

rrc

**Nuevas letras
con antigua**

**Mártires romanos caligrafía
en altares barrocos**

Fernando Quiles
José Jaime García Bernal
(Eds.)



Universo Barroco Iberoamericano


UNIBrrc

Nuevas letras con antigua caligrafía

Mártires romanos en
altares barrocos

Fernando Quiles
José Jaime García Bernal
(Eds.)

© 2023

Universo Barroco Iberoamericano

Volumen nº XXX

Colaboran

Museo de Bellas Artes de Sevilla. Junta de Andalucía

Dpto. de Historia Moderna. Universidad de Sevilla

Editores

Fernando Quiles

José Jaime García Bernal

PUBLICACIONES ENREDARS

Director Enredars

Fernando Quiles García

Administración y gestión

María de los Ángeles Fernández Valle

Zara M^a Ruiz Romero

Gestión de contenidos digitales y redes

Victoria Sánchez Mellado

Elisa Quiles Aranda

Imagen de portada

Juan de Roelas, atrib. "Cristo ejemplo de mártires". H. 1615. Madrid, Museo del Prado, nº cat. P008154

Maquetación y realización de cubierta

Referencias Cruzadas

referencias.maquetacion@gmail.com

Textos e imágenes

© de los autores, excepto que se haga otra especificación

E.R.A. Arte, Creación y Patrimonio Iberoamericanos en Redes / Universidad Pablo de Olavide
ISBN: 978-84-09-51893-7
2023, Sevilla, España

Roma TrE-Press / Università degli studi Roma Tre
ISBN Cartaceo: 979-12-5977-242-8
ISBN Ebook: 979-12-5977-243-5
2023, Roma, Italia

Comité Científico

Ana Aranda Bernal. *Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España.*

Dora Arizaga Guzmán, arquitecta. *Quito, Ecuador*

Alicia Cámara. *Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Madrid, España*

Elena Díez Jorge. *Universidad de Granada, España*

Marcello Fagiolo. *Centro Studi Cultura e Immagine di Roma, Italia*

Martha Fernández. *Universidad Nacional Autónoma de México. México DF, México*

Jaime García Bernal. *Universidad de Sevilla, España*

María Pilar García Cuetos. *Universidad de Oviedo, España*

Lena Saladina Iglesias Rouco. *Universidad de Burgos, España*

Ilona Katzew. *Curator and Department Head of Latin American Art. Los Angeles County Museum of Art (LACMA). Los Ángeles, Estados Unidos*

Mercedes Elizabeth Kuon Arce. *Antropóloga. Cusco, Perú*

Luciano Migliaccio. *Universidade de São Paulo, Brasil*

Víctor Mínguez Cornelles. *Universitat Jaume I. Castellón, España*

Macarena Moralejo. *Universidad Complutense, España*

Ramón Mújica Pinilla. *Lima, Perú*

Francisco Javier Pizarro. *Universidad de Extremadura. Cáceres, España*

Ana Cielo Quiñones Aguilar. *Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Colombia*

Esther Merino Peral. *Universidad Complutense de Madrid, España*

Janeth Rodríguez Nóbrega. *Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela*

Olaya Sanfuentes. *Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile*

Pedro Flor. *Univ. Aberta / Instituto de História da Arte - NOVA/FCSH, Portugal*

Edición financiada por la Cátedra de Estudios del Barroco Iberoamericano. Sede Olavide en Carmona.



Roma TrE-Press
2023



Índice

	Presentación	
	María del Valme Muñoz Rubio	7
MARTIRIO ANTIGUO Y MODERNO		
El martirio en época romana: características, fuentes y transmisión	M.ª Amparo Mateo	11
Arqueología de los héroes cristianos: las reliquias de los mártires	Javier Verdugo Santos	33
Santos y reliquias en Andalucía: <i>Inventiones, traslationes</i> y otras vicisitudes desde la Tardoantigüedad hasta la modernidad	Eduardo Cerrato-Casado	69
Perfilando la idea de mártir y martirio en la Antigüedad a través de la <i>Passio Seruandi et Germani</i>	Natalia Gómez Torres	99
La exaltación artística de los mártires en la cataluña del barroco: la catedral de Barcelona y otros ejemplos	Maria Garganté Llanes	119
	Fray Juan Bernal, mártir de caridad	
	José Jaime García Bernal	143
MARTIRIO Y RELIQUIAS EN LAS LETRAS Y LAS ARTES DEL BARROCO		
La victoria sobre la muerte: La palma del martirio y la visualidad del dolor en el Barroco	Vicent F. Zuriaga Senent	189

La representación del martirio femenino en la comedia hagiográfica barroca. Sobre la Santa Engracia de Andrés de Claramonte	Natalia Fernández Rodríguez	213
Mártires misioneros: una mirada a la traslación de modelo en América	Lorena Franco López	233
Del martirio a la imprenta: la misión en Japón en las relaciones de sucesos sevillanas	Manuel Rufo Olivares	253
Reliquias para la compañía. Devoción, legitimación y patrocinio artístico en el culto a las reliquias de Santos Mártires en la casa profesa de la ciudad de México en el siglo XVII	Luis Javier Cuesta Hernández	277

ANDALUCÍA, TIERRA DE MÁRTIRES

Desde las catacumbas del Pontiano a la Andalucía del siglo XVIII. La ermita de San Gaudencio Mártir en Alhaurín el Grande	Salvador David Pérez González	295
Mártires de la Alpujarra (1568-1569): reflexiones y testimonios de diversidad	Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz	319
Sanguis per signum crucis: martirio y cruz en la rebelión morisca de la Alpujarra	Valeriano Sánchez Ramos	359
Juan de Prado (1563?-1631). De la controversia inmaculista al martirio por la fe	Fernando J. Campese Gallego	395
Siguiendo los preceptos de Trento, pero sin olvidar el pasado: los condes de Olivares y la devoción a las reliquias	José Manuel Ortega Jiménez	411
Mártires en el crisol sevillano	Fernando Quiles	433
La Casa Ducal de Medina Sidonia y el culto a las reliquias. El Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad de Sanlúcar de Barrameda (Cádiz)	Fernando Cruz Isidoro	449
Palabras para acabar	F. Quiles y J. Jaime García Bernal	483

PRESENTACIÓN

PRESENTATION

María del Valme Muñoz Rubio

Directora. Museo de Bellas Artes de Sevilla

El Museo de Bellas Artes de Sevilla de acuerdo con su misión de tutelar, conservar y difundir su importante colección, esencialmente de pintura y escultura sevillanas, desarrolla un ambicioso programa de exposiciones temporales. La muestra temporal 'Del martirio a la santidad' se organizó en el contexto del Seminario 'El martirio romano y la santidad barroca', una interesante propuesta en torno a la construcción del imaginario de los mártires y santos tras el impulso del decreto de imágenes surgido en el Concilio de Trento. Estas actividades tuvieron un doble interés dentro de la programación del museo. De un lado, nos permitió sumar conocimiento con las universidades sevillanas, el Departamento de Historia Moderna de la Hispalense y el de Geografía, Historia y Filosofía de la Pablo de Olavide, cuyo proyecto conjunto acogimos con entusiasmo desde un principio. Pero a su vez nos ha permitido revisar los fondos que conservamos y ponerlos a disposición del público con un breve recorrido por algunos de los testimonios más elocuentes del discurso martirial.

Sevilla tuvo un papel esencial como uno de los grandes centros de producción artísticos del Barroco. La exposición acogía obras de los siglos XVI y XVII, ejemplos de los resortes de convicción que, desde este importante centro artístico de la monarquía hispana, se trasladaron a América dentro del proceso de evangelización. Se mostraron así obras de Luis de Vargas, Gaspar Núñez

Delgado, Roelas, Montañés y Zurbarán, entre otros. A estas obras se sumó, procedente del Museo Nacional del Prado, el óleo *Cristo ejemplo de mártires* de Juan de Roelas, un lienzo pintado para este edificio, el antiguo convento de la Merced Calzada en Sevilla, donde se recuerda que Roelas y sus discípulos realizaron una serie de obras que mostraban martirios de religiosos.

Por último, esta publicación, *Nuevas letras con antigua caligrafía. Mártires romanos en altares barrocos*, pone el broche final a todo el proceso de investigación y difusión de la apasionante historia de los mártires romanos, su incorporación al repertorio iconográfico del barroco y la relevancia de los enclaves periféricos en este proceso.

Martirio antiguo y moderno

El martirio en época romana: características, fuentes y transmisión

MARTYRDOM IN ROMAN TIMES: FEATURES, SOURCES,
AND TRANSMISSION

M.ª Amparo Mateo

Universidad de Valencia

Resumen

Los procesos a los mártires cristianos que aparecen reflejados en el arte de diferentes épocas, conformando uno de los motivos preferentes, tienen su origen en la antigüedad clásica. En el contexto del Imperio romano se desarrollaron las persecuciones, juicios y ejecuciones que sufrieron aquellas personas según el modelo establecido por el derecho penal de esta sociedad. Sin embargo, la literatura que recogió estos acontecimientos distorsionó las informaciones hasta el punto de alterar los datos, aspecto que afectó también a las representaciones visuales, ofreciendo así unas características que se alejan de la realidad histórica. Resulta fundamental conocer cómo sucedieron verdaderamente esos procesos, así como la manera en que fueron transmitidos, para comprender ciertos rasgos de la literatura y el arte posterior.

Palabras clave

Actas martiriales, hagiografía, Imperio romano, persecuciones, religión, tormentos.

Abstract

Legal proceedings against Christian martyrs, which reverberate across various historical periods coalescing into a prominent motif in art, can be traced back to classical antiquity. Within the context of the Roman Empire, persecutions, trials, and executions endured by such people took place in compliance with that society's framework of criminal law. The literature regarding these events, however, tends to distort the data to the point of factual misrepresentation, which in turn has impacted visual art thereby introducing some features that depart from historical reality. It is necessary to know both what truly happened at these martyr trials, and also precisely how they were transmitted, in order to gain a good grasp of certain traits of later literature and art.

