

SANCTI VIATORES: PREDICACIONES, VISIONES, APARICIONES Y TRASLADO DE RELIQUIAS EN ANDALUCÍA (S. V –XVII)

ANDREA MARIANA NAVARRO
Universidad Nacional de Tucumán

INTRODUCCIÓN

El tema de los viajes en la Edad Media ha suscitado enorme interés en la literatura y en la historiografía de todos los tiempos, ya fueran reales o imaginarios se convirtieron en medios idóneos para adquirir conocimientos geográficos, históricos y culturales. Muchas de las investigaciones sobre ellos han recalado en los viajes de carácter religioso-devocionales y en un tipo particular de *homo viator*: los peregrinos a quienes la vasta geografía de la Cristiandad ofrecía múltiples centros culturales a donde llegaban con la esperanza de encontrar una mayor proximidad con lo sagrado, beneficios físicos y espirituales, una mediación eficaz y salvífica¹. Sin embargo, los estudios han venido concediendo gran atención a uno de los principales “constructores” de esos focos espirituales: los santos que *in vita* o *post mortem* ayudaron a configurarlos². En efecto, los santos no sólo empen-

1. Desde el siglo VI existen referencias de viajeros que asumen una condición religiosa-piadosa que los lleva a lugares de veneración, principalmente Jerusalén, Roma, Santiago de Compostela y a todos los relacionados con la vida de Cristo, los santos y mártires, donde se encontraban sus reliquias. Una amplia bibliografía ilustra bien los múltiples significados que tuvieron las rutas de la fe, entre las obras de referencia caben citarse las de J. L. BARREIRO RIVAS: *La función política de los caminos de peregrinación en la Historia Medieval. Estudio del Camino de Santiago*, Universidad Complutense, Madrid, 1997; P. GAUCCI VON SAUKIN (ed): *Roma, Santiago, Jerusalén. El mundo de las peregrinaciones*, Madrid, 1999; J.E. RUIZ DOMENEC: *El viaje y sus modos: peregrinación, errancia, paseo. De viajes y viajeros en la España Medieval, Actas del V Curso de Cultura Medieval*, Aguilar del Campoo, Madrid, 1997; F. NOVOA PORTELA y F. VILLALBA RUIZ DE TOLEDO (coords): *Viajes y viajeros en la Europa Medieval*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2007; P. GARCIA MARTIN, et al: *Paisajes de la Tierra Prometida. El viaje a Jerusalén de don Fabrique Enriquez de Ribera*, Madrid, 2001; P. GARCIA MARTIN: *La cruzada pacífica. La peregrinación de don Fabrique Enriquez de Ribera*, Barcelona, 1997.

2. Véase A. VAUCHEZ: *La espiritualidad del Occidente Medieval (s. VIII-XII)*, Madrid, 1985 y “Saints admirables ou saints imitables: les fonctions de la sainteté ont-elles change aux derniers siècles du Moyen Age?” en AAVV, *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle). Actes du Colloque organisé par l’Ecole française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “La Sapienza”*, Rome, 1988; J. C. SCHMITT: “La noción de lo sagrado y su aplicación a la historia del cristianismo medieval”, *Temas Medievales* N° 3 (1993), pp. 71-82; F. BAÑOS: *Las vidas de los santos en la literatura medieval española*, Madrid, 2003; I. VELÁZQUEZ SORIANO: *Hagiografía y culto a*

dieron un camino estrecho hacia la “patria celeste”, sino que fueron verdaderos vertebradores de enclaves simbólico-religiosos que albergaban iglesias, monasterios y conventos, trazaron con sus “viajes” un nuevo tipo de comunicaciones e intercambios, pusieron en contacto espacios sacralizados elevándolos en dignidad y jerarquía, mediante su presencia tangible, gracias a las reliquias y a la capacidad de obrar milagros.

Este trabajo se centrará en el análisis de esos fenómenos que adoptaron variadas dimensiones: “viajes” con objetivos de predicación y para dar testimonio de la fe cristiana, venidas “del más allá” en forma de “apariciones” y “visiones” y *translatio* de reliquias. Valorará la función y el significado atribuido a dichas manifestaciones en la sociedad medieval y moderna y en el discurso doctrinal y religioso de los eclesiásticos, así como en el propagandístico de las ciudades. En este sentido, la indagación orientada hacia los “creadores de los itinerarios de peregrinaciones”, los “viajeros celestiales”, permitirá ahondar en el conocimiento de la política de la Iglesia y de las prácticas que caracterizaron a la religiosidad popular cristiana, en las posibilidades de ósmosis entre ambas y en las relaciones entre creencias y vivencias.

Cabe destacar que los relatos y leyendas de uso litúrgico y piadoso como la literatura hagiográfica martirial, las vidas de santos, los libros de milagros, los calendarios y martirologios, pero también las fuentes historiográficas representadas por las crónicas, las historias generales, eclesiásticas y urbanas, constituyen un corpus documental de primer orden para responder a estas cuestiones. Para ello, el estudio de casos de la región andaluza nos proporciona un campo rico para el análisis, por haber sido sus ciudades espacios fructíferos en ejemplos heroicos de santidad de época romana, visigoda e islámica y por haber estado especialmente afectadas por la dominación musulmana desde el siglo VIII hasta el siglo XV, circunstancia que hizo que experimentara una particular dinámica: “desplazamientos” de laicos y religiosos con fama de santidad desde distintos puntos de la Península Ibérica hacia Andalucía para entregarse voluntariamente al martirio, “movimientos” de reliquias llevadas por los cristianos al norte de España para ponerlas a resguardo, recuperación de las mismas al término de la guerra de frontera e implantación de antiguos cultos y nuevas devociones, fruto de la Reconquista, la repoblación y restauración eclesiástica-religiosa en las ciudades.

los santos en la Hispania visigoda. Aproximación a sus manifestaciones literarias, Cuadernos Emeritenses Nº 32, Mérida, 2005 y *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, Fundación Instituto castellano y leonés de la lengua, Castilla y León, 2007; P. CASTILLO MALDONADO: *Cristianos y hagiógrafos: estudios de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad Tardía*, Signifer, Madrid, 2002; M. A. GARCIA DE LA BORBOLLA: *La “praesentia” y la “virtus”: La imagen y la función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII*, Burgos, 2002; S. CASTELLANOS: *La hagiografía visigoda: dominio social y proyección cultural*, Logroño, 2004; J. A. GARCIA DE CORTAZAR: “El Sanctus Viator: los viajes de los santos (venidas del más allá, difusión de advocaciones, traslado de reliquias)”, en *Viajar en la Edad Media. XIX Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 2008, pp. 49-102.

1. VIAJES DE LOS SANTOS IN VITA: MISIONES DE PREDICACION DE LA DOCTRINA CRISTIANA

En el siglo IX las comunidades mozárabes, especialmente numerosas en Toledo, Córdoba, Mérida y Sevilla, vivieron durante los reinados de Abd-al-Rahaman II y Muhammed I un clima de profundas divisiones debido a las polémicas que suscitaron la asimilación de prácticas culturales y religiosas musulmanas por parte de los cristianos, a la proliferación de movimientos heréticos, a las conversiones a la fe islámica para librarse de tributos, obtener mayores protecciones y a las medidas represivas contra personas y templos. Esa crisis socio-religiosa en Al-Andalus tuvo gran resonancia, especialmente entre los pensadores cristianos de Córdoba adquirió indudables connotaciones apocalípticas como puede leerse en los testimonios que dejaron los monasterios castellano-leoneses y los emigrantes mozárabes, preocupados por la identificación de la ciudad con una “nueva Babilonia”³.

Las calamidades experimentadas por sus habitantes bajo la dominación musulmana se plasmaron en la literatura de los beatos y en las imágenes que transmitieron dos defensores a ultranza de posiciones conservadoras del cristianismo militante: Paulo Álvaro que escribió *Indiculus luminosus* (854) y Eulogio de Córdoba, autor de *Memoriale Sanctorum* (851-856) y *Documentum Martyriale* (851)⁴. Ambos defendieron la ortodoxia católica y exaltaron a quienes entregaron su vida haciendo del martirio una vía de perfección cristiana, profesando su fe públicamente y declarando la falsedad de la religión islámica. Estos representantes de un sector intelectual-religioso fueron promotores de un movimiento que adquirió una dimensión amplia y profunda que hizo de Córdoba la “meta elegida” por la población cristiana para sufrir el martirio. En el prefacio del *Memoriale Sanctorum* San Eulogio había indicado que en principio dirigía sus escritos a cenobios y monjes, pero después los concibió con un sentido más abarcador, cuando supo que de *ciudades, villorios, aldehuelas y castillos, hombres y mujeres se arrojaban a este combate*. El testimonio de eclesiásticos y laicos conocidos por sus conciudadanos por sus virtudes y atributos piadosos, que habían ido a Córdoba desde diversos lugares y por diferentes motivos (a vivir, a estudiar o expresamente para afrontar los peligros de las persecuciones) servía de ejemplo y atraía a otros, pero también probaba que la disidencia cristiana no era local, sino que se había extendido más allá de Sierra Morena.

La información que disponemos de esta fuente hagiográfica es que los “elegidos” a los que San Eulogio consideraba la “luz del mundo”, fueron en su mayoría clérigos (sacerdotes, diáconos, monjes) en menor número laicos, algunos solteros, otros casados, varones en su mayoría, de edad madura, ancianos, jóvenes y varios

3. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ (Dir): *Historia de Andalucía*, I y II, Barcelona, 1980; M. J. VIQUERA MOLINS (Dir): *Historia de Andalucía. Andalucía en Al-Andalus*, III, Sevilla, 2006 y M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (Dir): *Historia de Andalucía. El nacimiento de Andalucía*, IV, Sevilla, 2006.

4. F. DELGADO LEÓN: *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam. El Indiculus Luminosus*, Córdoba, 1996 y “Álvaro de Córdoba”. *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe*, Córdoba, 1996; M. J. ALDANA GARCÍA: *Obras completas de San Eulogio. Introducción, traducción y notas*, Córdoba, 1998.

miembros de familias mixtas. La nómina expuesta pone de manifiesto la formación de una red de relaciones de amistad o familiaridad existente entre los mártires, sus vinculaciones con los monasterios, entre discípulos y maestros, razón por la cual tuvo mayor amplitud el radio de acción del movimiento.

Si bien gran número de mártires fueron naturales de Córdoba, de su comarca o fueron oriundos de la Sierra, otros procedieron de Cabra, Écija, Sevilla, Carmona, Granada, del norte y centro peninsular: Peñaflor, Galicia, Zamora, Béjar y León, o del exterior: Portugal y Francia. Varios ejemplos ilustran el trasiego de hombres y mujeres hacia Córdoba –según San Eulogio– para “atacar al ímprobo enemigo” *con espíritu animoso como si fueran a un banquete*.

Padecieron martirio en Córdoba, en el año 851, Sancho, un joven laico discípulo de Eulogio, nacido en la ciudad de Albi (Francia); el sacerdote Pedro, oriundo de Écija y el diácono Walabonso originario de Elepla, que fueron a estudiar artes liberales y vivieron un tiempo en el monasterio de Santa María, aldea de Cuteclara; el diácono Sisenando nacido en Badajoz, que se dirigió a Córdoba alentado por la exhortación de otros mártires, Pedro y Walabonso, y con la intención de aprender en la iglesia de San Acisclo; Sabiniano del pueblo de Froniano, en la Sierra cordobesa, y el monje Wistremundo de Écija, que estaban en el monasterio de San Zoilo Armilatense, situado a 30 millas de Córdoba.

Corrieron también a la palestra del martirio, a dar testimonio de la “Verdad”, las dos hermanas vírgenes, Nunilo y Alodia, que procedían de la ciudad de Bosca; Flora y María que fueron a Osaria, pueblo de Martos; el presbítero Gumesindo de Toledo que viajó con sus padres y, tras formarse como clérigo en la iglesia de los Tres Santos (Fausto, Genaro y Marcial) pereció junto al monje Servodeo en el año 852; el monje Cristóbal del monasterio de San Martín, localizado en un lugar llamado Rojana, en la Sierra de Córdoba; y Argentea que dejó la ciudad natal de Bobastro para reunirse en Córdoba con otras religiosas y compañeros, donde murió en el año 934.

También el monje Leovigildo, nacido en Granada, acudió a Córdoba para alcanzar el martirio desde el monasterio de los Santos Justo y Pastor, situado en la Sierra; el monje Rogelio, originario de un pueblo de Granada llamado Parapanda y el joven Servodeo de Siria, que fue a Córdoba como peregrino, se comprometieron en la predicación del Evangelio y afrontaron allí la muerte; Fandila, presbítero nacido en la ciudad de Guadix y trasladado a Córdoba para estudiar en el monasterio de Tábanos y en el de San Salvador, situado en la parte sur de la ciudad, buscó allí el martirio. De igual modo sucedió con Anastasio nacido en la ciudad de Alcalá e instruido en la basílica de San Acisclo; con el presbítero Amador que fue a estudiar a Córdoba desde la ciudad de Martos; con Witesindo y el confesor Argimiro de la provincia de Cabra, y con el presbítero Elías que procedía de la provincia de Lusitania, quien junto a los monjes Pablo e Isidoro murió en el año 856.

