilitar la llegada de Francisco de Borja a Zaragoza. Esto encaja a la perfección con las mencionadas fechas de asentamiento de los jesuitas en Zaragoza, pues la carta está fechada el 20 de agosto de 1553, en Roma. Tiene valor religioso e histórico, sirviendo de justificación a los jesuitas del interés personal de Ignacio para que la Compañía tuviera casa en Zaragoza.

La segunda de las cartas (Figura 7) que transcribimos como Documento n.^o 2, colocada en un relicario idéntico al descrito, es atribuible a San Francisco de Borja, por aquel entonces Duque de Gandía y así aparece firmada. Está fechada el 17 de febrero de 1549, igualmente de la época inicial de la Compañía en tierras aragonesas. En este caso, la carta, sacada de su contexto original poco nos aporta, pues en su transcripción se aprecia que trata temas de “negocios”, sin especificar cuáles ni tampoco su destinatario, que posiblemente se encuentre oculto en el reverso de la carta. La importancia de este caso recae en que es el único relicario de los tres que forman el conjunto que posee punzones y nos aproxima a su posible autoría como hemos visto. Ver figuras 8-9.



Figura 7. Relicario de San Francisco de Borja. Fotografía del autor, cortesía del Real Seminario de San Carlos.



Figuras 8-9. Punzones en la guarnición en plata de la carta relicario de San Francisco de Borja fechada en 1549. Fotografías del autor, cortesía del Real Seminario de San Carlos.

En tercer lugar, existe otro relicario de igual factura que los anteriores (ver figura 10) y que, además, cierra el conjunto de los tres. Se trata de una carta de más compleja interpretación, aparece dirigida a Don Juan de Borja, embajador de la Corona de Castilla en Portugal, hijo de Francisco de Borja antes de su entrada en la Compañía. Está fechada el 9 de abril de 1571, por lo tanto, es la más tardía de las tres. En primer lugar, aparece una cuidada caligrafía y, en segundo lugar, otro párrafo, con una caligrafía casi ilegible. La fecha aparece al final del primer párrafo como si se diera por concluida, pero con la firma, “Gandía”, al final del segundo. Posiblemente fuera redactada por el secretario en su primera parte y Francisco de Borja añadiera una anotación pertinente a la hora de firmarla. Se tratan temas de la corte como la llegada de la reina, aunque no precisa a qué lugar. El segundo párrafo comienza con “por caridad que no se olvide también”, por lo que si concuerda con la idea de que es una anotación añadida en el último momento. La transcribimos como Documento nº 3.

En este caso, este relicario posiblemente fuera adquirido por los Villahermosa para su capilla funeraria construida entre 1690-1694, y situada a los pies del templo. Curiosamente en la parte superior del relicario, donde aparece en los otros dos el escudo de la Compañía, en este caso se encuentra el escudo de los Villahermosa superpuesto en dorado, lo que nos hace pensar que lo adquirieran a los jesuitas para incorporarlo a su propia colección de reliquias.



Figura 10. Relicario segundo de San Francisco de Borja. Fotografía del autor, cortesía del Real Seminario de San Carlos.

En cuarta posición encontramos otra carta relicario en metal dorado, también manuscrita por San Francisco de Borja (ver Figura 11); en este caso, dentro de un relicario diferente a los anteriores y más reciente. Está compuesto por una base oval decorada con hojas de acanto, de la cual parte un vástago a modo de balaustre que sostiene directamente el marco decorado por cresterías caladas de hojas de acanto y elementos florales. Por su factura en fundición, y su reverso, también visible, es fechable de forma posterior a los anteriores, incluso en el siglo XIX. En este caso la misiva está dirigida nada menos que al emperador Carlos V, escrita en Barcelona el 28 de noviembre de 1545. Francisco de Borja recomienda al emperador a un tal Bernat de Pinós, pidiéndole alguna ocupación para él. En este caso, la carta esta firmada como Duque de Lombay, otro título nobiliario del Santo. Su interés histórico, dado su destinatario, es elevado; en cambio, el artístico es mucho menor.



Figura 11. Relicario tercero de San Francisco de Borja. Fotografía del autor, cortesía del Real Seminario de San Carlos.

Finalmente, existe una última carta relicario dentro de un marco de madera dorada con decoración vegetal, de escaso valor artístico (Figuras 12-13). Esta última carta trata de asuntos jurídicos relacionados con el cardenal de Carpi, aunque por su estado, es difícil precisar más datos, pues falta un fragmento de la misma y el reverso es ilegible por estar pegado a un papel floral. Su autoría, por tanto, es desconocida, así como el valor de su contenido.

Estas cinco cartas relicario son las existentes hoy en día en el Real Seminario de San Carlos; no obstante, pudo haber un número mayor de ellas en épocas pretéritas, pues su patrimonio artístico y religioso ha ido mermándose poco a poco tras diferentes vicisitudes históricas.



Figuras 12-13. Relicario sin identificar: detalles del marco, fragmentos y carta. Fotografías del autor, cortesía del Real Seminario de San Carlos.

4. Conclusiones

Con la nueva espiritualidad trentina, todo el orbe cristiano se lanzó al colecciónismo de reliquias, siendo ya en siglos anteriores, joyas que atesorar. Las reliquias se consideraban testimonio y muestra de vidas ejemplares, así como intercesoras ante la divinidad a las cuales se les solía atribuir poderes milagrosos. En el caso que nos ocupa, el Colegio del Inmaculada y el Padre Eterno de Zaragoza, ante la imposibilidad de tener reliquias de primer grado, es decir óseas, pues los cadáveres de los fundadores se encontraban inhumados de forma íntegra en Roma, tuvo que recurrir a la acumulación de reliquias de segundo grado.

Las reliquias de segundo grado son objetos o enseres personales de los santos, en este caso cartas. Dada la cierta relevancia de este colegio, al estar bajo la protección directa de San Francisco de Borja, inteligentemente se recurrió a las cartas que poseían en su archivo para satisfacer la demanda de reliquias.

Estas reliquias, dentro de su contexto original, tenían una doble función; en primer lugar, como hemos visto, religiosa y devocional. En segundo lugar, una función áulica y política, pues era motivo de orgullo y autoafirmación que, por ejemplo, el propio Ignacio mandase fundar en Zaragoza y se poseyese, para así demostrarlo, el documento exacto donde así se refiere.

Será entonces a finales del Renacimiento y principios del Barroco, cuando la gran necesidad de reliquias popularice estos restos de segundo grado, siendo especialmente importantes las cartas, pues además en esta época se había intensificado mucho el género epistolar. Siguiendo este tema de las cartas relicario serían después, muy frecuentes, las de Santa Teresa de Jesús, de las cuales existen cientos, dispersas por toda la geografía española y el extranjero. Un ejemplo de ello es la existente en el museo-joyero de la Catedral-Basílica del Pilar.

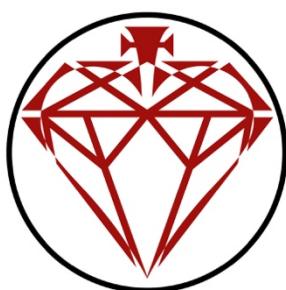
Con el transcurso del tiempo este Colegio jesuita y después Seminario de San Carlos Borromeo, junto con el seminario de San Francisco de Paula (el cual también albergó el edificio), fueron acumulando otras reliquias de valor reseñable además de las mencionadas, como el conjunto de relicarios italianos conservados en depósito en *Alma Mater Museum* (Museo Diocesano de Zaragoza).

Otras reliquias destacables por su valor devocional e histórico, que todavía se conservan en la Sacristía del Real Seminario, son, entre otras muchas, un relicario con una falange de San Juan Crisóstomo padre de la Iglesia Oriental, un alba de San Pio V que aplicó el concilio de Trento y protagonizó el episodio de la batalla de Lepanto o la llave de la Sacristía de San Juan María Vianney -más conocido como el Santo Cura de Ars-, patrono de los sacerdotes y muy popular, incluso actualmente.

Lamentablemente del periodo jesuita 1547-1767 no conservamos tan apenas documentación para el estudio de estas piezas pues con la expulsión de la Compañía, estos curiosamente dejaron intacto todo el contenido del Colegio, salvo el archivo, el cual se llevaron de prácticamente forma íntegra. Por ello, debería realizarse un estudio más a fondo del tema, ya que la documentación puede hallarse, todavía a día de hoy, en una ubicación aun desconocida.

Bibliografía

- Ansón, Arturo/Boloqui, Belén (1983): “Zaragoza Barroca”. En: Fatás, Guillermo (ed.), (1983), *Guía Histórico-Artística de Zaragoza*, Zaragoza, Ayuntamiento de Zaragoza, pp. 273-283.
- Criado, Jesús (2014): “Los bustos relicario femeninos en Aragón 1406-1567”. En: Herrero, María del Carmen/Pérez, Cristina (eds.), (2014): *Mujeres en la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*, Zaragoza, Institución Fernando el católico, p. 341.
- Esteban, Juan Francisco (1976): “El Punzón de los plateros zaragozanos desde el siglo XV al XIX”. En: Cuadernos de investigación: geografía e historia, 2 [Vol.], 1 [Núm.], Zaragoza, pp. 86-98.
- Latre, Mariano, coord. (1847): *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Barcelona, Ramón Martín Indár.
- Los Jesuitas en Trento, Historia de la Compañía de Jesús.
En:https://www.academia.edu/34056171/LOS_JESUITAS_EN_TRENTO [12-III-2020].
- Mediavilla, Benito/Rodríguez, José (2004): Las reliquias del Real Monasterio del Escorial, Madrid, Ediciones escurialenses.



Apéndice Documental

Documento nº 1, Carta de San Ignacio de Loyola.

/1/Jesús Mi Señora en el Señor Nuestro /2/ La suma gracia, y amor eterno de Nuestro Señor salude, visite a Vuestra Señoría con sus santísimos dones y /3/ gracias espirituales. Una letra de Vuestra Señoría con otra del Señor Conde me dio el Reverendísimo Canonigo de la /4/ Cueva haciendo también de su parte el oficio que le havia encargado Vuestra Señoría acerca de orde- /5/ nar al Padre Francisco de Borja viniese a Çaragoza, y no dudo que lo que haze desear su /6/ presencia sea antes espiritual amor, que natural, aunque Vuestra Señoría temiendo que esto yo no sos- /7/ pechase parece me previno en principio de su letra antes me persuado en la Divina Magestad /8/ que como Vuestra Señoría es en la carne hermana del Padre Francisco asi lo es y mucho en el espíritu y /9/ deseo de la gloria divina, el qual no mira la propia consolación o satisfacion sino lo que es /10/ mas conveniente parque las animas sean ayudadas y en ellas servido y glorificado /11/ Dios Nuestro Criador y Señor . Yo escrivire al Padre Francisco que haga lo que manda /12/ Vuestra Señoría y aunque en virtud de obediencia nos le ordene no dude Vuestra Señoría que lo hara; bien que /13/ pienso que habrá y do o yra a Portugal primero a pedimento del Rey mas será para /14/ estar poco: yo le escrivo con este mismo correo y algunos meses antes hubiera imbiado /15/ las letras si hubiera con quien. En lo demás, que escribe Vuestra Señoría de la devoción que ay con /16/ esa Ciudad, y frequentacion de los Santos Sacramentos es de dar a Dios Nuestro Señor muchas gracias como a quien es autor de este y de todo bien. En la oración que me man- /17/ da hazer Vuestra Señoría y en todo lo demás que me mandare a gloria de Dios Nuestro Señor obe- /18/ decere yo con mucha voluntad como la razón me obliga y assi cesso rogando a la divina bondad a todos quiera dar su gracia cumplida paraque en su Santísima Voluntad /19/ Siempre sintamos y aquella enteramente la cumplamos de Roma 20 de agosto 1553.

/20/De Vuestra Señoría Ilustrisima

/21/Humildisimo Siervo en el Señor Santisimo. Ignatius.

Documento nº 2, Carta primera de San Francisco de Borja

/1/de sus negocios, y lo uno y lo otro me ha dado la pena q... /2/ pensar, pues teniéndola vuestra señoría está muy cierto que me ha de /3/ a mi la parte que es razón, y querria serlo yo para sacar a ... /4/ della o para a aliviarla pues seria grandísmo contento... /5/ mio, y oues no puede ser tengámosle tod[s] de lo que nuestro señor /6/ pensando que ha de ser para servicio suyo. Yo y... /7/ ...ia acertar en decir agora lo que mas conviene al de vuestra señoría sobre /8/ negocios, y pues vuestra señoría lo manda, dare mi parecer yes que se de... /9/ ...scer lo que su n+ embia a mandar pues apartándose ... /10/ de camino, se andaran a mi parecer por otro muy trab[ajoso] /11/ y dificil y no son peligro y pues vuestra señoría está mas al cabo de /12/ ... nadie a mi no me quedara que dezir en el negocio, sino re... /13/ ...tir me a lo mejor determina (negocio) de vuestra señoría y espera en la misericordia /14/ de nuestro señor, que por vuestra señoría tuviere justicia, no permitiría /15/ ...en quitada, ni se ha desperar otra cosas dela rectitud a... /16/ nuestro señor, esto y lo demás se encomiendan a dios agua porq[ue] /17/ ... desean todo descanso a vuestra señoría cuya ilustre y muy mag[estad] /18/ ... nuestro señor guarde yes todo ... como lo dejo ... /19/ Gandía @
17 de febrero 1549

/20/Servidor de vuestra Señora

/21/... el duque de Gandía

Documento n.º 3, Carta segunda de San Francisco de Borja

Muy Ilustre y muy amado en Cristo
Al Muy Ilustre y Amado en Cristo Don Juan
De Borja embajador en Portugal por
La Magestad Castellana.

/1/Heme consolado mucho entendiendo por letras de ese Reyno quanto de ver[dad]/[as] /2/ ha procurado el Rey, y con quanto bien modo que se contentasse la Reyna /3/ su avuela de quedar en esas partes y como quien tanto desea que /4/ esto sea verdad no me satisfago enteramente hasta tener letra suya /5/ que me de aviso dello y aso holgare que con el primero me aviseys /6/ si es asi que con su quede Su Alteza por allá y que se ayan allá- /7/ nado las dificultades que para esto antes avia y por estar en el /8/ tiempo que estamos no le dire otro por esta si no que ruego a Dios /9/ nuestro Señor os conserve en su Santa gracia y en todos la acreciente para /10/ sentir y cumplir su santissima voluntad. De Roma 9 /11/ de abril. 1571.

/12/ por caridad que no se olvide también /13/ el ... para que gracia ... alos /14/ negocios teneis o mayor ... /15/ ... estos de ganar algo ... estos /16/ dios a los ... dios os de ... /16/ beneficios ... teneis ... /17/ ... de que me mude algo enq- /18/ ... el que os anime /19/ Gandía.

Documento nº4, Carta tercera de San Francisco de Borja

Sacra Cesárea Católica Magestad

/1/ Don bernat de pinos desea servir a vuestra merced y a lo mostrado senyalada /2/ muestre en esto de pre...pinan por lo qual no puedo dexar de suplicar /3/ a vuestra merced muy humildemente que se mande servir dell empleandole en /4/ alguna cosa en que ell pueda mostrar su deseo pues tengo por muy /5/ cierto que sabra servir a vuestra merced de tal manera que me refiera toa /6/ merced que vuestra merced le mandara hacer y nuestro señor que guarde y /7/ ensalze la Sacra Cesárea Catolica magestad y empresas persona de vuestra merced como sus bassallos /8/ y criados deseamos de Barcelona a beinte ocho de noviembre de 1545.

Deudor Buestro, Sacra Católica Emperador Magestad

Humilde basallo y criado que sus imperiales pies beso

El marques de lombay

Ala Sacra Cesárea Catolica Magestad el emperador y Rey mio y Señor.

Carta del marques del lombay

Al emperador e señor de don

Bernat de Pinos

Documento nº5, Carta anónima

IHS

MARIA

/1/ Ionaes Maria). La suma gracia y amor eterno de nuestro Señor sea siempre en nuestro continuo favor y ayuda e /2/ que porque podria ser que el mismo enemigo de la natura humana como aquí sembro asi tam- /3/ bien en esta tierra ubiese sembrado su [persona] quanto a los cosas de entre la señorria /4/ Roser e nosotros referimos de el suceso persuadiendome que holgareis de saberle /5/ [...] /6/ de muchos imputaciones dichas y publicadas por mucho numero de personas /7/ en Roma contra mi y contra los otros de la casa [...] de la /8/ Roser que en manos del Cardenal de Carpi se dexase todo. Su Señoría Roser /9/ [iudirice] haciendo formar iuramento a los de nuestra casa lo sobrinos de ella /10/ pasar la causa adelante del [...] del vicario de papa pareziendome /11/ seria mas a su proposito. despues declarado el juez en nuestro favor acerca /12/ imputaciones y poniendo silencio acerca de los intereses temporales por /13/ hablaba muy largo de lo mucho que ella avia espendido en nuestra casa /14/ [...] /15/ cosas fuesen claras y [...] /16/ [covardes] lo dexamos [...] /17/ su señorria Roser remitiendo [...] /18/ mismo, aunque era [favo] [...] /19/ esto va delante [...] /20/ de lo que nosotros manifestamos [...] /21/ de esta causa que viendo [...] /22/ mas que aora [...]



RECEPTÁCULOS DE MARAVILLAS: MUEBLES, ENSERES TEXTILES Y RELIQUIAS EN EL INVENTARIO DE ANA GURREA DE ARAGÓN Y BORJA, VIZCONDESA DE ÉBOL

Ana M. Ágreda Pino¹

En el Archivo de Protocolos Notariales de Zaragoza se conservan el testamento y tres inventarios de los bienes de Ana Gurrea de Aragón y Borja, vizcondesa de Ébol, realizados tras el fallecimiento de la noble aragonesa, que tuvo lugar el día 14 de marzo de 1595.² Cada uno de estos inventarios constituye un documento de gran interés para conocer las posesiones y también la forma de vida y las creencias de esta noble, cuyo linaje se remontaba a los reyes de Aragón, hija de Martín de Gurrea y Aragón, duque de Villahermosa y conde de Ribagorza, y de Luisa de Borja y Aragón, descendiente del III duque de Gandía, Juan de Borja Enríquez y de Juana de Aragón y Gurrea.³

Doña Ana Gurrea de Aragón nació el 1 de mayo de 1547 en Pedrosa (Zaragoza). Fue llamada Ana en honor a su abuela paterna, nombre propio también de una tía de su madre, la duquesa de Medinasidonia.⁴ Contrajo nupcias con su primo Felipe Galcerán de Castro y Pinós, vizconde de Ébol. De este matrimonio nació, en 1584, Gaspar Galcerán de Castro de Aragón y Pinós, conde de Guimerá, además de vizconde de Ébol y señor de las baronías de Bicién, Albero y Fréscano. En el momento del fallecimiento de su madre Gaspar Galcerán de Castro de Aragón y Pinós tenía tan solo 10 años de edad, por lo que fueron sus tutores y curadores los encargados de inventariar los bienes de su progenitora.

¹Profesora del Departamento de Historia del Arte, Universidad de Zaragoza. amagreda@unizar.es

²*Diego Miguel Malo*, 30 de marzo de 1595, Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Zaragoza (citaré AHPNZ), ff. 223v-253v; *Diego Miguel Malo*, 10 de abril de 1595, AHPNZ, ff. 279r-293v, *Diego Miguel Malo*, 8 de mayo de 1595, AHPNZ, ff. 330v-344r. Carmen Morte y José Morejón dieron noticia del primero de estos inventarios: Morte, 2008-2009: 498; Morejón, 2009: 79, 420. La fecha de defunción de Ana Gurrea de Aragón y Borja se menciona en el inventario de los bienes de la difunta que se hallaban en el monasterio de Santa Inés y en la tabla de depósitos de la ciudad de Zaragoza, realizado el 10 de abril de 1595. Miguel de Torrellas afirmaba entonces que tenía en su poder 1.787 libras, 3 sueldos y 9 dineros “al tiempo de la muerte de dicha señora vizcondesa que fue a catorze días del mes de marzo, deste presente año de mil quinientos nobenta y cinco”. *Diego Miguel Malo*, 10 de abril de 1595, AHPNZ, f. 292r y v.

³Era además sobrina, por vía materna, de san Francisco de Borja, descendiente del papa Alejandro VI y tenía lazos de parentesco con los prelados cesaraugustanos de la Casa de Aragón: su bisabuelo era Alonso de Aragón, virrey de Aragón y arzobispo de Zaragoza. Morte, 2008-2009: 483. Para profundizar en las figuras de sus padres, así como en el linaje de Ana Gurrea de Aragón, se recomienda la lectura de Morte, 2008-2009: 483-527; Morejón, 2009: 25-153.

⁴Morte, 2008-2009: 504; Morejón, 2009: 77

En dos de los inventarios realizados tras el fallecimiento de Ana Gurrea de Aragón y Borja, el llevado a cabo el 30 de marzo de 1595, en el que se recogían los bienes hallados en las “casas de su propia habitación” y el elaborado el 10 de abril de 1595, con la relación de los muebles, censales y dinero que se hallaban en el monasterio de Santa Inés y en la tabla de depósitos de la ciudad de Zaragoza, aparecen recogidas distintas reliquias.⁵

La primera mención de interés procede del inventario del día 30 de marzo de 1595 en el que se habla de “un agnus pequeño de oro en que ay reliquias”.⁶ Aunque la descripción no se detiene en la identificación de los restos sagrados, resulta suficiente para saber que se trata de una de esas joyas-relicario con forma de medallón que, como explica Carolina Naya, albergaban reliquias en su interior, bajo pinturas religiosas o “cartillas de devoción”. Esta misma autora precisa que la denominación “agnus”, que aparece en las fuentes zaragozanas, se debió a que presentaban la misma forma “aovada” que los denominados “agnusdei”, considerados reliquias en sí mismos por ser tablillas provenientes del cirio pascual, estampadas por sus dos caras, en una con la imagen del Cordero Pascual. Estas joyas relicario debieron de estar de moda en España especialmente entre 1580 y 1590. Las más ricas fueron las elaboradas con “cristal de roca” pero, en este caso, el documento habla de un “agnus” de oro, es decir, de soporte y marco metálico. Esta variedad llevaba insertas con frecuencia labores de recortes, denominadas “de monjas”, pues eran realizadas y vendidas por religiosas. Las reliquias se separaban mediante cartones calados con motivos geométricos y se identificaban con letras manuscritas de colores diferentes sobre fondo blanco.⁷ En este mismo inventario de Ana de Gurrea y Aragón aparecen mencionados otros “agnus”, uno de vidrio de Barcelona, del que se detalla tan solo su forma ovalada, otro redondo “guarnecido en ebano con su sortijuela de plata”, guardado en una bolsa de raso y dos con sus pies guarnecidos de madera.⁸ Ana Gurrea de Aragón pudo llevar estos “agnus”, como era usual en la época, prendidos a la altura del pecho, centrados o ladeados, y asidos con una lazada de veta textil.⁹ Además, se recoge, en el mismo documento la existencia de “un agnus dei redondo

⁵Diego Miguel Malo, 30 de marzo de 1595, AHPNZ, ff. 223v-253v; Diego Miguel Malo, 10 de abril de 1595, AHPNZ, ff. 279r-293v

⁶Diego Miguel Malo, 30 de marzo de 1595, AHPNZ, f. 235v.

⁷Para conocer las características de los “agnus”, léase Naya, 2019: 218-219, 222, 227.

⁸Diego Miguel Malo, 30 de marzo de 1595, AHPNZ, f. 233v, 235v, 242v.

⁹Carolina Naya cita, como ejemplo de la colocación de esta joya-relicario, los retratos de Margarita de Austria, esposa de Felipe III, obra de Bartolomé González (1609) y de Isabel Clara Eugenia, de Rubens y Jan Brueghel el Viejo (ha. 1615), ambos en el Museo del Prado. Naya, 2019: 223-224.

guarnecido de madera con las figuras del niño Jesús de la una parte con su madre y St Joseph y el agnus dei de la otra”.¹⁰ En este último caso, se trataría propiamente de una de esas planchas de cera de forma redonda u oval procedentes del cirio pascual con estampaciones en ambas caras que, en este “agnusdei”, eran el Cordero Pascual y la Sagrada Familia. Estos “agnusdei” se consideraban objetos sacralizados, pues se elaboraban con aceite consagrado y cera pura, blanca y virgen, y se sumergían después en agua bendita, para ser consagrados finalmente por el Papa en una ceremonia que tenía lugar el Miércoles, Jueves o Viernes Santo del primer año de su pontificado o cada siete años después. Desde finales del siglo XVI, tuvo lugar la identificación entre “agnusdei” y reliquia. Así se deduce del análisis de las fuentes documentales y así lo recoge explícitamente Covarrubias en su *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (1611) cuando habla del “agnusdei” como “reliquia santa, que bendize el sumo Pontífice”.¹¹ Además de aludir a la Antigüedad de esta consagración, Covarrubias introduce otro aspecto del “agnusdei”, su poder de protección contra todo tipo de males. Este carácter mágico se comenta también en otros textos, que subrayan la capacidad del “agnusdei” para combatir las tentaciones del demonio, el mundo o la carne; para preservarse de las inclemencias meteorológicas: tempestades, granizo, tormentas o rayos, y para salvaguardarse contra distintas enfermedades y pestilencias, entre ellas la “gota coral” o epilepsia, de cuyo embate protegía también otro objeto natural que poseía Ana Gurrea de Aragón, la llamada “uña de la bestia”, a la que se aludirá más adelante. En definitiva, puede decirse que estos “agnus” y “agnusdei” de la noble aragonesa eran elementos muy apreciados, caracterizados por un elaborado sincretismo entre lo religioso, lo mágico apotropaico y la expresión del rango y el lujo.¹²

Además, en el mismo inventario de la vizcondesa de Ébol se menciona una reliquia de Santa Isabel, “puesta en una redecilla de seda carmesí”,¹³ así como diversas reliquias, cuya naturaleza y carácter no se especifica, unas protegidas dentro de una arquilla de taracea “con su propia cerraja y llave” y otras custodiadas en un “cofrecillo de nogal” de

¹⁰Diego Miguel Malo, 30 de marzo de 1595, AHPNZ, f. 231r.

¹¹Covarrubias, 1674: 14v. Puede consultarse en red: Covarrubias, Sebastián de (1674): *Parte primera del Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. En: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-origen-y-principio-de-la-lengua-castellana-o-romance-que-oy-se-vs-a-en-espana-compuesto-por-el--0/html/>> [25-marzo-2020].

¹²Para ampliar la información sobre los “agnusdei”, sus características, dimensión devocional y mágica, se recomienda la lectura de Herradón, 1999: 209-222.

¹³Diego Miguel Malo, 30 de marzo de 1595, AHPNZ, f. 238v.

“maçonería”.¹⁴ También en el inventario realizado el día 10 de abril del año 1595, entre las posesiones de Ana Gurrea de Aragón que se hallaban en el monasterio de Santa Inés de Zaragoza, se encontró un cofrecillo pequeño, viejo, revestido con terciopelo naranja, en cuyo interior se guardaban unos envoltorios de papel que “parece son reliquias”.¹⁵

Singular interés, tiene la anotación del inventario del día 30 de marzo que habla de “dos pedacillos” de los habitos de fray Luis Beltran” uno de ellos blanco y el otro de color negro, envueltos en un “pardillo”, es decir en un paño tosc o basto, llamado así por su color pardo, sin teñir. Un tejido que, según el *Diccionario de Autoridades* “viste la gente humilde y pobre: y assí se suele decir, Gente del pardillo”. Dicho paño se cubría además con un papel “intitulado del dicho fray Luis Beltran”.¹⁶ Fray Luis Bertrán, o Beltrán, fue un santo dominico nacido en Valencia en 1526 y muerto en 1581, beatificado en 1608 por Paulo V y canonizado en 1671 por el pontífice Clemente X (Fig. 1). En 1595, fecha del inventario de bienes de Ana Gurrea de Aragón, el religioso no era aún beato, pero ya gozaba de una gran devoción popular. Muerto en “olor de santidad”, después de numerosas enfermedades con las que consideraba que Dios lo purificaba, fue retratado en su lecho de muerte por orden del Patriarca Ribera, Arzobispo de Valencia, con el fin de fijar el recuerdo de las virtudes del religioso. Este retrato sirvió de modelo al pintor Juan Sariñena para realizar la pintura de fray Luis Beltrán (1582) que hoy se expone en el Museo Goya. Colección iberCaja. Museo Camón Aznar de Zaragoza.¹⁷ De hecho, la imagen del religioso, realizada en el momento de su óbito, se difundió con gran rapidez. En el inventario de los bienes de la marquesa de Camarasa, realizado en Zaragoza en 1585, ya se habla de una imagen de “fray Luis Beltran sin guarnicion”,¹⁸ lo que constituye una prueba del fervor que despertó tempranamente este dominico. Una veneración a la que sin duda contribuyeron también las biografías que se editaron al poco tiempo de su fallecimiento. La primera, escrita por el padre Vicente Justiniano Antist, *Verdadera relación de la vida y muerte del P. Fr. Luis Bertrán de bienaventurada memoria*, de 1582.

¹⁴Diego Miguel Malo, 30 de marzo de 1595, AHPNZ, f. 239v

¹⁵Diego Miguel Malo, 10 de abril de 1595, AHPNZ, f.282v.

¹⁶Diego Miguel Malo, 30 de marzo de 1595, AHPNZ, f. 243v. *Diccionario de Autoridades*. En: <<http://web.frl.es/DA.html>> [25-marzo-2020].

¹⁷Se ha especulado con la posibilidad de que fuera el propio Sariñena el que hiciera el retrato del santo dominico en su lecho de muerte, y que dicho retrato fuera la fuente de inspiración para la pintura conservada hoy en Zaragoza. Puig Sanchís/Franco Llopis, 2014: 34-35 y 38. Juan Sariñena (1582): “Vera efigie del Venerable Luis Beltrán”. En: <<https://museogoya.ibercaja.es/obras/vera-efigie-del-venerable-luis-beltran>> [25-marzo-2020].

¹⁸Jerónimo Andrés mayor, 24 de abril de 1585, AHPNZ, f. 437v.

La segunda se debió a la pluma de Luis Martí y se publicó en 1584 con el título: *Primera parte de la historia del bienaventurado padre Fr. Luis Bertrán, de la orden de Predicadores, natural de Valencia.*¹⁹



Figura 1: Francisco de ZURBARÁN, *San Luis Beltrán*, ca. 1636-1638. Fuente: Wikioo.org.

Ana Gurrea de Aragón debió de tener especial devoción a fray Luis Bertrán, pues atesoraba también entre sus bienes “quatro rosarios de naranjitas que dicen las dio a su

¹⁹Vives-Ferrández, 2005-2006: 176.

señora el portero de los dominicos de Valencia".²⁰ Estos rosarios estaban vinculados también al futuro santo, pues fue en el convento de Predicadores de Valencia donde murió el religioso en 1581. Parece que fue usual la solicitud de este tipo de objetos a los hermanos del convento en el que había vivido un religioso tenido por santo. Además, los fieles llevaban sus propios rosarios o medallas, que intentaban acercar al cuerpo del difunto para que quedaran impregnados por su santidad.²¹

Las razones que explican la veneración que Ana Gurrea de Aragón tuvo por el fraile valenciano son varias. En primer lugar, responderían al fervor que san Luis Bertrán despertó ya en vida y que creció y se difundió con gran rapidez tras su muerte. El hecho de que en 1582, al trasladar su cuerpo a una nueva sepultura, se encontrara este incorrupto y sin hedor, lo que por entonces se consideraba señal infalible de santidad, y el que se le atribuyeran varios milagros (Fig. 2), recogidos ya en la primera biografía del futuro santo escrita por el padre Antist, ayudaron sin duda a la difusión de su culto.²² Pero, el fervor que Ana Gurrea de Aragón tuvo por fray Luis Bertrán hunde sus raíces en una devoción familiar, que constituye al tiempo una afirmación de linaje. Tal devoción queda recogida en las actas y trabajos de la academia Pítima contra la OcioSIDAD, fundada en Zaragoza por las condesas de Guimerá y del Eril en junio de 1608. La academia quedó bajo el patrocinio de Gaspar Galcerán de Castro de Aragón y Pinós, conde de Guimerá, e hijo de Ana Gurrea de Aragón, en cuya villa de Fréscano (Zaragoza) se reunían los miembros de la misma.²³

²⁰Diego Miguel Malo, 30 de marzo de 1595, AHPNZ, f. 244r.

²¹Así ocurrió en el momento del fallecimiento de sor María de Jesús de Ágreda, cuyo cuerpo fue exhibido tras las rejas del coro. González Lopo, 1993: 252.

²²Hasta 1667 se habían contabilizado veintidós milagros del futuro santo. Algunos de ellos quedaron recogidos en distintas obras de arte, como en la pintura que dedicó José Orient al milagro del árbol surgido entre San Luis Bertrán y un atacante: Vives-Ferrández, 2005-2006: 175-179 o en el grabado que representa el milagro de la cruz del árbol que, según la tradición, realizó el santo en 1568, durante su estancia en Colombia: Echarte/Montaner, 2000: 377-381.

²³El manuscrito que recoge las actas de la *Academia Pítima contra la ociosidad* se encuentra en la Biblioteca Nacional: *Pítima contra la ociosidad*, Biblioteca Nacional de España, 1608, Ms.9396. En: <<http://bdh.bne.es/bnsearch/biblioteca/Academia%20P%C3%ADtima%20contra%20la%20ociosidad;jsessionid=5CD8528334A9D907D436488FC444A5CD>> [6-marzo-2020].



Figura 2: Jerónimo Jacinto ESPINOSA, *La cruz impresa en el árbol*, 1653, Museo de Bellas Artes de Valencia. Fuente: [Wikipedia](#).

El interés por la figura de fray Luis Bertrán queda de manifiesto en la reunión de la academia celebrada el día 11 de junio de 1608, en la que se recogió la noticia de la beatificación del religioso. Una buena nueva que se consideró aún más feliz por ser fray Luis Bertrán de “Nuestra Corona” y por haber sido conocido “de muchos de los que viven oy” pero, particularmente, “por ser religioso de la horden de Santo Domingo a quien el promovedor de la semana presente tiene particularísima devoción”. El “promovedor”, o impulsor de los temas de dicha semana, no era otro que Gaspar Galcerán de Castro de Aragón y Pinós, conocido en el ámbito de la academia Pítima contra la Ociosidad con el sobrenombre de Galcerio. El conde de Guimerá propuso recoger por escrito algunas de las virtudes y obras del nuevo beato, estimulando a los académicos con un premio a la

mejor lección: “un estuche con caja y yerros dorados”. Como resultado de esta propuesta se elaboró un jeroglífico en honor del religioso, realizado por el académico “Silvano Montoso” (Fig. 3), así como una oración de acción de gracias, un romance, y una disertación dedicada a fray Luis Bertrán en la que se enfatizaba la devoción particular que la figura del beato despertaba en Gaspar Galcerán de Castro de Aragón y Pinós.

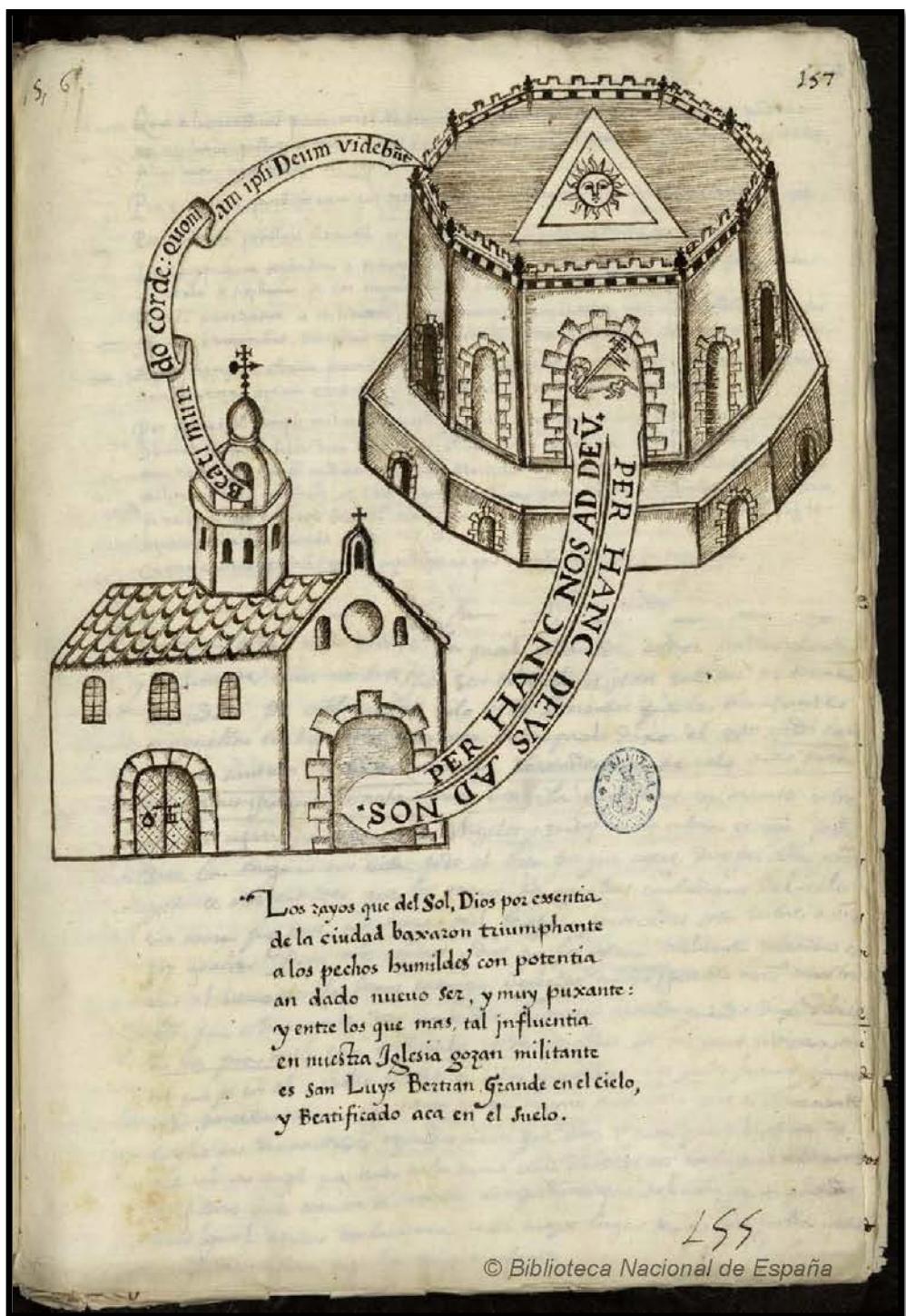


Figura 3: Jeroglífico dedicado a San Luis Beltrán. *Pítima contra la Ociosidad*. Biblioteca Digital Hispánica. ©Biblioteca Nacional de España.

Se subrayaba en el texto que el nuevo beato era “religioso de Santo Domingo”, más importante por esta circunstancia que cualquier “otro santo de diferente orden pues es llano ser obligación i debucion erededa”. Una inclinación familiar hacia la orden dominica que quedaba de manifiesto en los “grandes beneficios y limosnas que en próximos tiempos passados an echo sus antepasados a casas desta sagrada religión como lo muestra bien y con racion se onra el insigne conuento de Caragoca”.²⁴ En este sentido, cabe subrayar que la abuela del conde de Guimerá, Luisa de Borja y Aragón, duquesa de Villahermosa y condesa de Ribagorza, donó al convento de Santo Domingo de Zaragoza diversas prendas de vestir, confeccionadas con ricos tejidos, para la hechura de ornamentos.²⁵ Pero, fueron los progenitores de Gaspar Galcerán de Castro de Aragón y Pinós los que mantuvieron una relación más estrecha con el convento dominico de la capital aragonesa. En una sepultura de la capilla mayor de dicho cenobio, ornada con el escudo familiar, que pasó después a ser propiedad del propio conde de Guimerá, fue enterrado su padre Felipe Galcerán de Castro y Pinós, vizconde de Ébol y, posteriormente, como dejó especificado en su testamento otorgado el 11 de marzo de 1595, su madre, Ana Gurrea de Aragón. En sus disposiciones testamentarias, la vizcondesa de Ébol legaba 4.000 sueldos jaqueses para ayudar a dorar el retablo de la capilla mayor, además de un tercio de terciopelo negro bordado de oro y azul, destinado al servicio de la capilla del convento donde iba a recibir sepultura.²⁶

En la disertación dedicada a fray Luis Bertrán, elaborada en el marco de la academia Píntima contra la Ociosidad, se subrayaba la importancia que para la orden de predicadores tuvo el rey Jaime I, gran “protector desta singular religión”, por haber promovido la edificación del convento de Santo Domingo de Valencia. Una trascendencia que se hacía extensiva a todos aquellos de “erencia de su sangre”, es decir, al propio Gaspar Galcerán de Castro de Aragón y Pinós, cuyo linaje se remontaba a los reyes de Aragón.²⁷ Ya unos años antes de esta disertación, Gabriel Lasso de la Vega, en sus *Elogios en loor de los*

²⁴ *Píntima contra la ociosidad*, Biblioteca Digital Hispánica. Biblioteca Nacional de España, 1608, MSS/9396, ff. ff. 6r-7r, 8r, 157r, 158r y v, 179r; 180r y v, 182r y v, 184r y v, 186r.

En:<<http://bdh.bne.es/bnesearch/biblioteca/Academia%20P%C3%ADntima%20contra%20la%20ociosidad.jspessionid=5CD8528334A9D907D436488FC444A5CD>> [6-marzo-2020].

²⁵ Morte, 2008-2009: 490.

²⁶ *Jerónimo Andrés, menor*, 11 de marzo de 1595, AHPNZ, ff. 248v, 249v, 256r. (Foliación moderna).

²⁷ *Píntima contra la ociosidad*, Biblioteca Digital Hispánica. Biblioteca Nacional de España, 1608, MSS/9396, f. 184v.

En:<[http://bdh.bne.es/bnesearch/biblioteca/Academia%20P%C3%Íntima%20contra%20la%20ociosidad.jspessionid=5CD8528334A9D907D436488FC444A5CD](http://bdh.bne.es/bnesearch/biblioteca/Academia%20P%C3%ADntima%20contra%20la%20ociosidad.jspessionid=5CD8528334A9D907D436488FC444A5CD)> [6-marzo-2020].

tres famosos varones Don Jayme Rey de Aragon, Don Fernando Cortes Marques del Valle, y Don Alvaro de Baçan Marques de Santa Cruz (1601), dedicados al conde de Guimerá y vizconde de Ébol, subrayaba el alto linaje del noble y su vinculación a la figura del rey Jaime I:

“...por su admirable y heroyca grandeza, como por los altos y Reales sujetos sobre que cayeron felicisima parte de su Real Sangre; de la qual es notorio procede V. S. por la del famoso Rey don Jayme de Aragon, llamado por excelencia el Conquistador; y de aquel valeroso Infante de Tortosa Don Fernan Sanchez su hijo, de quien decienden los de la calificada Real casa de Castro, donde V. S. tanto resplandece; esto sin la que nativamente heredo el Rey Don Iuan de Aragon segundo deste nombre, por el famoso y valerosísimo Infante Don Alonso de Aragon su hijo, Conde de Ribagorça, Duque de Villahermosa, Maestre de Calatrava, cuyos altos hechos pedian particular y dilatada historia; en los quales imitó al Católico Rey Fernando su hermano...”²⁸

La devoción de Ana Gurrea de Aragón hacia la orden de Santo Domingo estaba ligada a su propia ascendencia familiar y fue mantenida por su propio hijo. No resulta por ello extraño que ambos fueran receptivos a la aparición de una figura de la relevancia de fray Luis Bertrán, rodeado de un halo de santidad ya en vida y al que incluso Ana Gurrea de Aragón pudo conocer. Por este motivo, la vizcondesa de Ébol atesoró esos dos fragmentos de su hábito y cuatro rosarios, quizás tocados por el propio religioso, que se convirtieron en reliquias por contacto muy pronto, dada la rápida difusión de la veneración hacia el mismo, tras su muerte en 1581. De hecho, a lo largo de la Edad Moderna se desarrolló una notable ansia por poseer ropajes, fragmentos del cabello o las uñas de religiosos con fama de santidad, lo que provocó algunos actos de pillaje por parte de las masas enfervorizadas, que acudían a visitar el cadáver del ilustre difunto antes de que recibiera sepultura.²⁹

²⁸Lasso de la Vega, 1601, dedicatoria. Puede consultarse en red: Lasso de la Vega, Gabriel (1601): “Elogios en loor de los tres famosos varones Don Jayme Rey de Aragon, Don Fernando Cortes Marques del Valle, y Don Alvaro de Baçan Marques de Santa Cruz”. En:<<https://books.google.es/books?id=AkyFaVsdDQcC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q=f=al&f=else>> [30-marzo-2020].

²⁹El cadáver de fray Pedro de Santa María, fallecido en el convento de San Pedro de Sevilla en 1690 tuvo que volver a vestirse dos veces, pues fue desnudado en sucesivas ocasiones por los fieles. Otro tanto ocurrió en el entierro de un fraile del convento franciscano de San Lorenzo de Trasouto, al que se tenía por santo y al que la multitud arrancó el hábito a pedazos. González Lopo, 1993: 250-251.

Estos restos materiales, estrechamente unidos a la vida de san Luis Bertrán, junto a las demás reliquias que atesoraba Ana Gurrea de Aragón, esbozan el perfil de una mujer religiosa, que manifestaba su fe siguiendo los patrones de su tiempo, en un momento en que la importancia y el valor devocional de las reliquias fueron confirmados en la sesión de clausura del Concilio de Trento y ratificados después en el Concilio de Bourges.³⁰ No obstante, el acceso a las reliquias importantes no era sencillo, por lo que quedó reservado a las clases sociales más elevadas. Felipe II fue el ejemplo más claro del exacerbado anhelo por la custodia y posesión de estos restos sagrados. Como es sabido, gracias a su influencia política y religiosa, el monarca se hizo con 7.422 reliquias que atesoró en el monasterio de El Escorial.³¹

Siguiendo la estela de Felipe II, las familias de la nobleza se esforzaron por conseguir importantes reliquias, como elementos de devoción, pero también como expresión de prestigio y estatus social. En este contexto, los duques de Villahermosa, padres de la vizcondesa de Ébol, no fueron una excepción. Martín de Gurrea y Aragón heredó de su padre las reliquias de algunos santos (Santa Cecilia, Santa Bibiana, San Marcelino Romano o San Orencio y Santa Paciencia). También de su padre recibió una “reliquia insigne” es decir de primera clase: una espina de la corona de Cristo, obsequio de Clemente VII a don Alonso Felipe. De no menor valor eran un *Lignum Crucis*, regalo de las religiosas Bernardas de San Quintín a Martín de Gurrea y Aragón y los cráneos de las Vírgenes de Colonia, de las que era especialmente devota Luisa de Borja y Aragón, madre de Ana Gurrea de Aragón, y que la duquesa de Villahermosa obtuvo gracias a las arduas gestiones realizadas por el cardenal de Granvela.³²

Las reliquias que figuran en el inventario de Ana Gurrea de Aragón no fueron tan significativas como las de sus progenitores. Ciertamente, los “agnus” y “agnusdei” gozaron de gran aprecio en la época, pero buena parte de los restos santos de la vizcondesa de Ébol, con excepción de las reliquias de Santa Isabel o los fragmentos del hábito y rosarios de fray Luis Bertrán, no se identifican en sus inventarios y en el caso de los restos guardados dentro de un cofrecillo viejo, que se encontró entre los bienes custodiados en

³⁰Herradón, 1999: 222-223; Malo Barranco, 2018, 904-906.

³¹De esta fiebre por conseguir reliquias se hizo eco el P. Mariana en dos cartas de 1597 en las que expresaba el deseo extraordinario que había en España por hallarlas “y aún con ligera ocasión forjar nuevos nombres de reliquias de santos”, lo que había dado lugar a “un negocio muy grave” por “aver con ligera ocasión de inventar nuevas reliquias de sanctos”. González Lopo, 1993: 249 y 253.

³²Morejón, 2009: 450-453; Morte, 2008-2009: 487.

el monasterio de Santa Inés de Zaragoza, ni siquiera se dice con seguridad que sean verdaderas reliquias. El hecho de que fuera imposible dilucidar a qué santos pertenecían algunas de las reliquias de Ana Gurrea de Aragón no era algo excepcional. Muchos ejecutores y curadores testamentarios desconocían esta información, especialmente si las reliquias no estaban identificadas con sus correspondientes rótulos, algo que en los inventarios de Ana Gurrea de Aragón solo ocurría en el caso de los trozos de los hábitos de fray Luis Bertrán, envueltos con tela y con un papel en el que figuraba el nombre del religioso.³³ De las anotaciones recogidas en los inventarios de la noble aragonesa cabe deducir que esas reliquias sin rotular pudieron ser fragmentos reducidos de huesos, tal vez mezclados entre sí, que podrían haber llegado a manos de la noble aragonesa a través de su familia, dada la fe en las reliquias que tuvieron sus antepasados. Por otro lado, los objetos asociados con fray Luis Bertrán eran reliquias de contacto, es decir, objetos pertenecientes al propio religioso, tocados por él o incluso pasados por sus restos mortales, tras su fallecimiento.

Salvo los “agnus”, las reliquias de Ana Gurrea de Aragón no se portaban o exhibían en joyas o relicarios. Sin embargo, se preservaron y protegieron, con el respeto y decoro que correspondía a su carácter sagrado, bien en arquillas o cofres, o envueltas en tejidos de distinto tipo, que quedaban así impregnados por contacto del poder protector y salvífico de los restos santos.

En esta forma de custodia y preservación resulta interesante insistir a la hora de abordar otra cuestión: la relación que las féminas de alta condición social, como la vizcondesa de Ébol, tenían con los objetos sacros y singularmente con las reliquias. No siempre resulta sencillo adscribir la propiedad de un conjunto de reliquias a una persona determinada, en un contexto privado y doméstico. Como señala Laura Malo Barranco, las referencias documentales son con frecuencia poco explícitas y los restos sacros, contenidos en relicarios, joyas, cofres o receptáculos de pequeño tamaño, podían trasladarse fácilmente de un ámbito a otro de la casa.³⁴ Sin embargo, en ocasiones las anotaciones recogidas en

³³Diego Miguel Malo, 30 de marzo de 1595, AHPNZ, ff. 231r, 233v, 235v, 243v y 244r y Diego Miguel Malo, 10 de abril de 1595, AHPNZ, f. 282r. Un ejemplo de la dificultad de reconocer algunas reliquias lo proporciona Guillem de Rocabertí y Rocafull, conde de Peralada, que dejó en su testamento al convento de Santo Domingo de Zaragoza un roquete de san Pedro Arbués, que en casa de su hijo el Conde de Aranda se tenía por perteneciente al santo y que se guardaba en una caja con algunos huesos santos, también venerados, pero que carecían de papeles que explicaran de qué santos eran. Malo Barranco, 2018: 913-914, 917.

³⁴Malo Barranco, 2018: 907

las fuentes aportan suficientes detalles, como para poder señalar la propiedad que sobre ciertas reliquias ostentan determinadas damas, incluso dentro de espacios concretos de la vivienda como puede ser el oratorio. Es el caso de Aldonza Floch de Cardona, esposa de Miguel Ximénez de Urrea, II conde de Aranda, que legaba a su marido las reliquias que ella tenía en su oratorio.³⁵En el inventario de los bienes de Ana de Gurrea, en el que se recogieron los enseres y objetos que se encontraron en sus casas de Zaragoza, se habla de un oratorio convenientemente dotado con sus ornamentos, algunas jocalias, misales, o pinturas de carácter sacro y pequeño tamaño. Es entre los objetos de dicho oratorio donde se incluye el “agnusdei” guarnecido de madera con la Sagrada Familia en un lado y el Cordero Pascual en el otro.³⁶ Sin embargo, no es posible afirmar que esta dependencia o su contenido fueran de uso exclusivo de la noble aragonesa. Más revelador resulta el lugar en el que se guardaron algunos de los “agnus”, que figuran en el inventario dentro de una “arquimesa grande de Alemania”.³⁷Dichos “agnus” se custodiaban junto a otros objetos, cuya naturaleza revela su propiedad y uso por parte de una mujer noble como Ana Gurrea de Aragón y que nos abren la puerta a todo un universo esencialmente femenino, en el que se mezclan el lujo y la vanidad, el recuerdo y la reliquia familiar, la devoción y la virtud o lo religioso y lo mágico. La utilización de esa “arquimesa” o escritorio de Alemania (Fig.4), un tipo de mueble muy lujoso, fundamental en los interiores domésticos privilegiados de las postrimerías del siglo XVI, evidencia la importancia que Ana Gurrea de Aragón, concedía a los objetos que se atesoraban en su interior. No hay que olvidar el interés que Felipe II mostró por los escritorios alemanes, concretamente de Augsburgo, aprecio que se trasladó también a sus propias hijas. Las menciones contenidas en los inventarios del monarca, las referencias documentales a los arreglos que se hacían en estas piezas o la llegada a España del afamado entallador Bartolomé Weyshaupt, son testimonio de la fascinación del monarca por estos muebles alemanes, que contribuyó a su difusión entre la nobleza.³⁸

³⁵En la vivienda de doña Juana Enríquez y Cabrera, esposa del III conde de Aranda había también un oratorio pequeño, tal vez un espacio personal de esta noble dedicado al culto, en el que figuran un relicario y varios “agnus”. Malo Barranco, 2017:182-183.

³⁶Diego Miguel Malo, 30 de marzo de 1595, AHPNZ, f. 230r.

³⁷Diego Miguel Malo, 30 de marzo de 1595, AHPNZ, ff. 233r-237r.

³⁸Pérez de Tudela, 2010: 34-39; Piera, 2012: 166-167.



Figura 4: Escritorio o cabinet probablemente de Augsburgo. 1570-1600. ©Victoria and Albert Museum, London.

El escritorio alemán de la vizcondesa de Ébol tenía nueve cajones, dos armarios a los lados y otro en medio con sus correspondientes portezuelas.³⁹ Nada más se dice sobre las características concretas de este mueble en el documento notarial, que se centra en la enumeración de un contenido destacable por su diversidad y mezcolanza o por la riqueza y lujo de algunos objetos, como las joyas, piedras preciosas o las piezas de plata y porcelana. A estos elementos se suman varios retratos, uno de la madre de la vizcondesa de Ébol, Luisa de Borja, guarnecido en plata sobredorada y otro del cardenal de Granvela, además de una medalla de plata del propio prelado, vinculado por estrechos lazos de amistad a los duques de Villahermosa. Estos retratos, sumados a los dos Martín de Gurrea, padre de Ana Gurrea de Aragón, que figuran también en el inventario, permitían fijar el

³⁹No podemos saber las características o procedencia concreta de este mueble alemán de Ana Gurrea de Aragón, más allá de situarlo en el marco de la producción de este tipo de piezas que se dio en el ámbito sudalemán y tirolés, contexto geográfico en el que destacaba la ciudad de Augsburgo. Sobre la función, uso y evolución, así como acerca del artificio y cuidadoso programa decorativo de estos escritorios alemanes, véase Piera, 2012, 170-175. Un ejemplo extraordinario de este tipo de escritorios se conserva en el Museo de Bellas Artes de Bilbao. Fabricado en Augsburgo en la década de 1560, es un buen exponente de la complejidad técnica, ornamental e iconográfica de estos muebles. Aguiló-Alonso, 2010: 15-63.

recuerdo de seres amados y ya perdidos.⁴⁰ Las reliquias de la vizcondesa de Ébol compartían espacio en este mueble con algunas imágenes religiosas y objetos devocionales: una figura en alabastro de San Magín, dos cruces, una de plata pequeña de santo Toribio y otra de cristal, así como con varios rosarios realizados con materiales diferentes: cristal, perlas o coral. Su presencia subraya el perfil de una mujer piadosa, que era también laboriosa y doméstica. La enumeración de materiales y enseres de costura como madejas de seda y de otra suerte de hilos, dechados de labores o figuras bordadas como una de San Antonio de Padua, labrada en oro, tal vez por la propia vizcondesa de Ébol, son el reflejo de las horas que esta noble dedicaría a los trabajos de bordado y de costura, en una época en la que la virtud y la honestidad femenina se medían por su dedicación a las labores de aguja.⁴¹ Un patrón doméstico y virtuoso establecido en obras como *Instrucción de la mujer cristiana* (1523) de Juan Luis Vives o *La perfecta casada* (1583) de fray Luis de León.⁴² De hecho, la conservación de las reliquias junto a distintos enseres y materiales para la realización de trabajos de costura, bordado o encaje, se repite en el caso de otros restos sagrados propiedad de Ana Gurrea de Aragón. Así, los rosarios que dio a la vizcondesa de Ébol el portero de los dominicos de Valencia, estaban guardados junto a unas tiras de gasa, un “mantico” que estaba bordando y un dechado de labores.⁴³ Además, la reliquia de Santa Isabel, envuelta en una rededilla de seda carmesí, se protegía en un arca “ferrada” junto a ornamentos del oratorio, ropa de la casa e indumentaria femenina. Esa red textil pudo ser realizada por la propia noble aragonesa, pues la ejecución de rededillas o mallas era una de las labores de aguja a las que se dedicaban las mujeres en el ámbito doméstico. Así lo expresa Francisco Cascales en su obra *Cartas Filológicas*, Década Tercera Epístola I (1634), cuando señala que las mujeres debían protegerse del vicio y las tentaciones derivadas de la ociosidad y del libre vagar de los pensamientos, mediante labores de aguja destinadas a la confección “de camisas,

⁴⁰ Los retratos de Martín de Gurrea figuran en otro folio del mismo inventario. *Diego Miguel Malo*, 30 de marzo de 1595, AHPNZ, f. 231r.

⁴¹ No era extraño que, entre las posesiones de una dama, las reliquias compartieran espacio con los objetos dedicados a los trabajos de costura y bordado. En 1716, doña Luisa Ana de Monaca y Benavides, primera esposa del VII duque de Hijar, guardaba entre su ropa, junto a unas tixeras de labor, un “atadico con diferentes reliquias” y un relicario de “san Pioquinto” de cera grande y guarnecido. Malo Barranco, 2018: 911. Véase también Postigo, 2012: 1055-1056, 1060-1061. La enumeración de útiles de costura y bordado se repite a lo largo del inventario de Ana Gurrea realizado el día 30 de marzo. Es una prueba de la ocupación habitual de esta noble aragonesa en trabajos textiles. *Diego Miguel Malo*, 30 de marzo de 1595, AHPNZ, ff. 232r y v, 248r, 249r, 250r,

⁴² Vives, 1995: 44, León, 1968: 69.

⁴³ *Diego Miguel Malo*, 30 de marzo de 1595, AHPNZ, f. 244r y v.

en la vainilla, deshilados, cortados, labores, plumajes, bordados, redes, tocas, garbines y otros aderezos”.⁴⁴

El envoltorio textil fue una de las vías usadas para la protección de las reliquias. Las monjas realizaban bolsas o fundas con telas para arroparlas, elementos textiles que se enriquecían con distintas decoraciones de aguja o tiras de pasamanería. Estas envolturas de tela se denominaron “labor de monjas” o “labor de manos”⁴⁵ y posiblemente las mujeres usaron sistemas similares para custodiar y enriquecer los restos sagrados que poseían. Fray Alonso Remón, habla en su obra *Entretenimientos y juegos honestos, y recreaciones cristianas* (1623) de la idoneidad de las ocupaciones textiles para evitar la ociosidad femenina y recoge en primer lugar la conveniencia de que las señoritas borden ornamentos con destino a las iglesias pobres.⁴⁶ No alude fray Alonso Remón expresamente a receptáculos textiles para reliquias, sin embargo estos pueden englobarse en la categoría genérica de ornamentos. La unión entre labores de aguja y obra litúrgica, dotaba de mayor valor a unos trabajos que la sociedad consideraba propios de la condición femenina. Antes de la publicación de la obra de fray Alonso Remón, damas de la nobleza como Ana Gurrea de Aragón ya ocupaban su tiempo en la confección y decoración de ornamentos. En la relación de bienes de la vizcondesa de Ébol se hallaron fragmentos de un tejido “bordado para hacer una casula y otro pedazo para manipulo y estola”, además de unos corporales de holanda, labrados con punto de matiz, que aún no se habían terminado.⁴⁷ En este quehacer siguió Ana de Gurrea el ejemplo de su madre, Luisa de Borja y Aragón, que confeccionó algunos ornamentos para el cardenal de Granvela. Parece que la duquesa de Villahermosa le envió al cardenal una casulla y una mitra, así como unos guantes, además de una bolsa e hijuelas. El prelado tenía a la duquesa por una excelente costurera y apreció sobremanera la obras por ella elaboradas, hasta el punto de afirmar que “por neguna cosa desta vida, por preciosa que sea, se puede pagar” y que eran “las mas lindas cosas que se pueden ver”.⁴⁸ Puede decirse que Ana Gurrea de Aragón

⁴⁴Cascales, 1954: 16. Puede consultarse la obra en red: Cascales, Francisco (1954), “Cartas filológicas”. En: <<https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=442181>> [23 de marzo de 2020].

⁴⁵Fernández Gracia, 2018: 363-364.

⁴⁶Remón, 1623: f. 89r. Puede consultarse la obra en red: Remón, fray Alonso (1623), “Entretenimientos y juegos honestos, y recreaciones cristianas”. En:<<https://books.google.es/books?id=mIIXAAAAcAAJ&pg=PA92IA1&dq=Entretenimientos+y+juegos+honestos,+y+recreaciones+cristiana&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwiy1Mfdp9PoAhVHDmMBHe-jBj8Q6AEIQTAD#v=onepage&q=Entretenimientos%20y%20juegos%20honestos%2C%20y%20recreaciones%20cristiana&f=false>> [25 de marzo de 2020]

⁴⁷Diego Miguel Malo, 30 de marzo de 1595, AHPNZ, ff. 241v-242r, 248r.

⁴⁸Morejón, 2009: 170-171.

utilizó las reliquias y las labores de costura y bordado como una forma de afirmar su devoción religiosa y su virtud y honestidad, siguiendo los dictados de los tratadistas de la época. Y en ese empeño su propia madre fue un ejemplo excepcional. No en vano, como escribieron sus biógrafos Tomás Muniesa o Jaime Nonell, se conocía a Luisa de Borja con el sobrenombre de la “santa duquesa”.⁴⁹ De hecho, la duquesa de Villahermosa se había preocupado especialmente por la formación espiritual de sus vástagos, unos afanes que dieron sus frutos con la adopción de la vida religiosa por parte de sus hijas María e Inés.⁵⁰ Un destino que también quiso para Ana, ya que en su testamento del 20 de mayo de 1554 recomendaba especialmente a esta que entrase en religión, “como se lo tenía rogado”. Apunta José Ramón Mélida que este empeño nacía “sin duda por el deseo de que se cumpliese en tan precioso fruto suyo lo que de sí propia no consiguió”.⁵¹ A la vizcondesa de Ébol no le deparó el destino la oportunidad de seguir el camino que para ella trazó su madre. La voluntad de su padre, el duque de Villahermosa, fue más fuerte y terminó contrayendo nupcias con su primo Felipe Galcerán de Castro y Pinós.⁵² Sin embargo, su inventario revela que encarnó el modelo femenino que, como apuntó Francisco Cascales en 1634, toda madre debía inculcar a su hija para que se convirtiera en “espejo de mujeres”. Se trataba de conseguir que fuera una devota cristiana, además de diestra en la aguja y en la rueca, pues ambos objetos se consideraban las armas propias de cualquier fémina, para resistir “al enemigo más orgulloso de quien fuera tentada”. Ana Gurrea de Aragón, atesoró reliquias, mantuvo un oratorio bien dotado y cultivó las labores de aguja, dedicando parte de sus horas a la elaboración de ornamentos religiosos y procurando así evitar la ociosidad con unas ocupaciones honestas que, según los

⁴⁹Tomás Muniesa, *Vida de la V. Y Exma Sra D. Luisa de Borja y Aragón, Condesa de Ribagorza, Duquesa de Villahermosa*, Zaragoza 1691 y Jaime Nonell, *La Santa Duquesa. Vida y Virtudes de la Venerable y Excelentísima Señora Doña Luisa de Borja y Aragón, Condesa de Ribagorza y Duquesa de Villarmenosa*, Madrid, 1892. Las noticias sobre estas biografías las aporta Carmen Morte, quien recoge un tercer texto, en este caso un manuscrito de principios del siglo XVII: *Relación de la vida exemplar de doña Luisa de Borja y Aragón, condesa de Ribagorza y duquesa de Villahermosa*, conservado en el Archivo de los Duques de Alba, en Madrid, así como otras fuentes que aluden a Luisa de Borja. Morte, 2008-2009: 483-484.

⁵⁰Morejón, 2009: 79.

⁵¹Mélida, 1903: CII. Puede consultar en red: Mélida, José (1903): “Noticias de la vida y escritos del muy Ilustre Señor D. Martín de Gurrea y Aragón, Duque de Villahermosa, Conde de Ribagorza”. En: <<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000163043&page=1>> [23-marzo-2020].

⁵²En su testamento del 20 de mayo de 1554, Luisa de Borja dejaba a su hija 22.000 sueldos para que profesara como religiosa. En 1562, su padre, Martín de Gurrea, la dotaba con la misma cantidad, con el fin de que pudiera contraer matrimonio. Morte, 2008-2009: 504.

escritores y moralistas de los siglos XVI y XVII, protegían contra los “ardores de la concupiscencia”.⁵³

Hay, por último, otros elementos junto a los que Ana Gurrea de Aragón, preservaba sus reliquias y que permiten aquilatar el valor que la noble concedía a las mismas. En esa arquimesa o escritorio de Alemania del que se ha hablado, aparecen mencionados “seis pedacitos de uña de la vestia” junto al “agnus” pequeño de oro que contenía reliquias y la cruz de santo Toribio “muy chiquita” guarneida en plata que se han mencionado más arriba.⁵⁴ Según el *Diccionario de Autoridades*, “gran bestia” es el “animál, que en su figúra paréce un mixto de camello y venádo, y tan corpulento como un caballo mui abultado”. A su uña se le atribuía una capacidad de sanación, también apuntada en el propio *Diccionario Autoridades*, pues el animal: “Adoléce de contínuo de mal cadúco, y para librarse de él, mete la uña del pié derécho en la oréja, y assi se cura, y por esto son estimados, para remédio de este mal, los anillos que se hacen de los pedázos de esta uña”. “Mal caduco” era uno de los apelativos con los que se conocía a la epilepsia también llamada “gota coral” que el *Diccionario de Autoridades* describe como “una convulsión de todo el cuerpo, y un recogimiento o atracción de los nervios, con lesión del entendimiento y de los sentidos, que hace que el doliente cáiga de repente”.⁵⁵

Para curar esta “gota coral” se utilizaban en realidad pezuñas procedentes de distintos animales salvajes a las que se atribuían similares propiedades, como el alce y el tapir o anta sudamericano. El padre jesuita Joseph Gumilla señalaba que el cuerpo del anta remataba “no en dos pesuñas, como las de la ternera, sino en tres; y estas son las uñas afamadas y tan apreciables, que vulgarmente se llaman la *Unas de la gran Bestia*, por haverse experimentado admirables contra la gota coral, tomando de sus polvos, y colgando una de aquellas uñas al cuello del doliente”⁵⁶ También el padre Sarmiento escribió en 1760 una obra dedicada al lobo cerval o lobicán de Galicia, apelativos con los que se denominaba al lince ibérico, en la que hablaba de que la uña del pulgar del pie

⁵³Cascales, 1954: 10-16. Francisco (1954), “Cartas filológicas”. En: <<https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=442181>> [23-marzo- 2020].