Keywords

Acts of the martyrs, hagiography, persecutions, religion, Roman Empire, torture.

El martirio es uno de los procesos que caracterizó al cristianismo en sus orígenes, ligándose de manera indisoluble a la vida de los primeros cristianos y marcando el inicio de la generación y crecimiento de una serie de rasgos y elementos que formarán parte de la base cultural y ritual de esta nueva fe a lo largo de los siglos, llegando incluso hasta el presente. Fue tanta su relevancia que los autores antiguos lo tomaron como motivo y recurso para escribir la historia del cristianismo bajo una óptica acomodada al mensaje que querían transmitir y, por tanto, produciendo una serie de alteraciones que, con su transmisión, acabaron por convertirse en estereotipos e ideas aceptadas que en muchos casos se alejaban de la realidad. En este trabajo mostraremos una visión general de lo que constituyó verdaderamente el martirio en época romana, de la diversidad de documentación sobre él y del modo en que se difundieron los datos en el tiempo para ver de qué manera influyeron en la literatura y el arte de épocas posteriores.

Desde los primeros siglos se establecieron una serie de afirmaciones que se han ido repitiendo en la historiografía más tradicional acerca del tema, como: los cristianos sufrieron terribles persecuciones durante toda la etapa de ilicitud de su religión por parte del Imperio; resultaron detenidos, procesados y ejecutados por el simple hecho de ser cristianos; fueron objeto de todo tipo de suplicios, emanados de la capacidad de imaginación o inventiva de las autoridades; y el número de mártires fue desorbitado. Pero, como veremos a continuación, la veracidad de tales teorías es muy cuestionable.

I. Las persecuciones contra los cristianos

La idea de la existencia de una política persecutoria por parte de los emperadores romanos basada en una legislación clara y precisa contra los cristianos, favoreciendo e incluso fomentando su persecución y aniquilación durante los primeros siglos¹, parte de algunas referencias antiguas que así lo aseguraban: “las autoridades provinciales, por orden de los emperadores, comenzaron a perseguir a los devotos de Dios en todos los lugares de la tierra” (Eus. VC I, 14). Pero si atendemos a la evolución histórica de esta época en referencia al tema, nos damos cuenta de que la realidad difiere mucho de esta teoría, de manera que durante la época imperial encontramos episodios de hostilidad hacia los cristianos en momentos muy concretos de determinados reinados. Comenzaremos fijándonos en Nerón. En su tiempo (año 64) tuvo lugar el incendio que asoló gran parte de Roma, destruyendo edificios importantes y causando la muerte de un gran número de personas². El emperador, buscando un culpable para no resultarlo él mismo, decidió acusar a los cristianos de incendiarios y, como tales, fueron castigados³. A pesar de lo que algunos autores señalan: “Reconoced vuestros anales y allí hallaréis que fue Nerón el primero que la cesárea espada ensangrentó feroz en la sangre de la religión cristiana, cuando ella, especialmente en Roma, comenzaba a tener sus primeros lucimientos” (Tert. *Apol.* V), el propio contexto del suceso ya nos muestra que no se trató tanto de una persecución contra el grupo religioso como de una maniobra política de escape.

Para hallar un segundo ejemplo tenemos que avanzar hasta inicios del s. II⁴, puesto que en los reinados de Trajano y Adriano se sitúa el inicio de la práctica legislativa en relación al cristianismo. Hablamos, por un lado, del famoso rescripto de Trajano a Plinio (en ese momento legado en Bitinia, 112) y, por otro, del de Adriano a Minucio Fundano (gobernador de la provincia de

-
1. Uno de los defensores de esta teoría fue C. Callewaert en su trabajo: “Les premiers chrétiens furent-ils persécutés par édits généraux ou par mesures de police?,” *RHE*, t. II (1901): 771-797; t. III (1902): 5-15, 324-348, 601-614.
 2. Suet. *Nero* 16; Tac. *Ann.* 15, 44; Sulp. *Sev. Chron.* 2, 29.
 3. J. Beaujeu, “L’incendie de Rome en 64 et les chrétiens,” *Latomus*, no. 19 (1960): 65-80, 291-311; Ch. Saumagne, “Les incendiaires de Rome (ann. 64 p. C.) et les lois pénales des Romains (Tac. *Ann.* XV, 44),” *Revue Historique*, no. 227 (1962): 337-360; E. Koestermann, *Cornelius Tacitus: Annalen* 4 (Heidelberg, 1968); A. Giovannini, “Tacite, l’«*incendium Neronis*» et les chrétiens,” *REAug*, no. 30 (1984): 3-23.
 4. Se ha debatido también la posibilidad de que durante el reinado de Domiciano se desencadenara una persecución, pero las conclusiones van en la línea de que todo se debería a una invención de Melitón de Sardes, que conocemos por la alusión que a él hizo Eusebio de Cesarea (*H.E.* 4, 26, 7-11) (T. D. Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History* [Tübingen, 2010], 37).

Asia, 124-125)⁵. Lo interesante de estos documentos es que por primera vez se plantea la duda de cómo actuar con respecto a los seguidores de esta religión y, aunque se fija la pena de muerte para ciertos casos, se prohíbe la búsqueda de oficio, así como atender a las denuncias anónimas, y se permite la apostasía para librarse del cargo. De hecho, el texto de Plinio fue ampliamente utilizado por los autores cristianos para demostrar que los emperadores no habían autorizado legalmente las persecuciones sistemáticas contra ellos⁶. Leamos las palabras exactas del documento:

Mi querido Segundo, has seguido el procedimiento que debías en la instrucción de los procesos de aquellos que fueron denunciados ante ti como cristianos. En efecto, no puede establecerse una norma general que imponga, por así decirlo, unos criterios absolutamente rígidos. Los cristianos no deben ser perseguidos de oficio. Si son denunciados y se prueba su culpabilidad, deben ser castigados. No obstante, aquel que niegue ser cristiano y lo demuestre de hecho, esto es, venerando a nuestros dioses, aunque resulte sospechoso de haber sido cristiano en el pasado, debe obtener el perdón por su arrepentimiento. Por lo que se refiere a las denuncias anónimas que puedan aparecer fijadas en lugares públicos, no deben dar lugar a ningún tipo de acusación, pues es una práctica detestable e impropia de nuestro tiempo (Plin. *Ep.* 10).

Hablar de persecución propiamente dicha implica situarnos en el reinado de Decio (250)⁷, en el que se determinó la obligación para toda la población del Imperio de realizar sacrificios en honor a los dioses romanos. Debemos tener presente que la mayor o menor inclinación de un emperador a este tipo de acciones dependía de las circunstancias que rodeaban al Imperio en ese momento y no tanto de su simpatía o antipatía hacia el grupo religioso⁸. La situación en el s. III no era nada fácil, por lo que las soluciones a las que se recurrió para intentar mantener una estabilidad e iniciar la recuperación fueron muy variadas, entre ellas, también las de carácter religioso para congraciarse con las divinidades. De esta época son unos documentos muy característicos que nos sirven de

5. Plin. *Ep.* 10; Eus. *H.E.* 4, 9, 1-3; Just. *I Apol.* 68, 6-10.

6. Tert. *Apol.* 2; 5.

7. Nuevamente existen referencias a la muerte de cristianos en tiempos de Marco Aurelio, pero solamente se conserva como documentación el proceso celebrado contra los mártires de Lyon, por lo que no sería una persecución sistemática por todo el territorio y, además, la única fuente que tenemos es Eusebio de Cesarea (J. Westfall, "The alleged persecution of the Christians at Lyons in 177," *AJT*, XVI no. 3 [1912]: 359-384).

8. Leveils tiene un interesante estudio con ejemplos de situaciones de crisis durante el reinado de diversos emperadores en las que se procedió a la persecución de cristianos (X. Leveils, "Crises dans l'Empire Romain et lutte contre la superstition chrétienne (I-IV siècles)," *RSLR*, no. 41 [2005]: 1-38).

testimonio, son los libelos que contenían la justificación de que una persona había procedido con los sacrificios exigidos, si bien es cierto que muchos de estos documentos fueron conseguidos, mediante pagos e influencias, sin haber cumplido en realidad las órdenes imperiales⁹. Todo aquel que no actuara según el procedimiento, verdadero o ficticio, sería procesado y ejecutado.

Unos años después, en el 257, Valeriano impuso el cierre de iglesias, la confiscación de los cementerios y demás lugares de reunión, el destierro de los obispos, curas y diáconos a lugares vigilados y la pena de muerte para el que desobedeciera estas disposiciones y organizara o participara en reuniones prohibidas de culto¹⁰. Puede parecer el desencadenamiento de una masacre, pero en la práctica fue una especie de depuración de la jerarquía, ya que las medidas iban encaminadas a los miembros más poderosos de la sociedad romana, mientras que el conjunto de la población no sintió el efecto de esta aversión. Y finalmente, a inicios del s. IV tuvo lugar la que se denominó como "Gran Persecución", por mandato de Diocleciano (303-304)¹¹. En este caso sí que se produjeron detenciones y ejecuciones por todo el imperio, aunque con distintos niveles de incidencia. A esta época pertenecen gran parte de las actas martiriales, en parte porque en ella tuvieron lugar y también porque, al conocerse la situación de ese momento, se utilizó en mucha documentación posterior la datación del reinado de Diocleciano para otorgar veracidad a textos falsos sobre mártires.

Como podemos apreciar a partir de la documentación, es complicado sostener esa afirmación de las persecuciones continuas, puesto que los ejemplos son limitados y muy concretos. Ciertamente, las persecuciones se dieron, pero hay que hablar de ellas de una manera menos generalizada y atendiendo siempre a las circunstancias en las que se desarrollaron.

2. El delito de cristianismo

Algunos autores antiguos propagaron la idea de que la profesión de cristianismo constituyó un delito del código penal por el que se podía acusar y con-

9. P. Foucart, "Les certificats de sacrifice pendant la persécution de Decius," *Journal des Savants* (1908): 169-181; P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche*, StT 22 (Roma, 1909), 77-87; U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* (Lepizig, 1912); J. R. Knipfing, "The libelli of the Decian Persecution," *HTR*, no. 16 (1923): 345-390.