Por tanto, Córdoba representó en la España de los siglos IX y X un centro cultural y religioso al que muchos fieles con fama de santidad “viajaron” para predicar la doctrina cristiana y evitar la decadencia de la iglesia mozárabe bajo la dominación musulmana. Hombres y mujeres marcharon hacia el escenario más

hostil en las persecuciones del cristianismo para cumplir su misión como milicia de Cristo, creándose allí un reservorio de reliquias cuya fama se extendió despertando el interés en los monjes franceses que viajaron a la ciudad andalusí para llevarlas al rey franco y a sus monasterios.

2. VIAJES DE LOS SANTOS POST MORTEM

2.1. Viajes desde el “más allá”: apariciones y visiones

Para la sociedad medieval el mundo terreno no se concebía sin los “lugares del más allá” que incidían en los comportamientos de los hombres y en el Juicio Final. A través de las reelaboraciones del clero, los hombres fueron conscientes de que existía un intercambio entre el mundo celeste y el terrestre, distintas formas de comunicación y de pasaje.

La intercesión de los santos reafirmó esa funcionalidad del “más allá”. Muchos son los ejemplos de santos que “viajaron” para hacerse presentes en tierras andaluzas, “apariciones” y “visiones” los tuvieron como protagonistas: unas se vincularon esencialmente a la función de los santos como mediadores y protectores de los cristianos en el contexto de las guerras de frontera con los musulmanes; otras a su función como benefactores para prevenir, aliviar desgracias (guerras, hambre, pestes); y otras a su función de portavoces de anuncios celestiales, reveladores de milagrosos hallazgos de reliquias (*inventio*)⁵.

En la historiografía hispana las leyendas sobre “apariciones” de santos durante la Reconquista de las ciudades andaluzas cobraron especial difusión. En ellas, las intervenciones celestiales adoptaron la forma de milagros que se manifestaron auxiliando a los reyes en la recuperación territorial y liberando a los cautivos cristianos. Un modelo del primer tipo fueron las “apariciones” de San Isidoro de Sevilla a Alfonso VII. Una noche, el santo se le presentó al rey en sueños como jinete celestial, con el rostro resplandeciente “como el sol muy claro”, vestido con insignias episcopales y acompañado de una mano derecha que sostenía una espada

5. Véase W. CHRISTIAN: *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Nerea, Madrid, 1990; P. DINZELBACHER: *Revelaciones*. (Typologie des sources du Moyen Age occidental), Brepols, 1991; M. DÍAZ y DÍAZ: *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1985; M. R. L. de MALKIEL: “La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas” en Howard R Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983; A. GUIANCE: “Sobre el espacio y el tiempo del trasmundo en la literatura castellana medieval”, *Temas Medievales*, Nº 2 (1992), pp. 137-158; “Las apariciones de los santos en la hagiografía altomedieval castellana: estructura y función”, *Temas Medievales*, Nº 9 (1999), pp. 43-70 y “De Prudencio al siglo XII: el tema de la profecía en la literatura hagiográfica castellana”, *Temas Medievales*, Nº 10 (2001), pp. 47-68; A. GARCÍA DE LA BORBOLLA: “La hagiografía de frontera. Los santos como defensores de un espacio a partir de los relatos hagiográficos peninsulares (siglos XII-XIII)”, en O. Merisalo O y P. Pahta: *Frontiers in the Middle Age*, Lovain-La-Neuve, 2006, pp. 675-702; F. GARCÍA FITZ: “La conquista de Andalucía en la crónica del siglo XIII: las mentalidades historiográficas en los relatos de la conquista”, en E. Cabrera (coord), *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492)*. *Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Córdoba, 1988, pp. 51-62.

de fuego, perteneciente al “defensor de España”, el apóstol Santiago. La primera vez, en ocasión del asedio a Baeza, le anunció que tuviera confianza en sus fuerzas –pese a la reducida compañía de caballeros que poseía– porque los sarracenos huirían sin dar batalla⁶. Comunicada esta “visión maravillosa”, los cristianos se encomendaron al santo en la vida y en la muerte formando en su honor una cofradía⁷. La segunda vez se le presentó al rey en sueños para asegurarle la victoria sobre los infieles⁸, así pues, su ayuda milagrosa permitió la recuperación de la ciudad en 1147, motivo por el cual su figura se incorporó a la memoria histórica de Baeza, formalizándose el patronazgo del “Doctor de las Españas” y “lugarteniente del apóstol Santiago” en su blasón o escudo de armas por medio de una cruz arzobispal, símbolo del santo sevillano⁹.

Otra de las intervenciones milagrosas recogidas por la PCG es la que tuvo lugar en Jerez de la Frontera, en tiempos de Fernando III, en 1231. En la batalla, los castellanos acometieron a los moros al grito de “¡Santiago!” apareciéndose el santo apóstol en un caballo blanco, con seña blanca en una mano, espada en otra, junto a una legión de caballeros blancos, los ángeles que andaban por el aire.

La recuperación de Jaén también se nutrió de estas leyendas, las historias cuentan que reposando una noche el rey Fernando III, se le apareció Santa Catalina, virgen y mártir, que le animó a la conquista y le dio unas llaves asegurándole la posesión de la ciudad que le prometía¹⁰.

Las “revelaciones” de los santos se realizaron también por medio de signos y fenómenos capaces de ser percibidos individual o colectivamente a través de los sentidos: la vista, el oído, el tacto, el olfato. Un ejemplo de ello tuvo lugar durante el cerco y combate del alcázar de Baeza por los musulmanes. Las historias cuentan que los cristianos usaron un ardid para persuadir a los moros que habían recibido socorro, compañías y bastimentos. Para ganar tiempo y salir seguros de la ciudad, erraron los caballos al revés para que se vieran sus huellas orientadas hacia el alcázar y partieron “desconsolados y tristes por dejar aquélla fortaleza tan importante para la Cristiandad en la frontera”. Sin embargo, al llegar a una cuesta y volver la vista atrás para despedirse de Baeza, divisaron una cruz que fue instrumento del martirio de San Andrés –que llamaron “La Asomada”– y una luz resplandeciente sobre el alcázar. Confiados de que se trataba de una señal celestial, regresaron a Baeza con valor fortalecido, donde los moros por temor a que los cristianos contarán con gran ejército, habían desamparado a la ciudad huyendo a Ubeda¹¹. Recu-

6. LUCAS DE TUY, *Milagros de San Isidoro*, León, 1992, cap. XXXII, p. 52.

7. *Ibidem*, cap. XXXII, p. 53.

8. *Ibidem.*, cap. XXXII, p. 54.

9. F. VILCHES: *Santos y santuarios del obispado de Jaén y Baeza*, Madrid, 1653, cap. XXXVI, p. 53; M. JIMENA JURADO: *Catálogo de obispos de las iglesias catedrales de Jaén y anales eclesiásticos de este obispado*, Madrid, 1654, pp. 115-116.

10. R. MENDÉNDEZ PIDAL (Ed): *Primera Crónica General de España.*, Madrid, 1977 y A. MORALES: *La crónica General de España*, Alcalá de Henares, 1574, cap. XLV, pp. 130-132.

11. R. RODRÍGUEZ-MOÑINO SORIANO: *Aproximación a la Historia Eclesiástica de la ciudad de Baeza (Jaén). Del esplendor renacentista y barroco a la crisis liberal del siglo XIX*, Instituto de Estudios Giennenses, Diputación Provincial de Jaén, 2000, pp. 35-36.

perada así Baeza por segunda vez y definitivamente en 1227, de manera milagrosa por la intervención de San Andrés, don Lope Díaz de Haro pudo entrar en ella el 30 de Noviembre –día en que se celebraba la festividad de este santo– con 500 caballeros infanzones. En conmemoración de ese episodio, Fernando III le concedió nuevo escudo de armas a la ciudad, cuyas insignias se componían de la puerta torreada del alcázar, dos llaves colgadas, sobre las puertas una cruz milagrosa y santa y el aspa de San Andrés en la parte más alta, y por orlas los escudos de los caballeros que la reintegraron a la Corona de Castilla¹².

Muy difundidas por la historiografía andaluza fueron también las “apariciones” producidas con el fin de indicar a los fieles cristianos dónde se encontraba el cuerpo-reliquia de los mártires y santos. A éste tipo de relatos corresponde el hallazgo milagroso de San Zoilo, Dr. y arzobispo electo de Toledo, martirizado el 27 de junio del año 303 d.C, durante la persecución de Daciano. Su *passio*, escrita entre la primera mitad del s. VII y principios del IX, cuenta que condenado por proclamarse cristiano y negarse a venerar ídolos, fue sepultado sin honores en el cementerio de Córdoba, junto a otros forasteros para que confundiendo con otros restos no pudiera ser venerado¹³. Permaneció oculto aquél “tesoro sagrado” hasta que en tiempos del rey cristiano Sisebuto, en el año 613, se le presentó en sueños el santo a Agapio, un noble visigodo que había optado por la vida monástica y había sido elegido obispo, para revelar el lugar donde se encontraba su cuerpo. Cumpliendo con las instrucciones celestiales fue al lugar señalado y cavó hasta hallar sus reliquias. En este caso, el santo obró dándole un castigo y una recompensa, hizo perder al obispo sus dientes incisivos superiores por besarlos varias veces cuando ya había intercedido concediéndole el perdón de sus pecados. Luego de ser veladas las reliquias fueron llevadas a sepultar a una basílica que había sido construida en honor de otro mártir, San Félix. Así pues, ampliada y dotada “con buenas alhajas” por el obispo Agapio, se colocó con toda dignidad el santo cuerpo de su nuevo titular, fundándose un cenobio que contó en los primeros tiempos con 100 monjes¹⁴.

Según García Moreno, hubo un interés político en esta *inventio* porque el descubrimiento de la reliquia corporal del santo reforzó a la jerarquía eclesiástica responsable del hallazgo. El obispo Agapio se reafirmó como autoridad espiritual de una ciudad que era sede episcopal y con el milagro se convertía en un *loca*

12. F. VILCHES, ob. cit., cap. XLII, p. 125 y M. JIMENA JURADO, ob. cit., pp.115-116. Ésta identificación de la ciudad con San Andrés está probada también en las imágenes de la cruz y el aspa que se encuentran en los escudos de los conquistadores que tomaron este símbolo por blasón, en la Iglesia Catedral y en la iglesia parroquial de Baeza. Véase F. VILCHES, ob. cit., cap. XLII, p. 125 y G. ARGOTE DE MOLINA: *Comentario de la conquista de la ciudad de Baeza y nobleza de los conquistadores della*, (edición de Enrique Toral), Diputación Provincial de Jaén, Área de Cultura, 1995.

13. A. FÁBREGA GRAU (ed): *Pasionario Hispánico*, CSIC, Instituto Enriquez Flórez, Madrid, 1953 y edición de P. RIESCO CHUECA: *Pasionario Hispánico*, Universidad de Sevilla, 1995.

14. F. SANTOS URBANEJA: *San Zoilo un mártir cordobés en el Camino de Santiago*, Centro de Estudios y Documentación del Camino de Santiago, Santiago de Compostela, 2003.

sanctorum, capaz de contrarrestar el poder y prestigio de Sevilla, que era sede metropolitana de la Bética¹⁵.

También en 1575 se difundió la noticia de la “aparición” de San Rafael arcángel, de gran devoción en Córdoba, al P. Andrés de las Roelas. Este presbítero, natural de la ciudad y vecino de la collación de San Lorenzo, aquejado de una gravísima enfermedad que los médicos no encontraban cura, escuchó un día voces que le decían “salte al campo y tendrás salud”. Así lo hizo, cerca de un lugar al que llamaban arroyo del camello, sintió un “olor suavísimo como el cielo” y vio a cinco caballeros mancebos muy apuestos y hermosísimos, vestidos de jubones y calzas de color blanco, de raso y terciopelo, con sombreros en sus cabezas, uno lo saludó diciendo: *Deo gratias* y luego desaparecieron. Al tiempo, Andrés de las Roelas siguió escuchando una voz que le ordenaba informar al prelado de la ciudad sobre la autenticidad del hallazgo producido en el sepulcro de la iglesia de San Pedro que contenía huesos de santos guardados por fieles cristianos hace tiempo y que debían ser venerados “para librar a Córdoba de muchos trabajos y enfermedades”¹⁶. El *sanctus viator* era el patrón y protector de los cordobeses, el mismo que en tiempo de pestes había intercedido por ellos y a quien, agradecidos por sus favores, hicieron en su memoria una imagen que se bendijo con gran solemnidad colocándola en lo alto de una torre para que su rostro contuviera el aire infectado. Así pues, en distintas ocasiones el “viajero celestial” expresó la voluntad de Dios para que las reliquias obraran milagros para el bien de la ciudad y los cordobeses.