⁵⁴Diego Miguel Malo, 30 de marzo de 1595, AHPNZ, f. 235v.

⁵⁵Diccionario de Autoridades. En: <<http://web.frl.es/DA.html>> [25-marzo-2020].

⁵⁶Gumilla, 1745: 300. Puede consultarse en red: Gumilla, Joseph (1745): “El Orinoco ilustrado y defendido, Historia Natural, civil, y geographica de este gran río y de sus caudalosas vertientes”. En: <<https://archive.org/details/A300066/mode/2up>> [consulta 23-marzo-2020].

derecho de este animal, engastada en plata y llevada consigo, era un excelente protector contra la “gota coral” o epilepsia, por lo que se vendía con tal propósito.⁵⁷

Esos seis fragmentos de uña de la gran bestia pudo heredárselos Ana Gurrea de Aragón de sus progenitores. Entre las joyas de su madre Luisa de Borja se mencionan “dos unyas de la gran bestia”, quizás las mismas que el duque de Villahermosa trajo de Flandes. En el inventario de las joyas de la duquesa, realizado entre 1560-61, se dice expresamente que esas “uñas de la gran bestia” eran apropiadas para “mal de gota coral”.⁵⁸ Los duques de Villahermosa tuvieron otras piezas de carácter semejante. El cardenal de Granvela adquirió para Martín de Gurrea uñas de “helian” o “heliain” que en opinión de José Morejón, serían uñas de elefante. El duque de Villahermosa mostró gran interés por este tipo de *naturalia*, muy difícil de conseguir. Granvela obtuvo “un medio pie de heliain” en Polonia en 1546, gracias a la intervención del Rey de Romanos, Fernando I, que certificó su autenticidad, teniéndolo “por muy verdadero”. Una diligencia que debió de suponerle no pocos desvelos, justificados en esta empresa, como en otras del mismo tipo, por la relación de estrecha amistad que unía al prelado con los duques de Villahermosa.⁵⁹ Los huesos, uñas y otros restos de animales exóticos, como el elefante o el rinoceronte, eran elementos muy apreciados, solo al alcance de los más poderosos, como el emperador Rodolfo II o Felipe II, que poseyó también “uñas de la gran bestia”.⁶⁰ El duque de Villahermosa no permaneció ajeno al deseo de tener unas piezas que aunaban rango, prestigio y poder sanador.

La relación entre reliquias y objetos como las “uñas de la Gran Bestia” fue muy estrecha, tanto que en el inventario de Ana Gurrea de Aragón incluso se atesoraban juntas. Las reliquias se consideraban objetos tangibles que ligaban al fiel con lo sagrado y que garantizaban la intercesión y protección de un santo. Pero eran también unos restos a los que se atribuía un poder taumatúrgico, unos talismanes capaces de proteger contra todo tipo de males, como ya se ha visto en el caso de los “agnusdei”. Felipe II utilizó sus

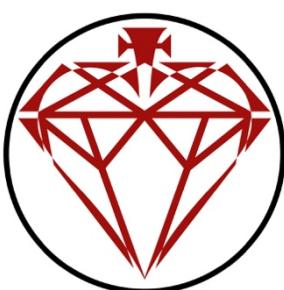
⁵⁷Piñeiro Maceiras, 2013: 17.

⁵⁸Morte, 2008-2009: 493, 509, 513; José Morejón Ramos opina que los seis pedazos de “uña de la gran bestia” que se mencionan en el inventario de la vizcondesa de Ébol podrían proceder de esas dos uñas que poseyeron sus padres. Morejón, 2009: 419.

⁵⁹Morejón, 2009: 172 y 419.

⁶⁰Se convirtieron en elementos de prestigio, que se adornaron con añadidos de engarces de filigrana de oro que pretendían subrayar y enriquecer su carácter, ya de por sí excepcional. También se elaboraron a partir de los mismos objetos extraños, como la silla de huesos de elefante de la emperatriz María (1554). VV. AA., 1998: 655-656, 658-659.

reliquias para aliviar sus dolencias, especialmente en los momentos finales de su vida y no fue el único que siguió esta práctica.⁶¹ Este valor taumatúrgico de las reliquias se veía complementado por otros elementos como las “uñas de la Gran Bestia”, formando una rara mezcolanza en la que la separación entre lo sagrado y lo mágico era muy tenue.



⁶¹González Lopo menciona una misiva de fray Martín de Villanueva en la que el religioso habla de un pedazo de velo de la Virgen que se pasó por los ojos, la boca y una mano enferma del monarca, después de lo cual este “no ha recaído, y ha tenido siempre mejoría”. También Felipe III utilizó para combatir una dolencia polvos de la tumba de San Raimundo y llevaba al cuello una bolsita con un dedo y tres dientes de San Isidro para protegerse de las enfermedades. González Lopo, 1993: 249 y 259.

Bibliografía

Aguiló-Alonso, M. Paz (2010): “En busca de la sabiduría. Un programa iconográfico en un mueble alemán de la marquetería del siglo XVI”. En: *B'09. Boletín del Museo de Bellas Artes de Bilbao*, 5, Bilbao, pp. 15-63.

Cascales, Francisco/ García Soriano, Justo (edición, introducción y notas) (1954): *Cartas filológicas*. Madrid: Espasa Calpe.

Covarrubias, Sebastián de (1674): *Parte primera del Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid: Melchor Sánchez.

Echarte, Tomás/Montaner, Alberto (2000): “Un grabado de San Luis Bertrán con las armas del marqués de Astorga”. En: *Emblemata*, 6, Zaragoza, pp. 377-384.

Fernández Gracia, Ricardo (2018): *Tras las celosías. Patrimonio material e inmaterial en las clausuras de Navarra*. Pamplona: Universidad de Navarra, Fundación Fuentes Dutor.

Gumilla, Joseph (1745): *El Orinoco ilustrado y defendido, Historia Natural, civil, y geographica de este gran río y de sus caudalosas vertientes*. Madrid: Manuel Fernández impresor.

Herradón, M^a Antonia (1999): “Cera y devoción. Los agnusdei en la colección del Museo Nacional de Antropología”. En: *Revista de dialectología y tradiciones populares*, LIV, 1, Madrid, pp. 207-237.

González Lopo, Domingo Luis (1993): “El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los siglos XVII y XVIII”. En: *Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, 2, pp. 247-260.

Lasso de la Vega, Gabriel (1601): *Elogios en loor de los tres famosos varones Don Jayme Rey de Aragon, Don Fernando Cortes Marques del Valle, y Don Alvaro de Baçan Marques de Santa Cruz*, Zaragoza, Alonso Rodríguez.

León, Fray Luis de (1968): *La perfecta casada*. Madrid: ediciones Rialp.

Malo Barranco, Laura (2017): “Los espacios de religiosidad y la devoción femenina en la nobleza moderna. El ejemplo de los linajes Aranda e Híjar”. En: *Cuadernos de Historia Moderna*, 42, Madrid, pp. 175-193.

Malo Barranco, Laura (2018): “Mujeres y reliquias en los linajes Aranda e Híjar durante la Edad Moderna”. En: Serrano, Eliseo/Gascón, Jesús (eds.) (2018): *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», pp. 903-918.

Mélida, José (1903): “Noticias de la vida y escritos del muy Ilustre Señor D. Martín de Gurrea y Aragón, Duque de Villahermosa, Conde de Ribagorza”. En: GURREA y ARAGÓN, Martín de (1903): *Discursos de medallas y antigüedades, que compuso el muy ilustre Sr. D. Martín de Gurrea y Aragón, duque de Villahermosa, conde de Ribagorza / sacadas ahora a luz por la Excma. doña María del Carmen Aragón Azlor*. Madrid: Viuda e Hijos de M. Tello.

Morejón, José Alipio (2009): *Nobleza y humanismo. Martín de Gurrea y Aragón. La figura cultural del IV duque de Villahermosa (1526-1581)*. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico».

Morte, Carmen (2008-2009): “Luisa de Borja y Aragón, duquesa de Villahermosa y condesa de Ribagorza. La familia Borja del siglo XVI en Aragón”. En: *Revista Borja*, 2, pp. 483-527.

Naya, Carolina (2019): “Joyas-relicario: *Agnus aovados «a dos haces»» y otros «detentes»». En: Alfaro, Francisco/ Naya, Carolina (eds.) (2019): *Supra Devotionem. Reliquias, cultos y comportamientos colectivos a lo largo de la historia*. Zaragoza: Prensas Universitarias. Universidad de Zaragoza, pp. 218-230.*

Pérez de Tudela, Almudena (2010): “Los muebles de la colección de Felipe II y de su hija la infanta Isabel Clara Eugenia”. En VV. AA., (2010): *El culto al objeto: de la vida*

cotidiana a la colección. Barcelona: Disseny Hub Barcelona. Museu de les Artes Decoratives, pp. 33-47.

Piera, Mónica (2012): “Los muebles con secreto: esconder, exhibir, aprender”. En: *Revista de Historia Moderna*, 30, Alicante, pp. 159-175.

Piñeiro Maceiras, José (2013): “El lobo cerval. Notas etnográficas”. En: *Argutorio. Revista de la Asociación Cultural “Monte Irago”*, año 16, 30, pp. 16-20.

Postigo, Juan (2012): “Objeto y símbolo de la condición femenina. La mujer y su universo material en Zaragoza durante la Edad Moderna”. En: Aldea, José Manuel/ Ortega, Paula/Pérez Miranda, Iván/ Soto, Mª. de los Reyes (eds.) (2012): *Historia, Identidad y Alteridad. Actas III Congreso Interdisciplinar de Jóvenes Historiadores*. Salamanca: Hergar ediciones Antema, pp. 1049-1072.

Puig Sanchís, Isidro/Franco Llopis, Borja (2014): “Juan de Sariñena y Luis Beltrán, dos iconos de la espiritualidad en el arte valenciano: apreciaciones a propósito del lienzo conservado en el Museo Ibercaja-Camón Aznar de Zaragoza”. En: *Archivo de Arte Valenciano*, XCV, Valencia, pp. 31-46.

Remón, Fray Alonso de (1623): *Entretenimientos y juegos honestos, y recreaciones cristianas, para que en todo genero de estados se recreen los sentidos, sin que se estrague el alma*. Madrid: Por la viuda de Alonso Martín.

VV.AA., (1998): “Una época de coleccionistas”. En: Checa Cremades (dir.) (1998): *Felipe II. Un monarca y su época. Un príncipe del Renacimiento*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.

Vives-Ferrández, Luis (2005-2006): “El milagro del árbol surgido entre San Luis Bertrán y un atacante. Complejidad de una obra de José Orient”. En: *Ars Longa*, 14-15, Valencia, pp. 175-179.

Vives, Juan Luis (1995): *Instrucción de la mujer cristiana*. Madrid: Fundación Universitaria Española. Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.



LA CONDESA DE ARANDA, UNA MECENAS POSTRIDENTINA

Oana María Coca¹

Poco se ha hablado de la condesa de Aranda después de su muerte. Si se ha hecho, aunque de manera escasa, ha sido, sobre todo, para realzar parte de su labor literaria. No obstante, la última descendiente en línea directa de la *Domus de Urrea*, Luisa María de Padilla, Manrique y Acuña, condesa de Aranda, despierta la admiración de los hombres más doctos de su tiempo por su labor fundacional² que refleja la defensa de la catolicidad frente al dogma protestante en el marco postridentino.

Ahora bien, antes de adentrarnos en su prodigiosa labor conventual, habría que hacer algunas matizaciones sobre el motor que pone en marcha dicha obra fundacional. Parte de la historiografía actual retoma las tesis preconcebidas según las cuales la nobleza como clase privilegiada y, más precisamente, la condesa de Aranda, como su representante, erigen monasterios para así exhibir su poder.³ Sin embargo, estas ideas tienen poco en común tanto con la visión de doña Luisa María como con la de sus críticos. Y, en este sentido, en el libro que dedica a las *Santíssimas Madres del Santo Convento* de la Inmaculada Concepción de Épila, *Excelencias de la Castidad*, nos deja luminosamente reflejado su pensamiento:

“...porque los fundadores en esto, han de hacer el mayor esfuerço, que no es fundar para Dios, si no para si, solo atender a perpetuar sus memorias, querer que se ajusten los Institutos a sus gustos, tomándose contra ellos privilegios, que quedan después continuadas en gran detrimiento de la perfección Religiosa; esto es edificar lo material y destruir lo espiritual.”⁴

De la misma manera, el agustino fray Pedro Enrique Pastor, en una dedicatoria que hace a los Condes de Aranda afirma que al ser “la nobleza teologal la verdadera según

¹ Doctoranda en el Programa de Literaturas Hispánicas del Siglo de Oro de la Universidad de Zaragoza oanamariacoca@yahoo.com

² Blasco de Lanuza, 1622:29.

³ Acquier, Marie-Laure (2013): “Cultura nobiliaria, prestigio familiar y político. La producción libresca de Luisa de Padilla y la grandeza de los Urrea: evaluación de una relación compleja (1617-1644). En https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/13293/62881_9.pdf?sequence=1&isAllowed=y [2 de marzo de 2018]

⁴ De Padilla, 1642:15.

San Gerónimo”⁵, son los condes prueba viva de tal nobleza a través de “la Magnificencia, Piedad y Religión de V. Excelencia”⁶ tal como lo demuestra “el Convento de la Serafica de Capuchinos, fundado por ellos, en su Villa de Épila y de la misma el sumptuoso y religiosísimo de Religiosas Descalças de la Inmaculada Concepción. El de su Villa de la Alcora en Valencia.... el de su Villa de Aranda de Capuchino y entre todos pregonan estas Virtudes el de San Sebastián de nuestra sagrada Religion en Epila...”⁷

Añádase a estas consideraciones la visión propia de doña Luisa María según la cual la razón de ser de la nobleza consiste en la defensa de la Cristiandad: “el blasón del Noble es ser Cristiano”⁸. Alude así al origen teológico de la nobleza, sosteniendo que “es la más calificada de todas las Noblezas por estar en gracia de Dios”⁹. Por lo que, en el caso de esta aristócrata podríamos afirmar que el motor de su obra fundacional lo representa su apego a la fe católica y, por tanto, su devoción a la Inmaculada Concepción y el culto que rinde a San Agustín y a San José a través de la construcción de conventos como se verá más adelante.

Puntualicemos, además, que en el contexto de la Contrarreforma “todos los aspectos de la vida estuvieron impregnados de lo religioso”¹⁰, siendo la nobleza junto al clero paladines de la cristiandad frente a los ataques protestantes. Y para poder así abarcar la obra fundacional de la condesa en el marco contextual de la centuria decimoséptima, habría que puntualizar algunos aspectos teológicos rechazados por Lutero y reafirmados por el Concilio de Trento.

Sobre este aspecto del asunto, Martín Lutero desafía la cristiandad negando todos los sacramentos de la Iglesia (“auténticos instrumentos de la pasión de Jesucristo”)¹¹. Mención especial necesita, en este sentido, la supresión *del sacramento sacerdotal* a través del vehemente rechazo que muestra hacia la figura del Papa y, por tanto, a la de los obispos y sacerdotes. Además, introduce el sacerdocio universal que implica la

⁵De Padilla, 1639:2.

⁶De Padilla, 1639:2.

⁷De Padilla, 1639:3.

⁸De Padilla, 1639:222.

⁹De Padilla, 1639:40.

¹⁰Maravall, 1980:3.

¹¹Fernández Rodríguez, 2003:216.

idea según la cual, cualquiera puede ser sacerdote, incluso una mujer.¹² En este sentido, desde el primer momento, se posiciona férreamente contra la abstinencia sacerdotal y monacal, animando a todos los monjes y monjas a casarse¹³ (él mismo casándose con una exmonja de Sajonia con la que tuvo seis hijos)¹⁴, oponiéndose, por tanto, no sólo a las ordenes religiosas sino también a la devoción a los Santos y a la Virgen dado que “no son dignos de un trato singular, pues, simplemente, son ejemplos estimulantes de la fe”¹⁵.

Frente a estos ataques, la Iglesia Católica reafirma la doctrina sobre la Virgen y los Santos, siendo la última sesión del Concilio de Trento celebrada en 1563 la que responde tajantemente a las contradicciones de Lutero.¹⁶ En este contexto, el culto a los Santos y a la Virgen se vuelve “instrumento de exaltación del sacramento sacerdotal ante la contestación protestante, manteniendo vivo el esplendor de la España Católica”¹⁷. Y bajo esta luz posttridentina, se puede situar la obra fundacional de la condesa.

El celo que la condesa despliega en defensa de la cristiandad y el culto que rinde a los Santos, en general, y a San Agustín, en particular, se cristaliza en su implicación en la restauración del Convento de monjes agustinos, San Sebastián, encontrado en estado de ruina. Fundado alrededor de 1476 en Urrea de Jalón, el monasterio es trasladado por el tercer conde de Aranda a Épila y resucitado a la vida por la quinta pareja condal. El cronista de Aragón, coetáneo de los condes, más de una vez realza la noble labor de la familia condal: “Han favorecido tanto los Condes de Aranda este su monasterio y la han adornado con larga mano...como siempre los de esta familia y casa nobiliaria lo han acostumbrado hacer con los lugares pios y pobres de sus pueblos y vasallos y con otros muchos”¹⁸. Asimismo, los monjes del convento destacan con su pluma la virtud teologal de la *Ilustríssima Condesa* y el culto que rinde doña Luisa María a este Padre de la Iglesia:

¹²Fernández Rodríguez, 2003:198.

¹³Caballero Bernabé, 1999:119.

¹⁴Fernández Rodríguez, 2003:211.

¹⁵Caballero Bernabé, 1999:98.

¹⁶Caballero Bernabé. 1999:99.

¹⁷Maeso Fernández, 2012:30.

¹⁸Blasco de Lanuza, 1622:2.

“Por quanto nos consta que la Illtma. Excma. mi Sra. Da Luisa de Padilla Condesa de Aranda esta movida del gran celo de la honrra de Dios Amor de la Religion de N. P. Sr. Agustin, y en especial de su convento de San Sebastian de su villa de Epila ha gastado en su redificacion, y aumentos de la Yglesia mas de tres mil, y quinientos ducados, y cada dia la favoreze, con muchos dones, y mercedes sin que por ellas haia mostrado el dicho convento su Agradecimiento en servicio alguno que resulte en gusto de S.E.”¹⁹

No menos sorprendente es el final de tan entrañable convento por parte de la condesa. Casi doscientos años después de su óbito, el monasterio participa en la Guerra de Independencia. “La politización de la persecución religiosa”²⁰ entablada por los franceses acarrea nefastas consecuencias para este convento que fue “uno de los conjuntos arquitectónicos más perjudicados de Épila a causa de la Guerra de Independencia”²¹. Además, la expulsión de religiosos de 1836 y las leyes de Desamortización decretadas por Mendizábal acaban definitivamente con la labor de la condesa de Aranda.

De su obra fundacional postridentina hace parte, también, el convento de frailes capuchinos dedicado a San José del cual queda escasa huella histórica a causa de los incendios provocados en los archivos parroquiales durante los trastornos políticos arriba mencionados: “Destrozaron el archivo parroquial... saquearon iglesias, mataron y causaron muchos males al pueblo ... estos saqueos siendo habituales entre las filas francesas”²². Por lo que el monasterio sólo se ve mencionado en episodios históricos que afectan a la villa de Épila. La primera alusión la hace Vicencio Blasco de Lanuza haciendo referencia a su fecha de fundación: “Pusose la primera piedra a 8 de Septiembre, día de Nuestra Señora de 1621.”²³ Asimismo, si bien, durante el último Capítulo Provincial de la orden capuchina celebrado en Zaragoza en 1833, el convento estaba funcionando dado que “en esa fecha nada había alterado el numero de conventos, pues aparecen nombrados los Guardianes y Vicarios de todos ellos por el mismo orden de antigüedad en que se han fundado”²⁴, la situación cambia a raíz de

¹⁹Lázaro Sebastián, 2007:12.

²⁰Lázaro Sebastián, 2007:12.

²¹Lázaro Sebastián, 2006:290.

²²Lázaro Sebastián, 2007:289.

²³Blasco de Lanuza, 1622:300.

²⁴De Ciaurriz, 1945:31.

las políticas de exclaustración y desamortización decretadas en 1835 por los gobiernos revolucionarios que “fueron un golpe mortal asentado a la existencia dos veces secular de la provincia de Aragón … Los religiosos dispersos por los diferentes pueblos, como ovejas sin pastor, fueron desapareciendo paulatinamente; y cuando empezó en nuestra Patria la restauración de la Orden a últimos del pasado siglo, apenas si sobrevivía algún religioso que otro aragonés, a uno de los cuales ya octogenario, vimos ingresar en nuestro convento de Pamplona para terminar allí santamente sus días”²⁵.

Aparte de los conventos antes mencionados dedicados a San Agustín y a San José, la condesa de Aranda erige otro, esta vez, dedicado a la Inmaculada Concepción “que vive en el siglo XVII un momento de esplendor”. Añádase, además, en guía de paréntesis, que el dogma *inmaculista* “desempeña, un papel importante en el sermón inaugural del Concilio de Trento”²⁶ ya que Lutero niega la virginidad de María.

Y es precisamente en este contexto en que fundan “los Condes de Aranda, Don Antonio Ximénez de Urrea y Doña, mujer valerosa y de grande ejemplo, un Convento de Monjas Recoletas de la Inmaculada Concepción en Épila el qual es el primero de los de la Corona, y cuarto de España, después del de Madrid, Çamora y Agreda”²⁷, convento que, a diferencia de los demás, sigue viendo la luz hoy día (Fig. 1). Además, doña Luisa María dedica a la “muy Religiosa Comunidad de Descalzas de la Purísima Concepción de la Villa de Épila”²⁸, un tratado teológico, *Excelencias de la Castidad*, en el que realza la belleza de la *castidad*, elevándola al “más sublime estado de los de esta vida que compite con los ángeles” frente a la tesis de Lutero que ataca vehementemente el celibato sacerdotal.

²⁵De Ciaurriz, 1945:7.

²⁶De Ciaurriz, 1945:193.

²⁷Blasco de Lanuza, 1622:448.

²⁸De Padilla, 1642:13.



Figura 1.-Convento de la Inmaculada Concepción en Épila (Zaragoza). Fuente: *Wikiwand* <https://www.wikiwand.com/es/%C3%89pila>

El mismo anhelo de la divinidad muestra la Condesa a través de la devoción hacia las reliquias que representan “sin duda una de las principales manifestaciones del culto a los santos”²⁹. Si bien, tenemos poca constancia física de ellas (aludiremos a una sola) dadas las leyes de los llamados *gobiernos liberales* de principios del siglo XIX que transformaron en cenizas parte del patrimonio religioso y, por tanto, del de la condesa. Su pluma se ha encargado, no obstante, de exaltar la importancia que estas representan para la religión católica. Y, en este sentido, uno de sus opúsculos, *Elogios de la Verdad e Invectiva contra la Mentira*, es el que mejor expone dichas consideraciones. En sus páginas desfila la tesis del dogma católico según la cual el culto a los santos hunde sus raíces en la figura de los mártires,³⁰ “amigos de la Verdad que con su sangre dieron testimonio de ella”³¹, siendo “Christo el primero que rubricó con su sangre la Verdad como cabeza y guía deste glorioso exercito”³². Además, “eterniza Dios en la tierra la memoria de los Sagrados Mártires de la Verdad, cuyos

²⁹García de la Borbolla García de Paredes, 2014:90.

³⁰García de la Borbolla García de Paredes, 2014:90.

³¹De Padilla, 1640:339.

³²De Padilla, 1640:341.

triunfos celebra la Iglesia Santa..., teniendo los fieles por el mayor tesoro y defensa de las Repúlicas, sus Reliquias”³³.

Esta exposición de doña Luisa María acerca de los Santos Mártires y sus reliquias cobra aún más sentido en el contexto de la España contrarreformista que defiende Trento contra la llamada *herejía protestante*, siendo a su juicio, “poderosas armas para defenderse de los ministros del Demonio”³⁴, identificados con los herejes³⁵. Por tanto, aconseja a los nobles y príncipes (ya que su libro lo dedica a ellos) a ser “muy devotos de los Santos Mártires”³⁶ y a que imiten “su fortaleza en defensa de la Verdad”³⁷. A juicio de la condesa, la nobleza, más que nunca, tiene que seguir el ejemplo de los Mártires y luchar por defender la Verdad que ella identifica con Cristo y con la fe católica³⁸ en un momento en que esta última se encuentra “perseguida y abatida”³⁹ por “la mentira que se ha apoderado de este mundo”,⁴⁰ sinónimo en su opinión de *herejía*.

Puntualicemos, además, que no solamente su pluma exalta su apego a la fe católica a través de la devoción a los Santos, sino también las alabanzas que la condesa y su marido, don Antonio Jiménez de Urrea, reciben de parte de fray Roque Alberto Faci quien en su libro dedicado a la Virgen del Pilar, *Aragón Reyno de Christo, y Dote de María Santíssima*, realza la religiosidad de “tan Noble Casa...que fue rubricada con la sangre de el Defensor de la Iglesia, y Tribunal Santo de la Fe”,⁴¹ puesto que los condes estaban en posesión de una reliquia del mártir, San Pedro de Arbués (Figura 2), más precisamente de su roquete⁴². Este Santo de la Iglesia Católica nombrado por el rey Fernando de Aragón el primer Inquisidor del Reino de Aragón fue asesinado por los judíos mientras “hazía oracion al Santissimo Sacramento”⁴³ la noche del 14 de septiembre de 1485. Desafortunadamente, a parte del testimonio del padre Roque no hemos encontrado más información sobre esta reliquia de los condes de Aranda.

³³De Padilla, 1640:358.

³⁴De Padilla, 1640:550.

³⁵De Padilla, 1939:388.

³⁶De Padilla, 1640:373.

³⁷De Padilla, 1640:373.

³⁸De Padilla, 1939:388.

³⁹De Padilla, 1640:27.

⁴⁰De Padilla, 1640:7.

⁴¹Faci, 1750:215.

⁴²Vestidura blanca que llevan sobre la sotana los eclesiásticos, según Real Academia Española.

⁴³Faci, 1750:214.

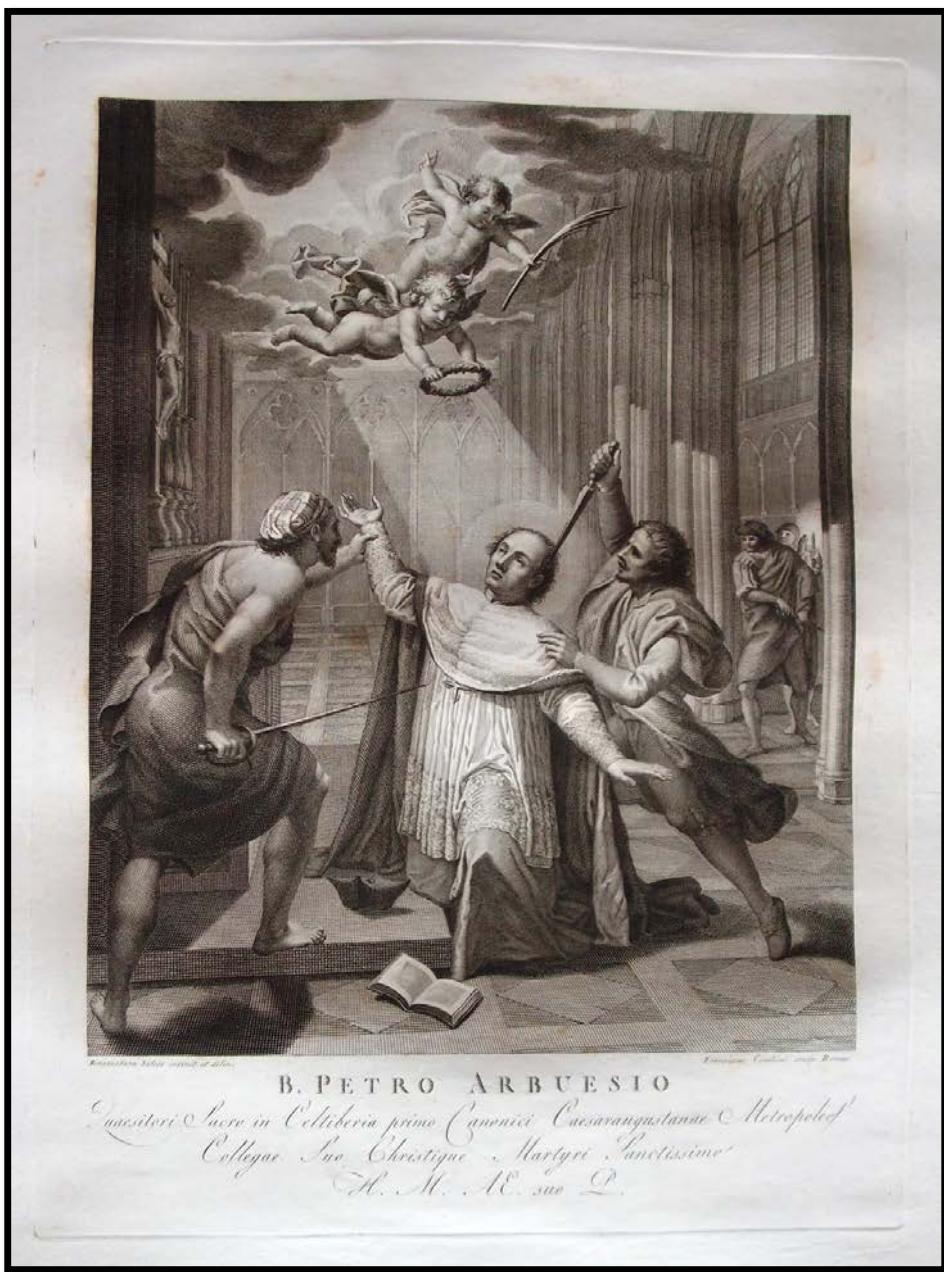


Figura 2.-Martirio de San Pedro Arbués. Grabado de Francesco Cecchini, finales del siglo XVII. Fuente: Gran Enciclopedia Aragonesa 2000.

http://www.encyclopedia-aragonesa.com/recurs.asp?recurso_id=796

Así, pues, se podría concluir que la obra fundacional de la condesa de Aranda sella la defensa de la catolicidad en un momento en que la *herejía* del protestantismo intenta *dynamitarla*. Aún más, no sólo, cumple doña Luisa María con esta misión casi patriótica puesto que en aquella época Catolicidad es sinónimo de Hispanidad, sino que dicha tarea adquiere un carácter sacramental ya que, en su visión, la razón de ser de un noble consiste en la defensa de la Cristiandad.⁴⁴

⁴⁴De Padilla, 1639.222.

Bibliografía

Acquier, Marie-Laure (2013): *Cultura nobiliaria, prestigio familiar y político. La producción libresca de Luisa de Padilla y la grandeza de los Urrea: evaluación de una relación compleja (1617-1644)*, Niza, Universidad de Niza.

Caballero Bernabé, Francisco Javier (1999): *Algunos temas contrarreformistas de la pintura de El Greco*, Madrid, UNED.

Ciaurriz, Ildefonso (1945): *La Orden Capuchina en Argón, Apuntes, Historia y Biografía de la Antigua Provincia de Capuchino*, Zaragoza, La Editorial.

Fernandez Rodriguez, Pedro (2000): *El Sacramento de la penitencia*, Madrid, San Esteban.

García de la Borbolla García de Paredes, Ángeles (2014): *Reliquias y relicarios: una aproximación al estudio del culto a los santos en la Navarra Medieval*. En *Hispania Sacra*, Núm. 2, Vol. 66, pp. 89-118.

Lázaro Sebastián, Francisco Javier (2007): *El convento agustino de San Sebastián en su apogeo económico y cultural*. En *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*. Núm. 99, pp. 259-292.

Lázaro Sebastián, Francisco Javier (2012): *La Repercusión de la Guerra de Independencia en la actual Comarca de Valdejalón, El caso de Épila*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza.

Maeso Fernández, María Estela (2012): *Oratoria religiosa, mecenazgo y nobleza postrepublicana*. En *Linajes y Nobleza en la Articulación de la Monarquía Hispánica*, Cantabria, Fundación Española de Historia Moderna.

Maravall, José Antonio (1980): *La cultura del Barroco*, Madrid, Ariel.





LAS RELIQUIAS DE LOS URREA Y ENRÍQUEZ ENTRE LOS SIGLOS XVI Y XVII

Laura Malo Barranco¹

Los Urrea y Enríquez fueron aquellos descendientes del matrimonio del III conde de Aranda, don Juan Ximénez de Urrea (c. 1536-1586) con doña Juana Enríquez y Cabrera (†1599). Pertenecientes a la rama principal del linaje de los condes de Aranda, su condición estuvo siempre determinada por su identidad como hijos del segundo matrimonio de su padre. El título condal ya poseía un heredero, don Luis Ximénez de Urrea (†1592), quien había sido fruto del primer matrimonio del conde y este hecho resultó de gran importancia en relación al desarrollo particular de la vida familiar tras el segundo enlace de don Juan.

Las capitulaciones matrimoniales entre el conde de Aranda y doña Juana Enríquez y Cabrera se firmaron en Valladolid el 29 de junio de 1564.² Dicho enlace tuvo como protagonista a una dama perteneciente a un destacado linaje castellano, pues doña Juana era hija de don Luis Enríquez y Girón (c. 1500-1572), VI Almirante de Castilla y II duque de Medina de Rioseco, y de doña Ana de Cabrera y Moncada (c. 1508-1565), XVI vizcondesa de Cabrera. La poderosa personalidad de doña Juana y la estrecha relación de complicidad que la unió a su esposo hicieron que el matrimonio de la pareja destacara por la actividad ligada a la puesta en valor de sus descendientes dentro del linaje, así como por la lucha de la nueva condesa para ofrecer a sus hijos una posición destacada en el entramado social que se igualara, e incluso intentara superar, a aquella que poseía su hermano mayor y heredero del condado.³

¹ Profesora del Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza. lmalo@unizar.es

² Capitulaciones matrimoniales entre don Juan Ximénez de Urrea, III conde de Aranda, y Juana Enríquez y Cabrera. Valladolid, 29 de junio de 1564, Archivo Histórico Provincial de Zaragoza, Casa Ducal de Hijar, [citaré: AHPZ, CDH] P/1-172-8.

³ Para una información detallada referente a la figura de la condesa doña Juana Enríquez y Cabrera (†1599) véase Malo Barranco, 2017.

Del matrimonio entre don Juan y doña Juana nacieron seis hijos: Pedro, Cristóbal, Antonio, Rodrigo, Mariana y Margarita.⁴ La vida de la familia se trasladó pronto desde el palacio de Épila —espacio patrimonial de los condes de Aranda— hasta la ciudad de Zaragoza, donde se instalaron en las casas que el linaje poseía frente a la iglesia de san Pablo de la capital aragonesa. Sin embargo, la búsqueda de un espacio para aquella nueva unidad familiar, vinculada al segundo matrimonio del conde, llevó a la pareja a buscar una vivienda propia sin vínculo alguno a la herencia del condado. Para ello adquirieron un palacio en la parroquia de La Seo, con salida al Ebro, que había sido construido en el año 1547 al lado del palacio arzobispal de la ciudad.⁵

Los últimos años del matrimonio de los III condes de Aranda se desarrollaron en su nuevo hogar, donde la vida transcurría entre la educación de sus hijos y la administración de sus estados que completaban un día a día ligado también a las prácticas cotidianas de religiosidad dentro y fuera de la casa. En aquella cotidianeidad familiar destacó el enfrentamiento de la condesa con el hijo mayor de su esposo, el ya citado don Luis Ximénez de Urrea, cuya presencia resultó siempre incómoda a doña Juana. La existencia de un heredero varón sano dificultaba las posibilidades de acceso a la herencia del título condal por parte de los hijos del segundo matrimonio del conde don Juan.

Con el objetivo de otorgar una seguridad económica y también de mantener la posición social de sus hijos, la condesa solicitó y consiguió de su marido la creación de un nuevo mayorazgo. Con dicho fin, el III conde de Aranda compró en tierras valencianas el señorío de la Val de Almonacid, que legó a su hijo Pedro, primogénito de su segundo matrimonio. Aquel señorío, que adquirió la categoría de marquesado en la figura de don Antonio de Urrea y Enríquez (†1644), se convirtió en un mayorazgo vinculado únicamente a los descendientes del matrimonio del conde con doña Juana Enríquez y Cabrera, excluyendo de la posibilidad de acceso a su dominio a los herederos del condado de Aranda. De esta forma los Urrea y Enríquez, aunque miembros de derecho

⁴El orden de nacimiento es descrito en los testimonios anteponiendo los nombres de los varones a los de las mujeres de la casa. En este punto, es necesario destacar que niños y niñas nacieron intercalados, sin un orden que primara lo masculino sobre lo femenino, pues sabemos que Pedro fue el mayor de los hermanos y Rodrigo el menor de ellos, ya que llegó al mundo el mismo año del fallecimiento del conde. Doña Margarita falleció también aquel mismo año, cinco meses antes de la muerte de su padre, probablemente en mayo de 1586. Véase Malo Barranco, 2018: 309-314.

⁵Canellas López, 1980: 331.

de la rama principal del linaje de los Aranda, obtuvieron una identidad e intereses propios vinculados al nuevo mayorazgo y a la herencia de los bienes de su madre que guardaban, entre sus propiedades, un destacado conjunto de reliquias.

Tras el fallecimiento del conde don Juan Ximénez de Urrea, en septiembre de 1586, doña Juana Enríquez accedió al disfrute del derecho de viudedad foral aragonesa sobre la “villa y lugares de Aranda, Épila, Salillas, Lucena, Suñén, Biota, el Bayo, sus tenencias y la tenencia de Alcalatén”, principales propiedades del linaje. La obtención por parte de la dama de este poder de administración y decisión sobre los espacios patrimoniales de la familia no llegó sin un enfrentamiento previo con el heredero de la Casa, que se resolvió en las últimas horas de vida del conde don Juan a favor de su segunda esposa.⁶

Doña Juana Enríquez y Cabrera había conseguido también conservar para sí y los suyos la propiedad del nuevo palacio a orillas del Ebro. Un espacio de vida donde la condesa vio crecer a sus hijos durante su viudedad, en el que compartió los días con sus camareras y sus damas, y desde donde dirigió la actividad doméstica y los asuntos del condado; el cual fue también custodio de toda una serie de huesos de santo ligados a la devoción individual y compartida de los Urrea y Enríquez. El palacio se convirtió así en el lugar donde preservar las reliquias que quedaban vinculadas al hogar y a los descendientes de doña Juana.

La existencia de restos santos dentro de la casa familiar fue mostrada en las últimas voluntades del hijo mayor de los condes, don Pedro de Urrea y Enríquez († c.1609), heredero de aquel nuevo mayorazgo establecido en el señorío de la Val de Almonacid. Primogénito varón del matrimonio, fue nombrado también como destinatario de la herencia universal de los bienes de su madre tras el fallecimiento de ésta el 13 de enero de 1599. En ellos se incluían las joyas, muebles y alhajas de casa de su condesa,⁷ entre las cuales debieron contarse también las reliquias.

⁶“Como conforme a fuero puedo hacerlo y devo desde ahora, para en algo que el dicho don Luis Ximenez de Urrea, mi hijo, que trae toda raíz de desobediencia por pasar por los actos que tiene otorgados [...] Dexo viudedad foral a la dicha Ilma. doña Joanna Enríquez, condesa, mi amada mujer” en Recuesta de Juana Enríquez y Cabrera, viuda del conde de Aranda, sobre su viudedad, AHPZ, CDH, P/3-5-12. Véase Malo Barranco, 2017: 172.

⁷“En mi universal herencia se comprehenden diversos muebles, joyas y alhajas de casa [...] todo lo qual es mi voluntad que se haga dinero y se convierta y emplee en cargar censales sobre lugares realengos o de

En el testamento de don Pedro de Urrea y Enríquez, dictado en 1607, se hizo un inventario de todos aquellos bienes heredados de su madre y que pasaban en su persona a ser parte del mayorazgo fundado para él y sus hermanos. Entre ellos se hacía referencia a las reliquias guardadas en la casa familiar a orillas del Ebro, que suponían para don Pedro unos elementos de especial importancia a guardar con singular cariño. La relevancia dada a los restos santos derivaba de la devoción hacia los mismos y de la idea que, en sus palabras, planteaba lo justo que era el conservar aquellos “bienes y cosas que nuestros padres estimaban tanto, como son el oratorio y las reliquias”.⁸

Las palabras de don Pedro planteaban el uso y devoción compartida de aquellas reliquias aludiendo al plural de sus progenitores. Una devoción que muy probablemente se extendía al conjunto familiar de acuerdo al espacio que era custodio de los huesos santos, pues aquellos eran guardados en los oratorios de la casa frecuentados por el conjunto de los miembros del linaje. El palacio poseía al menos dos oratorios, el principal de uso común para la familia, y un “oratorio pequeño”, que debió ser utilizado de forma personal por la condesa doña Juana Enríquez.⁹ En el oratorio principal, además de imágenes pintadas y de bulto, “retablicos”, *agnus* y elementos relativos a la celebración de la eucaristía, se hallaban también guardadas toda una serie de reliquias de valor:

“Primo una cabeza de plata blanca de reliquia de San Jacinto, pessa quatro marcos y medio

Mas un Sanct Nicolas de Tolentino con un Christo en la mano, y su reliquia en el pecho es de plata dorada, pessa ocho marcos y seys onças,

Mas un relicario dorado, con el Lignum Cruzis, arriva con sus puertas y pies de plata sobredorada pessa seys marcos y siete onzas

Mas una reliquia de Sant Cosme y sant Damian de Cristal, guarneida de plata sobredorada, pesa diez onzas

Mas una piramide con una reliquia de Sant Climente martir de plata dorada con diez y seys christales, pessa nueve marcos y una onza

Yglesia del presente Reino a nombre del dicho mi hijo y heredero, excepto las joyas, muebles y alhajas de casa que para el servicio de la casa del dicho don Pedro, mi hijo, fueren necesarias” en Testamento de Juana Enríquez y Cabrera. Zaragoza, 23 de julio de 1596, AHPZ, CDH, P/4-113-23.

⁸“Quiero ordeno y mando, por quanto mi fin y deseo es que attendido y considerado quan justo es conservar los bienes y cosas que nuestros padres estimaban tanto, como son el oratorio y las reliquias y Ymagenes que dentro del ay [...] los quales quiero haber aquí por especificados de palabra o palabra hypothecados y obligados a no perderse, vender, enajenar o trocar” en Testamento de Pedro de Urrea y Enríquez, señor del Val de Almonacid. c. 1607, AHPZ, CDH, P/4-113-24.

⁹ Batista de Lanuza alude en su obra sobre la vida de Feliciana Eufrosina de San José, monja carmelita que fue doncella de doña Juana Enríquez y Cabrera en Zaragoza, como a la condesa “[...] pareciole un día que andava Feliciana triste y temiendo que fuese la causa no tener un aposento retirado para hacer sus exercicios [...] entregole la llave de su Oratorio donde pudiese satisfacer sus devociones y penitencias” en Batista de Lanuza, 1654: 36.

Mas un relicario de plata sobredorada con catorze colmillos y muelas, un pedazo de cabeza en medio”.¹⁰

Dichos restos santos de uso familiar se encontraban conservados en sus relicarios dorados o de plata, con forma de pirámide o que insertaban los pedazos de hueso en las representaciones en bulto de las figuras santas. Entre ellas quedaba también demostrada la devoción hacia los santos patrones de los espacios patrimoniales del condado de Aranda, como es el caso de san Nicolás de Tolentino, patrón de la localidad de Almonacid de la Sierra propiedad del linaje. Estas reliquias se complementaban con los pedacitos de hueso santo mencionados en la “memoria de lo que está en el oratorio pequeño”, entre cuyos restos de devoción conservados destacaba la presencia de nombres de santas en referencia a la identidad de las reliquias veneradas en aquel espacio doméstico.

“Primo un relicario pequeño que está en medio una Sancta Cathalina de Siena, todo enramado

Mas un relicario con un nombre de Jesus en medio

Mas un relicario grande con una imagen de Nuestra Señora del Rosario en medio

Mas otro relicario pequeño guarnecido de ébano

Mas un relicario guarnecido de ylo de oro con una imagen de Nuestra Señora de la Angustia

Mas un agnus de la Resurrection pequeño

Mas dos cruces, una con reliquias y otra sin reliquias

Mas otro relicario de Sancta Ana

Mas un librico de oro con reliquias

Mas otro librico de plata con reliquias”.¹¹

Las menciones a santa Catalina de Siena, a Nuestra Señora del Rosario y de la Angustia o a santa Ana, reflejan quizás el mencionado uso personal en vida de aquella dependencia de la casa por parte de doña Juana Enríquez. La condesa pudo elegir guardar en su oratorio las reliquias más afines a su devoción propia, unos restos santos que presentan probablemente la búsqueda de referentes femeninos a la hora de dirigir los rezos de la dama. Además, la mención a un relicario guarnecido en hilo de oro, que podría incluirse dentro de aquellos bordados por religiosas en conventos; y también la referente a los “libricos” con reliquias que, de pequeño tamaño, solían ser llevados por las damas en sus faltriqueras o en los bolsillos¹² de sus faldas, muestran un más que posible carácter femenino en la recopilación de reliquias para el oratorio pequeño de la casa.

¹⁰Testamento de Pedro de Urrea y Enríquez, señor del Val de Almonacid. c. 1607, AHPZ, CDH, P/4-113-24.

¹¹Testamento de Pedro de Urrea y Enríquez, señor del Val de Almonacid. c. 1607, AHPZ, CDH, P/4-113-24.

¹²Bouza Álvarez, 2006: 188.

Aquellos restos santos y su veneración dentro de los muros del palacio cambiaron de manos y fueron compartidos con el paso de los años, cuando las llaves de las puertas del oratorio pequeño y principal, se cedieron a los nuevos cabezas de familia. Fueron ellos quien, como el citado don Pedro de Urrea y Enríquez († c.1609), se encargaron de conservarlas y también de acrecentarlas. Así, el heredero de don Pedro, su hermano pequeño don Antonio de Urrea y Enríquez († 1644), I marqués de la Val de Almonacid, unió también a las reliquias familiares guardadas en el palacio cuatro cuerpos completos de santos que, decía, “he traydo del Reyno de Cerdeña, los quales están en una arquilla de Rasso carmesí que tengo en mi oratorio en mi quarto de invierno”.¹³En tales palabras, que trasladan de nuevo al palacio familiar, destacaba la idea de cómo aquel oratorio pequeño de la condesa doña Juana fue utilizado también por sus hijos y enriquecido con reliquias llegadas de muy lejos, que acrecentaron las posesiones familiares.

La conservación de las reliquias dentro del hogar hizo que el citado conjunto de pedacitos de hueso santos de los Urrea y Enríquez se convirtiera en una riqueza común, en unos elementos ligados a las prácticas religiosas de la familia que se transmitieron íntegras a los herederos del mayorazgo. Las reliquias formaron parte así de la identidad y costumbres de un círculo familiar estrecho, a la vez que dieron muestra de las preferencias devocionales y participaron en la construcción de una devoción compartida por aquellos ligados por lazos de sangre.

¹³Testamento de Antonio de Urrea y Enríquez, I marqués de la Val de Almonacid. Zaragoza, 19 de mayo de 1643, AHPZ, CDH, P/4-113-26. Citado en Serrano/Gascón, 2018: 915.

Bibliografía

- Batista de Lanuza, Miguel (1654): “*Vida de la venerable madre Feliciana de San Ioseph carmelita descalça*”, Zaragoza, Domingo La Puyada, 1654.
- Bouza Álvarez, Fernando (2006): “Memorias de la lectura y escritura de las mujeres en el Siglo de Oro”. En Morant Deusa, Isabel (dir.), (2006), *Historia de las mujeres en España y América latina. El mundo moderno*. Madrid: Cátedra, pp. 169-192.
- Canellas López, Ángel (1980): “Noticias históricas sobre el barrio zaragozano de La Seo”, *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 35-6, pp. 323-339.
- Malo Barranco, Laura (2018): “Nobleza en femenino. Mujeres, poder y cultura en la España Moderna”, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018.
- (2018): “Mujeres y reliquias en los linajes Aranda e Hijar durante la Edad Moderna”. En Serrano Martín, Eliseo/ Gascón Pérez, Jesús (eds.): *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII*. Zaragoza: Institución Fernando el católico, pp. 903-918.
 - (2017): “La condesa de Aranda doña Juana Enríquez y Cabrera (m. 1599). Nobleza, maternidad y alianzas de poder”. En Gallego Franco, Henar/ María del Carmen García Herrero (eds.), *Autoridad, poder e influencia. Mujeres que hacen Historia*. Madrid: Ícaria Editorial, 2017, pp. 147-163





RESTOS SAGRADOS. VOCES PERMANENTES. LOS RELICARIOS REALES

María Leticia Sánchez Hernández¹

El culto a los mártires y a los santos en general fue una de las manifestaciones religiosas más importantes de la Iglesia primitiva, cuya práctica arraigó tan profundamente en la piedad del pueblo, que ha perdurado hasta nuestros días. Las reliquias no se circunscriben únicamente a los restos de los santos -cuerpo entero o alguna de sus partes-, sino también a las ropas de su enterramiento, a los hábitos que usaron en vida, a sus pertenencias personales -biblias, crucifijos, penitencias-, a los objetos que estuvieron en contacto con ellos, y a la presencia de sus sepulcros y de sus altares en determinados espacios. Las reliquias fueron enseguida consideradas como la manifestación del favor divino gracias a su veneración y su contacto, generando frenéticas ansias por poseer restos de algún tipo.

La acumulación de piezas y restos desembocó en la construcción de espacios destinados a su conservación denominados lipsanotecas. Las reliquias se depositaron en contenedores realizados con diversas formas y materiales, y tanto el continente como el contenido recibieron el nombre de relicario. Desde el punto de vista espacial, la lipsanoteca hay que estudiarla dentro de la fenomenología de la religión, y por eso hay que definirla como ámbito sagrado, es decir, un lugar caracterizado por la ruptura establecida con la vida ordinaria o profana, en el que concurren tres protagonistas: Dios, hombre, y mediaciones. En este espacio, los relicarios y sus reliquias son mediaciones a través de las cuales el hombre reconoce la presencia de Dios, es decir, hacen presente en el orden humano una realidad enteramente diferente, que le remite más allá de sí mismo². Arquitectónicamente, los relicarios tuvieron una notable importancia artística y de mecenazgo, porque supusieron un florecimiento de la orfebrería, la eboraría, la metalistería, los tejidos, las piedras duras, y las maderas. A partir del siglo XIV, monarcas,

¹Conservadora de Patrimonio Nacional, Madrid. Este trabajo se inscribe en el proyecto I+D RTI2018-095379-B-C3-1, La vida cotidiana entre los discursos y las prácticas: aspectos sociales, materiales, y culturales en la Monarquía Española del Antiguo Régimen. Dirigido por la Dra. Gloria Franco Rubio, U. Complutense. 2019-2021.

²Martín Velasco, 2006: 195-245. Cito especialmente el estudio del máximo especialista en fenomenología de la religión a modo de modesto homenaje, porque ha muerto el 5 de abril mientras redactaba estas páginas. Se va uno de mis grandes amigos y maestros que me enseñó a investigar el ámbito de lo sagrado y sus mediaciones.

nobles, eclesiásticos y burgueses pidieron a los artistas que confeccionaran objetos de pequeño tamaño destinados al adorno de sus oratorios y capillas privadas. Este incipiente colecciónismo dio lugar al auge de las devociones domésticas particulares.

A finales de la Edad Media, las muestras de piedad y devoción habían aumentado desmesuradamente, fruto de una errónea comprensión de la salvación, que suponía que cuanto mayor era el número de prácticas religiosas, mayores eran las gracias concedidas. Esta mentalidad se tradujo en un aumento considerable de las indulgencias, agravada por los aspectos financieros que las acompañaban. Paulatinamente fue surgiendo en el seno de la Iglesia una profunda renovación, protagonizada, entre otros, por pensadores como Huss y Wycliff. En este ambiente, nace y se educa Lutero. Su concepto de la eucaristía estaba unido a su crítica feroz sobre las imágenes, el escándalo de las reliquias, la milagrería, la superstición y las indulgencias. Sin embargo, fue Calvin quien puso de manifiesto la idolatría, la corrupción y el descrédito que provocaba la piedad hacia las reliquias, fundamentalmente al haber sustituido a Cristo y a su Palabra por ellas. Como respuesta a la Reforma luterana, el Concilio de Trento exaltó una nueva piedad hacia las reliquias de los santos recogida en los cánones de la sesión XXV, en los que se exhortaba a los obispos a instruir a los fieles en tan santa costumbre. Para ello, el culto y la devoción a las reliquias trató de encauzarse de una forma cauta y sensata, y siempre mediante un proceso reconocido que garantizaba la procedencia de la reliquia, es decir, éstas se autenticaban mediante bulas expedidas por la Santa Sede, que acompañaban a los restos. Por esto estas bulas se llaman desde entonces “auténticas”. Las doctrinas conciliares empujaron a los monarcas católicos a construir grandes lipsanotecas destinadas a albergar las reliquias más relevantes de la cristiandad. Los relicarios reales constituyeron una de las mayores manifestaciones de las instrucciones de Trento, y uno de los mejores servicios que la majestad católica realizaba a la Iglesia y al papa en el intento de contestar a determinados puntos de la Reforma protestante. Los relicarios de los monasterios de El Escorial, las Descalzas Reales, la Encarnación y Santa Isabel se vieron favorecidos por los papas, que otorgaron breves y dispensas para la traslación de reliquias desde Italia, los Países Bajos y Alemania³.

³Sánchez Hernández, 2015: 9-43.

Los relicarios fundados por la Monarquía Hispana

Los conocidos relicarios del Monasterio de El Escorial se encuentran ubicados en el testero de la basílica a modo de dos grandes armarios de doble hoja, que se abren frontalmente, pintados por Federico Zúccaro. En el lado del evangelio está el armario-relicario de la Anunciación, cuya entrada posterior se realiza subiendo las escaleras del presbiterio que comunican con las habitaciones de Isabel Clara Eugenia y del cenotafio del emperador, para entrar en un pequeño pasillo que permite la apertura trasera de los armarios. En este relicario están los bustos de las santas, las reinas y las mártires (actualmente 101 piezas). En el lado de la epístola se encuentra el armario-relicario de San Jerónimo, cuya apertura posterior se lleva a cabo en el vestíbulo de entrada a las habitaciones del monarca, junto a su cenotafio. En este relicario se conservan los bustos de los santos, los reyes y los mártires (actualmente 122 piezas) [Fig.1].

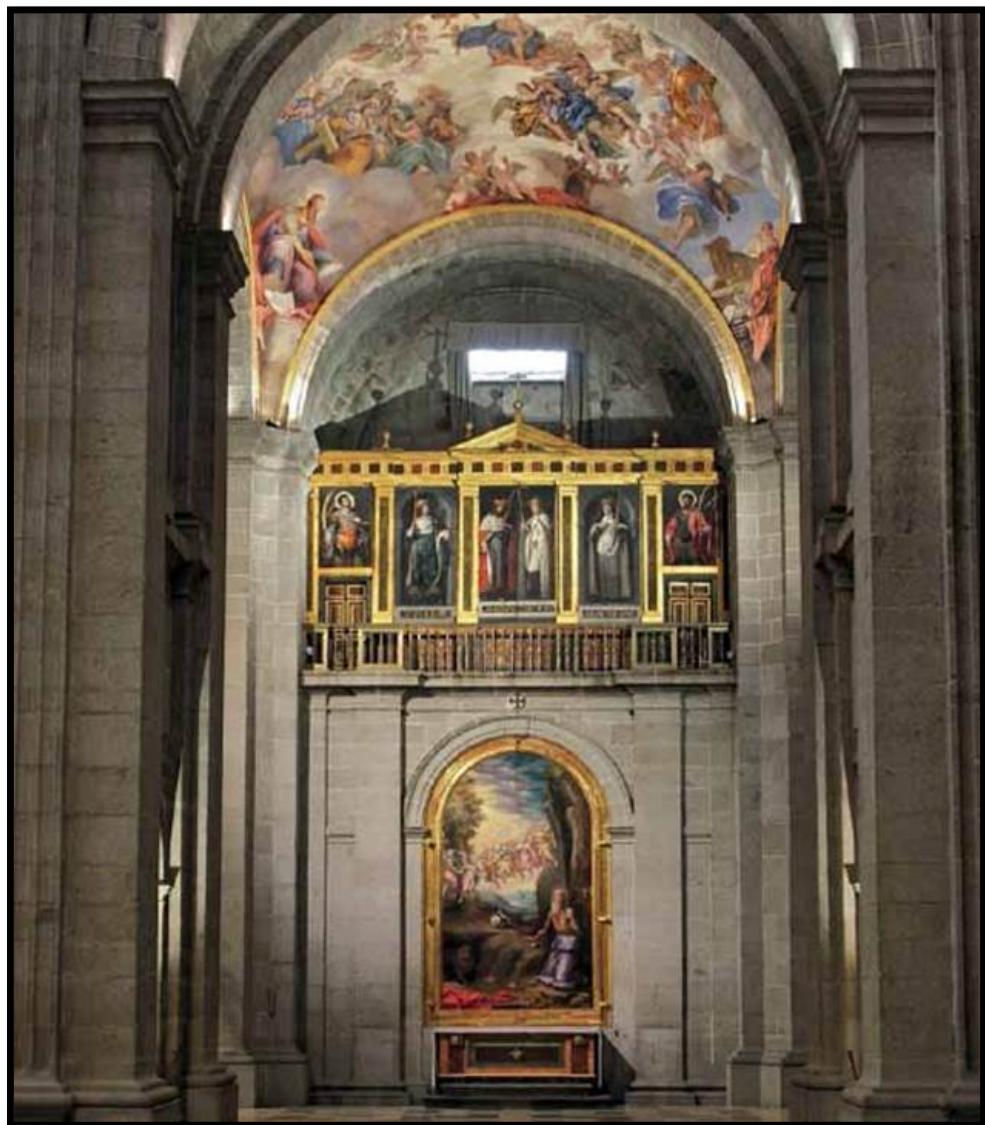


Figura 1.- Relicario de San Jerónimo. Monasterio de El Escorial. ©Patrimonio Nacional.

A finales del siglo XVI se construyeron dos armarios-relicarios sobre los dos altares citados, a los que se accede por los tránsitos del coro, para albergar la remesa de reliquias que llegó al Alcázar de los Austrias recién fallecido el rey prudente. En el lado del evangelio Bartolomé Carducho pintó a Constancio, Mauricio y Carlomagno (actualmente 116 piezas); y en el lado de la epístola Martín Gómez a san Luis rey de Francia y Margarita de Escocia, entre otros (actualmente 180 piezas). Las trazas de los relicarios hicieron que El Escorial tuviera la consideración de depósito de reliquias y relicarios, fruto de la compleja personalidad religiosa de Felipe II, que siempre manifestó una profunda veneración hacia los restos de santos y mártires. Con el deseo de poseer la mayor lipsanoteca de la cristiandad, y con la ayuda de breves pontificios, el rey envió correos a embajadas y cancillerías para que enviaran reliquias con los diplomas acreditativos⁴. Curiosamente, en El Escorial no se dispuso una habitación especial para acoger las reliquias, como sí se hará en los monasterios femeninos madrileños, sino que se construyeron estos armarios-relicario sobre sendos altares, de forma que la veneración a los restos de santos y mártires se realizaba dentro de la liturgia. Esta dimensión celebrativa universal –puesto que no eran ceremonias en oratorios privados- indica que el poder mediador de los relicarios solo se comprende enraizado en el corazón del cristianismo, que es el misterio eucarístico, apartando, de esta forma, el aroma idolátrico que existió en otras épocas. La estructura de los relicarios sanlorentinos a modo de armarios con puertas abatibles, me evoca el título del célebre libro de Martos, *Doors to the Sacred* (puertas que abren a lo sagrado) para definir a los sacramentos: al abrirlos, los relicarios-mediadores conducen al creyente al centro de lo sagrado: lo totalmente otro; el Misterio de Dios⁵. Actualmente, la apertura de los relicarios escurialenses se realiza los días 1 de enero, un domingo de Cuaresma, san Lorenzo (10 de agosto), 8 de diciembre y 25 de diciembre.

Los bocetos de las tipologías de los relicarios escurialenses -bustos, brazos, pirámides, urnas, arcas y fanales- corrieron a cargo de Fabrizio Castelo y Juan Gómez, siendo los encargados de llevarlas a cabo Juan de Arfe y Villafaña con su taller⁶. Además de los célebres bustos-relicario, sobresalen tres piezas en forma de templete. En primer lugar, el Duomo de Milán, de factura italiana del XVI, en forma de basílica de tres naves, cuya fachada se remata en un frontón con la imagen la Virgen en el vértice; el muro exterior

⁴ Mediavilla/Rodríguez, 2005. Mediavilla, 2013: 65-71. Muñoz Jiménez, 1996: 811-834.

⁵ Martos, 2001.

⁶ Martín, 1984: 29-36. Hernández Ferrero (ed.), 1986.

muestra escenas del Antiguo Testamento y el interior figuras de los Apóstoles, junto con la reproducción de los tres altares de cada una de las naves. En segundo término, destaca un templete italiano datado hacia 1588 hecho con piedras duras y cristal de roca: posee una planta central, linterna en cristal de roca tallada, y reliquias ubicadas en las hornacinas y en los cajones del zócalo. Finalmente, el portapaz de la espina, -de bronce, piedras duras, cristal de roca y lapislázuli-, que fue donado al monasterio en 1582, guarda en el reverso la reliquia en una ampolla flanqueada por dos columnas; mientras que en el anverso figuran las armas reales y las de Milán rodeadas por el collar del toisón⁷.

Entre 1595 y 1597 se habilitó un pequeño espacio al lado de la antigua Aula de Moral (actualmente es un oratorio para la comunidad agustiniana), para depositar objetos piadosos y relicarios de pequeño tamaño. Está presidido por un altar de dos escalones de granito, que remata en un retablo español dieciochesco, con motivos de grutescos en el fresco. Este lugar se llamó Camarín de Santa Teresa por haber albergado en un arca, que aún permanece, las cuatro obras autógrafas de la santa de Ávila que existen en el monasterio, antes de pasar a la cámara fuerte de la Biblioteca⁸. Se contabilizan en este espacio 94 piezas, la mayor parte de ellas cuadros relicarios de pequeño formato realizados con textiles, abalorios y pasamanería, sobre los que se cosen los restos con sus leyendas identificativas. Se restauró y ordenó en 2014 [Fig.2].



Figura 2.- Camarín de Santa Teresa. Monasterio de El Escorial. ©Patrimonio Nacional.

⁷Pérez de Tudela, 2018: 32-34.

⁸García-Frías, 1995: 137-160.

Las tres fundaciones femeninas madrileñas poseían la pieza del relicario en la que se albergaban reliquias traídas por miembros de la familia real, las donadas por las monjas que profesaban en el convento, y las entregadas por algún benefactor ligado a la comunidad. Pocas personas tenían acceso al relicario, entre ellas se encontraba el capellán mayor y solo en determinadas circunstancias, las monjas y en especial la encargada del espacio, y las personas indicadas por la prelada. El pueblo llano únicamente contemplaba las reliquias a través de la reja de las sorores cuando éstas colocaban allí determinadas piezas, o por la exposición de algunos relicarios en la iglesia con motivo de celebraciones o conmemoraciones (Descalzas conserva 584 relicarios, Encarnación 670, y Santa Isabel 80)⁹.

El relicario de Santa Isabel ardió por completo en la Guerra Civil de 1936, conservándose en la actualidad únicamente los relicarios confeccionados por la comunidad de monjas durante el siglo XIX, y las donaciones modernas del siglo XX. Al ser un convento reconstruido durante los años cuarenta del siglo pasado, el relicario se situó detrás de la tribuna alta de la iglesia, encima del atrio, y fuera completamente de la vista del público asistente a las celebraciones litúrgicas. De las tres estancias mencionadas, solamente conocemos la descripción de los aposentos con su contenido de la Encarnación y de las Descalzas, mientras que el de Santa Isabel es comprendido por las referencias que se hacen de él en las constituciones de fundación. Como piezas de interés, se conservan cuatro relicarios españoles de la segunda mitad del siglo XVIII: una cruz de plata y bronce que alberga un *Lignum Crucis*, y tres hornacinas compuestas por láminas de metal dorado en su interior, que reproducen una estructura arquitectónica, donde se abren casetones para insertar las reliquias de los santos¹⁰ [Fig.3].

⁹Sánchez Hernández, 1997: 261-297; 2019: 294-305.

¹⁰AA. VV., 1990.

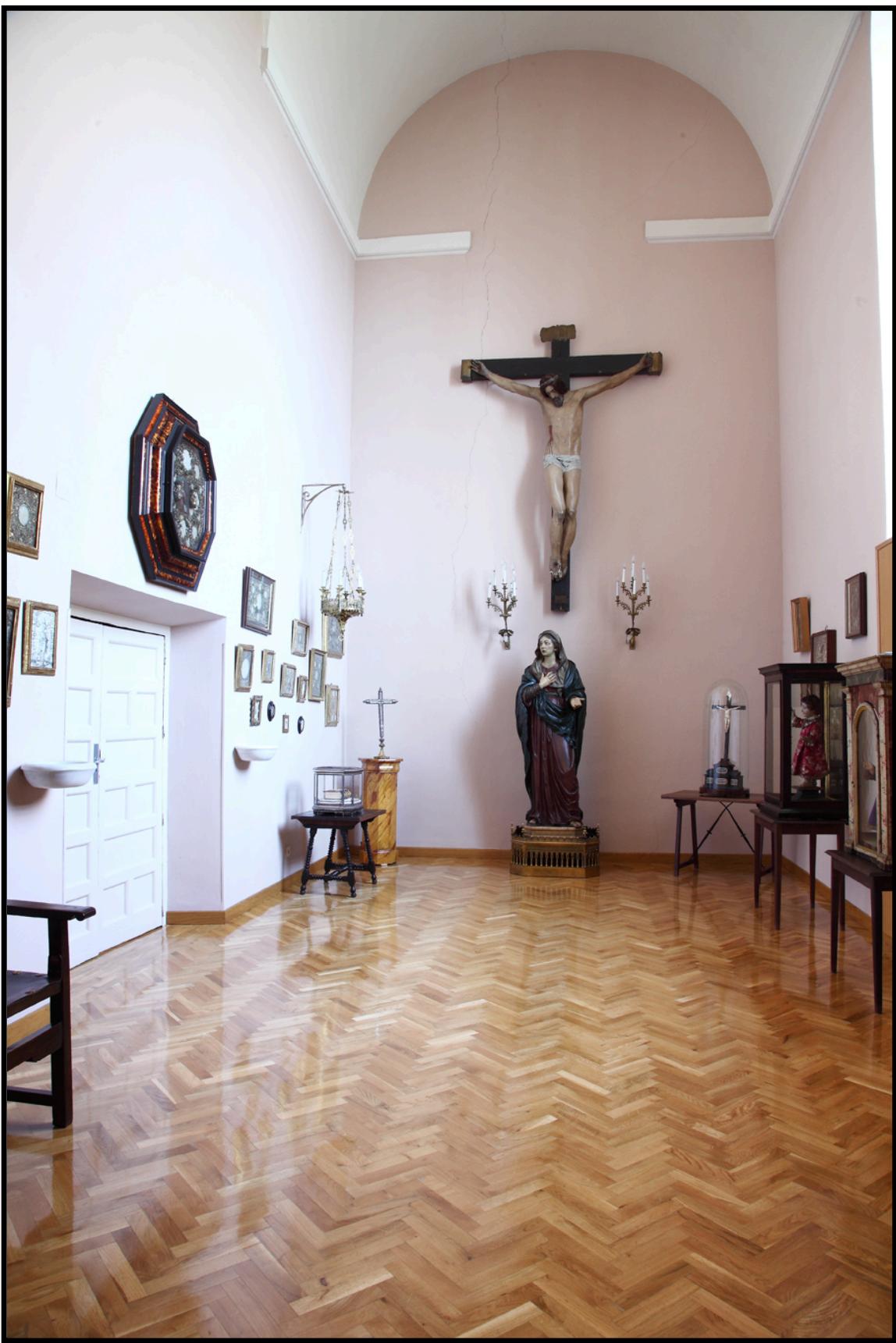


Figura 3.- Relicario del Monasterio de Santa Isabel de Madrid. ©Patrimonio Nacional.