10. Lo hizo a través de dos edictos que se conocen a través de los epistolarios de sus contemporáneos Dionisio de Alejandría y Cipriano de Cartago.

11. Eusebio es una fuente contemporánea de gran valor, puesto que en muchos casos fue incluso testigo ocular (*H.E.* 8, 2; 8, 6). También encontramos referencias a ello en Lactancio (*Mort. Pers.* 13).

denar a una persona en los primeros siglos, por ejemplo, Tertuliano recogía la información en estos términos: “sólo el nombre es acusado, sólo el nombre es perseguido; a una religión no examinada, a un autor no conocido, a unos discípulos no oídos, sola una vez los condena, no por convencidos de malos, sino porque se llaman así” (Tert. *Apol.* III)¹². Sin embargo, debemos ser muy cautelosos a la hora de otorgar autenticidad a tal argumento, especialmente cuando se trata del ámbito del Derecho, que los romanos desarrollaron de una manera muy exhaustiva y sistemática. Si leemos detenidamente la información procedente de las fuentes directas de los procesos a cristianos, descubrimos que los delitos a ellos imputados son varios, pero todos están dirigidos en la misma línea: la desobediencia a los edictos imperiales (que comprende la participación en reuniones ilícitas, la posesión de libros prohibidos, la negación a sacrificar a los dioses y a jurar por el genio del emperador), la conspiración y, en algunos casos, el sacrilegio¹³. En el caso de personajes sometidos al régimen militar podía añadirse la renuncia al *sacramentum militiae* y abandono de las armas. Ninguno fue inculpado por delitos no tipificados hasta ese momento y, además, con la excepción del sacrilegio, que está relacionado también con el ámbito religioso, se trata de acusaciones de tipo político. Hay que tener en cuenta que en el mundo romano el elemento religioso no puede ser separado del político y estatal, cualquier acción que pudiera calificarse como un delito de culto era a su vez un delito de Estado, de orden público, y por tanto tenía su propia tipificación en la ley y su correspondiente pena¹⁴. La autoridad romana reprime el cristianismo sólo porque sus miembros se obstinan en vivir al margen de los valores morales y cívicos que prestaban fuerza a Roma, valores que se esforzaba por mantener incluso entre los pueblos politeístas o monoteístas sobre los que imponía su dominación. Con sus acciones, los cristianos estaban alterando la *pax deorum*, conducta que afectaba al orden público y al devenir de los acontecimientos de toda la ciudad e incluso de todo el Imperio; pero también estaban faltando a sus obligaciones con respecto a las órdenes dictadas por el emperador, incurriendo así en un delito de desobediencia a la autoridad. Todos esos comportamientos delictivos ya existían con anterioridad a la aparición de los

12. En este sentido, cabe recordar también la afirmación de Melitón de Sardes sobre la criminalización del cristianismo proclamada por algunos emperadores como Nerón y Domiciano en su Apología a Marco Aurelio (recogida en: Eus. *H.E.* 4, 26, 9-10; 4, 13).

13. Just. *I Apol.* 6; Athenag. *Leg.* 3; Luc. *Al.* 25 y 38; Min. *Fel.* 8, 10; Juln. *Imp. Ep.* 84 (49); Tert. *Apol.* 10; 24; 27; 28. En la mayoría de los casos no se trataba de prohibirles celebrar sus cultos, sino de que no abandonaran los cultos impuestos por el Imperio. El problema surgía de la imposibilidad de hacer las dos cosas simultáneamente.

14. C. Ando y J. Rüpke, eds., *Religion and law in Classical and Christian Rome* (Stuttgart, 2006).

cristianos, por lo que no tuvieron que inventarlos, sino simplemente adecuarlos a su marco jurídico. En definitiva, no hay un solo documento en el que la sentencia quede justificada con el delito de cristianismo.

3. Los tormentos sufridos por los mártires

Los autores cristianos elaboraron su propia versión de cómo habían discurrido aquellos episodios contra los mártires incluyendo en sus descripciones de los interrogatorios una gran cantidad de torturas y en el caso de las ejecuciones otra amplia variedad de suplicios, con el argumento de que básicamente respondían a la imaginación de la autoridad en cada momento: “No medra vuestra crueldad por ingeniar tormentos exquisitos” (Tert. *Apol.* 50); “se ideaban sistemas de tortura desconocidos hasta entonces [...] no podría expresar todas las formas de la maldad ni puntualizar todos los nombres de las penas que los jueces impusieron a justos e inocentes a lo largo y ancho de todas las provincias” (Lact. *Mort. pers.* 15-16); “sometieron a los testigos de Dios a los más execrables castigos” (Eus. *VC III*, 1)¹⁵. Datos que tenían su eco en la mayoría de pasiones y leyendas martiriales, en las que predomina el elemento fantástico sobre el verídico. Sin embargo, en aquellos documentos considerados como más fidedignos se hace evidente que el proceso era similar al que se aplicaba a cualquier otro delincuente de derecho común, proceso que, además, estaba totalmente pautado.

Todo comenzaba con el arresto previo al juicio, que los de alta clase social tenían el privilegio de poder cumplir en un domicilio particular. La permanencia en la cárcel era bastante breve, sólo se prolongaba en casos excepcionales, para esperar la llegada del magistrado competente para juzgar o porque el interrogatorio se desarrollaba en varias sesiones en diferentes días¹⁶. En estas audiencias el sistema romano contemplaba la posibilidad de recurrir a la tortura para extraer información al acusado o para conseguir que hiciera aquello que se requería de él¹⁷. En este sentido, los cristianos no fueron una excepción, ya que en muchos de los documentos se menciona el uso de este tipo de recurso para lograr que apostataran, aunque fuera de manera ficticia. Ahora bien, la lista de opciones quedaba bien delimitada,

15. Otras referencias en: Tert. *Apol.* 2; Isid., *Etym.* 5, 27; Aug. *Ep.* 133; Eus. *M.P.* 8.

16. A. Lovato, *Il carcere nel diritto penale romano dai Severi a Giustiniano* (Bari, 1994).

17. Tac. *Ann.* 15, 56; Tert. *Nat.* 1, 2; *Mart.* 4, 7; Amm. *Marc.* 14, 9, 6; 19, 12, 17; 28, 1, 11; Quint. *Inst.* 5, 4, 1; Dig. 29, 5, 1, 25; Paul. *Sent.* 5, 14; 5, 16.

pudiendo clasificar los tipos de tortura en seis categorías fundamentales: mutilaciones diversas; desgarramientos y fractura de músculos, articulaciones y huesos, ayudándose de algún aparato; golpes propinados por medio del látigo y varas; quemaduras mediante láminas rusientes o hierros candentes; e inmovilidad producida por la fijación a algún elemento de retención. No obstante, los poseedores de la ciudadanía y los pertenecientes a la clase social privilegiada quedaban exentos de este padecimiento. Podemos afirmar que con los mártires no se solía practicar un elenco muy extenso de tormentos; la mayoría de los testimonios, especialmente los de mayor valor histórico, hacen referencia a la fijación (en el potro) y a la flagelación. En algunas narraciones se mencionan suplicios menos corrientes, pero se trata sobre todo de documentos de una importancia secundaria, retocados o tardíos. Todas las torturas extrañas y los ensañamientos con los mártires van a ser propios de las pasiones y leyendas más recientes, no de las consideradas auténticas. Por otra parte, tanto el encarcelamiento como las torturas no constituían en sí mismas una condena capital, sino que eran medidas auxiliares establecidas durante el desarrollo habitual de los procesos, que en ocasiones podían conducir a la muerte, pero en ningún caso fueron decretadas como forma de ejecución.

Una vez concluido el interrogatorio, si el resultado no había sido satisfactorio para las autoridades, se decretaba la pena de muerte. A este respecto, los individuos podían sufrir una importante desigualdad y es que la pena impuesta era diferente según la condición social de la persona. Fundamentalmente existían tres tipos de clases sociales ante la ley: los *honestiores* o personas de alto estatus, los *humiliores* o personas libres (pero de bajo estatus social) y los esclavos, sin ningún tipo de derecho¹⁸. No obstante, en muchos casos estos dos últimos no se distinguían en cuanto a los castigos sufridos. Cada pena pertenecía a una categoría y cada categoría era asociada a un grupo social, de manera que las penas más graves eran aplicadas a los criminales de los estratos más bajos de la sociedad y las más leves a los estratos más altos. Atendiendo a estos criterios, el elenco de penas estaba bien delimitado por el Derecho romano y comprendía una serie de castigos que se situaban en una gradación según el sufrimiento y la

18. G. Cardascia, "L'apparition dans le droit des classes d'*honestiores* et d'*humiliores*," *RHDFE*, no. 27 (1950): 305-325; 461-496; P. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire* (Oxford, 1970); P. Garnsey, "Legal privilege in the Roman Empire," en *Studies in Ancient Society*, ed. M. I. Finley (London; Boston, 1974), 141-165.

infamia que comportaban¹⁹. Así, las peores condenas eran las denominadas *summa supplicia* (suplicios máximos, porque los condenados no son ejecutados en el momento, sino que agonizan lentamente durante un tiempo) y comprendían la crucifixión, la cremación y la condena a las bestias. En el otro extremo se encontraban los castigos considerados privilegiados: la decapitación y el exilio. Y entre ambas categorías había otros suplicios de diversa índole: la precipitación, tanto al agua como a la tierra desde una altura (con la variante gravosa del saco o *culleus*); el estrangulamiento en la horca; el abandono en prisión (con privación de alimento); y también la condena a trabajos forzados (en las minas y otro tipo de emplazamientos), que no implicaba una muerte directa, pero podía acarrearla por las condiciones en que se llevaba a cabo. De todas ellas las más comunes fueron la decapitación (la mejor de las ejecuciones) y la ejecución por el fuego (uno de los *summa supplicia*), pero la segunda aplicada en menor medida. El resto de condenas aparece en pocas o muy pocas ocasiones y, en cualquier caso, siempre se trata de suplicios ya conocidos e incluso decretados con mayor frecuencia en otros periodos de la historia romana o en casos no concernientes a cristianos²⁰.