Los anuncios divinos se cumplieron, Andrés de las Roelas recuperó su salud y las calamidades pronosticadas afectaron gravemente a los ciudadanos. Entre los meses de abril y mayo, varias veces a la hora de maitines tuvo “visiones” que lo exhortaban a realizar lo encomendado para que la misericordia de Dios, a través de la intercesión de los mártires, aliviara a su pueblo. Así pues, ésta manifestación y su mensaje se inscriben en un sistema de prestaciones y contraprestaciones que solían regir la relación de la comunidad con los santos, el milagro estaba sujeto a la honra, veneración y devoción que los cordobeses debían tributarles. El “mensajero celestial” insistió en que había necesidad de traer en procesión los huesos santos por las collaciones y las calles y para ello debía confeccionarse un relicario grande que los contuviera dejando visibles sus reliquias *porque Dios es servido que su Imagen, y la de su Madre, y de sus santos las tengan los hombres delante de los ojos, para que allí le pidan el remedio de sus necesidades y hagan sus devociones*¹⁷.

Comunicadas las noticias sobre este hecho, Francisco Velarde de la Concha, notario público y apostólico del cabildo de Córdoba, por concesión del obispo

15. L. A. GARCÍA MORENO: “La Andalucía de San Isidoro”, en *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, III Historia Antigua*, Córdoba, 1994.

16. J. de PINO: *Apariciones que tuvo el venerable presbítero Andrés de las Roelas en razón del sepulcro de los Santos Mártires que se halló en la parroquia de San Pedro en la ciudad de Córdoba, año de 1575*, Córdoba, 1972, pp. 12-14.

17. *Ibidem*, pp. 18-20.

fray Bernardo de Fesnada, fue el encargado de tomar diferentes declaraciones a testigos: obreros, maestro mayor de obras, curas de la iglesia de San Pedro, a Ambrosio de Morales y al P. Andrés de la Roelas, que habían visto en la nave derecha, junto a una torre, luces que daban tanta claridad que “parecía de día” y habían percibido un “olor a santidad” saliendo de la sepultura. Informado de la situación el rey Felipe II, encomendó la inspección de los médicos de la ciudad, de la oligarquía local y de los religiosos. Asimismo, el papa Gregorio XIII sometió la evaluación del hallazgo al Concilio Provincial de Toledo¹⁸.

Después del descubrimiento de huesos de 18 santos y mártires –entre ellos los de Fausto, Enero, Marcial, Zoilo, Acisclo, Victoria, Perfecto, Sisenando, Pablo, Cristóbal, Leovigildo, Teodomiro, Flora, María– el obispo de Córdoba mandó labrar una capilla “más capaz” en la iglesia de San Pedro y ordenó hacer un arca de plata para guardarlos. Los milagros anunciados por San Rafael a Andrés de las Roelas se cumplieron, lo que dio legitimidad al mensaje del santo, a su portavoz y al hallazgo aprobado por el Concilio Toledano de 1582 y en 1588 por el papa Gregorio XIII que decretó la veneración de las reliquias¹⁹. La Iglesia de San Pedro, promotora del culto a los santos-mártires, se refirmó como espacio sagrado atrayendo a los fieles y alentando su devoción en Córdoba. Éste y otros milagros acaecidos recordaron a los cordobeses que el lugar donde estaba edificada la iglesia había sido el campo donde padeció martirio San Acisclo, el lugar donde según una *passio* compuesta entre los siglos VIII y IX, fueron quemados en tiempos del gobierno de Eugenio los santos Fausto, Enero y Marcial –cuyo culto se remontaba a los s. IV y V–, donde murió San Pelagio y en el que otros mártires fueron sepultados.

2.2. Viajes de reliquias santas

El estudio de los viajes y viajeros ha arrojado nuevas luces y evidencias sobre los desplazamientos de los objetos materiales. Entre las “cosas” en movimiento, las reliquias constituyeron uno de los elementos más significativos en la cultura religiosa de la sociedad medieval y moderna²⁰. En las fuentes analizadas pueden diferenciarse cuatro tipos: *translatio* de reliquias con el fin de consagrar templos, con fines defensivos, motivada por la búsqueda de lugares más convenientes para venerar los restos sagrados y vinculada a celebraciones de recibimiento o acogida de los cuerpos-santos por parte de las comunidades urbanas (*adventus*).

18. *Traslado del proceso de invención y hallazgo de los huesos, mármol y sepulcro de los Santos Mártires Fausto, Enero, Marcial, Zoilo, Acisclo y los demás que están en la Iglesia de San Pedro de Córdoba*, 1599, MSS / 941 Biblioteca Nacional de Madrid.

19. B. SÁNCHEZ DE FERIA Y MORALES: *Palestra Sagrada o Memorial de los santos de Córdoba con notas y reflexiones críticas sobre los principales sucesos en sus historias*, t. IV, Córdoba, 1772, p. 260.

20. M. McCORNICK: *Orígenes de la economía europea. Viajeros y comerciantes en la Alta Edad Media*, Crítica, Barcelona, 2005; M. A. GARCÍA DE LA BORBOLLA: “La materialidad eterna de los santos sepulcros, reliquias y peregrinaciones en la hagiografía castellano-leonesa (siglo XIII)”, en *Medievalismo*, Año 11, Nº 11, Madrid (2001), pp. 9-31.

El culto a las reliquias se había desarrollado a fines del siglo III y principios del siglo IV, primero en Oriente y de forma más moderada y lenta se introdujo en Occidente. Con el tiempo se multiplicó por la geografía cristiana²¹, pues hacia el siglo VI las sedes eclesiásticas consideraron imprescindible la costumbre de adquirir restos corporales y objetos materiales de santos para depositarlos bajo los altares, el lugar más privilegiado de las iglesias quedaba así doblemente consagrado. Asimismo, los centros episcopales fueron los principales focos que demandaron la posesión de reliquias ya que proporcionaban al obispo un apoyo fundamental en la consolidación de su status. Al respecto, existen claros indicios de que la jerarquía eclesiástica capitalizó tempranamente el culto a las reliquias, utilizándolas convenientemente y controlando su localización dentro del espacio litúrgico²².

Pero no fueron ésas las únicas causas, las primeras traslaciones de reliquias corporales se realizaron para competir con el paganismo y cristianizar la topografía²³. Por otra parte, la Edad Media conoció la *translatio* impulsada por la necesidad de hacerse con venerados objetos sagrados que demostraban la perdurabilidad y permanencia de los santos en la tierra y debido al fervor que despertaba la creencia en sus poderes taumatúrgicos. Ese reconocimiento oficial-eclesiástico y popular se reflejó en la literatura hagiográfica tardo-antigua, de ahí el interés que cobró la posesión de estos símbolos religiosos que protegían y prestigiaban a las iglesias y a las ciudades.

También es posible que a partir del saqueo de Constantinopla por los cruzados, en 1204, se produjera una movilización más fluida de restos sagrados por todo el Occidente cristiano, alimentada por la creciente oferta de talleres especializados en la fabricación de imitaciones de reliquias. Se puede afirmar, por lo tanto, que el patrimonio religioso se transformó en mercancía, en objeto de intercambio, in-

21. Se demuestra que el desarrollo del culto martirial y a las reliquias tuvo especial significación porque se extendió la práctica de enterramientos privilegiados junto a los *corpora sanctorum* o en el interior o en las cercanías de las basílicas. Ya en la segunda mitad del siglo IV y V, aquellos devotos que gozaban de ciertos méritos buscaron excelentes emplazamientos que les permitieran recibir –por su proximidad a lo sagrado– una protección más directa.

22. P. GEARY: *Furta Sacra. Thefts of relics in the Middle Ages*, University Princeton, Princeton, 1978; S. M. CASTELLANOS: “Las reliquias de santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (s. V-VII)”, en *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, Nº 8 (1996), pp. 5-21 y “¿Nemo martyrum distrahat? Reliquias de santos: disposición jurídica y práctica habitual de Occidente a finales del s. IV d.C.”, en Luis García Moreno, *et al* (eds) *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro Internacional Hispania en la Antigüedad Tardía*, Universidad de Alcalá de Henares, 2003, pp. 141-146; A. GUIANCE: “Hagiografía y culto a las reliquias en la Hispania romana y visigoda: testimonios y mensajes”, en A. Guiance y P. Ubierna (eds), *Sociedad y memoria en la Edad Media. Estudios en homenaje de Nilda Guglielmi*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Bs As, 2005, pp. 163-170; E. BOZOKY, E. y A. M. HELVETIUS, (eds): *Le reliques. Objets. Cultes. Symboles. Actes du Colloque International de l' Université du Littoral-Côte d'Opale*, Boulogne-sur-Mer, Brepols, 1999.

23. L. GARCIA MORENO: “La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía”, en *Archivo Español de Arqueología* 50-51 (1977-1978).

cluso de robos, trasladándose de Oriente a Occidente. No obstante, verdaderas o falsas, las reliquias, fundamentaban las más firmes creencias de la época.²⁴

2.2.1. *Translatio de reliquias vinculada a deposiciones, fines políticos y defensivos*

Como es sabido, la mayoría de los restos corporales de santos y mártires que poseían las ciudades eran parcelarios, existen referencias de esas divisiones en los siglos III y IV d. C pese a que la Iglesia de Occidente se declaró contraria y prohibió dichas prácticas por juzgar intolerables y sacrílegas las profanaciones de los cadáveres. En esa línea de pensamiento se expresó en el siglo VI el papa Gregorio Magno²⁵, sin embargo, la severidad de la Iglesia no debilitó la acumulación y adquisición de “cosas sagradas” que tenían gran demanda, alimentada tanto por intereses colectivos como privados. No obstante, las medidas tuvieron consecuencias importantes para las comunidades cristianas ya que las distribuciones debieron hacerse con las reliquias representativas o reales no corporales que, en contacto con las tumbas y los cuerpos santos, adquirirían igualmente virtudes apotropaicas. De esos “movimientos” derivaron categorías de lugares sagrados que gozaron de diferente jerarquía, así pues, se distinguirían los focos de culto (poseedores de reliquias corporales) de los lugares santos secundarios (poseedores de reliquias reales no corporales y representativas) que fueron producto de la difusión de devociones desde los lugares sagrados primarios o centros culturales²⁶.

En el caso de España, a partir del siglo VIII la ocupación de gran parte de su territorio por los musulmanes hizo que los creyentes visigodos realizaran parcelaciones, trasladando cuerpos-reliquias o sus partes a distintos lugares a los que emigraron, por temor a las profanaciones y para evitar persecuciones. En esas circunstancias, numerosos “viajes” de reliquias se produjeron hacia el norte, fueron llevadas a sitios más seguros, principalmente a Toledo y León, centros religiosos importantes, donde se enterraron los monarcas y a Navarra, Cataluña y Aragón para salvaguardarlas.

Tales movimientos de “tesoros sagrados” pusieron de relieve al menos dos aspectos que merecen subrayarse. En primer término, las implicancias tanto económicas –ya sea por ser objetos muy apreciados para fines comerciales, o utilizados en concepto de pago de parias–, como políticas y sociales –ya sea por formar parte de los acuerdos o regalos concertados por reyes, iglesias y nobles–, o por contribuir al reforzamiento de autoridades laicas y eclesiásticas. En segundo término, hay que señalar que en la elección de los lugares a donde se efectuaron los traslados existieron razones geográficas, históricas, religiosas que los justificaron, pero

24. Véase M-M. GAUTHIER: *Les routes de la foi: reliques et reliquaires de Jerusalem à Compostelle*, Fribourg, Suisse, 1983.

25. P. CASTILLO MALDONADO: *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Antigüedad Tardía*, Universidad de Granada, 1999, p. 316.

26. *Ibidem.*, p. 321 y “Reliquias y lugares santos. Una propuesta de clasificación jerárquica”, en *Florentia Iliberritana. Revista de Estudios de la Antigüedad Clásica*, N° 8 (1997), pp. 39.54.

incidieron también los movimientos de población consecuentes de las invasiones y la Providencia Divina para determinarlos.

Por ejemplo, el historiador Luis de Peraza explicó que después de la batalla del rey don Rodrigo, los “prudentísimos sevillanos” llevaron a Toledo y desde allí a Oviedo un arca de las reliquias corporales y representativas de Nuestro Señor Jesucristo, las manos de los mártires San Esteban, la sandalia diestra de San Pedro Apóstol y huesos de profetas y santos²⁷. El escritor extremeño y sacerdote de la iglesia de Santa Ana, en el barrio de Triana, Alonso Morgado también expuso: *los godos sevillanos pusieron cuidado en llevar reliquias para concederlas en sierras y cuevas donde permanecieron hasta que el Señor las reveló a los cristianos*²⁸.