El relicario de las Descalzas se localiza en su lugar primitivo, a espaldas del retablo de la iglesia, y separado de él por un pequeño pasillo: las reliquias están dispuestas en diferentes escalones. La princesa Juana de Portugal quiso que en las Descalzas la pieza del sagrario se destinase a relicario, construyendo en torno a las paredes de la estancia armarios cristalinos, estofados y dorados, estructura que en la actualidad no se conserva, puesto que en tiempos de Felipe IV esa disposición se sustituyó por la escenografía que pervive actualmente. Originariamente también se cubrió el techo de espejos para dar sensación de mayor tamaño. Hoy día se accede al relicario por una pequeña puerta que comunica con el Salón de Reyes: la ventana del comulgatorio queda a la derecha, y los escalones en los que reposan los relicarios a la izquierda. El lugar quedaba especialmente adornado los días de las once mil vírgenes, san Mauricio, los santos Inocentes y san Valerio, abriéndose la ventanilla del comulgatorio de las monjas, para que la asamblea asistente al oficio religioso pudiera contemplar las reliquias como si fueran los espectadores de una obra teatral. La primera descripción de este espacio fue redactada por sor Mariana de los Ángeles en su crónica sobre la historia de la comunidad, y posteriormente en este manuscrito se inspiró el Padre Carrillo para redactar su historia sobre el monasterio. Si tenemos en cuenta que los aposentos reales de la fundadora se encontraban pared por medio con esta pieza, es lógico pensar que los visitantes que iban a ver a la patrona de la casa, entraran por la iglesia, pasaran al relicario por la puerta que comunicaba con sus aposentos, hoy día tapiada, y luego entraran en la pieza descrita, para pasar posteriormente al Salón de Reyes¹¹ [Fig.4].

¹¹*Crónica y historia de las cosas memorables y particulares del sancto convento de la Madre de Dios de la Consolación y de su fundación y principio*, siglo XVI, Archivo General de Palacio, Patronatos, leg. 7140, cap. 1, n.1. Carrillo, Juan, 1616.



Figura 4.- Relicario del Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid. ©Patrimonio Nacional.

Gran parte de las reliquias que se conservaban en las Descalzas pertenecían a las devociones más comunes del monasterio, y procedían la mayoría del oratorio privado de Juana de Portugal, y de regalos que vinieron de Alemania con la emperatriz María. La tarea consistía en reunir el mayor número posible de reliquias de santos universalmente reconocidos, por eso, la relación primera de las reliquias del monasterio transmite dos tipos de relicarios: unos que contenían los restos de personas veneradas y celebradas oficialmente en el calendario del convento, y otros que albergaban vestigios de santos de los primeros tiempos del cristianismo. En 1566 vino Ana de Austria a España para convertirse en la cuarta esposa de Felipe II, y con este motivo trajo a su tía, la princesa de Portugal, el cuerpo de san Víctor. Una vez terminado el edificio, el santo fue llevado al relicario en una gran procesión que comenzó en la iglesia con la asistencia del cardenal Spínola; el arca fue conducida por el príncipe Rodolfo, los archiduques Alberto y Wenceslao, la reina y su tía. A los pocos días el cuerpo se trasladó del arca de terciopelo carmesí a otra de plata dorada y esmaltada. La reliquia fue sumamente venerada en la familia real, hasta el extremo de llevar a los príncipes ante su presencia cada vez que estaban enfermos. Otra arqueta emblemática, quizás procedente de los bienes de la emperatriz, es el joyero reconvertido en relicario, en cuyo espejo interior se ha pintado al óleo la efigie de san Francisco de Borja, que fue el mentor de las Descalzas junto con Juana de Portugal¹².

Si hay un espacio que ha sintetizado de forma sublime los fundamentos expuestos por el Concilio de Trento es el relicario del monasterio de la Encarnación de Madrid. Este “sancta sanctorum” se construye a partir de 1611 a espaldas del actual altar mayor de la iglesia, para albergar los 670 relicarios distribuidos en vitrinas sobre ménsulas de madera. La lipsanoteca está presidida por un altar con un óleo sobre tabla de Bernardino Luini (c.1525) que representa el nacimiento de Jesús; en el reverso, sin que pueda verse habitualmente, aparece el cordero sobre el libro de los siete sellos. Esta tabla se puede desmontar, porque es la puerta de un sagrario, y tras ella es posible contemplar una reja que guarda una custodia de bronce dorado. Si nos colocamos al otro lado de la pared, nos encontramos en el altar mayor de la iglesia presidido por el cuadro de la Anunciación de Vicente Carducho y por el magnífico tabernáculo de Ventura Rodríguez que reposa sobre la mesa de altar: descendiendo por las estrechas escaleras laterales que están ubicadas a

¹²Sánchez Hernández, 1997: 311-316.

ambos lados del altar, se accede a un pequeño camarín desde el que es posible abrir el tabernáculo del relicario. El motivo central del techo, obra de Vicente Carducho (1617-18), es la Santísima Trinidad, asunto que explica visualmente la comprensión de las reliquias como mediaciones de lo divino, desde el momento en que están supeditadas a la centralidad de la fe cristiana, que es, precisamente, el Misterio Trinitario que preside este relicario [Fig.5].



Figura 5.- Relicario del Monasterio de la Encarnación de Madrid. ©Patrimonio Nacional.

La primera descripción fue redactada por la cronista del monasterio, Isabel de la Cruz en 1629, cuando la estancia quedó definitivamente conformada. Esta crónica fue posteriormente copiada por Luís Muñoz al escribir la Vida de la Madre Mariana de San José¹³. La mayor parte de los relicarios y reliquias que integran el relicario de la Encarnación proceden del oratorio privado que Margarita de Austria tenía en sus aposentos del Alcázar de los Austrias. Antes de que la reina pensara en fundar un monasterio de monjas agustino-recoletas en Madrid, había dispuesto en su testamento de 1601, y ratificado en el codicilo de 1611, que todos los objetos que integraban su oratorio fueran al Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca. Esta disposición se revocó

¹³Isabel de la Cruz, *Relación de la fábrica y adorno del relicario*. Archivo Monasterio Encarnación (sin catalogar). Muñoz, 1645: 243-245.

verbalmente y por escrito, según constató Mariana de San José en una carta enviada en 1629 a Alonso Pérez de Guzmán, Patriarca de las Indias, y en otra remitida al Conde Duque de Olivares también en 1629 exigiendo el traslado del oratorio al monasterio. La primera comunidad de monjas que vivió en el Monasterio hasta la muerte de Mariana de San José (1638) dejó marcada su impronta en el relicario, creando un espacio por y para mujeres¹⁴.

Aparte del citado oratorio, se conserva el conjunto de relicarios enviados por Magdalena de Austria, duquesa de Toscana y hermana de la fundadora, generalmente con motivo de la profesión de determinadas monjas. Se trata de retablos de pequeño formato de ébano y bronce dorado, enmarcados por piedras duras procedentes de los talleres florentinos, en cuyo centro se ubica un alabastro, un ágata o un cobre pintado al óleo, rodeados por tecas que encierran restos. Especialmente interesante es la doble ágata de Segismundo Leyrer (1594) con la Resurrección y la Anunciación; la aguada sobre vitela que muestra el Santo Entierro de Giovanni Battista Castello, Il Genovese (c.1595); o el cobre que representa la adoración de los magos, que reproduce de forma muy exacta el fresco original de Rafael y sus discípulos para una de las bóvedas de las Logias Vaticanas. Piezas similares se conservan en Descalzas como el retablo de la Magdalena pintado al óleo sobre jaspe y flanqueado también por dos columnas del mismo material; y el retablo de palosanto y bronce dorado flanqueado por pequeños querubines, que sustituye el motivo pictórico central por una tablilla que presenta huesos cosidos rodeados por cordón y pasamanería dorada. Mención especial merecen los cuatro altares portátiles de las Descalzas confeccionados a finales del siglo XVI en Augsburgo en ébano, piedras duras y plata, y conocidos como relicarios “tudescos” por su procedencia.

Ambos monasterios conservan sendos conjuntos de relicarios parlantes o bustos y brazos relicarios realizados en madera tallada y policromada de diferentes tamaños entre 1600 y 1610. Los de la Encarnación (55) van dispuestos sobre una peana ochavada donde se inserta la teca con los restos óseos, alternándose con 48 bolas de madera que imitan mármoles de colores, mientras que en los de Descalzas (44) se abre la teca en el pecho de la imagen, y se entremezclan con diez vitrinas relicario de madera tallada y dorada a base de motivos de palmas y laureas.

¹⁴Sánchez Hernández, 2020: 89-109.

Los relicarios tipo templete o farol, llamados también ampolla relicario, se realizaron en talleres madrileños durante la primera mitad del siglo XVII. Están confeccionados en bronce dorado, torneado y vidrio: hay 33 en la Encarnación; y 14 en Descalzas. En ambos casos, la reliquia va inserta en el volumen geométrico que adopta diferentes formas. Los talleres sicilianos de Trápani y Palermo realizaron durante la primera mitad del siglo XVII, magníficos Capezzali de bronce y cobre dorado con fondo y contornos grabados y calados con coral tallado y esmalte blanco. Se conservan dos calvarios en Descalzas y una coronación de la Virgen y un san Miguel arcángel en la Encarnación. Eran piezas devocionales que solían colocarse en la cabecera de las camas, e incluso su estructura ochavada con cresterías se empleaba para marcos de espejos. Son piezas que llegan a través de los virreyes de Nápoles, muchas de ellas fruto de encargos hechos por Felipe IV¹⁵.

Los coleccionistas europeos, y en especial las Cortes, sintieron una gran atracción por el exotismo de las piezas orientales. Esta admiración hizo que se encargaran abundantes objetos, fundamentalmente arquetas, a los talleres japoneses de Kyoto, que llegaban a través del puerto de Lisboa, para distribuirse por toda Europa. María y Catalina de Austria fueron dos grandes entusiastas de esta exótica oriental, que se tradujo en regalos para los relicarios reales. María de Austria envió la magnífica pieza “kamabokogata” a Descalzas y el arca de Encarnación conocida como “de charol”, hechas, ambas, al estilo típico *namban* (bárbaro) de época momoyama, para consumo de europeos o conversos cristianos, reinterpretando temas y objetos europeos. Catalina de Austria envió a Juana y María de Austria numerosos objetos procedentes de La India, Ceilán y China, como pone de relieve el inventario y dote de Juana de 1552 y el inventario de la emperatriz de 1603, que recogen abundantes objetos exóticos. Muchas piezas fueron adquiridas como joyeros, y cuando ingresaban en las lipsanotecas se reconvirtieron en relicarios.

A diferencia de los relicarios de varones, los monasterios femeninos elaboraron mucha labor llamada monjil o de taller conventual realizada en torno a 1630. Se trata de la confección de flores secas para arquetas y tablillas-relicario, así como abalorios (lentejuelas, cristales de colores, pequeños cartones forrados de seda e hilos de oro y plata) y pasamanería cosidos sobre los diferentes tejidos que cubren las tablillas, los

¹⁵De la Morena, 2007.

cascos y los agnusdéi de Encarnación, y las bolsas que albergan los cráneos que reposan sobre almohadillas en Descalzas. Mención especial merece el conjunto de agnusdei de Encarnación (83 medallones), colocados en un disco de cartón forrado de seda y rodeado de hilos dorados y gasa. La fundadora y primera priora de la Encarnación, Mariana de San José, escribió abundantemente acerca del interés que sentían los monasterios de la época por la posesión de reliquias. En su epistolario destaca las labores de aguja para ternos y relicarios, los ramaletas de flores que se confeccionan para las lipsanotecas, y las flores secas hechas con moldes destinadas a las arquetas-relicario¹⁶.

¹⁶Sánchez Hernández, 2018a, 83-102; 2018b, 17-62.

Bibliografía

- AA. VV. (1990): *Catálogo. IV Centenario de la Real Fundación del convento de Santa Isabel de Madrid.* Madrid: Patrimonio Nacional.
- Carrillo, Juan (1616): *Relación historica de la Real fundación del Monasterio de las Descalzas de S. Clara de la villa de Madrid.* Madrid: Imprenta de Luis Sánchez.
- De la Morena, Aúrea (ed.) (2007): *Clausuras. Tesoros artísticos en los conventos y monasterios madrileños.* Madrid: Real Academia de Bellas Artes de San Fernando.
- García-Frías Checa, Carmen (1995): “El camarín de Santa Teresa: una pequeña “Cámara de Maravillas” del Monasterio de El Escorial”. En Campos, Javier (ed.) (1995): *Monjes y monasterios españoles.* San Lorenzo de El Escorial: Ed. Escurialenses, pp.137-160.
- Hernández Ferrero, Juan (ed.) (1986): *Iglesia y Monarquía. La Liturgia. IV centenario del Monasterio de El Escorial.* Madrid: Patrimonio Nacional.
- Martín, Fernando A (1984): “Relicarios y piezas de altar en la basílica del monasterio de El Escorial”. En: *Reales Sitios* [82], Madrid, pp.29-36.
- Martín Velasco, Juan (2006): *Introducción a la fenomenología de la religión.* Madrid: Trotta.
- Martos, Joseph (2001): *Doors to the Sacred: A Historical Introduction to Sacraments in the Catholic Church.* Liguori-Missouri: Liguori Publications.
- Mediavilla, Benito (2013): “El relicario del Escorial”. En: Checa, Fernando (ed.) (2013): *Del Bosco a Tiziano. Arte y maravilla en El Escorial.* Madrid: Patrimonio Nacional, pp.65-71.
- Mediavilla, Benito/Rodríguez, José (2005): *Las reliquias del Real Monasterio del Escorial. Documentación hagiográfica.* San Lorenzo de El Escorial: Ed. Escurialenses, 2 vols.
- Muñoz, Luis (1645): *Vida de la venerable madre Mariana de San José.* Madrid: Imprenta Real, fols.243-245.
- Muñoz Jiménez, José Miguel (1996): “El Escorial como santuario contrarreformista”. En: Campos, Javier (ed) (1996): *Literatura e imagen en El Escorial.* San Lorenzo de El Escorial, Ed. Escurialenses, pp.811-834.
- Pérez de Tudela, Almudena (2018): “Apuntes sobre algunos relicarios del siglo XVI de procedencia alemana e italiana en el Real Monasterio de El Escorial”. En: Anguita, Rosa (ed.): *Contribución al conocimiento de la platería en la Edad Moderna.* Jaén, Universidad de Jaén, pp.32-34.
- Sánchez Hernández, M^a Leticia (1997): *Patronato regio y órdenes femeninas en el Madrid de los Austrias.* Madrid: Fundación Universitaria Española.

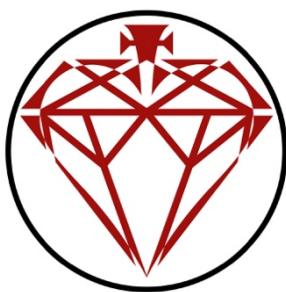
Sánchez Hernández, M^a Leticia (2015): “El Relicario del Real Monasterio de la Encarnación de Madrid”. En: Sánchez Hernández, M^a Leticia (ed.) (2015): *El Relicario del Real Monasterio de la Encarnación de Madrid*. Madrid: Patrimonio Nacional, pp.9-43.

Sánchez Hernández, M^a Leticia (2018a): “Mariana de San José. Una priora holística”. En: Atienza López, Ángela (ed.) (2018): *Mujeres entre el claustro y el siglo: autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*. Madrid: Sílex, pp.83-102.

Sánchez Hernández, M^a Leticia (2018b): “La vida cotidiana en el espacio conventual femenino. Las agustinas de Mariana de San José: 1603-1638”. En: González Marcos, Isaac/ Sciberras, Josef (eds.) (2018): *Vita quotidiana e tradizioni nei conventi dell'ordine di Sant'Agostino*. Roma: Nerbini Internacional, pp.17-62.

Sánchez Hernández, M^a Leticia (2019): “Los relicarios”. En: Checa, Fernando (ed) (2019): *La otra Corte. Mujeres de la Casa de Austria en los Monasterios Reales de las Descalzas y la Encarnación*. Madrid: Patrimonio Nacional, pp.294-305.

Sánchez Hernández, M^a Leticia (2020): “El Monasterio de La Encarnación de Madrid. Red de Mujeres y Mujeres en Red”. En: García, Bernardo/Rebollo, Ángel (eds.) (2020): *Apariencia y razón en el reinado de Felipe III*. Madrid: Fundación Universitaria Española, pp.89-109.





EL MURAL DE LOS *PROTOMÁRTIRES DE JAPÓN*, EN CUERNAVACA: UNA IMAGEN A FAVOR DE LA CAUSA DE LOS MÁRTIRES Y LA PROMOCIÓN DE SUS RELIQUIAS

María Celia Fontana Calvo¹

La iglesia del antiguo convento franciscano de Cuernavaca, hoy sede episcopal, conserva un mural excepcional sobre el martirio de los *Protomártires de Japón*. Las pinturas, a todo color, se desarrollan a lo largo de la nave para ofrecer un registro gráfico de los dramáticos sucesos ocurridos en Japón a finales del siglo XVI y que culminaron con la crucifixión de veintiséis católicos en Nagasaki el 5 de febrero de 1597. Veintitrés eran franciscanos (seis frailes descalzos de la provincia de San Gregorio de Filipinas –cinco de ellos residentes en Japón– más diecisiete japoneses terciarios franciscanos) y tres jesuitas (hermanos japoneses). Todos ellos han pasado a la historia con el título de “Protomártires de Japón”, pero en Nueva España se destacó especialmente al criollo fray Felipe de Jesús, en el siglo de las Casas, que en 1862 se convirtió en el primer santo mexicano.

Célebre fue también el descubrimiento y los trabajos llevados a cabo para la recuperación de las citadas pinturas a mediados del siglo pasado. Como tantas obras de este tipo, los murales habían quedado ocultos bajo sucesivas capas de pintura, y, gracias a la insistencia del arquitecto Ricardo Robina por llegar al estuco original, salieron a la luz en 1959, durante el reacondicionamiento litúrgico de la catedral, diseñado dos años antes por el arquitecto y fraile benedictino fray Gabriel Chávez de la Mora para el séptimo obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo. En la década de 1960 los murales pudieron ser vistos por primera vez en mucho tiempo y a partir de entonces han aportado luz para su conocimiento e interpretación diferentes investigadores.²

¹Profesora de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca (Méjico) fontanacc@hotmail.com

²Luis Islas García en su estudio pionero de 1967 identificó el tema y escenas de los murales, trató de localizar en ellos a san Felipe de Jesús y se cuestionó la existencia de algún elemento o rasgo oriental; en 1981 María Elena Ota Mishima estableció fuertes bases para su estudio y, por otro lado, descartó en el toda influencia japonesa; Gustavo Curiel en 1988 definió las fases y el avance del culto a san Felipe en México, desligado del grupo de protomártires por razones de nacionalismo e identidad, como se traduce en la plástica; finalmente Elena Isabel Estrada de Gerlero en 2000 planteó similitudes de los murales con otras obras y destacó la

En este estudio, voy a abordar específicamente la función de las pinturas, lo que implica también dilucidar la causa de su presencia en Cuernavaca. La finalidad es profundizar y corregir, en la medida de lo posible, la investigación que publiqué hace diez años (Fontana, 2010), cuando relacioné estrechamente los murales de Cuernavaca con el relato martirial del franciscano fray Marcelo Ribadeneira (1601), además de apuntar, como todos los autores que se han ocupado del caso, una hipótesis para su datación. El *Historia* de Ribadenera es también coprotagonista en este nuevo análisis.

Los franciscanos descalzos en Japón y el naufragio del galeón San Felipe

En primer lugar, es necesario abordar algunas claves de las complejas relaciones que mantuvieron Europa y Japón en el siglo XVI para situar en su contexto el naufragio del galeón San Felipe en las costas de Japón, navío que cubría la ruta Manila-Acapulco, y que precipitó el martirio de los católicos.

Desde la llegada de Francisco Javier a Japón, y durante cuatro décadas, la misión jesuita en aquel país había prosperado mucho gracias a su famosa estrategia de adaptación, que aprovechaba a su favor las características de una sociedad donde coexistían ya varias religiones y sectas y estaba dominada por una élite culta y abierta a las novedades. Además, la Compañía se beneficiaba del lucrativo comercio portugués. Los *daimio* comprendieron muy pronto que para participar ventajosamente en ese comercio debían ceder ante los intereses de los jesuitas. Así fue como muchos de los señores les permitieron predicar en sus dominios e incluso se convirtieron al cristianismo junto con todos sus súbditos. Pero esa situación cambió en 1587 cuando Toyomi Hideyoshi –quien después de una larga guerra civil logró unificar todo el Japón–, conquistó la isla de Kyushu y pudo comprobar el poder de la Compañía incluso en temas políticos por su influencia en los *daimio* cristianos (López-Vera, 2016: 448-449).

En julio de 1587, Hideyoshi publicó el “edicto de expulsión de los sacerdotes” –significativamente no de los comerciantes–, por el que daba a los misioneros jesuitas un

posibilidad de que deriven de algunos testimonios muy tempranos producidos en el ámbito franciscano para conmemorar el acontecimiento.

plazo de veinte días para abandonar el país. Aunque el edicto no se llegó a implementar en toda su extensión, y la mayoría de los jesuitas siguieron su labor de forma clandestina, como explica Jonathan López-Vera, Hideyoshi “ya tenía una ley a la que acogerse si los religiosos volvían a confiarse y a actuar libremente”. Y el momento perfecto para aplicarla llegó pocos años después (451).

Del convento de franciscanos descalzos de Manila procedían los frailes enviados a Japón en junio de 1593 por el gobernador de Filipinas, Gómez Pérez Damariñas, para llevar a cabo una alta misión diplomática, pues las autoridades filipinas temían un intento de invasión. Después de algunos meses, el embajador fray Pedro Bautista, se entrevistó con Hideyoshi, y le entregó una carta del gobernador donde solicitaba saber cuáles eran sus verdaderas intenciones, quizás para impresionar a Hideyoshi, en el encabezado de la carta, Dasmariñas había dejado constancia de la larga lista de títulos y territorios de Felipe II. Muy hábilmente, el franciscano, en lugar de entregar al *taiko* un regalo costoso se ofreció, junto a sus tres compañeros de orden, a permanecer en Japón como rehenes de buena voluntad, pues lógicamente si su estrategia resultaba bien, le permitiría comenzar una nueva misión evangelizadora. En ese juego de intereses cruzados, Hideyoshi no solo aceptó su ofrecimiento, sino que prometió tratar a los franciscanos como a hijos si ellos le obedecían como a un padre, e incluso concederles un amplio terreno en Kyoto, solar donde los frailes edificaron iglesia, convento, hospicio y hospital de leprosos. Se adivina en este comportamiento la estrategia seguida por los *daimio* con respecto a los jesuitas, que tanto les había ayudado en el comercio con los portugueses (López-Vera, 2016: 454-455).

Pero esta rápida y abierta entrada en escena de los franciscanos molestó sobremanera a los jesuitas y, como cabía esperar, pronto se suscitaron tensiones entre lo que se ha dado en llamar el bando o partido portugués-jesuita y el castellano-mendicante (Sola, 2014). De una parte, los franciscanos, recién llegados y desconocedores de la sociedad japonesa, no entendían algunas prácticas de los jesuitas que, en su opinión, contravenían el mandato evangélico. Y por el otro lado el rechazo era claro. Resulta indicativo que en 1593 el padre Alejandro Valignano, visitador de la Compañía de Jesús de la India Oriental y Japón, presentara un escrito en el que exponía seis razones fundamentales para oponerse a la

penetración de otras órdenes que no fueran la Compañía de Jesús en Japón (Reyes, 2014: 245). Así de compleja y delicada era la situación cuando, en julio de 1596, el galeón San Felipe zarpó desde Filipinas rumbo a Nueva España con 233 personas a bordo, entre ellos cuatro frailes agustinos, dos franciscanos y un dominico. Fuertes tormentas desviaron el “tornaviaje” del navío desde el inicio de la travesía, por lo que acabó arrastrado a las costas japonesas y llegó a Urado el 14 de octubre. Como el barco no tenía licencia para desembarcar en Japón, los franciscanos fray Juan Pobre y fray Felipe de Jesús, junto al embajador fray Pedro Bautista, fueron a presentarse y pedir licencia a Hideyoshi, pero este no quiso recibirles. Por el contrario, envió a un gobernador suyo para requisar todo lo que llevaran los españoles naufragos. Mientras se realizaban las diligencias, estos vivían hacinados en un corral (Reyes, 2014: 344).

Sobre las causas de la condena a los frailes descalzos establecidos en Japón

De la misma manera, también es importante plantear las teorías sobre la causa de la condena a muerte del grupo de católicos a finales de 1596, uno de los asuntos historiográficos más discutidos y absolutamente clave para la causa de canonización.

Se ha insistido en que el motivo del castigo ejemplar decretado por Hideyoshi contra los franciscanos se debió a un episodio desafortunado que tuvo al piloto del San Felipe Francisco de Landa como protagonista. Landa, durante el interrogatorio al que fue sometido para esclarecer los hechos, habría razonado la presencia de los frailes en Japón como avanzada de la conquista militar del país por parte de la corona española. Sin embargo, el jesuita Antonio Cermeño calificaba en 1950 de “cuento” que el piloto hubiera abierto un mapa para señalar los inmensos dominios del rey de España ante las autoridades y que al preguntar estas “cómo una nación, al parecer pequeña, pudo sojuzgar tan vastas regiones, contestó ingenuamente ‘Nuestros Reyes envían delante a los Misioneros, convierten a las gentes del país, y estos se encargan por las buenas o las malas de pasarse a nuestro bando, ayudando, si es preciso, los soldados y mosqueteros de Castilla’”(Reyes, 2014: 351).

Como explica Ainhoa Reyes, cuesta creer una imprudencia semejante por parte del piloto, que con esa declaración ponía en serio peligro su vida y la de sus compatriotas (351). No

obstante, la teoría de una actuación por parte de religiosos con fines de conquista militar existía. En 1588, con la intención de convencer a Felipe II de romper el monopolio de los jesuitas en Japón, el agustino Francisco Manrique le escribió una carta en la que, entre otras cosas, se atrevió a decir que por su mediación los reyes de Hirado se harían vasallos del rey de España y colaborarían en una hipotética campaña para tomar China. Más claro al respecto es todavía el jesuita Valignano para quien la presencia de más órdenes religiosas en Japón, acrecentaría las sospechas de las autoridades niponas acerca de las verdaderas intenciones de las monarquías española y portuguesa, al haber invertido tantos recursos en una tierra que finalmente no iban a conquistar (245).

A finales del siglo XVI estas ideas alimentaban los rumores extendidos por los numerosos agentes, siempre en conflicto, que trataban, al menos, de controlar el comercio de Portugal y España con Japón y de hacer fracasar las misiones católicas en ese país.

Es este sentido es muy reveladora la carta del 14 de noviembre de 1596 enviada por Hideyoshi a las autoridades de Urado, donde se encontraban encerrados los naufragos del San Felipe, y cuyo contenido es conocido gracias a la relación anónima de uno de los pasajeros. El documento revelaba hasta qué punto la posibilidad de un plan perfectamente articulado por parte de España para hacer prosperar su afán de conquista se había convertido en algo más o menos verosímil para Hideyoshi. Y de lo conveniente que, en cualquier caso, resultaba esgrimir esa posible amenaza para incautar la valiosa y apetecible carga del navío procedente de Filipinas:

Le avisaban a que héramos cosarios que beníamos a comarcar la tierra para tomarla, como lo avíamos hecho en el Pirú y Nueva España y Philipinas, ynviando primero a los padres de San Francisco para que predicasen la ley de Nanbal (que ansí llaman a la nuestra) y que ybamos cargados de oro y grana. Y que esto le avían informado al Conbaco Taycoçama algunas personas y tres portugueses que estaban en aquella saçon en el Meaco, lo qual fue acha que tomó el Conbaco para alçarse con la nao por aviso que tenía de la riqueça que llevava y que pues héramos tales que le diésemos todo el oro que trayamos sin que ninguno quedase con cosa alguna [...] y que por el mismo

caso que nos allase algo con las dilixenças, nos avía de matar a todos, aunque no fuesen culpados en ello (Reyes, 2014: 344-345).

Es decir, además de solicitar la entrega inmediata de todo lo que pudieran tener los viajeros del San Felipe, entre los que se encontraban comerciantes, pero también soldados (352), así como lo transportado por el navío, Hideyoshi hacía dos graves acusaciones: en primer lugar para los “ladrones corsarios” del galeón que venían a tomar la tierra “como lo habían hecho en Perú, Nueva España y Filipinas”, y la otra dirigida a los franciscanos establecidos en Japón, que, confabulados con ellos les habían precedido “para que predicasen la ley de Nambal”. Finalmente, también la suerte fue distinta para unos y otros: mientras los comerciantes pudieron conservar la vida, los misioneros franciscanos fueron condenados a morir en la cruz, incluidos el comisario Pedro Bautista y Felipe de Jesús, recién llegado de Manila en el galeón. En diciembre Hideyoshi firmó la sentencia de muerte para veinticuatro católicos, que, junto a los seis frailes descalzos, recayó en quince japoneses terciarios franciscanos, tres hermanos japoneses de la Compañía y finalmente dos terciarios franciscanos más que se sumaron en el proceso, así que el número final de muertos fue veintiséis. La sentencia se colocó en un rótulo que acompañó a los mártires en su recorrido por diversas ciudades expuestos a la vergüenza pública como malhechores. La versión de la sentencia ofrecida por el obispo de Japón, el jesuita Pedro Martínez, en una carta enviada a Manila a raíz de los hechos, es esta:

Teniendo yo prohibido los años pasados rigurosamente la ley que predicaban los padres, vinieron éstos de los Luzones [las Filipinas] diciendo que eran embajadores y se dejaron estar en Meaco promulgando esta ley; por lo cual a ellos y a aquellos que recibieron la misma ley, mando justiciar. Son por todos 24, los cuales se pongan en la cruz en Nagasaki y se dejen estar en ella. Y, así, de aquí por adelante mucho más y más prohibida está esta ley, por lo cual hago saber esto, para que [se] prohíba muy rigurosamente. Y si por ventura hubiese alguien que quiebre este mandato, lo mandaré justiciar con toda su familia. Fecha el primero año de la era Kueuenchoo, a 20 días de la luna. Sello. (Sola, 2012: 55)

El procurador de la causa de canonización, el franciscano Marcelo Ribadeneira, no presenta en su relato sobre los hechos ni la carta dirigida a los náufragos ni la condena de los frailes, pero sí se refiere a ambos documentos por la importancia de lo argumentado. Para él no hay duda de que los hechos se apoyaron a un auténtico y genuino martirio. Aunque en Japón fueran exhibidos como malhechores, la causa real no fue otra que “predicar el santo evangelio contra la voluntad del rey [...] Mostrando Dios en esto que por medio deste gentil [Hideyoshi] quería que la ley evangélica fuese confirmada con sangre de mártires” (Ribadeneira, 1601: 483). Los jesuitas en principio manifestaron menos interés en la causa de los mártires que los franciscanos, pero ellos colaboraron también finalmente en la beatificación, donde fueron muy importantes los estudios arqueológicos llevados a cabo por miembros de la Compañía sobre la crucifixión de Cristo y la detallada descripción de Luis Frois acerca de la forma de las cruces y su utilización en Nagasaki (Omata Rappo, 2019: 95). De acuerdo a una de las modalidades utilizadas para la ejecución de criminales, los católicos fueron sujetados a las cruces mediante argollas y a continuación alanceados de parte a parte.

Marcelo Ribadeneira expuso con detenimiento los hechos y trató de disipar cualquier sombra de confabulación entre los frailes y el poder civil. Pero en realidad, si Hideyoshi reflejó su verdadero sentir sobre todo el asunto en la misiva que envió en noviembre a Urado, debía sospechar de algún modo que la misión franciscana tuviera como objetivo velado ser avanzadilla de una conquista armada. Recordemos que en el San Felipe también viajaban soldados (Reyes, 2014: 352).

La posición de la Iglesia: controversia sobre lo genuino del martirio

El martirio desde los primeros años del cristianismo fue la manera indiscutible de alcanzar la santidad. Pero incluso cuando la muerte del fiel se producía en circunstancias violentas, era necesario cumplir con ciertos requisitos. Antonio Rubial se hace eco de las dos condiciones esenciales en todo escenario martirial: la persecución de un tirano que odiara a los cristianos y una aceptación voluntaria de la muerte por la fe. Esto último no consistía en buscar deliberadamente la muerte, lo cual hubiera sido una especie de suicidio, sino aceptarla con gozo cuando llegara por causa de predicar la palabra de Dios (Rubial, 2000: 2).

Tras la muerte de los católicos en el país asiático, se abrió una causa de canonización, que estuvo lejos de ser corta y fácil. Se formaron cinco tribunales, uno en Japón, otro en Manila, el tercero en Goa y dos más en Nueva España. Y finalmente, treinta años después, el papa Urbano VIII por la bula *Salvatoris nostri Jesu Christi* del 14 de septiembre de 1627, declaró beatos a todos los miembros del grupo (Ota, 1981: 686). Se había logrado dar un paso muy importante.

Las crónicas de lo sucedido son muy tempranas. El jesuita Luis Frois, testigo ocular, sacó a la luz en marzo de 1597 *Relación del martirio de los 26 cristianos crucificados en Nangasaqui el 5 de febrero de 1597*, que al año siguiente fue traducida al italiano y después al latín, con lo que se divulgó desde la Curia Generalicia de Roma por toda la Compañía. Algo después, el citado franciscano Marcelo de Ribadeneira, que vivió muy de cerca los acontecimientos, daba a la imprenta en Barcelona en 1601 otra obra que ayudó mucho a configurar la versión oficial de los franciscanos *Historia de las islas del archipiélago y reinos de la gran China, Tartaria, Cuchinchina, Malaca, Sian, Camboxa y Jappón y de lo sucedido en ellos a los religiosos descalzos de la orden del seraphico padre san Francisco de la provincia de San Gregorio de las Filipinas*. Tras el martirio de sus compañeros en 1597, Ribadeneira pasó más de un mes preso en Nagasaki, junto con dos frailes más, después estuvo nueve meses en Macao y a continuación viajó a Manila, donde recibió el encargo de escribir la *Historia* y de acudir a las cortes de Roma y Madrid para dar cuenta de los acontecimientos (1601: prólogo) como procurador de la causa de canonización. De acuerdo con Agustín Millares Carlo y Julián Calvo, el franciscano hizo el viaje por la India, tocando Malaca y Goa (en Ota, 1981: 686). Este recorrido y sus escalas son datos muy a tener en cuenta para entender el conocimiento directo que demuestra Ribadeneira en los últimos capítulos de su obra sobre las reliquias llegadas a esos lugares y las celebraciones organizadas en honor a los mártires.

También procedente del convento de descalzos de Manila, llegó a Japón Ribadeneira en 1594, como miembro de una embajada semejante a la que había dirigido un año antes fray Pedro Bautista, y allá permaneció hasta el martirio de 1597. El franciscano se esforzó en su crónica por presentar la muerte de sus correligionarios de acuerdo a un esquema martirial.

Pero si la beatificación tardó treinta largos años fue porque, a pesar de sus esfuerzos, y de todos los promotores de la causa, en su momento se tuvo serias dudas acerca de lo genuino del martirio. No se trataba solo de la dilación causada por el crecimiento de la burocracia vaticana en los procesos de canonización como consecuencia del control papal que Urbano VIII (1623-1644) impuso durante su pontificado (Rubial, 1999: 36-37). Había dudas sobre la autenticidad del martirio y de ellas quedó memoria durante mucho tiempo. Cuando a finales del siglo XVII el franciscano descalzo (dieguino) Baltasar de Medina publicó en México la primera biografía completa sobre san Felipe de Jesús, escribió:

en la verdad de su martirio y de sus compañeros y hermanos [hubo] oposiciones, encuentros y controversias, que duraron desde el año de mil quinientos y noventa y siete hasta el de mil seiscientos veinte y siete, espacio de treinta años, con riñas y alegaciones de emulación, que procuró hacer pleito la acción heroyca de haber entregado su vida por la fe estos santos, perseverando la oposición contraria, hasta que la santidad de Urbano Octavo despachó breve en que beatificó todos estos veinte y seis protomártires de Japón (Medina, 1725: 122)

Toda la primera parte de la *Historia* de Ribadeneira se justifica para dar a conocer el contexto inmediatamente anterior a los acontecimientos de 1597, tal como él mismo da a entender en el prólogo y en la dedicatoria al general de la orden. Pues lo verdaderamente importante en su momento era informar de los terribles hechos y presentarlos al mundo como lo que eran para los franciscanos: un martirio equiparable al sufrido por los cristianos de la Iglesia primitiva y, además, muy semejante al de Cristo. Para sumar testimonios a la causa, Ribadeneira da total credibilidad a la relación del martirio presentada por fray Juan de Santa María, superior de la provincia hispana de franciscanos descalzos de San José (1601: prólogo), de la que quizás se dudara en su momento por partir de alguien tan alejado físicamente del lugar de los hechos. El testimonio de Ribadeneira era, en ese sentido esencial, pues siguió en Japón muy de cerca todo el proceso –el mismo pretendió también unirse al grupo de mártires, pero no lo consiguió– y se ocupó de recabar directamente abundantes y certeros documentos y testimonios. No obstante, cabe mencionar un detalle. Álvarez-Taladriz expresa en su edición de la *Historia* que Ribadeneira fue “testigo de vista del admirable martirio” pero a pesar de las afirmaciones del cronista a favor de ello, sus

propias circunstancias distan de convertirlo en un informante idóneo. No se explica que pudiera ver lo ocurrido en la colina Nishizaka con total nitidez y precisión desde su prisión compartida con otros dos frailes, pues dice al respecto: “estábamos los tres con guardias dentro del navío, y en la mar, cuando crucificaron a los santos mártires” (556).

Ribadeneira incluyó también al final de su obra un opúsculo escrito en 1599 por el auditor de la Rota, Francisco Peña, para validar las muertes narradas por fray Juan de Santa María como auténticos martirios, de acuerdo a tres argumentos teológicos: “a la causa de la muerte; a la fortaleza y constancia con que la padecieron; y finalmente a los efectos o señales y prodigios que después de aquella muerte acontecieron” (Peña, 1599: 713). Afortunadamente, para legitimar la causa de la muerte se contaba con el revelador documento de la condena y, desde luego, si este se aislababa del contexto, no quedaba más que concordar en que la muerte se produjo por predicar el cristianismo. Superado ese punto fundamental, los otros argumentos eran todavía más fáciles de acreditar: los católicos mostraron fortaleza y constancia desde el momento de la condena hasta el suplicio (ninguno abjuró de su fe y ninguno rehuyó los sufrimientos y tormentos); y las señales que anunciaron a propios y extraños su santidad fueron muchas. Peña escoge las referentes a sus cuerpos que no fueron devorados por los cuervos –aunque se alimentaban de carroña–, tampoco fueron afectados por la corrupción –a pesar de estar meses a la intemperie– y ni siquiera su sangre se descompuso; además, en el recinto donde se encontraban, aparecieron señales luminosas demostrativas de su santidad (713-725). No obstante esta argumentación positiva, Peña no dejó pasar la ocasión para aclarar las posibles dudas que pudiera plantear la presencia de los franciscanos en Japón a ojos menos piadosos que los suyos. Los religiosos soportaron con constancia los tormentos y aceptaron la muerte porque sabían que su premio no era en este mundo. Esto invalidaba el pretendido deseo de conquista, porque si las miras de los religiosos hubieran estado puestas en alcanzar un reino terrenal, absurdo hubiera sido que murieran para conseguirlo y no pudieran gozar de él (718).

Así se puede comprobar que, en los primeros momentos, el interés máximo de los procuradores de la causa fue argumentar con solidez el martirio, sin insistir en la cuota de participación efectiva correspondiente a franciscanos y a jesuitas, siempre en conflicto.

Como se ha dicho, todo el grupo de mártires fue beatificado por Urbano VIII el 14 de septiembre de 1627, coincidiendo con la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz. Un año después, el 28 de septiembre de 1628 llegó la noticia a Nueva España y entonces el guardián del convento de franciscanos descalzos (dieguinos) de México, fray Francisco de la Cruz, propuso el nombramiento del único criollo del grupo, Felipe de Jesús, como patrono de la ciudad, honor que le fue concedido el 12 de enero de 1629. Unos días después se promulgó solemnemente la bula de la beatificación, acontecimiento que celebraron de forma muy especial las autoridades eclesiásticas y civiles del virreinato en la catedral de México y en el convento de San Francisco (Ota, 1981: 686- 687 y Curiel, 1988: 79). También las primeras reliquias de Felipe de Jesús llegaron a México en 1629 (Estrada, 2000: 80).

El mural de los protomártires de Japón, en la antigua iglesia franciscana de Cuernavaca

No se sabe cuándo se pintó el mural de Cuernavaca, pero la hipótesis más viable lo sitúa inmediatamente antes de la beatificación del grupo. Más tarde, como demostró de forma fehaciente Gustavo Curiel, el culto discrimina, de acuerdo a la tendencia general, entre franciscanos y jesuitas, y en Nueva España se enfoca sobre todo en Felipe de Jesús (Curiel, 1988). El análisis que aquí se muestra aporta argumentos para precisar las circunstancias y también la cronología de las pinturas.

Los murales recuperados presentan grandes blancos, quizás generados al desprender los retablos de obra que estaban anclados en los muros laterales de la iglesia (Fontana, 2010: 25-28). Como se ha dicho, las pinturas se desarrollan con un sentido casi envolvente desde el extremo suroriental de la nave, al nororiental, para mostrar el recorrido de los condenados por distintas ciudades de Japón hasta el lugar del suplicio. Estrada de Gerlero calificó su disposición de procesional, donde los personajes participarían en una suerte de Vía Crucis, que culmina en la colina Nishizaka, designada en las crónicas como colina Tateyama, el “Gólgota japonés” (Estrada, 2000. 79). Este aspecto relacionaría las pinturas con las de la iglesia de Huejotzingo, que de acuerdo con Susan Verdi Webster recrean la procesión de penitencia de la cofradía de la Vera Cruz, agrupación piadosa establecida en la iglesia desde el último tercio del siglo XVI (1995: 61-72).

Desde luego, no se pudo dar mejor referente que establecer un paralelismo con el recorrido de Cristo al Calvario del que deriva una fuerte filiación entre el camino recorrido por los nuevos mártires en los confines del Extremo Oriente con el seguido por el modelo supremo en Tierra Santa. Que la similitud fue un recurso de validación utilizado en todo momento lo prueba, por ejemplo, la explicación de Ribadeneira sobre cómo Dios escogió a los mártires de Japón “por sus amigos y caballeros de su corte celestial con la encomienda de la cruz [...] haciéndoles muy semejantes a su hijo Christo en el discurso de su martirio” (1601: 563).

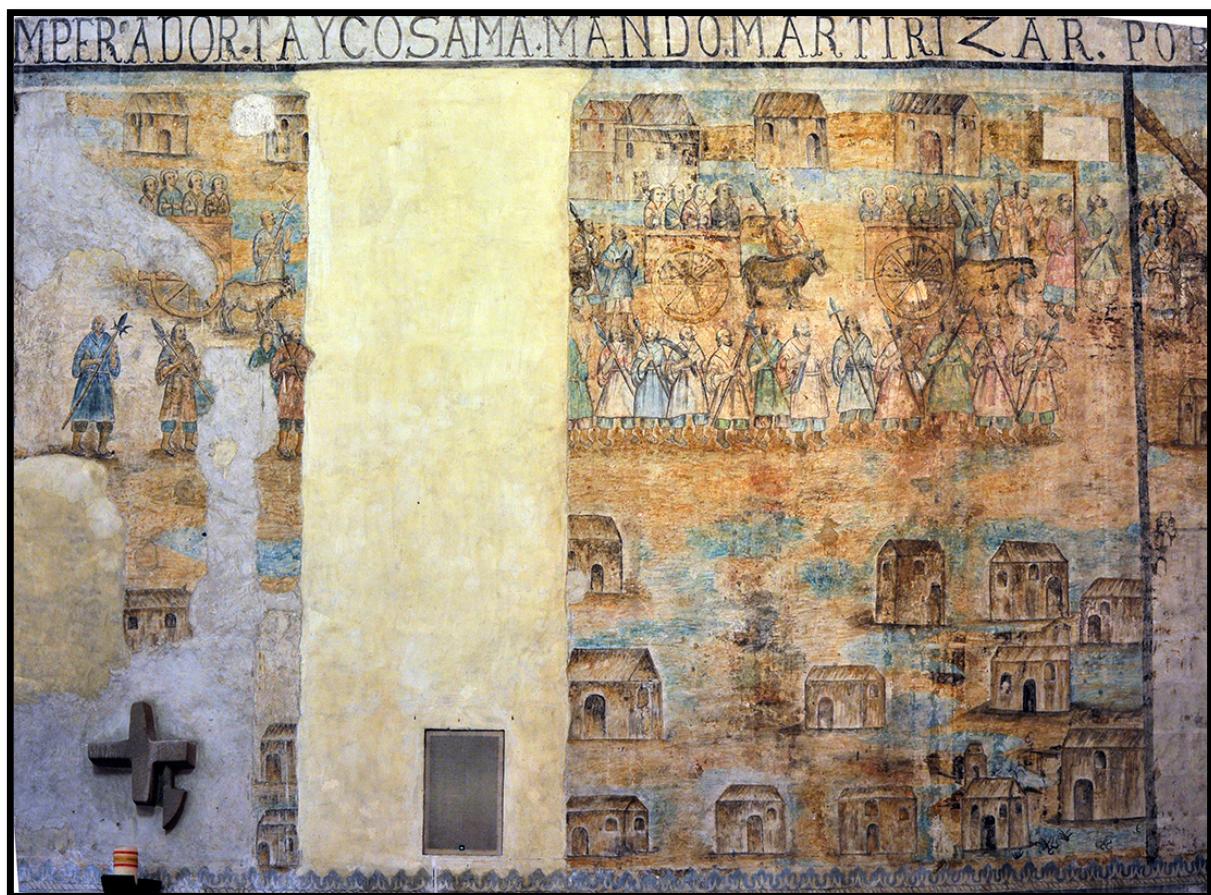


Figura 1.-Exhibición vergonzante de los mártires en carretas por la ciudad de Kioto. Mural de los *Protomártires de Japón*. Catedral de Cuernavaca. Fotografía de María Celia Fontana.



Figura 2.-Recorrido a caballo de la comitiva martirial por Osaka o Sakay. Fotografía de María Celia Fontana Calvo.

Después de un gran blanco, comienza el relato gráfico en el muro sur de la iglesia de Cuernavaca y bajo los fragmentos de una inscripción que menciona el recibimiento (se supone de los franciscanos, en primera instancia) y a continuación responsabiliza a Taycosama (el *taiko*) del martirio. Allí se muestra el recorrido vergonzoso de los condenados y sus guardias armados con alabardas por Kioto, en carretas, y por Osaka y Sakay, a caballo, de acuerdo a grandes rasgos con la narración de Ribadenerira. A continuación, la historia prosigue en el muro norte, con la llegada de los católicos a Nagasaki en barca y el inmediato martirio en la colina Nishizaka (Fontana, 2010: 114-124). El mural ubica en los márgenes algunas casitas como simple, pero clara referencia gráfica de lugares habitados y algunos japoneses cristianos aparecen arrodillados en la parte superior para acompañar a los mártires a pesar de la prohibición expresa de hacerlo. Un elemento fundamental es hoy apenas perceptible: la sentencia de Hideyoshi que debía presentar el letrero, actualmente en blanco, con el cual se abre la comitiva a su paso por Kioto. Es importante resaltar que, en la sección norte se combina la representación de los hechos con elementos simbólicos para aportar un

especial valor añadido a los acontecimientos. Los religiosos, como se analiza a continuación, son destacados como apóstoles de los gentiles, pilares de una nueva iglesia y heroicos soldados que dan su propia vida por la fe en Cristo, todo cual justifica la veneración de sus reliquias. De estos aspectos nos vamos a ocupar a continuación.

Los nefastos peces-hombres

La pintura sobre y en torno a la puerta lateral de la iglesia presenta un mar poblado de barcas que transportan ya al grupo completo de veintiséis mártires junto a sus guardias y también, al parecer, a un alto funcionario japonés; los seis frailes quedan perfectamente destacados en la parte baja para quedar a la vista de los fieles. Con todo, lo más llamativo son los peces del mar que nadan torno a las barcas e incluso se registran en el grueso del muro donde se abre la citada puerta para simular el fondo marino. La mayoría de los peces son grandes y, por lo general, o bien exhiben sus afilados dientes al paso de las barcas, o se sumergen como si escondieran de ellas. Estamos ante animales moralizados con connotaciones semánticas en el relato gráfico.



Figura 3.-Mártires y guardias embarcados rumbo a Nagasaki. Fotografía de María Celia Fontana Calvo.

Los evangelios atribuyen a los peces un simbolismo fundamental como posibles miembros de la Iglesia. Si los amigos pescadores de Jesús son sus apóstoles, a los que envía a predicar su mensaje, los peces que estos capturan han de entenderse, en sentido metafórico, como los hombres que, gracias a su labor doctrinal, introducen en una barca de naturaleza salvífica, la Iglesia. El origen de esta asociación está el pasaje de Mateo:

Mientras caminaba a orillas del mar de Galilea, Jesús vio a dos hermanos: a Simón, llamado Pedro, y a su hermano Andrés, que echaban las redes al mar porque eran pescadores. Entonces les dijo: «Síganme, y yo los haré pescadores de hombres». Inmediatamente, ellos dejaron las redes y lo siguieron (Mt 4, 18-20).

Celano en su biografía de san Francisco se recrea en la habilidad del santo para hablar con los animales, lo que incluso le llevó a experimentar con ellos la predicación, especialmente con las aves y los peces (1 Cel, XI). Esta actuación, por extraña que parezca, se acoplaría a la consigna expresada por Jesús antes de subir al cielo: “Id a todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura” (Mc 16, 15). Además, san Francisco se habría servido de los peces para fundamentar una predicción bastante pesimista con respecto a su orden, a partir de Mt 13, 47-50:

Y en verdad, como os he dicho, el Señor nos hará crecer hasta ser un gran pueblo. Pero al final sucederá como al pescador que lanza sus redes al mar o en un lago y capture una gran cantidad de peces; cuando los ha colocado en su naveccilla, no pudiendo con todos por la multitud, recoge los mayores y los mejores en sus canastos y los demás los tira (1 Cel, XI, 28)

Malos tiempos predice san Francisco para sus hijos espirituales y para esos peces despreciables por su tamaño y calidad que no merecen ser guardados en la “naveccilla” franciscana.

El mural de Cuernavaca personifica a los peces como había hecho Giotto en una de sus obras más famosas, la *Navicella* (1298). Desaparecida durante los trabajos de demolición de la antigua basílica de San Pedro del Vaticano, era la *Navicella* un mosaico gigantesco de unos

13,5 x 9,5 m, encargado por el cardenal Jacopo Stefaneschi para ser colocado en el muro occidental del oratorio de Santa María en Turri, en su parte exterior, que se abría al gran atrio de San Pedro (Adams, 2018: 5 y 102). En el mosaico, según se conoce por diversos documentos gráficos, Pedro se hundía en las aguas del lago Tiberíades al tratar de caminar hacia Cristo, que, compasivo, tendía sus brazos hacia él (Mt 14, 22-36). Ese es el episodio que justifica su presencia en la iglesia principal que los cristianos dedicaron al primado de los apóstoles, pero el título dado a la obra no se refiere a él. Como fue habitual durante el medievo y aún en épocas posteriores, para completar la composición, Giotto se sirvió de otros pasajes bíblicos donde una barca sí es la protagonista. Efectivamente, en el mosaico, detrás de Pedro quedaba su *navicella*, es decir la Iglesia, con todos los apóstoles a bordo, incluido Pablo el “apóstol de los gentiles”, significativamente al timón. Y aunque el maestro florentino no mostró pescando a ningún apóstol, queda claro que alta misión de Iglesia-barca era capturar los peces que tenía abajo. Incluso en la pintura de la iglesia de Saint-Pierre-le-Jeune, en Estrasburgo (c. 1320), que sigue el modelo de artista italiano se acrecienta el sentido de dificultad y oposición a la labor apostólica, porque junto a los peces nadan monstruos, una especie de tritones, armados con espadas y rodelas, que miran furiosos a los apóstoles. Su función es, sin duda, impedirles su misión salvadora.



Figura 4.-Peces pintados en el grueso del muro sobre la puerta norte de la iglesia. Fotografía de María Celia Fontana Calvo.

Tampoco son amigables los peces que merodean en el mural de Cuernavaca entre las barcas de los cautivos. Recuerdan en principio a los que destrozaban la carga del galeón San Felipe cuando se encontraba a la deriva y medio hundido en alta mar. Refiere fray Juan de Santa María que antes de vislumbrar la costa de Japón, los navegantes tuvieron “por pronóstico de su cercana muerte” la presencia en el mar de una grave amenaza: “Andavan alrededor del galeón gran número de tiburones y otros pezes grandes, destroçando fardos y caxones, buscando qué comer, de que se espantaron mucho. Por ser el número grandísimo y ellos tan grandes tuviéronlo por pronóstico de su cercana muerte” (1618, T. 2: 74).

Los terribles peces avistados entonces se han fundido en el mural con las predicciones pesimistas de san Francisco para los últimos tiempos de su orden. Se han convertido en imagen de los no creyentes que, no solo no ingresan en la Iglesia, sino que tratan de destrozarla, en este caso al impedir que los apóstolos franciscanos de Japón cumplan su misión salvadora. Para que la imagen tenga visos escriturales, algunos de ellos presentan incluso retorcidos colmillos de jabalí, por ser este el animal que destroza la viña del Señor (Sl 80, 14-16).

Las columnas de la Iglesia franciscana en Japón

Según se muestra a continuación, los portugueses salen al encuentro de los mártires a su llegada a Nagasaki y, a continuación, los religiosos son los crucificados en la colina Nishizaka. Aunque falta la mitad de la composición, todavía es posible distinguir que las cruces se dispusieron en dos grupos, al parecer simétricos, recreando el perfil apuntado de un montículo; de las dos mitades, la mejor conservada es la oriental, donde figuran doce cruces con los religiosos (a excepción de uno) mirando hacia la ciudad de Nagasaki, situada a poniente, de acuerdo a la información de Luis Frois (Ota, 1981: 685). El orden de los mártires, si se siguió el presentado por fray Juan de Santa María, sería de poniente a oriente: primero los diez japoneses terciarios franciscanos, a continuación, los seis frailes descalzos, y después el resto de japoneses, con los jesuitas al centro de esta parte (1618, T. 2: 123-124). En Cuernavaca se conserva en el lado de poniente la primera cruz y en el oriental, de la quince a la veintiséis. Esto es importante porque si se siguió con exactitud la ordenación

señalada antes, no estaría fray Felipe de Jesús, que hace el número catorce, pero sí fray Pedro Bautista, que es el dieciséis.

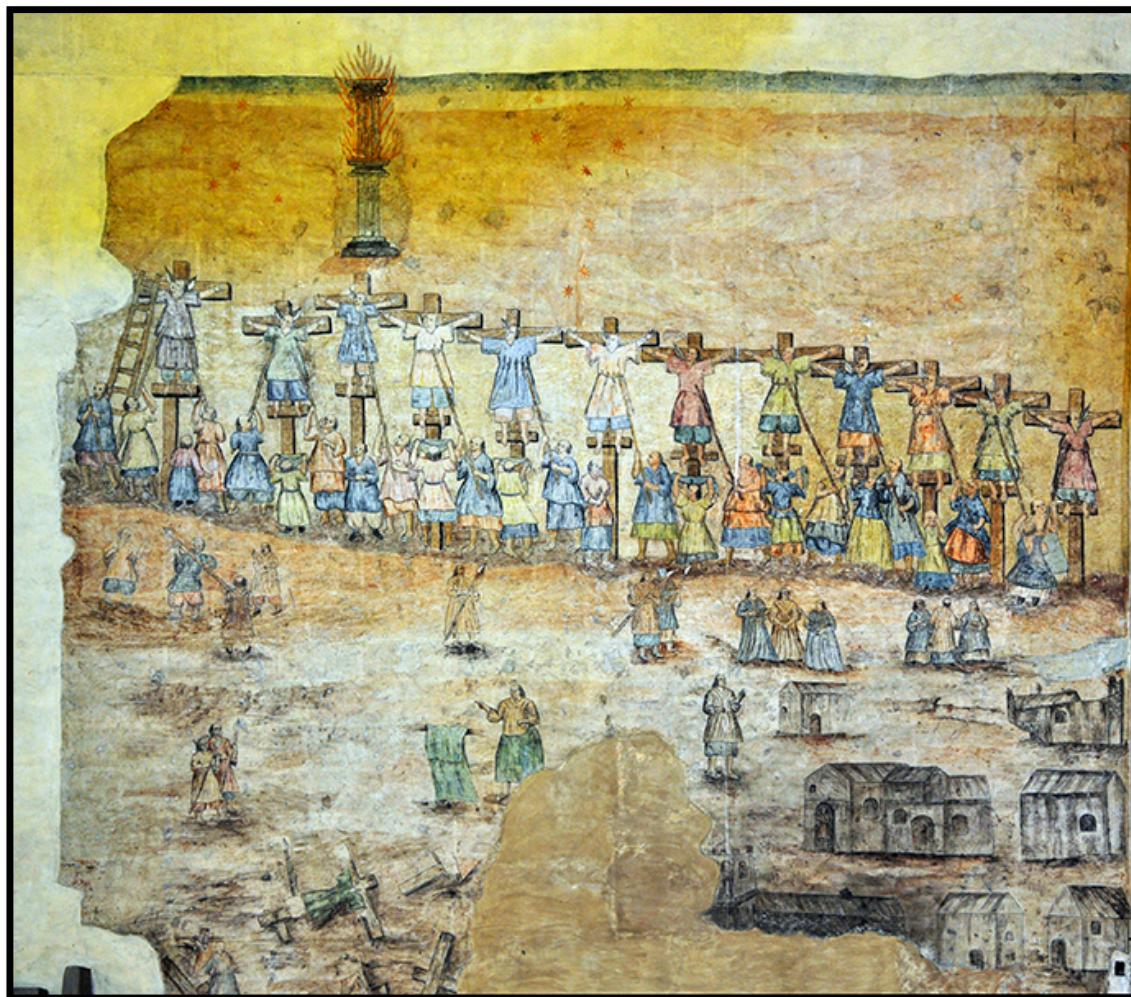


Figura 5.-Crucifixión de los “Protomártires de Japón” en la colina Nishizaka, también llamada Tateyama. Fotografía de María Celia Fontana Calvo.

En Cuernavaca la crucifixión presenta una característica importante que se desmarca tanto de crónicas escritas como de pinturas y grabados. Ninguna de las figuras conservadas lleva hábito religioso, por el contrario, todas visten de acuerdo a como se interpretó la usanza japonesa en el mural. La presencia en exclusiva de hombres con ropas multicolores y amplios pantalones hizo pensar a Estrada de Gerlero que faltaban las cruces de los frailes descalzos (2000, 80), pues Ribadeneira no adjudicó para el grupo vestiduras blancas-como piensa la autora-, pero sí diferenció al respecto entre “los hábitos de los bienaventurados frayles y los vestidos de los santos japoneses” (1601: 551). Pero la colorida vestimenta no

tiene por qué ser distintiva, pues ya en su llegada a la costa de Nagasaki, los futuros mártires quedan igualados con esas ropas a la usanza oriental. Lo que quizás pudiera destacar a uno de ellos son las dos columnas superpuestas situadas sobre la cruz número diecisiete, pero la función de ese elemento parece ser claramente otra.



Figura 6.-Columnas y centellas sobre los mártires. Fotografía de María Celia Fontana Calvo.

De las dos columnas dóricas superpuestas, la inferior envuelta en humo y la superior en llamas, parten numerosas centellas y su presencia se justifica, como los peces anteriores, por un doble motivo. Los soportes remiten a un prodigo. De acuerdo con Ribadeneira, tras las ejecuciones “En el cielo también vi yo, y otros muchos, un viernes, la primera noche, hacia la parte adonde estavan los benditos mártires, tres rayos grandes, como columnas de claridad, con las quales pretendía el Señor (según el juycio que de semejantes cosas se suele tener) que diese el cielo testimonio de la gloria de los mártires, pronosticando que, aunque

muertos, habían de ser luz de Japón” (1601: 553-554). Específicamente, un portugués declaró que una de las tres columnas –cuya claridad asimilan los testigos a la del fuego– cayó sobre la casa de la Compañía de Jesús, “Y que por el lugar do había bajado la columna veía quedar muchas centellas, que parecían estrellas, y esto fue notorio de la dicha ciudad” (555).

Hoy son visibles en Cuernavaca dos de las columnas citadas por las fuentes, quizás añadidas a la pintura original, porque su altura rebasa el límite del margen superior. En cualquier caso, lo que parece claro es que al fenómeno maravilloso se le añadió en el mural una simbología propia de la retórica de la imagen, al transformar un gran haz de luz en un auténtico soporte arquitectónico, que responde incluso a un orden determinado, el dórico, al que se asigna en la utilización modal de los órdenes, de tradición vitruviana, la fuerza y el carácter varonil.

La columna es, por demás, un elemento fundamental de la Iglesia. En su primera carta a Tito, san Pablo declara: “La iglesia del Dios viviente [es] columna y baluarte de la verdad” (1 Tim 3, 15), afirmación que tiene antecedentes veterotestamentarios en la piedra que coloca Jacob como casa de Dios (Gn 28, 22). De acuerdo a la exégesis bíblica, la columna es símbolo de la Iglesia en sí misma y también de la verdad que para el creyente solo puede proporcionar la auténtica fe. Por otro lado, en el Renacimiento la columna recupera el sentido otorgado por la cultura romana como señal y monumento levantado en honor a una importante victoria. Y además los emblemistas la asocian, debido a sus cualidades intrínsecas y a su función, a la firmeza, por lo que queda como compañera inseparable y símbolo de la virtud de la fortaleza.

Ante este cúmulo de connotaciones, cabe pensar que la visión presentada por Ribadeneria, y compartida por otros muchos testigos oculares en Nagasaki, contiene todos los ingredientes para interpretarse de forma simbólica. Este extremo comprueba también una tosca representación temprana del martirio, en este caso en tierras hispanas, sintetizado en la figura de un solo franciscano, crucificado y alanceado bajo tres columnas dóricas en vueltas en llamas y rodeadas de humo. Se trata de un rudimentario dibujo a pluma realizado por Miquel Parets en un manuscrito de 1628, donde registra sucesos memorables ocurridos en Cataluña. El apunte ilustra las fiestas celebradas ese año en el convento de San Francisco de Barcelona

con ocasión de la beatificación de los frailes y terciarios mártires de esa orden, ocurrida un año antes. Parets en la descripción del martirio también destaca la presencia de los soportes: “[...] tots juns los crusificaren en creu ab argolles ales mans y als peus y al coll y trauesçats ab dues llances cada un conforme esta aseñalar aquex y al tems quel marteritzán los aparegueren tres columnas totes foch en layre [...]” (Ortega, 2016): 135 y 137). Si las columnas se destacaron en las festividades de beatificación, han de ser muy importantes.

Como signo polisémico pudo ser utilizada la columna para mostrar la luz que los protomártires iban a aportar a Japón, señal inequívoca del nacimiento de una nueva Iglesia. El primer soneto que Ribadeniera presenta antes de la narración en prosa de los acontecimientos comienza así:

Apóstoles de Iappón y soles claros,
columnas de su yglesia, y fundamentos,
sus Martyres primeros, que hecho raros
la dexays de virtud, y enseñamientos. (Ribadeneira, 1601: s.p)

Pero las columnas también pueden aludir concretamente a lo que pudo ser y no fue, pues se sobreentiende que si están envueltas en fuego y humo pronto se consumirán. Con todo, como no están quebradas ni derrumbadas, sino que se mantienen derechas y firmes, pueden constituir una prueba visual de la fortaleza y la constancia con que los santos afrontaron los sufrimientos de su martirio. En este sentido es muy interesante el hecho de que los jesuitas y dominicos muertos en el llamado “Gran martirio de Nagasaki” (1622) fueran en su mayoría atados a postes y quemados vivos. Ellos sí se convirtieron en auténticas columnas de fuego y esto se supo antes de la beatificación de los protomártires.

Las centellas, imagen del fuego ardiente del evangelio que arrasa la tierra

Colgadas en el cielo como estrellas están pintadas las centellas arrojadas por las columnas en llamas. Y también esas luces, por más que fueran percibidas por testigos oculares tras la crucifixión, son mucho más que un hecho extraordinario asociado a un fenómeno físico. De ellas ya se había servido Marcelo Ribadeneira para ponderar el vigor de la acción misionera de sus compañeros, que había fructificado en Filipinas y pretendían proseguir en China:

Como el espíritu de la conversión de las almas sea en muchos siervos del Señor insaciable, inclinándolos a que como centellas de fuego anden discurriendo entre las cañas, que son los infieles, que están vazios del conocimiento de su criador y Dios, todos los religiosos que pasaron y pasan a Philippinas, van con grandíssimo deseo de entrar a evangelizar a Christo crucificado a los idólatras del gran reyno de China aunque, rindiéndose a lo que la santa obediencia dispone, ponen tasa a su buena inclinación. (1601: 102)

El pasaje en sí mismo califica a los evangelizadores de santos, al tomar modelo del justo por excelencia, Jesús, que vino a traer fuego a la tierra (Lc 12, 49): “Por eso brillarán cuando Dios los visite, y se extenderán como chispas por los rastrojos” (Sb 3, 7). La *Navicella* de Saint-Pierre-le-Jeune también ilustra la misión apostólica de sus ocupantes con pequeñas y numerosas luces de rojo fulgor sobre la embarcación.

En esa obra, como en Cuernavaca, las luces encuentran su parangón en las estrellas del cielo. Las que describe el profeta Baruc, brillando alegres para honra Dios y atentas a su llamado (Bar 3, 34-35), han sido interpretadas por la Iglesia como las almas resplandecientes de los santos.

La prueba definitiva de santidad: las reliquias

La parte inferior del espacio dedicado a la crucifixión recoge los hechos subsecuentes, centrados en las reliquias generadas. Hideyoshi prohibió bajo pena de muerte retirar los cuerpos del lugar del suplicio y Ribadeneira tiene buen cuidado en puntualizar que si alguien obtuviera la muerte por incumplir ese mandato no alcanzaría el martirio: “no entendiesen que ellos también serían mártires, como ellos, si por culpa de no obedecer a su mandato los matava” (1601: 559). En este supuesto, se sobrentiende, faltaría la condición fundamental para obtener el martirio: morir por proclamar la fe. La severa advertencia del *taiko*, en cualquier caso, no tuvo cumplimiento.