A los condenados en juicio penal público podía, además, imponérseles, en general, la privación del derecho de sepultura y honras fúnebres. Era una pena accesoria que a veces iba unida a la pena principal y, otras veces, la decretaba el magistrado expresamente. Para impedir el enterramiento se disponían, si era necesario, guardias y, cuando alguna persona se apoderaba violentamente del cuerpo, quedaba sujeta a una acción criminal. Este castigo nos interesa porque aparece reflejado en numerosos documentos martiriales, por lo que se ve que era una práctica frecuente también con los miembros de los grupos cristianos. Tertuliano nos da noticia de ello, diciendo que “ni siquiera a los muertos cristianos perdonan, sustrayéndolos del descanso de la sepultura, como de un cierto asilo de la muerte, ya desfigurados, ya corrompidos, para destrozarlos y dispersarlos” (*Apologético* 37, 2). Aun así, vemos que no son tantos los casos auténticos en que se hace mención expresa a la prohibición de honrar el cuerpo del ejecutado. Es importante mencionar que algunos autores cristianos apuntan, como razón de la decisión de impedir recoger y sepultar los cuerpos de los mártires, al deseo por parte de los paganos de obstaculizar e impedir en la medida de

19. R. A. Bauman, *Crime and punishment in Ancient Rome* (London; New York, 1996).

20. Para ampliar sobre este tema y el resto relacionados con los martirios de época romana se puede consultar: A. Mateo, *La ejecución de los mártires cristianos en el Imperio romano* (Murcia, 2016).

lo posible el desarrollo creciente que estaba teniendo el culto a los mártires por parte de los cristianos, culto que se tributaba a través de las reliquias y los restos de los ejecutados.

4. El número de mártires

Mucho se ha especulado acerca de la cifra aproximada de mártires ejecutados en los primeros siglos del imperio, llegando a mencionar cantidades como los 200.000, que se establecieron de manera generalizada²¹. Ahora bien, la conclusión a la que llegan los estudios actuales es que las cifras fantásticas de mártires proporcionadas por autores antiguos y modernos no se asientan en ningún fundamento histórico²². A modo de ejemplo, leemos la información que nos legó Lactancio: "Personas de todo sexo y edad eran arrojadas al fuego y el número era tan elevado que tenían que ser colocados en medio de la hoguera, no de uno en uno, sino en grupos [...]. Las cárceles estaban llenas..." (*Mort pers.* 15)²³. Las opiniones más recientes sostienen que no se puede negar que hubo cristianos en los primeros momentos que murieron por su religión, pero que al menos para los tres primeros siglos se trataría de un porcentaje bastante reducido, sobre todo si atendemos a la cantidad de referencias que hablan de las fugas y las apostasías²⁴. Encontramos numerosos actos donde el juez no sólo escucha pacientemente todo el discurso del mártir, sino que además insiste reiteradamente en que éste reniegue de su fe y adore a los dioses romanos. El propio Orígenes afirma que los martirios fueron escasos desde los inicios del cristianismo hasta su tiempo²⁵. En cualquier caso, es imposible definir una cifra basándonos en la documentación de que disponemos.

21. Uno de los primeros trabajos es el de H. Dodwell, *De martyrum Paucitate. Dissertationes Cyprianicae* (Oxford, 1684), refutado por D. Ruinart, *Acta Primorum Martyrum Sincera et Selecta* (Amstelaedami, 1713), XIV ss. Siguiendo esta línea: P. Allard, "M. Harnack et le nombre des martyrs," *RQH*, no. 78 (1905): 235-246; H. Delehaye, *Origines du culte des Martyrs* (Bruxelles, 1912), 131-138; L. Hertling, "Die Zahl der Märtyrer bis 313," *Gregorianum*, no. 25 (1944): 103-129.

22. E. de Moreau, "Le nombre des martyrs des persécutions romaines," *NRT*, no. 73 (1951): 812-832. En el artículo se hace un repaso de los testimonios más relevantes que encontramos de martirio organizados por emperadores, para poder establecer un número de víctimas por épocas.

23. Otras referencias en: Tac. *Ann.* XV, 44; Clem. rom. *Ep. corintios* V-VI.

24. A. J. Droge y J. D. Tabor, *A noble death: Suicide and martyrdom among Christians and Jews in Antiquity* (New York, 1992), 155-156; H. Gregoire, *Les persécutions dans l'Empire Romain* (Bruxelles, 1964), 165.

25. *Cels.* 3, 8.

5. Documentación primaria y secundaria: la literatura martirial y hagiográfica

Todas esas informaciones que hemos estado presentando, tanto las verídicas como las idealizadas, proceden de diferentes categorías de documentación, que también pueden clasificarse de mayor a menor historicidad y proximidad a los acontecimientos²⁶.

La fuente primaria más importante son las actas de los mártires. Se trata de los documentos que contienen el testimonio de una o más audiencias procesuales –a veces también del arresto, detención y ejecución– de cristianos ante un magistrado romano en la época de las persecuciones²⁷. La redacción de estos documentos se llevaba a cabo dentro del procedimiento de cancillería de los tribunales romanos, por lo que presentan una estructura que respeta el género judicial. Posteriormente podían consultarse en los archivos públicos en que eran custodiados, de ahí que los cristianos pudieran hojearlos para tomar notas y transcribirlos, ése es el origen de las actas martiriales. Las principales características internas que definen a aquellos documentos son las siguientes: brevedad, que hace rapidísima la acción y su conclusión; ausencia de todo elemento puramente descriptivo, incluso en la ejecución; ausencia de elementos didáctico–exhortativos; y se respeta la forma original del documento de cancillería, con apenas reelaboraciones del contenido del texto. El problema es que son muy pocas las actas que nos han llegado correspondientes a esta categoría²⁸. Tenemos un claro ejemplo en las *Actas de Justino* (s. II). Aparte de que es un interrogatorio bastante breve en el que no se incluye la tortura, el final es el siguiente: “El prefecto Rústico pronunció la sentencia, diciendo: «Los que no han querido sacrificar a los dioses ni obedecer al mandato del emperador, sean, después de azotados, conducidos al suplicio, sufriendo la pena capital, conforme a las leyes». Los santos mártires, glorificando a Dios, salieron al lugar acostumbrado, y, corrándoles allí las cabezas, consumaron su martirio en la confesión de nuestro

26. Para un panorama general sobre este tipo de documentación, la obra de cabecera es: R. Aigrain, *L'hagiographie: Ses sources, ses méthodes, son histoire* (Bruxelles, 1953).

27. G. Lanata, *Gli atti dei martiri come documenti processuali* (Milano, 1973), 3.

28. La cifra total apenas supera la docena. Para un análisis completo de este tipo de documentos (explicación, características formales, proceso de creación y conservación, etc.) y su función en la organización administrativa del Imperio, acompañado además de textos, es interesante el libro: G. A. Bisbee, *Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii* (Philadelphia, 1988). También puede consultarse para conocer el elenco de documentos: T. D. Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History* (Tübingen, 2010).

Salvador" (V-VI). La gran mayoría de actas conservadas son fruto de redacciones posteriores elaboradas a partir de estos tipos de actas primigenias, que eran transformadas para acondicionarse a su función de lectura en las reuniones o que resultaban simplemente alteradas por las incorporaciones o equivocaciones en su transmisión. En algunos casos presentan un notable sustrato de valor histórico, pero en otros es más fuerte el gusto por lo maravilloso y por un estilo narrativo cuidado.

Esos textos a menudo resultaban poco comprensibles o accesibles para muchos de los fieles. Por ese motivo, otros recursos literarios surgieron en paralelo para dar explicación y facilitar la recepción de tales sucesos por parte de una audiencia más amplia. De ahí que surgieran, en segundo lugar, las pasiones y leyendas²⁹. Las primeras son composiciones de carácter narrativo sobre los últimos días y la muerte del mártir; las segundas, por su parte, son relatos más tardíos y con más elementos fantásticos³⁰. Pero la diferenciación entre ambas formas es difícil y de hecho los estudiosos de hagiografía no llegan a un acuerdo en el establecimiento de los límites, por eso se tiende a hablar de los dos como de un mismo tipo de testimonio. En todos ellos encontramos una serie de tópicos, como: los tormentos (de toda índole y algunos desconocidos) se multiplican y acumulan de manera desmesurada sobre la víctima, resultando ésta insensible a todos ellos; el cautivo mantiene unos coloquios muy largos y fluidos con los jueces, incluso lo hacen las mujeres y los niños, utilizando un lenguaje duro y plagado, por un lado, de insultos hacia la autoridad y, por otro, de citas de la Sagrada Escritura; se inician con introducciones largas, cargadas de símiles sobre todo de ámbito militar; se adjuntan otros elementos, como visiones y también a menudo narraciones de milagros en torno al castigo del mártir. Veamos unos ejemplos de esos elementos en diferentes textos, comenzando por las innumerables torturas y los insultos en las denominadas *Actas de san Vicente* (s. IV):

Entre tanto, Daciano, solícito, con torcida solitud, del beatísimo Vicente, se informaba de los soldados que acudían a él sobre lo que el mártir hacía o decía. Éstos, afligidos, casi tristes de tanto trabajar, le comunican que había pasado con rostro alegre y ánimo más fuerte que nunca por todos los suplicios, y que, con más pertinaz confesión que de principio, seguía confesando a Cristo (VIII).

29. H. Delehay, *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (Bruxelles, 1921); G. Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli* (Torino, 1956); A. G. Hamman, *El martirio en la Antigüedad Cristiana* (Bilbao, 1998); T. D. Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History*.

30. W. Rordorf et al., "martirio" en *NDPAC*, ed. A. Di Berardino (Genova; Milano, 2007), 1376-1388.

-¡Oh venenosa lengua del diablo! No temo cualesquiera suplicios que en tu cólera me infligieres. Lo que pudiera temer es esa tu fingida compasión. Vengan, en fin, todas las penas, y si algo puedes con tu magia, si algo con tu arte perversa, si algo con tu malignidad, ejecútalo. Porque bajo tu amarguísimo veneno tienes que experimentar la dulce fe y fortaleza del ánimo cristiano. No disminuyas, pues, un ápice tus tormentos, a fin de que tengas que confesarte en todo vencido (VI).