Porque como quiera que las Reliquias de Sevilla eran muchas, muchos serán los Religiosos y devotos, que las alçarían, para escaparlas de las sacrílegas manos de los infieles. Y los unos tomarían un camino, y los otros tomarían otro, para donde llevarlas a esconder, conforme al desinio, que es de creer piadosamente, que nuestro Señor les inspiraría.

Sobre las mártires del siglo III, Justa y Rufina –cuyo culto se generalizó en la Bética en el siglo VIII– existen testimonios de *translatio* y deposición de sus reliquias después del episcopado de San Isidoro. Algunas se han podido comprobar en inscripciones del *Conventus Hispalensis*: del año 648 en Salpensa; del año 662 en Alcalá de Gazules; en localidades gaditanas, posiblemente del año 652 en Veger de la Miel; en el *Conventus Cordubensis* en Torre don Jimeno, antigua Osaria junto a Tucci (Martos)²⁹.

Alonso Morgado ha registrado también otras referencias sobre el “viaje” de los restos de estas santas junto con el de otras reliquias de Sevilla:

...asi como los de Toledo quisieron guarecer sus sanctas reliquias, y riquezas, en las Montañas y Asturias, los de Sevilla (entrandose la tierra adentro) se tuvieron por mas seguros la derrota de los Montes Pyrineos, y en aquellas partes de Navarra, y Cataluña, llevando consigo solamente las cabeças de aquellas santas, y sancto Príncipe Patronos suyos, y otras reliquias de otro tanto, o menos peso, dexando los sanctos cuerpos en sepulcros los mas escondidos, que ellos pudiesen, por no ir tan embaraçados, yendo como yvan huyendo inciertos del lugar, adonde la fortuna les echaria. Y como mucho de los Pueblos de los Reynos de Aragón no fueron entrados de los moros, mas antes después de

27. L. PERAZA: *Antiquísimo origen de la ciudad de Sevilla y su fundación por Hércules Tebano y posesión de reyes que la habitaron en todos los tiempos hasta ser poseída de los moros*, Sevilla, 1535, Libro VI, cap. III, pp. 199-201.

28. A. MORGADO: *Historia de Sevilla en la qual se contienen sus antigüedades, grandezas y cosas memorables, en ella acontecidas, desde su fundación hasta nuestros tiempos*, Sevilla, 1587, Libro I, cap. XII, p. 23v y p. 114.

29. C. GARCÍA RODRÍGUEZ: *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, CSIC, Instituto Enrique Flórez, vol. I, Madrid, 1966, pp. 231-232 y P. CASTILLO MALDONADO: *Los mártires hispanorromanos y su culto...* pp. 183-184.

averse defendido, se dieron a partido, y señaladamente Barcelona, y Zaragoza, y pudieron los cristianos de Sevilla, conservar, y esconder bien las sanctas reliquias de los sanctos, como escondieron, y guardaron los Tesoros, y otras cosas de mucha menor consideración.

Sin embargo, las noticias recogidas por Ambrosio de Morales dan destinos diferentes a las santas: unas cuentan que por medio de una revelación que tuvo el noble Pero Fernández de Castro, fueron trasladados los cuerpos de ambas al monasterio de Santa María la Real de las Huelgas de Burgos de monjes cistercienses de San Bernardo, fundado en 1189 por el rey Alfonso y su esposa Leonor de Plantagenet; otra dice que se depositaron en una iglesia de Asturias porque era un lugar que reunía las mejores condiciones para que los cristianos las escondieran; otra afirma que se trasladaron al monasterio Real de Cartujos de Santa María en Aniago (Valladolid) que fue primero de monjes benedictinos y luego de monjes de la orden de San Jerónimo³⁰. Y según el religioso Antonio Quintanadueñas, en el libro de la comprobación de las reliquias se dice que cuando los musulmanes tomaron posesión de Sevilla, los cristianos llevaron las de las santas a Lieja (Flandes): pusieron la cabeza de Santa Justa y un hueso o canilla de Santa Rufina en la parroquia de Vuitellaer, con sus respectivas inscripciones, tiempo después el procurador general de la Santísima Trinidad las trajo a Sevilla³¹.

Poseyó también Sevilla el cuerpo del hijo del rey visigodo Leovigildo, el príncipe Hermenegildo que vivió en el s. VI, pero cuando los musulmanes ocuparon la ciudad los cristianos llevaron su cabeza con otras reliquias a Zaragoza, –dejando el cuerpo en el Colegio de la Compañía de Jesús y partes en la Catedral– desde donde fue trasladada al Real Monasterio de Nuestra Señora de Sigena de religiosas del Hábito de San Juan de Jerusalén, en el reino de Aragón, hasta que el rey Felipe II mandó a colocarla en San Lorenzo de El Escorial³².

Los canónigos de Sevilla sacaron también de la ciudad el cuerpo del hermano mayor de San Isidoro y San Leandro, San Fulgencio obispo de Écija y después de Cartagena, junto con otras reliquias y la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, para esconderlas en las breñas de Guadalupe, “por ser las más deshabitadas y desiertas de la tierra”, donde permanecieron hasta que milagrosamente fueron halladas en tiempo de Alfonso XI³³.

Asimismo, protagonista de una muy conocida *translatio* fue Isidoro de Sevilla, su relato aparece en *Vita Sancti Isidoro*, en nueve *Lectiones* destinada al oficio divino y redactada a fines del siglo XI por un autor que había conocido a los que participaron del “viaje” acompañando al santo, en la *Historia Silense* escrita hacia 1120 en la capital leonesa, en la obra de un anónimo autor que compuso a fines del siglo XII o principios del XIII una *Historia Translationis corporis Sancti Isidori*

30. A. MORALES: ob. cit., Libro X, cap. XVI, p. 367.

31. A. QUINTANADUEÑAS: Santos de la ciudad de Sevilla y su arzobispado: fiestas que su santa iglesia metropolitana celebra al ilustrísimo Señor Deán y cabildo de la misma Santa Iglesia, Sevilla, 1637, p. 78.

32. A. MORGADO: ob. cit., cap. IX, pp. 113v-114..

33. *Ibidem.*, Libro IV, cap. IX, pp. 113-113v.

y en el *Liber de Miraculis S. Isidori* escrito en 1223 por el obispo Lucas de Tuy. De 1063 datan las noticias de que el rey Fernando I ordenó la traslación de las reliquias de San Isidoro con destino a la iglesia que había mandado a construir en León, dedicada a San Juan y a San Pelayo. Las narraciones del siglo XI se refieren a esa obra piadosa y a la solicitud que hizo al rey de Sevilla Benabeth (Ibn Abbad) para sacar de la ciudad el cuerpo de la virgen y mártir Santa Justa. Para efectuarlo, el monarca cristiano envió al obispo de León, Alvito y al obispo de Astorga, Ordoño, pero su misión encontró impedimentos porque los musulmanes no quisieron mostrarles el cuerpo. Para identificarlo, los obispos pidieron a Dios que se los revelara, así que conocieron por medio de una “visión” que tuvo Alvito –en la que se le presentó un venerable anciano, San Isidoro, vestido de pontifical– que era otra la voluntad divina, pues el mensaje expresaba que no habrían de despojar a Sevilla de tan “preciadas prendas”, sino que podían llevarse su cuerpo, como finalmente se hizo³⁴.

Los relatos hagiográficos destacaron un sinnúmero de sucesos “maravillosos” acaecidos después del descubrimiento del cuerpo santo: *salió de él un olor suavísimo y muy espeso como niebla, el cual llenó de un rocío de bálsamo excelentísimo los árboles y las yerbas y todas las personas que allí estaban; y luego, asimismo, fueron vistas allí otras señales maravillosas...*³⁵. En virtud de sus milagros dos hombres ciegos recobraron la vista, un sordo volvió a oír, un mudo a hablar, un cojo se sanó, un endemoniado se liberó y otros enfermos hallaron junto a su sepulcro curación a todos sus males. Todo el “viaje” hasta León estuvo cargado de demostraciones de santidad³⁶: propició conversiones entre los infieles –una de las más significativas fue el de la doncella Zaida, hija del rey de Sevilla, que renunció a sus creencias en el Islam para recibir el bautismo, tomando el nombre de Isabel–³⁷, socorrió y protegió a la comitiva de cristianos que encontró dificultades e impedimentos por parte de los moros para sacar de Sevilla su cuerpo; en Villaverde de Rioseco escuchó misericordioso las solicitudes de los lugareños que devotamente le pidieron que los aliviara de la sequía y la enfermedad. Así pues, para el obispo de Tuy, las manifestaciones sobrenaturales de su honroso y glorioso cuerpo cumplieron con una específica función: el deseo de Dios de consolar a cristianos concediéndoles numerosos beneficios y remedios, de convencer a infieles para su conversión y de acallar las herejías³⁸.

En su trayecto la posibilidad de conservar o perder la posesión del cuerpo de San Isidoro, impulsó al rey Fernando I a ordenar días de oración y ayuno y a mostrarse generoso en la concesión de privilegios a todos los pueblos donde el santo se posó, para que la voluntad divina los dejara movilizar sus reliquias y llevar tan

34. ANÓNIMO: *Historia translationis corporis Sancti Isidoro*, *Patrologia Latina*, LXXXI, cols. 945-68.

35. LUCAS DE TUY: ob. cit., cap. I, p. 7.

36. J. LE GOFF: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*, Gedisa, Barcelona, 1994.

37. LUCAS DE TUY: ob. cit., cap. II, pp. 8-9.

38. *Ibidem.*, cap. IV, p. 10.

preciado tesoro a León³⁹. En efecto, esta *translatio* constituía un acontecimiento con fuertes connotaciones políticas, era crucial para la tradición religiosa hispanogótica, para reforzar la autoridad episcopal que se pretendía restaurar en León y para la monarquía castellano-leonesa que se presentaba como heredera directa de la realeza visigoda y esperaba contar con el santo más destacado de la época goda para legitimarse⁴⁰.

En León todo el pueblo se alegró de recibir a San Isidoro⁴¹. La reliquia entró a la ciudad acompañada del cuerpo de San Alvito, que en Sevilla había muerto de forma sobrenatural. Las sepulturas a donde se destinaron ambos fueron determinadas también de forma sobrenatural pues los caballos adonde se pusieron los santos fueron “guiados angélicamente” a distintas iglesias: San Alvito fue colocado en el presbiterio de la Iglesia Mayor, allí se veneró hasta que fueron trasladadas a uno de carácter renacentista y más suntuoso, labrado en el siglo XVI y San Isidoro en la iglesia de canónigos seculares de San Agustín, que a partir de entonces tomó su nombre por convertirse en su titular⁴². Finalmente el rey Fernando I y su mujer Sancha mandaron poner en una arca sus restos con los de Alvito, reedificaron la iglesia haciéndola de piedra, ordenaron traer diversas reliquias, entre ellas el cuerpo de San Vicente y de las Santas Sabina y Cristeta que estaban en la ciudad de Ávila y dotaron al lugar de muchas joyas y piedras preciosas de gran valor, de ornamentos y cortinas de brocado y seda, concediéndole además “muchos bienes, posesiones y libertades, grandes privilegios, firmes y perpetuos”⁴³.

Así pues, el “viaje” en cuestión tomó especial sentido: el derrotero seguido por San Isidoro sirvió para acrecentar su culto, para extender su devoción junto con el relato de sus milagros. Cumpliéndose así la disposición divina y la de la monarquía se creó un eje entre León, ciudad que era centro del espacio ibérico, y Sevilla, sede metropolitana en Andalucía, frente a Toledo que era otro polo religioso de España⁴⁴. Si bien los leoneses habían llevado el santo cuerpo de Sevilla “su espíritu quedó”, pues el primitivo lugar donde había estado enterrado San Isidoro no perdió su valor como *locus sanctus*, tantos fueron los prodigios acontecidos allí que, según Lucas de Tuy, se acercaron a pedir remedio a todas sus necesidades cristianas, gentiles, moros y judíos⁴⁵.

Córdoba también cuenta con varios casos de *translatio* de reliquias. Sobre sus Santos patronos Acisclo y Victoria –mártires cuyo culto se desarrolló probablemente desde principios del siglo IV– sabemos por su *passio* redactada en el siglo X que sufrieron martirio durante el gobierno de Dion, el 17 de noviembre⁴⁶.

39. *Ibidem.*, cap. V, pp. 11-12.

40. J. PÉREZ-EMBIID WAMBA: *Hagiología y sociedad en la España Medieval. Castilla y León (s. XI-XIII)*, Universidad de Huelva, 2002.

41. LUCAS DE TUY: *ob. cit.*, cap. VII, p. 13.

42. *Ibidem.*, cap. VI, pp. 12-13.