Ribadeneira, muy convenientemente para la causa de canonización, aduce que, tras visitar el lugar de los hechos el obispo de Japón, aumento la devoción de los cristianos, tanto

japoneses como portugueses, quienes comenzarían a venerar todo lo allí expuesto como un gigantesco tesoro-relicario del cual podían obtener cada cual su parte. Una vez más la fuente para documentar la devoción de los cristianos a las reliquias, así como lo ocurrido con ellas hasta finales de 1597, vuelve a ser Marcelo de Ribadeneira. A él como abogado de la causa le interesaba testimoniar los progresos del fenómeno para, en última instancia, documentar milagros sucedidos gracias a la mediación de los restos.

Parece que en primera instancia el obispo de Japón iba a solicitar permiso para enterrar los cuerpos de los seis religiosos franciscanos y “si fuera posible también a los jappones” en las cinco iglesias que había en Nagasaki, pero las gestiones necesarias no se llevaron a cabo (559). De acuerdo con Baltasar de Medina la retirada de los cuerpos habría comenzado muy pronto, pues en abril de 1597, debieron sustraerse los de Pedro Bautista y Felipe de Jesús, trabajo encargado, previo pago, a japoneses cristianos por los frailes agustinos de Filipinas fray Matheo de Mendoza y fray Diego de Guebara. Los cuerpos sí habrían llegado a Manila, pero, según declaró Mendoza, allí desaparecieron (Medina, 1750: 90-91).

Aparte de algunos restos de tamaño menor, como un dedo gordo del padre comisario que manó sangre cuando se lo cortaron después de llevar varios días muerto (Ribadeneira, 1601: 553), lo primero en desaparecer, fueron las vestiduras: las “faldas de los hábitos de los bienaventurados frayles y los vestidos de los santos jappones que alcanzaban desde el suelo” (551). Tal fue la rapiña que se hizo necesario volver a vestir los cuerpos desnudos con nuevos lienzos; además se colocaron guardias en el recinto de la ejecución y posteriormente, a la vista de que nada era suficiente, se determinó cercar el perímetro con una estacada (551).

La sustracción mayor ocurrió en otoño de 1597. Enterados los antiguos ocupantes del San Felipe que un embajador de Filipinas tenía la intención de enviar allá los cuerpos, los españoles, según Ribadeneira, “incitados de su mucha devoción, atrevieronse a tomar de noche las cabezas y la mayor parte de los cuerpos de los bienaventurados frayles y de todos los mártires”. A esta suerte de saqueo se unieron también los cristianos japoneses e incluso los padres de la Compañía, quienes recogieron las cabezas de sus hermanos de orden. De manera que cuando llegó el citado embajador a Nagasaki “alló muy pocas reliquias que

recoger porque hasta las cruces faltavan” (559). Si todos los involucrados en esta extracción masiva de restos no consiguieron llevarse cuerpos completos, fue, principalmente, porque los españoles ya habían comenzado antes a “tomar algunos pies y manos”, en previsión de los estragos que causaría la prolongada intemperie (559).

En cualquier caso, los tripulantes y mercaderes del galeón que habían perdido su preciosa carga original, volvían a emprender viaje enriquecidos con otros tesoros, aún más valiosos, pudiéramos decir. Y a partir de entonces restos orgánicos, cruces, sangre derramada, vestiduras y cualquier objeto involucrado en el martirio multiplicó sus efectos mediante la efectiva técnica de la división, pues al igual que en la eucaristía, cada uno de los fragmentos de la reliquia contenía la fuerza del todo (Rubial, 1998: 29). En el estado de partículas se encontraba ya lo extraído de Nagasaki cuando en 1683 Baltasar Medina describe en clave barroca el segundo y colosal cargamento del navío:

Quando bolvió el galeón San Felipe a Manila, año de mil quinientos y noventa y siete, llevo consigo una preciosa arca llena del rico tesoro de muchas, y varias partículas de ábitos, carnes, astillas de las cruces y otros instrumentos del martirio de estos invencibles heróycos protomártires del Japón [...] viendo compensados de la liberal mano de Dios sus caudales con los inestimables rubíes de estas veinte y seis piedras, elevadas a la triunfante Jerusalén, por la misteriosa grúa de la cruz (Medina, 1751: 89).

Incluso por lo que refiere a fray Felipe de Jesús, su biógrafo no lamenta la usencia de su cuerpo completo, pues de esa manera una multitud de reliquias aumentó la devoción al santo por toda la cristiandad (91).

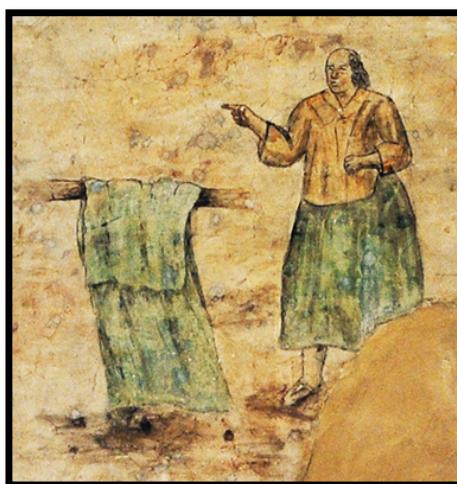


Figura 7.-Sección de las reliquias, bajo las cruces de los mártires. Fotografía de María Celia Fontana Calvo.

En el mural de Cuernavaca, cada cruz con su mártir tiene asociado un devoto que recoge su sangre en un lienzo, por ser este el principal signo de martirio, de acuerdo con el Apocalipsis (17, 5 y 6, 10). Además, por debajo de la crucifixión, pero manteniendo relación con ella y sus componentes, se presentan varias imágenes que abundan en el culto a los mártires a través de sus restos materiales. Se trata de visitantes, ataviados con largos trajes, y también de cristianos japoneses, vestidos con pantalones anchos y cortos, como es habitual en el mural. Algunas de estas figuras, aunque es muy difícil comprobarlo, parecen corresponder a otra mano, pues son de tamaño menor al habitual (en algunos lugares se reducen prácticamente a la mitad), y además presentan la cabeza más pequeña proporcionalmente. Esto lleva a pensar que quizás algo de lo pintado en la parte inferior de la última sección del mural haya sido añadido con posterioridad, aprovechando los huecos dejados en la primera versión.



Figura 8.-Guardias y visitantes junto a las cruces. Fotografía de María Celia Fontana Calvo.



Figuras 9-10.-A la izquierda, un cristiano llama la atención sobre una cruz cubierta con lienzos y a la derecha más reliquias de los mártires: cruces y restos humanos. Fotografías de María Celia Fontana Calvo.

Más abajo, un hombre señala al espectador una cruz ya vacía, de la que sólo cuelgan lienzos de antiguas ropas, y en la zona inferior hay una lanza y varias cruces abatidas con fragmentos de restos humanos, vestiduras y telas. La pintura demostraba de forma gráfica que la muerte de los mártires no había sido en vano, pues de ellos quedaban sus restos, piedras de la Jerusalén celeste, como bien los calificó después Medina, cuya acción intercesora traería beneficios añadidos a sus fieles.

Un posible modelo: las pinturas realizadas en Macao con el relato de los acontecimientos

Según Ribadeneira, parte del especial cargamento de exportación embarcado en el San Felipe quedó en Macao (China), y el resto fue distribuido por los descalzos por Malaca (Malasia), Goa (India), Manila (Filipinas) y también España (1601: 559-560). Un hueso del comisario Pedro Bautista habría llegado por mediación de Ribadeneira a manos de Felipe II, el mayor fervoroso colecciónista de reliquias de su tiempo, así que quizás los cuerpos que con tanto esfuerzo consiguieron repatriar a Manila los frailes agustinos en su momento, terminaron en poder de los franciscanos.

Y allá donde llegaron reliquias se organizaron festejos para celebrar de inmediato el martirio. La ciudad de Manila, como asegura Ribadeneira, fue la primera en rendir un sentido homenaje a sus mártires con “una solemne processión, concurriendo las religiones y pueblo”. Pero también se hicieron fiestas en Malaca y Macao, resultando muy importante esta última. De visita en esta ciudad, el teólogo franciscano fray Antonio de la Madre de Dios –quien había conseguido para su convento de Goa la cabeza de fray Martín de la Ascensión– mandó hacer una procesión para la que se compusieron jeroglíficos en honor de los mártires y donde se contó con la participación de dominicos, agustinos, jesuitas y de todo el pueblo. Pero quizás lo más interesante para el caso fue que también se mandaron hacer unas pinturas. Dice Ribadeneira, que “para dar a entender el martirio, se hicieron pintar unos lienços de todo lo sucedido en el martirio, de los cuales se sacaron muchos y se enviaron a Nueva España y España y después yo los hize estampar en Roma” (561). Quizás el “lienço en que estaba pintado” el martirio y que presentó Ribadeneira a Felipe II fuera uno de ellos (1601: 562-563).

Ante tal despliegue de honores a los muertos en Japón, Ribadeneira sale al paso de los posibles reparos que pudieran tener quienes alegaran que Roma todavía no se había pronunciado a favor de su canonización. Para tranquilizar los ánimos, dice el franciscano que el mismo Dios ya se había adelantado a hacerlo: “conforme el sancto concilio tridentino determina, bien se pudieron venerar en particular sus reliquias y hazer processiones dando

gracias a Dios, pues su majestad, con señales maravillosas, canonizó por mártires a los que por su santo nombre offrecieron sus vidas” (562).

Estrada de Gerlero ya estableció la posible relación entre las pinturas de Cuernavaca y los registros del martirio elaborados seguramente en Macao (2000: 80). Lo que ella califica de “tentadora hipótesis” puede ser una posibilidad bastante razonable si nos atenemos a ciertas características formales presentes en Cuernavaca; el problema, por supuesto, radica en la imposibilidad de ofrecer una comprobación, al desconocer por completo el paradero de alguna de esas obras, en dado caso de haber sobrevivido. No obstante, “esos lienzos mandados pintar con todo lo sucedido en el martirio”, harían más comprensible la larga narración gráfica del acontecimiento plasmado en Cuernavaca, compuesta por episodios perfectamente encadenados, pero, a su vez, separados los del muro sur por gruesas líneas verticales. Esto puede ser indicativo de que se hubiera adaptado al gran formato una serie original de cuadros independientes y de tamaño mucho menor, uno por cada escena importante, y sin una perfecta solución de continuidad entre ellos, tal como se aprecia en Cuernavaca donde los episodios del muro sur quedan yuxtapuestos.

Es cierto que las pinturas se retocaron mucho durante la campaña de recuperación, como denunciaron en su momento los responsables del INAH, que asistieron impotentes a su *repinte* (Fontana, 2010: 127); pero aunque hayan perdido parte de su atenticidad, todavía es posible someterlas a un análisis formal. Una pintura china realizada en una colonia portuguesa, utilizada a su vez como modelo por tlacuilos formados en la colonia temprana, explicaría ciertas características y peculiaridades. En primer lugar justificaría la convivencia de elementos pertenecientes a la tradición oriental y a la occidental: de tipo oriental es la vestimenta asociada a los japoneses, parecida a la utilizada por los chinos en el Parián de Manila –como asegura María Elena Ota (1981: 692)–, así como cierto uso de un efecto espacial ligado a la perspectiva caballera –visible en la forma de representar, por ejemplo, la costa recortada de Nagasaki– o las figuras que se arrodillan implorantes al paso de los mártires; aunque otros elementos son occidentales, –como las casitas comentadas antes– y algunos plenamente portugueses, como los largos bombachos y los altos sombreros de los colonos cristianos de Nagasaki (Fontana, 2010: 129-131).

Por otro lado, revelan una factura relacionada con la indígena mesoamericana los rasgos de algunos tipos físicos, particularmente visibles en la sección final del relato. Como explicábamos antes, algunas de las figuras que allí aparecen no solo son de pequeño tamaño, sino que presentan una cabeza diminuta con respecto al cuerpo, de bastante anchura, por cierto. Esto puede ser el resultado de una deformación deliberada en la línea de las hipercorrecciones –según denominación de Pablo Escalante (2010)– que los antiguos tlacuilos practicaban en su ámbito de trabajo cristiano durante la colonia temprana para adaptar el tipo físico de sus figuras a las mucho más estilizadas formas occidentales. Esto debería tenerse en cuenta a la hora de asignar a los murales el estilo de los códices Techialoyan, de acuerdo a lo registrado por Donald Robertson en 1975, y que se viene repitiendo hasta la actualidad (Serralde y Ruz, 2014). Como corresponde a su cronología, el dibujo de estos tardíos códices –datados entre finales del siglo XVII y principios del XVIII– tiene sin lugar a dudas un nivel de occidentalización mucho mayor que el demostrado en Cuernavaca.

Las pinturas realizadas en Macao pueden considerarse antecedentes de las que registraron otro famoso y multitudinario martirio, el “Gran martirio de Nagasaki”, ocurrido también en la colina Nishizaka, en 1622, y donde murieron cincuenta y cinco católicos. Sin embargo, las crónicas jesuitas solo registran cincuenta y dos porque excluyen a tres hermanos dominicos. La razón: que, aunque muertos, no habrían fallecido a causa de un verdadero martirio al apostatar de la fe e intentar huir presas de terror. Eso es lo que infiere José Blanco al analizar el cuadro titulado *Martirio de cincuenta y dos cristianos en Nagasaki en 1622*, conservado en la sacristía de la iglesia del Gesù de Roma, una espléndida muestra de arte *namban*. Tres de los postes alineados donde arden las víctimas se presentan vacíos para aludir a los dominicos que no habrían recibido martirio, aunque también fueron quemados. Las pinturas de Cuernavaca reflejan las crónicas que circulaban de los hechos, especialmente en el ámbito franciscano, pero también cuentan con detalles explicados por los relatos en versión jesuita. Una relación inversa tendría años más tarde la citada pintura conservada en el Gesù con la narración del martirio escrita por el jesuita García Garcés. En este caso el registro gráfico funcionaría como un auténtico documento histórico y totalmente fidedigno utilizado a favor de una determinada y parcial versión de los hechos (Blanco, 2017: 291-306).

Conclusiones

Muy lejos formalmente de los grabados occidentales, pinturas creadas en un ámbito cercano a los hechos –como las desaparecidas pinturas de Macao y el *Martirio* conservado en el Gesù de Roma– debieron acreditarse en su momento como testimonios fieles y reveladores: quien las contemplara podía formarse una idea de lo ocurrido y sacar conclusiones al respecto, casi como un testigo ocular. Un cúmulo de características convertía a las imágenes creadas en los lugares de los acontecimientos y difundidas por toda la cristiandad en documentos óptimos para ser utilizados como modelos de imágenes devocionales. Solo debía existir un inconveniente: que su exotismo a nivel formal resultara contraproducente, al generar un producto demasiado llamativo y totalmente ajeno, que dificultara la necesaria apropiación de los hechos martiriales, en nuestro caso. Esto explicaría, junto con la pugna entre franciscanos y jesuitas, que las pinturas de Macao, aunque fueron realizadas “para dar a entender el martirio” y “se enviaron a Nueva España y España” no fueran copiadas para presentar el martirio en esos lugares, a excepción probablemente, como se ha dicho, de Cuernavaca.

Por todo lo anterior, la utilización como modelo de unas pinturas creadas en Macao hacia 1598 para dar cuenta de los sucesos acontecidos en Nagasaki un año antes puede ser la clave para justificar lo representado en el mural de la antigua iglesia franciscana de Cuernavaca y sus elementos simbólicos. Un referente y una aplicación tempranos explicarían el registro en un ámbito franciscano de los veintiséis mártires (de acuerdo con las primeras crónicas, tanto de franciscanos como de jesuitas), no solo de veintitrés (si se hubiera excluido a los jesuitas), o incluso de seis, como ocurre en la capilla abierta de la iglesia también franciscana Zinacantepec, donde se rinde homenaje específicamente a los frailes descalzos, sin hacer mención a los hermanos terciarios japoneses. La de Cuernavaca sería, como piensan María Elena Ota (1981: 76 y 77) y Gustavo Curiel (1988: 73) una pintura realizada antes de la beatificación del grupo, pues ya las festividades en honor a este acontecimiento diferenciaron perfectamente a los mártires aportados por cada orden. Por otro lado, si en Macao se pintó no solo la crucifixión, sino varios episodios del martirio (“unos lienzos de todo lo sucedido”) se

explicaría otra peculiaridad del mural de Cuernavaca: el registro de todo el proceso a manera de suma de fragmentos, tal como se ha señalado.

Por otro lado, en sí mismos, los murales aclaman a los religiosos como auténticos mártires, ya fuera este un objetivo planteado desde el presunto modelo de Macao o cobrara forma en el convento novohispano. Para contribuir a fortalecer esta idea, en el conjunto se privilegia la crucifixión que, a ojos de los fieles, serviría por sí solo para ligar la muerte de los católicos de Japón con la de Cristo, y conjuraría la sospecha que pesaba sobre aquellos de haber sido condenados como simples criminales. Y, sobre todo, los murales de Cuernavaca expresarían a través de ciertos elementos gráficos, muchos de ellos simbólicos, los argumentos teológicos del auditor de la Rota. Por eso, en primer lugar, la sentencia condenatoria, donde se hacía explícita la causa de la muerte por la fe, encabeza la comitiva martirial a su paso por Kioto y seguramente se dispuso en medio de las cruces. Además, para señalar que los religiosos murieron durante su misión evangelizadora, son destacados como apóstoles franciscanos de Japón, aunque quienes debían ser adoctrinados les dieran la espalda o los atacaran, de igual manera que los amenazadores peces del mural. En segundo lugar, los religiosos aparecen como columnas de una nueva Iglesia ya frustrada, reflejada en los soportes incendiados que, aunque iluminan se consumen de inmediato, como los propios mártires, pero que también se mantienen firmes y revelan así la fortaleza y constancia de los católicos a la hora de afrontar la muerte. Y, finalmente, algunos prodigios manifiestan su santidad: ya sea la incorruptibilidad de sus restos, que el mural convierte en reliquias; o las centellas en torno a las columnas, imagen a su vez de las estrellas en que se convertirían las almas de los mártires para honrar a Dios.

Finalmente, los esfuerzos y sacrificios realizados por los franciscanos descalzos en el lejano Japón tendrían sus frutos. Si la Iglesia les reconocía a ellos y a sus compañeros como mártires todo serían ganancias: los muertos serían aclamados como santos y toda la cristiandad obtendría las bendiciones que Dios repartiría copiosamente gracias a su elevada función como mediadores a través, entre otras cosas –como revela el mural de Cuernavaca–, de la promoción y difusión de sus santas reliquias.

Bibliografía

- Adams, Eston Dillon. (2018) *The history and signification of the Navicella Mosaic at St. Peter's Basilica, Rome.* Tesis doctoral. University of Louisville. URL: <https://ir.library.louisville.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4307&context=etd>
- Blanco Perales, José. (2017) “La pintura como testimonio: la intertextualidad entre el cuadro de los martirios de Nagasaki de 1622 y la crónica de 1625 de García Garcés”. *Mirai. Estudios Japoneses*, nº 1: 291-306.
- Busquets Alemany, Anna. (2017) “Huellas de Japón en las crónicas misioneras del siglo XVII: la historia de Marcelo de Ribadeneira”, *Mirai. Estudios Japoneses*. nº 1: 169 -180.
- Curiel, Gustavo. (1988) “San Felipe de Jesús: figura y culto”, en *XI Coloquio Internacional de Historia del Arte, Historia, Leyendas y Mitos de México: su expresión en el arte*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas: 71-98.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. (2010) *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*. México, FCE.
- Estrada de Gerlero, Elena Isabel. (2000) “Los protomártires de Japón en la hagiografía novohispana”, en VV.AA., *Los pinceles de la Historia. De la patria criolla a la nación mexicana, 1750-1860*. México, MUNAL: 72-91.
- Fontana Calvo, María Celia. (2010) *Las pinturas murales del antiguo convento franciscano de Cuernavaca*. Cuernavaca, Diócesis de Cuernavaca, Gobierno del Estado.
- Islas García, Luis. (1967) *Los murales de la catedral de Cuernavaca. Afronte de México y Oriente*. México.
- López-Vera, Jonathan. (2016) “Los Franciscanos en el Japón del siglo XVI. Misioneros vestidos con piel de embajadores”. *Revista Estudios*, nº 32: 447-466.
- Medina, Fray Baltasar. (1751) *Vida, martyrio y beatificación del invicto protomártir de el Japón san Felipe de Jesús, patrón de México, su patria*. Madrid, [1^a ed. México, 1683].
- Omata Rappo, Hitomi. (2019) “The Role of Crucifixion in the Beatification of the Nagasaki Martyrs”, *The 3rd EAJS Conference in Japan. Book of abstracts*. The University of Tsukuba. Faculty of Humanities and Social Sciences, Japan Foundation: 95.
- Ota Mishima. María Elena (1981). “Un mural franciscano en la catedral de Cuernavaca: los veintiséis mártires de Nagasaki”, *Estudios de Asia y África*: 675-697.
- Ortega Mentxaka, Eneko. “El martirio y el triunfo de los jesuitas en Nagasaki: la iconografía y sus fuentes en los colegios jesuíticos del País Vasco y Navarra”. *NORBA. Revista de Arte*, vol. XXXVI, 2016: 121-141.
- Peña, Francisco (1599). “Adición de tres capítulos a la relación del padre fray Juan de Sancta María, en que se muestra que la muerte de los seys padres descalços y otros sus allegados en el Iappón a cinco de febrero año de 1597 fue verdadero martyrio”. Roma, en Ribadeneira, Fray Marcelo. *Historia de las islas del archipiélago [...]*, Barcelona, 1601: 713-725.

- Reyes Manzano, Ainhoa. (2014) *La cruz y la catana: relaciones entre España y Japón (siglos XVI-XVII)*. Tesis doctoral. Facultad de Letras y de la Educación, Universidad de La Rioja.
- Ribadeneira, Fray Marcelo. (1601) *Historia de las islas del archipiélago y reinos de la gran China, Tartaria, Cuchinchina, Malaca, Sian, Camboxa y Jappón y de lo sucedido en ellos a los religiosos descalzos de la orden del seraphico padre san Francisco de la provincia de San Gregorio de las Filipinas*, Barcelona.
- Rubial García, Antonio. (1998) “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, Estudios de Historia Novohispana, nº 18: 13-30.
- Rubial García, Antonio. (1999) *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, FCE.
- Rubial García, Antonio. (2000) “El mártir colonial. Evolución de una figura heroica”, en Federico Navarrete Linares y Guilhem Olivier (dir.) *El héroe entre el mito y la historia*, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos: 75-87. URL: <https://books.openedition.org/cemca/1323?lang=es>
- Santa María, Fray Juan. (1615 y 1618) *Chrónica de la provincia de San Ioseph de los Descalços de la Orden de los Menores de nuestro seraphico padre san Francisco*. T. I y II. Madrid, Imprenta Real.
- Serralde Narváez, Nadia Mariana y Miguel Ángel Ruz Barrio. (2014) “Los códices Techialoyan y su censo: problemática sobre su número actual”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 45, núm. 1: 229-252
- Sola, Emilio. (2012) *Historia de un desencuentro. España y Japón, 1580-1614*. URL: www.archivodelafrontera.com
- Verdi Webster, Susan, “La cofradía de la Vera-Cruz representada en las pinturas murales de Huejotzingo. México”, *Laboratorio de Arte*, nº 8, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 61-72.





SANTOS ANTIGUOS Y CULTOS MODERNOS. UN EPISODIO DE AFIRMACIÓN LOCAL EN TORNO A LA RELIQUIA DE SAN ATILANO, OBISPO DE ZAMORA Y PATRÓN DE TARAZONA

Jesús Criado Mainar y Rebeca Carretero Calvo¹

La historia de la consecución de la reliquia del obispo San Atilano por la sede episcopal de Tarazona es uno de esos episodios tan frecuentes en la España de los primeros tiempos de la Contrarreforma en los que las instituciones civiles y eclesiásticas sumaron sus fuerzas en torno a un anhelo religioso compartido con el propósito de alcanzar unos objetivos llamados a reafirmar la identidad local y a contribuir a que la comunidad se incorporara a las dinámicas devocionales del momento. Este proceso atravesó por tres fases:

—Una primera, «literaria», que abarca una buena parte del siglo XVI, en la que todo el peso recae en los legendarios áureos.

—La segunda se corresponde con el tardío descubrimiento del origen turíasonense de San Atilano por sus conciudadanos en los años finales del siglo XVI y la puesta en marcha de una estrategia para hacerse con su reliquia.

—La tercera y última es la de la llegada de la reliquia a Tarazona en 1644 y lo que ello supuso para una ciudad que ese momento ya estaba plenamente imbuida en los usos religiosos de la Contrarreforma.

Los precedentes: los legendarios áureos

No conocemos referencia alguna a San Atilano en las fuentes medievales turíasonenses y los libros litúrgicos de la sede episcopal que se imprimieron a partir de los años noventa del siglo XV tampoco lo mencionan. La primera cita figura en las más tempranas impresiones de la *Leyenda de los Santos que vulgarmente Flos santorum llaman...*, que recogen a partir de la edición sevillana de 1520-1521 –la primera conservada de este

¹Profesores del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza jcm@unizar.es / rcc@unizar.es

texto— la vida de San Atilano en la parte consagrada a los santos «extravagantes».² Según esta recopilación, los padres de San Atilano decidieron entregar a su hijo «a las casas y monasterio de señor Sant Bernardo [sic], el qual no es muy lejos de la cibdad de Taraçona: donde los padres hauian seydo nacidos».³

Nadie en la Ciudad del Moncayo parece haber reparado en este primer texto. Además, la cosa se complicaría cuando Alonso de Villegas editara en Toledo, en 1578, el primer tomo de su exitoso *Flos sanctorum nuevo...*, donde incluye a nuestro prelado entre los santos de la Iglesia hispana, indicando que «fue Atilano nacido en una ciudad de Arago[n] llamada Tarraçō [sic]». La interpretación correcta de esta palabra abreviada —que conocemos por la edición de Zaragoza de 1585,⁴ pues la de 1578 no nos ha llegado— es «Tarraço[na]», pero las reimpresiones posteriores del texto —al menos las de 1588, 1591 y 1615— convirtieron «Tarraço[na]» de forma errónea en «Tarragona», ya sin abreviar. Tampoco ayuda Ambrosio de Morales, quien en sus *Cinco libros postreros de la Coronica General de España*, publicados en 1586, indica que «Santo Attilano no sabemos de donde fue natural, ni quando ni como vino a ser monje al monasterio antiguo de Moreuela».⁵

En este estado de cosas, la primera huella efectiva que acredita la divulgación a nivel local del origen turiasonense de San Atilano es su presencia, junto a San Millán de Torrelapaja, en la decoración del arco efímero erigido con ocasión de la entrada de Felipe II en la ciudad para clausurar las Cortes de 1592, cuya descripción conocemos a partir de una relación manuscrita que contiene un dibujo del arco. Los dos santos «nuevos», San Millán y San Atilano, compartían protagonismo —por vez primera que sepamos— con los santos «viejos», San Prudencio y San Gaudioso, los patronos diocesanos desde época medieval, para impulsar una iconografía local que se repetiría con cierta frecuencia en el futuro. Eso sí, los santos «viejos» ocupaban en el arco una posición preeminente en la cara frontal, la que el monarca vería al atravesarlo, mientras que los santos «nuevos» se situaban en los laterales exteriores.⁶

²Es decir, aquellos que al no estar canonizados no aparecían en el *Breviario Romano*, pero que, según expresa Pedro de Ribadeneira, son venerados «por común consentimiento del pueblo y tácita aprobación de la misma Iglesia». No obstante, San Atilano había sido canonizado por Urbano II en 1092, siendo uno de los primeros santos en ser elevado a los altares por la Iglesia Romana. Queremos expresar nuestra gratitud al Dr. José Aragüés Aldaz, Profesor Titular de Filología Española de la Universidad de Zaragoza, por la ayuda prestada en la consulta de los legendarios áureos.

³[Vega], 1520-1521: ff. CCII-CCIII v.

⁴Villegas, 1585: f. 413.

⁵Morales, 1586: ff. 191 v.-192.

⁶Criado, 2004: 22 y 28-29.

Esta primera aparición de San Atilano en el imaginario iconográfico local nos obliga a preguntarnos si su pasado turiasonense era desconocido en la ciudad, lo que a la vista de este aparato efímero es difícil admitir. O si, por el contrario, no había suscitado todavía el suficiente interés entre el clero y los eruditos locales, quizás confundidos por la errata vertida en las reimpresiones (a partir de 1588) del texto de Villegas. Nos inclinamos a pensar que, más allá de equívocos evidentes, hasta los años noventa el *milieu* turiasonense no había madurado hasta el punto de comprender las posibilidades que el recurso al patronazgo de un santo «antiguo» y oriundo de la localidad ofrecía como factor identitario y de cohesión, aunque no hubiese hecho «carrera» allí.

La edición del texto de fray Atanasio de Lobera, el «descubrimiento» de San Atilano y los primeros intentos de obtener su reliquia

De este modo, nuestra historia tiene su inicio efectivo unos cuatro años después, con la publicación en 1596 del libro de fray Atanasio de Lobera, *Historia de las grandesas de la muy antigua, e Insigne ciudad y Iglesia de Leon...*, que dedica su tercera parte a la vida y milagros de San Atilano.⁷ Según refiere el cisterciense, Tarazona fue la patria del santo, que tras consagrarse sus primeros años de vida al estudio ingresó en un cenobio benedictino establecido junto a Los Fayos, cerca de Tarazona [fig. nº 1], del que cuando escribía no quedaba ya, según dice, vestigio alguno y en cuya hipotética ubicación se alza ahora –quizás desde comienzos del siglo XVII– una ermita que ocupa lo que bien pudiera ser por su aspecto un eremitorio de origen altomedieval.

⁷Lobera, 1596: tercera parte.



Figura 1.-San Atilano. Los Fayos. Parroquia de la Magdalena, retablo de Nuestra Señora del Rosario, h. 1600. Foto José Latova.

Esta vez no hay duda de que la obra se difundió en la Ciudad del Moncayo y caló entre sus elites, porque apenas un año después, el 24 de noviembre de 1597, el jurista –y futuro Justicia de Aragón– Lucas Pérez Manrique y su mujer, María de Ciria, impusieron a su hija el nombre de Úrsula Atilana, recurriendo, hasta donde sabemos por vez primera, a esta suerte de epónimo que en poco tiempo se haría muy popular entre los turasonen-

ses.⁸ A partir de este momento el municipio y el cabildo catedralicio unieron sus fuerzas para hacerse con una reliquia de San Atilano y convertirlo en su patrón; lo primero resultó mucho más complicado de lo previsto, pero lo segundo, como era lógico, no revisió grandes dificultades.

A finales de 1598, aprovechando la visita de Felipe III a Zaragoza con motivo de las Cortes en las que juraría los Fueros del Reino –celebradas en septiembre de 1599–, el cabildo acordó suplicar al nuevo rey que escribiera a la catedral de Zamora para que ésta hiciera gracia de una reliquia del santo, cuyos restos custodiaba la iglesia de San Pedro y San Ildefonso de dicha ciudad. Los canónigos esperaban contar con el respaldo de la condesa de Alba de Liste, a la sazón la aragonesa doña María Ximénez de Urrea, hija de los III condes de Aranda y esposa de don Enrique de Guzmán, V conde de Alba de Liste, que tenían su residencia en Zamora.⁹ La gestión, pese a todo, no prosperó y en octubre de 1601 los capitulares volvieron a la carga pidiendo a su nuevo obispo, el jerónimo fray Diego de Yepes, que conocía la fabulosa lipsanoteca del Escorial desde sus tiempos como prior de esa casa y que siempre se mostró muy devoto de los restos de los santos, para que les ayudara a conseguir la presea.¹⁰

Perdemos durante unos años el hilo de los hechos para recuperarlo a finales de noviembre de 1617, cuando el concejo tomó el acuerdo de celebrar la fiesta de San Atilano, fijándola en el 5 de octubre, fecha de su natalicio, y lo votó como patrón de Tarazona. Tal y como expresa la resolución:

[...] que a todos es notorio que Dios Nuestro Señor por los pecados de esta ciudad o por sus justos juicios ha muchos años que nos castiga imbiandonos piedras, granizos, nieblas y otras suertes de inclemencias de los tiempos, con lo qual se han perdido y pierden mui grande parte de las cogidas y frutos de la tierra. Y que habiendo representado esto al consejo ordinario de esta ciudad, le parecio que el medio mas eficaz y conveniente para aplacar la ira justa que Dios contra nosotros tiene era valernos del patrocinio y amparo de algun santo y cortesano del cielo, para que con su intercesion se sirba Dios de mirarnos con oxos de misericordia. Y para este fin le[s] parecio hechar mano y escoger por patron y advogado de esta ciudad para estas necesidades y otras que esta ciudad tiene y se le pueden ofrecer, al glorioso y bienaventurado San Athilano, hijo natural de es-

⁸Ainaga / Carretero / Criado, 2009: 135, doc. nº 1.

⁹Ibidem: 135, doc. nº 2; Ainaga / Carretero, 2009: 77, y 106, nota nº 22.

¹⁰Ainaga / Carretero / Criado, 2009: 135, doc. nº 3.

ta ciudad y honra y gloria de ella. Y para la de Dios y del dicho Santo les parecía era conveniente el botar de guardar y solemnizar la fiesta y dia del felicisimo transito del dicho Santo, que es a cinco de octubre [...].¹¹

Los turiasones esperaban encontrar en San Atilano a un abogado que actuara como intermediario ante el Altísimo y remediara las calamidades que hacían su vida más difícil: el documento expresa con claridad que confiaban en sus facultades para atenuar las plagas que diezmaban las cosechas y para propiciar una lluvia congruente. Algo chocante, pues por los mismos años los agricultores de la ciudad habían fundado una cofradía de San Lamberto, que en Aragón cumplía un papel similar al de San Isidro (canonizado en 1622). Parece, pues, que el prestigioso mártir cesaraugustano tenía en Tarazona más trabajo del que podía asumir y los regidores municipales pensaron que no le vendría mal contar con el apoyo de un colaborador dispuesto a mostrar una mayor implicación con quienes, al fin y al cabo, eran sus hermanos de patria.

Como quiera que la reliquia seguía sin llegar, el concejo decidió tomar el relevo del cabildo y tramitar directamente su consecución, para lo que un año después, a finales de 1618, autorizó a sus delegados a gastar lo necesario en ello.¹² Tampoco esta vez tendrían éxito las gestiones, pero como la fiesta del santo era cada vez más popular y se solemnizaba con mayor boato, en 1620 los ediles acordaron hacer un busto de plata que constituyera el centro de las celebraciones [fig. nº 2], para lo que recurrieron a Claudio Iennequi, un prestigioso platero afincado en Zaragoza.¹³

¹¹*Ibidem*: 136-137, docs. núms. 4 y 5.

¹²*Ibidem*: 137, doc. nº 7.

¹³El acuerdo municipal para encargar el busto en *ibidem*: 137-138, doc. nº 8. La pieza cuenta con una extensa bibliografía imposible de recoger ahora.



Figura 2.-Busto relicario de San Atilano. Tarazona. Catedral de Nuestra Señora de la Huerta. Claudio Lennequi, 1620-1621. Foto José Latova.

Con el encargo de la escultura de plata, finalizada en 1621, la corporación intentaba equiparar a San Atilano en rango con San Prudencio y San Gaudioso, los santos patrones del Obispado, que contaban con sus propios bustos relicario de plata desde el último tercio del siglo XVI [fig. nº 3]. Como quiera que la fiesta incluía una procesión por el casco urbano, también se confeccionó una vistosa peana. Finalmente, en 1622 la ciudad acordó depositar la escultura de plata de San Atilano en la Seo, no sin antes exigir al cabildo que reconociera la propiedad municipal sobre la misma mediante escritura pública.¹⁴

¹⁴*Ibidem*: 143, doc. nº 13.



Figura 3.-Altar de la festividad del Corpus Christi. Tarazona. Catedral de Nuestra Señora de la Huerta, altar mayor. Foto Archivo del Centro de Estudios Turiasonenses.

La primera noticia que coloca al cabildo catedralicio y el consejo municipal actuando de forma solidaria es de 1623, cuando la ciudad decidió sumarse al empeño capitular para conseguir un breve apostólico que autorizara la celebración de una octava en la festividad de San Atilano, que no se lograría hasta mucho tiempo después.¹⁵ Ese mismo año se reanudaron las acciones para obtener la reliquia del patrón, para lo que el municipio recurrió a todas las instancias del Reino en las que podía influir.¹⁶ Sin embargo, la primera reliquia llegada a Tarazona fue un fragmento de la tela de tafetán carmesí en la que estaba envuelto el cuerpo del santo en su sepulcro, cedida en 1630 por el turiasonense Diego de Gante, señor de Fontellas (Navarra), que la había recibido de manos del obispo de Zamora, a la sazón, Juan Pérez de la Serna.¹⁷

Es importante subrayar que por los mismos años en los que la institución municipal estaba promoviendo la realización de un busto de plata de San Atilano, en Zamora se trabajaba en la remodelación del relicario que acogía los cuerpos de San Ildefonso y San

¹⁵*Ibidem*: 143, doc. nº 14. El papa Benedicto XIV autorizó la celebración de un rezo propio en honor del santo el 13-X-1752.

¹⁶*Ibidem*: 144, doc. nº 15.

¹⁷*Ibidem*: 144-145, doc. nº 16; y Ainaga (2009): 246-249.

Atilano en la iglesia de San Pedro y San Ildefonso. Así, entre 1617 y 1620 se reformó la capilla mayor y el relicario que coronaba dicho espacio, incluida la construcción de las urnas que custodian los cuerpos de ambos santos y el baldaquino que los cubre. Y también se hizo, en 1623, una arqueta de plata que contiene los restos de San Atilano que se colocó en el interior de su urna.¹⁸

Tras años de esfuerzo continuado y, en el fondo, sin verdadero fruto por lo que atañe al anhelo de obtener una reliquia del cuerpo santo, viene un largo *impasse* que llega hasta 1644. A pesar de ello, la ejecución del busto de plata fue el punto de partida para el incremento de las representaciones del nuevo patrón en el contexto turiasonense, que desde entonces empiezan a ser abundantes.

Por fin llega la reliquia. 1642-1644

La estancia en Zaragoza de Felipe IV en 1642 marca el punto de partida de un nuevo intento para lograr la reliquia de San Atilano.¹⁹ Los procuradores del cabildo y la ciudad iniciaron por entonces diversas actuaciones diplomáticas que, esta vez sí, fructificarían en el transcurso del verano-otoño de 1643. Finalmente, el 20 de noviembre de 1643 el rey envió una misiva al cabildo de Zamora pidiendo la concesión de una reliquia del obispo zamorano para Tarazona.²⁰

Los síndicos turiasonenses se personaron en Zamora el 22 de junio de 1644 solicitando al cabildo la gracia de la reliquia. Como en este momento la disposición era ya favorable, los eclesiásticos consultaron con su prelado, a la sazón Juan Coello de Sandoval, y la cofradía de caballeros cubiculares encargados de la custodia de los cuerpos de San Ildefonso y San Atilano, para buscar una fórmula satisfactoria para todas las partes. Finalmente, el 11 de julio se anotó en las actas capitulares el acuerdo de ceder «un hueso del cuerpo del glorioso Santo».²¹

El 15 y 19 de julio se fijó el ritual a seguir en la extracción. A partir de las nueve de la noche del sábado 23, las campanas de las iglesias y del reloj tocarían a fiesta solemne; además, en la catedral se prepararían luminarias en el pórtico y en las torres, dándose aviso a los ministriales. La ceremonia se desarrollaría al día siguiente, el domingo 24, y

¹⁸Rivera de las Heras, 2009: 61-62 y figs. en 50 y 62.

¹⁹Un pormenorizado relato de los hechos en Ainaga / Carretero (2009): 88-96, de donde tomamos las citas textuales que ofrecemos en las siguientes páginas.

²⁰Ainaga / Carretero / Criado, 2009: 146-147, doc. nº 20.

²¹*Ibidem*: 147-148, doc. nº 21.

principiaría con una procesión desde la Seo hasta San Pedro y San Ildefonso para recoger la reliquia. El acta de la extracción, llevada a cabo la víspera, indica:

[...] que es un gueso que parecia ser canilla de un vraço, de la muñeca asta el codo, con sus remates del y junturas; el qual su señoría dejó apartado y ençima de un velo pajiço que estava ençima de dichos guesos y cuerpo santo para efecto de llevarle mañana, dia domingo, en procesion a la catedral desta çiudad.

El trofeo sacro llegó a Tarazona el lunes, 8 de agosto, y fue recibido por una nutrida comitiva ciudadana que lo acompañó hasta el sagrario de la parroquia de San Miguel arcángel. El día 10 el cabildo ratificaba el convenio alcanzado por sus delegados y los municipales sobre su propiedad y custodia: la catedral cedería su parte en los derechos sobre la reliquia a cambio de que la ciudad la depositara en la Seo en tanto se erigiera un templo consagrado a San Atilano. Reunidas ambas corporaciones en el templo parroquial de San Miguel ante el pueblo congregado, el día 12 los síndicos abrieron sucesivamente los dos cofres que protegían el preciado resto:

Los dichos señores [...] abriendo el dicho sagrario de el sacaron un cofrezico aforrado por afuera con terciopelo carmessi, y guarnezido y tachonado con galon de oro, y yerros y clavos dorados. El qual puesto encima el ara del altar mayor, dichos señores tesserero y don Antonio Muñoz Serrano lo habrieron con las llaves que en su poder tenian, a saver es, el dicho señor thessorero la cerradura del lado drecho y dicho señor don Antonio Muñoz Serrano la del lado izquierdo. Y havierto dentro del se allo un cofrezico o arquica de plata, la qual sacada de dicho cofre fue allada cerrada y liada por tres partes con unos listones de seda, y en los remates sellada con tres sellos grandes [...].

Y luego, con unas tixeras se cortaron dichas cintas con que estaba liada dicha arquica de plata, y con una llave que se allo atada a dicha arquica el dicho señor thesoreso habrio aquella. Y abierta se allo que estaba cubierta con un viril o vidrio guarnecido de varilla de plata, y quitado aquel y un tafetan azul que habia encima, debaxo se allo un tafetan carmessi, y embuelta en el una canilla que parezia ser la delgada del brazo, entera, con sus remates, de larguezza de una tercia, antes mas que menos. Y tomandola en su mano, dicho señor thessorero la mostro al pueblo que asistia en dicha yglesia para que la adorasse y venerasse, de que se siguió a los circunstantes indecible consuelo y alborozo.²²

²²Ibidem: 148-151, doc. nº 22.

Una vez reconocido el contenido fue encomendado a los representantes del cabildo catedralicio y de la ciudad, que cerraron el cofre de plata [fig. nº 4] con una sola llave y lo colocaron en el cofre forrado de terciopelo carmesí, que se clausuró con dos llaves. A continuación, Martín de Blancas, arcediano de Calatayud y presidente del cabildo, y José de Gurrea y Cerdán, justicia de Tarazona, tras absolver a los síndicos de todas las responsabilidades adquiridas, encargaron la tutela de la reliquia, que había sido introducida de nuevo en el sagrario de San Miguel, a Pedro Baiz, vicario parroquial, reservándose las llaves.



Figura 4.-Arqueta de la reliquia del hueso del brazo de San Atilano. Tarazona. Catedral de Nuestra Señora de la Huerta. Anónimo, h. 1644. Foto José Latova.

La ceremonia de traslación a la Seo de la reliquia debía efectuarse –por motivos que no se explicitan– el 28 de agosto, domingo. Según Gregorio de Argaz,²³ las celebraciones se prolongaron durante veinte días y congregaron a gentes de las principales localidades del Obispado. Por desgracia, no nos ha quedado otro testimonio de la ceremonia de traslación a la Seo y de las fiestas organizadas que el resumen de lo que las arcas municipales gastaron en esta empresa.

Por fin se había consumado el anhelo de conseguir una reliquia de San Atilano para Tarazona, largamente dilatado en el tiempo. El siguiente empeño consistiría en edificar una ermita en el barrio del Cinto, en el solar en el que la tradición –imaginamos que en este caso no se trataba de una tradición «inmemorial»– situaba el nacimiento del patrón de la ciudad. En 1719 un grupo de ciudadanos preeminentes pidieron al consejo municipal que respaldara por escrito su deseo de poner en marcha esta iniciativa, que, a pesar

²³Argaiz, 1675: 473.

de todo, no se hizo efectiva hasta 1744, aunque la escasez de medios pecuniarios hizo que las obras avanzaran de forma muy lenta y no se concluyeran hasta 1771.²⁴ No obstante, la magnífica escultura que presidió su retablo mayor (ahora desmantelado) [fig. nº 5] es anterior, de hacia 1740-1744.²⁵



Figura 5.-San Atilano. Tarazona. Parroquia de Santa María Magdalena. Atribuido a José Ramírez de Arellano, h. 1740-1744. Foto José Latova.

²⁴Carretero, 2009 (I): 110-133.

²⁵Carretero, 2009 (II): pp. 252-255.

Bibliografía

Ainaga Andrés, M^a Teresa (2009): «Sudario y cruz pectoral de San Atilano, anillo dicho del Santo y arqueta de sus reliquias». En Carretero Calvo, Rebeca / Criado Mainar, Jesús (coords.): *Milenio. San Atilano y Tarazona. 1009-2009. Exposición*. Tarazona: Fundación Tarazona Monumental, pp. 246-249.

Ainaga Andrés, M^a Teresa / Carretero Calvo, Rebeca (2009): «San Atilano, patrón de Tarazona. Historia de una devoción». En Carretero Calvo, Rebeca / Criado Mainar, Jesús (coords.): *Milenio...*, pp. 72-109.

Ainaga Andrés, M^a Teresa / Carretero Calvo, Rebeca / Criado Mainar, Jesús (2009): «Jalones para una devoción. San Atilano en las fuentes documentales turiasoneses». En Carretero Calvo, Rebeca / Criado Mainar, Jesús (coords.): *Milenio...*, pp. 134-171.

Argaiz, Gregorio de (1675): *Teatro monastico de la Santa Iglesia, Ciudad y Obispado de Tarazona*, t. VII de *La Soledad laureada por San Benito y sus hijos en las iglesias de España*. Madrid: Antonio de Zafra.

Carretero Calvo, Rebeca (2009, I): «La iglesia de San Atilano construida sobre su casa natal». En Carretero Calvo, Rebeca / Criado Mainar, Jesús (coords.): *Milenio...*, pp. 110-133.

Carretero Calvo, Rebeca (2009, II): «San Atilano». En Carretero Calvo, Rebeca / Criado Mainar, Jesús (coords.): *Milenio...*, pp. 252-255.

Criado Mainar, Jesús (2004): «Arte efímero, historia local y política. La entrada triunfal de Felipe II en Tarazona (Zaragoza) en 1592». En *Artigrama*, 19, Tarazona, pp. 15-38.

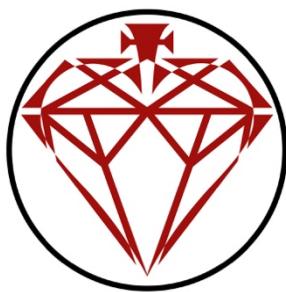
Lobera, fray Atanasio de (1596): *Historia de las grandes de la muy antigua, e Insigne ciudad y Iglesia de Leon, y de su Obispo, y Patron Sant Froylan, con las del glorioso S. Atilano Obispo de Camora...* Valladolid: Diego Fernández de Córdova.

Morales, Ambrosio de (1596): *Los cinco libros postreros de la Coronica General de España...* Córdoba: Gabriel Ramos Bejarano.

Rivera de las Heras, José Ángel (2009): «San Atilano: monje, obispo, santo». En Carretero Calvo, Rebeca / Criado Mainar, Jesús (coords.): *Milenio...*, pp. 50-71.

[Vega, Juan de la] (1520-1521): *Leyenda de los Santos (que vulgarmente Flos santorum llaman)*... Sevilla: Juan de Varela.

Villegas, Alonso de (1585): *Flos sanctorum: historia general de la vida y hechos de Christo... y de todos lo sanctos...* Zaragoza: Simón de Portonariis.





RELIGIOSIDAD POPULAR: LA RELIQUIA DE SAN BLAS EN BREA

Julia Pérez Arantegui¹

A comienzos del siglo XVII la mayoría de la población creyente, siguiendo el mandato derivado del Concilio de Trento, se mostró atraída por las reliquias, devoción no exclusiva de las clases populares. Personajes de toda condición social, nobles e incluso reyes manifestaron una actitud piadosa e interesada hacia estas piezas, dando comienzo un tiempo donde las familias nobles rivalizaban entre sí por acumular reliquias siguiendo el ejemplo de la Casa Real y las jerarquías de la Iglesia. Resultó decisiva la actitud de Felipe II, coleccionista apasionado. Al fervor por las reliquias se unía la pasión de las familias por la propiedad individual de los objetos santos que iban atesorando, adquiridos en compras o recibidos como regalos o herencias.

Sumidos en este fervor popular y según las disposiciones de Trento, el día 19 de mayo de 1629 llegó a Brea la reliquia de San Blas, procedente de Zaragoza (Fig. 1). Su venida tuvo lugar diecinueve años después de que se produjera la expulsión de los moriscos.² Seguramente la reliquia fue un gran incentivo para la nueva población de cristianos viejos que todavía no estaba asentada con seguridad, revitalizando así el culto y atrayendo a los fieles de los lugares circundantes. Fue un regalo de doña Ana de Mendoza y Luna para la villa de Brea a petición de don Luis de Bardaxi. La señora duquesa del Infantado, entre otras reliquias que el señor Almirante de Aragón se había traído de Alemania, poseía un hueso de San Blas, que no dudó en regalar a la villa como vasallos que eran de la iglesia de Santa María la Mayor y del Pilar. A la muerte del tercer duque del Infantado, sus descendientes iniciaron la donación de algunas de sus reliquias colecciónadas entre varias comunidades religiosas y distintas ciudades del Reino. No ha quedado testimonio de la forma en que se realizó este traslado,

¹Investigadora independiente. juliapa9@hotmail.com

²Pérez Arantegui, 2019: 163-210.

ya que en el archivo ducal sólo cuentan con la certificación³ de las entregas y su recepción.⁴ La reliquia de San Blas fue transportada a Brea desde Zaragoza por el doctor Juan del Campo, camarero y canónigo de la iglesia de Santa María la Mayor y del Pilar, según consta en el registro del libro de Jornadas hechas en el año 1629: “*Cuando el doctor Juan del Campo se traslada de Zaragoza a Calatorao y de allí el día 19 de mayo para Brea*”.⁵



Figura 1. Relicario de plata que guarda la reliquia de San Blas, conservada en la iglesia parroquial de Santa Ana, Brea de Aragón (Zaragoza). Fotografía: archivo de la autora.

³Registro de decretos que comienza en el año 1628-1636. Archivo Diocesano de Zaragoza (citaré ADZ), p. 107.

“A todos los que las presentes vieren oyeren y en que quiere manera llegaren a su noticia certificamos q ante nos se ha exhibido el original testimonio cuya copia arriba queda incorporada de las reliquias en el mencionadas sacado por nuestro notario infrascripto del original testimonio de ellas firmado, signado, sellado y en la forma acostumbrada despachado y por el legitimamente nos ha constado y consta que las reliquias mencionadas en dicho original testimonio como dicho es queda arriba encorporado son Reliquias autenticas y dignas de toda veneracion y assi damos licencia, permiso y facultad a todos los fieles cristianos para que dichas reliquias puedan estar custodiadas y guardadas ay en la sacristia y en donde mas convenga puestas en sus relicarios y dar a adorar aquellas a los fieles christianos en los dias en que se celebraran las fiestas de los santos respectivos, cuyas son dichas reliquias y en dicho qualquiere dia y para mayor verificacion de lo dicho las autorizamos y decretamos y en ello interponemos nuestra autoridad y decreto judicial en quanto mejor haya lugar de derecho. Septiembre de 1628”.

⁴Carrasco, 2000: 253.

⁵Libro de Jornadas 1612-1655. Archivo Capitular del Pilar de Zaragoza (citaré ACPZ), armario 3, caja 3, ligamen 6, nº 13.

El señor canónigo llegó a Brea, con el valioso presente la tarde del día 19 de mayo. Algunos de los vecinos de la villa salieron a recibirla al paraje llamado “la Cruz de la Campeja”, acompañados por una escuadra de arcabuceros que venían guiados por su capitán. Tras ellos, amenizando el cortejo, venía la charamella y el tambor. A la entrada del pueblo les esperaban las personas que componían el regimiento, seguidos de toda la gente del lugar que estaba aguardando con gran alegría y devoción la llegada de la reliquia del glorioso San Blas.⁶ Dicen en el libro de Jornadas:

“Al día siguiente, domingo por la mañana, en la puerta de la casa de la Señoría habían preparado un altar muy bien engalanado, con cuadros y luces. El canónigo Juan del Campo vestido con alba y capa, a la hora prevista, se preparó para recibir al vicario que venía acompañado por la gente del pueblo en procesión. Sacó la reliquia y la colocó en el altar. Dicha la antífona hubo música y una danza con dichos a lo pastoril en la que le daban la bienvenida al Santo y a Dios las gracias por haberle dado a la villa la reliquia”.

*“Acabados los dichos y la danza, en un acto del que dio fe el notario de Brea, Juan Andrés, el justicia y jurados de la villa prebendaron al vicario las letras testimoniales del acto del ordinario, por las cuales confiaban en él para guardar el regalo enviado por la señora duquesa del Infantado y le entregaban la reliquia, verdadera y aprobada como tal, para que la venerasen y guardasen con la debida decencia en la iglesia hasta que se dispusiera otra cosa, porque era la voluntad del pueblo hacer una capilla o ermita y cofradía bajo la advocación del santo”.*⁷

Para confirmar los milagros de la reliquia y a petición de los jurados del pueblo vinieron Juan de Marsa, médico de la villa, y el cirujano Christobal de Çamora, los cuales atestiguaron “que del mal del garrotillo⁸ habían muerto ese año muchos jóvenes y que en cuanto llegó la reliquia a Madrid, incluso antes de llevarla a Zaragoza, dos muchachos que estaba su vida en manifiesta gravedad y sin esperanza de cura, habiendo adorado la reliquia, ambos habían mejorado y estaban ya libres de peligro. No habiendo enfermado ya ninguna otra persona”.⁹

⁶Libro de Jornadas 1612-1655. ACPZ, armario 3, caja 3, ligamen 6, nº 13, pp. 186-187.

⁷Registro de decretos 1628-1636. ADZ, p. 107.

⁸Laval, 2006.

“Garrotillo” designa el padecimiento de la difteria laríngea, enfermedad propiamente infantil que solía causar la muerte por asfixia del paciente. En España se daba el nombre de “garrotillo” a la angina diftérica y al crup, aunque a veces incluía la amigdalitis aguda y otras anginas malignas, a causa del aspecto vultuoso que tomaba la cara del enfermo y que lo hacía comparable a la de los sometidos a la pena del garrote, porque en los que sufrían este castigo el cordel actuaba en toda la circunferencia de la garganta y lo mismo ocurría en dicha enfermedad. Luis Mercado (1525?-1611) hace la primera descripción del garrotillo, tras su aparición epidémica en España en las últimas decenas de la centuria. Juán de Villarreal afirma que esta enfermedad ataca con mayor frecuencia a los niños y después a los jóvenes.

⁹Libro de Jornadas 1612-1655. ACPZ, armario 3, caja 3, ligamen 6, nº 13, p. 187.

No se sabe cuál es la fecha exacta de la edificación de la ermita, pero nos consta que en 1639 ya estaba construida.¹⁰ Es un edificio sencillo, de planta rectangular, fabricado en mampostería y sillar, reforzado por contrafuertes y cubierto por un tejado a dos aguas (Fig. 2). Se accede al templo por una puerta enmarcada por un arco de medio punto en ladrillo. El interior es de una sola nave donde los arcos de medio punto soportan la techumbre de madera. Recorre el perímetro del templo un banco corrido de piedra. La zona del presbiterio la delimita una verja dorada con abertura en el centro para acceder al único altar, dedicado a la advocación del santo. En el retablo que preside el santuario, encontramos en la parte central una pintura que representa a San Blas, vestido con los atributos de su jerarquía: mitra, báculo y capa pluvial.



Figura 2. Ermita de San Blas en Brea de Aragón. Fotografía: archivo de la autora.

El patronato y cuidado del templo ha estado siempre a cargo del ayuntamiento y del cura párroco. No tiene capellán ni dotación. De su limpieza y mantenimiento se encarga un santero. En el libro de las Jornadas del año 1773 encontramos un apunte que dice: “*las ermitas están en muy mal estado, si no las arreglan las echarán a tierra*”.¹¹ En otro apunte vemos: “*la ermita de san Blas ha sido reparada por el ayuntamiento de la villa*”.¹² Está situada a “*medio cuarto de distancia del pueblo*”.

¹⁰ “*Quinque libri*”, *Visita pastoral, 5 septiembre de 1639*. Archivo Parroquial de Brea (citaré APB), pp. 248-249.

¹¹ ADZ, año 1773, caja n.º 222.

¹² ADZ, año 1786, caja n.º 223.

Hay constancia de que hubo una cofradía.¹³ Encontramos la noticia en la visita pastoral hecha en el año 1673 cuando le dicen al vicario que informe en el púlpito del nombre de los mayordomos que se han nombrado en las respectivas cofradías, entre ellas la de San Blas. Es la única noticia que hemos hallado y no sabemos cuándo se disolvió. Sí que podemos decir que es un santo de gran celebridad y veneración entra la gente de la villa, ya que en los libros parroquiales hay apuntes que muestran cómo los vecinos del pueblo, entre ellos Domingo Benedid, al morir dejan una limosna para el altar de San Blas.¹⁴ La devoción también se extiende entre los pueblos de alrededor y sus habitantes acuden a los actos religiosos. En las celebraciones donde se adoran las reliquias de los santos se entremezclan lo cristiano y lo profano, de manera que las ceremonias y fiestas traspasan el ámbito del templo para llegar a las calles y a las casas, participando todos los habitantes del pueblo.

Con el culto a las reliquias la iglesia cumplía una doble función, por un lado, la puramente piadosa, logrando atraer a un gran número de devotos a sus templos, y por otro, la material, dado el prestigio que obtenía el santuario que poseía alguna reliquia, sobre todo de santos populares, que redundaba en la reafirmación de su poder y en el incremento de sus arcas.

¹³ “*Quinque libri*”, *Visita pastoral año 1673*. APB.

¹⁴ “*Quinque libri*”, *Visita pastoral año 1656*. APB.

Bibliografía

Carrasco Martínez, Adolfo (2000): “Los Mendoza y lo sagrado, piedad y símbolo religioso en la cultura nobiliaria”. En: *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, Universidad Complutense de Madrid, pp. 233-269.

Laval, Enrique (2006): “El garrotillo (Difteria) en España (Siglos XVI y XVII)”. En: *Revista chilena de Infectología*, 23, 1, Santiago de Chile, pp. 78-80.

Pérez Arantegui, Julia (2019): *Mudéjares y moriscos de Brea*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico.



LA CAPILLA DE LA SÁBANA SANTA DE GUARINO GUARINI EN TURÍN

Isabel Martínez Gil¹

La Arquitectura es el juego sabio, correcto y magnífico de los volúmenes bajo la luz.
(Le Corbusier)

La capilla de la Sábana Santa de Guarino Guarini en Turín es una joya arquitectónica, comparable a otras edificaciones construidas con el fin de contener reliquias (fig.1).



Figura 1.- Fotografía de la Cúpula de la Capilla de la Sábana Santa de Guarini en Turín. Archivo de la autora.

Ejemplos notables de edificios relicarios son la Sainte Chapelle para acoger la Corona de Espinas, la Catedral de Colonia para las reliquias de los Reyes Magos o el Monasterio de El Escorial, contenedor de 7500 reliquias de Felipe II y con forma, él mismo, de reliquia.

¹Estudiante del Grado en Historia del Arte, Universidad de Zaragoza. 768496@unizar.es

La misma palabra proviene de capa, que podría hacer referencia al lugar donde se guardaba la reliquia de la Capa de San Martín, reliquia de los Reyes de Francia. Por extensión, pasó a dar nombre a los espacios contenedores de reliquias para su devoción.

Debemos la construcción de la capilla a la feliz conjunción de varias causas: por un lado, la relativa a la Iglesia Católica, que considera el Santo Sudario una de las mayores reliquias de la cristiandad: la sábana que cubrió el cuerpo sin vida de Jesús tras la Crucifixión y hasta la Resurrección. La Sábana Santa es una reliquia aquropoeta; estas reliquias no son obras de arte sino imágenes verdaderas (*Vera Icôna*), representaciones de Jesús hechas sin la intervención de la mano humana, una suerte de transferencia. Entre estas reliquias además de la Sábana Santa de Turín, existen la Sábana Santa de Oviedo, el paño de la Verónica (*Vera Icôna*), así como el lienzo de Edesa con un origen diferente, ya que no parte del ciclo de la Pasión.

La primera exhibición pública del Sudario está datada en 1357, no está documentado el tiempo transcurrido entre la muerte de Jesús y su aparición en el siglo XIV. La Sábana Santa ha estado en manos de la Casa de Saboya desde 1453, en 1578 es trasladada a Turín y en 1983 fue cedida a la Santa Sede, la custodia del Sudario continua en Turín. Por otro lado, es por lo tanto, fundamental el traslado de la capital de la corte del Ducado de Saboya, desde Chambery, a Turín. Traslado que incluía la Sábana Santa, su mayor tesoro, a la capital del Piamonte, siendo uno de los motivos de la mudanza acercar la Sábana Santa a San Carlos Borromeo para permitirle orar ante ella sin desplazarse a Chambery.²

La Sábana Santa es un lienzo de 436 cm × 113 cm que la familia Saboya guardaba tradicionalmente en una antigua arqueta. Para la exhibición de la reliquia se encargó al arquitecto Antonio Bertola (1647-1715), un altar que se situó en el centro de la capilla. El monumento está realizado en mármol negro y bronce. Para la pieza superior que debía contener la arqueta con la reliquia se utilizó plata y vidrio; en 1694 se terminó el altar y se guardó en él la reliquia. El Sudario estaba situado en lo alto del altar, en una trinidad en esquema vertical que unía el monumento con la cúpula de Guarini; el sudario, el Espíritu Santo y Dios padre, tal como se puede ver en la figura 5.

La reliquia se trasladó a la catedral cuando un desprendimiento de parte de una cornisa obligó a cerrar y revisar la capilla, durante esos trabajos de acondicionamiento se produjo

²<http://www.residenzereali.it/index.php/it/residenze-reali-del-piemonte/musei-reali-cappella-della-sindone> [fecha consulta 29-02-2020].

un gran incendio en 1997 en el que estuvo a punto de colapsar. La Sábana Santa que estaba guardada en la catedral desde 1993 pudo ser salvada por una cuadrilla de bomberos que rompieron el cristal de seguridad que protegía el arca con la reliquia.

Actualmente, el Santo Sudario se encuentra en un lateral de la catedral en una cámara controlada, se guarda extendido y no doblado dentro de su arqueta como antaño, en una gran caja hermética, protegida de la luz, con control de temperatura constante para asegurar su perfecta conservación. En la catedral lo podemos ver tras un cristal de seguridad y en un gran altar del que solo vemos la tela que lo cubre. Todas estas medidas están tomadas para minimizar cualquier daño que pudiera ocurrir. En cuanto al monumento de Bertola, quedó dañado profundamente en el incendio; parte del altar se ha querido dejar sin restaurar para que podamos hacernos a la idea de la magnitud del desastre.

La llegada de la Corte de los Saboya supuso la construcción de las llamadas Residencias de la Casa Real de Saboya, conjuntos palaciales en el centro y los alrededores de Turín que forman parte desde 1997 del Patrimonio Mundial de la Unesco:

“Cuando el duque Emmanuel Filiberto de Saboya trasladó su capital a Turín en 1562, quiso mostrar el poderío de su familia acometiendo la ejecución de una vasta serie de proyectos de construcción, que serían proseguidos por sus sucesores. Este conjunto de edificios de alta calidad, diseñados y decorados por los mejores artistas y arquitectos de la época, tiene su centro en el palacio real [...] abarcando numerosas casas de campo y cotos de caza”.³

El encargo de estas 22 residencias recorre los siglos XVII y XVIII con arquitectos como Amedeo Carlo di Castellamonte, Guarino Guarini, Filippo Juvarra o Bernardo Vittone. La Casa de Saboya quiso rodearse de un conjunto de residencias que reflejaran el poder que habían adquirido; estas suntuosas *maisons de plaisir* crearon lo que se conoce como Corona de Delicias.⁴

³<http://whc.unesco.org/es/list/0823> [fecha consulta 29-02-2020].

⁴<http://www.residenzereali.it/index.php/it/residenze-reali-del-piemonte/musei-reali-cappella-della-sindone/197-residenze-no-unesco-box1/252-la-corona-di-delizie> [fecha consulta 29-02-2020].

La tercera de las felices causas es la decisión, por parte de los Saboya, de encargar a Guarini la obra. Guarino Guarini nace en Módena en 1624 y muere en Milán en 1683. Con tan solo 15 años, en 1639, entra en la Orden de los Teatinos y va a Roma donde estudia teología, filosofía, matemáticas y arquitectura. Aparte de su labor como arquitecto fue profesor y escritor de libros matemática y geometría descriptiva. Durante su estancia en Roma conoció la obra de Borromini y de Bernini que tanto le influyó. Vuelve a Módena en 1647 donde es ordenado sacerdote.⁵

Entre 1655 y 1665 Guarini viajará a Mesina, París y posiblemente Córdoba, Lisboa y Praga. Es, en Mesina, donde empezará su labor como arquitecto con la fachada de la Iglesia de la Annunziata y el palacio Teatino, siendo ambas obras destruidas en el terremoto de 1908. También, el proyecto de la Iglesia de los Padres Somaschi, que no llegó a realizarse. Nos queda constancia de la realización de otras obras que no se conservan. Sabemos que viajó a París donde se encargó de la construcción de la Iglesia teatina de Sainte-Anne-la Royale, pero fue demolida en 1823. La Iglesia de Santa María de la Divina Providencia en Lisboa se perdió en el terremoto de 1755 y la Iglesia de Santa María de Altötting en Praga tampoco nos ha llegado. De todas estas obras conservamos sus dibujos recopilados en el libro *Disegni d'architettura civile et ecclesiastica*⁶ de 1686. Respecto al posible viaje que realizó a la península ibérica, parece imposible que proyectara la cúpula de San Lorenzo en Turín, sin haber visto las cúpulas de la Mezquita de Córdoba.

En 1666 Carlo Emanuele II de Saboya le llama a Turín. En esta ciudad construirá las obras que le darán mayor fama y que han permanecido hasta hoy: la Capilla de la Sábana Santa (1667), la Iglesia de San Lorenzo (1668), la Iglesia San Felipe Neri, el Colegio dei Nobili (1678), el Santuario de La Consolata (1678) y el Palacio Carignano (1679).

En un principio, se proyectó construir una iglesia para la reliquia, pero finalmente se decidió encargar una gran capilla anexa a la catedral y que servía de unión del Palacio con la Catedral. En 1655 Carlo Emanuele II encarga el proyecto a Amedeo di Castellamonte, diez años más tarde continúa el proyecto Guarini, estando ya edificada la planta baja. Esta primera planta central se mantiene y a partir de ella Guarini levanta la

⁵<http://datos.bne.es/persona/XX1041193.html> [fecha consulta 03-03-2020].

⁶<https://ia800503.us.archive.org/1/items/dissegnidarchite00guar/dissegnidarchite00guar.pdf> [fecha consulta 13-03-2020].

capilla como un lugar que representa el lugar de la muerte y resurrección de Jesucristo, utilizando la luz para inspirar esa idea de ascensión conduciendo la mirada a la cúpula (fig. 2).