Podemos hacernos una idea de las extensas introducciones, que suelen incluir terminología militar, leyendo la del *Martirio de Saturnino, Dativo y otros compañeros* (s. V):

En tiempos de Diocleciano y Maximiano declaró el diablo la guerra a los cristianos del siguiente modo: exigió que se entregaran los sacrosantos Testamentos del Señor y las Escrituras divinas para ser quemadas, mandó derruir las basílicas consagradas al Señor y prohibió que se celebraran los ritos sagrados. Mas el ejército del Señor Dios no pudo soportar tan feroz mandato y sintió horror de tan sacrílegas órdenes. Y así, empuñando al punto las armas, salió a batalla para luchar, no tanto contra los hombres cuanto contra el diablo. Cierto que algunos, entregando a los gentiles las Escrituras del Señor y quemándolas en sacrílegas hogueras, cayeron del quicio de la fe; pero hubo muchísimos otros que, guardándolas y derramando por ellas de buena gana su sangre, tuvieron valiente fin de su vida. [...] Volaban, pues, de todas partes al campo de batalla incontables escuadrones de confesores (I).

Las visiones y milagros pueden apreciarse en estos dos fragmentos procedentes de las *Actas de Mariano y Santiago* (s. IV) y de la *Pasión de santa Columba* (s.VIII):

El hecho es que, después de toda aquella tortura de su cuerpo, Mariano quedó dormido en profundo sueño, y él mismo, al despertar, nos contó lo que la divina dignación quiso mostrarle para afianzar su confianza de salvación. «Me fue mostrado, hermanos -nos dijo-, la cúspide sobremanera elevada de un tribunal excelso y blanco, donde había sentado un hombre que hacía el oficio de juez. [...] Allí pasaban, una a una, las varias clases de confesores, y el juez los sentenciaba a ser pasados a filo de espada. [...] Por fin, se levantó el juez, y nosotros le acompañamos al pretorio, residencia suya. De camino tuvimos que atravesar unos amenos prados y verdes bosques vestidos de alegre fronda; allí los cipreses, que sombreaban el paraje, se levantaban a lo alto y los pinos parecían tocar con su copa el cielo. Todo el lugar diríase coronado de un verde cerco de bosques. Y todo un lago, alimentado por una fuente cristalina en medio de él, que manaba a borbotones, vertía fuera sus aguas redundantes. Y he aquí que de pronto el juez desapareció de nuestra vista» (*Actas de Santiago y Mariano VI*).

[Santa Columba es condenada a ser violentada] Entonces santa Columba, después de arrodillarse, pedía al Señor que la conservase casta para sí, virgen e inmaculada. Y como formulase estas súplicas en su oración, he aquí que una osa habiendo salido de la cuadra del anfiteatro, entró en la celda en que oraba santa Columba, y después de encontrar al hombre y detenerse bruscamente a los pies de santa Columba, estaba atenta al rostro de ésta como si ella le ordenase algo acerca de aquél. [Pero ella le pide que lo deje en libertad, así que le permite salir de la celda] Una vez que salió el joven, gritaba por toda la ciudad diciendo que no existía otro Dios a no ser aquel a quien Columba daba culto. Cuando oyó Aureliano que el joven decía esto, da la orden de que Columba le sea presentada. Y habiendo ido unos soldados para trasladarla, la encontraron orando juntamente con la fiera (*Pasión santa Columba*).

Además, se intenta dar valor histórico y credibilidad al relato mediante ciertos recursos retóricos, como que el autor se presente como testigo ocular del suceso o al menos en relación directa con alguno; o bien que se utilicen diálogos, episodios, hechos o curiosidades de otras pasiones antiguas³¹: “Sucedió, pues, como lo atestiguan las palabras de muchos, selladas por la sinceridad y la verdad, que un tal Daciano, presidente gentil y sacrilego, recibió casualmente poder de sus señores y príncipes, Diocleciano y Maximiano, para ensañarse contra los cristianos en la ciudad de Zaragoza” (*Actas de san Vicente II*). Ahora bien, pocas son las pasiones que han de considerarse documentos directos de un martirio, incluso de la existencia del mártir, puesto que en su elaboración han influido diversos intereses y deformaciones con el paso del tiempo, por tanto, este grupo es el que más posibilidad tiene de falsificación de la verdad.

Otro interesante testimonio son las vidas de santos, primeros ensayos de biografías cristianas y que suelen aparecer con la forma de “vida antes del martirio”. Nacen a raíz del interés que despiertan los documentos anteriores y a modo de complemento suyo, ya que los cristianos, seguidores de los mártires, quieren conocer la historia de sus vidas hasta llegar al momento final³². En ocasiones se cuenta con datos ciertos, pero en su mayoría son invenciones del autor con gran cantidad de detalles y descripciones, por eso se debe tener cautela con este tipo de documentos si lo que se busca es la realidad histórica. Sirvanos de ejemplo este pasaje de la obra de Poncio *Vida y martirio de san Cipriano*: “Pero demos de buen grado que para nosotros el destierro no es castigo. [...] Figurémonos un paraje sórdido por su situación, hórrido

31. G. Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli* (Torino, 1956).

32. C. Mohrmann, *Vite dei santi* (Milano, 1974-75).

a la vista, sin aguas salubres, sin amenidad de verdor, lejos de la costa, con vastos peñascos en cambio, poblados de selva entre las inhóspitas fauces de una soledad totalmente desierta, retirado allá en parte inaccesible del mundo. No cabe duda de que podría darse nombre de destierro a este lugar donde vino a parar Cipriano” (11).

A veces son los mismos mártires los que escriben diarios o autobiografías y cartas dirigidas a sus compañeros o a sus comunidades –si es que son clérigos– para dar fe de lo que va a ocurrirles o les está ocurriendo y para infundir ánimos entre sus fieles. Narran con toda serie de detalles la vida que llevan durante su cautiverio y las visiones que tienen en sueños para dar ejemplo y tranquilizar al resto de cristianos, como es el caso, por ejemplo, del *Diario de Perpetua*. Las memorias auténticas que nos han llegado de los mártires fueron una fuente de inspiración para los nuevos mártires.

Para finalizar con este primer grupo de fuentes nos resta comentar que en cada iglesia comenzaron a anotarse los nombres y fechas de muerte de las víctimas de las persecuciones para ser recordadas y honradas anualmente, así se dio origen a los martirologios locales³³. Con el paso del tiempo estos documentos se irán completando con nombres de obispos, santos de otros lugares y con festividades religiosas cristianas universales, como por ejemplo la Natividad³⁴. Uno de los más conocidos es el Cronógrafo Romano (año 354)³⁵, que contiene las listas de los más antiguos calendarios conservados (la *Depositio martyrum* y la *Depositio episcoporum*). La transcendencia de la celebración de estos aniversarios y su documentación queda atestiguada en palabras de algunos autores antiguos, como san Agustín: “¿Qué región, o qué provincia dentro del imperio romano o hasta donde se extiende el nombre cristiano, no se alegra hoy de celebrar el nacimiento de Vicente? [...] mostremos la gloria que poseen los mártires incluso en este mundo [...] ¿Quién hubiese escuchado hoy, aunque sólo fuera el nombre de Daciano, de no haberse leído la pasión de Vicente?” (*Sermón 276, 4*).

33. Por eso contamos con calendarios de diversas procedencias: Calendario Gótico, Calendario de Tours, de Carmona (con mártires españoles), de Cartago. Calendarios ya más tardíos (s. VI en adelante) son el de Oxirrinco y el de Nápoles.

34. En épocas posteriores (Edad Media y Moderna) se continuará reelaborando martirologios, a partir de los antiguos conservados, con el propósito de unificar cada vez más el santoral para facilitar el culto.

35. CPL 2028.

6. La literatura antigua

Conforme iba aumentando la difusión y el interés de la comunidad cristiana por conocer el combate que tuvieron que librar los mártires, crecía la producción literaria centrada en ellos y la celebridad de los protagonistas como modelos para el resto de la sociedad. De ahí que, en ocasiones, se recurriese a la fantasía o a la exageración (como en la cantidad de torturas aplicadas en los juicios) para transmitir el mensaje de una manera más impactante. Estas ideas retocadas, que conforman esa panorámica idealizada de los procesos que hemos mencionado al inicio, fueron quedando en el trasfondo cultural e ideológico de la población, hasta que se convirtieron para los cristianos en un hecho de autenticidad indiscutible que siguió reflejándose en las expresiones literarias y artísticas de la época y de la posteridad.

Los sufrimientos personales de los mártires crearon un tipo de literatura completamente nueva, que producía una lectura a la vez emocionante y formativa³⁶. La gran abundancia de obras escritas se explica, a su vez, por la rápida toma de conciencia de la importancia de la significación del martirio en sus diferentes aspectos. En primer lugar, el martirio es visto como un favor de Dios que permite al fiel escapar de las tentaciones de este mundo y tener acceso a los secretos divinos. Además, se convierte en un segundo bautismo o "bautismo de sangre", adquiriendo un valor expiatorio, es decir, ya en el bautismo de agua se da una remisión de los pecados, pero el hombre puede haber pecado de nuevo; el martirio es entonces como una nueva gracia bautismal que borra los pecados, esta vez de manera definitiva. Un tercer aspecto lo constituye la idea de que la muerte heroica del mártir rememora la victoria de Cristo en la cruz y anticipa la resurrección³⁷. Parte del origen del culto del que van a ser objeto estos personajes se encuentra precisamente en toda la estructura ideológica creada en torno a la figura del mártir y en la significación que va cobrando de forma creciente con el paso de los siglos.