43. *Ibidem.*, cap. X., p. 17.

44. A. MORALES: *Crónica General de España*, Alcalá de Henares, 1574, Libro X, cap. XVI, p. 367.

45. LUCAS DE TUY: *ob. cit.*, cap. XVII, pp. 29-30.

46. A. FÁBREGA GRAU: *ob. cit.*, y P. RIESCO CHUECA: *ob. cit.*

Después que Acisclo murió degollado en el anfiteatro, una mujer muy cristiana llamada Minciana recogió “con honor” su cuerpo y lo sepultó en su casa y al de Santa Victoria en el río. El espacio sacralizado por los restos corporales de estos santos se localizó en la parte occidental de las afueras de la ciudad, donde se erigió una iglesia en su memoria y donde acaecieron muchos milagros, en el mismo lugar donde fueron quemados otros Santos: Fausto, Enero y Marcial y enterrados los mártires mozárabes Perfecto, Sisenando y las cabezas de Flora, María y Argimiro, motivo por el cual fue uno de los sitios más venerados por los cordobeses. Desde ése centro cultural se distribuyeron por el *Conventus Cordubensis* en el siglo VI las reliquias de San Acisclo: en Loja, fueron identificadas en las listas de dos epígrafes no datados; al parecer el obispo de Asidonia empleó sus reliquias para la consagración de su basílica en la ciudad episcopal en el año 630⁴⁷. Por su parte, Ambrosio de Morales afirma que desde el siglo VII había reliquias suyas en Medina Sidonia, en la ermita de Santiago del Camino; el P. Martín de Roa –natural de Córdoba y perteneciente a la Compañía de Jesús– sostiene que la iglesia de San Saturnino de Tolosa (Francia) tenía desde el año 668 las cabezas y gran parte de los cuerpos de los santos hermanos⁴⁸. Asimismo, el médico y literato cordobés, Bartolomé Sánchez Feria y Morales, dice que una canilla de San Acisclo fue enviada por San Eulogio a Pamplona, al obispo Valdisendo⁴⁹.

Los monjes cordobeses que emigraron al norte de España en el siglo X, también llevaron reliquias de éste mártir, así se extendió su patronazgo y titularidad sobre el monasterio de San Miguel de la Escalada en Astorga, provincia de León, integrado al camino de Santiago, fundado por el abad Alfonso y monjes mozárabes en el año 912 y al monasterio de San Román de Hornija de la orden de San Benito, localizado cerca de la ciudad de Toro⁵⁰. Nuevas translaciones debieron producirse hacia el monasterio benedictino de San Salvador de Breda en Cataluña, fundado por la Casa de los Cabrera, vizcondes de Gerona en 1038, donde se registra que había 62 pedazos de huesos de los Santos. Acisclo y Victoria que fueron llevados de Córdoba en 1010⁵¹. Los que quedaron en la ciudad natal fueron a la iglesia parroquial de San Pedro en 1125, convirtiéndose, a consecuencia de ello, en el “lugar de mayor veneración de España”.

Representativas fueron también las translaciones que se efectuaron desde esta ciudad andaluza con San Pelayo y San Zoilo. El primero de ellos había nacido en Galicia y sufrió martirio en Córdoba bajo el reinado de Abderramán, el 26 de junio del año 964. La *passio* relata que su cuerpo fue arrojado al río pero los fieles cristianos lo buscaron y sepultaron con honor, mientras noticias posteriores indican

47. C. GARCÍA RODRÍGUEZ: ob. cit.

48. M. ROA: *Flos sanctorum. Fiestas i santos naturales de la ciudad de Córdoba. Algunos de Sevilla, Toledo, Granada, Xerez, Ecija, Guadix i otras ciudades i lugares de Andalucía, Castilla i Portugal. Con la vida de Doña Sancha Carillo i la de Doña Ana Ponce de León Condesa de Feria*, Sevilla, 1615.

49. B. SÁNCHEZ DE FERIA Y MORALES: ob. cit., pp. 354-355.

50. C. GARCÍA RODRÍGUEZ: ob. cit.

51. M. ROA: ob. cit.

que sus restos “viajaron” hasta León y Oviedo en el año 967⁵². Sobre el segundo de estos mártires se sabe que en la iglesia de Santiago, extramuros de Medina Sidonia, estuvieron depositadas algunas de sus reliquias, sin embargo la *translatio* se realizó en 1083 por el conde Fernando Gómez que llevó el cuerpo de San Zoilo al monasterio benedictino –que estaba bajo la advocación de San Juan Bautista– fundado por sus padres Gómez Díaz y su mujer Teresa, en Carrión de los Condes (Palencia). Esta villa, que en el siglo X había sido reconquistada y repoblada bajo el impulso de Alfonso III, fue la beneficiaria de la *translatio* que tuvo lugar a raíz del pago de servicios prestados por don Fernando al rey moro de Córdoba, quien al rechazar cualquier otra riqueza como parte de pago, solicitó que se le entregase el cuerpo de aquél santo del que era muy devota su madre.

Según el fray Antonio de Yepes, que escribió la crónica de la orden de San Benito, se hizo entrega de reliquias que correspondían a San Zoilo, San Félix y al confesor San Agapio, motivo por el cual los cordobeses se resistieron porque no querían perder ninguna de ellas. Lo cierto es que tras recibir la villa de Carrión de los Condes la citada reliquia, el sitio erigido para su sepulcro se convirtió en uno de los lugares más emblemáticos en el trayecto de las peregrinaciones a Santiago de Compostela, desde allí San Zoilo irradió su fama de santidad a España y Europa, alimentada por muchos milagros⁵³.

También fue célebre la *translatio* del santo-mártir Eulogio que murió el 11 de mayo del año 851. El día de su fiesta, 1 de junio del año 868 se realizó la primera *translatio* en la misma iglesia “desde un sepulcro humilde a otro rico y bien labrado”, y en el año 884 la segunda a Oviedo. Un caballero que en Toledo había conocido las virtudes del santo, trató las paces del rey cristiano con el rey moro Mahomad para obtener una licencia y llevar el cuerpo de este Santo y el de Santa Leocricia, por considerar que estarían con mayor reverencia en las ciudades cristianas. Concluida la paz se llevó en secreto las reliquias⁵⁴, y conocida la noticia sobre el tesoro que traía, el rey Alfonso salió a recibirla “con notable gozo y alegría, con su corte y clerecía”. En procesión llevaron los santos cuerpos a la Iglesia Mayor de Oviedo, encerrándolos en un arca de ciprés, en la capilla de la santa, debajo del altar mayor. A raíz de este acontecimiento que dio lugar a la sacralización de distintos espacios y calles de la ciudad y a hechos extraordinarios, el cronista e historiador cordobés Andrés Morales y Padilla escribió *Honró Dios esta insigne colocación con un milagro, sanando el rey a un paralítico por la intercesión de los gloriosos santos mártires*. Finalmente, en el año 1300 por orden del obispo Fernando Álvarez y a petición de don Rodrigo Gutiérrez, arcediano de Oviedo, se hizo otra solemne traslación de estas reliquias a la cámara santa, a un arca de planchas de plata⁵⁵.

52. A. FÁBREGA GRAU: ob. cit. y P. RIESCO CHUECA: ob. cit.

53. F. SANTOS URBANEJA: ob. cit.

54. A. MORALES Y PADILLA: *Historia general de Córdoba*. Edición y estudio de Adelina Cano Fernández y Vicente Millán Torres, Ayuntamiento de Córdoba, Exma. Diputación de Córdoba, 2005, Libro IV, cap. XIII, p. 443.

55. *Ibidem.*, Libro IV, cap. XIII, p. 443.

2.2.2. *Translatio a sepulcros más convenientes*

Debido a que los restos mortales de los mártires y santos requerían una adecuada veneración y que sus tumbas constituyeron uno de los principales lugares de culto, se tuvo especial cuidado en dar mayor decoro a su construcción ya que era signo de demostraciones de piedad y devoción de los cristianos. En efecto, a partir del siglo VII el reconocimiento de la santidad por parte del derecho eclesiástico se sancionó mediante el rito de la *elevatio corporis* que consistía en la exhumación del cuerpo de su primitiva tumba, casi siempre modesta, para ser depositado en un nuevo sepulcro más suntuoso, de acuerdo a una mayor dignidad que debía darse a los santos. Aún después que en el Concilio de Letrán (1215) el papa se reservó el derecho exclusivo de las causas de canonización, las translaciones que cumplían estos objetivos siguieron realizándose⁵⁶.

Varias razones explican la continuidad de esa práctica. Numerosos casos dan cuenta que las traslaciones se produjeron desde fuera de las ciudades –donde habían sufrido martirio o fueron sepultados los santos– hacia el interior de sus murallas, para depositar sus reliquias en espacios eclesiásticos. Cabe destacar también que en la Península Ibérica muchos sepulcros se ocultaron durante la ocupación musulmana y tras la Reconquista cobraron nuevo impulso sedes eclesiásticas restauradas, situación que propició, por ejemplo en Andalucía, la reocupación de los lugares originarios para el culto, o la creación de otros nuevos para instalar los restos sagrados de los santos después de producirse milagrosos hallazgos (*inventio*), o de haber tenido lugar una *translatio*.

Otras veces, en cambio, la búsqueda de lugares que gozaban de mayor dignidad (basílicas, iglesias y monasterios) para custodiar las reliquias alentó los traslados a sitios más visibles: capillas, altares, presbiterios y cruceros, o se llevaron a cabo cuando se deterioraba o arruinaba el primitivo lugar, o cuando la fama de santidad y los milagros operados en las tumbas impusieron a las iglesias y a las comunidades religiosas que las acogían la necesidad de realizar reconstrucciones o renovaciones que estuvieran más acordes con el prestigio de las reliquias santas y de las ciudades que se habían transformado en centros de culto o de peregrinaciones. Ejemplifica bien este caso la que se llevó a cabo en el siglo XVI en la catedral de Sevilla con el cuerpo del rey Fernando III que, aunque no había sido aún canonizado era considerado santo. En 1539 Carlos V se dirigió al Deán y Cabildo de la Santa Iglesia de Sevilla ordenando que se edificaran los sepulcros de Fernando III y de otros reyes con mayor monumentalidad y ornato porque el lugar donde yacían era *muy pobre y no conveniente a la autoridad de su real memoria y porque parescia cosa de desautoridad y mal ejemplo que auiendo el dicho rey santo ganado a esa dicha ciudad y dado a la iglesia y clerecía della todas las*

56. A. VAUCHEZ: *La saintité en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, École Française de Rome, 1981; S. SILVA y VERRASTEGUI: "Los sepulcros de los santos: la piedad medieval, el sentido del decoro y el ornato durante los siglos del románico", en *La piedad medieval: imágenes, reliquias y hagiografía. Edad Media. Revista de Historia*, N° 10 (2009), p. 99.

rentas que tiene, no estuviese de acuerdo con la veneración que se requiere. En 1551 se encargó de dicha obra Martín de Gainza y tras su muerte, Juan de Maeda la terminó en 1575. Finalmente en 1579 el traslado a la nueva capilla se hizo con gran solemnidad y concurrido número de personas de Andalucía y Castilla, de religiosos y los dos cabildos, secular y eclesiástico, que acompañaron la procesión por las calles ricamente aderezadas con colgaduras, altares y arcos triunfales, llevando también la imagen de Nuestra Señora de los Reyes y los cuerpos de San Leandro, de Fernando III, su esposa e hijos⁵⁷.

Otra demostración del gran interés por crear un espacio arquitectónico, un *locus sanctus*, para guardar y venerar las imágenes sagradas que eran objeto de gran devoción, fue el hallazgo producido en 1595 por Sebastián López, natural de Torres (villa del Obispado de Jaén) de las reliquias de San Tesifón —que fue, según la tradición, uno de los “siete varones apostólicos” que acompañaron al apóstol Santiago a España— en una caverna. El descubrimiento de “una mina de reliquias” en las que se encontraban otros compañeros de éste mártir que había sido primer obispo de Baeza, entre ellos San Máximo y San Lupario, gracias a la Providencia Divina que las había guardado tantos años, transformó a la caverna del Monte Valparaíso en uno de los más honrados y venerados por los fieles cristianos, que tras la difusión de sus milagros debió erigirse de manera adecuada para custodiar los tesoros santos. Para ello se labró un templo “decente y conveniente”, como lo requería todo espacio que la Iglesia y las devociones populares concebían como “sagrado”⁵⁸.

2.2.3. *Inventio, translatio y adventus*

Merecen también destacarse las traslaciones que dieron lugar a *adventus*, la acogida de reliquias santas en las ciudades andaluzas. Inscripta en una tradición de época romana, la ceremonia de recibimiento de los restos materiales de los santos que venían a asegurar la protección de las comunidades, consistía en su depósito formal en una iglesia. Ese encuentro con objetos sagrados representaba un acto crucial en la vida de los cristianos, era un acontecimiento festivo, cívico-religioso que contribuía al reforzamiento de las devociones y a la cohesión de las comunidades.