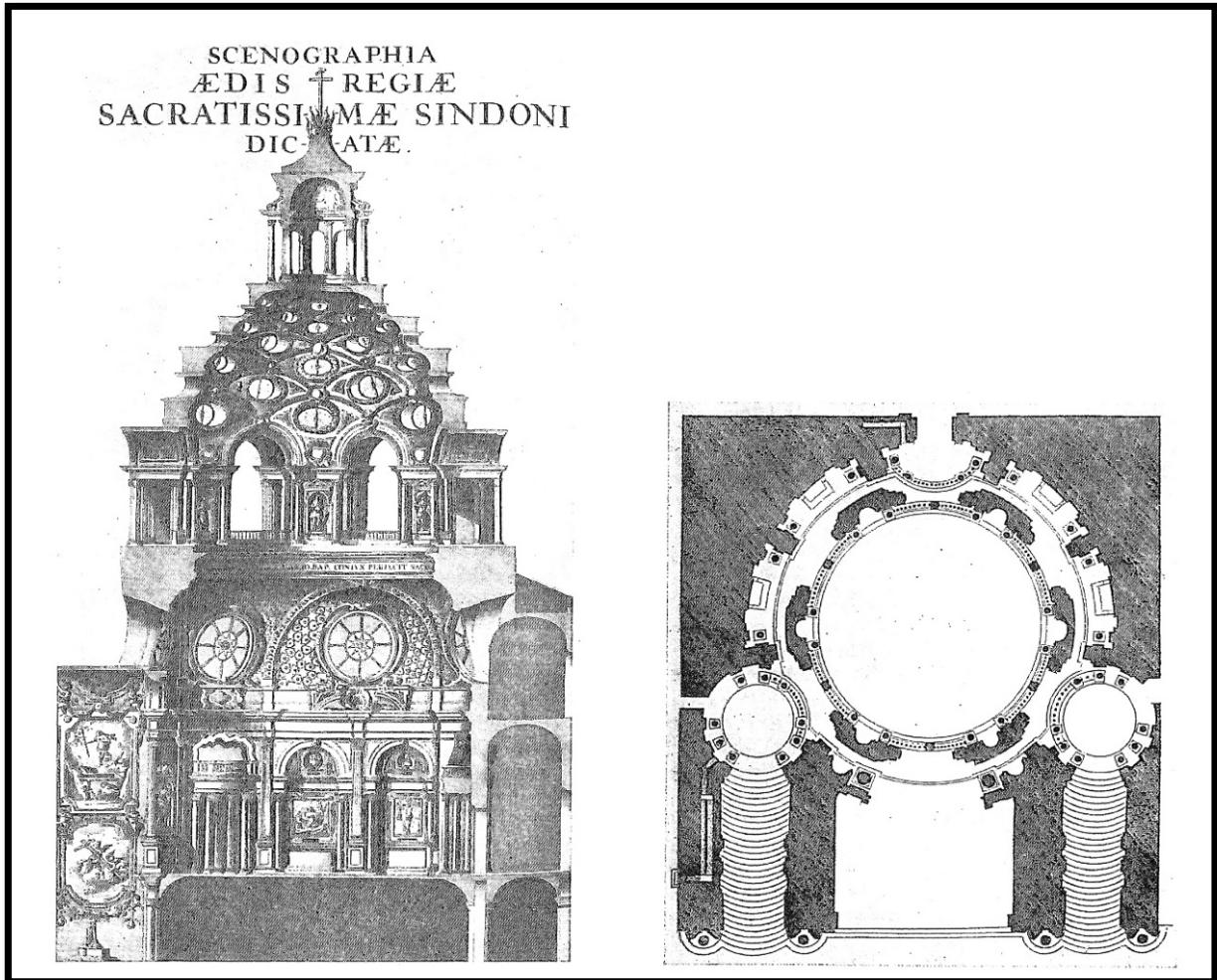


Figura 2.- Planta y sección de la Capilla de la Sábana Santa. En Guarini, G., *Disegni d'architettura civile et ecclesiastica*, Turin, 1686, Fuente: Wikisource.

“Sobre una rotonda, todo en mármol negro, con arcos y pilares de bellas y grandes proporciones, se eleva la cúpula con zonas hexagonales superpuestas y alternas, livianas y fantásticas como en los templos indios. Al llegar a cierta altura, la parte interna converge rápidamente, y todo está perforado por luces triangulares, hasta que el espacio, estrechado, está cerrado por una estrella calada que le permite ver a

través de sus rayos otra estancia en la que se pinta al Santo Espíritu en gloria.⁷
Francesco Casanova y Carlo Ratti, 1884.⁸

La capilla es el eje de unión entre la Catedral y el Palacio Real y debe salvar un piso en altura. De esa manera, los duques pueden acceder desde el palacio directamente a la capilla y a la catedral. En el gran incendio de 1997 la reliquia pudo salvarse, pero la capilla estuvo a punto de colapsar y, tras 21 años de restauración, el 27 de septiembre de 2018 fue reabierta al público.

Dos de los accesos parten desde el interior de la catedral, tras una fachada en mármol negro y unas estrechas escaleras en el mismo material, que consiguen crear una ilusión de sepulcro: aunque las escaleras suben, podemos creer que estamos bajando a la gruta, con un magnífico sentido escenográfico (fig. 3). El tercero conecta en la misma cota de la planta noble del Palacio. El triángulo y el tres que hemos visto en planta se repetirá en altura, con un profundo sentido simbólico del Dogma de la Santísima Trinidad: Jesucristo en la tierra, el Espíritu Santo en lo alto de la cúpula y Dios Padre en el cielo, más allá de la cúpula; es decir, una Trinidad en esquema vertical. El tres, como los tres días que Jesús pasó en el sepulcro. El espacio terrenal queda abajo y el celestial arriba. La luz y el color siguen su escenografía en la planta de la capilla: del negro pasa al gris, abre vanos hasta llegar a lo alto de la cúpula y arriba la luz dirige nuestra mirada a lo alto, en el mismo sentido ascensional de resurrección. Guarini une matemática, geometría y simbología.

⁷<https://www.museireali.beniculturali.it/cappella-della-sacra-sindone/> > [fecha consulta 29-02-2020].

⁸Del Libro *Alcuni giorni in Torino: guida descrittiva, storica, artistica illustrata pubblicata per commissione del Municipio*, 1888.

<http://www.museotorino.it/view/s/d1a0fd5cb75f41e3b8dfa02293ba7d> [fecha consulta 13-04-2020].

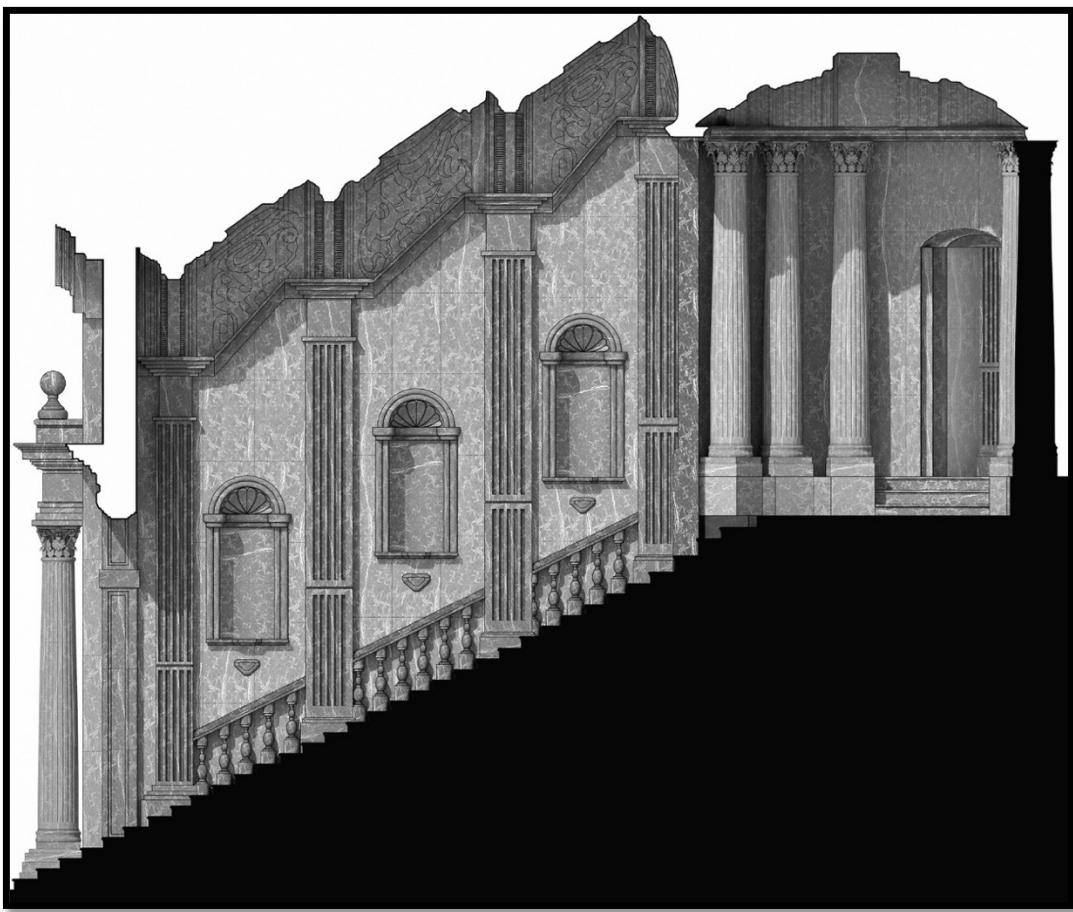


Figura 3.- Dibujo de la sección de escaleras de la Capilla de la Sábana Santa en Turín, cortesía de Alexandru Nacu. Fuente: <http://www.alexnacuarchitects.co.uk>

La inserción del triángulo en la planta circular crea tres vestíbulos circulares colocados en los ángulos y genera un juego de líneas cóncavas y convexas en planta (Fig. 4). La capilla se articula con una serie de ocho pilastres de orden gigante entre las que se colocan motivos serlianios. Al inscribir el triángulo se han generado tres tramos sobre los que coloca tres enormes pechinas sobre el cilindro de la primera planta y tres espacios cubiertos que cierran con un gran arco de medio punto, bóvedas que enmarcan en la parte inferior dos motivos serlianios y uno que se abre a la catedral, como si de un gran palco teatral se tratara. En las pechinas y en las bóvedas se abren seis grandes óculos circulares que dan a todo el espacio ritmo; produce extrañeza que la cúpula se levante sobre tres y no sobre cuatro pechinas como es habitual. Un juego que sigue utilizando para seguir con el número que marca el orden de toda la capilla. La arquitectura de Guarini rompe con la regularidad de manera intencionada y va más allá de Borromini, al crear estructuras que

no revelan cuál va a ser el siguiente paso. Como dice Wittkower “*solo podemos decir que va a suceder algo inverosímil e improbable.*”⁹

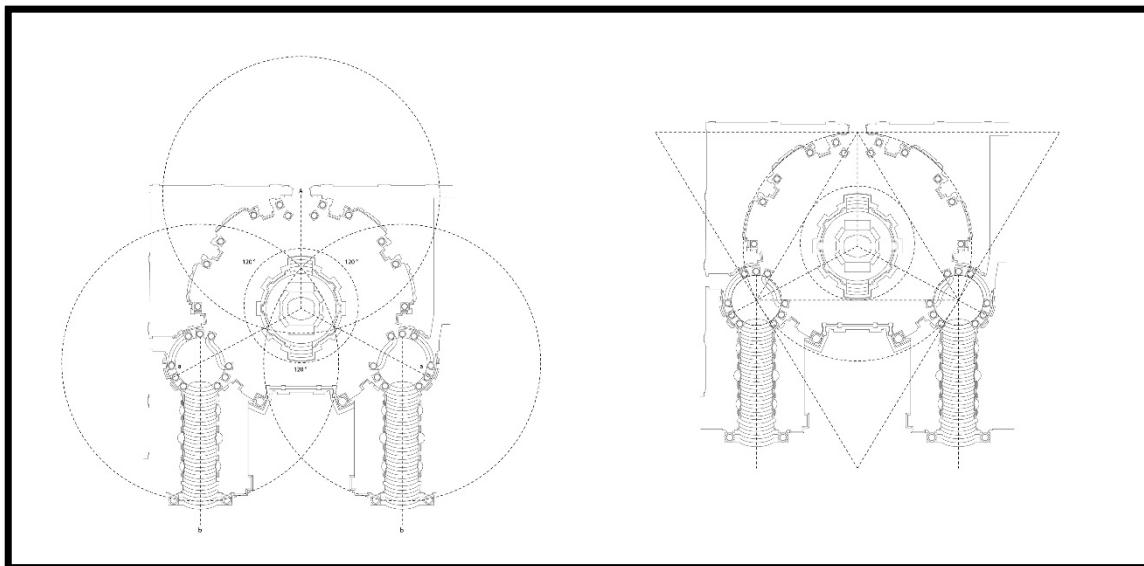


Figura 4.- Planta geométrica de la Capilla de la Sábana Santa en Turín, cortesía de Alexandru Nacu. Fuente: <http://www.alexnacuarchitects.co.uk>

La siguiente planta, ya sobre las pechinas, corresponde al tambor de la cúpula. Seis grandes vanos alineados a los seis grandes óculos que combina con seis hornacinas de menor tamaño; sobre estas es donde la genialidad de Guarini vuelve a sorprendernos. De centro a centro de cada arco de los ventanales sale un segmento curvo y sobre estos 6 arcos escarzanos, rota y coloca otros 6 vanos; así, hasta seis veces, con lo que se generan 36 vanos, 6 vanos por 6 alturas que van disminuyendo en tamaño (fig. 5). El resultado es puro ilusionismo pues parece que el espacio se expanda y la cúpula crezca, una cúpula que cuando la ves por fuera entiendes que es pura ilusión, engaña al ojo. Un trampantojo como el que Borromini creó en el jardín del Palazzo Spada, alargando el patio en una falsa perspectiva. La cúpula cierra arriba con un diseño de una estrella de doce puntas y en el centro, detrás, la paloma del Espíritu Santo iluminada por las doce ventanas de la linterna. Guarini en el tambor y linterna sigue jugando con la luz y el color, cada vez más claro y luminoso que desmaterializa la cúpula. En la decoración se han visto referencias a las armas de la pasión, la corona de espinas, las cruces, los clavos y las 5 llagas.

⁹Wittkower, 1983: 409.

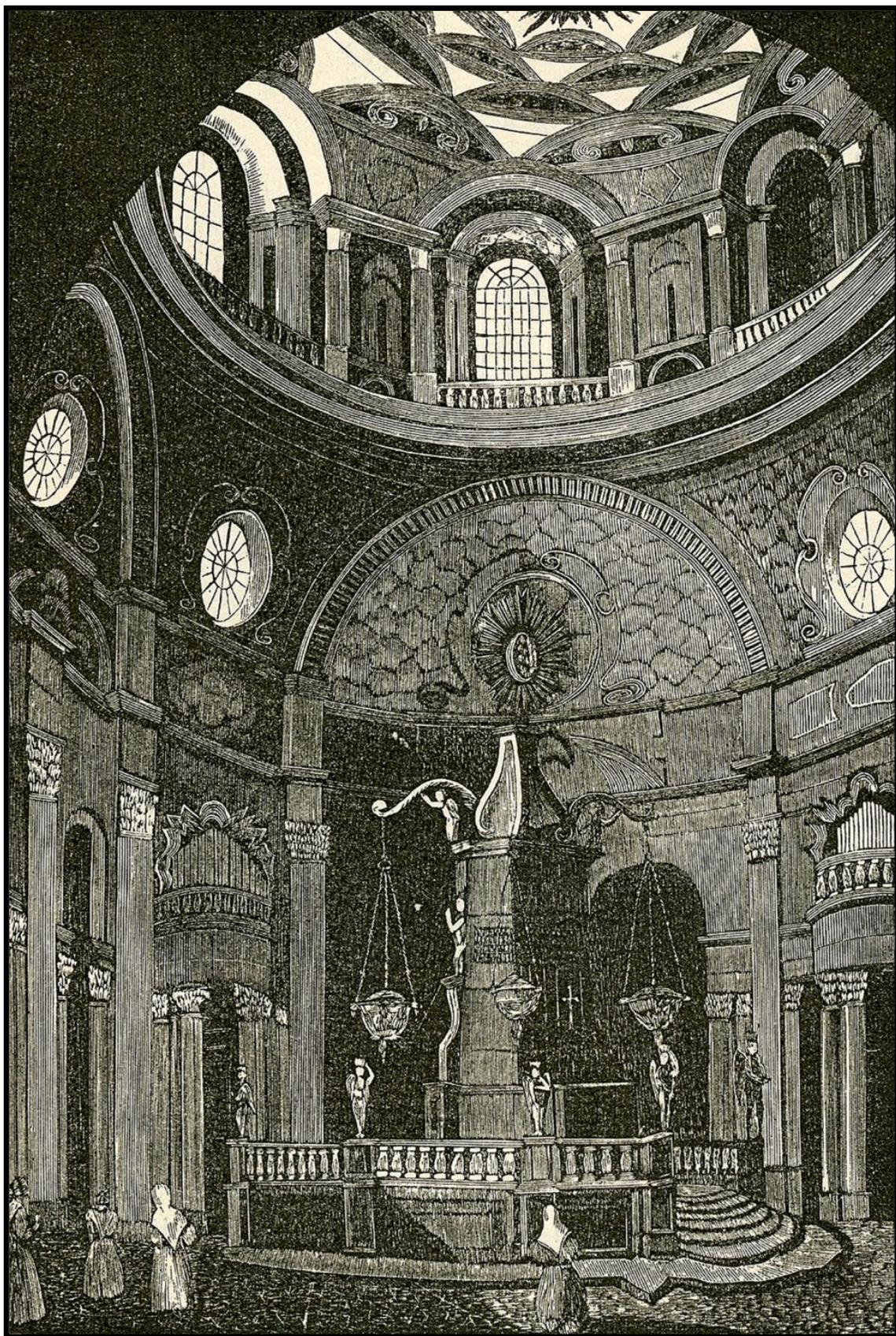


Figura 5.- Xilografia de 1890, autor desconocido. En Strafforello G., *La patria, geografia dell'Italia*, (Vol. II. Provincia di Torino), Unione Tipografico-Editrice, Torino, 1890. Fuente: Wikimedia Commons.

Al exterior, la cúpula es difícil de ver. Situada entre los dos edificios, no tiene buena visibilidad. Surge sobre los tejados directamente el tambor, con los seis ventanales unidos por una cornisa ondulante. Sobre el tambor, se encuentra la extraña visión de la estructura de las 36 pequeñas ventanas unidas por nervios, la linterna con los doce ojos y un alto remate como una pagoda. Este exterior remite ligeramente a San Ivo alla Sapienza; en ambos casos el exterior no permite adivinar el interior. Volvemos a ver el juego con el número tres y sus múltiplos, tres son los pisos de la pagoda y tres los anillos sobre las ventanas de la linterna, doce las ojos, seis los grandes ventanales del tambor...

Tras el Concilio de Trento (1545-1563) sabemos que el arte debe conmover y la capilla de Guarini es un ejemplo de cómo esa teatralidad nos puede transportar utilizando la forma y la luz. No hay duda de que tanto Bernini como Borromini influyeron en Guarini, sobre todo las obras que vio en Roma: la Iglesia de San Carlo alle Quattro Fontane, el Oratorio dei Filippini, San Ivo alla Sapienza y, más tarde, seguramente conocería los planos para el Louvre. Tampoco podemos dudar de que la Capilla de la Sábana Santa, la Iglesia de San Lorenzo y el Palacio Carignano son obras maestras, y parte de la mejor arquitectura del Seicento italiano¹⁰

¹⁰Wittkower, 1983: 406.

Bibliografía

Norberg-Schulz, Christian (1989): *Arquitectura Barroca Tardía y Rococó*, Barcelona, Aguilar.

Wittkower, Rudolf (1983): *Arte y arquitectura en Italia 1600/1750*, Madrid, Ediciones Cátedra.

Webgrafía

<http://www.residenzereali.it/index.php/it/residenze-reali-del-piemonte/musei-reali-cappella-della-sindone> [fecha consulta 29-02-2020].

<http://www.residenzereali.it/index.php/it/residenze-reali-del-piemonte/musei-reali-cappella-della-sindone/197-residenze-no-unesco-box1/252-la-corona-di-delizie> [fecha consulta 29-02-2020].

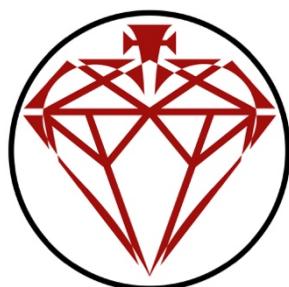
<http://whc.unesco.org/es/list/0823> [fecha consulta 29-02-2020].

<http://datos.bne.es/persona/XX1041193.html> [fecha consulta 03-03-2020].

<https://www.museireali.beniculturali.it/cappella-della-sacra-sindone/> [fecha consulta 29-02-2020].

<https://ia800503.us.archive.org/1/items/dissegnidarchite00guar/dissegnidarchite00guar.pdf> [fecha consulta 13-03-2020].

<http://www.museotorino.it/view/s/d1a0fd5cb75f41e3b8dfaab02293ba7d> [fecha consulta 13-04-2020].





RELIQUIAS CONVERSORAS: LOS “DESPERTADORES DE HEREJES” DEL JOYERO DEL PILAR

Marc Millan Rabasa¹

Entre las ricas alhajas donadas a la Virgen del Pilar encontramos una gran diversidad de objetos que con frecuencia pasan totalmente desapercibidos, bien sea por su rareza u opacados por preciosas joyas. Por ello aprovechamos estas páginas para despejar algunas incógnitas sobre un conjunto de tres misteriosas piezas que aparecen recogidas en los inventarios de este templo. Se trata de unas piedras calificadas como “despertador de los herejes”.² La primera referencia la encontramos en 1742, cuando fueron incluidas en el inventario del joyero de la Virgen. El ejemplar que se describe de una manera más detallada es el siguiente:

Esta es una de las halajas mas apreciables de Nuestra Señora; es una piedra, despertador de los herejes, es su hechura en obalo prolongado y tiene en letras de relieve estas letras: Sola una Virgen Madre. Hay mayor maravilla, que a una criatura insensible, le de Dios testimonio de la pureza de su Madre; esta guarneida de plata blanca con puntillas y cordon espinado. Se hallo esta piedra en el rio Ebro el año de 1677, sacando piedras pa[ra] la nueva fabrica del Santo Templo de N[uest]ra Señora del Pilar, y la recogió el Canonigo D[on] Joseph Felix Amada.³

Nos hallamos ante una pieza que tenía el poder de convertir a aquellos infieles que dudaban de la santidad de la Virgen María. Junto a esta primera piedra localizamos “otra

¹Graduado en Historia del Arte en la Universidad de Barcelona y doctorando del programa de Historia del Arte en la Universidad de Zaragoza. 784416@unizar.es

²En primer lugar, quisiéramos agradecer a Carolina Naya el habernos facilitado algunas de las informaciones que aquí se aportan sobre dichas piedras, procedentes de su tesis doctoral. Además, para conocer una primera referencia documental al respecto véase Naya Franco, 2019: 510, 534-535.

³*Inventario de las halajas y plata de Nuestra Señora del Pilar en su Santa Capilla*, 1742, Archivo Capitular del Pilar (citaré ACP), Inventarios: 137r.

maravilla de la mano poderosa” también recogida a orillas del Ebro y guarneida de plata a modo de reliquia, con una anilla para poder colgarla.⁴ Esta lápida, de mayor tamaño, contaba con las inscripciones “*Exaltata est sancta dei genitrix super choros angelorum*”, a un lado, y “*Virginis Mariae celebremus regnum adoremus DMDM: 1599*”, al otro. Por último, hay que añadir una tercera piedra de similares características donada más de un siglo después, en 1785, por José Valle, que en aquel momento ocupaba el cargo de tenor de la Santa Capilla. Esta presentaba la inscripción “*Deus factus est homo, et omnia fecit propter hominem*” en una cara y el dibujo de unos ramos en la otra. Sin embargo, en este caso no se hace alusión a que tuviese ninguna capacidad milagrosa.⁵

Como se dice en la descripción de la primera de las piezas, durante la década de 1670 se estaba llevando a cabo el acopio de materiales y el desvío del río Ebro para la construcción del nuevo templo,⁶ con la consecuente acumulación de cantos rodados donde aparecerían las piedras milagrosas. Por esta misma razón no es de extrañar que fuera José Félix de Amada y Torregrossa quien se interesara por ella. Este canónigo recogió gran cantidad de noticias sobre la Virgen en su *Compendio de los milagros de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza*, y esa presunta capacidad de convertir a los infieles en devotos de María no le pasó inadvertida.⁷

Amada no incluyó ninguno de estos hallazgos pese al contacto directo con al menos una de las piezas, pero sí menciona otros favores relacionados con el inicio de la fábrica pilarista. Entre esos sucesos milagrosos está el descubrimiento de una mina arenera en 1675 en la margen izquierda del Ebro. Sus tierras servirían para el nuevo templo y curarían a un tullido al hundir sus manos en ellas. En el mismo género de episodios podemos incluir el transporte de una gran piedra de mármol negro desde la Almunia de Doña Godina hasta el claustro de la colegiata mudéjar. En ella se iba a grabar la primera planta diseñada por Juan de Marca y, según el relato del *Compendio*, el carro en el que se trasladó fue custodiado por la propia Virgen.⁸

⁴*Inventario que por acuerdo de la Ill[u]ustrísi]ma Junta del Santo Templo Metropolitano de N[ues]tra S[eñ]o]ra del Pilar se renovó*, 1873, Archivo Capitular de la Sero de Zaragoza (citaré ACSZ), Inventarios: 203-204.

⁵*Inventario de las halajas y plata de Nuestra Señora del Pilar en su Santa Capilla*, 1742, ACP, Inventarios: 139v, 175r.

⁶Martínez Verón, 2001: 282.

⁷Diversos episodios de confrontación acerca del culto se recogen en Franco Llopis, 2011: 61-76.

⁸Amada y Torregrossa, 1680: 324-327, 321-324.

Amada confiesa que uno de los objetivos de su obra era conseguir limosnas para la construcción del nuevo templo.⁹ Seguramente, la donación de estas peculiares alhajas conversoras perseguía el mismo fin de promocionar la devoción pilarista. No era la primera vez que una intervención en el templo daba este tipo de sorpresas, bien acogidas por los fieles y las devotas. Según el relato de este mismo canónigo “la fabrica milagrosa de este Templo [...] en cada circunstancia cifró un prodigio”. Muestra de ello fue que en dos pequeñas reformas realizadas en 1644 y 1675 en la Santa Capilla se hallaron “las insignias de San-Tiago, conchas, y bordones, de diversos tamaños, dando testimonio de su venida”. Estas veneras, guardadas como verdaderas reliquias del apóstol, se consideraban útiles para espantar a demonios y sanar enfermedades.¹⁰ Gracias a estos textos, los prodigios relacionados con la fábrica también se popularizaron más allá de la ciudad. En consecuencia, cuando se empezó a derribar la antigua colegiata para alzar el templo barroco, “muchas personas devotas pidieron algunas de sus piedras” para fabricar imágenes que viajaron por la geografía española con el ánimo de obrar milagros.¹¹

Como ya hemos señalado anteriormente, el libro de Amada no incluye los despertadores de herejes.¹² Por ello, para conocer el funcionamiento de estos conversores a la fe católica, y especialmente al culto mariano, debemos acercarnos a otros objetos similares. Nos centraremos en el estudio de las reliquias, algunas de las cuales tuvieron un papel destacado durante los primeros tiempos del cristianismo. Es el caso de la conversión colectiva de quinientos cuarenta judíos y judías en el año 418 gracias a la intercesión de los vestigios corporales de San Esteban. Estos habían sido llevados a Menorca por Paulo Orosio en su retorno a la península Ibérica desde Tierra Santa. Diversos milagros ocurrieron en los ocho días que descansaron en la isla hasta que toda la población de Mahón fue convertida. Uno de los episodios más impactantes fue la aparición de una gran esfera luminosa sobre los restos del protomártir a ojos de unos monjes cristianos y unas mujeres hebreas, que quedaron sorprendidas por tan magnífica visión.¹³

En el contexto de la Reconquista también se recogen episodios similares. Por ejemplo, en 1063 Fernando I ordenó a los obispos Alvito de León y Ordoño de Astorga el traslado del

⁹Serrano Martín, 2015: 1, 24.

¹⁰Amada y Torregrosa, 1680: 124-126.

¹¹Gutiérrez Lasanta, 1974: 191-192.

¹²Además, en las actas capitulares del año 1677 solo aparece la donación de una piedra de pórfido por parte de un devoto anónimo, que dudamos guarde relación. Véase *Gesta Capituli*, 10 de septiembre de 1677, ACP, Actas Capitulares: 69.

¹³Martínez y Romero, 1856: 6, 11-51. Castellanos García, 1996: 8-7.

cuerpo de Santa Justa desde Sevilla a León. Sin embargo, al llegar a la capital de la taifa andalusí no se les permitió ver los restos de la mártir. Ante estas dificultades, a Alvito se le apareció Isidoro de Sevilla, confesándole que la voluntad divina era que trasladasen sus vestigios corporales a tierras cristianas. En el viaje de vuelta se convirtieron gran cantidad de infieles al ver los milagros que provocaba la presencia corporal del santo, entre los cuales la hija del monarca sevillano Benabeth, Zaida. Según el relato de Lucas de Tuy, al padre también se le apareció el prelado en sueños, convenciéndolo de la veracidad de la fe cristiana. Aunque nunca se llegara a convertir públicamente por miedo a perder su reino, envió a su hija junto con una gran dote a Alfonso VI de León para que pudiera practicar libremente su nueva fe. Allí se bautizaría con el nombre cristiano de Isabel y acabaría casada con el monarca leonés.¹⁴

También tenemos constancia de episodios más cercanos en el tiempo a las piedras cesaraugustanas, como los ocurridos con las reliquias de San Juan de la Cruz. Estos milagros conversores los explica fray Gerónimo de San José en la biografía del santo carmelita. Aunque no concreta la fecha en la que sucedieron, los podemos datar entre la última década del siglo XVI y el tercio inicial del XVII.¹⁵ El primero de ellos tuvo lugar en Calatayud, donde fray Juan Bautista fue a predicar al prostíbulo de la localidad. Sin embargo, las tres mujeres de la casa pública no le prestaban ninguna atención. Ante su indiferencia, las convenció para que adorasen una reliquia del místico castellano. Al verla, una de ellas empalideció y confesó ver “una muger llorando amargamente, y junto à si un Christo, y una calavera, que sin duda era la Magdalena”. Lo mismo le sucedió a la siguiente, mientras que la tercera no reaccionó de ninguna manera. Al día siguiente confesaron ante toda la ciudad su mala vida y se volvieron fervorosas creyentes.¹⁶

El segundo episodio que hemos seleccionado es una conversión mucho más contundente, protagonizada por el darocense Pedro de la Madre de Dios.¹⁷ Este carmelita dudaba de la pureza de su alma porque poseía una reliquia del santo que nunca le había facilitado ningún prodigo. Al llegar a un mesón de Alcalá la Real vio una joven esclava otomana llamada Fátima, que todavía era fiel al islam. A la mañana siguiente, el fraile la llamó y le enseñó el relicario donde descansaba este vestigio corporal de San Juan de la Cruz.

¹⁴Mariana Navarro, 2012: 166. Tuy, 1947: 15.

¹⁵San Juan de la Cruz falleció en 1591, mientras que las primeras ediciones de la vida del santo datan de la década de 1630. Véase Duvivier, 1971: 530.

¹⁶San José, 1618: 117-118.

¹⁷Para más información sobre Pedro de la Madre de Dios acúdase a Blasco de Lanuza, 1619: 522-526.

Teniéndolo en sus manos, a Fátima se le apareció una hermosa mujer con una criatura de tierna edad. Llamó a otra esclava que ya se había convertido al cristianismo y, al tocar la reliquia, vio exactamente lo mismo. Tras explicarle que había presenciado una aparición de María con el niño Jesús, la muchacha turca pidió ser bautizada.¹⁸

Los inventarios del joyero de la Virgen permiten saber que los tres despertadores de herejes se conservaron hasta 1816.¹⁹ Desgraciadamente, durante el siglo XIX perdemos la pista del primero, aquel que donó José Félix de Amada en 1677. Los dos que todavía se conservaban en 1870 se iban a presentar en una subasta como “dos piedras esculpidas con una inscripción del año 1599”²⁰ Sin embargo, finalmente se devolvieron a la Virgen con otras alhajas de gran devoción y que estaban en contacto directo con la imagen.²¹ La última noticia que conservamos es pocos años posterior, del inventario de 1873.²²

Como en el caso de otros objetos lapídeos encontrados en el templo del Pilar o su espacio circundante, pensamos que estas peculiares piezas fueron tratadas como verdaderas reliquias. Muestra de esta devoción fue su enriquecimiento con montura y anillo de plata. En esta ocasión destacaron por su capacidad de conducir la voluntad divina para dar “testimonio de la pureza de su Madre [de Dios]” a los herejes.²³ Aunque encontramos fenómenos de conversión similares desde los primeros tiempos del cristianismo, por su contexto creemos que se refieren a los protestantes que negaban la santidad de María. En la Contrarreforma existió una predisposición especial a creer que la intercesión milagrosa era un beneficio divino hacia la Iglesia Católica.²⁴ Precisamente, uno de los mayores ejemplos de compilación de estos milagros referentes a la Virgen del Pilar es el *Compendio* del canónigo José Félix de Amada. En conclusión, valoramos estos despertadores de la fe como un vehículo de expresión de las necesidades del catolicismo contrarreformista, que el cabildo del Pilar necesitaba enfatizar. Nos referimos, por tanto,

¹⁸San José, 1618: 118.

¹⁹*Inventario de las alajas de oro, plata y pedrería, ornamentos y otras cosas de la sacristía de la Santísima Capilla de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, 1816-1821*, ACP, Inventarios: 16r-16v.

²⁰Cabildo del Santo Templo Metropolitano del Pilar de Zaragoza, 1870: 34.

²¹Aparecen valoradas en ochenta reales. Acúdase a *Actas del Ilustísimo Cabildo de la Santísima Iglesia Metropolitana de Zaragoza*, 30 de julio de 1870, ACP, Actas capitulares: 23v.

²²*Inventario que por acuerdo de la Ilustísima Junta del Santo Templo Metropolitano de Nuestra Señora del Pilar se renovó*, 1873, ACSZ, Inventarios: 203-204.

²³*Inventario de las alajas y plata de Nuestra Señora del Pilar en su Santa Capilla*, 1742, ACP, Inventarios: 137r.

²⁴Serrano Martín, 2015: 4.

al uso de los hechos milagrosos como herramienta de promoción del culto mariano, en este caso para poder financiar la construcción del nuevo templo.

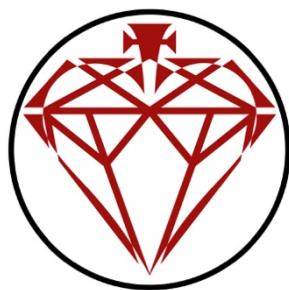
Bibliografía:

- Amada y Torregrosa, Félix (1680): *Compendio de los milagros de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza*. Zaragoza: Herederos de Agustín Verges.
- Blasco de Lanuza, Vicencio (1619): *Último tomo de historias eclesiásticas y seculares de Aragón, desde el año 1556 hasta el de 1618*. Zaragoza: Juan de Lanaja y Quartanet.
- Duvivier, Roger (1971): *La genèse du cantique spirituel de Saint Jean de la Croix*. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres.
- Castellanos García, Santiago Miguel (1996): “Las reliquias de santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (ss. V-VII)”. En: *Polis, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 8, Alcalá de Henares, pp. 5-21.
- Cabildo del Santo Templo Metropolitano del Pilar de Zaragoza (1870): *Catálogo de las Alhajas de la Santísima Virgen del Pilar de Zaragoza que con la debida autorización se enagenan en pública subasta para la continuacion de las obras del mismo Santo Templo Metropolitano*. Zaragoza: Tipografía de José María Magallón.
- Franco Llopis, Borja (2011): “Noticias sobre arte y devoción del Quinientos aragonés a través de la documentación inquisitorial”. En: *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 107, Zaragoza, pp. 61-76.
- Gutiérrez Lasanta, Francisco (1974): *Historia de la Virgen del Pilar, Tomo IV, Los Milagros*. Zaragoza: El Noticiero.
- Mariana Navarro, Andrea (2012): “*Sancti Viatores*: predicaciones, visiones, apariciones y traslado de reliquias en Andalucía (s. V-XVII)”. En: *Historia, instituciones, documentos*, 39, Sevilla, pp. 153-183.
- Martínez Verón, Jesús (2001): *Arquitectos en Aragón, diccionario histórico (volumen III)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Martínez y Romero, Buenaventura (1856): *La conversión milagrosa de los judíos de Menorca acaecida el año 418*. Madrid: M. González.
- Naya Franco, Carolina (2019): *El Joyero de la Virgen del Pilar. Historia de una colección de alhajas europeas y americanas*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

San José, Gerónimo de (1630): “Compendio de la vida de el beato padre San Juan de la Cruz”. En: Cruz, Juan de la (1703): *Obras espirituales que encaminan a una alma a la más perfecta unión con Dios*. Sevilla: Francisco de Leesdael, pp. 1-120.

Serrano Martín, Eliseo (2015): “Milagros, devoción y política a propósito de la Virgen del Pilar en la edad moderna”. En: *e-Spania*, 21, París, pp. 1-48.

Tuy, Miguel de (1947): *Milagros de San Isidoro*. León: El Diario de León.





LA DEVOCIÓN COMO FORMA DE CONSUMO: EL USO ELITISTA DE LOS RELICARIOS EN LA ZARAGOZA MODERNA

Juan Postigo Vidal¹

Como es bien sabido, las sociedades católicas de los tiempos de la Contrarreforma encontraron en el uso devocional de las imágenes una vía para demostrar su fidelidad al dogma. Los interiores domésticos de la gente que vivió en estos países se llenaron por ello de objetos que venían a recordar los episodios y los misterios de la fe más característicos dentro de la mentalidad espiritual del momento. Muchos de estos elementos, además, tenían un uso práctico, servían para ayudar al rezo, para ser observados, tocados o leídos; es decir, que contribuían a concienciar al fiel en las cuestiones relacionadas con las creencias. Unos eran portátiles (se llevaban “puestos”, se guardaban en las faldriqueras casi como si se tratase de amuletos, o simplemente eran transportables y cambiaban por ello de una habitación a otra), y otros contaban con su emplazamiento predilecto, y es así que la mayoría del tiempo actuaban como elementos decorativos dentro de la casa.

Es a su vez sabido igualmente que ya desde los primeros instantes en que el Concilio de Trento comenzó a aplicar su doctrina, y conforme los países de creencia reformada optaron por el veto a las imágenes religiosas en todos los ámbitos de la vida, los ciudadanos del mundo católico no dudaron en lanzarse al consumo de esta clase de objetos, que interpretaron no solamente como una demostración de su fiel religiosidad, sino también como una forma de distinción. Con razón se recuerda que la época del Renacimiento y del Barroco es la que por fin dio los primeros pasos en la historia del capitalismo. Sus gentes, podríamos decir, fueron especialmente propensas a gastar sus riquezas en objetos consumibles, y no solo eso, sino también a acumular dichos objetos, demostrando con tal práctica que quien más poseía era también quien más tenía que demostrar. Y como en los inicios de la modernidad, los profesionales liberales y la burguesía mercantil alcanzaron un nivel económico suficiente como para medirse con los

¹Profesor del Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza
jpostigovidal@gmail.com

sectores privilegiados de la sociedad (a través de la adquisición de objetos de lujo podían imitar los gustos y las costumbres de la nobleza), parece entonces que lo que se inició en aquellos años fue una verdadera “carrera” dentro del plano de lo estético: mientras los sectores no privilegiados pero con dinero conseguían emular las formas de vida de las élites, estas se veían por su parte obligadas a emprender iniciativas para seguir desmarcándose de aquellos a través de nuevas estrategias de consumo.

Y recordamos esto porque, insistimos, la proliferación de elementos de intencionalidad religiosa, si bien estuvo por una parte relacionada con la nueva explosión de religiosidad postrentina tan basada en el uso de las imágenes, por la otra también lo estuvo -y mucho- con esa tendencia de la que hablamos, basada sobre todo en el consumo masivo de objetos de lujo. Otro tema aparte sería el que afecta a las imitaciones de toda clase de productos que naturalmente comenzaron a realizarse para satisfacer la demanda de aquellos que no podían, por falta de recursos, acceder a lo mejor de aquellas vidas “de regalo”. Sin embargo, y como es fácil de entender, no todos los productos del mercado podían contar con su correspondiente versión más barata. Había muchos elementos que adquirían su propio valor en esa misma característica, en el hecho de ser precisamente cosas que la mayoría de la gente no podía obtener. Y es de ese modo que, dentro del espectro de los productos relacionados con la religiosidad, aquí también podríamos entender que, a pesar de que casi todo el mundo fue capaz de decorar las paredes de su casa con representaciones iconográficas (unos lo harían con un lustroso óleo pintado por un artista de prestigio, y otros con una estampa barata de un santo), de ningún modo lo fue si los objetos de los que hablamos, de por sí, ya eran un privilegio.

Muy seguramente podríamos tener el consumo de reliquias y relicarios como una práctica propia de aquellos que contaban con un nivel adquisitivo alto. En la capital aragonesa, ya desde el año 1600 se comenzaron a adquirir reliquias que se guardaban y exhibían dentro del espacio habitable como objetos de culto y de ostentación. Al principio esta posesión se efectuó a un ritmo muy moderado y estable. No todos podían adquirir estos objetos, y aquellos pocos que habían dado el paso, no llegaron por lo general a continuar su práctica consumista adquiriendo más ejemplares. Por otra parte, y aunque no sea este el motivo de este escrito, añadimos que el interés por los relicarios fue naturalmente en aumento con el paso de los años, y que del mismo modo que había ocurrido con otra clase de productos de lujo, nuevos sectores de la sociedad comenzaron a mostrar interés por su

compra, “obligando” a los miembros de la nobleza a intensificar su interés por los mismo. Fue entonces, sobre todo en el curso del siglo XVIII, cuando ya podemos hablar quizás de “colecciones” de reliquias y relicarios en los interiores domésticos.

Sobre el diseño de estos relicarios, lo que podemos decir en cambio es que su tipología clásica ya quedó fijada desde el principio y que, salvo añadidos puntuales, no sufrió grandes evoluciones con el tiempo. La hechura de un crucifijo en cuya base se guardaban las reliquias, la caja o el colgante con forma de cruz, la típica arquilla, o la bolsa “de reliquias” en la que se guardaban amontonadas todas las pequeñas piezas, eran quizás los ejemplos más repetidos, aunque de cuando en cuando también se recogían ejemplares algo más especiales que se integraban incluso de una manera muy evidente con el resto del mobiliario doméstico: en este sentido, a veces los cuadros colocados en las paredes tenían reliquias adheridas al marco, y hasta fines del siglo XVIII fue relativamente frecuente que en los doseles de las camas colgasen, entre otros objetos devotos, algunos pequeños relicarios. Lo más común sin embargo era que el relicario tomase la forma de un pequeño objeto portátil hecho con materiales como la plata o también el oro, que fuese algo parecido a una caja para guardar en su interior las reliquias, y que tuviese un vidrio colocado en una de las paredes para que se pudiese ver el interior sin necesidad de abrir el revestimiento.

La fuente predilecta que suele emplearse para el estudio de los aspectos que acabamos de mencionar son los inventarios de bienes. Estos documentos notariales, si bien fueron redactados con una intencionalidad totalmente distinta a la que hoy contemplamos, lo cierto es que a nosotros nos sirven para poder imaginar y realizar incluso reconstrucciones virtuales de los espacios habitables de nuestros antepasados de la Edad Moderna. Como toda fuente que queramos emplear, los inventarios no están de ningún modo exentos de limitaciones. Obviamente, no todos los ciudadanos de la época hicieron redactar un inventario de sus pertenencias antes de morir. Ni tampoco acostumbraron a efectuarlo en la plenitud de sus vidas (sino en la vejez, como es lógico). Podemos suponer, además, que puesto que estos recuentos de bienes perseguían solventar cuestiones de tipo económico en su época, los notarios y escribanos que trabajaron en ellos muy rara vez perderían el tiempo en anotar y describir objetos que no contasen con un mínimo valor pecuniario (aun cuando a nosotros hoy nos interesaría mucho saber qué clase de pequeñas baratijas pudo conservar la gente); y eso por no mencionar la cambiante calidad de los mismos

inventarios, que para nada respetaba un patrón único: en unas ocasiones los inventarios distinguían qué objetos aparecían en cada habitación, mientras que en otros muchos no se proporcionaba tal información; algunas veces se nos hablaba de la forma, la calidad, el color o el estado de conservación de las cosas, y otras no; a veces se tasaban los objetos, a veces no; a veces se distinguía cada una de las prendas de vestir, o cada uno de los libros (con su título, edición...), o de los muebles de la casa, y otras simplemente se decía algo como “vestuario”, “libros”, “muebles”.

Volviendo al asunto que nos atañe, ya hemos visto que a través de los inventarios nos sería posible acceder a información interesante relacionada con el aspecto y factura de los relicarios (y también a su evolución en el tiempo); más difícil, en cambio, resultaría rescatar datos sobre las propias reliquias contenidas en esos relicarios. Por alguna razón, los inventarios son en este punto bastante parcos en información. Para empezar, no siempre se nos aclara ni siquiera el santo del que procede el resto, sino que solo en algunas ocasiones el notario se molesta en transcribir el texto adjuntado por la cartela que solían contener estos objetos (con lo que nosotros podemos reducir el resto). Aún menos frecuente es que se nos aclare la parte del cuerpo o el objeto santo que constituye esa reliquia. Como ya dijimos en otra ocasión, esta clase de información nos es proporcionada en contadísimas ocasiones.

* * *

Lo que ofrecemos a continuación es una tabla elaborada precisamente con el contenido hallado en estos inventarios de bienes, y relativa a las reliquias y relicarios que han podido localizarse en esta clase de documentos para los individuos privilegiados de la ciudad de Zaragoza entre los años 1600 y 1678². A pesar de que no hemos elaborado distinción alguna para separar a unos miembros y otros del estamento, creemos que el documento puede resultar de interés para los estudiosos que deseen acercarse al universo material de las élites zaragozanas de los tiempos del Barroco. Se incluyen todos los objetos de nuestro

²El contenido ofrecido parte del estudio exhaustivo de los inventarios de bienes muebles recogidos en el Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Zaragoza (AHPNZ). Ya ofrecimos anteriormente estas mismas consideraciones en un trabajo anterior: POSTIGO VIDAL, Juan, *La vida fragmentada. Experiencias y tensiones cotidianas en Zaragoza (siglos XVII y XVIII)*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 2015.

interés en cada uno de los inventarios (naturalmente, se desechan todos los demás), y se mantiene la ortografía tal y como figura en los documentos manuscritos.

Reliquias y relicarios de los miembros de la nobleza
Zaragoza, 1600-1678

Año	Nombre	Profesión	Objeto
1601	Juana Francisca Paterno	Viuda de Juan Fernández de Luna	Un relicario
1608	Tomás de Borja	Arzobispo de Zaragoza	2 cruces de ébano con tres reliquias y cristales; unas reliquias tassadas en 4.400 reales; una cruz pectoral grande con sus cristales y reliquias con 4 diamantes tasada en 2.000 reales; una cruz grande con un Cristo de una tercia y su pie para reliquias en él y en la misma cruz tassada en 1.320 reales
1614	Diego Pérez de San Juan	Infanzón ciudadano	Otro calaje grande de dicha arquimesa con un relicario guarnecido de madera dorada con hilo de oro; relicario con sus vidrios
1621	Aldonca Mello de Ferreira	Condesa de Fuentes	Una caxa verde con un relicario con 5 pastas; un quadrico guarnecido con ébano y reliquias en él y en medio un agnus illuminado pequeño; un relicario grande dorado con 13 cristales que en el del medio hay lejnum crucis y en las demás reliquias; un relicario con 2 rejuelas de ambas partes con reliquias y con lignum crucis en la una parte; un relicario dorado a manera de custodia y dentro está un relicario de oro en medio el legnum crucis y alrededor reliquias
1625	Ana María Sobrino	Infanzón	Un librito de oro con reliquias
1625	Juan Enríquez de Navarro	Señor de las baronías de Quinto y Figueruelas y de la villa de Estopañán	Un relicario guarnecido de ébano y plata con pasta y una cinta de nuestra señora bordada; un cofrecillo de terciopelo carmesí con diferentes relicarios; un relicario guarnecido de oro con una cartilla de San Francisco; un relicario de azero con el niño Jesús, San Joseph y la Virgen; unos pedaços de piedra beral y un relicario de plata sin pie; una arquimesa de nogal y dentro della una cajuela francesa pintada con reliquias; otro caxón con reliquias
1626	Iván Coscón	Caballero noble de los lugares de Mozota y Mezalocha	Un relicario con un nombre de Jesús
1638	Simón Pérez Despluges	Señor de la Puebla Larga en Valencia, maestre de campo de infantería en Navarra, castellán del castillo de Pamplona	Un relicario grande con su marco

1644	Matías Esteban Falayero	Hijodalgo alcaide de la Cárcel Real de Zaragoza	Un relicario de cristal guarnecido de oro y rubíes; un relicario de medio cañón con 8 rubíes y 8 esmeraldas, pessan 420 reales; un relicario de San Ysidro y la Virgen; un relicario ochavado de oro liso; una cruz de oro con reliquias
1645	Juan Francisco Burges	Infanzón	Un Agnus de oro de reliquias con la Virgen del Populo
1645	Luis Descallar	Caballero catalán	2 soguillas de oro y un relicario de oro esmaltado
1647	Felipe de Silva	Del Consejo de Estado de su Magestad, virrey y capitán general del ejército real	Una joya de diamantes y oro que guarda una reliquia tiene 6 diamanticos
1649	Francisca Soler y Carni	Viuda de Juan Piluerte y Carni, caballero noble de Aragón	Un relicario grande de pasta guarnecido con canutillos de oro y bordados
1650	Jerónima Hipólita y Albión	Viuda de Alonso de Villalpando, caballero	4 relicarios pequeños de pastas; una cruz grande relicario de madera; 2 relicarios de sedas labradas; un relicario con sus cartillas de San Gerónimo y San Juan; otro relicario con la reliquia de San Francisco de Borja guarnecido de oro; un pilarico con reliquias dentro del; un relicario de Santa Ysabel, la Virgen, el niño Jesús y San Joseph; un relicario de San Antonio guarnecido de azero; un relicario vordado en medio un agnus con piedras y perlas marco de ébano; 2 relicarios con pastas de agnus; una arquilla aforrada de damasquillo azul y es de nogal y dentro della innumerables reliquias
1651	Inés de Júcar Osorio	Viuda de Pedro de Lerma	Una fee de una reliquia de San Vicente Ferrer, más 3 cartas del señor infante Don Fernando para el señor conde de Sástago [...]; 2 reliquarios, el uno de acero y el otro con cerco de oro
1652	Bernardo Arraín	Infanzón ciudadano	Una cruz de ébano con reliquias tasada en ocho sueldos; un relicario pequeño de cristal con un cerco de oro y la hechura de la Santa Madre dibujada adentro tasada en cinco libras; tres relicarios de bufalo tasado en ocho libras
1652	Ana María de Salazar	Viuda de Juan Francisco Hernández, infanzón ciudadano	Un relicario de asabache con reliquias trepado; dos relicarios
1656	Jerónima Jiménez Cerdán	Mujer de Vicente Francés, caballero del hábito de Santiago	Una cruz de oro con reliquias; un reliquario guarnecido con sus rayos; un relicario de cristal guarnecido de oro

1663	Jerónimo de la Torre	Caballero varón de San Juan Castillo, señor de los lugares de Marlofa y Almudafar y regidor del Hospital de Nuestra Señora de Gracia	Una cruz pequeña con la reliquia de lignum crucis y otras reliquias; una cruz grande de reliquias de ébano y bronce; dos relicarios
1663	Juan Antonio Grossó de Rubere	Infanzón, varón de Purroy, ciudadano y mercader	Un crucifijo y en la cruz reliquias
1667	Antonia Fernández de Hijar	Viuda de Gonzalo Fernández de Hijar	1 relicario grande con su marco de ébano; otro relicario de pastas con marco negro; otro relicario de flores con tapa de vidrio; un relicario guarnecido de oro con una imagen de Nuestra Señora; una arquilleta guarnecida de ierro y dentro de ella un relicario con dos cartillas, la una de San Benito y la otra de San Francisco guarnecido de oro; otro relicario de cristal con dos cartillas, la una de San Joseph y la otra de San Francisco de Padua; un relicario o triangulado guarnecido de oro y perlas con reliquias; otro relocario de filigrana y perlas con la Virgen de Atocha y San Gerónimo; otro relicario guarnecido de oro con una relachia de Santa Margarita; una arquimesa de nogal con su cerraxa y llave y dentro de ella un relicario de plata sobredorado con una imagen de San Christobal; un relicario de cristal guarnecido de ébano con unas rosicas de plata; una cruz de plata sobredorada con reliquias; un relicario de cristal guarnecido de ébano; dos relicarios de pasta; un relicario guarnecido de acero; una caja de madera con diferentes relicarios
1672	Magdalena Gómez Cuevas	Viuda de Diego de Morlanes, del Consejo de su Magestad	Una reliquia de San Sebastián; una reliquia guarnecida en plata; dos reliquarios guarnecidos en plata
1675	Agustín de Villanueva y Díez	Justicia de Aragón	Once relicarios
1676	Juan José Calvete	Infanzón ciudadano, caballerizo del arzobispo	Un relicario de mano guarnecido de flores de mano; un relicario guarnecido de búfalo
1678	Gregorio López	Infanzón ciudadano	Un doselico de la cama con un relicario; un relicario

‘ARABESCHI BAROCCHI’ POST-CONTRORIFORMISTICI: SULL’ESPORTAZIONE DI RELIQUIE SARDE IN SPAGNA DURANTE IL XVII SECOLO.

Marco Antonio Scanu¹

Il titolo del presente contributo non fa riferimento unicamente al legame, molto solido, fra l'estetica barocca e il culto delle reliquie: gli ‘arabeschi’ cui si allude sono tracciati, metaforicamente, anche da spostamenti e traslazioni di *cuerpos santos* che implicarono una serie di relazioni e contatti di ordine politico, culturale e sociale in genere, nel senso più esteso del termine. Di seguito se ne darà prova, raggruppando i dati a noi noti in riferimento al regno di Sardegna, in relazione con gli altri territori facenti parte della corona spagnola.

Il contesto è quello conseguente alla controriforma cattolica attuata in seno al Concilio di Trento, che determinò una rinnovata importanza del culto dei santi e delle reliquie, diffusasi in tutto l'orbe cristiano, fra la fine del XVI secolo e almeno fino al sorgere del razionalismo illuminista. Il *punto álgido* di quest'onda devazionale fu il Seicento, nella sua interezza.

Né la ricerca affannosa di reliquie, né la diffusione del fenomeno all'interno della corona d'Aragona costituivano una novità², né lo erano per il regno di Sardegna. Conosciamo protagonisti di una sorta di ‘protoarcheologia’ martiriale già alla fine del XV secolo. E’ forse da inserire in quella cornice anche la vicenda di recupero architettonico del San Saturnino di Cagliari per iniziativa dell'aragonese Pedro Pilares (1487), contemporaneamente arcivescovo della capitale sarda e ausiliare di Saragozza³. E’ probabile che l’interesse per il decoro delle chiese sarde sotto la sua giurisdizione condusse il Pilares al recupero di un sarcofago del V-VI secolo, monumentalizzato all'interno del San Saturnino e che innescò il culto per il vescovo Bonifacio, ricordato dall’epigrafe incisa sul fronte del manufatto, tuttora esistente⁴; ciò avvenne nonostante l’assenza di pur minimi resti del corpo: Jorge Aleo prospettava la possibilità che fosse stato «llevado a otra parte fuera del Reyno»⁵. Se così fosse, si configurerebbe, questo, come un caso antesignano di alienazione di reliquie ‘sarde’, così come accadde, con una certa frequenza, durante il XVII secolo.

¹Doctorando de Historia del Arte en la Universitat de Lleida pesho@tiscali.it.

²Baydal Sala, 2009.

³Scanu, 2017a. La figura del prelato è stata recentemente presentata, dallo scrivente, in seno al *8th International Medieval Meeting* (Universitat de Lleida, 25-26 giugno 2018), con una comunicazione intitolata *Pedro Pilares: un vescovo in viaggio fra Saragozza e la Sardegna (1476-1514)*.

⁴Dadea, 2001.

⁵*Successos generales de la Isla y Reyno de Sardeña*, 1677, Jorge Aleo. Biblioteca Universitaria di Cagliari, S.P.6.3.49, I, c. 130.

Per intendere al meglio l'importanza che le reliquie assunsero in Sardegna, come in altri territori della corona spagnola, è necessario fare riferimento alle dispute stracittadine, tipiche del Seicento, quasi sempre fondate sul prestigio dell'antico, alla ricerca di fondazioni mitiche o di santi patroni che nobilitassero il proprio luogo di nascita o di martirio⁶ (anche ricorrendo alla falsificazione o all'epurazione del dato storico ‘sconveniente’ o al caso estremo della sostituzione del patrono come per Avila⁷, Lerida⁸, Cagliari e Oristano⁹). Tarazona contro Calatayud¹⁰ come Cagliari contro Sassari: ognuna con moventi e modalità distinti ma, in genere, con un forte coinvolgimento non solo delle istituzioni ‘laiche’ ma soprattutto delle ambizioni ‘diocesane’. Il caso sardo, come noto, sviluppò l’attrito sulla pretesa, da più parti, del titolo di Primate di Sardegna e Corsica¹¹. Al sensazionale ritrovamento dei martiri *turritani* Gavino, Proto e Gianuario¹², l’arcivescovo di Cagliari Francisco De Esquivel rispose con un’orchestrazione magistrale, che incluse imponenti scavi ‘archeologici’ all’interno e nelle vicinanze delle più antiche chiese della capitale del regno (1614-1616) e il riconoscimento di un vero e proprio ‘esercito’ di martiri paleocristiani (o, perlomeno, ritenuti tali¹³), artisticamente ricomposti nella cripta della cattedrale, concepita come vero e proprio ‘santuario’¹⁴. Non si è prestata, finora, sufficiente attenzione ai luoghi da cui proveniva il De Esquivel (1550 ca. - 1624): nativo di Vitoria (prov. di Álava) e formatosi presso l’università di Oñate (entrambi facenti parte della diocesi di La Calahorra e la Calzada, allora suffraganea dell’arcidiocesi di Saragozza); né si è notato l’evidente ricalco della tradizionale e antica denominazione degli *Innumerabiles martyres* venerati nella basilica *caesaraugustana* di Santa Engracia nei *Sancti innumerabiles* ritrovati a Cagliari: così recitava – a detta del De Esquivel medesimo – un’iscrizione frammentaria ritrovata nella chiesa di San Saturnino, opportunamente evidenziata nella *Relación* edita dal prelato nel 1617 ed enfaticamente indirizzata al papa Paolo V¹⁵. Il testo a stampa, assieme ad un reliquiario venivano trasmessi a Filippo III, due anni dopo, per mano del Canonico Carta, futuro vescovo di Bosa¹⁶. L’analogia con Roma, quale patria di martiri, che fu già di Saragozza (il riferimento è anzitutto al

⁶Manconi, 2008. Gómez Zorraquino, 2010. Serrano Martín, 2018.

⁷Gómez Zorraquino, 2010: 54.

⁸Curcó i Pueyo, 2002.

⁹Scanu, 2017: 129-130, n. 525. Scanu, 2018: 251-252, n. 82. Anche in considerazione dell’eccessivo arbitrio messo in atto da parte delle autorità civiche, la Santa Sede stabili, nel 1630, che si eleggessero, d’ora in avanti, come patroni, solo santi già ‘calendarizzati’ (Serrano Martín, 2018: 76).

¹⁰Gómez Zorraquino, 2010: 56-60.

¹¹Manconi, 2008: 113-159.

¹²Depalmas/Galiñanes Gallén, 2017.

¹³Sulla errata interpretazione e/o falsificazione delle *inscriptiones* funerarie rinvenute a Cagliari nel Seicento e, viceversa, sulla riabilitazione di un certo numero di esse, da ultimo, Longu, 2012-2013, ora in Longu, 2016, con bibliografia anteriore.

¹⁴Da ultime, Caredda, 2016a e Pasolini, 2018.

¹⁵De Esquivel, 1617: 33-34. Longu, 2012-2013 sottolinea il ruolo ‘finalistico’ assegnato a quest’iscrizione che, nella logica colta e indotta dal De Esquivel, alluderebbe alla moltitudine di santi sepolti fra le mura e attorno al San Saturnino.

¹⁶Caredda, 2016a: 141-145. Questa, sembrerebbe, non essere stata l’unica circostanza in cui reliquie sarde abbiano raggiunto la grande lipsanoteca dell’Escorial (Manconi, 2008: 146). Sul vescovo di Bosa Sebastiano Carta, Scanu, 1998.

Peristephanon di Prudenzio¹⁷), veniva attribuita anche a Cagliari che, quasi come fosse una miniera inesauribile di *cuerpos santos*, prese ad essere sottoposta a periodiche campagne di scavi (non sempre autorizzati...), durate fino agli anni '70 del Seicento¹⁸. Il cappuccino Bonaventura de' Baccarini - per tramite del quale giunse a Piacenza un'abbondante messe di 'reliquie' da Cagliari - si compiaceva di esser stato inviato nell'Isola: «una seconda Roma in materia di Santi Martiri»¹⁹.

Risulta abbastanza studiato il fenomeno delle traslazioni di reliquie dalla Sardegna verso il continente italiano (in modo particolare in Liguria, Emilia, Toscana e Sicilia)²⁰ ma permane ancora poco noto quello delle 'esportazioni' nei territori afferenti alla corona spagnola. Si conosce bene la vicenda delle 'sacre ossa' di 67 diversi 'martiri' giunte in Catalogna, a Vilassar de Dalt, tramite Salvador Riera, *domestico* del viceré del regno di Sardegna Alonso d'Erill (1617-1623)²¹. Meno nota è quella del trasporto di quattro *cuerpos santos* a Barcellona, su richiesta della Diputación e di altri 17 presso il monastero di Montserrat, per il quale fece da tramite il monaco benedettino Juan de Alegría, originario della provincia di Álava e, per questo motivo, confidente del presule cagliaritano De Esquivel²². Nel 1660, durante il governo dell'abate Jaime di Saragozza, le reliquie sarde vennero destinate al culto e inserite in sei urne d'argento fatte realizzare a Valencia e approdate a Barcellona – come narra il cronista Gregorio de Argáiz - in circostanze fortunose²³.

Agli inizi del '600 l'importazione in Spagna di reliquie 'sospette' dai territori italiani, in primis quelle estratte dalle riscoperte catacombe romane²⁴, è fenomeno ben noto, anche da parte dei pochi detrattori di quelle che vengono valutate come malsane esagerazioni, indotte dalla pietà popolare, fra i quali è da anteporre il gesuita Juan de Mariana (1536-1624), autore di parole animate da una prudenza che

¹⁷Il *Peristephanon* di Prudenzio (inizi del V sec.) venne tradotto e pubblicato in castigliano da Luis Díez de Aux nel 1619 (Serrano Martín, 2018: 92).

¹⁸Da ultimo, sull'argomento, Dadea, 2014.

¹⁹Campi, 1651-1657: 160; per l'emulazione del modello 'romano', Caredda, 2016a: 134-135.

²⁰I trasferimenti in Italia di cui si ha conoscenza avvennero fra il 1619 e il 1651, tramite viceré, ufficiali di stanza nell'Isola, religiosi o semplici mercanti (il tema è stato trattato da Mauro Dadea in una serie di articoli pubblicati con scadenza annuale sulla rivista *Almanacco di Cagliari* (1996-2004, nn. 31-39). Vi si aggiunga: Dadea, 1999: 279, n. 28. Dadea/Di Natale/Liotta, 2000. Dadea, 2014. Piseddu, 1997: 124-128. Manconi, 2008: 146-147. Rondanini, 2008: 87-96.

²¹Samon i Forgas (coord.), 1991, con bibliografia anteriore.

²²De Argáiz, 1677: 243-245. Fra i 'corpi' concessi a Montserrat figurava quello di un *Sanctus Bonifacius Puer, & Martyr*, che non escluderei possa coincidere con quello documentato come appartenente, nel Settecento, alla chiesa di Barcellona intitolata alla SS. Trinità (Capmany y de Montpalau, 1779 (*Apendice*): 10), un braccio del quale potrebbe essere quello – sempre proveniente da Montserrat - e donato a Piera (Barcellona), di cui divenne patrono (Català i Roca, 1991: 44). Altre reliquie sarde giunte in Catalogna si ricordano a Sant Feliu de Llobregat, dove si festeggiava *Sant Rarimi*, 'arcivescovo di Cagliari', giuntovi sempre tramite il monastero di Montserrat; a Martorell un *sant Benètic* e a Figuerola del Camp un *sant Antino* (Català i Roca, 1991: 44, ma riguardo a quest'ultimo, nella fonte citata – *Butlletí Arqueologic*, 46 (1933) - non si specifica la provenienza sarda). A Cervera, nel 1752, si censiva il 'corpo' di un san Filippo, *Presbytero Martyr de Cerdeña* (Moraleja y Navarro, 1752: 34).

²³De Argáiz, 1677: 270-271; Serra y Postius, 1747: 456.

²⁴Scanu, 2018, con riferimenti bibliografici anteriori.

parrebbe concepita da un uomo a noi contemporaneo²⁵. Viceversa, sul fronte di chi non avrebbe mai osato mettere in dubbio l'autenticità dei 'nuovi' santi messi in circolazione, iniziarono a fioccare iniziative a carattere normativo che condannavano chiunque trafiggesse illecitamente i preziosi 'corpi santi', come stabilito in Sardegna nel contesto del parlamento Bayona (1632)²⁶.

Mentre a Roma lo spostamento di ossa di 'martiri delle catacombe' nella penisola iberica fu, spesso, legato all'attività degli ambasciatori spagnoli presso la Santa Sede²⁷, in Sardegna gli spostamenti di reliquie sembrerebbero per lo più veicolati dai viceré (e loro relativo *entourage*), dagli inquisitori e dai *visitadores*, ben disponibili a gratificare conoscenti e zone di provenienza con preziose donazioni; questi ultimi, venivano inviati sull'Isola dai monarchi, con il compito di informare e risanare la condotta, spesso anarchica, degli ufficiali del regno. Tale fu il canonico saragozzano Martín Carrillo²⁸, autore della nota *Relación* indirizzata a Filippo III, edita a Barcellona nel 1612²⁹. In essa manca ogni riferimento a contemporanee *invenciones* di 'corpi santi' (pur già verificatesi a Cagliari, a partire dal 1585³⁰), ciononostante egli appare molto attento all'argomento, affermando di aver portato con sé, di rientro dall'isola, un Crocifisso realizzato con la trave che resse, a Cagliari, il corpo di sant'Agostino e una *casulla*, includente una reliquia del paramento appartenuto al santo, conservato, allora, a San Francesco di Stampace³¹. Il misconosciuto legame culturale fra Saragozza, il territorio aragonese propriamente inteso e la Sardegna - in fase di recupero storiografico per ciò che concerne il XV e gli inizi del XVI secolo³² - continua ad essere sostenuto, ancora nel '600, da importanti figure di intellettuali su cui sarà opportuno tornare in altra sede³³. Ha ruolo, in questo senso, anche il Carrillo – profondo conoscitore dell'Isola - che, nel 1611, diede alle stampe, a Cagliari, il suo *Catalogus antistitum Caesaraugstanorum* (Fig. 1) e, nel 1615, a Saragozza, la *Historia del glorioso San Valero...*, con ampia trattazione sugli *Innumerabiles Martires* e su santa Engracia, alla quale – a sua detta - venne conficcato un chiodo in testa in modo analogo al martire sardo (allora ritenuto tale) san Potito³⁴.