Así pues, tenemos obras acerca de los mártires, o en las que aparecen de forma secundaria, de casi todos los autores cristianos de la antigüedad. Podían simplemente dar noticia de los sucesos o extenderse ensalzando estas acciones, indicando al resto de cristianos el comportamiento correcto a seguir en el

36. A. G. Hamman, *El martirio en la Antigüedad Cristiana* (Bilbao, 1998), 12.

37. De aquí que surgiera posteriormente el deseo desmesurado de martirio entre los cristianos, algo que será denunciado y combatido por los propios miembros de la Iglesia (Eus. *H.E.* 8, 9, 5; Or. *Cels.* 8, 55; Sulp. *Sev. Chron.* 2, 32, 2; Cypr. *Ep.* 81, 1, 4; Clem. *Str.* 4, 10).

caso de hallarse en una situación de este tipo³⁸. Cabe destacar, entre otros, a Tertuliano con sus diversos trabajos (*Ad martyras*, *De corona*) y sobre todo a Prudencio (el gran poeta del s. IV-V), que en su *Peristephanon* canta la gloria de numerosos santos y mártires dando rienda suelta a su creatividad. Por mostrar un ejemplo, podemos fijarnos en el caso de san Román o Romano, mártir de Antioquía (Siria) en el año 303. Mientras que la información que nos transmite Eusebio de Cesarea en su obra sobre los *Mártires de Palestina* es bastante parca en detalles: “Sentencióle el juez a morir por el fuego y, aceptando con rostro radiante, fue al suplicio. Le atan al patíbulo; tenía ya en torno a sí la leña; pero los que habían de prenderla fuego estaban esperando la última decisión del emperador, a la sazón en la ciudad. [...] En éstas, es nuevamente llamado a presencia del emperador, para ser sometido al nuevo suplicio de la amputación de la lengua. Sufriólo con tal valor [...] Echáronle tras este tormento a la cárcel” (Eus. *MP* 2); Prudencio, en cambio, enriquece la historia con algunos milagros:

“Y ya de lejos traían a Román con los brazos a la espalda atados a una horca y lo metían en la pira. «Sé», dice, «que no ha de suceder que yo sea quemado y que no me ha sido dado este tipo de pasión, y resta que suceda un enorme milagro». A estas sus palabras sigue el inmenso fragor de una nube que se desploma; el aguacero cae y a oleadas sepulta el fuego con el negro aluvión de sus aguas. Ceban con aceite la chasca a medio arder, pero la lluvia vence al combustible ya empapado” (*Perist.* X, 852-861). El relato continúa con el episodio en que le cortan la lengua y el mártir puede seguir hablando como si nada hubiera sucedido (*Perist.* X, 930-936). También observamos este mismo recurso al milagro en el caso de otra mártir que nos resulta más próxima, Eulalia, que sucumbió bajo el reinado de Diocleciano:

Entonces salta al punto entre las llamas una paloma más blanca que la nieve: se la vio abandonar la boca de la mártir y dirigirse a los astros; era éste el espíritu de Eulalia, de lechoso candor, rápido, inocente. Lánguido cae su cuello al marchar el alma y se apaga la fogosa pira; se concede la paz a sus miembros exánimes; en los aires su espíritu bate alas triunfales y busca volando los templos excelsos. [...] He aquí que el invierno glacial deja caer nieve y cubre todo el foro y cubre al mismo tiempo el cuerpo de Eulalia, que yacía bajo el cielo helado, haciendo las veces de pequeño manto de lino (*Prud. Perist.* III, 162-181).

38. Hubo también autores que transmitieron datos concretos o narraciones de martirios, como Eusebio de Cesarea. Eusebio reunió actas de mártires de las persecuciones anteriores a Diocleciano en su *Selección de antiguas Actas de mártires (Synagogé)*, que no se ha conservado; pero extractos de las mismas o datos referentes a ellas los conocemos porque los incluyó en su *Historia Eclesiástica*. Su labor fue importante hasta el punto de que influyó en la elaboración del Martirologio Siriaco y del Jeronimiano.

Y estos mismos elementos aparecen reflejados en el *Pasionario Hispánico* (en una pasión datada en el s. VII o VIII), lo que indica que fueron asimilados como auténticos ya en esas fechas.

Hay que entender que la finalidad de todas estas obras no era recoger lo más exhaustiva y fidedignamente la información de lo que ocurrió, no se trataba de hacer un registro, sino de inculcar a los fieles nuevos valores y la mejor forma de hacerlo era presentándolos a través de modelos de comportamiento ejemplares. Querían transmitir una idea y no un dato, aunque algunas indicaciones de ellos mismos pudieron dar origen a la confusión que acabó por entremezclar todo ello: "Todos estos hechos he juzgado oportuno consignarlos por escrito fielmente, tal como sucedieron, con la finalidad de que no se perdiese el recuerdo de tan importantes acontecimientos y de que, si alguien quiere escribir después la historia no altere la verdad silenciando las ofensas de aquéllos contra Dios y el juicio de Dios sobre ellos" (Lact. *Mort. pers. epil.*). Una de las manifestaciones que más les sirvió a este fin fue el sermón que, pudiendo acompañar o no la lectura de las actas o pasión del mártir, interpretaba sus palabras y tomaba aquellos puntos que más se acomodaban al mensaje que pretendía comunicarse, incluso omitiendo o modificando otros según los intereses. Y es que la costumbre de conmemorar, en las reuniones litúrgicas, el aniversario de los mártires viene atestiguada desde mediados del s. II³⁹. Aquí es donde más evidente se hace el objetivo mencionado antes de estos documentos, de hecho, vemos cómo el relato se concentra en las virtudes que tiene el mártir y en cómo supera gracias a la ayuda de Dios todas las pruebas, sin duda, para infundir esa confianza/fe entre los fieles. Leemos, por ejemplo, en diversos sermones de san Agustín: "Quien piense que san Vicente pudo todo eso por sus fuerzas, cae en un grave error (274, 2)"; "¿Quién otorgó esta paciencia a su soldado [...]?" (274, 1); "la paciencia cristiana es un don de Dios" (274, 1); "Tenía seguridad en el hablar y resistencia en el sufrir" (276, 1); "tanta era la serenidad que emanaba de su voz [...] tanta la seguridad que resonaba en sus palabras" (276, 2). La expresión oral –mediante los sermones– y la representación artística constituyeron las herramientas fundamentales para hacer llegar las ideas a aquellos que no podían recibirlas mediante el texto, especialmente desde el s. IV en adelante, adentrándonos en la Edad Media.

39. M. Polyc. 18, 2.

7. La herencia de esta literatura: algunas leyendas martiriales medievales

Es importante mencionar que las alteraciones que fueron sufriendo las historias aumentaron conforme se avanzaba en el tiempo, asemejándose y adecuándose a las características propias del momento de composición de cada obra e influyendo así de manera determinante en la iconografía y en la literatura posterior⁴⁰. En este sentido no podemos dejar de hacer mención a una obra fundamental en el ámbito de la hagiografía como es la *Leyenda Dorada* de Jacobo de la Vorágine. Es una recopilación del s. XIII de biografías de santos y mártires, muchos de época antigua, que tuvo una gran influencia en su tiempo, tanto es así que los símbolos con los que son representados los santos proceden en su mayor parte de esta obra. Su objetivo era presentar modelos dignos de honra y emulación por parte de los cristianos y no la exposición de hechos verídicos, por tanto, las licencias que se tomó el autor estaban más que justificadas. Por ejemplo, de san Vicente se dice que el magistrado “lo condenó a morir en el potro” (25), que es una falsedad histórica por diversos motivos; aparecen como instrumentos de tortura los rastrillos de hierro (en lugar de las uñas); se le arroja al mar atado a una piedra enorme, pero se omite el detalle del saco y los animales. Así se explican muchos de los cambios que se produjeron en las historias de estos personajes, provocados por la necesidad de adaptarse a esa época, y perduraron en el tiempo.

8. El reflejo en la iconografía, el caso del arte paleocristiano

Por no dejar incompleto este análisis general, haremos una breve referencia a la documentación artística, pero debemos tener presentes las limitaciones de tales testimonios. El arte cristiano no es muy prolífico en los primeros siglos, o sea, cuando tienen lugar estos acontecimientos, siendo sus primeras manifestaciones aquellas de las catacumbas⁴¹. La mayoría de representaciones de esta primera época son bíblicas, evitando la plasmación de escenas de

40. F. Bisconti, “Letteratura patristica e iconografia paleocristiana,” en *Complementi interdisciplinari di patologia*, ed. A. Quacquarelli (Roma, 1989), 367-412.

41. A. Grabar, *Christian iconography. A study of its origins* (Princeton, 1968).

martirio y de ejecuciones; los motivos más próximos al tema son las escenas de los tres hebreos en el horno y de Daniel en la fosa de los leones⁴², por la identificación que establecieron con los mártires que perecían por el fuego y las bestias. Pero la iconografía propiamente martirial y hagiográfica no se encuentra hasta el s. IV y sigue resultando difícil encontrar figuraciones que reflejen el proceso o el suplicio porque no predomina el gusto por este tipo de imágenes, sino por aquellas en las que el mártir ha salido triunfante de su combate y está recibiendo la corona, puesto que la intención no es tanto narrativa como de exaltación de la victoria⁴³.

En épocas posteriores veremos que el arte tomará los temas precisamente de los textos contemporáneos y no tanto de los originarios, puesto que será una manera eficaz de hacer llegar las ideas a aquellos que no pueden recibirlas mediante el texto. Según el período artístico, los elementos o atributos utilizados en la tortura y suplicio infligidos al santo serán seleccionados por el artista o el particular que encarga la obra de arte, siendo evidente una predilección por la mezcla de ciertos elementos, dependiendo la mayoría de las veces de modas artísticas o de determinadas lecturas o interpretaciones de los textos que recogen datos procedentes de las actas martiriales.