Desde fines del siglo XV, finalizada la Reconquista en España con la toma de Granada, todas las ciudades andaluzas manifestaron gran interés por conservar, defender, agrupar, recuperar, adquirir mediante compra, intercambio o donación los “tesoros santos” que habían sido trasladados durante las guerras con los musulmanes. El afán por su posesión desató una verdadera “fiebre de reliquias” que se reflejó en numerosos acuerdos entre las autoridades seculares y eclesiásticas para restituirlas a sus respectivas “patrias”. El celo y religiosidad de los obispos los llevaron a recorrer los Pirineos, Asturias, Galicia y Cantabria para buscar reliquias

57. A. QUINTANADUEÑAS: ob. cit., p. 204.

58. F. VILCHES: ob. cit., parte I, cap. IV, pp. 9-12.

e imágenes sagradas guardadas en las iglesias y devolverlas a los mismos lugares donde habían estado antes de la “pérdida de España”⁵⁹.

Los reyes también favorecieron y participaron de esa política, Felipe II por ejemplo, reunió una riquísima colección de reliquias en San Lorenzo de El Escorial, procedentes de diversos lugares de España. En 1572 encargó al historiador y cronista Ambrosio de Morales que recorriera los reinos de León, Galicia y Asturias para recabar información sobre los restos materiales de santos, sepulcros reales, dotaciones y fundaciones que habían dejado, los libros antiguos de monasterios e iglesias para trasladarlos a su lipsanoteca, panteón y biblioteca⁶⁰.

Tales intereses despertados por la posesión de las reliquias motivaron toda una serie de planteos argumentativos reflejados en las obras historiográficas, para establecer los derechos de cada uno de los lugares a donde pertenecían los santos. En efecto, las historias urbanas y eclesiásticas de los siglos XV, XVI y XVII muestran la importancia concedida a esas proclamas de las ciudades que reivindicaban su patrimonio sagrado, expresando el deseo de sus iglesias de volver a ser centros culturales. Religiosos como el jesuita Antonio Quintanadueñas dejaron abierta la puerta de la polémica, si bien confirmaron un orden de precedencia declarando que “patrias” eran los lugares donde habían nacido, donde habían muerto o padecido martirio, donde ejercieron una dignidad u oficio, donde estaba sepultado su cuerpo, no pusieron fin a las controversias porque buscaron conformar a todas las ciudades⁶¹. La historiografía tomó partido mediando en las rivalidades y competencias, declarando que los lugares santos que las ennoblecían y engrandecían estaban en todas partes, en todos los itinerarios de su predicación, en donde habían vivido los santos, minimizando así la aparente “pobreza” o desacralización de sus iglesias originada por la práctica de la *translatio*. Sin embargo, se hizo eco de la voluntad de no renunciar a las reliquias, justificando nuevas traslaciones que venían a asegurar la protección de las comunidades en históricos momentos claves.

Fray Juan Salvador Baptista Arellano, perteneciente a la orden tercera de San Francisco, presenta en su obra cómo procedieron los habitantes de Carmona con el recibimiento de las reliquias de San Teodomiro, cuyo martirio data del año 851. El presbítero de la iglesia parroquial de San Felipe y mayordomo de su fábrica, Antonio López de la Cueva, fue quien tuvo activa participación en la declaración de su patronazgo sobre Carmona, intervino en la elaboración de la primera imagen del santo porque bajo sus indicaciones se creó su iconografía, como así también en la celebración de su primera festividad. Dio el puntapié inicial a los hechos más significativos que marcarían la historia religiosa local al impulsar las gestiones para su veneración por parte de los carmonenses. El desarrollo de esas gestiones

59. A. MORGADO: ob. cit., Libro IV, cap. IX, p. 112.

60. J. L. BOUZA ÁLVAREZ: *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, CSIC, Madrid, 1990; J.M. del ESTAL: *La personalidad religiosa de Felipe II: estudio histórico y edición de dos manuscritos inéditos*, Oviedo, 2004; A. MORALES: *Viaje por orden del Rey D. Felipe II a los Reinos de León, Galicia y Principado de Asturias para reconocer las Reliquias de santos, sepulcros reales, libros manuscritos de las catedrales y monasterios*, Junta de Castilla y León, Conserjería de Cultura y Turismo, 2004.

61. A. QUINTANADUEÑAS: ob. cit., p. 6.

para preparar el “viaje” de las reliquias de San Teodomiro no pudo ser más oportuno para la ciudad que estaba sumida en esos momentos en la pobreza, abatida por las pestes, hambrunas y grandes epidemias que se produjeron entre 1599 y 1601, entre 1649 y 1651. Así pues, significó para los carmonenses una señal de fe y esperanza⁶².

Don Lázaro de Briones y Quintanilla, alférez mayor y regidor de la ciudad, con carta acordada y en nombre del estamento eclesiástico y seglar, pidió al obispo y a la ciudad de Córdoba una reliquia de su santo que estaba en la iglesia de San Pedro. Atentos a esa solicitud y a la espera de resolución que llevaba ya muchos años, el 2 de mayo Carmona recuperó una canilla que se colocó para su traslado en un relicario, un cofre de plata. La reliquia llegó a Carmona a lomo de mula, allí fray Rodrigo Quintanilla la recibió junto con otros miembros de la orden de Santo Domingo y la depositaron primero en la iglesia del convento de monjas Madre de Dios de la orden dominica, hasta que la ciudad ultimó su lucida y solemne traslación el 9 de junio de 1609 a la Iglesia Mayor de Santa María, acto en el que participaron iglesias de Carmona y pueblos comarcanos. Como es de suponer, cuantiosos fueron los gastos que se produjeron para financiar el festejo de la *translatio*, para lo cual la ciudad tuvo que recurrir a un préstamo⁶³:

Despertó la alegría popular con prevenciones de su gusto, sacando toros a la plaza por 10 o 12 días continuos...dixéronse las vísperas, con música de voces, e instrumentos, por los cantores de la Catedral de Sevilla, en compañía del clero, i Regiones, i asistencia de la villa. Ordenóse luego la procesión, i traxóse en ella la santa reliquia en una grande, i rica custodia de plata, propia de la iglesia mayor de Carmona. El asseo de calles, ornato de paredes, arcos triunfales, fuentes, altares, castillos, e ingenios de fuego con otras muchas invenciones de gusto, i admiración, tan agradables fueron, como ejemplar la común devoción, i alegría, con que todos igualmente, forasteros, i naturales, procuraron aventajarse en servir, i onrar el recibimiento de la sagrada Reliquia del santo mártir su ciudadano. Quedóse por aquella noche, alegre y festejada de todos con faroles, músicas, fuegos, i otros públicos regocijos, en el altar mayor de la iglesia: i dicha al día siguiente la Missa solene, i hecha otra procesión al derredor de la iglesia, por fuera de ella, la colocaron en altar propio dentro de la capilla del sagrario, donde pusieron también la imagen del santo, a quien todo el lugar acude con justa reverencia, i piadosa devoción, valiéndose en las ocasiones desta vida, de su socorro e intercession

Con la posesión de la imagen, la reliquia y la aprobación de la fiesta dedicada al santo Teodomiro, se cerró el círculo de unas prácticas religiosas que tendían a reafirmar el culto que estrecharía el vínculo entre el santo y Carmona. Esos sentimientos se pondrían a prueba en 1642 cuando el papa Urbano VIII instó a la ciudad a elegir un patrono principal para reducir los días festivos de precepto.

62. F. VILLA NOGALES: *La imagen de San Teodomiro mártir: abogado, hijo ilustre y patrón de Carmona: conmemoración del IV centenario de la traída de las reliquias de San Teodomiro a Carmona, 1609-2009*, Carmona, 2010, p. 43 y p. 49.

63. A. MORGADO: ob. cit., p. 125 y p. 126 y J. S. BAPTISTA ARELLANO: *Antigüedades y excelencias de la villa de Carmona y compendio histórico*, Sevilla, 1626, cap. XV, pp. 92- 93v.

Debatido el asunto por el cabildo secular y eclesiástico, San Teodomiro, que había sido natural y vecino de esa comunidad, compitió y desplazó a San Mateo que había ayudado a ganar la ciudad a los moros, obteniendo el reconocimiento oficial y popular para ejercer el patronazgo principal en Carmona.

También resultan ilustrativas las negociaciones entabladas por Cartagena y Berzocana que se disputaron las reliquias del santo-mártir Fulgencio, que había sido obispo de Écija. En 1692 la iglesia de Cartagena solicitó la intervención del rey Felipe II para obtener la posesión de aquél tesoro sagrado. El prior del monasterio de Guadalupe, fray Gabriel de Calahorra se encargó de realizar averiguaciones para evaluar los fundamentos en los que ambas sedes se basaban y tras conocer los argumentos presentados por Cartagena –que sostenía que por nacimiento el santo pertenecía a esa ciudad– y la celosa defensa interpuesta por la otra parte en cuestión, Berzocana, se resolvió no alterar los derechos que esta última ciudad gozaba. Sin embargo, la disposición real atendió la devota requisitoria de Cartagena, a la que el mismo monarca también se adhirió, ordenando que se trasladara a aquélla ciudad y a El Escorial dos de las mayores reliquias de San Fulgencio. La medida pretendía honrar a dos lugares sin menoscabo del centro cultural principal⁶⁴. La misma situación se planteó con Murcia, que demostrando gran celo y devoción, consiguió mediante la mediación y diligencias de D. Sancho Dávila, obispo de Cartagena, la traslación de reliquias de San Fulgencio, que colocó en su Iglesia Mayor “con toda solemnidad y acompañamiento, alegría, fiestas, invenciones y regocijos”⁶⁵.

El P. Martín de Roa también comentó cómo recuperó Córdoba las reliquias de San Zoilo que habían sido llevadas a la villa de Carrión de los Condes. En 1600 comenzaron a hacerse prolongados esfuerzos al respecto, bajo el impulso de los caballeros de la cofradía de San Zoilo –constituida en la iglesia de San Miguel– y gracias a las tratativas de la ciudad, de fray Juan de los Arcos, de la orden de San Benito, y de la mediación del corregidor de Zamora, don Antonio de Bañuelos, vecino de Córdoba, se solicitó al abad de San Zoil de Carrión, fray Plácido de Huesca que les hiciese merced y honra a los ciudadanos de Córdoba de entregarle parte de sus reliquias *porque aunque no les faltasen por estar un poco mezcladas con las demás, que están en su iglesia de San Pedro, no las podían reverenciar tan en particular*⁶⁶.

El regreso de las santas reliquias a su lugar original –conseguido por medio de una prerrogativa episcopal y con apoyo municipal– se produjo recién en 1714. El hecho dio lugar a que la ciudad beneficiada con su traslación dispusiera celebraciones con gran solemnidad. Las mismas constituyeron un acontecimiento histórico para sus habitantes y tuvieron mucho de representación teatral, pero esa trascendencia no evitó la disputa sobre el lugar donde debía depositarse, entre los

64. M. ROA: *Écija: sus santos y su antigüedad eclesiástica y secular*, Sevilla, 1629, cap. V, p. 98v.

65. *Ibidem.*, p. 99.

66. M. ROA: *Flos sanctorum...*, p. 114v.

que querían llevarla a la iglesia de San Pedro y los caballeros de la cofradía que pujaban por tenerla en su ermita, quienes sí lo consiguieron.

Antonio Terrones de Robres, veinticuatro de Andújar y natural de dicha ciudad, también se refirió al traslado de las reliquias de San Eufrasio, uno de los siete varones apostólicos que predicaron en España, que fue obispo de Jaén y Andújar y murió en el año 67 d.C⁶⁷. En el año 618, el rey Sisebuto había llevado su cuerpo desde el sepulcro en una ermita pequeña y humilde de la ciudad de Andújar a un gran y suntuoso templo que dedicó al santo del que era muy devoto. Y aunque no se sabe si se trasladó dentro o fuera de la urbe o cerca del río, en ese sitio se mantuvo oculto hasta la “ruina de la cristiandad española”⁶⁸. Sin embargo, cuando los cristianos reconquistaron la ciudad en el siglo XIII no había memoria ni del sepulcro ni del templo, se había trasladado su cuerpo a Galicia, a un lugar seguro, sepultándolo en la iglesia parroquial de Nuestra Señora de Valdemaio, Priorato del Convento de San Julián de Samos, de la orden de San Benito.