²⁵Cirot, 1904: 51-63, 417-423. Gómez Zorraquino, 2010: 47. Anche la Sardegna ebbe il suo 'Mariana' in Geronimo Bruno, il cui scritto, tuttavia, rimase inedito (Manconi, 2008: 126, n. 265)

²⁶Dexart, 1645: 307-309. Martini, 1839-1841: 356-357.

²⁷Scanu, 2018: 237-242. Aguiló, 2008.

²⁸Nato nel 1561, fu canonico della cattedrale di Saragozza, vicario generale di quella diocesi, rettore della locale Università, Deputato del regno d'Aragona e abate del monastero di Montearagón, dove morì nel 1630 (Cabré, 1995: 252-258).

²⁹Giordano, 2012, con bibliografia anteriore.

³⁰Dadea, 2001: 281-291.

³¹Carrillo, 1612: 26-27.

³²Scanu, 2017a; Scanu, 2017b.

³³Numerosi religiosi aragonesi, fra la seconda metà del '500 e tutto il secolo successivo, continuaron a raggiungere l'Isola, in qualità di vescovi titolari di diocesi sarde. A titolo esemplificativo si veda il caso di Pedro del Frago y Garcés – originario di Uncastillo (Saragozza) - vescovo di Ales e di Alghero fra il 1562 e il 1572 e anche lui implicato in traslazioni di reliquie (Morte García, 1984; 1985).

³⁴Carrillo, 1615: 55-56.

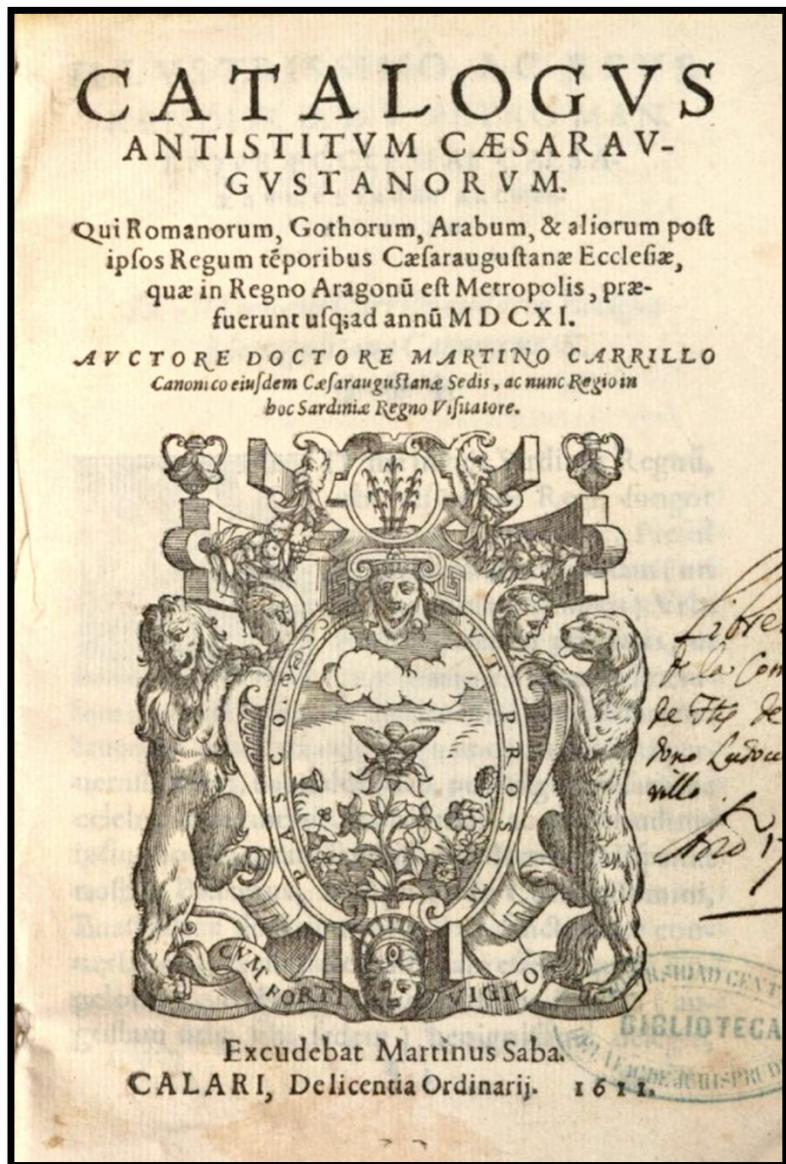


Fig 1. Frontespizio dell'opera di Martín Carrillo, *Catalogus antistitum Caesaraugstanorum, qui Romanorum, Gothorum, Arabum, & aliorum post ipsos Regum temporibus Caesaraugstanæ Ecclesiae, quæ in Regno Aragonum est Metropolis præfuerunt usque ad annum MDCXI* (1611), stampata a Cagliari, presso la tipografia di Martino Saba. Al centro campeggia lo scudo del medesimo Canonico (<https://books.google.es/books?id=fl7n2y4yhwQC&pg=PP5#v=onepage&q&f=false> (consultato in data 13/0/2020). Zafra/Azanza, 2000: 154).

Sempre aragonese fu il successore del Carrillo, Pedro De Tarazona, che affidò il corpo della santa ‘martire’ Maria ai gesuiti di Huesca, sua città natale³⁵, e fece da tramite per una serie di reliquie giunte a Caldas de Montbui per mano del gesuita Joan Ferrer, confessore del viceré d’Erill³⁶. Proprio tramite il De Tarazona potrebbero essere giunte reliquie sarde anche a Castillonroy (Huesca), la cui ‘urna’ –

³⁵Fu cattedratico presso le università di Huesca, Valladolid e Valencia, membro del *Consejo de Aragón* e, dal 1625, a Saragozza, giudice di cause criminali e civili della Real Udienza (Cabré, 1995: 247-252. Manconi, 2008: 146).

³⁶Català i Roca, 1991: 43-44. Altre reliquie sarde, circolate attraverso gli ambienti gesuitici, vengono censite presso il collegio dell’Ordine di Andújar e nel convento delle suore Trinitarie del medesimo centro andaluso (De Jimena Jurado, 1654: 174-175).

schematicamente descritta in un'opera del XVIII secolo (Fig. 2) ma tuttora venerata - evoca una sorta di composizione floreale, associando, significativamente, i *Martyres de Cerdeña* con gli *Innumerabiles Martyres* di Saragozza³⁷.

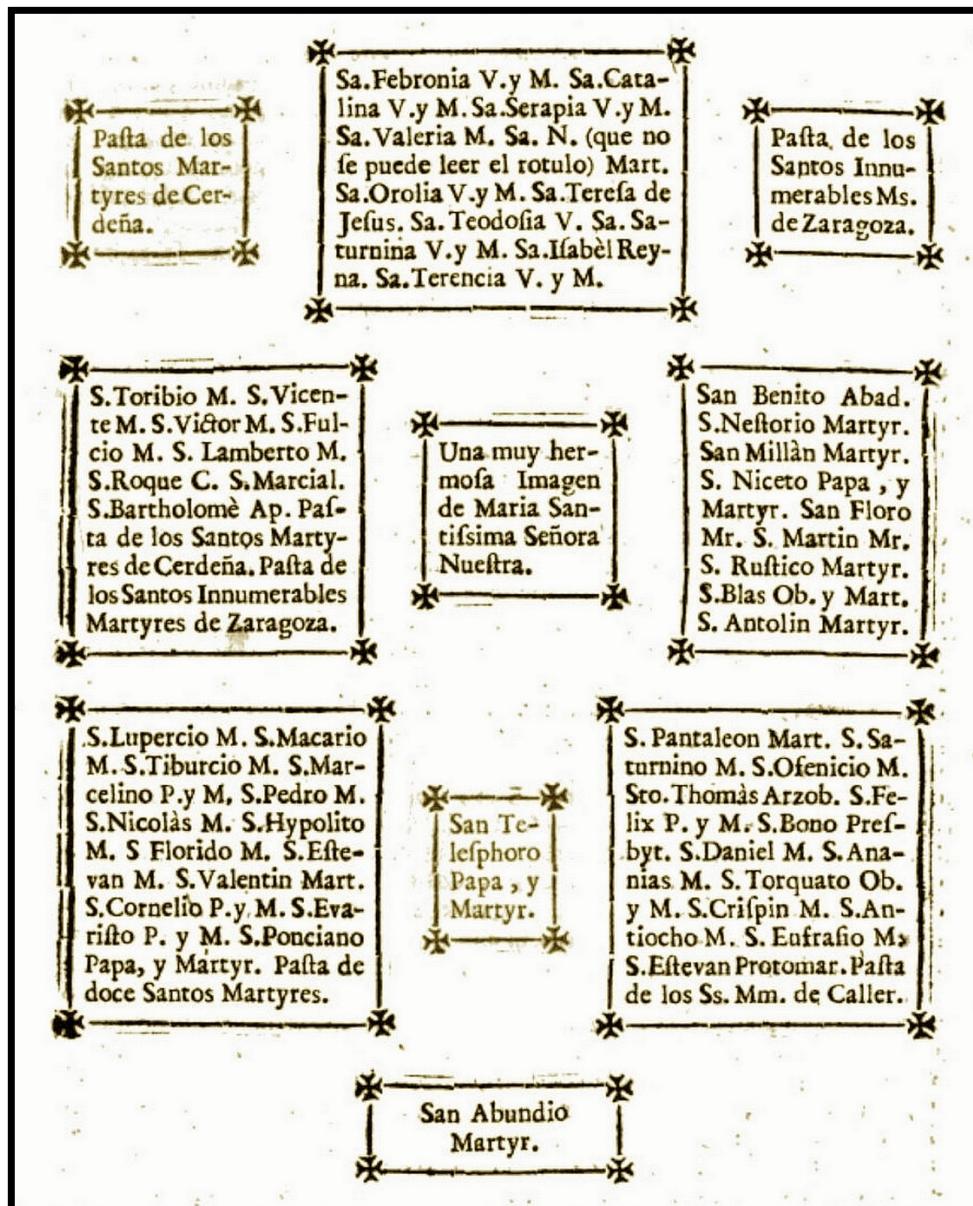


Fig. 2. Faci, Roque Alberto (1750): *Aragon Reyno de Christo, y dote de Maria Santissima, exaltado por la columna immobil de Nuestra Señora del Pilar, y favorecido con los Santissimos Mysterios de jesus Sacramentado, reliquias de la Santa Cruz, y otras; con las Santissimas Imagenes de Nuestra Señora, Apariciones, y Patrocinio de muchos Santos, II. Zaragoza: Imprenta de Francisco Moreno, p. 166.*

Vale la pena puntualizzare come la maggior parte di coloro che agirono in Sardegna in qualità di *visitadores* provenissero dal territorio aragonese e abbiano avuto (non a caso) importanti ruoli istituzionali nella capitale della corona d'Aragona (ricordiamo, in modo particolare, Baltasar Amador,

³⁷Faci, 1750: 163-166, che ipotizza l'arrivo delle reliquie a Castillonroy tramite il carmelitano Diego de Jesús María, originario del luogo.

Fernando Azcón e Pedro Martínez Rubio). Non è escluso che tramite uno di loro siano giunte le reliquie sarde venerate, ancora agli inizi del Novecento, all'interno della chiesa di San Michele di Daroca³⁸; in alternativa, si tenga conto che, sempre in Aragona, fin dal 1624, ne giunsero anche ad Armillas (Teruel) concesse al *definidor* dei mercedari d'Aragona, che fece anche da intermediario per quelle giunte, nel 1639, a Villafranca (Navarra)³⁹.

Successore del De Esquivel sulla cattedra cagliaritana, anche l'algherese Ambrogio Machin proseguì nell'opera di scavo, di difesa della Primazia⁴⁰ e di distribuzione di reliquie⁴¹: fu sua l'iniziativa di spedirne, fra il 1628 e il 1630, presso le Mercedarie scalze di Madrid, perlopiù destinate all'infanta Margherita d'Austria⁴². Altrettanto dicasi per quelle giunte nel 1634 e nel 1638 al Collegio gesuitico di Maiorca per tramite della nobile Esperança Miralles y Piugdorfila e della vedova del mercante Miquel Guaita⁴³. Risale al Machin anche l'arrivo ad Oliana (Lérida) delle reliquie di san Tarrega, ottenute dalla ‘cameriera’ della viceregina, marchesa di Bayona⁴⁴.

Frattanto, altre ‘migrazioni’ raggiunsero la cattedrale di Maiorca nel 1629 per iniziativa dell'inquisitore Bernat Luis Cotoner⁴⁵, che vi condusse reliquie di ben 48 ‘martiri’, più i corpi interi dei santi Fortunato e Honorato⁴⁶. Sempre nelle Baleari, ma ad Ibiza, giunse il sardo san Bastino (o *Vestinos*) nel 1643, assieme a reliquie di altri 14 ‘martiri’ sardi, ivi condotti da due frati eremitani⁴⁷.

Quanto al ruolo di ‘tramite’ svolto dai viceré del regno di Sardegna, si è già fatto cenno a vari personaggi ruotati attorno al conte d'Erill e al marchese di Bayona. E’ già nota la devozione del duca Carlo de Borja e di sua moglie per le reliquie di san Salvatore da Horta e di alcuni martiri paleocristiani sardi. Queste ultime, inserite in una serie di busti reliquiario, furono oggetto di lascito testamentario di sua moglie al Real monastero delle clarisse scalze di Gandia, che in parte continua a conservarli⁴⁸. Sempre nel valenzano, in data anteriore al 1645, giunsero alcune reliquie dalla diocesi

³⁸Ramón Royo García, 2019: 300.

³⁹Piseddù, 1997: 126. Ochoa Rudi, 2018: 140-141.

⁴⁰Manconi, 2008: 148-159.

⁴¹Virdis, 2008: 106-119.

⁴²De San Cecilio, 1669: 599-600. Scanu, 2018: 251, n. 82. Caredda, 2016: 145.

⁴³De Oleza y De España, 1926-1927: 254, 271, 352, 364.

⁴⁴Català i Roca, 1991: 44. Francesco Virdis ritiene possa trattarsi del fraintendimento del nome *Sant'Arega* (Santa Greca) (Virdis, 2008: 99).

⁴⁵Loi, 2013: 144-148.

⁴⁶Il Cotoner fu inquisitore in Sardegna dal 1626, dal 1630 lo fu a Saragozza e, successivamente, fu inviato in qualità di *visitador* in Sicilia, dove morì nel 1641; suo nipote fu il quasi omonimo arcivescovo di Oristano (1664-1671) (Villanueva, 1851: 147-151. Bover de Rosselló, 1868: 213-214). Altre reliquie raggiunsero Maiorca tramite il sacerdote Giacomo Gallamo (Piseddù, 1997: 125).

⁴⁷Tur, 1902. Macabich, 1966-1967: 336.

⁴⁸Caredda, 2016b: 165-182. Ora in Pasolini, 2018: 150. Sulla moglie del viceré, Manconi, 2008: 146.

di Bosa, affidate dal vescovo aragonese Vincenzo Agostino Clavería al monastero certosino di Vall de Crist⁴⁹.

Infine, altro viceré di Sardegna, in carica fra il 1632 e il 1637, fu l'aragonese Antonio Ximénez de Urrea, marchese di Almonacid e conte di Pavías, del quale sappiamo aver portato a Saragozza, da Cagliari, ben quattro *cuerpos santos*⁵⁰, accompagnati da almeno un'iscrizione funeraria – quella di tale *Iustus*⁵¹ - che venne vista da Juan Francisco Andrés presso l'abitazione del marchese che sorgeva nei pressi della *Seo*, al n. 9 della *Calle del Sepulcro*⁵² (Fig. 3).



Fig. 3. Juan Bautista Martínez del Mazo, *Vista de Zaragoza en 1647*, olio su tela, Madrid, Museo del Prado. Particolare con il palazzo che apparteneva ad Antonio Ximénez de Urrea, I marchese di Almonacid e I conte di Pavías

(https://an.wikipedia.org/wiki/Palacio_d%27os_Marqueses_d%27Almonecir (consultato in data 13/0/2020)).

⁴⁹Angotzi, 1895: 25-26. Si trattò delle reliquie dei santi *Merenziana* [sic!], *Herio*, *Silvano*, *Silvana* e *Imbenia*, ritrovata nel 1628 in territorio di Cuglieri (Scanu, 2016).

⁵⁰Sia il viceré che sua moglie Juana de Moncada vengono ricordati come particolarmente sensibili al tema ‘reliquie’: donarono una copia della Sacra Sindone al convento di Sant’Agostino di Saragozza per la cui chiesa finanziarono la costruzione della cupola e ottenendo, la contessa, nel 1645, il patrocinio sull’altar maggiore (Faci, 1750: 45-46. Paniagua Miguel, 2010: 426-427. Malo Barranco, 2019: 198).

⁵¹La lapide venne censita da Theodor Mommsen fra quelle da lui ritenute *falsae* (CIL X, I, 1265*. Dadea, 2014: 322, n. 35).

⁵²Andrés, 1644: 7-8.

Bibliografía

- Aguiló, María Paz (2008): “Lujo y religiosidad: el regalo diplomático en el siglo XVII”. En Cabañas Bravo, Miguel/López-Yarto Elizalde, Amelia/Rincón García, Wifredo (coordd.), *Arte, poder y sociedad en la España de los siglos XV a XX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 49-62.
- Andrés, Juan Francisco (1644), *Monumento de los Santos Martires Justo, i Pastor, en la ciudad de Huesca...* Huesca: Juan Nogués.
- Angotzi, Antonio Giuseppe (1895): *Traduzione Italiana dalle lingue Spagnuola e Portoghese degli Atti Originali riguardanti l’Invenzione delle Reliquie ed il culto di S. Imbenia Vergine e Martire*. Cagliari-Sassari: Premiato Stabilimento Tipografico G. Dessì.
- Azanza, José Javier / Zafra, Rafael (eds.) (2000), *La emblemática en el arte y la literatura del Siglo de Oro*. Madrid: Ediciones Akal.
- Baydal Sala, Vicent (2009): “Santa Tecla, San Jorge y Santa Bárbara: Los monarcas de la Corona de Aragón a la búsqueda de reliquias en Oriente (siglos XIV-XV)”. En *Anaquel de Estudios Árabes*, 21, pp. 153-162.
- Bover de Rosselló, Joaquín María (1868): *Biblioteca de escritores baleares*. Palma: Imprenta de P. J. Gelabert.
- Cabré, Dolores (1995): “Dos políticos aragoneses del siglo XVII y Cerdeña”. En *Cuadernos de Aragón*, 27, pp. 247-259.
- Campi, Pietro Maria (1651-1657), *Dell’Historia ecclesiastica di Piacenza*, II. Piacenza: Giovanni Bazachi Stampatore Camerale.
- Capmany y de Montpalau, Antonio (1779): *Memorias históricas sobre la marina, comercio y artes de la antigua ciudad de Barcelona*, II. Madrid: Imprenta de D. Antonio de Sancha.
- Caredda, Sara (2016a): *El patronazgo español en la Cerdeña barroca: arte, poder y devoción*, tesi di dottorato, dir. S. Canalda. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Caredda, Sara (2016b): “La committenza artistica dei viceré valenzani nella Sardegna del Seicento”. En Pasolini, Alessandra/Pilo, Rafaella (eds.), *Cagliari and Valencia during the Baroque Age*. Valencia: Albatros Ediciones.

Carrillo, Martín (1612): *Relacion al Rey Don Philipe Nuestro Señor del nombre, sitio, planta, conquistas, christianidad, fertilidad, ciudades, lugares, y gouierno del Reyno de Sardeña*. Barcelona: En casa de Sebastian Matheuad.

Carrillo, Martín (1615): *Historia del glorioso san Valero, obispo de la ciudad de Çaragoça*. Zaragoza: Juan de Lanaja y Quartanet.

Català i Roca, Pere (1991): “Relíquies sardes venerades a Catalunya”. En Samon i Forgas (coord.): *Vilassar i els Sants Màrtirs*. Vilassar de Dalt: Museu Municipal.

Cirot, Georges (1904): *Mariana Historien*. Paris: Albert Fontemoing.

Curcó i Pueyo, Jordi (2002): *Sant Anastasi de Lleida. Història, tradició i llegenda*. Lleida: Ajuntament e Lleida i Pagès Editors.

Dadea, Mauro (1999): “Il santuario immaginato”. En *Archeologia postmedievale*, III, pp. 275-301.

Dadea, Mauro/Di Natale, Maria Concetta/Liotta, Giovanni (2000): *San Giusto patrono di Misilmeri*. Palermo: Amministrazione Comunale di Misilmeri/Parrocchia San Giovanni Battista.

Dadea, Mauro (2001): “I primi passi dell’archeologia in Sardegna. Esperienze di scavo e ritrovamenti epigrafici a Cagliari nel XVI secolo”. En *Archeologia postmedievale*, V, pp. 263-310.

Dadea, Mauro (2014): “Jorge Aleo “buscador de cuerpos santos” in un inedito documento dell’Archivio Capitolare di Cagliari”. En *Archivio Storico Sardo*, XLIX, pp. 307-325

De Argáiz, Gregorio (1677): *La Perla de Cataluña. Historia de Nuestra Señora de Monserrate*. Madrid: Imprenta de Andrés García de la Iglesia.

De Esquivel, Francisco (1617): *Relacion de la invencion de los cuerpos santos que en los annos 1614.1615. y 1616 fueron hallados en varias yglesias de la ciudad de Caller y su Arçobispado*, Napoli: Costantin Vital.

De Oleza y De España, Jaime (1926-1927): “Historia del Colegio de N.ra S.ra de Monte-Sión, de la Compañía de Jesús, de la ciudad de Mallorca, desde su principio con el orden de los Rectores, y años”. En *Bulletí de la Societat Arqueològica Luliana*, XXI, pp. 13-16, 42-48, 74-79, 104-109, 126-128, 143-144, 169-176, 190-192, 213-224, 236-239, 253-254, 270-272, 284-287, 301-304, 320, 333-336, 352, 364-365, 382-384.

Depalmas, María Francesca/Galiñanes Gallén, Marta (eds.) (2017): Gavino Manca de Cedrelles. *Processo Original de la sagrada invención de los cuerpos de los ilustrísimos mártires san Gavino Sabbelli, san Protho y san Januario*. Vigo: Editorial Academia del Hispanismo.

De San Cecilio, Pedro (1669): *Annales del Orden de Descalzos de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos Christianos*, II. Barcelona: Dionisio Hidalgo.

Dexart, Joan (1645): *Capitula sive acta curiarum regni Sardiniae sub inuictissimo corone Aragonum...* Calari: Ex typographia doctoris don Antonij Galcerin apud Bartholomaeum Gobettum.

De Jimena Jurado, Martín (1654), *Catalogo de los obispos de las iglesias catedrales de la Diocesi de Jaén, y Anales Eclesiasticos de este Obispado*. Madrid: Domingo Garcia y Morras.

Faci, Roque Alberto (1750): *Aragon Reyno de Christo, y dote de Maria Santissima...*, II. Zaragoza: Imprenta de Francisco Moreno.

Giordano, Carla (2012): “Relación al Rey Don Phelipe di Martín Carrillo”. En Paba, Tonina (cur.), *Relaciones de sucesos sulla Sardegna (1500-1750). Repertorio e studi*. Cagliari: CUEC, pp. 51-63.

Gómez Zorraquino, José Ignacio (2010): “Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales en la España de los siglos XVI y XVII”. En *Jerónimo Zurita*, 8, pp. 39-74.

Loi, Slavatore (2013): *Storia dell’Inquisizione in Sardegna*. Cagliari: AM&D Edizioni.

Longu, Pierpaolo (2012-2013): *Le ricerche dei cuerpos santos a cagliari (1614-1624): i dati archeologici ed epigrafici*, tesi di dottorato. Sassari: Università degli Studi di Sassari.

Longu, Pierpaolo (2016): *Le ricerche dei cuerpos santos a Cagliari: i dati archeologici ed epigrafici. Vol. 1: (1614-1624)*. Lecce: Youcanprint.

Macabich, Isidoro (1966-1967): *Historia de Ibiza*, III. Palma de Mallorca: Editorial Daedalus.

Malo Barranco, Laura (2019): “Reliquias y nobleza en el aragón moderno”. En Alfaro Pérez, Fancisco José/ Naya Franco, Carolina (eds.), *Supra Devotionem. Reliquias, cultos y comportamientos colectivos a lo largo de la Historia*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 195-201.

Manconi, Francesco (2008): Tener la patria gloriosa. *I conflitti municipali nella Sardegna spagnola*. Cagliari: CUEC.

Martini, Pietro (1839-1841): *Storia ecclesiastica di Sardegna*. Cagliari: Stamperia Reale.

Moraleja y Navarro, José Patricio (1752): *El jardinero de los planetas, y piscador de la corte*. Madrid: Imprenta de D. Agustín de Gordejuela y Sierra

Morte García, Carmen (1984): “La iglesia de San Andrés de Uncastillo (Zaragoza), edificio funerario del siglo XVI del obispo Pedro del Frago”. En *Artigrama*, 1, pp. 147-176.

Morte García, Carmen (1985): “El testamento y la colección del Obispo don Pedro del Frago (c. 1500-1584)”. En *Artigrama*, 2, pp. 57-76.

Ochoa Rudi, Daniel (2018): “Milagros y religiosidad popular mariana en Villafranca de Navarra”. En Alfaro Pérez, Francisco José/ Naya Franco, Carolina (eds.), *Las reliquias y sus cultos*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 136-144.

Paniagua Miguel, Ricardo (2010): “Cofradías e imágenes devotas del Santo Cristo en los conventos agustinos aragoneses”. En Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier (coord.), *Los crucificados, religiosidad, cofradías y arte*. San Lorenzo de El Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, pp. 413-430.

Pasolini, Alessandra (2018): “Investigaciones sobre los santos, búsqueda de reliquias y crónica ilustrada: el rol de los pintores en la Sardegna del siglo XVII”. En Gómez-Ferrer Lozano, Mercedes/Y. Gil Saura, Yolanda (eds.), *Ecos culturales, artísticos y arquitectónicos entre Valencia y el Mediterráneo en Epoca Moderna*, «Cuadernos Ars Longa», 8, pp. 129-160.

Piseddu, Antioco (1997): *L'arcivescovo Francesco Desquivel*. Cagliari: Edizioni della Torre.

Ramón Royo García, Juan (2019): “El culto a las reliquias en la edad Contemporánea”. En Alfaro Pérez, Francisco José/ Naya Franco, Carolina (eds.), *Supra Devotionem. Reliquias, cultos y comportamientos colectivos a lo largo de la Historia*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 278-315.

Rondanini, Dario (2008): “Le reliquie dei martiri cagliaritani”. En Piccone Conti Paola Barbara (ed.), *Arte lignea a Legnano. Scultori, ebanisti, indoratori tra Cinquecento e Settecento*. Legnano: Società Arte e Storia.

Scanu, Marco Antonio (1998): “Don Sebastiano Carta, Episcopus madaurensis et bosanensis. Un inventor di ‘corpi santi’ nella Sardegna del ‘600’. En *Bollettino Bibliografico e rassegna archivistica e di studi storici della Sardegna*, 24, pp. 73-86.

Scanu, Marco Antonio (2016): “La *inventio* di Inbenia nella diocesi di Bosa. Vicende storiche, liturgiche e artistiche legate a S. Imbenia Vergine e Martire cuglieritana”. En Mattone, Antonello/Cocco, Maria Bastiana, *Bosa la città e il suo territorio dall'età antica al mondo contemporaneo*. Sassari: Carlo Delfino Editore, pp. 414-427

Scanu, Marco Antonio (2017a): *Il retablo di Tuili*. Depingi Solempniter. *Uomini, viaggi e vicende attorno al Maestro di Castelsardo*. Ghilarza: Iskra.

Scanu, Marco Antonio (2017b): “*Aragón en Cerdeña*. L'influsso culturale aragonese in Sardegna durante il regno di Ferdinando II”. En *Aragón en la Edad Media*, 28, pp. 255-316.

Scanu, Marco Antonio (2018): “I reliquiari provenienti da Massa Lubrense della collezione di mons. Giuseppe Masia”. En Mastino, Attilio (cur.), *Sindia. Un territorio, una storia*. Sassari: Carlo Delfino Editore, pp. 233-258.

Serra y Postius, Pedro (1747): *Epítome histórico del portentoso Santuario y Real Monasterio de Nuestra Señora de Monserrate*. Barcelona: Pablo Campins Impressor.

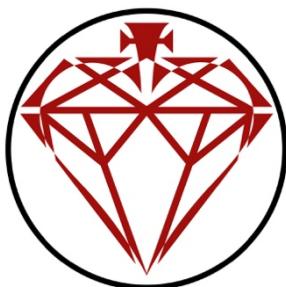
Serrano Martín, Eliseo (2018): “Santidad y patronazco en el mundo hispánico de la Edad Moderna”. En *Studia historica. Historia moderna*, 40, n.1, pp. 75-123.

Samon i Forgas (coord.) (1991): *Vilassar i els Sants Màrtirs*. Vilassar de Dalt: Museu Municipal.

Tur, José (1902): “San Bastino”. En *Los Archivos de Ibiza*, a. I, n. 6, pp. 45-46.

Villanueva, Jaime (1851): *Viage literario a las Iglesias de España*, XXI. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia.

Virdis, Francesco (2008): *Gli arcivescovi di Cagliari dal Concilio di Trento alla fine del dominio spagnolo*. Ortacesus: Nuove Grafiche Puddu (stamp.).





LA ESCALA SANTA DE CABRA DE MORA (1729). EJEMPLO DE UN MECENAZGO RELIGIOSO Y SU IMPACTO EN LA IDENTIDAD LOCAL.

Pedro Luis Hernando Sebastián¹

Es muy interesante estudiar el fenómeno de la identificación que se produce entre algunos lugares y las reliquias que en ellos se custodian. Si nos fijamos en alguna de las grandes reliquias cristianas como los restos del apóstol Santiago, la Sábana Santa, los Sagrados Corporales o la Corona de Espinas, vemos que, inconscientemente, las relacionamos con el lugar en el que se conservan, Santiago de Compostela, Turín, Daroca o París.

Lo mismo puede decirse de otras poblaciones de menor tamaño, o peor comunicadas, en las que se custodian reliquias importantes. Sin ellas, apenas serían conocidas más allá del ámbito local. También gracias a ellas se enriquecieron sus iglesias y se construyeron santuarios que de otro modo resultarían imposibles. Entre estos, podemos citar el *Lignum Crucis* de Santo Toribio de Liébana, que convierte un lugar montañoso y de difícil acceso en un centro de peregrinación de primer orden, o la Cruz de Caravaca, que se identifica con la ciudad hasta el punto de formar parte de su nombre. Lo mismo puede decirse de la localidad de Urda, en Toledo, que con unos 3000 habitantes disfruta, gracias a la existencia de la imagen del Cristo de la *Vera Cruz*, también llamado Cristo de Urda, de la excepcional condición de celebrar, como en los otros dos casos citados, su año jubilar.

Todo ello evidencia la importancia que tienen las reliquias para la significación de los lugares fuera de su entorno inmediato, y por extensión para la creación de identidades. La reliquia crea un sentimiento de identidad entre los habitantes del lugar, en torno a la cual organizan festividades y ceremonias, erigen edificios y encargan obras de arte de todo tipo. Pero también se crea una identidad desde el exterior. El lugar se reconoce gracias a su reliquia.

¹Profesor del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza peluhher@unizar.es

Conocemos momentos históricos que ejemplifican muy bien este fenómeno, en los que una reliquia era muy importante para el desarrollo, incluso para la supervivencia de un poblamiento. Éste es el caso de la Edad Media, y de las aldeas y monasterios ubicados en torno al Camino de Santiago. Esto, que se puede imaginar en el mundo medieval, no terminaría con él. A lo largo de la historia de la Iglesia, se han seguido las mismas tradiciones y buscado los mismos objetivos.

En España, entre los siglos XVI y XVIII, siguió dándose mucha importancia al culto de las reliquias, aunque por causas diferentes. La intención en este momento parece más relacionada con la consolidación de la fe y la lucha contra los movimientos divergentes producidos en la iglesia católica, pero la intención sigue siendo la de crear identidades en torno a los objetos de devoción. El proceso podría resumirse del siguiente modo. Un personaje determinado alcanza una jerarquía eclesiástica significativa. Su posición le permite acceder las reliquias y su poder le otorga la posibilidad de generar nuevas reliquias a partir de éstas, o directamente reenviarlas al lugar que deseé. En nuestro caso, es muy habitual que estos personajes envíen reliquias a sus lugares de origen. Con ello consiguen un objetivo religioso como es la protección y aumento de la fe de sus convecinos, y el lógico reconocimiento social como benefactor del lugar. Este proceso evidentemente ocurrió con otros objetos que no son reliquias. Cuántas veces nos hemos sorprendido al ver objetos artísticos de enorme valor en poblaciones sin apenas habitantes, y cuántas veces hemos sabido de la presencia de alguno de estos personajes nacidos allí. Esto es lo que ocurrió con la Escala Santa de Cabra de Mora.

La ermita de la Escala Santa de Cabra, a primera vista, parece un sencillo edificio de muros de ladrillo erigido frente a la puerta principal de la iglesia parroquial de San Miguel, formando un conjunto que actualmente está declarado como Bien de Interés Cultural. En su fachada, puede verse una inscripción (Fig. 1) en la que se lee:

*NONEST IN TOTO SANCTIOR ORBE LOCUS. SIETE AÑOS DE
INDULGENCIA GANA EL FIEL ARRODILLADO, DE LA ESCALA CADA
GRADO SUBA CON GRAN REBERENCIA, CON LA MISMA
DILIGENCIA, EN LLEGANDO AL LUGAR SANTO, DEL SANCTA
SANCTORUM, TANTO ES LO QUE PUEDE GANAR, QUE NO SE PUEDE
CONTAR POR SER INFINITO EL CUANTO.*



Figura 1.-Detalle de la inscripción en la puerta de la ermita de Cabra de Mora (Teruel). Fuente: fotografía del autor.

Sin embargo, lo más significativo se nos presenta al acceder al interior. En vez de un espacio ordenado tradicionalmente con una única nave, naves laterales, bancos para los fieles o un altar en la cabecera, lo que vemos es una escalera. En realidad, una gran escalera central y otras dos, una a cada lado, mucho más estrechas. Ascendiendo por ellas, se llega a un pequeño altar. De su decoración caben señalar las pinturas murales, recientemente restauradas en las que se representan escenas de la Pasión y ángeles turiferarios. Gracias a la existencia de imágenes antiguas, podemos conocer con cierto detalle la evolución del edificio. (Figuras 2-3) ¿Qué valor tiene esto en el contexto del estudio de las reliquias?



Figura 2.-Fotografía izquierda Archivo López Segura. Instituto de Estudios Turolenses.
 Figura 3.-Imagen actual de la Escala. Archivo del autor.



La cuestión es que, cuando se habla de reliquias, independientemente del grado que éstas tengan, se tiende a pensar en objetos de pequeño tamaño y fácil transporte. Fragmentos de hueso, trozos de madera, pedazos de tela, o cápsulas de cristal conteniendo algún líquido o tierra de lugares sagrados son lo más habitual.

La complejidad del fenómeno de las reliquias es, no obstante, mucho más complejo. También hay reliquias que, si se nos permite la expresión, podríamos denominar arquitectónicas. La Escala Santa es, sin duda, la más representativa. La explicación de su importancia es que se trata de los 28 peldaños de la escalera del palacio por los que subió Jesús al ser llevado ante Pilatos. Santa Elena las habría localizado en el mismo proceso de búsqueda en el que logró encontrar la *Vera Cruz*, las mandó arrancar y fueron transportadas a Roma.

Actualmente se encuentran en un edificio mandado construir por el papa Sixto V entre 1586 y 1589 y sirven de acceso al conocido *Sancta Sanctorum* del palacio papal de Letrán. Aunque, en estricto sentido, no se trate de un fragmento de un cuerpo, debemos considerarla como reliquia de primer orden por dos motivos: tratarse de un objeto relacionado directamente con el sufrimiento Jesucristo, y conservar restos de su sangre. La ceremonia asociada a su culto consiste en subir por ellas de rodillas, sin apoyarse con las manos y evitando tocarlas con los pies (Fig. 4). La lógica afluencia al lugar produjo el consecuente deterioro y la obligación de forrar dichos peldaños con madera. Esto ocurrió en el año 1723. En el año 2019, se eliminaría esta protección para proceder a su restauración, momento en el que se pudo recuperar el contacto con la piedra y descubrir la gran cantidad de objetos de todo tipo que los fieles habían introducido por las rendijas de la estructura. En la actualidad, visitan el lugar más de dos millones de peregrinos, quienes tras ascender, contemplan la citada capilla, en la que se custodian alguna de las más asombrosas reliquias de la cristiandad. Allí puede leerse la inscripción: *NON EST IN TOTO SANCTIOR ORBE LOCUS* (no hay en todo el mundo lugar más santo) (Fig. 5).

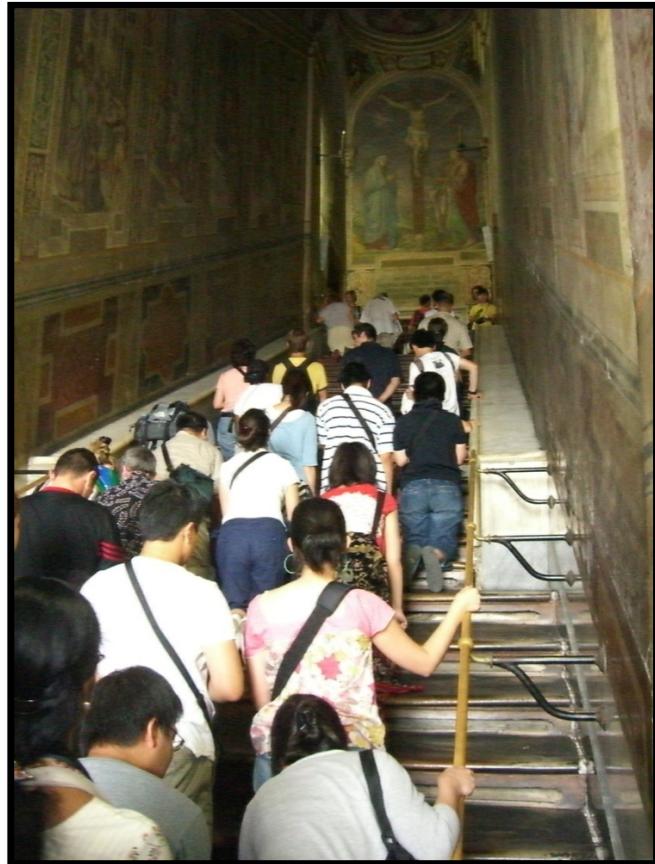


Figura 4.-Peregrinos subiendo de rodillas por la Escala Santa de Roma. Autor: Ppja. Fuente: [Wikimedia Commons](#).



Figura 5.-Retablo del Sancta Sanctorum de Roma. Autor: Carlo Morino, Fuente: [Wikimedia Commons](#).

Es la misma frase que puede leerse en la citada inscripción de la ermita de Cabra de Mora. Conocedores del origen de este mensaje, cabría preguntarse si es posible que puedan existir dos lugares que sean a la vez los más santos. La incógnita se despeja al entender que lo que se descubre en Cabra de Mora es una reliquia espectral. Una categoría de lugar de culto de la que no tenemos ejemplos comparables.

La historia de este enclave sagrado está unida a la personalidad del religioso D. Miguel Vicente Abad Dolz Zapater, nacido en esta localidad en el año 1663.² Ingresó en la orden franciscana, siendo enviado a Nápoles, donde desempeñaría importantes labores eclesiásticas como la de calificador y consultor del Santo Oficio. Esta posición le permitió adquirir un buen número de obras de arte y una gran cantidad de reliquias. Ejemplo de ello son las 228 reliquias que depositó en la iglesia de su localidad natal y que fueron destruidas durante la guerra civil.³ Sin embargo, el cargo que nos resulta más interesante es el de notario de Benedicto XIII (1649-1730). Es el contacto tan próximo con este papa, lo que explica tanto la construcción de la ermita de la escala santa en Cabra, como la concesión de las mismas indulgencias que tiene la escala romana original.

La segunda figura que explica la presencia de este edificio es D. Pedro Analso de Miranda y Ponce de León, obispo de Teruel entre 1720 y 1729. Él tuvo que dar el permiso necesario para la construcción y el beneplácito para la asunción de los privilegios espirituales. Su escudo aparece sobre la puerta de la ermita. Entre sus méritos, además de pertenecer a una familia de la nobleza asturiana, hay que citar que fue confesor de Felipe V y miembro del Tribunal de la Inquisición en Santiago de Compostela. A pesar de no estar mucho tiempo en la diócesis turolense, este obispo manifestó siempre una tendencia a la difusión de la devoción popular. En el Obispado de Teruel se conserva la matriz de un grabado del Cristo del Salvador, con la que se documenta la concesión de indulgencias por el rezo ante esta imagen.⁴ También dejó constancia de su preocupación por los llamados pecados públicos, esto es, modos de vestir, bailes...⁵

²Sebastián, 2015.

³Abad, 1761.

⁴Hernando/López, 2020.

⁵Latorre, 2020: 122.

Como decimos, la colaboración entre ambos fue necesaria, y su relación parece que hay que calificarla como cordial. Fruto de ella, se explica la presencia de un lienzo del pintor napolitano Antonio Sarnelli en tierras turolenses.⁶

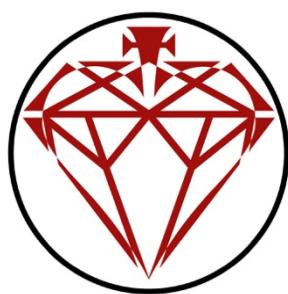
Con ambos personajes se cumple con el modelo de mecenazgo citado. Lo que falta saber es, si se ha producido o no el objetivo de crear un sentimiento de identidad local en torno a semejante objeto de devoción y un sentido de identificación entre el lugar y su reliquia fuera de su entorno más inmediato.

En el primer caso se puede afirmar que así es. El día 24 de noviembre se celebra la Fiesta de las Reliquias. El estado de conservación de la ermita tras la restauración del año 2014 es buen ejemplo de esta relación, como también que exista la posibilidad de visitarla con un servicio de guía local. No se puede decir lo mismo respecto del éxito que esta devoción ha tenido hacia el exterior. La importancia de este lugar generó el lógico movimiento de población que, en forma de romería, acudía el día 24 de noviembre, a subir de rodillas sus escalones. Ese día, que todavía hoy se celebra en la localidad se conocía como la Fiesta de las Reliquias. Todavía hoy se conserva el topónimo del collado de la Cruz de las Reliquias, sin duda una referencia para los fieles que se dirigieran hacia Cabra de Mora desde Cedrillas o El Castellar.

Sin embargo en la actualidad, la escala santa no tiene el impacto ni devocional ni cultural que merece un enclave que es verdaderamente único. No existe otro ejemplo similar de traspase de beneficios espirituales entre reliquias. Por eso decimos que se trata de una reliquia especular, en realidad es una imagen, un reflejo de la escala santa romana. Mantiene su forma, el número de peldaños, que éstos sean de mármol, las indulgencias que se consiguen... Si la escala romana es visitada por tal número de devotos, ¿qué justifica que a la escala turolense apenas lleguen visitantes? La explicación hemos de buscarla en la dinámica poblacional y social del entorno. La progresiva despoblación de estas tierras, impediría ni tan siquiera la consolidación de las primeras dinámicas devocionales que hubieran creado el habitual proceso de expansión progresiva del culto. Las romerías existieron, pero no superaron el entorno local. Las jerarquías eclesiásticas pasadas unas décadas, parecen mostrar un cierto

⁶Sebastián/Pérez, 2015: 51-78.

desinterés por el lugar. De haberse producido este fenómeno en un lugar con diferentes circunstancias, aún ubicándose en el medio rural, la Escala Santa, se hubiera constituido en un punto de referencia religioso mucho más amplio. Si esta fue el objetivo de Fray Miguel Abad Zapater, no se ha conseguido. Sin embargo, su nombre todavía hoy sigue presente entre los vecinos, y sigue considerándose como uno de sus hijos predilectos.



Bibliografía

Abad, Bernardo (2015): “Aproximación a la Historia del Fray Miguel Vicente Abad Zapater”. En: *Colección cartillas Egabrenses*, Vol. 2,2015.

Abad, Miguel (1761): *Noticias de la iglesia de N. Sra. i san Miguel del lugar de Cabra que a favor de los Successores empieza a escribir Enrique Abad vicario de ella a 16 julio 1761*. Manuscrito. Archivo parroquial de Cabra de Mora.

Hernando, Pedro Luis / López, Francisco (2020): “Dos matrices de grabado a buril con la escena del Cristo del Salvador localizadas en el Palacio Episcopal de Teruel”. En *Aragonía Sacra*, Vol. XXV. En prensa.

Latorre, José Manuel (2020): *La Diócesis de Teruel, desde los orígenes a la ilustración*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

Sebastián, Raúl/Pérez, Aurelio (2015): “Arte napolitano en la Colegiata de santa María de Mora de Rubielos: la obra perdida de GennaroSarnelli”. En: *Archivo de Arte Valenciano*, Vol. XCVI, Valencia, pp. 51-78.

Webgrafía

http://www.ermitaescalasanta.es/Ermita_Escala_Santa/Ermita_Escala_Santa.html

(01/05/2020)

<http://miseriaaturolense.blogspot.com/2018/04/abril2018miseria-la-ermita-de-la.html>

(01/05/2020)

<http://www.sipca.es/censo/1-INM-TER-032-048-001/Ermita/Escala/Santa.html#.XqxN1agzZPY>

(01/05/2020)

<https://www.heraldo.es/noticias/aragon/2018/11/17/un-monumento-inspirado-ciudad-eterna-1278037-300.html>

11/17/2018



REALISMO PICTÓRICO Y DEVOCIÓN: *EL BESO DE LA RELIQUIA* DE JOAQUÍN SOROLLA

Guillermo Juberías Gracia¹

El objetivo del presente texto es el análisis de la obra pictórica de Joaquín Sorolla (1863-1923) conocida como *El beso de la reliquia*, un óleo sobre lienzo ejecutado en 1893 y conservado en el Museo de Bellas Artes de Bilbao. A través de su estudio pretendo contextualizar el papel que el fervor religioso tuvo en la pintura española de la última década del siglo XIX, indagando en la imagen del pueblo español devoto, explotada por el costumbrismo y el realismo.

Piedad, culto y devoción en la pintura española del cambio de siglo

Antes de analizar la presencia de la religión en la obra de Sorolla, conviene recordar el papel que esta desempeñó en la pintura española del cambio de siglo. La historiografía artística ha explicado en sucesivas ocasiones la progresiva pérdida de poder experimentada por la Iglesia en el encargo de obras de arte a lo largo del siglo XIX. Es cierto que, tanto en Europa como en España, los comitentes religiosos fueron cediendo su paso a la burguesía y a la nobleza de nuevo cuño, principales encargantes de las nuevas producciones pictóricas, escultóricas y arquitectónicas de la centuria. Sin embargo, este traspaso de poder no supuso la desaparición de los asuntos religiosos en la pintura española de la segunda mitad del siglo XIX.²

En la pintura costumbrista decimonónica pervivieron las temáticas sacras. Así lo apreciamos en el foco romántico madrileño a través de los cuadros de los seguidores de Goya, Leonardo Alenza y Nieto (1807-1845) o Eugenio Lucas Velázquez (1817-1870). En sus lienzos fueron habituales las escenas inspiradas en la Inquisición, la celebración

¹Contratado Predoctoral FPU en el Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza. Miembro del Grupo de Investigación de Referencia Observatorio Aragonés de Arte en la Esfera Pública, dirigido por el profesor Jesús Pedro Lorente y subvencionado con fondos del Gobierno de Aragón. guillermojuberias@unizar.es

²Ramos, 2012.

de la Eucaristía, las procesiones de disciplinantes o los exorcismos. Es decir, partiendo de la crítica mordaz que el maestro de Fuendetodos hizo de la religiosidad exacerbada en España, los pintores de la “veta brava” ofrecieron una lectura romántica y castiza de estos asuntos, ahondando en una visión de España como país atrasado, supersticioso, anclado en sus atávicas tradiciones y al margen de la modernidad.³

Un cambio en el tratamiento de los asuntos religiosos tuvo lugar gracias a la nueva generación de pintores del llamado realismo pictórico, una constante estilística que convivió con otras como el modernismo, el simbolismo o el decadentismo. Así lo apreciamos en las obras de Darío de Regoyos (1857-1913), Joaquín Sorolla Bastida (1863-1923), Ignacio Zuloaga Zabaleta (1870-1945) o incluso en la primera etapa de Pablo Ruiz Picasso (1881-1873). Estos artistas conocieron de cerca los postulados ideológicos del regeneracionismo y su voluntad de sanar una España que consideraban enferma. Coetáneos a ellos fueron los escritores de la Generación del 98, para quienes la religión seguía siendo un importante motor social que, sin embargo, requería una modernización y una liberación del fanatismo y la superstición de los siglos anteriores.⁴

Por su parte, los pintores del realismo finisecular ejecutaron escenas religiosas en las que representaban una España tradicional, en vías de desaparición. Posiblemente, el lienzo que mejor representa esta ideología es *Viernes Santo en Castilla*, pintado en 1904 por Darío de Regoyos. En él contemplamos a unos solitarios procesionantes, portando una imagen religiosa, pasando por debajo de un viaducto en el instante en el que este es atravesado por el ferrocarril. Constituye una de las visiones más contundentes de lo que el propio Regoyos y su amigo el poeta belga Émile Verhaeren (1855-1916) denominaron la “España Negra”.⁵ En el viaje que ambos emprendieron por el territorio nacional, encontraron testimonios de una religiosidad sangrienta e irracional que encajaba con esa visión oscura de España. Así describieron a los disciplinantes de San Vicente de la Sonsierra, en La Rioja.⁶

“Hay una cofradía de disciplinantes que se azota cruelmente, hasta correr la sangre, hiriéndose la piel con vidrios rotos. En pleno siglo XIX, casi en el XX sucede esto delante de un Nazareno el Viernes Santo en San Vicente de la

³Lafuente, 1987: 420.

⁴Ribas, 1998: 55-70.

⁵Valdés, 2004: 165-183.

⁶Verhaeren y Regoyos, 1899: 72-75.

Sonsierra, cerca de Haro, donde se trasporta uno a la Edad Media aunque por otro lado tengan luz eléctrica y se vean desde allí los trenes modernos pasar diariamente por la estación de Briones a dos pasos de distancia”.

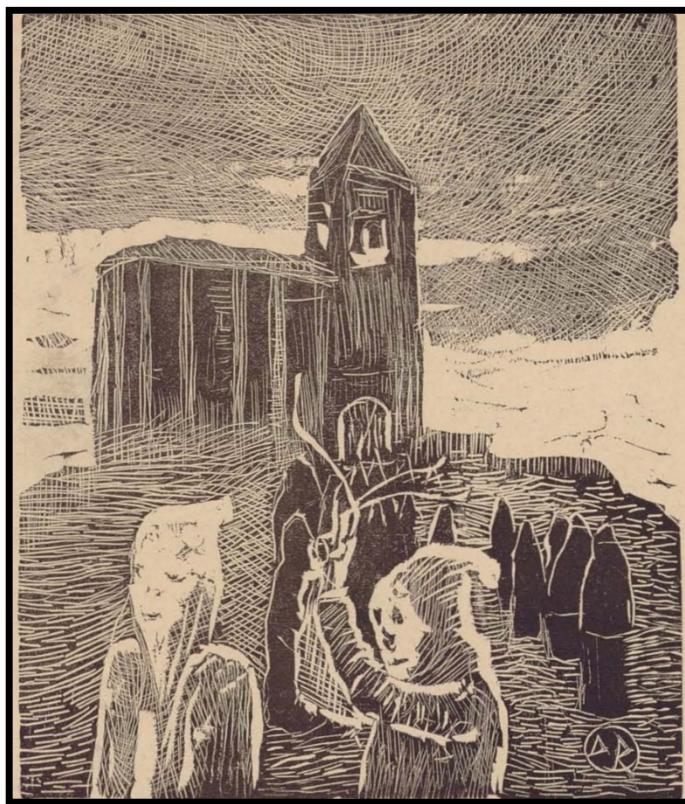


Figura 1.-*La procesión de San Vicente, La España Negra*. Darío de Regoyos, 1899. Fuente: Verhaeren, E., *España negra*, Barcelona, Pedro Ortega, 1888, p. 73.

Ese mismo espíritu y esa religiosidad descarnada es la que representó Ignacio Zuloaga en *El Cristo de la sangre* (1911), para Unamuno “uno de esos tan típicos Cristos españoles, lívidos, de largas melenas, de expresión tétrica, exangües y sanguinolentos, Cristos que tienen toda la sangre fuera por haberse vaciado de ella hasta la última gota, para dársela a los hombres...”⁷

Las propuestas estéticas desarrolladas por Sorolla en sus pinturas de temáticas religiosas fueron diferentes. Unamuno consideraba que en el País Vasco la preocupación religiosa era más honda, frente a otros territorios como Valencia, tierra natal de Sorolla, donde existía una religiosidad “pagana, de expresión de vida y de luz a cielo abierto”⁸.

⁷Unamuno, 1958: 564.

⁸Astakhova, 2018: 45.

Dejando de lado la bipolaridad con la que los intelectuales de la época confrontaron las diferencias entre Zuloaga y Sorolla, lo cierto es que en la pintura del valenciano apreciamos una visión más comedida y edulcorada del fervor religioso, abordado desde una perspectiva a caballo entre la visión complacida del costumbrismo romántico y la crítica mordaz del realismo.

Religiosidad en la producción temprana de Joaquín Sorolla

Para comprender *El beso de la reliquia* en el contexto de la producción de Sorolla en esta época, hay que recordar que el artista ya había trabajado las temáticas religiosas durante los años anteriores. Tras haberse formado en la Escuela de Bellas Artes de San Carlos en Valencia, sus viajes a Madrid le pusieron en contacto con la pintura de Velázquez, Ribera y el Greco expuesta en el Museo del Prado. La influencia del primero se hace patente en su *Estudio de Cristo*, realizado en 1883, redescubierto en 2012 por especialistas del Centro de Arte de Época Moderna de la Universitat de Lleida.⁹

Pero más allá del mero ejercicio formativo, durante los años 90 el pintor valenciano desarrolló un género de obras en las que lo religioso aparecía presente de manera anecdótica. Además de las tendencias espirituales del propio Sorolla, las escenas religiosas le sirven para representar instantes de cotidaneidad. Así lo apreciamos en *Mesa peritoria* (1892), *Duelo* (1892), *Ex voto* (1892), *El resbalón del monaguillo* (1892), *Iglesia de Valencia* (1893), *El beso de la reliquia* (1893) o *Primera Comunión de Carmen Magariños* (1896).¹⁰ Todas ellas son escenas ambientadas en el interior de templos católicos y representan a grupos de personajes en actitud devota, prestando gran atención al espacio sagrado, a su mobiliario, a las obras de arte y a las vestimentas de los personajes representados. Varias de ellas tienen como localización la iglesia del antiguo colegio de San Pablo de Valencia, como sucede en *El beso de la reliquia*.

Este tipo de imágenes remite directamente a la pintura de género que había triunfado en Roma y en París en los años 70 y 80 del siglo XIX. Sorolla tuvo una etapa de formación en Italia, pasando primero por la capital francesa en 1885, ambientes en los que pudo conocer de primera mano cuáles eran las tendencias comerciales que imperaban en el

⁹Company y Avinyó, 2012.

¹⁰Samper, 2015: 131-163.

mercado moderno.¹¹ Así, cabe destacar cómo, tras el éxito de *La Vicaría de Fortuny* (1870) —igualmente localizada en el interior de una iglesia española— y la temprana muerte del pintor de Reus en 1874, numerosos creadores españoles siguieron su estela, recreando en el interior de templos bodas, comuniones y diversos oficios. Algunos de estos artistas alcanzaron un nivel elevado de artificiosidad, ambientando sus escenas en un siglo XVIII idealizado. Así lo apreciamos, por ejemplo, en la obra del pintor aragonés Juan Pablo Salinas Teruel, cuyas escenas preciosistas fueron adquiridas por coleccionistas estadounidenses y brasileños.

La diferencia es que, en las obras citadas de Sorolla, el autor no llega a ese nivel de decorativismo, representando escenas ambientadas en su misma época, captando con mayor sinceridad la humildad de los personajes, mostrando los primeros signos del realismo social que en esa misma década comenzó a practicar.

Un lienzo poco conocido: *El beso de la reliquia*

A continuación, me centro en el asunto representado por Sorolla en *El beso de la reliquia* (fig. 2), para luego analizar su repercusión en el ambiente artístico de la época. El pintor valenciano ambientó la escena en una capilla lateral, la llamada de la Comunión, de la iglesia del antiguo colegio de San Pablo de Valencia (fig. 3), mostrando a un grupo de fieles de diferentes edades que se acercan a venerar la reliquia portada por el sacerdote, conservada en un pequeño relicario de metal dorado combinado con una urna de cristal.¹² Una joven con el cabello cubierto por un pañuelo, besa el relicario expresando su devoción. Tras el sacerdote aparece abierto un sumuoso armario relicario del siglo XVIII identificado por Vicente Samper Embid, conservado en la actualidad en una colección particular.¹³ Del pequeño relicario que porta el sacerdote en la pintura de Sorolla no existen datos acerca de su paradero. En el cuadro figura también un rico zócalo de azulejos del siglo XVII, en el que se alternan motivos florales con frutas, además del antiguo suelo de cerámica en el que se crean formas geométricas a partir de motivos

¹¹Menéndez, 2016: 26.

¹²El Colegio de San Pablo Apóstol fue fundado por la Compañía de Jesús en 1645, creándose con el tiempo un seminario para nobles. La capilla del conjunto debe su aspecto a distintas campañas constructivas desarrolladas entre los siglos XVII y XVIII. A partir del curso 1869-1870 el edificio fue sede del Instituto Provincial de Segunda Enseñanza de Valencia, institución por la que pasó Vicente Blasco Ibáñez. Salvador, 1876: 292-296.

¹³Samper, 2015: 13.

triangulares. Por último, Sorolla también representó los lienzos pegados al muro, enmarcados por yeserías de formas ovales decoradas con detalles de rocalla, elementos propios del gusto rococó, correspondientes a una reforma de esta capilla hacia 1760 (figs. 4 y 5).¹⁴



Figura 2.-*El beso de la reliquia*. Joaquín Sorolla, 1893. Fuente: Google Art Project, imagen de dominio público volcada en *Wikimedia Commons*.

¹⁴Gómez Ferrer, 2012: 362-363.

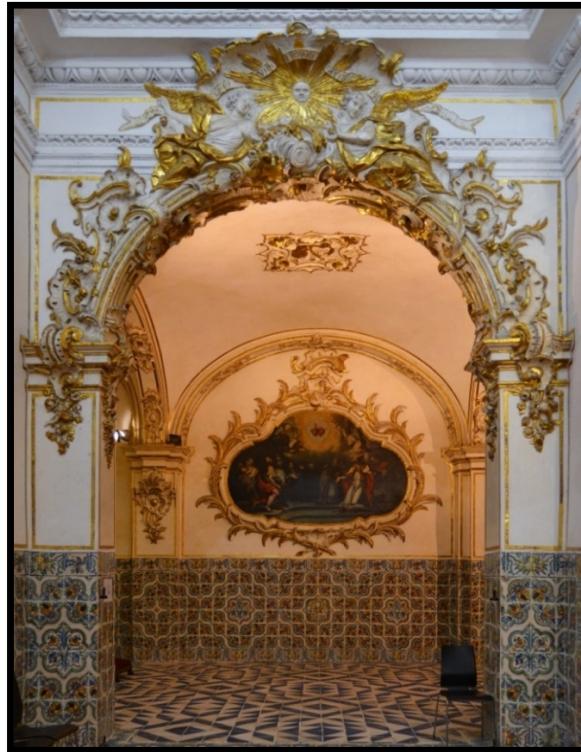


Figura 3.-Arco de entrada a la capilla de la Comunión (detalle), siglo XVIII, iglesia del antiguo colegio de San Pablo de Valencia. <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.es>

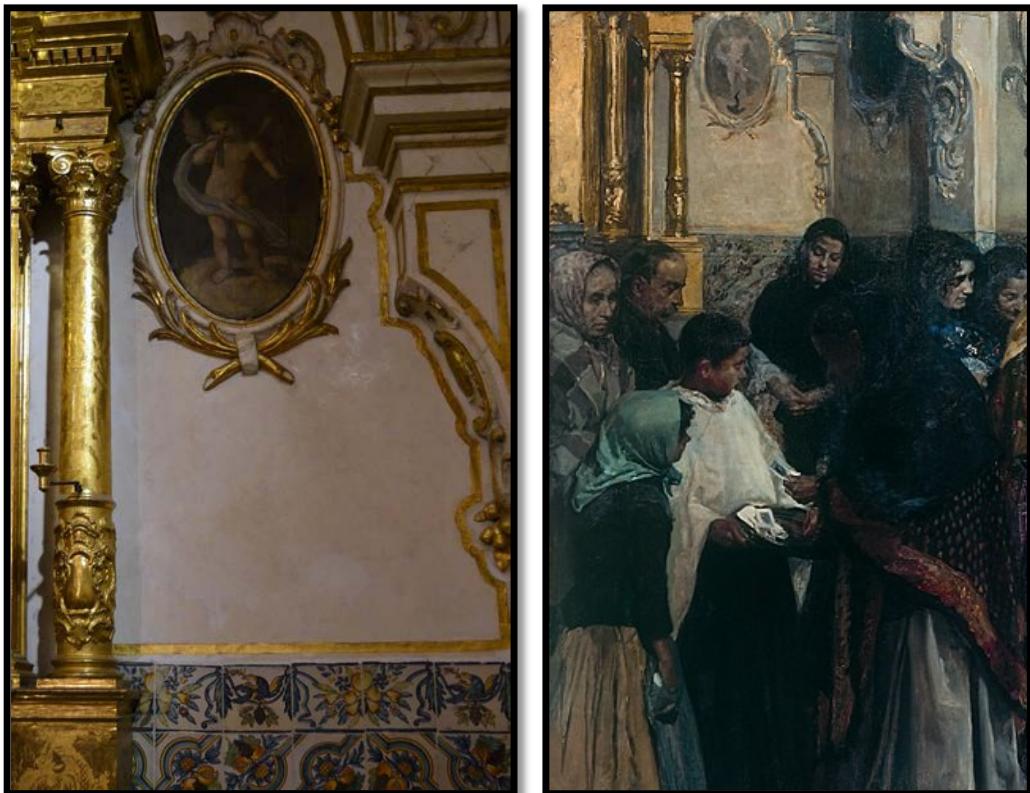


Figura 4.-Detalle de las yeserías, retablo y azulejos de la capilla de la Comunión, siglo XVIII. <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.es> Figura 5.-Detalle de *El beso de la reliquia*, esquina superior izquierda. Google Art Project, imagen de dominio público volcada en Wikimedia Commons.

Destaca la actitud de recogimiento de los personajes retratados, que bajan la cabeza y la mirada hacia el suelo mientras esperan el momento de besar la reliquia. Su ensimismamiento tan sólo queda interrumpido por el joven monaguillo vendiendo estampas, un detalle simpático que buscaba la sonrisa del espectador y que era muy frecuente en la pintura de género. Con el mismo propósito, Sorolla aplicó un conseguido realismo en la captación de la expresión facial de los fieles y la calidad de los tejidos. Cabe establecer un cierto paralelismo con el realismo decimonónico francés, en el que las escenas de costumbres religiosas también tuvieron éxito. Así se aprecia en el misticismo de la pintura de Jules Breton (1827-1906), con escenas como *La bendición del trigo en Artois*, merecedora de una medalla de segunda clase en el Salon de 1857.

Con ese mismo propósito, el lienzo fue presentado al Salon de París de 1893, obteniendo un sonado reconocimiento, en una época en la que Sorolla todavía no era demasiado conocido fuera de España, consiguiendo una medalla de tercera clase. Charles Yriarte (1832-1898), el célebre biógrafo de Goya, publicó en *Le Figaro*:¹⁵

El Beso, del Sr. Sorolla Bastida, representa una escena de sacristía en España; unos campesinos besan una reliquia que les presenta un sacristán de rostro rugoso. Como lienzo de género, como precisión de movimiento, como paleta vigorosa y suculenta, como espíritu de tipos y de fisionomías, esta pequeña obra es casi la de un maestro. Hemos conocido por el folleto que es español y que procede de Valencia; llegará lejos...

También el crítico A. Pallier destacaba la “la verdad de las actitudes, la corrección de la mimética y las fisionomías”.¹⁶ En definitiva, la crítica francesa supo apreciar la calidad del lienzo y su estética realista. Contamos además con el testimonio del artista Domingo Muñoz Cuesta, residente en París, que escribió a Sorolla transmitiéndole la fortuna crítica del cuadro en Francia:¹⁷

“La prensa se ocupó de él con términos sumamente lisonjeros, y el *Figaro* y la *Ilustración*, hacen verdaderos y entusiastas elogios, y puede usted estar seguro que

¹⁵Yriarte, 1893: 2. Traducido por el autor.

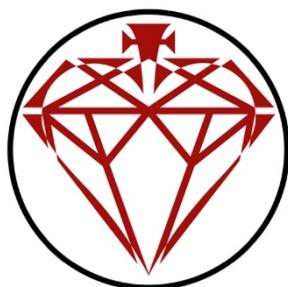
¹⁶Pallier, 1893: 7. Traducido por el autor.

¹⁷Carta de Domingo Muñoz a Joaquín Sorolla, 1 de mayo de 1893, Archivo Documental del Museo Sorolla (citaré ADMS), Exposiciones en las que participa Joaquín Sorolla y Bastida, número de inventario: CS3724.

ocuparse dichos periódicos de un cuadro español, pequeño y sin ser aquí muy conocido, es un éxito que vale tanto o supone tanto como tener una medalla de las gordas [...]”.

Sorolla aprovechó su éxito en París para presentar su obra al año siguiente a la Exposición Internacional de Viena —consiguiendo una medalla de segunda clase— y a la Exposición de Arte Español de Bilbao. Fue aquí donde logró una primera medalla y la adquisición de la obra por el Ayuntamiento de la ciudad vasca, por la cantidad de 7000 pesetas.¹⁸ Esta era la mayor recompensa que un artista decimonónico podía lograr al presentar sus obras a una exposición oficial.

Finalmente, *El beso de la reliquia* fue depositado en el Museo de Bellas Artes de Bilbao, donde se conserva actualmente como un buen ejemplo del realismo costumbrista de Sorolla en su etapa de juventud.



¹⁸Carta de Emiliano Olano, alcalde de Bilbao, a Joaquín Sorolla, 28 de septiembre de 1894, ADMS, Pagos/Facturas, nº de inventario: CS4417.