Bibliografía

- Aigrain, R. *L'hagiographie: Ses sources, ses méthodes, son histoire*. Bruxelles, 1953.
- Allard, P. "M. Harnack et le nombre des martyrs." *RQH*, no. 78 (1905): 235-246.
- Ando, C., y J. Rüpke, eds. *Religion and law in Classical and Christian Rome*. Stuttgart, 2006.
- Barnes, T. D. *Early Christian Hagiography and Roman History*. Tübingen, 2010.
- Bauman, R. A. *Crime and punishment in Ancient Rome*. London; New York, 1996.
- Beaujeu, J. "L'incendie de Rome en 64 et les chrétiens." *Latomus*, no. 19 (1960): 65-80, 291-311.
- Bisbee, G. A. *Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii*. Philadelphia, 1988.
- Bisconti, F. "Letteratura patristica e iconografia paleocristiana." En *Complementi interdisciplinari di patrologia*, editado por A. Quacquarelli, 367-412. Roma, 1989.

42. Dan. 3; 6.

43. Algunas de estas representaciones vienen recogidas y analizadas en el estudio: F. Bisconti, "Dentro e intorno all'iconografia martiriale romana: dal «vuoto figurativo» all' «immaginario devozionale»," en *Martyrium in Multidisciplinary Perspective: Memorial Louis Reekmans*, ed. P. van Deun (Leuven, 1995), 247-292.

- Bisconti, F. "Dentro e intorno all'iconografia martiriale romana: dal «vuoto figurativo» all' «immaginario devozionale»." En *Martyrium in Multidisciplinary Perspective: Memorial Louis Reekmans*, editado por P. van Deun, 247-292. Leuven, 1995.
- Callewaert, C. "Les premiers chrétiens furent-ils persécutés par édits généraux ou par mesures de police?." *RHE*, t. II (1901): 771-797; t. III (1902): 5-15, 324-348, 601-614.
- Cardascia, G. "L'apparition dans le droit des classes d'honestiores et d'humiliores." *RHDFE*, no. 27 (1950): 305-325; 461-496.
- Delehaye, H. *Origines du culte des Martyrs*. Bruxelles, 1912.
- Delehaye, H. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Bruxelles, 1921.
- Dodwell, H. *De martyrum Paucitate. Dissertationes Cyprianicae*. Oxford, 1684.
- Droge, A. J., y J. D. Tabor. *A noble death: Suicide and martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*. New York, 1992.
- Foucart, P. "Les certificats de sacrifice pendant la persécution de Decius." *Journal des Savants* (1908): 169-181.
- Franchi de' Cavalieri, P. *Note agiografiche*. StT 22. Roma, 1909.
- Garnsey, P. *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*. Oxford, 1970.
- Garnsey, P. "Legal privilege in the Roman Empire." En *Studies in Ancient Society*, editado por M. I. Finley, 141-165. London; Boston, 1974.
- Giovannini, A. "Tacite, l'«*incendium Neronis*» et les chrétiens." *REAug.*, no. 30 (1984): 3-23.
- Grabar, A. *Christian iconography. A study of its origins*. Princeton, 1968.
- Gregoire, H. *Les persécutions dans l'Empire Romain*. Bruxelles, 1964.
- Hamman, A. G. *El martirio en la Antigüedad Cristiana*. Bilbao, 1998.
- Hertling, L. "Die Zahl der Märtyrer bis 313." *Gregorianum*, no. 25 (1944): 103-129.
- Knipfing, J. R. "The *libelli* of the Decian Persecution." *HTR*, no. 16 (1923): 345-390.
- Koestermann, E. *Cornelius Tacitus: Annalen 4*. Heidelberg, 1968.
- Lanata, G. *Gli atti dei martiri come documenti processuali*. Milano, 1973.
- Lazzati, G. *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*. Torino, 1956.
- Levieils, X. "Crises dans l'Empire Romain et lutte contre la superstition chrétienne (I-IV siècles)." *RSLR*, no. 41 (2005): 1-38.
- Lovato, A. *Il carcere nel diritto penale romano dai Severi a Giustiniano*. Bari, 1994.
- Mateo Donet, M. A. *La ejecución de los mártires cristianos en el Imperio romano*. Murcia, 2016.
- Mohrmann, C. *Vite dei santi*. Milano, 1974-1975.
- Moreau, E. de "Le nombre des martyrs des persécutions romaines." *NRT*, no. 73 (1951): 812-832.
- Rordorf, V; V. Saxer; N. Duval y F. Bisconti. "martirio." En *NDPAC*, editado por A. Di Bernardino, 1376-1388. Genova; Milano, 2007.
- Ruinart, D. *Acta Primorum Martyrum Sincera et Selecta*. Amstelaedami, 1713.

Saumagne, Ch. "Les incendiaires de Rome (ann. 64 p. C.) et les lois pénales des Romains (Tac. Ann. XV, 44)." *Revue Historique*, no. 227 (1962): 337-360.

Westfall, J. "The alleged persecution of the Christians at Lyons in 177." *AJT*, XVI no. 3 (1912): 359-384.

Wilcken, U. *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*. Leipzig, 1912.

Fuentes clásicas

Actas de los mártires (D. Ruiz Bueno. *Actas de los mártires*. Madrid: BAC, 1968).

Agustín, *Sermones* (M. A. Marcos Casquero. *Obras completas de San Agustín*. Madrid: BAC, 1983).

Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino* (M. Gurruchaga. Madrid: Gredos, 1994).

Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* (R. Teja. Madrid: Gredos, 1982).

Plinio, *Epístolas* (J. González. *Plinio el Joven, Cartas*. Madrid: Gredos, 2005).

Prudencio, *Peristephanon* (L. Rivero García. *Prudencio, Obras*. Madrid: Gredos, 1997).

Tertuliano, *Apologético* (C. Castillo. Madrid: Gredos, 2001).

Arqueología de los héroes cristianos: las reliquias de los mártires

ARCHAEOLOGY OF CHRISTIAN HEROES: RELICS OF MARTYRS

In memoriam Benedictus PP. XVI

Javier Verdugo Santos

Grupo de Investigación "Historia de la Arqueología en España".
ArqFoHEs, HUM F-003. Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

El cristianismo en su creencia en una primera resurrección para aquellos que fuesen sepultados –*ad sanctos*– es decir, en contacto con los restos de un mártir, produce la aparición de los *martyria* como lugar de enterramiento, surgiendo la necesidad de la búsqueda y tráfico de reliquias para satisfacer la demanda de los centros devocionales. Estas primeras manifestaciones constituyen el núcleo de la Iglesia primitiva basada en el culto a los mártires. Con la Reforma, este culto es rechazado y la Iglesia católica con su Contrarreforma lo intensifica y busca pruebas materiales de su existencia, especialmente en Roma, lo que supone un incremento de las investigaciones con la aparición de la llamada *arqueología cristiana* que de una visión confesional y apologética con una fuerte dependencia teológica al servicio de la Iglesia se ha transformado en una rama de la arqueología tardo antigua sin negar el peso ideológico del cristianismo, ni el papel de la arqueología como disciplina auxiliar de la Historia Eclesiástica.

Palabras clave

Cristianismo. Mártires. Reliquias. Arqueología cristiana.

Abstract

Christianity in its belief in a first resurrection for those who were buried –ad sanctos– that is, in contact with the remains of a martyr, produces the appearance of martyria as a burial place, arising the need for the search and trafficking of relics to meet the demand of devotional centers. These first manifestations constitute the core of the early Church based on the worship of the martyrs. With the Reformation, this cult is rejected and the Catholic Church with its Counter-Reformation intensifies it and seeks material proof of its existence, especially in Rome, which means an increase in research with the emergence of the so-called Christian archaeology which has been transformed from a confessional and apologetic vision with a strong theological dependence at the service of the Church, in a branch of late ancient archaeology without denying the ideological weight of Christianity, nor the role of archaeology as an auxiliary discipline of Ecclesiastical History.

Keywords

Christianity; Martyrs; Relics; Christian archaeology.

I. Introducción

Todas las sociedades han rendido culto a los muertos. La palabra reliquia tiene su origen en el latín *reliquae-arum*, “sobras, restos” de un muerto, que deriva de *reliquus*, “lo que permanece”. Literalmente hace referencia a aquello que queda de algo, y se aplica especialmente a los restos de una persona muerta. El culto a las reliquias no es un fenómeno ligado exclusivamente al cristianismo, aunque, evidentemente, ha sido con la Iglesia cuando este culto ha conseguido mayor difusión espacial y temporal.

Es en Grecia y en el culto a sus héroes¹ donde debemos situar el precedente de la devoción a las reliquias de santos y mártires cristianos. Era costumbre entre los griegos rendir homenaje a determinados objetos que habían pertenecido a los héroes e incluso a restos humanos de estos. De este modo, hay despojos corporales, como los huesos gigantescos atribuibles a Teseo y objetos de uso: armas, instrumentos musicales, ornamentos, viviendas o palacios y hasta restos de animales vinculados a los héroes. La lanza de Aquiles se hallaba en el

1. Pfister 1909, 331-381.

templo de Atenea en Phaselis²; la de Meleagro en el templo de Apolo en Sykion³; el yelmo y la lanza de Odiseo en el templo de la Diosa Madre en Engyon⁴, entre otros muchos. También, cómo no, existían reliquias vinculadas a las divinidades. De este modo y, al igual que en el cristianismo las hay directamente ligadas a Cristo, tales como la Cruz o la Sábana Santa, en la Antigüedad tenemos numerosos ejemplos de reliquias de las deidades olímpicas.