En 1561 el Dr. Juan del Caño realizó averiguaciones sobre San Eufrasio y al confirmar que su patria había sido Illiturgi, la antigua ciudad de Andújar, dio cuenta de sus fundamentos al cabildo eclesiástico y seglar para que resucitaran su memoria y lo tuviesen sus habitantes por santo patrono. Así pues, las noticias dan cuenta que en 1573 se despertó tanto la devoción en los fieles que muchos vecinos y naturales pusieron a sus hijos el nombre del santo y lo tomaron por su abogado, le reedificaron una iglesia y en 1576 los caballeros del cabildo secular formaron una cofradía bajo la advocación del santo al que dedicaron una fiesta costosísima, con velas y hachas encendidas, músicos, danzas, altares, invenciones y regocijos, a la que asistieron también vecinos de Andújar y muchos forasteros de lugares comarcanos⁶⁹.

En 1596 aquél sentimiento de orgullo impulsó a la ciudad a emitir cartas y poderes con el apoyo real que llevó fray Mauro Terrones, de la orden de San Benito, al abad fray Diego de Ledesma, del convento de Samos, para suplicar que se abriera su sepulcro y sacar algunas reliquias que se repartirían entre Andújar y San Lorenzo El Real. Esa solicitud no tardó en movilizar la oposición de devotos vecinos de Valdemaio que acudieron armados a impedir que se cumpliera, permitiéndolo cuando el abad los sosegó “con buenas palabras y ruegos, halagos y promesas” que sólo se sacarían de la ciudad algunas partes. Con dificultad se consiguió que los habitantes –que celebraban la fiesta del santo los 15 de mayo con gran solemnidad y regocijos, rezando, velando y cumpliendo devociones y promesas– y los religiosos del convento –que eran tenaces en sus antigüedades– accedieran. Así pues, resuelto el asunto *abrieron el sepulcro formado por huesos, sin cabeza, y tierra húmeda, del que salió un olor celestial, el P. Abad sacó una*

67. P. CASTILLO MALDONADO: *La primera cristianización de Jaén. Historia eclesiástica siglos IV- VI*, Universidad de Jaén, 2005.

68. A. TERRONES DE ROBRES: *Vida, martirio y milagros de San Euphrasio Obispo y patrón de Andújar. Origen y excelencias desta ciudad, Privilegios de que goza y varones insignes en cantidad, letras y armas que a tenido*, Granada, 1657, cap. IX, p. 40.

69. *Ibidem*, cap. XXXIII, pp. 226v-228v.

*canilla del brazo y otros tres huesos más pequeños para su Mg. y los puso con mucha humildad y reverencia en el altar mayor...*⁷⁰.

La fiesta de traslación tuvo lugar el miércoles 14 de mayo de 1597. En la iglesia de San Eufrasio se dijeron las vísperas solemnes con la música de la catedral de Jaén y de Andújar, luego se representó una famosa comedia sobre la vida y martirio del santo. A las 5 de la tarde la ciudad, la clerecía y los demás caballeros se fueron al convento de Nuestra Señora de la Victoria donde se había depositado la reliquia, desde allí, caballeros, jurados, 200 frailes de la Santísima Trinidad, cientos de religiosos, clérigos de la ciudad, en orden y con hachas blancas encendidas fueron a caballo o en mulas a Andújar⁷¹. Junto al puente del arroyo de Mestanza, ubicado antes de entrar en los arrabales, salieron los cofrades de San Sebastián, quienes trayendo el santo en unas andas ricamente doradas, hicieron la salva disparando sus arcabuces. Desde allí caminaron con dificultad –por la gran cantidad de gente que había en las calles que no los dejaban pasar– hasta la iglesia parroquial de San Bartolomé, donde dejaron la reliquia en el altar mayor hasta que un escribano público redactó la escritura de entrega a la ciudad. Como llovía no fue posible hacer procesión, pero se dijeron varias misas y sermones hasta que el tiempo mejoró⁷². Finalmente, el 18 de mayo esa marcha por la ciudad reunió a todo el clero, a religiosos no sólo de los conventos de Andújar, sino de todo el arzobispado, al cabildo de veinticuatro, jurados, al alcalde mayor y al alcalde de Jaén que asistieron *ricamente aderezados con costosas galas y joyas, con estandartes y cruces muy lucidas, bordadas y compuestas*.

Con gran júbilo se esperó el recorrido del santo patrón de la ciudad, “padre de la fe, primer maestro de la doctrina cristiana y primer obispo de su Iglesia”. El espacio urbano se sacralizó con la marcha de 12 andas de esculturas y tallas con insignias de Santos y Santas: la Salutación de Nuestra Señora, San Sebastián, San Roque, Santa Quiteria, San Cristóbal, la Resurrección de Cristo, Santa Lucía, San Crispín, Santo Tomás apóstol, San Francisco de Asís y las más antiguas de las Santas Justa y Rufina. Participaron también las cofradías de Nuestra Señora de la Cabeza –con la imagen que está dentro de los muros de la ciudad–, los padres Descalzos de Nuestra Señora del Carmen, los de San Francisco y los Mínimos de San Francisco de Paula. Le seguían el pendón con la imagen de la Virgen de Nuestra Señora de la Cabeza y la de San Eufrasio, con una cruz de oro y plata que llevaba un regidor de la ciudad⁷³.

Los regidores de Andújar llevaron la reliquia que se dispuso sobre unas andas de plata de las que pendían cortinas, de brocado primavera y brocado blanco, hechas con materia y arte de inestimable valor, ornada con tanto accesorio que superaba los 100.000 ducados, gracias a que mujeres piadosas y devotas habían donado cadenas de oro, pendientes y collarejos para que los artífices se encargaran

70. *Ibidem.*, cap. X, p. 48v.

71. *Ibidem.*, cap. XXXV, pp. 236-236v.

72. *Ibidem.*, p.237.

73. *Ibidem.*, cap XXXVI, pp. 237v-238v.

de hacer más rica y preciosa aquella creación⁷⁴. Por detrás marcharon el Dr. Garay gobernador del obispado de Jaén, por preste y diáconos los canónigos Ponce de León y Valdivieso de la catedral, luego autoridades de justicia, regidores y jurados de Andújar, caballeros de la ciudad, de Jaén, Córdoba, Baeza, Úbeda y de muchas y diversas partes. Tal multitud de gente hubo en las calles y plazas que las historias afirmaron que eso “en Andújar nunca se vio”.

No faltaron los grandes preparativos urbanísticos para engalanar las calles durante la procesión. Siete costosos y suntuosos arcos se repartieron por la ciudad: uno con la imagen, en lo alto, del santo y en medio, a la izquierda y derecha, de paisajes de la sierra Morena y la campiña, del rey Felipe y de la ciudad; otro con el color del cielo sembrado de estrellas de plata con la figura de San Eufrasio y a sus lados el escudo de armas de la ciudad (en la plaza Mestanza); otro en medio de la Corredera, otro con la imagen del santo y a sus pies 6 leones humillados (en la entrada de la calle de San Francisco); un cuarto tenía en lo alto a Cristo y al pie a San Eufrasio con sus llagas (en la calle de los hospitales), y muchos altares ricos y vistosos con ingeniosas invenciones. Todo el trazado que conducía desde el convento y casa de San Eufrasio, a la iglesia de religiosos de la Santísima Trinidad se aderezó con diferentes colgaduras de sedas e imágenes, con jardines de rosas olorosas y yerbas y toda suerte de perfumes. Pasos lentos, música de instrumentos y voces acompañaron la procesión. Tal magnitud adquirió esta fiesta de *translatio* que, según Bartolomé Jiménez Patón, se podía percibir un “olor celestial” que hacía de “Andújar un Paraíso”⁷⁵.

Cuando llegó la reliquia en medio de la iglesia comenzó a bajarse una nube artificial que estaba pendiente en lo más alto del templo y desplegándose de a poco despidió “gran cantidad de confitura de toda suerte y agua de flores que parecía llovía agua y granizo”. A continuación se descubrió un bulto de San Eufrasio cercado de ángeles, vestido de pontifical, con una palma en la mano izquierda, un cayado episcopal en la derecha. Después que la reliquia se depositó en la capilla mayor y hubo misa y sermón⁷⁶, se entregaron las llaves del arca al alcalde mayor, ministro y regidores de la ciudad.⁷⁷ También allí, en la portería y claustro Andújar le rindió honores a su santo patrono. Se dispusieron 8 figuras de mujeres con aderezos muy costosos que representaban las villas englobadas en su jurisdicción. Cada una le rindió sus tributos: “Arjona trigo; Mengívar pan; Arjonilla xerga; Porcuna sal; Lopera habas; Cabra ajos; Cazalilla yeso; La Higuera gallinas”, otras villas con demás dones y ofrendas⁷⁸.

Así pues, para esta *translatio*: *Todo lo mejor de Andalucía se juntó... hubo 8 días continuos de fiesta, a la noche máscaras, muchos artificios de fuego, luminarias, de día cañas, sortijas, toros y corridas*⁷⁹. Las historias locales y eclesiásticas

74. B. JIMÉNEZ PATÓN: ob. cit., p. 21v.

75. *Ibidem.*, p. 24.

76. A. TERRONES DE ROBRES: ob. cit., p. 256.

77. *Ibidem.*, cap. XXXIX, p. 276v.

78. *Ibidem.*, pp. 256v-257.

79. *Ibidem.*, cap. VII, pp., 20v- 21v; M. JIMENA JURADO: ob. cit, cap. III, pp. 22-23.

destacaron que desde su llegada a la ciudad, San Eufrasio obró muchos milagros: libró a sus habitantes de muchos peligros y les concedió muchos bienes espirituales y corporales.

CONSIDERACIONES FINALES

En el siglo IX, los “viajes” de personas que en vida gozaron de fama de santidad hacia territorios dominados por los musulmanes, resultaron ejemplificadores para demostrar cómo fructificó la heroicidad del cristianismo en España y cómo se configuró una geografía de la santidad integrada a los núcleos andaluces, a partir de la proyección del fenómeno martirial centrado en Córdoba. Los textos hagiográficos destacaron a esta ciudad como el principal lugar escogido por los santos para avivar la fe de los cristianos y para escala al cielo. Asimismo, la historiografía exaltó la función cultural y religiosa de estos “viajeros” que desafiaron todos los peligros y aprendieron, junto con las letras, a desarrollar las armas de la fe contra sus perseguidores, haciendo prosperar la gloria de las ciencias divinas y humanas en Córdoba.

Distintas categorías de manifestaciones milagrosas de tipo escatológico vinculadas a “visiones”, “apariciones” de mártires y santos, “visitas celestiales” y “signos o señales del más allá” formaron parte de un discurso eclesiástico reelaborado, de las creencias y vivencias de la sociedad cristiana. Los testimonios recogidos sobre estos tipos particulares de “viajes” dieron cuenta de las distintas formas de intervención divina en el mundo (para anunciar mensajes, transmitir una decisión de Dios o voluntad del cielo, impulsar determinados sucesos, profetizar hechos significativos para las comunidades, o amonestar a los fieles para que venerasen a sus santos y reliquias) y de qué modo el milagro vinculó a la sociedad con lo sagrado.

La “presencia” de los santos concretada a través de “visiones” en sueños, “apariciones”, o de signos y señales captados por los sentidos (visual, auditivo y olfativo: imágenes, luces, voces, aromas o perfumes que impregnaban como el bálsamo y el incienso) se manifestó en la frontera andaluza con las mediaciones de San Isidoro de Sevilla y San Andrés en Baeza, del apóstol Santiago en Jerez de la Frontera y de Santa Catalina en Jaén, en el contexto de la Reconquista. Pero también otro modelo se desarrolló en época de crisis, para prevenir o aliviar desgracias, para consolar a la humanidad sufriente ante la guerra, el hambre y la peste, como ocurrió con San Rafael cuya manifestación en 1575 se transformó en un signo de esperanza para los cordobeses. En cada caso, los “viajes” cobraron un sentido preciso: resultó un recurso funcional por parte de los hagiógrafos y clérigos para afirmar el carácter de santidad de los protagonistas, para demostrar su calidad de “bienaventurados”, de “elegidos y ciudadanos del cielo” y para confirmar el paradigma que suponían quienes habían sido testigos, los altos méritos de obispos, monarcas y religiosos que daban pruebas de su fe y devociones con el cumplimiento del mandato divino, sin olvidar que a veces los santos especificaron, regularon o

recordaron unas condiciones de pacto o contrato con los devotos cristianos para realizar su asistencia benefactora.

Los relatos y testimonios sobre “apariciones” y “visiones” revistieron la forma de leyendas que se adaptaban bien a fines políticos de la monarquía castellana y a principios pastorales eclesiásticos, en este último caso constituyeron pilares fundamentales de la profesión de fe, porque justificaron, ilustraron o dignificaron devociones situando a la Iglesia como una de las principales interlocutoras de las “venidas del más allá” a la tierra, siendo consciente de las sensibilidades religiosas y de las necesidades de proximidad de la sociedad con los intercesores y protectores celestiales.