Bibliografía

- Astakhova, Elena (2018): “La «España Negra» y la «España Blanca» en el contexto histórico”. En: *Iberoamerican Notes*, Moscú, pp. 40-47.
- Company, Ximo y Avinyó, Gemma (2013): *Joaquín Sorolla. Estudio de Cristo*. Lleida, CAEM-Universitat de Lleida.
- Gómez-Ferrer, Mercedes (2012): “La arquitectura jesuítica en Valencia. Estado de la cuestión”. En: Álvaro, Isabel (2012): *La arquitectura jesuítica: Actas del Simposio Internacional*. Zaragoza, Institución Fernando el católico, 355-392.
- Lafuente, Enrique (1987): *Breve historia de la pintura española*. Madrid: Ediciones Akal.
- Menéndez, María Luisa (2016) (ed.): *Joaquín Sorolla. Técnica artística*. Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte y Editorial Anaya.
- Pallier, A. (1893) : “Le Salon de 1893”. En: *La Liberté*, París, 29-IV-1893, p. 7.
- Ramos, José (2012): *La pintura religiosa del siglo XIX en España*. Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- Ribas, Pedro (1998): “Contexto sociocultural de la Generación del 98”. En: *Anuario Filosófico*, 31, Pamplona, pp. 55-70.
- Salvador, Vicente (1876): *Guía urbana de Valencia, antigua y moderna*. Valencia, Imprenta de José Rius.
- Samper, Vicente (2015): “En torno a Mesa petitoria. Sorolla y el antiguo Colegio de San Pablo, actual Instituto Lluís Vives de Valencia”. En: *Boletín del Museo de Bellas Artes de Bilbao*, Bilbao, pp. 131-163.
- Unamuno, Miguel de (1958): *Obras completas*. Madrid, Afrodisio Aguado.
- Valdés, Manuel (2004): “Darío de Regoyos y la pintura europea en la crisis de 1900”. En: *De Arte*, 3, León, pp. 165-186.
- Verhaeren, Émile y De Regoyos, Dario (1899): *España Negra*. Barcelona: Pedro Ortega.
- Yriarte, Charles (1893): “Le Salon des Champs Elysées”. En: *Le Figaro*, París, 29-IV-1893, p. 2.

EN TORNO A UN PATRIMONIO OLVIDADO: LOS RELICARIOS DE LA IGLESIA PARROQUIAL DE LA ASUNCIÓN DE MANZANARES (CIUDAD REAL)

Álvaro Cambra Sánchez-Gil¹

Estudiar el patrimonio eclesiástico de la provincia de Ciudad Real es una tarea compleja. Esto se debe a una serie de factores, principalmente, la escasísima bibliografía existente referida al tema en cuestión y las mermas sufridas en la provincia entre 1808 y 1939. Durante la Guerra Civil (1936-1939), el patrimonio de la Iglesia fue pasando por distintas etapas: tras una primera caracterizada por la quema descontrolada de los diferentes templos y destrucción de todos sus símbolos, consecuencia del vacío de poder existente tras el golpe militar del 18 de julio de 1936, se continuó con la formación de un comité revolucionario que se encargó de incautar centros religiosos para usarlos con otros fines y sus propiedades, así como las de otras personas adineradas, para poder sufragar los gastos de la guerra². De esta manera, y pese a las actuaciones de organismos como la Junta Delegada de Protección, Incautación y Salvamento del Tesoro Artístico en Ciudad Real, parte del patrimonio no pudo salvarse y fue pasto de las llamas y de la rapiña³.

En lo que se refiere a bienes inmuebles de la provincia, el Obispado facilitó la cifra de un templo totalmente destruido durante la contienda y de otros tres gravemente dañados: uno de ellos fue, precisamente, la iglesia parroquial de Manzanares, levantada entre finales del siglo XV y principios del XVI bajo la advocación de la Asunción de Nuestra Señora (fig. 1).

¹Estudiante del Grado de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza. alvaroniko@hotmail.es.

²Alía Miranda, 2017: 251. Prado Sánchez-Cambronero, 2018: 11, 168.

³A ello quizás deberíamos sumar el hecho que, durante la posguerra, el concepto de patrimonio no estuviese tan desarrollado como lo está en la actualidad (Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español), dando lugar, en el caso de los bienes eclesiásticos, a robos, enajenaciones indebidas –las cuales se veían como la única solución para poder hacer frente a los gastos que suponía la reconstrucción de los templos destruidos durante el conflicto bélico–, o inadecuadas adaptaciones de las congregaciones religiosas a la reforma litúrgica promulgada por el Concilio Vaticano II, que llevó a la pérdida de objetos que ya no se veían como necesarios para el culto (Aldanondo Salaverria, 1983: 453).



Figura 1.-Fachada de la Iglesia Parroquial de la Asunción de Nuestra Señora, Manzanares (Ciudad Real). Fotografía anónima, finales del siglo XIX o principios del XX. Fuente: colección privada de Jerónimo Romero-Nieva Lozano.

En la madrugada del 21 de julio de 1936, a pocos días de haberse producido el golpe de estado, la mayor parte del patrimonio eclesiástico del pueblo manchego desapareció completamente. El primer asalto se produjo, precisamente, en la citada parroquia, donde un grupo de revolucionarios profanó el edificio y rocío sus muros con líquidos inflamables, lo que provocó el desplome de la bóveda de la nave⁴. En tan solo unas horas, prácticamente todo el patrimonio artístico de la parroquia de Manzanares había quedado arruinado (fig. 2). Entre las pérdidas, cabe destacar el retablo manierista, una de las obras arquitectónicas en madera más importantes de la provincia en la que trabajaron grandes artífices de la época⁵.

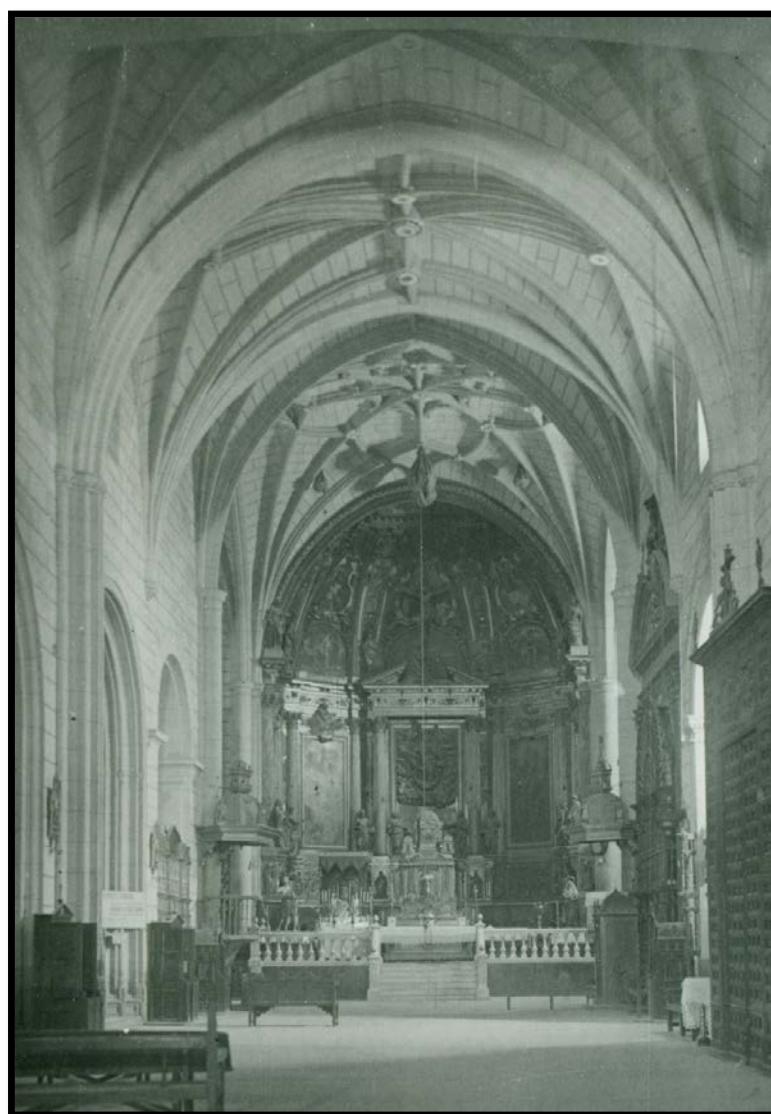


Figura 2.-Interior de la Iglesia Parroquial de la Asunción de Nuestra Señora, Manzanares (Ciudad Real), antes de 1936. Fotografía de Azuara, h. 1920. Fuente: colección privada, Manzanares.

⁴Bermúdez García-Moreno, 1992: 44-45.

⁵Para una descripción más detallada del retablo, véase Fernández-Pacheco Sánchez-Gil / Moya García, 2008: 1063-1070.

No obstante, a pesar de la ferviente actividad pirómana, hubo un esfuerzo sensato por parte del pueblo de preservar todo aquello que pudiera contener un valor histórico y/o artístico. En este caso, los concejales Francisco Fernández de Simón y Vicente Moraleda evacuaron en carros todos los libros que componían el archivo a tiempo para que no se quemaran, ocultándolos en unas dependencias de la Plaza de Toros hasta el final del conflicto bélico⁶. Asimismo, en 1938, el pintor Rafael Botí, en su labor como auxiliar de la Junta Delegada del Tesoro Artístico de Ciudad Real, había recogido del templo parroquial una serie de ornamentos religiosos, los cuales fueron entregados a los miembros de la Junta Delegada de Madrid –Thomas Malonyay y Gustavo de la Fuente– para su protección⁷, siendo devueltos a Manzanares una vez terminada la guerra⁸.

Igualmente, sabemos que la parroquia contaba con un patrimonio orfebre de gran valor que, durante la Guerra de la Independencia, seguramente fue ocultado por razones de seguridad. Antes del golpe de estado de 1936 y de los incendios, el párroco y varios miembros del clero acordaron guardar los objetos que componían este conjunto, así como los de las distintas iglesias locales en el convento de franciscanas⁹. Cabe preguntarse qué pasó con todas estas piezas. El informe emitido en la posguerra sobre la pérdida del patrimonio artístico de Manzanares afirmaba que todos los edificios eclesiásticos y sus bienes muebles habían sido destruidos «y principalmente en el Convento donde se custodiaban los valores y alhajas de la Parroquia y demás Iglesias»¹⁰. No obstante, si nos remitimos al informe (1815) de joyas de la parroquia salvadas de la rapiña francesa y comparamos algunas descripciones con una serie de antiguos ornamentos conservados en el templo, podríamos determinar que pudieran tratarse de los mismos. El caso más evidente lo encontramos en una fuente de aguamanil (fig. 3), en plata y decorada en su centro con la cruz de Calatrava en bajorrelieve, pues en el citado inventario se menciona «otra fuente o palangana de plata con la cruz de Calatrava en medio»¹¹. Aunque podría tratarse de la misma, identificar estas piezas no es tarea fácil, ya que se trata de un inventario muy

⁶Bermúdez García-Moreno, 1992: 45-47.

⁷*Acta de incautación de Manzanares (Ciudad Real)*, 2 de junio de 1938, Instituto del Patrimonio Cultural de España (citaré IPCE), Ministerio de Cultura y Deporte, sig. dig.: JTA_0866.

⁸*Expediente de devolución del Ayuntamiento de Manzanares (Ciudad Real)*, 27 de abril de 1940, IPCE, Ministerio de Cultura y Deporte, sig. dig.: SRA_1540.

⁹Bermúdez García-Moreno, 2008: 38.

¹⁰*Causa General de la Provincia de Ciudad Real*, 8 de febrero de 1941, Archivo Histórico Nacional (citaré AHN), pieza primera, leg. 1029, exp. 3, p. 11.

¹¹*Informes presentados a los Señores Compatronos de la Iglesia Parroquial por D. Miguel Izquierdo, presbítero y Sacristán Mayor de la misma*, 10 de febrero y 6 de marzo de 1815, Archivo Parroquial de Nuestra Señora de la Asunción de Manzanares (citaré APM), sin signatura, pp. 12-13.

sencillo, limitado exclusivamente a la función y material de los ornamentos y, tan solo en alguna ocasión, se hace una descripción muy superficial de algún elemento decorativo que pudiera poseer, como es el caso citado. Por ello, y ante la ausencia de registros posteriores a 1939, no podemos estar totalmente seguros de que el resto de los objetos conservados en la parroquia se correspondan con los salvaguardados durante la guerra.



Figura 3.-Vicente Gavilanes, *Fuente de aguamanil*. Plata, 1772. Iglesia Parroquial de la Asunción de Nuestra Señora, Manzanares (Ciudad Real). Fuente: Crespo Cárdenas, Juan (2017), *El arte de la platería en Ciudad Real, 1621-1808*, tesis dirigida por el Dr. José Manuel Cruz Valdovinos, Universidad de Castilla-La Mancha, Ciudad Real, p. 436 (disponible en <http://hdl.handle.net/10578/16574>, consultada el 14 de abril de 2020).

Los relicarios de la parroquia de Manzanares

Dentro de este conjunto de orfebrería, centraremos nuestro estudio en dos relicarios; desconocemos cuándo llegaron a la parroquia o si formaban parte del conjunto de piezas que se ocultaron durante la contienda¹². Ninguno de los dos posee marcas aparentes, aunque

¹²De ninguno de los dos queda constancia en el inventario de la parroquia realizado en 1987, por lo que creemos que pudieron haber sido una donación realizada *a posteriori*. No obstante, el autor que firma este texto sigue en proceso de investigación.

estilísticamente se pueden enmarcar en el siglo XIX, ya que la estructura neogótica de uno de ellos permite situarlos en este momento en que el hombre romántico reavivó el interés por el medievo, reflejándolo, por conseciente, en las diversas artes.



Figura 4.-Relicario. Metal dorado, siglo XIX. Iglesia Parroquial de la Asunción de Nuestra Señora, Manzanares (Ciudad Real). Fotografía: Carlos Caba Cantero.

El primero de ellos (fig. 4) fue encontrado en los almacenes de la iglesia en el año 2009, ignorándose su procedencia anterior. En la parte posterior, tras una tapa, se distingue un sello de lacre con el escudo de algún cardenal arzobispo todavía no identificado. Este tipo

de sellos también servían para garantizar la autenticidad de la reliquia, pues debemos tener en cuenta que, al ser considerada una fuente de protección y de milagros desde prácticamente los inicios del cristianismo, la codicia por poseerlas movilizó un comercio indiscriminado, donde las falsificaciones abundaban por doquier¹³. Posee un pie circular con peana cilíndrica convexa y siete lóbulos convexos, de cada uno de los cuales emergen palmas repujadas que se unen en un nudo del cual arranca el astil cilíndrico, interrumpido por un nudo ovalado con decoración incisa de cruz griega que da paso a un pequeño vástago troncocónico. El tránsito entre el astil y la caja de la reliquia se soluciona mediante tres volutas, una en el centro y dos en los laterales. Dicha caja presenta una estructura arquitectónica de inspiración gótica. En el centro aparece un óvalo protegido por un cristal, dentro del cual están custodiadas las reliquias.

Los fragmentos se encuadran alineados en sentido vertical, perfectamente identificados con su correspondiente rótulo¹⁴. Las reliquias en cuestión corresponden a San Benito Abad (h. 480-547), abad y fundador de la orden homónima, entre cuyas obras más importantes se encuentra la *Regla Benedictini*, un código legislativo y espiritual considerado la base primordial del monacato occidental¹⁵; San Pedro Regalado (h. 1390-1456), franciscano que fundó monasterios en los que se siguiera piadosamente la primitiva Regla de San Francisco¹⁶; San Francisco de Borja (1510-1572), jesuita, IV duque de Gandía y virrey de Cataluña entre 1539 y 1543¹⁷, y San Miguel de los Santos (1591-1625), trinitario descalzo conocido como «el Extático» por sus frecuentes éxtasis durante la misa¹⁸. El óvalo está protegido por un arco trilobulado sostenido por columnas con sus correspondientes capiteles. El templete presenta un remate triangular, coronado en el vértice superior por una cruz, mientras que, en los laterales, dos piñas asemejan pequeños pináculos.

En cuanto al segundo relicario (fig. 5), sabemos que fue propiedad de D. Pedro José Carrascosa y Carrión (1823-1896), conocido popularmente como el Obispo Carrascosa. Natural de Manzanares, se trasladó a Madrid para comenzar sus estudios universitarios en

¹³Toro Pascua, 2001: 219-220.

¹⁴Tal y como se indica en *Sínodo Diocesana del Arzobispado de Toledo, celebrada por el Eminentísimo y Reverendísimo señor don Luis Manuel, del título de Santa Sabina, presbítero cardenal Portocarrero, protector de España, Arzobispo de Toledo, primado de las Españas, Canciller Mayor de Castilla, del Consejo de S. M., etc., en la ciudad de Toledo los días XXII, XXIII y XXIV del mes de abril del año de MDCLXXXIX*, Madrid, Imprenta de José C. de la Peña, 1849, Libro Primero, Título Tercero, Constitución VII, p. 30.

¹⁵Carmona Muela, 2008: 45-46.

¹⁶Carmona Muela, 2008: 382-383.

¹⁷Carmona Muela, 2008: 163.

¹⁸Ferrando Roig, 1950: 201.

derecho y farmacia hasta 1862, cuando fue ordenado presbítero, ocupando importantes cargos en la diócesis como Fiscal Eclesiástico o Vicario General. En 1875, y contando con el respaldo de Antonio Cánovas del Castillo¹⁹, fue nombrado obispo de Ávila por el nuncio Giovanni Simeoni y, tan solo un año más tarde, fue elegido senador por la provincia de Cuenca. En 1886 se retiró de la vida pública y pasó a residir en Manzanares hasta su muerte; sus restos reposan delante del altar mayor de la parroquia²⁰.



Figura 5. Relicario. Plata y plata sobredorada, siglo XIX. Iglesia Parroquial de la Asunción de Nuestra Señora, Manzanares (Ciudad Real). Fotografía: Carlos Caba Cantero.

¹⁹ Autor del *Manifiesto de Manzanares*, redactado como programa del pronunciamiento militar de 1854, contra la «camarilla que deshonra a la Monarquía» y que pedía el cumplimiento de las leyes, dando lugar al Bienio Progresista del reinado de Isabel II.

²⁰ Granados García de Tomás, 2011: 287-288.

A diferencia de la pieza anterior, aquí no podemos hablar de un relicario de formas arquitectónicas. Es de base triangular sobre garras animales, con una decoración vegetal que tapiza la base de la pieza, se extiende por el astil y la parte superior, a modo de viril, está rodeada por una decoración vegetal, alternada con cruces, que remata en una cruz griega de mayores dimensiones. Para otorgar riqueza al ornamento, se incrustan pequeños fragmentos de piedras color aguamarina en la base del relicario y en el centro de los citados elementos decorativos que rodean la caja de la reliquia, en este caso, de San Juan de Ávila (1500-1569), uno de los grandes promotores de la reforma de la Iglesia en España²¹. No sabemos si el relicario fue donado a la iglesia por el propio obispo o por algún miembro de su familia en la posguerra. No obstante, no fue el único resto sagrado que llegó a poseer, ya que en la Ermita de San Blas de Manzanares también se conserva una reliquia del santo titular que fue de su propiedad.

Conclusiones

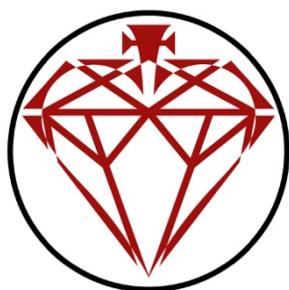
Con este presente estudio de los relicarios conservados en la iglesia parroquial de Manzanares he querido poner de relieve dos aspectos. El primero, dar a conocer al público una pequeña parte del patrimonio mueble de Manzanares, pues, aunque gran parte de él pereció con los distintos avatares del tiempo, no podemos permitir que el «patrimonio superviviente» se convierta en «patrimonio olvidado». Y el segundo, revalorizar este «patrimonio olvidado», pues se trata de piezas de buena calidad, con una ejecución delicada y precisa y probablemente destinadas a algún comitente importante, pues acogen las reliquias de algunos de los santos más importantes de la Iglesia católica.

²¹Esquerda Bifet, 2012: 56.

Bibliografía

- Aldanondo Salaverria, Isabel (1983), *La Iglesia y los bienes culturales (Aproximación al estudio de la disciplina canónica)*. En *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 39, Salamanca, pp. 451-488.
- Alía Miranda, Francisco (2017), *La Guerra Civil en Ciudad Real (1936-1939): conflicto y revolución en una provincia de la retaguardia republicana*. Ciudad Real: Biblioteca de Autores Manchegos.
- Bermúdez García-Moreno, Antonio (1992), *República y Guerra Civil. Manzanares (1931-1939)*. Ciudad Real: Biblioteca de Autores Manchegos, t. II.
- Bermúdez García-Moreno, Antonio (2008), «Bicentenario del inicio de la Guerra de la Independencia. Algunos datos sobre la historia local». En *Programa de Fiestas Patronales de Nuestro Padre Jesús del Perdón*, sin número, Manzanares, pp. 36-38.
- Carmona Muela, Juan (2008), *Iconografía de los santos*. Madrid: Akal.
- Esquerda Bifet, Juan (2012), «La figura histórica de san Juan de Ávila, doctor de la Iglesia, y su incidencia en los retos actuales de la espiritualidad sacerdotal». En *Anuario de historia de la Iglesia*, n.º 21, Navarra, pp. 37-61.
- Fernández-Pacheco Sánchez-Gil, Carlos / Moya García, Concepción (2008), «Otra forma de memoria histórica: el patrimonio perdido. Los retablos mayores de las iglesias parroquiales de La Solana y Manzanares (Ciudad Real)». En Alía Miranda, Francisco / Valle Calzado, Ángel Ramón / Morales Encinas, Olga Mercedes (eds.), *La Guerra Civil en Castilla-La Mancha: 70 años después*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 1055-1073.
- Ferrando Roig, Juan (1950), *Iconografía de los santos*. Barcelona: Omega.
- Granados García de Tomás, Julián (2011), *50 manzanareños ilustres. Siglos XV al XIX*. Madrid: Fragma.
- Prado Sanchez-Cambronero, Juan Francisco (2018), *Conflictividad social y patrimonio en la provincia de Ciudad Real durante la II República (1931-1939)*. Ciudad Real: Biblioteca de Autores Manchegos.

Toro Pascua, M.^a Isabel (2001), «Las falsas reliquias en la literatura española del Siglo de Oro: a propósito de la polémica erasmista». En *Via Spiritus*, n.^o 8, Oporto, pp. 219-254.





LOS ENDEMONIADOS DE SANTA OROSIA

Beatriz Ena¹

La brujería, a lo largo de la historia, se ha encontrado en las zonas más aisladas y poco pobladas, lo que conllevará que el Pirineo Aragonés sea un lugar idóneo para que la hechicería esté muy presente. La nigromancia tendrá relación con las posesiones demoniacas que azotarán el Pirineo durante varios siglos, siendo Jaca un centro hegemónico de endemoniados, reuniéndose cada 25 de junio, día de Santa Orosia. A su vez, la veneración a la mártir se celebra en Yebra de Basa, donde al igual que en Jaca, se le procesiona, habiendo una diferencia entre las localidades a partir de la dislocación del culto, ya que sus restos se encuentran disgregados: “la bipolarización del culto nace del hecho de estar divididas las reliquias de la Santa entre Yebra y Jaca; en la primera población se venera la cabeza, mientras que en la segunda se rinde culto al cuerpo”².

En este artículo nos centraremos en la procesión de Jaca durante la Edad Contemporánea, que contó con la asistencia de los endemoniados hasta mediados del siglo XX, cuando se prohibió la participación de los “espirituados” y las “espirituadas”. Estos epilépticos, histéricos y enfermos pudieron ser un método de hacer propaganda de Santa Orosia y su festividad por todo el país, llevando a muchos curiosos a Jaca para documentar la veneración y procesión a la Santa, y comprobar si era cierto la presencia de endemoniados. De esta manera, Jaca se llenaba de observadores curiosos como médicos, periodistas, etnólogos...

Las posesiones estaban relacionadas con las almas y con los espíritus de los muertos, lo que llevará a que en Aragón se denominaran y conocieran de este modo, como espirituados y espirituadas. La aparición de estos “enfermos” en la procesión no era bien vista por muchos, suponía un contrapunto dentro de toda la parafernalia: “Estas gentes harapientas, exhibiendo su deformidad o las convulsiones y gritos de su histeria

¹Graduada en Historia por la Universidad de Zaragoza. beatrizenagarcia@gmail.com

²Satué, 1988: 33.

demoniaca constituían un tétrico cortejo que asustaba a los visitantes y contrastaba con la riqueza del boato procesional”³.

Sabemos que la participación de los endemoniados, en 1910, no gustaba y a la mayoría de las personas les parecía un acto macabro, incluso el mismo Obispo de la Diócesis de Jaca, Antolín López Peláez lo expresaba así:

“No negaré que pueda haber alguno que tenga esa desgracia. Pero yo no recuerdo haber visto ningún endemoniado ante la patrona de Jaca. Todos esos infelices creo más bien que son histéricos y epilépticos, se debían ir a la clínica en vez de turbar la piedad y el recogimiento de los fieles devotos de Santa Orosia... Me parece muy bien que acudan a Santa Orosia, como acuden, muchos enfermos y necesitados. Estos, por la compostura que guardan y por el fervor que muestran, al mismo tiempo que procuran por si, son propagadores de la fe, tan combatida en estos tiempos... Pero los otros, los que llaman espirituados...”⁴[Además añade] “es una costumbre que debía romperse y que yo daría cualquier cosa porque se rompiera. Sobre todo, verlos en el Campo de Toro, soltando obscenidades en presencia de niños y de jóvenes, es inmoral; aparte predispone a los espectadores, gentes poco instruidas y peor alimentadas, por lo común, adquieran la misma enfermedad.”⁵.

Según la tradición, “las reliquias de Santa Orosia habían llegado a Jaca en tiempos de Sacho Ramírez”⁶, lo que se narra por el padre Huesca, Roque Alberto Faci, de una forma muy precisa. Sabemos que Orosia concedía milagros acabando con pestes, plagas y sequías, al mismo tiempo que con infertilidades y curaciones de enfermos, como ciegos, tullidos y endemoniados. En la época, lo religioso predominaba en la vida cotidiana: “la religiosidad popular de la antigua sociedad rural tendía a mecanizar los cultos a los diversos santos, acoplándolos a los estadios sucesivos de la vida humana, del ciclo agrario o del pastoril”⁷, llevando a que así, el culto a la mártir estuviera muy presente en la sociedad y siempre se recurriera a sus rogativas y milagros para sanar, lo que se constata hasta mediados del siglo XX.

³Gómez, 2012:210.

⁴Ido, 1910: 214- 242.

⁵Ido, 1910: 214- 242.

⁶Faci, 1750: 282-283.

⁷Satué, 1988: 53.

La curación de endemoniados caracterizó a Santa Orosia, dándole a esta práctica gran popularidad entre los santos, aunque en el resto de España también se conocían santos y santas con capacidades curativas de la posesión del demonio como la Virgen de Balma en Castellón, o Nuestra Señora do Corpino en Pontevedra. Que una persona estuviera poseída por el demonio suponía un peligro para la sociedad y para la religión, y por esto se realizaban las prácticas de exorcismos, tanto públicos como privados, para que los devotos no se pusieran en peligro, y además que su número incrementase.

En Jaca se realizaban exorcismos públicos en los que se producía la curación de los espirituados, siendo testigos los propios ciudadanos, lo que condujo a una creencia generalizada de sanación. Sin duda esto reforzaría a la Diócesis de Jaca, así como las propias creencias cristianas. La procesión llegaba a la Plaza Biscós (o del Templete), que era el lugar donde se producía el punto culminante para la curación de los endemoniados (Figura 1). Allí se llevaba a cabo un exorcismo público que tenía gran expectación, a pesar de que la mayoría de las personas tenían miedo a que el demonio entrase en su cuerpo en el momento en que este fuese liberado del endemoniado o endemoniada, buscando un sitio donde quedarse.



Figura 1.- Presentación de Santa Orosia en Jaca. Fotografía de Juli Soler i Santaló en la cual se muestra la Plaza del Templete el día 25 de junio de 1908.⁸

⁸Soler i Santaló, Juli (1908): Presentación de Santa Orosia en Jaca.

En <http://mdc.csuc.cat/cdm/singleitem/collection/afceccf/id/8737/rec/1616> [11/3/2020]

Tanto las autoridades como las personas tenían miedo al demonio; si se estaba presente en los exorcismos podía haber una posesión, e incluso estaba la creencia del contagio de estas personas, lo que llevó a los franceses de los valles vecinos a prohibir la asistencia a este tipo de procesiones. En cualquier caso, que el obispo de Jaca realizara exorcismos colectivos y públicos a los endemoniados ponía en peligro a la sociedad, ya que según la tradición podría producirse la propagación de los malos espíritus y demonios, pudiendo entrar en otros cuerpos. Esto aseguraría que algunas personas pensasen que podían estar endemoniadas si vivían algún fenómeno «extraño» y, al año siguiente, acudiesen a que Santa Orosia les curase y expulsase el demonio que llevaban dentro.

La procesión en honor a Santa Orosia en Jaca está documentada desde 1445 y se sigue celebrando en la actualidad, aunque en muchos aspectos ha cambiado. Antaño, este día en la capital del Pirineo estaba repleta de locales y turistas curiosos vestidos con sus mejores galas para la ocasión, y además Jaca desprendía buenos olores para recibir a la patrona. En la procesión desfilaban invitados de otros pueblos con sus cruces, gigantes y cabezudos, se sacaba a relucir toda la orfebrería de la que disponía la diócesis... Era un ambiente festivo y a su vez religioso.

Pero el contrapunto de la comitiva eran los enfermos, tullidos y endemoniados, que robaban toda la atención a las demás parafernalias que recorrían la ciudad, siendo una «mancha negra» que hacía aún más visible a estos endemoniados en plena romería. Los espirituados y espirituadas se situaban debajo de las peanas (Figura 2), lo más cerca posible de las reliquias de Santa Orosia, para que hubiera un incremento de las capacidades curativas, mostrando así la desesperación por la curación de las personas. Esto sería una justificación para la ubicación de las histéricas, pero, a mi parecer, podría ser una forma de esconderlas, sintiendo vergüenza a la aparición de estas en una procesión tan bonita y alegre, escondiendo lo «feo» de esta fiesta. Lo que nos hace reflexionar, ¿se avergonzaban de la aparición de espirituadas en las procesiones, siendo que era lo que estaba dando gran popularidad tanto a la Santa como a Jaca? ¿Era una forma de que pasaran desapercibidos los espirituados? ¿El clero utilizaba a los endemoniados para hacer propaganda de las reliquias de la que era considerada «reina de Aragón»?



Figura 2: Las endemoniadas ocultas bajo las reliquias de Santa Orosia. Fotografía de Ricardo Compairé, propiedad de la Fototeca (Diputación Provincial de Huesca).

La presencia de los endemoniados incomodaba a muchos, es patente a través de las crónicas del momento: si vaciamos el periódico *El Pirineo Aragonés* (desde 1881 hasta 1960), en los números previos y posteriores a la celebración del día de Santa Orosia o en plena festividad, solo encontramos ocho publicaciones haciendo alguna referencia a los endemoniados. Y la mayoría de los artículos del día de la festividad recogen críticas a los actos religiosos. Esto se entiende en el contexto en el cual Jaca ha dejado de estar estancada en el Antiguo Régimen, y hay una necesidad de avance hacia la Edad Contemporánea. Esto nos lleva a plantearnos una pregunta final: ¿serían los endemoniados los captadores de turistas, siendo estos una «vergüenza» de los ciudadanos de Jaca? Además, en los números del periódico local, la mayoría de veces que se menciona que la capital altoaragonesa está llena de forasteros el día de la festividad, se defiende que los turistas acuden por el buen tiempo, los paisajes y la llegada del verano; en ningún momento se mantiene que los forasteros acudan a ver endemoniados.

Bibliografía

- BUESA CONDE, D. “Santa Orosia, las reflexiones en torno a nuestra historia (y II)”. En *O zoque*. N° 18. 2018. Yebra de Basa. pp 18- 21.
- BURGOS, C. *Los Espirituados*. Prames- Las Tres Sorores. Zaragoza. 2012.
- FACI ROQUE, A. *Aragón, reino de Cristo y dote de María Santísima [...]*José Fort. Zaragoza. 1739.
- FACI ROQUE, A. *Aragón, reino de Cristo y dote de María Santísima [...]*: tercera y cuarta parte, tomo segundo. Francisco Moreno. Zaragoza.1750.
- GARI LACRUZ, A. *Brujería e Inquisición en Aragón*. Delsan. Zaragoza. 2007.
- GARI LACRUZ, A. “La ciudad de Huesca y la posesión demoniaca”. En *Alto Aragón*. N° 7719. 2007. Huesca. p. 129.
- GÓMEZ GARCÍA, A. *Santa Orosia, reliquias y mantos*. INO producciones. Zaragoza. 2012.
- GÓMEZ GARCÍA, A. “Nuevos datos sobre Santa Orosia y Yebra”. En *O zoque*. N°13. 2013. Yebra de Basa. pp. 37- 43.
- IDO DEL SAGRARIO, J. La procesión de los espirituados en Jaca. En *Por esos Mundos*. N°187. 1910. Madrid. pp. 214- 242.
- MUR SAURA, R. «*Con o palo y o ropon*» cuatro estampas inéditas sobre el culto a *Santa Orosia*. Raro. Jaca. 1995.
- SATUÉ SANROMÁN, J.A. “Santa Orosia en Sobrepuesto”. En *O Zoque*. N° 13. 2013. Yebra de Basa pp. 44-46.
- SATUÉ OLIVÁN, E. *Las romerías de Santa Orosia*. Diputación General de Aragón. Zaragoza. 1988.
- SATUÉ OLIVÁN, E. “Siente. Voces alrededor del puerto (II)”. En *O zoque*. N° 18. 2018. Yebra de Basa. pp. 37-38.





SAN ISIDRO LABRADOR, PATRÓN DE MADRID

María Antonia Díaz Sanz¹

Isidro de Merlo y Quintana, nació en Madrid en 1082 en una casa en la actual calle de Las Aguas del barrio de La Latina, cuando Madrid formaba parte de la Taifa de Toledo, territorio dominado por Al-Andalus. Sus padres Pedro e Inés le llamaron Isidro en honor al arzobispo de Sevilla San Isidoro, de época visigoda².

En 1085 Mayrit (que es como se llamaba en la época) pasó al dominio de Alfonso VI rey de León, Galicia y Castilla, gracias a un acuerdo realizado con Al Qádir (rey de la Taifa de Toledo) al que ayudó frente a los ataques de la Taifa de Badajoz y Zaragoza, y a cambio éste le cedió la Taifa de Toledo, obteniendo el control del territorio de parte de la provincia de Toledo, Guadalajara y Madrid. Estos territorios debían cubrirse con colonos labradores, artesanos y trabajadores de diversas materias, que eran de origen visigodo y bereber, los llamados mozárabes³.

Entre los caballeros a los que Alfonso VI concedió territorios estaba Juan de Vargas, con el que los padres de Isidro tenían un contrato de arrendamiento anual que renovaban libremente ambas partes. Los jornaleros debían obediencia y fidelidad al amo y a cambio recibían un sueldo, bien en dinero, especie o mezcla de ambos.

En el año 1110 el emir de Marruecos Alí Ibn Yúsuf lleva sus ejércitos al centro de la Península Ibérica y la familia de Isidro, por miedo a los musulmanes, se traslada a Torrelaguna (al norte de la Comunidad de Madrid). Allí Isidro conoce a María Toribia (más conocida como Santa María de la Cabeza) con la que contrae matrimonio, y que aportó como dote el uso de una heredad en Uceda (Guadalajara) donde se trasladaron para trabajar las tierras.

En 1119 Isidro vuelve a Madrid y entra a trabajar como jornalero agricultor de la familia Vargas, viviendo junto a su esposa e hijo (también santo, llamado San Illán) en una dependencia en el palacio de los Vargas, conservada en el Museo de los Orígenes

¹Licenciada en Historia y en Derecho. Grupo Arxeos, Universidad de Zaragoza. mariandiaz@gmail.com.

²Véase Brisset Martín, Demetrio E., 2005.

³Castellanos Oñate, José Manuel, 2019. Gil-Benumeya, David, 2019. Fernández Montes, Matilde, 1999.

de Madrid o Museo de San Isidro⁴ en la plaza de San Andrés (barrio de La Latina) y que estaría ubicada en la actual capilla del palacio (figs. 1 y 2). Esta casa se hallaba al lado de la parroquia de San Andrés (fig. 3) en donde todas las mañanas oía misa antes de cruzar el Puente de Segovia para dirigirse a trabajar a las tierras de su patrón al otro lado del Manzanares. Su vida fue la de un hombre sencillo y humilde, un agricultor y pocero a sueldo, padre de familia que compatibilizó su fe con el trabajo y que ayudó y amó a los más desprotegidos⁵.



Figura 1.-Fachada del Museo de los Orígenes de Madrid o Museo de San Isidro. Fotografía: María Antonia Díaz. Figura 2.-Capilla del palacio de los Vargas. Fotografía: María Antonia Díaz.



Figura 3.-Iglesia de San Andrés. Fotografía: J. L. de Diego.

⁴ “Museo de San Isidro. Los orígenes de Madrid”. En *Portal web del Ayuntamiento de Madrid*: <https://www.madrid.es/portales/munimadrid/es/Inicio/Cultura-ocio-y-deporte/Museo-de-San-Isidro-Los-origenes-de-Madrid?vgnextfmt=default&vgnextoid=203153a9b458b010VgnVCM100000d90ca8c0RCRD&vgnextchannel=7911f073808fe410VgnVCM2000000c205a0aRCRD#>

⁵Fernández Montes, Matilde, 1999. Ruiz, M./Fernández. T./Tamaro, E., 2004. “San Isidro Labrador”, en *Real Academia de la Historia*: <http://dbe.rae.es/biografias/13120/san-isidro-labrador>. Vega Carpio, Lope de, 1608. “San Isidro Labrador”, en *De Madrid a la Nube*: <http://www.demadridalanube.com/2015/05/san-isidro-labrador.html>

Murió el 30 de noviembre de 1172 y fue enterrado en el cementerio de la parroquia de San Andrés. El 2 de abril de 1212, tras unas lluvias torrenciales, apareció en dicho cementerio el cuerpo incorrupto da San Isidro (fig. 4) y, al ver semejante milagro, fue colocado en un sepulcro de piedra en la capilla mayor. Llegado a Madrid el rey Alfonso VIII de Castilla el 16 de julio de 1212, reconoció a San Isidro como el pastor que le guio en la victoria en la batalla de las Navas de Tolosa contra los almohades, y en agradecimiento ordenó que lo colocaran en un arca policromada, que actualmente se puede ver en la girola de la Catedral de Santa María la Real de la Almudena (fig. 5). Este arca contuvo el cuerpo de San Isidro, que estaba momificado y cubierto de un sudario; en ella estuvo hasta 1620 en que fue sustituida por un arca de plata y oro, donación de los orfebres de Madrid con motivo de su beatificación en 1619.



Figura 4.-Cuerpo incorrupto de San Isidro Labrador. Imagen: Congregación de Aparejadores de Madrid (<https://congregacion.aparejadoresmadrid.org/noticias/santos-patronos/38-veneracion-a-san-isidro>)



Figura 5.-Arca policromada, en la Catedral de la Almudena (dibujo de la iconografía). Fotografía: María Antonia Díaz.

El 4 de febrero de 1769, por Real Decreto de Carlos III, el cuerpo de San Isidro junto a las reliquias de su esposa fue trasladado al altar mayor de la Real Colegiata de San Isidro de Madrid (fig. 6), en el barrio de la Latina, en la calle Toledo, muy cerca de su anterior emplazamiento. Era la catedral de Madrid hasta la consagración de La Almudena el 15 de junio 1993, por parte de Juan Pablo II.



Figura 6.-Colegiata de San Isidro: en una urna de plata en el centro del retablo se encuentra el féretro que contiene los restos incorruptos del santo. Imágenes de: <http://www.entrepiedrascypreses.com/donde-esta-enterrado-san-isidro-labrador/> Figura 7.- Página del Códice de Juan Diácono (o Códice de San Isidro). Imagen Museo de la Catedral de la Almudena (<https://museocatedral.archimadrid.es/codice-de-san-isidro/>).

En el arca de madera policromada que originariamente acogió sus restos apareció también un códice, llamado Códice de Juan Diácono, fechado en 1232⁶. El códice consta de 28 páginas (fig. 7) distribuidas en tres cuadernillos; el primero narra los milagros del santo durante su vida y su entierro en el cementerio de San Andrés, pero sin dar ningún dato de su biografía o cronología. Cuarenta años después de estar enterrado en San Andrés, cuenta lo que pasó a su traslado al interior de la Iglesia de San Andrés y sus milagros póstumos hasta 1271. Y para finalizar, contiene una serie de cánticos dedicados a San Isidro destinados a ser cantados dentro de la iglesia. Años después se añaden nuevos milagros póstumos, hasta 1275. Y en 1421 y 1426 dos

⁶Fernández Montes, Matilde, 1999. “Códice de San Isidro (o Códice de Juan Diácono)”, en *Museo de la Catedral de la Almudena*: <https://museocatedral.archimadrid.es/codice-de-san-isidro/>. “San Isidro Labrador”, en *Real Academia de la Historia*: <http://dbe.ra.es/biografias/13120/san-isidro-labrador>

presbíteros de San Andrés añaden en castellano y en latín, respectivamente, las narraciones de un acta notarial de apertura del sepulcro y reconocimiento del cuerpo y el relato de una rogativa para pedir lluvias. El códice se descubrió en 1504 cuando se realizaba un inventario de bienes eclesiásticos en la Iglesia de San Andrés, y actualmente se halla en el Museo de la Catedral de la Almudena.

San Isidro no es un santo al uso común de la época, ya que se trata de un hombre laico, casado y trabajador, cuando la figura de los santos de entonces se correspondía con eclesiásticos de familia noble, ya que la nobleza era sinónimo de santidad. Hay historiadores que piensan que este tipo de santidad está más cerca de la religión musulmana que de la cristiana y que el santo defiende valores como el matrimonio y el trabajo muy alejados de los valores que debían tener los santos del siglo XII⁷.

A San Isidro la Iglesia le reconoce 438 milagros⁸, pero en las primeras páginas del Códice sólo se relatan cinco, así mismo en el arca miniada se conservan en sus paredes la representación de cuatro de los milagros, el quinto debía estar en la tapa y ha desaparecido. Estos milagros son:

El milagro de los bueyes (fig. 8): San Isidro participaba de la misa y de la eucaristía antes de ir a trabajar a los campos de su amo, los demás jornaleros envidiosos de él le dijeron a su patrón, Juan de Vargas, que descuidaba sus tareas y llegaba tarde al trabajo. El señor quiso comprobarlo por sí mismo y se acercó hasta los campos, y allí vio unos jóvenes que parecían ángeles que estaban arando el campo, así que cuando llegaba San Isidro no se había retrasado el trabajo. Juan de Vargas supo que se trataba de un milagro y nombró a San Isidro administrador de su hacienda.

⁷Cervera, César, 2019.

⁸Fernández Montes, Matilde, 1999. “Los milagros más famosos de San Isidro”, en *Secretos de Madrid*: <https://www.secretosdemadrid.es/los-milagros-mas-famosos-de-san-isidro/>. “San Isidro Labrador”, en *Real Academia de la Historia*: <http://dbe.ra.es/biografias/13120/san-isidro-labrador>



Figura 8.-Medallón de talla vegetal con representación al óleo de la labranza milagrosa. Situado en la peana de una escultura anónima representando a San Isidro con la agujada, del último tercio del siglo XVII. Museo de San Isidro. Fotografía: María Antonia Díaz. Figura 9.-*San Isidro y el milagro de la fuente*, obra de José Conchillos, óleo sobre lienzo, 1771. Museo de San Isidro. Fotografía: María Antonia Díaz.

El milagro de los pájaros: un día de invierno cuando se dirigía al molino con un saco de trigo, sintió compasión de unos pájaros que buscaban comida entre la nieve y no encontraban nada, hizo un hueco en la nieve y vació medio saco para que pudieran comer. El mozo que iba con él se rio y lo tomó por tonto, pero cuando llegaron al molino el saco estaba completo de grano como al principio.

Milagro del borrico y el lobo: un día cuando San Isidro estaba rezando en la iglesia vinieron los vecinos a decirle que el borriquito que estaba afuera atado estaba siendo atacado por un lobo. San Isidro les dijo que no se preocuparan que se haría la voluntad de Dios y, cuando salió de rezar, el borriquito estaba indemne y el lobo muerto en el suelo.

Milagro de la fuente (fig. 9): estando un día en los campos de Carabanchel San Isidro y su patrón Juan de Vargas, éste le dijo que tenía sed, y San Isidro hizo manar un manantial para aplacarla; es el lugar donde ahora está la ermita del santo⁹. No hay que olvidar que San Isidro era pocero y que en vida abrió fuentes y pozos por allá donde golpeaba con su cayado.

⁹Cervera, César, 2019. “La Ermita de San Isidro”, en *Todosobremadrid*: <https://todosobremadrid.com/que-hacer/ermita-de-san-isidro/>

Milagro de la Olla: los pobres se acercaban siempre a casa de San Isidro a pedir comida, uno de esos días San Isidro le dijo a su mujer que les diera lo que había sobrado en la olla y ésta le contestó que no había quedado nada, él le dijo que volviera a la olla y cuando llegó la encontró rebosante de comida.

Milagro de la Cofradía: en el códice se narra igualmente cómo actúa de mediador para obtener lluvias en primavera.

Y como milagros también narrados en el Códice, pero no representados en el arca están:

Milagro del Pozo (figs. 10 y 11): estando María en casa con su hijo, ésta se distrajo y el niño cayó al pozo de 27 metros de profundidad y 3 de agua. Cuando llegó San Isidro a casa la encontró llorando desolada, y ésta le contó que el niño se había caído al pozo. San Isidro se puso a rezar para acatar la voluntad de Dios y éste les recompensó haciendo que las aguas subieran y saliera el niño flotando de ellas. El pozo se halla hoy en día en su lugar de origen en la Casa Museo de San Isidro en Madrid.



Figura 10.-Pozo del milagro. Museo de San Isidro. Fotografía: María Antonia Díaz. Figura 11.- Interior del pozo del milagro. Museo de San Isidro. Fotografía: María Antonia Díaz.

Milagro de devolver la vida a María de Vargas: tras la muerte de su hija, Juan de Vargas hizo llamar a San Isidro, y éste le dijo que no estaba muerta sino dormida, y se puso a rezar junto a su lecho; ésta volvió a la vida y se puso a conversar con San Isidro para asombro de todos los presentes.

San Isidro es patrón oficioso de Madrid desde 1212, pero su canonización se produjo tras la insistencia de Felipe II, que también había sanado de dolencias tomando sus aguas, y por fin fue beatificado por Paulo V el 14 de junio de 1619, momento en el que Felipe III aprovechó los festejos para la inauguración de la plaza Mayor y es cuando se fija la celebración de su fiesta el 15 de mayo. Fue canonizado por Gregorio XV el 12 de marzo de 1622 cuando se aprueba oficialmente su patronazgo de la ciudad, y es día de precepto en la capital. Fue canonizado junto a Santa Teresa de Jesús, San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier y San Felipe Neri. La Bula de canonización “*Rationi Congruit*” la firmó Benedicto XIII el 4 de junio de 1724.

El 22 de febrero de 1947 el Papa Pío XII firma el Decreto mediante el que se declara que San Isidro sea patrón de la Confederación Nacional Rural de los Estados Unidos de América. Y el Papa Juan XXIII extendió el patronazgo de San Isidro a los agricultores y campesinos españoles por la Bula “*Agri Culturam*” dada en Roma el 16 de diciembre de 1960.

Al patrón de Madrid se le invocaba con motivo de amenazas o desgracias colectivas, pero también en situaciones personales, generalmente relacionadas con la realeza. En el año 1261, la ciudad sufría una pertinaz sequía. El cuerpo del santo fue exhumado de su tumba y sacado en procesión para pedirle que lloviera, hecho que se repite por la misma causa en 1275, siendo llevado a hombros hasta la Basílica de la Virgen de Atocha. Las rogativas se repitieron para invocar a la lluvia en 1896, siendo expuesto en el altar mayor de la Colegiata de San Isidro, circunstancia que fue aprovechada también para pedirle el final de la Guerra de Cuba. Lo mismo ocurrió en el año 1947. El cuerpo de San Isidro de nuevo fue expuesto públicamente en la Colegiata que lleva su nombre en 1969 con motivo del 350 aniversario de su beatificación. También, en 1972, se expuso con motivo del octavo centenario de su muerte. Se repitió la apertura de su féretro en 1982 al cumplirse los novecientos años de su nacimiento, y en 1985 para conmemorar el primer centenario de la creación de la Diócesis de Madrid-Alcalá. La próxima exposición del cuerpo del patrón de Madrid tendrá lugar en 2022, cuando se cumplan cuatrocientos años de su canonización¹⁰.

¹⁰Cervera, César, 2019: “San Isidro Labrador, el pocero mozárabe que se convirtió en patrón de la tierra del agua”, en periódico ABC, sección de Historia, 16 de mayo de 2019: https://www.abc.es/historia/abci-quien-san-isidro-labrador-san-isidro-labrador-pocero-mozarabe-convirtio-patron-tierra-agua-201905142025_noticia.html

Dado que San Isidro es un santo sanador, a lo largo de la historia se cometieron verdaderas tropelías con el cuerpo del santo, auténticas salvajadas. En 1231 el arca con el cuerpo de San Isidro es sacada a la calle, pero el clérigo de la Iglesia de Santa María de la Almudena le corta un mechón de cabello para hacer una reliquia e invocar a la lluvia. En 1266, se arranca un trozo del sudario que cubría el cuerpo incorrupto del santo patrón, con el que se le restriega los ojos a un clérigo ciego, y al instante recuperó la vista.

La reina doña Juana, esposa de Enrique II, quiso que trasladaran hasta sus aposentos un brazo del santo, pero hallándose orando en la capilla, se sintió repentinamente indisposta, circunstancia que achacó a un aviso divino por tan macabra solicitud y desistió de ello. Pero resulta que el brazo ya había sido separado del cuerpo de Isidro, y tuvo que ser sujetado de nuevo a él con una cinta.

Una dama de Isabel la Católica fue a dar gracias al santo por su intercesión que la había curado de una grave dolencia. Se dice que le besó el pie derecho y le arrancó de un bocado el dedo pulgar. En ese momento, la dama quedó paralizada, y así estuvo hasta que la reina hizo que le restituyeran el dedo al santo. Pero lo que se hizo realmente fue meterlo en una bolsita y colgárselo del cuello a modo de relicario.

En el siglo XVII un cerrajero de Carlos II tuvo la osadía de arrancarle un diente al santo, y se lo entregó al monarca como regalo quien, lejos de rechazarlo, lo tuvo bajo su almohada durante varios años con el ánimo de que le protegiera de todos los males.

El siguiente episodio se produce un siglo después. Una duquesa, cuya identidad se desconoce, andaba muy preocupada debido a la mala salud de su hijo. Por los mentideros de la Villa corría el rumor de que ésta, no se sabe de qué manera, había conseguido hacerse con un dedo de San Isidro que, una vez triturado, convirtió en una cataplasma que aplicó al cuerpo del enfermo. Quienes relatan este hecho como cierto se basan en que la propia reina, María Luisa de Saboya, se lo había contado al cardenal D'Estrées. Era tal la devoción de la monarquía hispánica que extendió su culto por Europa, especialmente en Alemania, y también en América y Filipinas. Y Fernando VI se declaró, por Real Decreto de 12 de agosto de 1751, Hermano Mayor perpetuo "por sí y por los señores reyes sus sucesores" de la Real, Muy Ilustre y Primitiva Congregación

de San Isidro de Naturales de Madrid¹¹, por ello desde entonces, la más alta representación de la Real Congregación la ostenta el Teniente de Hermano Mayor-Presidente.

En Madrid es tradición visitar, para realizar peticiones, el cuerpo incorrupto de San Isidro, y el 15 de mayo acudir por la mañana junto con las autoridades civiles y eclesiásticas a la Misa Pontifical celebrada en la Real Colegiata de San Isidro. Después dirigirse a la ermita, situada en el distrito de Carabanchel, para beber del agua de la fuente, bailar, y disfrutar de una comida campestre en la Pradera de San Isidro (figs. 12 y 13), inmortalizada por Goya en su cuadro *La pradera de San Isidro* de 1788 (fig. 14). El origen de la primera ermita data de 1528, cuando la emperatriz Isabel de Portugal ordenó su construcción junto al manantial donde brota agua que la tradición popular considera milagrosa. A las aguas de este manantial se les atribuye la curación del hijo de la reina, el futuro rey Felipe II. La ermita existente actualmente es una segunda edificación que data del año 1725, financiada por el virrey de Nueva España, Baltasar de Zúñiga.



Figura 12.-Miembros de la Asociación Cultural Madrileña “Madrid Eterno” bailando frente a la ermita durante las Fiestas de San Isidro. Fotografía: Asociación “Madrid Eterno”. Figura 13.- Fuente de San Isidro. Fotografía: Asociación “Madrid Eterno”.

¹¹Real, Muy Ilustre y Primitiva Congregación de San Isidro de Naturales de Madrid:
<https://www.congregacionsanisidro.org/>



Figura 14.-*La pradera de San Isidro*, Francisco de Goya, óleo sobre lienzo, 1788. Imagen: cortesía del Museo del Prado.

Las fiestas de San Isidro (fig. 15) incluyen romerías y verbenas dentro de lo que se llama casticismo madrileño, de ahí la expresión “Más chulo que un 8” debido a que era el tranvía número 8 el que llegaba a la pradera de San Isidro con sus viajeros vestidos de chulapos. También se celebra en su nombre, desde 1947, uno de los festejos taurinos más importantes del mundo, la Feria de San Isidro.



Figura 15.-Talla polícroma con San Isidro Labrador (con arado y agujada) y el milagro de la fuente. Anónima. Datada de 1601 a 1800. Museo de San Isidro. Fotografía: María Antonia Díaz.

Webgrafía

Brisset Martín, Demetrio E. (2005): “Antropología: San Isidro Labrador” En revista *La Aventura de la Historia*, nº 79, pp. 92-96. Véase:

<https://www.laaventuradelahistoria.es/san-isidro>

Castellanos Oñate, José Manuel (2019): “Isidro de Madrid, santo mozárabe”. En revista *La Gatera de la Villa*, nº 35, verano 2019, pp. 5-8. Madrid. Véase:

<http://www.gateravilla.es/la-gatera-de-la-villa-no-35/>

Cervera, César (2019): “San Isidro Labrador, el pocero mozárabe que se convirtió en patrón de la tierra del agua”. En periódico *ABC*, sección de Historia, 16 de mayo de 2019: https://www.abc.es/historia/abci-quien-san-isidro-labrador-san-isidro-labrador-pocero-mozarabe-convirtio-patron-tierra-agua-201905142025_noticia.html

Del Río, Ángel (2020): “El cuerpo de San Isidro, mano de santo”. En periódico *La Razón*, 17 de noviembre de 2019:

<https://www.larazon.es/madrid/20191117/emlls4bld5dbrfws5davqragdq.html>

Fernández Montes, Matilde (1999): “Isidro, el varón de Dios, como modelo de sincretismo religioso en la Edad Media”. En *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Tomo LIV, Cuaderno Primero, pp. 1-47. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Gil-Benumeya, David (2019): “Isidro y la disputa en torno a los orígenes”. En *La Gatera de la Villa*, nº 36, otoño 2019, pp. 26-32. Véase: <http://www.gateravilla.es/la-gatera-de-la-villa-no-36/>

Ruiza, M./Fernández. T./Tamaro, E. (2004): “Biografía de San Isidro Labrador”. En *Biografías y Vidas. La enciclopedia bibliográfica en línea*, Barcelona, 2 de abril de 2020: <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/i/isidro.htm>

Vega Carpio, Lope de (1608): “Isidro: poema castellano de Lope de Vega Carpio... en que se escribe la vida del bienaventurado Isidro, Labrador de Madrid, y su Patrón diuino...”. En *Bibliotecadigital*, Bibliotecas de la Comunidad de Madrid:
http://bibliotecavirtualmadrid.org/bvmadrid_publicacion/siglo_de_oro/i18n/consulta/registro.do?id=425

Real, Muy Ilustre y Primitiva Congregación de San Isidro de Naturales de Madrid:
<https://www.congregacionsanisidro.org/>

“San Isidro Labrador”. En *Real Academia de la Historia*:
<http://dbe.ra.es/biografias/13120/san-isidro-labrador>

“La Ermita de San Isidro”, en *Todosobremadrid*: <https://todosobremadrid.com/que-hacer/ermita-de-san-isidro/>

“San Isidro Labrador”. En *De Madrid a la Nube*:
<http://www.demadridalanube.com/2015/05/san-isidro-labrador.html>

“Museo de San Isidro. Los orígenes de Madrid”. En *Portal web del Ayuntamiento de Madrid*: <https://www.madrid.es/portales/munimadrid/es/Inicio/Cultura-ocio-y-deporte/Museo-de-San-Isidro-Los-origenes-de-Madrid?vgnextfmt=default&vgnextoid=203153a9b458b010VgnVCM100000d90ca8c0RCRD&vgnextchannel=7911f073808fe410VgnVCM2000000c205a0aRCRD#>

“Los milagros más famosos de San Isidro”. En *Secretos de Madrid*:
<https://www.secretosdemadrid.es/los-milagros-mas-famosos-de-san-isidro/>

“Códice de San Isidro (o Códice de Juan Diácono)”. En *Museo de la Catedral de la Almudena*: <https://museocatedral.archimadrid.es/codice-de-san-isidro/>



VENERACIÓN Y RELIQUIAS DE ABRAHAM EN LOS LUGARES SANTOS DEL ISLAM

Esther Lupón González¹

El principal lugar santo del islam es la ciudad de La Meca (Arabia Saudí), allí se encuentra la Mezquita Sagrada (*al-Masŷid al-Harām*) en cuyo interior está la *Ka'ba*, centro del mundo musulmán. Entre los monumentos más importantes de esta religión se halla también el Santuario de la Roca en Jerusalén (Israel). Ambas construcciones están estrechamente relacionadas con la figura de Abraham, y en ellas se le venera y se conservan asimismo una serie de reliquias del patriarca.

Relaciones entre el judaísmo y el islam

El islam surge en el primer tercio del siglo VII en la península arábica; es la tercera gran religión monoteísta que aparece en Oriente Próximo, después del judaísmo y el cristianismo, y acepta e incorpora a su propia tradición parte de las anteriores. En aquella zona hubo un sustancial asentamiento judío en tiempos preislámicos, lo que influyó de forma considerable sobre el resto de la población en el aspecto político, económico o intelectual.

Esta religión se basa en la revelación llevada a cabo por Dios a su profeta Muhammad, que nació en torno al año 570 en La Meca. Según la tradición, en el año 610, cuando se encontraba realizando un retiro espiritual, se le apareció un ser sobrenatural, un joven varón de grandes dimensiones que levitaba en el aire y del que emanaba luz, que le dio la orden de proclamar la existencia de Dios.² El propio Muhammad afirmó después que aquel ser era el arcángel Gabriel. En el 622, el Profeta tuvo que huir de La Meca a Yatrib (hoy, Medina) ante la hostilidad que había despertado la revelación de sus visiones entre sus conciudadanos de religión pagana monoteísta; esta marcha se conoce como la Hégira, y marca el inicio del calendario islámico. Las relaciones entre La Meca y Yatrib, se

¹Técnico del Museo Alma Mater de Zaragoza. elupongonzalez@gmail.com

²El Corán 96: 1-5.

deterioraron rápidamente, desatando una guerra. En el 630 fue tomada la ciudad de La Meca y su santuario, la *Ka 'ba*, fue convertido en lugar santo.

El islam en un principio no se había proclamado como una nueva religión, sino que pretendía recuperar el rigor de la época de Abraham. En Yatrib, Muhammad comenzó a posicionarse mediando en las disputas entre la comunidad árabe y la judía. Ahí trataría de ganarse la adhesión de los judíos, que gozaban de gran poder, y lograr una fusión de los credos existentes. Para ello incluso estableció unas normas cultuales que acercaban las prácticas islámicas a las judías, sin embargo, este colectivo mostró un rechazo continuo. Las repetidas polémicas y negaciones provocaron la hostilidad del Profeta hacia la comunidad hebrea y la ruptura con su religión y el cristianismo, disgregándose el islam. En *El Corán*, puede apreciarse que en las suras³ reveladas en Medina aparecen acusaciones contra ellos⁴ y se tergiversan sus textos,⁵ pero este cambio también se manifestó en la práctica religiosa y los monumentos de aquel momento. Este proceso se considera la nacionalización del islam.⁶

En los primeros años, el propio Muhammad y sus seguidores realizaban la oración en dirección a Jerusalén, seguramente emulando a la comunidad judía a la que el Profeta exhortaba a su adhesión. Fue entonces cuando se puso de nuevo la vista en La Meca, en el principal santuario de las tribus árabes, que se convierte en el centro del mundo islámico. Este cambio en la *qibla*, la dirección a la que se orienta el rezo, se recoge en *El Corán*,⁷ pero también queda documentado arqueológicamente, ya que los primeros enterramientos del islam se realizaron situando los cuerpos orientados hacia Jerusalén, y a partir de este momento se dispondrían hacia La Meca. Las mezquitas, los mausoleos, los cementerios, y todos los fieles en sus oraciones, se sitúan de forma radial hacia un mismo punto.

El modelo de mezquita que se establece en la Casa del Profeta en Medina en el siglo VII también estuvo determinado por este cambio, pues la nueva orientación del rezo requirió

³El Corán se compone de capítulos o suras, que a su vez se dividen en versículos o aleyas.

⁴Mientras que en suras mecanas se habla de ellos de forma amable, en las medinas se les maldice, se les acusa de pretender convertir al Profeta y a los musulmanes, de envidia, de alterar las palabras, o de calumniar contra María, la madre de Jesús. *El Corán* 2: 109, 120; 4: 46, 113, 155-157; 5: 13.

⁵Por ejemplo, se modifica el orden de los ángeles destacando a Gabriel, transmisor de la Revelación. *El Corán* 2: 97-98.

⁶Vernet, 2001: 66-73. Geiger, 1970: XIX-XX, 4-17. Creswell, 1979: 18-20.

⁷El Corán 2: 142-152.

cubrir el espacio contrario del patio abierto donde se disponían los orantes, quedando configuradas una sala de oración cubierta, un patio al aire libre y sus pórticos.

Abraham en el islam

En numerosas ocasiones se menciona a Abraham en *El Corán*, solamente superado por las menciones a Moisés, y se le muestra como un precursor del Profeta; incluso él mismo rogaría a Dios por un Enviado.⁸ Aunque ya se establece una relación con esta figura en el periodo mecano, las suras reveladas en Medina parecen mostrar más fidelidad a la tradición judeocristiana en las historias de Abraham, que cobra más importancia, al igual que su hijo Ismael, y en ellas se afirma que no es judío ni cristiano:⁹ se declara a Abraham el primer musulmán.¹⁰

Los musulmanes encuentran su conexión con Abraham en el *Génesis*,¹¹ donde se dice que Dios promete a Agar, la esclava de Abraham con la que este había tenido a su hijo Ismael ante la esterilidad de su esposa Sara, que los hijos de este formarán una gran nación, y se sugiere que la nación profetizada en este pasaje son las gentes del desierto. En *El Corán* se alude al sacrificio de su hijo¹² y, aunque no se menciona su nombre, se deduce que es Ismael. Además se establece que la *Ka 'ba* fue reconstruida por Abraham e Ismael.¹³

El santuario de Abraham se había convertido en un templo de ídolos, incluso la Revelación cita La Meca como ciudad de infieles,¹⁴ pero Muḥammad acabaría con el paganismo al igual que lo hizo Abraham, que rechazó la idolatría de su padre y su comunidad y abrazó la creencia en el Dios Único, como se subraya en numerosos suras del texto sagrado.¹⁵

⁸*El Corán* 2: 129

⁹*El Corán* 2:130

¹⁰Paret, 1969: 890-891.

¹¹*Génesis* 21: 17-18

¹²*El Corán* 37: 83-113.

¹³*El Corán* 2:125-127.

¹⁴*El Corán* 48: 22-26.

¹⁵*El Corán* 6: 74-83; 19: 41-50; 21: 51-73; 29: 16-27; 37: 83-113; 43: 26-28.

Veneración y reliquias de Abraham

El principal santuario de la religión islámica es la *Ka'ba* (en castellano: “Cubo”), que según la tradición sería construido por Adán, destruido en el Diluvio Universal,¹⁶ y reconstruido por Abraham y su hijo Ismael [Fig. 1].¹⁷



Figura 1.-La *Ka'ba* durante el *hajj*. Autor: Adli Wahid (CC-BY-SA-4.0). Fuente: [Wikimedia Commons](#).

En La Meca ya existía un santuario preislámico que escasamente se conoce, ya que las estructuras posteriores se construyeron sobre sus cimientos, pero del que se tienen algunas noticias. La primera construcción sería un templo de planta rectangular con un ábside en el lado noroeste, que posiblemente carecería de techumbre. Un segundo edificio se erigiría en su lugar entre los siglos IV y V, que posiblemente ya contaría con el aspecto cúbico del actual,¹⁸ pero hacia el año 600 tuvo que ser restaurado tras un incendio. Cuando Muhamad entró en el santuario tras conquistar La Meca en el 630 ordenó destruir las pinturas al fresco de profetas, árboles y ángeles¹⁹ que ornamentaban el interior, aunque no

¹⁶Long, 1979: 6.

¹⁷El Corán 2: 125-127.

¹⁸Finster, 2011: 229.

¹⁹Sobre una columna había una pintura de Abraham y otra de María con el niño Jesús. Creswell, 1979: 16.

se sabe con exactitud el momento en el que se aplicó esta decoración.²⁰ En ese momento, ordena también vaciar el edificio, purificándolo, retirando todos los ídolos paganos del recinto.

En año 683 ‘Abd Allāh ibn al-Zubayr, estableció un califato rival al califato omeya ortodoxo con capital en La Meca, y reconstruyó la *Ka’ba* después del asedio de la ciudad. Esta tercera construcción adoptó la forma de un ortoedro al descubrir la exedra del edificio primitivo e incluirla en el nuevo perímetro, y se sustituyeron las dos hileras de columnas que sustentaban la techumbre por una sola fila, quedando el espacio dividido en dos naves. Cuando el califa ‘Abd al-Malik tomó La Meca, devolvió al edificio el aspecto cúbico anterior en el 697. Con la reducción del espacio, el ábside primigenio quedó fuera de la construcción.²¹

Desde el siglo VII se realizaron algunas restauraciones en el edificio, pero también se fue conformando a su alrededor la mezquita, cuyo aspecto se debe a las constantes ampliaciones realizadas por los reyes saudíes desde la segunda mitad del siglo XX, que hoy tienen el objetivo de acoger a más de dos millones de peregrinos.

Tras algunas restauraciones, actualmente la construcción de mampostería de la *Ka’ba* está revestida por sillares de piedra oscura, aunque habitualmente los muros se cubren con la *kiswa*, un vestido de telas ricas encamado con alejas del Corán con hilos de oro y plata. Este tejido se renueva cada año, repartiendo los retazos del anterior entre los fieles.²² La función de este tejido es la de proteger la construcción a la vez que ennoblecerala. Al edificio se accede a través del vano situado a dos metros sobre el nivel del suelo, el interior permanece cerrado, es una sala vacía pavimentada con losas de mármol, donde solo se encuentran unas lámparas colgantes, una mesa donde se colocan esencieros para aromatizar la estancia, y las escaleras de acceso a la terraza superior. Si la *Ka’ba* está vacía es porque el objeto de veneración es el propio santuario construido por Abraham.

En el exterior, en el ángulo este se encuentra la llamada Piedra Negra [Fig. 2], símbolo del pacto original entre Dios y el hombre, empotrada a metro y medio del suelo aproximadamente. Es una roca de unos 30cm de diámetro, un meteorito,²³ protegido por

²⁰Finster, 2011: 229.