Los “viajes” fueron componentes fundamentales de los fenómenos religiosos que expresaban la voluntad divina de asegurar el contacto entre el cielo y la tierra, y en ese sentido, cumplieron con un propósito o función específica: avalar la legitimidad de las reliquias o su *inuentio*. Contribuyeron a sacralizar el espacio por medio de la revelación del lugar exacto donde se encontraban los cuerpos santos, como quedó ejemplificado en la “aparición” de San Zoilo al obispo Agapio en el año 613 y de San Rafael al P. Andrés de las Roelas en 1575, ambos en la ciudad cordobesa.

La Iglesia reconoció el valor específico de la materialidad de los santos y la manifestación de una serie de signos o fenómenos físicos que probaban de manera tangible su carácter sagrado, su virtud o energía a través del cuerpo, su capacidad taumatúrgica, su poder para obrar milagros. De igual forma, la sociedad fue consciente de que la presencia de los santos quedaba garantizada por la posesión de reliquias y asociaron la eficacia de sus milagros a la proximidad, a la unión estrecha con ellas para gozar de una protección más directa. No bastaba la invocación, acortar la distancia con la *res sancta*, ver y tocar, o visitar su sepulcro resultó cada vez más fundamental en las creencias cristianas. Tal valoración explica la amplitud que tuvo la práctica frecuente de la *translatio* de reliquias en las sociedades europeas. Particularmente en Andalucía ese fenómeno se intensificó a lo largo de la Edad Media por motivos religiosos, políticos y defensivos, así sucedió a lo largo de la Edad Media con las traslaciones de los santos de Sevilla: Justa y Rufina, Hermenegildo, Fulgencio e Isidoro y de los santos de Córdoba Acisclo y Victoria, Pelayo, Zoilo y Eulogio. En muchos casos, el “viaje” de los restos corporales de los mártires y los santos jugó un papel fundamental en la afirmación de poderes seculares y eclesiásticos, garantizaron el prestigio de los lugares donde fueron depositados (iglesias, parroquias, monasterios, catedrales) y de las ciudades transformándolos en lugares santos.

Sin embargo, tuvo otras importantes consecuencias que merecen subrayarse: constituyó una ocasión propicia para el desarrollo de “hechos maravillosos” porque considerados estos signos visibles de Dios, permitieron afianzar la fe, la piedad cristiana y avalar la santidad, fortaleciendo la creencia en la autenticidad de las reliquias, de manera que resultó positivo si se tiene en cuenta que significó una vía de difusión de las devociones, así también en algunos casos, su integración al ámbito devocional modificó en su beneficio las advocaciones de las iglesias. En

ese sentido, no puede negarse la fecundidad religiosa que derivó de la dispersión de las reliquias dando lugar a la fundación de iglesias, altares y capillas por distintas localidades de Andalucía, en ciudades de España como europeas. Así pues, los “viajes” *post mortem* de los restos materiales corporales de los santos ayudaron a configurar áreas de influencia espiritual que desde los núcleos centrales andaluces integraron a otros en la geografía de la santidad.

Andalucía estaba situada en una zona de notable tráfico comercial, contaba con importantes ciudades bien comunicadas por vía terrestre y fluvial, factores que pudieron influir desde época temprana en la propagación del culto a sus santos. Las migraciones de población provocadas por la invasión bárbara y luego musulmana llevaron consigo la difusión de advocaciones, en ese sentido jugaron un papel clave los monjes que fundaron monasterios en el norte, que trasladaron reliquias e incluyeron las fiestas dedicadas a los santos en los calendarios locales de otras comunidades. Otros medios importantes de difusión fueron los textos hagiográficos de carácter litúrgico y piadoso que circularon por las bibliotecas e iglesias de España. Asimismo, la tradición oral transmitida por peregrinos y viajeros contribuyó a la propagación de las vidas de los santos y sus milagros haciendo de las ciudades del sur peninsular focos de influencia religiosa. Toledo, León, Oviedo, Burgos, Medina Sidonia, Santiago de Compostela, Astorga, San Miguel de la Escalada, San Román de Hornija, Toro, Pamplona, Navarra, Cataluña, Zaragoza, Aragón, hasta Flandes y Tolosa fueron algunos de los destinos principales del traslado de reliquias andaluzas. Fruto del “viaje” emprendido por los santos fue la titularidad que ejercieron sobre instituciones religiosas (hagionimia) y sobre espacios urbanos y sus entornos (hagiotoponimia) con cuyos nombres se identificaron.

Pero el fenómeno analizado no sólo creó relaciones de amistad y dependencia entre dos centros religiosos, sino también rivalidades entre ciudades que defendían su papel como principales centros culturales. La posesión de los restos corporales de “ilustres hijos y ciudadanos” era fundamental para situarse en un lugar de honor en la geografía de la santidad cristiana, para las ciudades andaluzas representaba una cuestión de suma importancia porque no corrían con ventajas para legitimarse como espacios sagrados ya que sus poblaciones se habían visto privadas de contar con muchas de sus reliquias corporales desde época visigoda y musulmana.

¿Cómo resolver entonces esa supuesta carencia de las ciudades andaluzas? Las disputas generadas entre los lugares de nacimiento y los lugares donde murieron los santos o donde se produjo la efusión de sangre de los mártires se hicieron sentir a lo largo de la Edad Moderna. Así pues, la necesidad de argumentar y justificar la pertenencia de los santos a sus comunidades dio lugar a la elaboración de una propaganda pro urbana y eclesiástica que se basó en comparaciones sobre el número de espacios sacralizados por los santos, en la difusión de sus advocaciones, en la especial protección recibida por sus comunidades y en la solemnidad de sus fiestas en honor a los santos.

Las ciudades se esforzaron en la construcción de su propio pasado histórico, para ello se apoyaron en referentes que cumplían un rol fundamental en la génesis de las iglesias locales, en factores claves para la declaración enfática que acredi-

taba el ilustre origen del cristianismo y la antigüedad de sus sedes eclesiásticas. Puesto que santos y mártires eran emblemas de las ciudades y sus iglesias y afectaban el prestigio de ambas, los sentimientos de orgullo local las impulsaron hacia una nueva política de *translatio* para recuperar y compensar la pérdida de sus objetos sagrados. De ese modo, un nuevo “viaje” de los santos restauraría los derechos de las ciudades y sus sedes eclesiásticas, o repartiría más equitativamente reliquias entre quienes se adjudicaban el título de patrias temporales o espirituales.

Así pues, se realizaron traslaciones de las reliquias de San Teodomiro de Córdoba a Carmona en 1609, de San Zoilo de Carrión de los Condes a Córdoba en 1714 y de San Eufrasio de Samos a Andújar en 1597. Las fiestas de recibimiento de los “defensores civitatis” –cada vez más teatralizadas, a semejanza de las canonizaciones, las celebraciones del Corpus Christi y las entradas reales– dieron lugar a grandes procesiones que representaban la plena identificación de los santos con las ciudades y demostraban el papel esencial que estos cumplían en la cohesión de sus comunidades. La celebración de la *translatio* constituía un hecho histórico: ayudaba a mantener la memoria de los mártires y santos y a santificar el año. Por otra parte, la descripción detallada de las ceremonias permite conocer la diversidad de grupos, religiosos y laicos, ordenados en perfecta gradación jerárquica, pero integrados en un acto que se inscribe en un proceso de construcción del patronazgo de los santos. En esos casos, la *adventus* no sólo expresó la devoción cultural, sino que estuvo destinada a promoverla, su fin fue exaltar el lugar donde la virtud apotropaica de la reliquia encontraría un escenario concreto, privilegiado. En ese sentido, el acontecimiento religioso resultaba de suma importancia porque la posesión de reliquias conllevaba un beneficio para las ciudades y sus habitantes. El santo viajaba a la ciudad, en su itinerario recorría sus calles, unía a todas las iglesias, en su marcha tomaba posesión del espacio urbano, sacralizándolo. Al final del “viaje”, la ciudad en pleno, como si estuviera en una verdadera *peregrinatio*, acompañaba las reliquias que llegaban para quedarse, haciendo suyo al santo, convirtiéndolo en el “primero de los más ilustres ciudadanos”.

Aquellos lugares donde las reliquias eran insuficientes pudieron enriquecerse nuevamente a partir de la *translatio* o bien por medio del descubrimiento milagroso (*inuentio*) que potenció, jerarquizó y reforzó la conexión entre las comunidades urbanas con sus santos. Ahora bien, hay que subrayar que este tipo de manifestaciones adquirieron una dimensión mayor en los siglos XVI y XVII, al ser exaltadas por la Contrarreforma que se oponía a la corriente protestante que negaba la capacidad intercesora de los santos, su culto, sus reliquias, sus representaciones iconográficas⁸⁰. Si bien las devociones y sensibilidades religiosas se despertaron con las reliquias, la fiebre coleccionista provocó reacciones como la del historiador jesuita, el P. Juan de Mariana, quien, en cartas dirigidas al papa y al rey Felipe II en 1597 y al prelado García de Loaysa en 1598, mostró su preocupación por la

80. A. ARIZALETA *et al* (eds), *Prácticas hagiográficas en la España Medieval y del Siglo de Oro II*, Toulouse CNRS, Universidad de Toulouse-Le Mirail, 2007.

falsedad y la simonía en el tráfico de los y cuerpos santos venerados en los relicarios de España y América.⁸¹

Otro modelo de “viaje”, producido a raíz de traslaciones de restos corporales a lugares que reunieran mejores condiciones y mayor decoro para que los mártires y los santos estuviesen más dignamente venerados, ilustra que los sepulcros se convirtieron en ejes catalizadores de la espiritualidad católica. Tales casos aparecen ejemplificados en las traslaciones de 1579 del cuerpo del rey Fernando III –que tenía ya fama de santidad aunque fue recién en 1671 canonizado– y de 1595 de San Tesifón y sus compañeros mártires.

En suma, los “viajes” que analizamos sintetizan un conjunto de creencias que han sido transmitidas de manera constante en la literatura laica y religiosa, tanto de la Edad Media como de la Edad Moderna. Demuestran que los cristianos mantuvieron consciente y viva la presencia del “más allá” (de los santos) puesto que su salvación estaba en juego en todo momento, y que las distintas intervenciones celestiales, procuradas a través de milagros, fueron también una respuesta a las necesidades materiales de las sociedades. Confirman que la Iglesia tuvo interés en actualizar o reelaborar narraciones que contaban ya con una tradición en la hagiografía tardoantigua y medieval referida a las experiencias de los santos en la tierra, a los traslados a los lugares del “más allá” (paraíso celestial, purgatorio e infierno) que ofrecían un mensaje moralizante, y a las leyendas sobre la función mediadora de los mártires y los santos, haciéndolos más cercanos y accesibles a las sociedades. La evolución de este tipo de narraciones permite afirmar la recepción social de lo sobrenatural y maravilloso en contextos cambiantes de la santidad y de las sociedades.

Si las sociedades andaluzas habían perdido memoria de sus santos, unos por ser muy antiguos, otros por haber sido trasladadas sus reliquias durante la invasión musulmana, la Iglesia intentó restituir su culto y devociones a través de la *inventio* de reliquias, los milagros y “apariciones”. Pero también en los modelos propuestos se advierte que trató de encauzar (controlando, comprobando) dichas manifestaciones extraordinarias, lo que demuestra las tensiones, las controversias que solían suscitarse entre la religiosidad y el dogma⁸².

Para las ciudades los “viajes” de los santos cumplieron una función específica y tuvieron un objetivo propagandístico: legitimarse como espacios sacralizados. De este modo, las tradiciones hagiográficas difundidas por historiadores, cronistas laicos y religiosos, destinadas a ser escuchadas o leídas, mostraron el orgullo y seguridad que sentían las sociedades por contar con fuertes vínculos con sus mártires y santos. Así formaron parte del discurso de las ciudades que, basándose en los viajes de predicación del Evangelio de los siete varones apostólicos afirma-

81. P. BOUTRY *et al* (dir): *Cultes et usages chrétiens des corps saints des Reformes aux Revolutions*, L'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2009.

82. F. J. FERNÁNDEZ CONDE: *La religiosidad medieval en España*, vol I y II, Universidad de Oviedo, 2000 y *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*, BAC, 1982; C. ÁLVAREZ SANTALO, C. M. J. BEIXO y S. RODRÍGUEZ BECERRA (coords): “La religiosidad popular”, t. II Vida y Muerte: la imaginación religiosa, *Anthropos*, Fundación Machado, 1989.

ban la antigüedad de sus sedes eclesiásticas; asentándose en los itinerarios de los mártires exaltaron la defensa de la fe cristiana de sus comunidades; apoyándose en las “apariciones” de sus santos afirmaron la concepción providencialista de la historia. En definitiva, presentaron un pasado y un presente glorioso de sus patrias con la “presencia permanente” de los santos.

Fecha de recepción del artículo: enero 2012

Fecha de aceptación y versión final: septiembre 2012