²¹Creswell, 1979: 3. Finster, 2011: 230-231.

²²Nomachi/Nasr, 1997: 30.

²³Los árabes preislámicos estaban acostumbrados a la veneración de objetos naturales como los meteoritos, también se conocen muchos casos de veneración entre las culturas antiguas y pueblos primitivos. Un ejemplo de ello es el *omphalos mundi*, una de las principales reliquias de Delfos mencionada por Pausanias.

una montura de plata. Según la tradición, fue traída del Paraíso por el ángel Gabriel, y entregada a Abraham, quien la incrustaría en el exterior del edificio durante su reconstrucción. La piedra sería de color blanco, pero se volvería negra al entrar en contacto con los pecados del hombre.²⁴



Figura 2.-La Piedra Negra, en uno de los ángulos de la *Ka 'ba*. Autor: Genius M. Nasim (CC-BY-SA-4.0). Fuente: [Wikimedia Commons](#).

Se la consideraba la piedra que Rea entregó a Cronos, engañándolo, para que la devorase en lugar de a Zeus, y que este vomitó.

²⁴Long, 1979: 6. Maillo, 2013: 137. Nomachi/Nasr, 1997: 31.

El espacio del ábside de la construcción primitiva, el *hiŷr*, se encuentra delimitado junto al edificio por un pequeño muro de mármol, y es que, para los musulmanes, el propio Ismael y su madre, Agar, están enterrados en ese espacio, junto a la cara norte de la *Ka'ba*.²⁵ A unos metros se encuentra la “estación de Abraham” (*maqām Ibrāhīm*) [Fig. 3] un pequeño edículo de cristal donde se conserva la reliquia de sus huellas [Fig. 4], impresas sobre una piedra de 90cm de longitud y 60cm de anchura. Según la tradición, cuando Abraham e Ismael terminaron la construcción de la *Ka'ba*, el Patriarca se detuvo sobre esta piedra y contempló la obra, quedando en ese momento sus huellas impresas.²⁶



Figura 3.-Estación de Abraham. Autor: Moataz Tawfiq Agabārīah (CC-BY-SA-3.0). Fuente: [Wikimedia Commons](#).

²⁵Long, 1979: 17.

²⁶Long, 1979: 6.

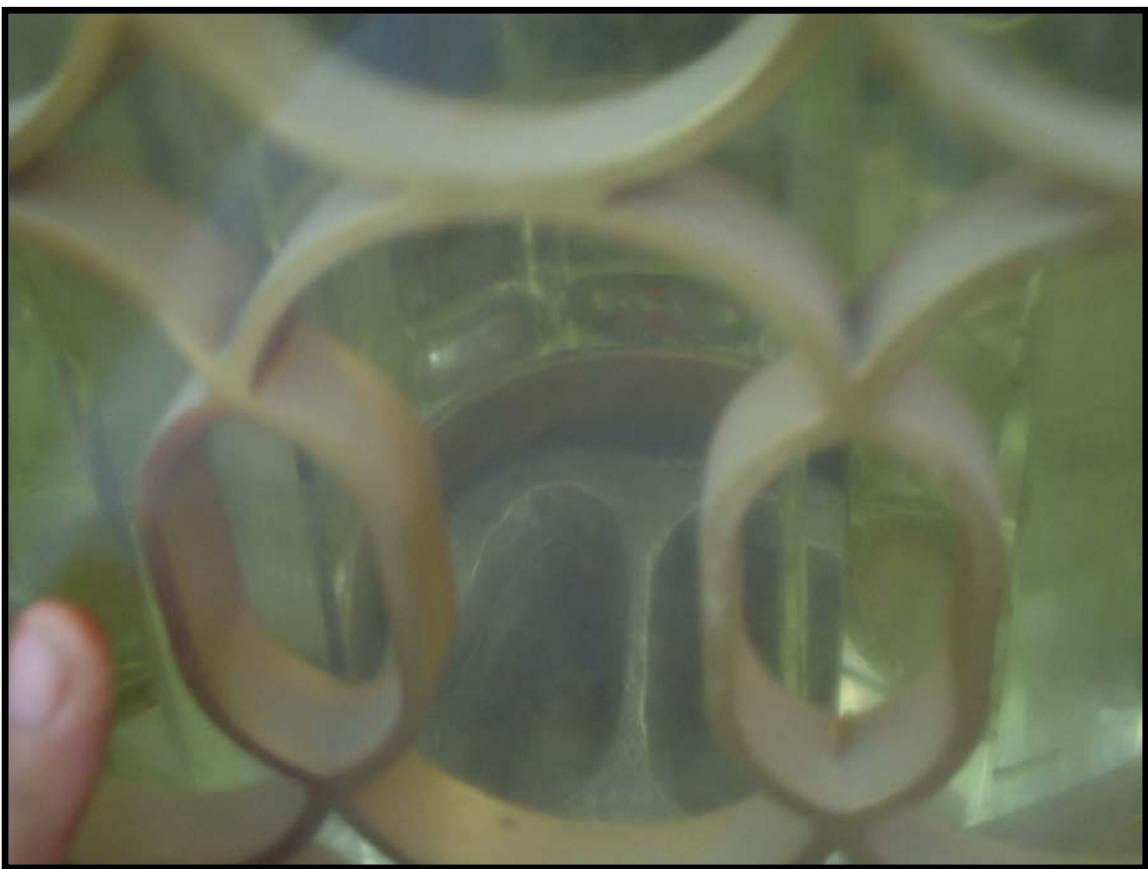


Figura 4.-Huellas de Abraham. Autor: Taruš Ahmād al-Hašimī (CC-BY-SA-3.0). Fuente: [Wikimedia Commons](#).

A unos 20m de la construcción se sitúa el pozo de Zamzam. Según el *Génesis*,²⁷ Dios ordenó a Abraham que escuchase a su esposa Sara, que pedía la expulsión de Agar y su hijo Ismael; ambos vagarían por el desierto, y cuando se agotó el agua, al oír Dios sus llantos, un ángel le mostró un pozo de agua que apareció ante sus ojos. Para el islam, fue el ángel Gabriel quien hizo surgir el manantial. Este pozo de agua ligeramente salada está señalado hoy en el pavimento de mármol, pues el brocal y la construcción fueron retirados en el siglo XX y sustituidos por un acceso subterráneo para permitir la circulación de los peregrinos que rodean la *Ka 'ba*, pero su entrada se eliminó en las últimas ampliaciones y el agua se bombea a fuentes cercanas.²⁸

Uno de los deberes fundamentales del islam es el *hayy*, la peregrinación a La Meca que todo musulmán adulto debe realizar al menos una vez en la vida, siempre que pueda

²⁷*Génesis* 21: 11-21.

²⁸“Zamzam Studies and Research”. En: <<https://sgs.org.sa/en/activities/studies-and-research/zamzam-studies-and-research/>> [abril 2020]. “Zamzam”. En: <<https://www.islamicity.org/covers/zamzam/>> [abril 2020].

costearse el viaje y mantener a los suyos durante su ausencia, y que el camino sea seguro y no suponga ningún riesgo para el peregrino. Parece que muchos de los rituales que forman el *hajj* encuentran su origen en los ritos paganos realizados anteriormente en torno a la *Ka'ba*, donde se adoraban ídolos de piedra y se realizaban prácticas como peregrinaciones o sacrificios, aunque esta peregrinación sufrió un progreso de islamización tras la conquista de La Meca.²⁹

En el año 632 el Profeta dirigió “el *hajj* del Adiós” estableciendo sus ritos, aunque no tomaría su forma definitiva hasta finales del siglo VIII; Muhammad moriría a los pocos meses, de ahí su denominación.³⁰ El *hajj* o peregrinación mayor no se puede hacer en cualquier momento, solamente entre los días 7 y 13 del mes de *dū al-hijjā*, aunque también se realiza, y cada día cobra más importancia para evitar la concentración de millones de peregrinos, la peregrinación menor o *umra*.

En síntesis, lo primero que el peregrino debe hacer antes de entrar en La Meca es entrar en un estado de purificación ritual en el que viste el *ihrām*, una vestimenta blanca sin costuras, y deberá permanecer durante todo el proceso absteniéndose de llevar a cabo determinadas acciones. El primer rito a realizar es el *tawāf*, caminando alrededor de la *Ka'ba* dando siete vueltas en sentido anti-horario; cada una de esas vueltas se inicia besando, tocando, o extendiendo la mano simulando tocar la Piedra Negra, según lo permita la afluencia de fieles. El *tawāf* es una muestra de unidad e igualdad de todos los musulmanes. Luego se dirigen a la estación de Abraham, y de ahí a beber agua del pozo de Zamzam, entonces es el momento de rezar ante el enterramiento de Ismael y Agar, aunque este paso es voluntario. Durante el *sa'y*, se rememoran las tribulaciones Agar y su hijo hasta encontrar agua, para ello los peregrinos recorren siete veces la distancia que hay entre las colinas de al-Ṣafā y al-Marwā, separadas unos 140m, que simbolizan la desesperación de Agar corriendo de un lado a otro.³¹

Los ritos más significativos de la peregrinación comienzan el día 9: se dirigen a Mina, y después a la llanura de 'Arafāt, donde deben orar de pie desde el mediodía hasta el anochecer. Allí escuchan un sermón que conmemora el último pronunciado por el Profeta antes de su muerte, buscan unos guijarros para las lapidaciones del día siguiente y pasan la noche. Los días 10, 11 y 12 en Jamarāt, apedrean con esos guijarros tres grandes

²⁹Long, 1979: 3-5.

³⁰Long, 1979: 8-10.

³¹Long, 1979: 12-18. Maíllo, 2013: 250. Nomachi/Nasr, 1997: 31.

obeliscos, en recuerdo de Abraham que apedreó tres veces al demonio cuando en tres ocasiones le tentó para desobedecer a Dios y conservar la vida de su hijo.³²

Los cuatro últimos días comprenden la fiesta del Sacrificio, que es celebrada en todo el mundo musulmán. Se debe sacrificar un animal inmaculado, más habitualmente una oveja, cabra o camello, recordando que Dios finalmente pidió a Abraham que sustituyese el sacrificio de su hijo por el de un carnero. Los peregrinos deben desacralizarse tras el sacrificio, cortándose el pelo, regresan a La Meca y dan de nuevo siete vueltas a la *Ka'ba* y beben agua del pozo. Muchos deciden complementar el *hayy* visitando la ciudad santa de Medina, donde se encuentra la tumba de Muhammad en la mezquita de la Casa del Profeta.³³

Finalmente, debemos mencionar la veneración de Abraham en el más antiguo monumento, y uno de los más relevantes, del islam: el Santuario de la Roca (*Qubbat al-Sahra*) de Jerusalén, concluido el año 691/692. El edificio se levantó en el área anteriormente ocupada por el Templo de Jerusalén,³⁴ en la cima del monte Moria. Según el *Génesis*, Dios ordenó a Abraham sacrificar a su hijo en la tierra de Moria.³⁵ En el interior de la construcción se encuentra una gran roca irregular [Fig. 5] que sobresale del suelo, pero bajo esta roca hay una pequeña cueva natural con un gran agujero de un metro de diámetro, que hace pensar se ahí estuvo emplazada el Ara de los Sacrificios del Templo de Herodes el Grande.³⁶ Según la tradición islámica es en esa cueva donde Abraham se habría dispuesto a sacrificar a su hijo por obediencia a Dios. Este lugar también estaría vinculado con la figura de Jesús, que acudiría al Templo de Herodes cumpliendo las prácticas judías.

³²Long, 1979: 18-20. Maíllo, 2013: 105.

³³Long, 1979: 21-23.

³⁴Se atribuye la construcción del primer Templo de Jerusalén al rey Salomón en el siglo X a.C., este fue destruido por el rey babilónico Nabucodonosor en el siglo VI a.C. El segundo Templo, reconstruido por Zorobabel en el siglo VI a.C., fue renovado por Herodes el Grande en el siglo I a.C. pero fue arrasado por las tropas romanas en el año 70 d.C. Díaz-Mas/De la Puente, 2007: 24-33.

³⁵*Génesis* 22: 1-2.

³⁶Creswell 33-34.



Figura 5.-Interior del Santuario de la Roca en Jerusalén. Fuente: Library of Congress (matpc.05029).

Además, el espacio también tiene connotaciones propias para la religión musulmana, pues ahí sucedería parte del *Mi'rāy* o Ascensión al cielo del Profeta, quedando la impronta de sus huellas grabada de forma milagrosa. Estas huellas se conservan actualmente en la esquina suroeste de la venerada roca, en un relicario de hierro. A pesar de que tan solo un verso del Corán hace referencia a este viaje,³⁷ la exégesis tradicionalista ha dado lugar a toda una literatura que describe el hecho. Según esta, Muḥammad fue despertado en mitad de la noche en su casa de La Meca y se le apareció Gabriel, que le invitó a seguirle para mostrarle los secretos del poder de Dios. Tras montarse en la criatura conocida como al-Burāq, fue de La Meca a Jerusalén y de allí ascendió al cielo, donde se encontró con ángeles y profetas, destacando a Abraham situado en el más alto de los cielos, vio el Paraíso y el Infierno.

Con este viaje nocturno hacia los siete cielos, Muḥammad se convierte en el profeta de las dos quiblas: la de Jerusalén y la de La Meca.

³⁷ El Corán 17: 1.

Bibliografía

- Creswell, K.A.C. (1979): *Compendio de arquitectura paleoislámica*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Díaz-Mas, Paloma/De la Puente, Cristina (2007): *Judaísmo e islam*. Barcelona: Ares y Mares.
- Finster, Barbara (2011): “Mecca and Medina in the Early Islamic Period”. En: Franke, Ute/Gierlichs, Joachim (eds.) (2011): *Roads of Arabia. The Archaeological Treasures of Saudi Arabia*. Berlín: Wasmuth, pp. 224-235.
- Geiger, Abraham (1970): *Judaism and Islam*. Nueva York: KTAV Publishing House.
- Long, David Edwin (1979): *The Hajj Today. A Survey of the Contemporary Makkah Pilgrimage*. Albany: State University of New York Press.
- Maíllo Salgado, Felipe (2013): *Diccionario de historia árabe & islámica*. Madrid: Abada.
- Nomachi, Ali Kazuyoshi/Nasr, Seyyed Hossein (1997): *Mecca, the Blessed. Medina, the Radiant. The Holiest Cities of Islam*. Nueva York: Aperture.
- Paret, Rudy (1969): “Ibrāhīm”. En: Lewis, B./Menage, V.L./Pellat, C./Schacht, J. (eds.) (1986): *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden (Países Bajos): E.J. Brill, vol. III, pp. 980-981.
- Vernet, Juan (2001): *Los orígenes del islam*. Barcelona: El Acantilado.
- “Zamzam Studies and Research”. En: <<https://sgs.org.sa/en/activities/studies-and-research/zamzam-studies-and-research/>> [abril 2020].
- “Zamzam”. En: <<https://www.islamicity.org/covers/zamzam/>> [abril 2020].



LAS RELIQUIAS Y EL CINE: ENTRE INDIANA JONES Y EL UNIVERSO MARVEL

Ana Asión Suñer¹

Entre los diversos significados de la palabra “reliquia” -del latín *reliquiae*- el que desperta mayor interés por sus implicaciones sociales, artísticas, culturales y económicas a lo largo de la historia, es aquel que lo une directamente con uno de los movimientos más poderosos de todos los tiempos: la religión. El culto a los restos físicos, efectos personales u objetos que hayan estado en contacto con una persona considerada digna de veneración, ha sido a lo largo de los siglos una de las señas de identidad de creencias cristianas² -principalmente en el catolicismo-, islámicas, budistas o hinduistas, entre otras. Santos utilizados como reclamo para los fieles, fetiches dotados incluso en ocasiones de poderes sanatorios.

En el caso del cristianismo dicha práctica se popularizó sobre todo durante la Edad Media, creándose a partir de ellas todo un negocio en el que se traficaba, falsificaba y, en definitiva, se jugaba con la fe de la inmensa mayoría de la población. Una práctica que fue evolucionando a lo largo del tiempo, y que incluso llegó a clasificar las distintas reliquias en función de su valor. Las mejor valoradas eran aquellas que eran más antiguas y estaban vinculadas con la vida de Jesús, los apóstoles y los santos más populares, teniendo mayor consideración el cuerpo entero del individuo en cuestión, seguido por restos como los cráneos o los órganos vitales; por delante de huesos de menor tamaño o dientes y, por supuesto, de objetos personales o que hubieran estado en contacto con el santo. Las áreas de mayor poder económico eran las que atesoraban las primeras, guardándolas habitualmente en fastuosos relicarios. Incluso eran adquiridas por particulares -también laicos-, que las guardaban en sus casas o las llevaban en pequeñas bolsas.

¹Doctora en Historia del Arte por la Universidad de Zaragoza anaasionsuner@gmail.com

²Muy pronto el culto a imágenes y sepulcros se convirtió en signo distintivo de la cristiandad, Belting, 2009: 84.

Con el paso de los años y los cambios que llegaban a la sociedad, el comercio de reliquias fue decayendo. Se convirtió en algo residual, destinado a acérrimos creyentes y mitómanos -por lo general de gran poder adquisitivo-. Sin embargo, las leyendas que se elaboraron en torno a estos objetos han servido para construir todo un imaginario popular que ha quedado plasmado en diferentes obras artísticas y literarias, una de las más recientes, el cine.

El género de aventuras ha recuperado en las últimas décadas algunas de estas historias, creando ficciones alrededor de piezas cuyo valor se cifra en este caso en los beneficios económicos que generan este tipo de audiovisuales. Uno de los primeros, y que sin duda marcó toda una tendencia desde su estreno, fue *En busca del arca perdida* (*Raiders of the Lost Ark*, 1981) (Fig. 1) cuyo éxito de su personaje principal hizo que acabara titulándose *Indiana Jones en busca del arca perdida*. Dirigida por Steven Spielberg y producida por George Lucas, cuenta las andanzas del profesor de arqueología Henry Jones / Indiana Jones (Harrison Ford), quien es enviado por el gobierno de Estados Unidos para que recupere antes que los nazis el Arca de la Alianza. Una trama que se ubica temporalmente en 1936, cuando la expansión del nazismo de Adolf Hitler era ya imparable. Se une en esta ocasión el ansia de poder del creciente imperio con la creencia de que la reliquia en cuestión, a la que se le atribuyen toda una serie de propiedades sobrenaturales, permitirá convertir al ejército alemán en invencible.

Su creador, George Lucas, gran aficionado a la Historia Antigua,³ fue consciente de que el desconocimiento en relación con la ubicación exacta del cofre sagrado -contenedor de las Tablas de la Ley donde, según el cristianismo, Moisés escribió los diez mandamientos- le permitía construir con total libertad el relato de un cazatesoros donde podía incluir historia, aventuras, misterio e incluso, humor. El cóctel perfecto para asegurar un éxito que, más allá de su elevada recaudación, consiguió asentar un producto único en su género, que marcó tendencia y logró encumbrarse dentro de la historia del cine. La ola mediática del audiovisual provocó el lanzamiento de otras tres películas. Las dos siguientes, *Indiana Jones y el templo maldito* (*Indiana Jones and the Temple of Doom*, 1984) (Fig. 2) e *Indiana Jones y la última cruzada* (*Indiana Jones and the Last Crusade*, 1989), se proyectaron para

³Quixal, 2019: 18.

cerrar de este modo la trilogía sobre el famoso explorador. Mientras que la segunda de las cintas es mucho más oscura, incluyéndose temas como la magia negra, los sacrificios humanos y la esclavitud infantil; *Indiana Jones y la última cruzada* vuelve a los orígenes del producto original e introduce de nuevo la premisa de la reliquia perdida: el Santo Grial. Los nazis vuelven a ser los antagonistas de la historia, compitiendo con el arqueólogo por lograr recuperar el legendario cáliz, dotado en esta ocasión con el poder de la inmortalidad.



Figuras 1-2.- Carteles de *Indiana Jones en busca del arca perdida* (*Raiders of the Lost Ark*, 1981) e *Indiana Jones y el templo maldito* (*Indiana Jones and the Temple of Doom*, 1984).
Fuente: Colección Particular.

El personaje de Indiana Jones, con su famoso sombrero y su látigo, se convirtió en sí mismo en una reliquia, explotada y comercializada en todo tipo de formatos. Además de los largometrajes, la franquicia incluye la serie de televisión *Las aventuras del joven Indiana Jones* (1992-1996), así como diversas novelas, cómics y videojuegos e incluso dibujos animados inspirados en él (Tadeo Jones). En 2008, veinte años después del cierre de la trilogía, se estrenó *Indiana Jones y el reino de la calavera de cristal* (*Indiana Jones and the Kingdom of the Crystal Skull*); una nueva entrega cuyo objetivo de la trama se centró en la búsqueda de un cráneo de cristal. En un intento por alejarse de sus predecesoras, el arqueólogo pasa a tener como rivales a los agentes de la Unión Soviética, quienes, como ocurrió con los nazis, también buscan poseer el objeto en cuestión para fines malignos. No

es el único giro que se propone, ya que además se introducen en la historia creencias vinculadas con la vida extraterrestre.

En una línea similar se encuentra *Tras el corazón verde* (*Romancing the Stone*, 1984), una cinta cercana al universo histórico-mítico creado por George Lucas. Los paralelismos con *Indiana Jones en busca del arca perdida* resultan evidentes, e incluso su guionista, Diane Thomas, fue contratada para escribir una secuela de *Indiana Jones* -su prematura muerte hizo que el trabajo nunca llegara a realizarse-. Protagonizada por Michael Douglas, se comprobó que el formato funcionaba, lo que hizo que viera la luz esta nueva propuesta que mezclaba aventuras con comedia romántica. En ella, el objetivo es encontrar una enorme esmeralda conocida como “El Corazón”. La película fue dirigida por Robert Zemeckis, quien un año más tarde alcanzó el reconocimiento de crítica y público con otra de las sagas míticas de la historia del cine: *Regreso al futuro* (*Back to the Future*, 1985). No participó sin embargo en la segunda parte de *Tras el corazón verde*, titulada *La joya del Nilo* (*The Jewel of the Nile*, 1985).

Si los años ochenta y los largometrajes de intrépidos exploradores sirvieron para recuperar la ficción en torno a las reliquias, en los últimos años ha habido de nuevo un cine de evasión que ha optado por introducir alguno de estos elementos en sus tramas -e incluso en sus títulos, como ocurrió con el libro y posterior adaptación filmica *Harry Potter y las reliquias de la Muerte* (*Harry Potter and the Deathly Hallows*, 2010 y 2011)-. Quizás uno de los casos más reconocibles ha sido el periplo desarrollado por los estudios cinematográficos Marvel. Filial de Marvel Comics, su principal objetivo ha sido llevar a la gran pantalla algunos de los personajes más famosos del mundo de la historieta. Entre sus diferentes apuestas, que van desde Spider-Man hasta X-Men, destaca la serie de películas centradas en el universo “vengador”: *Marvel: Los Vengadores* (*Marvel's The Avengers*, 2012), *Vengadores: La era de Ultron* (*Avengers: Age of Ultron*, 2015), *Vengadores: Infinity War* (*Avengers: Infinity War*, 2018) y *Vengadores: Endgame* (*Avengers: Endgame*, 2019).

Los superhéroes actuales son una versión actualizada de los héroes clásicos,⁴ a los que se les atribuyen poderes sobrenaturales, dignos de veneración. Santos laicos que en ocasiones portan atributos que acaban convirtiéndose en auténticas reliquias, como el martillo de Thor o el escudo de Capitán América. Pero si un objeto ha llamado la atención recientemente a seguidores y curiosos de la saga, ése ha sido el guantelete del villano Thanos (Fig. 3), con el que consigue eliminar a la mitad de la población mundial y que se encuentra presente en las dos últimas entregas de vengadores: *Vengadores: Infinity War* (*Avengers: Infinity War*, 2018) y *Vengadores: Endgame* (*Avengers: Endgame*, 2019). Su parecido físico con el relicario del siglo XVII que alberga la mano incorrupta de Santa Teresa de Jesús no ha pasado desapercibido a los espectadores, una reliquia que en la actualidad se encuentra en la iglesia de la Merced de Ronda (Málaga). Elaborada en plata dorada con incrustaciones de piedras preciosas, su particular periplo la llevó a ser expuesta en Valladolid a finales de los años treinta, donde fue contemplada por Francisco Franco. Prendado ante ella, hizo todo lo posible para conseguir autorización eclesiástica y poder llevársela a la capilla del Palacio del Pardo, donde permaneció prácticamente hasta la muerte del dictador.



Figura 3.-El villano Thanos mostrando el Guantelete. *Avengers Infinity War*. Fuente: [Flickr, Creative Commons](#).

⁴Baile, Ortiz, Rovira-Collado y Vidal, 2015: 505.

De Hitler a Franco, de Indiana Jones a Los Vengadores, lo que está claro es que si algo tienen en común todos estos personajes es la veneración hacia unas reliquias a las que se les ha querido dotar en todos los casos de poderes sobrenaturales. Un fetichismo tan ficticio como real, utilizado en definitiva y desde el principio de los tiempos más que por sus propiedades, por otro fin mucho más humano: el económico.

Bibliografía

Baile, Eduard; Ortiz, Francisco Javier; Rovira-Collado, José y Vidal, Jesús (2015): “Del cómic a la narración transmedia en la formación universitaria. Mapa transmedia de *Los Vengadores*”. En: Tortosa, Mª Teresa; Álvarez, José Daniel y Pellín, Neus (coords.) (2015): *XIII Jornadas de Redes de Investigación en Docencia Universitaria* [Recurso electrónico]: *Nuevas estrategias organizativas y metodológicas en la formación universitaria para responder a la necesidad de adaptación y cambio*. Alicante: Universidad de Alicante, pp. 501-513.

Belting, Hans (2009): *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. Madrid: Ediciones Akal.

Puente, Antonio (2015): “La mano incorrupta de Santa Teresa. La reliquia predilecta de Franco”. En: *Clío: Revista de historia*, [169], pp. 42-53.

Quixal, David (2019): “*Fortuna y gloria. Una lectura histórica y arqueológica del universo Indiana Jones*”. En: *Saitabi. Revista de la Facultat de Geografia i Història*, [69], Valencia, pp. 15-31.



LAS RELIQUIAS EN LAS VIÑETAS: DE LA FIDELIDAD HISTÓRICA A LA MAGIA

Julio Gracia Lana¹

Marvel, religión y ficción

El parecido entre la mano incorrupta de Santa Teresa de Jesús y el guantelete de Thanos se ha convertido en viral a través de la red. El relicario se encuentra situado en la Iglesia de la merced de Ronda (Málaga). Es una pieza de plata dorada que contiene restos de la mano de la santa. La forma de la obra y la disposición de las piedras preciosas que la adornan, recuerdan al arma de Thanos y a las gemas del infinito. Tanto el primero como las segundas nacieron en los *comic-books* de la editorial estadounidense Marvel. Han gozado de un fuerte protagonismo en los últimos años, al constituirse respectivamente como antagonista y son piezas fundamentales de las películas que constituyen el Marvel Cinematic Universe (MCU).

Más allá de la anécdota, el cine, el cómic y los restantes medios de masas han incluido las reliquias de manera recurrente, desde *Avengers: Infinity War* (Anthony y Joe Russo, 2018) hasta el Cáliz de Cristo en *Indiana Jones and the Last Crusade* (Steven Spielberg, 1989). Como destaca Rosa Mª dos Santos: “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”.² Esta idea de origen religioso ha sido explotada por la ficción, contemplando un sinfín de géneros y escenarios distintos.

Chasseurs de reliques

Los casos en los que las reliquias han formado parte de la narración o en los que la ambientación medieval ha sido protagonista, resultan incontables. Tenemos una buena

¹Doctor en Historia del Arte por la Universidad de Zaragoza julioandresgracialana@gmail.com

² Dos Santos, 2011: 107.

referencia en la saga *Chasseurs de reliques*, editada en Francia por Glénat del año 2012 en adelante. Creada por el guionista Koldo Azpitarte y el dibujante Ángel Unzueta,³ cuenta con una versión española a cargo de Panini, traducida como *Reliquias* [Fig. 1].⁴

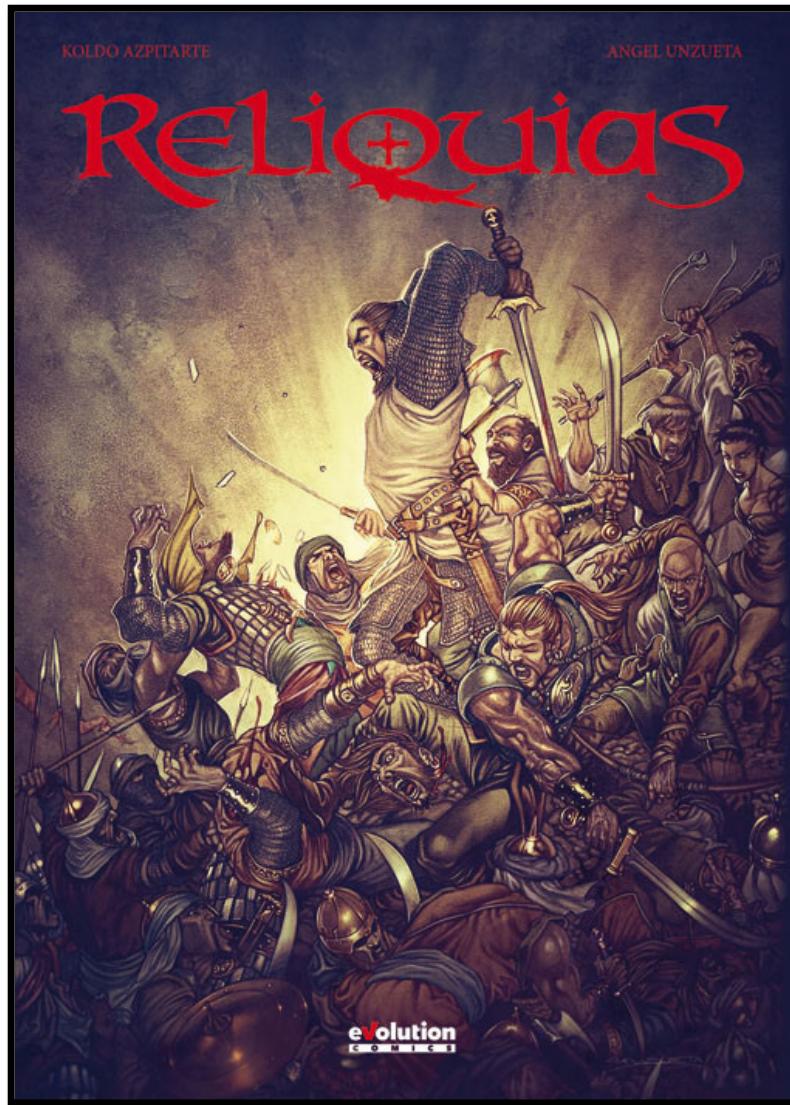


Figura 1.-Portada de la obra *Reliquias*, Koldo Azpitarte y Ángel Unzueta. Fuente: colección particular.

Azpitrarte es un conocido teórico del medio, autor de libros como *Cómics Made in Spain*, colección de entrevistas a dibujantes españoles que trabajan para el mercado de habla inglesa.⁵ Plantear el guion para su publicación en el mercado francés, permitía al guionista asegurarse de que ningún editor lo juzgaba en base a su actividad como

³Azpitrarte/Unzueta, 2012; 2013.

⁴Reúne los dos primeros álbumes, publicados en Francia en 2012 y 2013. Azpitarte/Unzueta, 2014.

⁵Azpitrarte (2006).

investigador.⁶ Al mismo tiempo, aportaba un contrato estable al dibujante. Reconocido ilustrador de Marvel y DC, Unzueta ha trabajado en series como *Star Wars* o *Titans*.

El origen de la historia es una visita del guionista a la parisina Sainte Chapelle,⁷ pensada para depositar las reliquias que había obtenido Luis IX de Francia (conocido también como San Luis); entre ellas, la corona de espinas de Cristo que el monarca compró al emperador de Constantinopla.⁸ El relato se ambienta en el siglo XIII, momento en que Luis IX ordena crear un grupo de buscadores de reliquias. Los protagonistas de la trama tendrán que encargarse de localizar el Sepulcro de Lázaro. Como se narra en Juan, 11, fue el lugar en el que Jesús obró el milagro de la resurrección.

Las historias desarrolladas en el medievo son comunes en las viñetas. La gran obra de Harold Foster, *Prince Valiant in the days of King Arthur* (comenzó a publicarse en 1937)⁹ constituye un buen ejemplo. “Recrea un mundo extraordinario y fantástico pero sin olvidar el trabajo y la vida cotidiana que es descrita con todo tipo de detalles”.¹⁰ El cuaderno de aventuras publicado en España, formato más popular en los años cincuenta,¹¹ nos ofrece muestras tan señeras como *El capitán Trueno*. Héroe por excelencia siempre va acompañado por sus fieles Goliath y Crispín. *Les Tours de Bois-Maury*, creada en la década de los ochenta por el historietista belga Hermann, es uno de los esfuerzos de documentación histórica más logrados. Muestra con realismo y crudeza la opresiva sociedad de la época. Fue publicada en España en tres volúmenes [Fig. 2].¹²

⁶“Entrevista: Koldo Azpitarte”. En:<http://www.guiadelcomic.es/entrevistas/crespo/koldo-azpitarte-14.htm> [31/03/2020].

⁷“Entrevista: Koldo Azpitarte”. En:<http://www.guiadelcomic.es/entrevistas/crespo/koldo-azpitarte-14.htm> [31/03/2020].

⁸Martín, 2010: 223.

⁹Gutiérrez, 1994: 27.

¹⁰Gutiérrez, 1994: 28.

¹¹Porcel, 2011.

¹²Hermann; 2017; 2019; 2020.

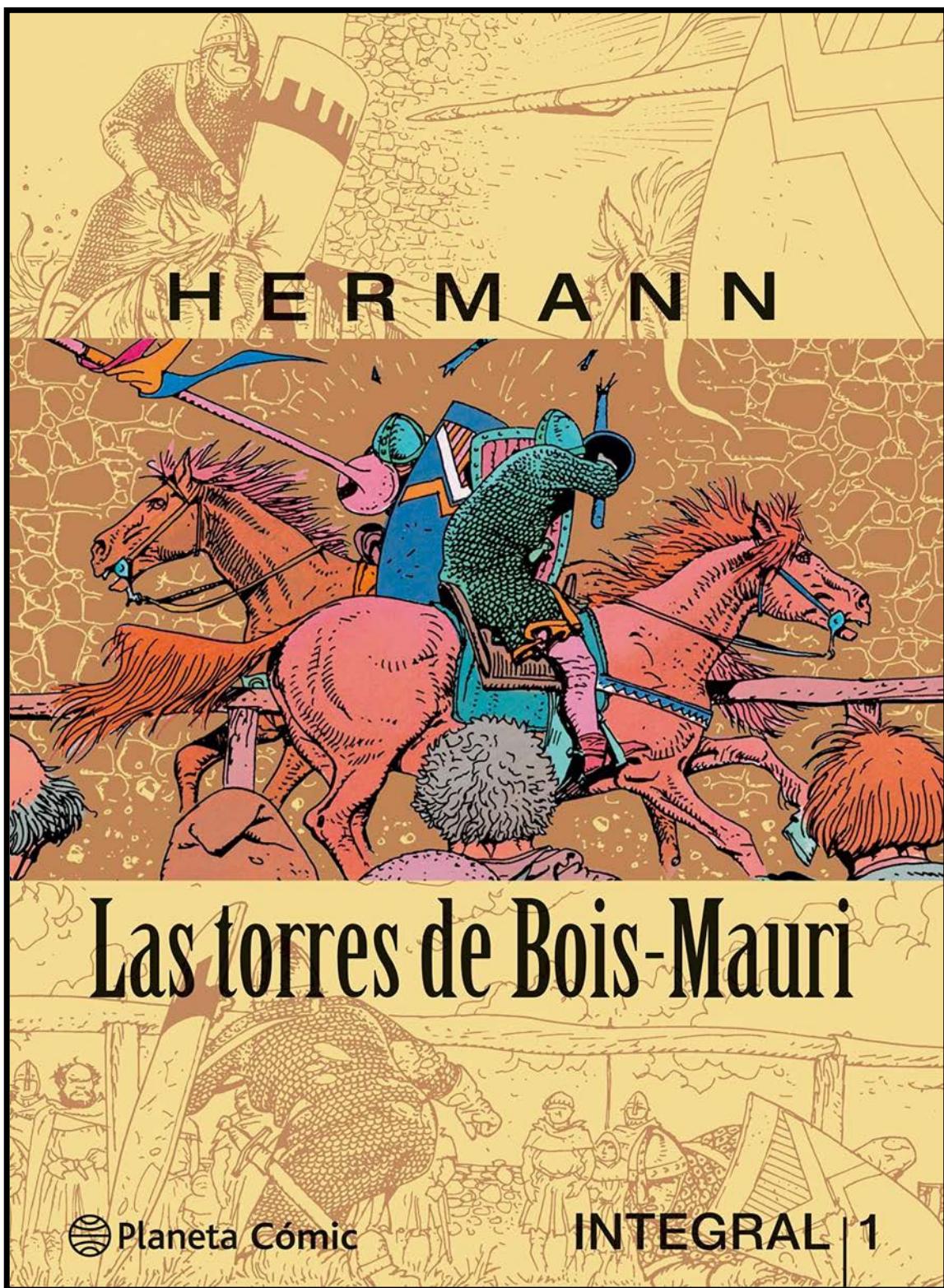


Figura 2.-Portada del primer tomo de la edición integral publicada en España de *Las torres de Bois Mauri*, Hermann. Fuente: colección particular.

Encontramos también historietas más recientes que se desarrollan en el mundo medieval, como *Croisade* (2007 en adelante), con guion de Jean Dufaux y dibujo

realizado por Philippe Xavier;¹³ la trilogía templaria creada por Juanfer Briones¹⁴ o *1212 - Las Navas de Tolosa* (2016), de Jesús Cano de la Iglesia.¹⁵ Sin embargo, a pesar de todos estos precedentes, Azpitarte destaca que “en el caso concreto de *Reliquias* ningún cómic que me sirvió de referencia, ya que no encontré obras históricas de ese periodo ambientadas en los lugares que nuestros personajes visitan. En el fondo me tranquilizó saber que a pesar de haber muchas obras medievales, ninguna había explorado nuestro camino”.¹⁶ Centrarse específicamente en las reliquias y que estas no se constituyan como un tema tangencial, es lo que aporta originalidad a la obra desde el prisma del relato. Las reliquias son el centro de una narración en la que, como destaca Azpitarte, “todo lo relativo al culto de San Lázaro en Marsella es real y está muy documentado”.¹⁷ Aunque, como continúa el guionista:

*Mientras que los hechos y lugares tienen un gran soporte de documentación, los personajes están construidos desde una perspectiva evidentemente moderna. Nuestro personaje femenino asume un rol claramente moderno y hasta rompe algún tabú. No pretendemos hacer un documental de la época medieval sino ambientar allí una aventura que asume como propia la bandera de la diversidad.*¹⁸

María, hija del caballero cruzado Guillermo de Uzés, se niega a someterse a la vida religiosa a la que parece orientarla su padre. Muestra una actitud activa e independiente. La creación de personajes con marcados rasgos de carácter que enlazan con la sociedad actual se constituye como un recurso de conexión con el lector, que se sumerge así más fácilmente en la obra.

¹³Dufaux/Xavier, 2012; 2013.

¹⁴Briones 2011; 2013; 2014.

¹⁵Cano de la Iglesia, 2018.

Muchas de estas obras poseen un amplio interés didáctico. Como sintetiza Julián Pelegrín, “el recurso al cómic en la enseñanza de la historia en particular ha despertado un interés creciente”. Pelegrín, 2018: 301.

¹⁶“Entrevista: Koldo Azpitarte”. En: <<http://www.guiadelcomic.es/entrevistas/crespo/koldo-azpitarte-14.htm>> [31/03/2020].

¹⁷“‘Reliquias’, un Indiana Jones ambientado en las Cruzadas”.

En:<https://www.rtve.es/noticias/20141211/reliquias-indiana-jones-ambientado-cruzadas/1065321.shtml> [31/03/2020].

¹⁸“‘Reliquias’, un Indiana Jones ambientado en las Cruzadas”.

En:<https://www.rtve.es/noticias/20141211/reliquias-indiana-jones-ambientado-cruzadas/1065321.shtml> [31/03/2020].

El dibujo realista, con escenarios bien construidos, ayuda también en la inmersión. Los trazos ganan fuerza en la definición de las escenas de lucha o persecución. Esta orientación plástica encaja perfectamente con los precedentes antes aducidos, con el naturalismo de *Prince Valiant* o *Les Tours de Bois-Maury*. Aparecen también recreadas las ciudades de Marsella y Génova o el puerto de Jaffa, uno de los más importantes del momento. Sin embargo, *Chasseurs de reliques* es, al fin y al cabo, “una serie de aventuras y en ese aspecto tiene mucho de *Indiana Jones*”.¹⁹ La fantasía cobra cuerpo en el final de la obra y aporta un elemento distinto al tratamiento de las reliquias, que se convierten en portadoras de poderes mágicos.

Breve reflexión: lo fantástico como *leitmotiv*

Cuando la protagonista se encuentra a punto de fallecer, herida por una flecha, el sudario de Lázaro obra el milagro y le otorga nuevas capacidades sobrehumanas. Se recupera instantáneamente, crea una esfera protectora y comienza a volar, acompañada de varios personajes. Sus ojos se iluminan con una poderosa luz y su pelo pasa del negro al blanco. María se transforma así en una suerte de Tormenta (creada por Len Wein y Dave Cockrum), miembro indispensable de los *X-Men*. Mutantes dibujados en las páginas de los cómics de la editorial Marvel, que han contado también con numerosas adaptaciones cinematográficas.

El empoderamiento de la protagonista o la convivencia armónica de ciertos personajes, como un guerrero mongol y un orfebre judío, se explican en base a la aventura, pero resultan poco creíbles en el contexto medieval. En este sentido, es cierto que *Chasseurs de reliques* no pretende en ningún momento realizar una propuesta enciclopédica y detallada sobre la Edad Media y la importancia de las reliquias. Sin embargo, resulta interesante destacar cómo el *leitmotiv* fundamental del relato, la búsqueda del Sepulcro de Lázaro, termina reconvirtiendo un contexto de relativo realismo medieval en otro imaginario. La idea de las reliquias como “portadoras de un poder mágico, siendo canales o puertas que se abren a un mundo sobrenatural”,²⁰ que definíamos líneas arriba, se lleva a sus máximas consecuencias en la ficción. Lo fantástico se mantiene

¹⁹“‘Reliquias’, un Indiana Jones ambientado en las Cruzadas”.

En:<https://www.rtve.es/noticias/20141211/reliquias-indiana-jones-ambientado-cruzadas/1065321.shtml> [31/03/2020].

²⁰Dos Santos, 2011: 107.

como un elemento básico para concebir la representación de lo sagrado. Las reliquias poseen influjos impensables en las viñetas. Nos muestran una Edad Media de ricas ciudades, insignes caballeros y aventuras, pero también de poderosa magia y taumaturgia.

Bibliografía

Azpitarte, Koldo (2006), *Cómics Made in Spain*. Palma de Mallorca: Dolmen.

Azpitarte, Koldo y Unzueta, Ángel (2012-2013): *Chasseurs de reliques*, Vol. 1-2. Grenoble: Glénat.

Azpitarte, Koldo y Unzueta, Ángel (2014): *Reliquias*. Barcelona: Panini.

Briones, Juanfer (2011): *El último templario*. Zaragoza: GP Ediciones.

Briones, Juanfer (2013): *El Renegado*. Zaragoza: GP Ediciones.

Briones, Juanfer (2014): *Templario*. Zaragoza: GP Ediciones.

Cano de la Iglesia, Jesús (2016), *1212 - Las Navas de Tolosa*. Tarragona: Ponent Mon.

Crespo, Borja (2014): “Entrevista: Koldo Azpitarte”. En: *Guía del cómic*, <<http://www.guiadelcomic.es/entrevistas/crespo/koldo-azpitarte-14.htm>> [31/03/2020].

Dos Santos, Rosa M^a (2011): “Lo racional en el culto de las reliquias: la función taumatúrgica. La necesidad de creer”. En: *História. Revista da FLUP*, IV Série, Vol. 1, Porto, pp. 105-117.

Dufaux, Jean y Xavier, Philippe (2007-2014), *Croisade*, Vol. 1-8. Bruselas: Le Lombard.

Pelegrín, Julián (2018): “Otra Segunda Guerra Mundial: Cómic, ucronía y didáctica de la historia”. En: Gracia Lana, Julio y Asión Suñer, Ana (coords.), *Nuevas visiones sobre el cómic. Un enfoque interdisciplinar*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 301-307.

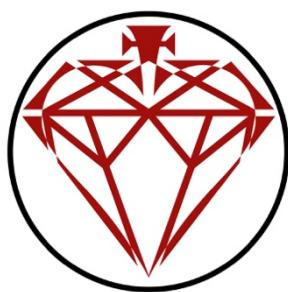
Gutiérrez, Juan (1994): “Harold Foster: Príncipe de la aventura en el reino de la fantasía”. En: *Peonza. Boletín Trimestral de Literatura Infantil*, Santander, pp. 21-29.

Hermann (2017-2020): *Las torres de Bois-Mauri*, Vol. 1-3. Barcelona: Planeta Cómic.

Martín, Catalina (2010): “Tesis Doctoral ‘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.

Jiménez, Jesús (11/12/2014): “‘Reliquias’, un *Indiana Jones* ambientado en las Cruzadas”. En: *RTVE*, <<https://www.rtve.es/noticias/20141211/reliquias-indiana-jones-ambientado-cruzadas/1065321.shtml>> [31/03/2020].

Porcel, Pedro (2011): “La historieta española de 1951 a 1970”. En: *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 187, Nº Extra 2, Madrid, pp. 129-158.





LA REENCARNACIÓN DE SANTA ORLAN

Patricia Díez Calvo¹

A partir de los años noventa del siglo pasado la artista Orlan (Saint-Étienne – Francia–, 1947) comenzó a utilizar su cuerpo como medio de expresión, cambiando su apariencia quirúrgicamente para explorar construcciones de la sexualidad y percepciones del ideal de belleza. Y lo hizo modelando su rostro (frente, ojos, nariz, labios y barbilla) de acuerdo con los prototipos femeninos establecidos por la historia del arte y recreados en figuras tan emblemáticas como la Mona Lisa, Diana, Venus, Psique y Europa.

Orlan quiso transformar su apariencia facial según sus propios diseños, utilizando la cirugía estética como instrumento. Se trató, por lo tanto, de arte quirúrgico realizado sobre su cuerpo, bajo su dirección y por las manos de cirujanos que la creadora había contratado para tal fin. Desarrolló esta idea por medio de *performances* que fueron retransmitidas en directo en galerías de arte de todo el mundo (fig. 1).² Asimismo, se pudieron adquirir y comprar reliquias de la materia corporal de la artista que había sido desechada durante las operaciones.



Figura 1.-Cuarto *performance* quirúrgica de Orlan titulada *Successful Operation*, 1991, París (Fuente: <http://www.orlan.eu/works>) (Fecha de consulta: 26-III-2020).

¹Becada en el Vicerrectorado de Cultura y Proyección Social de la Universidad de Zaragoza. Graduada en Historia del Arte por esta misma Universidad. patridzcl@hotmail.es.

²Pera, 2006: 47.

Todas estas ideas las plasmó en el manifiesto *El Arte Carnal*,³ donde aparecen definidos diferentes términos relacionados con sus prácticas. El acontecimiento artístico se tituló *La reencarnación de Santa Orlan*, haciendo alusión a la nueva identidad o personaje que fue naciendo en sus trabajos previos en los que asumía las imágenes religiosas de las madonas, vírgenes y santas.⁴

Su obra invita a reflexionar sobre el lugar que ocupa el cuerpo en la sociedad, la presión sistemática que se ejerce sobre las mujeres para cumplir con los cánones de belleza establecidos y las medidas drásticas que tienen que adoptar para alcanzar ese ideal. Además, pone de manifiesto que, a partir de las artes de acción y del cuerpo, Orlan se ha convertido en agente pasivo y se ha hecho a sí misma obra de arte autoesculpiendo su cuerpo al margen de estándares impuestos por la sociedad.⁵

Artes de acción. El cuerpo como vehículo de expresión

Para comprender mejor la obra de Orlan previamente se debe considerar la importancia que toma el cuerpo en sus prácticas artísticas y cómo este, a partir de los años sesenta y setenta del siglo pasado, se convirtió en un material generador de acciones que son consideradas arte.

Para cada sociedad el cuerpo se puede entender como un elemento en el que continuamente se ven proyectadas imágenes culturales y señas de identidad, y mediante el cual se perciben el espacio y el tiempo. Es evidente que el cuerpo es un símbolo de la cultura y de la sociedad a la que cada individuo pertenece, por lo que pensarlo y entenderlo permite acercarse a la comprensión del mundo, a esa realidad simbólica en la que cada uno se halla inmerso. En este sentido, y como señala la investigadora Fernández Consuegra, el arte –pendiente de los cambios colectivos que se suceden en el tiempo– acompaña este fenómeno social y antropológico y establece el cuerpo como herramienta,

³ Su intervención y la serie de operaciones tienen varios títulos en común con los que Orlan se refiere a ellas: *El Arte Carnal*, *Cambio de identidad*, *Ritual de paso*, *Este es mi cuerpo... Este es mi software*, *Entregué mi cuerpo al arte*, *Operación(es) con éxito*, *Cuerpo/estatus*, *Identidad alteridad* y *El Yo es otro, estoy en el punto álgido de la confrontación*.

⁴ Mayayo, 2004: 155–156.

⁵ Amorós Blasco, 2005: 213-214.

materia y soporte de las prácticas artísticas. De esta manera, se produce un cambio de paradigma del cuerpo en el arte.⁶

A partir de un momento dado quedó atrás la concepción del cuerpo como mero objeto de representación y se convirtió en una estructura esencialmente dramática –en palabras de Judith Butler– y en herramienta de comunicación de pensamientos e ideas.⁷ Se constituyó como un material más de creación y de reivindicación, e incluso provocación; un soporte en blanco en el que crear y destruir, y que se dispone al servicio de la libertad de expresión.

Al igual que otras artistas que han usado las artes de acción como medio de reivindicación feminista –Marina Abramović (Belgrado, 1946), Gina Pane (Biarritz, 1939-París, 1990) o Ana Mendieta (La Habana, 1948-Nueva York, 1985) trabajaron en ello a partir de los años setenta–, Orlan utiliza el cuerpo como un elemento de reflexión y, aunque en su manifiesto menciona que el *Arte Carnal* es diferente al *body art* (este sacraliza el dolor y Orlan lo evita), con frecuencia se encuentran unidos en su obra. Lo que siempre le ha interesado es convertir el cuerpo en lugar de debate público, más allá de usarlo como fuente de purificación. En sus prácticas, trata de llevar el arte y la vida a sus extremos y por ello convierte su propia carne en reliquias –una especie de *santos sudarios*–. También realiza dibujos con su sangre, así como vídeos y fotografías, y después los expone.

La reencarnación de Santa Orlan

En el proceso artístico de *La reencarnación de Santa Orlan* la artista se sometió a un total de nueve operaciones practicadas con anestesia local, para que pudiese dirigir personalmente el trabajo de los cirujanos y controlar todas las fases del proceso, actuando como directora de una coreografía pensada y planificada por ella misma.

Orlan concibió las intervenciones quirúrgicas como obras de arte total, de las que formaron parte el quirófano –que hizo las veces de escenario o taller artístico–, el personal sanitario, vestido por diseñadores de alta costura, la música y la lectura de textos filosóficos, además de un equipo de fotógrafos y operarios de cámara que registraron toda

⁶Fernández Consuegra, 2014: 314.

⁷Jones/Stephenson, 1999: 47.

la acción. Estas *performances* configuraron un espectáculo muy teatral con tintes algo barrocos (fig. 2).



Figura 2.-Orlan, en primer plano, lee a Michel Serres. Quinta *performance* quirúrgica: *Operation-opera*, 1991, París (Fuente: <http://www.orlan.eu/works>) (Fecha de consulta: 26-III-2020).

Orlan llevó la vida y el arte a sus extremos, cortando y manipulando los tejidos de su rostro y de su cuerpo, en un intento por deconstruir su identidad a través del acto quirúrgico en el que modificó su apariencia, inspirándose en una imagen sintetizada y fabricada a partir de los rasgos de algunas figuras de la Historia del Arte: la frente de la Gioconda de Leonardo, los ojos de la Psique de Gérôme, la nariz de la Diana de Fontainebleu, la boca de la Europa de Boucher y la barbilla de la Venus de Botticelli.⁸ Estas acciones no tuvieron como objetivo el rejuvenecimiento o la mejora, sino la reconquista de una nueva mirada femenina que pudiese demostrar la falsa idea de que el prototipo de mujer perfecta es igual a la suma de sus partes.⁹

En el Manifiesto *El Arte Carnal* se expone la idea de que Orlan no busca el dolor.¹⁰ La artista hace pública cada intervención y su posterior convalecencia –habitualmente

⁸Mayayo, 2009: 109.

⁹Amorós Blasco, 2005: 212.

¹⁰Para conocer más en detalle los escritos y conferencias de la artista recomiendo la lectura de Orlan (1997) que se cita en la bibliografía final. Algunos de sus textos traducidos, junto a gran parte de las obras de la creadora francesa, aparecen recogidos en el excelente catálogo de la exposición *Orlan: 1964–2001* comisariada por Juan Guardiola y Orla Guinot (2002), también citado en este trabajo.

ocultadas–, para crear así un paralelismo con la obra de arte, de la que se suele desconocer el proceso, pero causa fascinación el resultado.¹¹ Así lo expresaba ella misma en su conferencia *Esto es mi cuerpo... Esto es mi software*: “En francés, intervención también quiere decir operación. Considero mi intervención como parte activa de mi trabajo. También aparecen extractos de este texto en mis vídeos, mis fotos, mis dibujos y mis relicarios”.¹² Mediante estas operaciones, la artista no quiso criticar el lado banal de la medicina, sino que, por el contrario, pretendió poner en evidencia las facultades del cuerpo para transformarse y adaptarse a los requerimientos del progreso. Los ideales de belleza han permanecido en constante evolución a lo largo de los siglos adaptándose a diferentes rasgos culturales que se fueron sucediendo en el tiempo. Y de esta manera, como menciona la estudiosa Patricia Mayayo, el objetivo también es modelar una nueva concepción del “yo”, modificando lo heredado de la naturaleza, de modo que sirva para reinventarse desde lo establecido.¹³

Asimismo, en la obra de Orlan se perciben elementos de otra dimensión plástica: el sufrimiento y el dolor, característicos de las religiones monoteístas como el catolicismo, el islamismo y el judaísmo. La belleza y el dolor, el poder y la muerte, siempre han estado unidos y son cuestionados de manera crítica por la artista:

“La religión cristiana ha empujado el cuerpo, y, particularmente, el cuerpo-placer. Cuando se ocupa del cuerpo es para torturarlo, cortarlo, hacerlo sangrar. Propone un cuerpo-culpable, un cuerpo-sufrimiento, un cuerpo que debe sufrir. Mi obra está en el placer y la sensualidad y no creo que el dolor sea una forma de redención, de purificación”.¹⁴

A esta teoría deben sumarse las reivindicaciones feministas que han sido una constante en sus proyectos. *El Arte Carnal* está en contra de los estándares de belleza impuestos a las mujeres; el arte carnal es feminista. Sin embargo, y en este sentido, se podría cuestionar a Orlan la idea de que, en realidad, su obra termina haciendo uso de aquello que critica: la cirugía estética. Como señala C. Pera, la artista trata de denunciar esa

¹¹Guardiola/Guinot, 2002: 106.

¹²Guardiola/Guinot, 2002: 100.

¹³Mayayo, 2009: 89.

¹⁴Arcos-Palma, 2013: 208.

homogeneización de la apariencia femenina que, precisamente, viene propiciada por el *marketing* de la que denomina “industria estética quirúrgica” (fig. 3).¹⁵



Figura 3.-Ambiente de la sala de operaciones momentos previos a la intervención. Orlan aparece leyendo un texto de Eugénie Lemoine-Luccioni. Séptima *performance* quirúrgica: *Omnipresence*, 1993, Nueva York (Fuente: <http://www.orlan.eu/works>) (Fecha de consulta: 26-III-2020).

Y aunque Orlan hubiera utilizado la cirugía estética como medio, se sirvió de ella para cambiar su aspecto y la incorporó en su discurso de identidad, en lugar de condenarla. Quizá sea por este motivo que algunos sectores feministas hayan criticado sus prácticas artísticas, las cuales suscitan interpretaciones muy diversas e incluso enfrentadas.

Relicarios de Santa Orlan

Debe destacarse que en cada intervención quirúrgica se tomaron muestras de los tejidos sustraídos del cuerpo de Orlan (piel, grasa, cartílago, sangre) que sirvieron a la artista como objetos que posteriormente trabajó con el fin de producir obras artísticas independientes: los relicarios, fabricados en vidrio con marcos de metal soldado y compuestos de pedazos de carne del propio cuerpo de la creadora francesa.

¹⁵Pera, 2006: 50.

Orlan presentó los relicarios de diferentes maneras: en unos asoció la materia corporal a una fuente luminosa, mientras que otros ilustran textos que resultan fundamentales para comprender el pensamiento que subyace en las creaciones de la artista (figs. 4 y 5). Y sobre los relicarios mencionó:

“En el centro de la placa de vidrio, hay un recipiente circular que contiene una decena de gramos de mi carne conservada en un líquido especial, o inserto en resina, todo encuadrado en un marco metálico soldado que da una impresión de inviolabilidad; en toda la superficie del vidrio letras mayúsculas [...] recortadas en plástico translúcido que dan la impresión de estar grabadas en el vidrio. El texto de la inscripción es el extracto de un escrito del filósofo Michel Serres. La idea de esta serie es la de producir el mayor número de relicarios posible, presentados siempre de la misma manera y siempre con el mismo texto, pero cada vez con una traducción diferente. [...] Esto se hará hasta el agotamiento del cuerpo, hasta que ya no quede carne para colocar en el centro del reliquario, poniendo en evidencia la relación cristiana de la carne y el verbo”.¹⁶

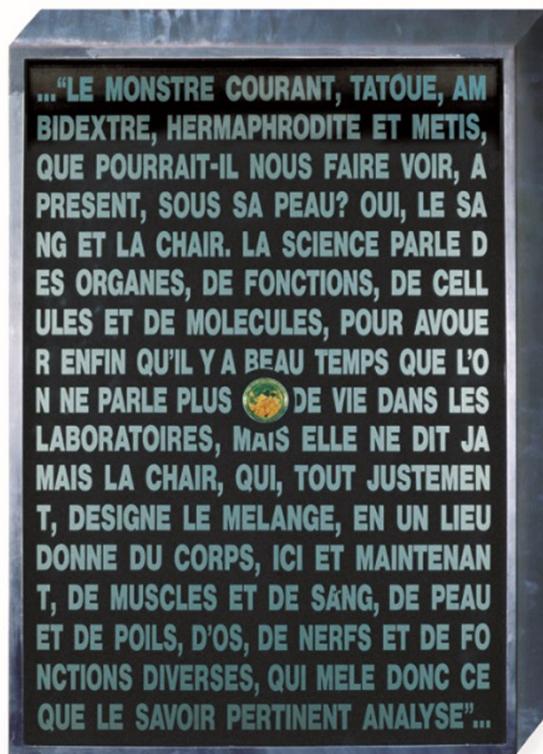


Figura 4.-*Grand reliquaire, “le monstre courant”*, 1993. 10 gr de carne de Orlan conservada en resina. Metal soldado y cristal antirrobo (Fuente: <http://www.orlan.eu/portfolio/reliquaires-1993/>) (Fecha de consulta: 29-III-2020).

¹⁶Guardiola/Guinot, 2002: 106.

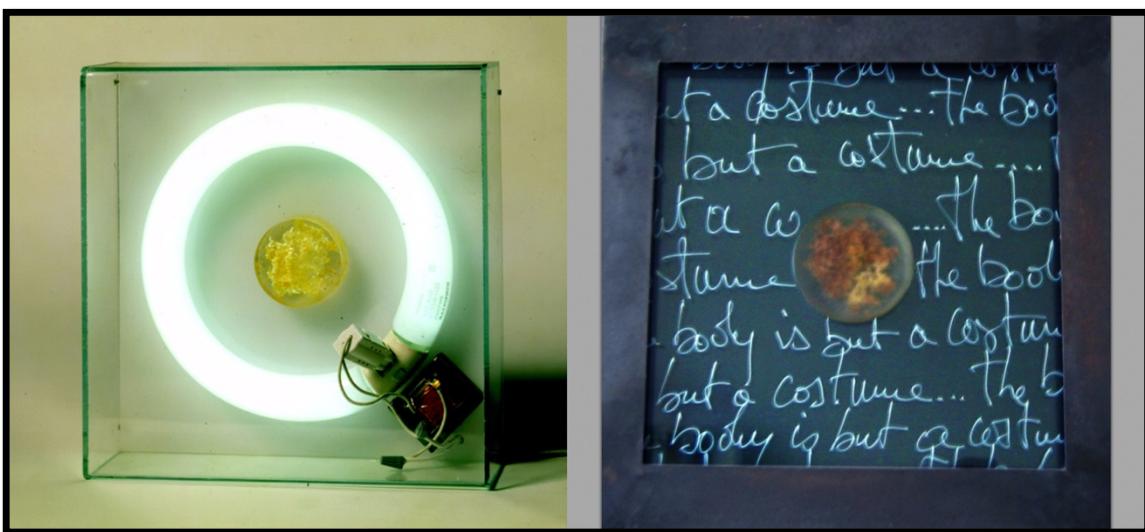


Figura 5.-A la izquierda: *Reliquaire de ma chair avec néon*, 1993. Carne de Orlan conservada en resina, neón, caja de plexiglás y transformador. A la derecha: *The body is but a costume*, 1992. 10 gr de carne de Orlan conservada en resina. Metal soldado y cristal antirrobo (Fuente: <http://www.orlan.eu/portfolio/reliquaires-1993/>) (Fecha de consulta: 29-III-2020).

Los relicarios constituyen una nueva carne y narran la historia de un cuerpo ya obsoleto, pero sagrado, que ha conseguido transformarse por la ciencia médica,¹⁷ autocreándose, y en lucha por fabricarse una identidad no sometida a la herencia genética ni social.

Además, la creadora francesa se define como santa –santa Orlan–, puntualizando la idea de que su propia carne es una reliquia. Así, establece una metáfora con el significado que han tenido las reliquias a lo largo de los siglos. Se podría decir que la artista comercia con trozos de su carne para reivindicar ese trasfondo histórico y religioso que tanto le interesa introducir en su discurso artístico.

Conclusiones

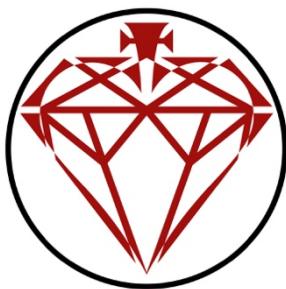
La obra de Orlan ofrece vertientes diversas y, por ello, puede ser considerada de diferentes formas. Uno de los aspectos centrales de su trayectoria se encuentra en el mito de la autocreación, en el cual profundizó de manera notable en *La reencarnación de Santa Orlan*. En esta práctica artística la creadora francesa dio un paso más allá y realizó algo que no se había intentado hasta ese momento en la esfera del arte: modificar su propia biología sometiéndola a operaciones de cirugía estética que provocaron cambios permanentes en su cuerpo. En palabras de Orlan: “soy la primera artista en utilizar la

¹⁷Arcos-Palma, 2013: 211.

cirugía como medio y desviar la cirugía estética de sus objetivos: la mejora y el rejuvenecimiento”.¹⁸ A partir de este ejercicio la artista reflexionó sobre el ideal de belleza al que se encuentran sometidas las mujeres y se opuso a esos códigos estéticos definidos por convenciones histórico-sociales.

Asimismo, su obra evidencia la notable presencia del cuerpo en la cultura actual y la tendencia a transformarlo. La posibilidad de autocrearse, de hacerse cada individuo tal y como desea, constituye un anhelo de ser otro “yo” distinto y superior, que en el caso de Orlan refuerza la idea de que no solo es autora de su obra, sino que además se ha convertido en artífice de sí misma. Santa Orlan se presenta como una escultura viviente que se ha “reencarnado” al margen de los cánones impuestos por la sociedad y la naturaleza, también entendida esta como herencia genética.

Orlan fue más allá y transformó su propia carne en material de trabajo, produciendo obras de arte que conformaron relicarios. De esta manera, la artista vendió sus tejidos corporales en el mercado artístico, una razón más, en definitiva, de haberse convertido en agente pasivo, en obra de arte en sí misma.



¹⁸ Orlan, 1996: 91.

Bibliografía

- Amorós Blasco, Lorena (2005): *Abismos de la mirada. La experiencia límite en el autorretrato último*. Murcia: Cedeac.
- Arcos-Palma, Ricardo (2013): “Orlan: el cuerpo un lugar de discusión pública”. En *Nómadas*, 38, Colombia, pp. 205-216.
- Fernández Consuegra, Celia Balbina (2014): “El simbolismo social del cuerpo: *body art* (algunos ejemplos)”. En *Revista de Antropología Experimental*, 14, Jaén, pp. 301-317.
- Guardiola, Juan/Guinot, Olga (eds.) (2002): *Orlan: 1964-2001* [exposición]. Vitoria-Gasteiz/Salamanca: ARTIUM/Universidad de Salamanca.
- Jones, Amelia/Stephenson, Andrew (eds.) (1999): *Performing the body. Performing the text*. London/New York: Routledge.
- Mayayo, Patricia (2004): “El sueño de la partenogénesis. Arte y tecnología en las Autohibridaciones de Orlan”. En *Fabrikart: arte, tecnología, industria, sociedad*, 4, País Vasco, pp. 154-163.
- Mayayo, Patricia (2009): “La reinvención del cuerpo”. En: Ramírez, Juan Antonio/Carrillo, Jesús (eds.) (2009): *Tendencias del arte, arte de tendencias a principios del siglo XXI*. Madrid: Cátedra, pp. 85-125.
- Orlan (1996): *Conférence. Ceci est mon corps... Ceci est mon logiciel...* London: Black Dog Publishing Limited.
- Orlan (1997): *Orlan. De l'art charnel au baiser de l'artiste*. París: Jean-Michel Place.
- Pera, Cristóbal (2006): *Pensar desde el cuerpo. Ensayo sobre la corporeidad humana*. Madrid: Triacastela.



Las III Jornadas Internacionales de estudio e innovación sobre “**Las reliquias y sus cultos**” del Proyecto PIIDUZ_19_408 de la Universidad de Zaragoza son un foro de encuentro, intercambio y discusión entre profesores, investigadores y egresados procedentes de diferentes titulaciones de Humanidades y distintas áreas del saber.

En esta ocasión, bajo el título: ***Mundos Cambiantes: las reliquias en los procesos histórico-artísticos e identitarios***, se ha pretendido estudiar elementos de particular incidencia en los procesos evolutivos de las sociedades del pasado y su consolidación en la creación de nuevas identidades.



COORDINADORES:

Francisco Alfaro Pérez (fjalfaro@unizar.es)
Carolina Naya Franco (naya@unizar.es)



Grupo de
Investigación
de Referencia
Blancas

EL CULTO A LAS
RELIQUIAS
INTERPRETACIÓN, DIFUSIÓN Y RITOS



Instituto Universitario de Investigación
en Patrimonio
y Humanidades
Universidad Zaragoza