Así, en Delfos, se mostraba la tumba de Dionisos y la roca que el propio Cronos se habría tragado en lugar de su hijo Zeus. Por otra parte, existía la costumbre en Grecia de asociar las tumbas de personajes famosos a santuarios o templos donde se les veneraba y visitaba. Son tumbas sagradas con reliquias de fundadores u otros personajes míticos y era muy frecuente que un templo dedicado al culto tuviese una tumba en su interior. Estos templos derivaban su nombre del héroe allí enterrado: *Erecteion*, *Edipodeion* o *Pition*⁵. En la obra de Pausanias aparecen continuas referencias a estas tumbas sagradas de personajes o héroes míticos, de los que se sentían orgullosas las ciudades donde estas se hallaban. La mayoría de esos testimonios presentan un denominador común: en todos ellos se atestigua la presencia de un oráculo que indica donde están las reliquias del héroe, ordena su traslado y que le sea erigido un recinto sagrado. En Atenas existía el altar y la tumba de Teseo-*Teseion*-cuyo cuerpo había permanecido oculto en Skyros, lugar de su muerte, de donde fueron traídas sus reliquias por Cimón, una de las primeras *traslatio* que conocemos, todo ello de acuerdo con lo ordenado por el oráculo de Delfos⁶. Es un templo reliquia donde la tumba es la propia casa. Además, es santuario es decir lugar de sacrificios, circunstancia que está acreditada en las *Teseas*, o ceremonias de culto al héroe. Era pues una costumbre enterrar dentro de la ciudad las reliquias de míticos héroes del pasado y de los *oikistes*, y ello a pesar de lo restrictivo que era para griegos y romanos el permitir tumbas dentro de las ciudades. Pero el caso de los héroes es diferente. En Atenas, además de la tumba de Teseo se encontraba en el Areópago, la de Edipo, que se convirtió en una de las reliquias protectoras de Atenas⁷. Costumbre esta que veremos florecer de nuevo en el siglo II d.C. con enterramientos como el de Trajano o Celso⁸.

2. Paus. III 3,8.

3. Paus. II,7,8.

4. Plu. Marc. 20.

5. Nietzsche 1875-1876[1999], 182-183.

6. Plut. *Vit. Cim.*VIII. Paus. III, 3,7.

7. Soph. *OC* 1755-1770, Paus. I,28.

8. Verdugo 2018, 128-129.

Existen numerosos testimonios de esta costumbre de enterrar héroes en la ciudad a los que se rendía culto en las ágoras. Junto a los héroes y fundadores míticos, también la ciudad permitía albergar las tumbas de atletas, poetas o simplemente individuos que habían poseído una extraordinaria belleza. Toda la obra de Pausanias está llena de estos testimonios como en el caso de Eurípico, uno de los héroes de la *Iliada* en la ciudad de Patras⁹ o la de Anquises, padre de Eneas, al pie del monte Anquisia, en la Arcadia¹⁰, entre otros muchos.

Según Pausanias¹¹, los tebanos contaban que trajeron los huesos de Héctor desde Ilión por causa del siguiente oráculo:

Tebanos que habitáis la ciudad de Cadmo, si queréis vivir en vuestra patria con intachable riqueza, traed los huesos de Héctor Priámda a casa desde Asia y honradle como un héroe por consejo de Zeus.

Ello convirtió a Héctor en reliquia protectora de los tebanos y elemento benéfico. Tenemos noticias de tumbas de otros personajes como Aquiles¹², y de algunas Amazonas como Antíope¹³ o Hipólita¹⁴.

También se conocen santuarios en Egipto ofrecidos a cada uno de los miembros mutilados de Osiris e, incluso, el caso peculiar del dios Apis que poseía su cementerio particular.

De los monumentos a los héroes, tal vez sea el más relevante el homenaje a los caídos en la famosa batalla de la llanura de Maratón (490 a.C.) que detuvo el avance de los persas sobre el Ática. Según nos refiere Pausanias¹⁵ había una tumba de los atenienses en la llanura, en las que aparecían los nombres de los caídos por tribus, otra de los beocios de Platea y finalmente una para los esclavos, que fue ésta la primera vez en que aquéllos lucharon. Añade Pausanias, que los del *demos* de Maratón, honran a los que cayeron como héroes. Es esta la primera vez que son elevados a esta categoría, no sólo hombres libres, sino también esclavos. También fueron enterrados los cuerpos de los medos: "porque es piadoso enterrar el cadáver de un hombre en la tierra", pero estas tumbas

9. Paus. VIII,19.1.

10. Paus. VIII, 12.9.

11. Paus. IX, 18,5-6.

12. Graves 1986: 403, Quintus Smyrnaeus III, 766-80; Pseudo-Apolodoro *Epit.* V,5; Dycitis Cretensis IV, 13-14; Tz. *Posthomerica* 431-67; Hom. *Od.* XXIV, 43-84.

13. Paus. I,2, 1

14. Paus. I,41,7.

15. Paus. I, 32, 3, 4 y 5.

no podían identificarse cuando Pausanias visitó el lugar. La coalición griega mandó recuperar los cadáveres de los soldados muertos en las Termópilas y los enterraron en un túmulo en la colina, con una estela con un epigrama de Simónides de Ceos (556 a.C.-468 a.C.), que según Heródoto¹⁶ decía:

Oh, extranjero, informa a Esparta que aquí yacemos todavía obedientes a sus órdenes.

Junto a los héroes aparece el valor colectivo del culto a los antepasados que en opinión de Buxton¹⁷ llega a ser superior al de los propios héroes. Una prueba de ello es el tratamiento que recibían los caídos y los ciudadanos ilustres en la Atenas democrática enterrados en el *demosion sema*, un cementerio público de los siglos V y IV a.C. al que iban a parar los restos de los muertos en batallas y hombres ilustres de la democracia ateniense. Al enterramiento colectivo de guerreros los griegos le daban el nombre de *polyandrion* y el *demosion sema* está lleno de ellos. Tucídides¹⁸ nos da testimonio de estos funerales de estado –*patrios nomos*– en los que el protagonista es el pueblo y no la familia. De Pericles, y su famoso discurso fúnebre a los caídos en el 438 a. C., nos ha dejado Tucídides¹⁹ una magnífica y elocuente reconstrucción.

2. La Ciudad de Dios. El martirio cristiano

Con la consolidación del cristianismo mediante lo que ha venido en denominarse la revolución silenciosa²⁰, el concepto helenístico de ciudad, en el momento en que se impone a los arquitectos y urbanistas la realidad cristiana, con sus nuevas exigencias, se vuelve anacrónico, en el sentido sociológico y eminentemente político en que había sido formulado²¹. Un elemento fundamental de este cambio ideológico, que el cristianismo introduce en las nuevas conciencias ciudadanas, es la “memoria” de aquellos personajes más venerados, este y no otro es el significado de la palabra *martyrium*. La construcción de edificios, en honor de los mártires, –los héroes cristianos–, es uno de los aspectos más importantes del cambio en la forma de la ciudad antigua. Los

16. Hdt. VII,228.

17. Buxton 2000,489.

18. Thuc.II,VI,111.

19. Thuc.II,VII, 112-116.

20. Walbank 1981, 27.

21. Masuelli 1985,52.

sepulcros de los mártires aparecen como lugares de culto, asamblea y enterramientos de aquellos que querían ser sepultados *ad sanctos*. La persistencia en la devoción de estos lugares sacralizados se mantuvo en el tiempo, y tras el Edicto de Milán, se transforman en un sistema de referencia que aglutina a su alrededor complejos arquitectónicos, basados más en una motivación histórica –la memoria– que práctica²². El resultado será la transformación de la imagen de la ciudad a través de las construcciones monumentales cristianas.

Tras su reconocimiento, la Iglesia arde en deseos de crecer y emerger a la realidad del ámbito urbano. De este modo, asistimos al traslado de los polos devocionales desde los cementerios periféricos al centro de la ciudad, llevando a cabo un proceso de renovación de los espacios públicos, que antes ocupaban las construcciones civiles y los templos. Por extensión del concepto de *res sacrae*²³ surge la idea de “tierra consagrada”, que llevará a la búsqueda insistente de sepulturas *ad martyres*, y a la monumentalización de estos “santos lugares”, que aparecen a modo de iglesias-trofeos sobre o junto a las tumbas de los mártires. Este espacio cristiano fuera de la ciudad, aparece ya en Roma en el siglo II con la implantación de necrópolis exclusivamente cristianas, pero será a partir de Constantino cuando se proyecte la construcción de grandes edificios memoriales en honor de los mártires.

Los ricos convertidos focalizarán la munificencia tradicional en la erección de estos templos, que darán lustre a su status y al propio tiempo intentarán garantizarse el más allá²⁴. Posteriormente, se producirá un continuo traslado de las reliquias de los mártires al interior de la ciudad acompañado de enterramientos alrededor de estos edificios martiriales. Hay un movimiento de la periferia al centro, respetando en un principio los edificios y áreas públicas. Luego se colocarán a su lado y por último se superponen y engloban edificaciones preexistentes²⁵.

El deseo de que el difunto repose junto a los mártires debe ponerse en relación con la posibilidad de formar parte de la primera resurrección: *habeat partem in prima resurrectione* según Tertuliano²⁶, y que aparece en el *Apocalipsis*²⁷, reservada para los más santos y los mártires. El deseo de participar en esta primera resurrección está patente en los cristianos desde el principio. Por

22. Masuelli 1985,54.

23. Verdugo 2015,18-20.

24. Testini 1985, 38.

25. Testini 1985, 39.

26. Tert. *De monog.*X.4.

27. Ap. XX.

Figura 1. Cementerio de S. Calisto de Via Appia y Via Ardeatina, "terzo cubículo" excavado en fecha posterior a 1567, donde se aprecian como los enterramientos posteriores invaden el arcosolio del Buen Pastor; tomado de Bosio (1633, Libro III, Cap. XXIII, 241), cortesía de la BnF.



ello, son afortunados los que logran ser enterrados cerca de los mártires porque lograrán estar en esa primera resurrección. Junto a esta costumbre de enterrarse cerca del mártir aparece también la de incluir en la tumba del difunto una reliquia. Una práctica reservada a unos pocos, por lo difícil y costoso que resultaba obtenerla, pero que sin duda era una segura garantía de comunión con el mártir y aseguraba estar junto a él en la resurrección. Los enterramientos cercanos a los mártires se desarrollarán en una primera fase en las catacumbas, donde las tumbas se amontonan junto a las precedentes, con un agotamiento del espacio, sacrificándose los elementos decorativos o los arcos con el fin de acomodar el máximo de enterramientos (Figura 1). De igual modo, en los cementerios juntos a las basílicas los cadáveres son sepultados en el suelo, unos juntos a otros, o mezclados. Ello supone la pérdida de monumentalidad de la sepultura *ad sanctos* que no exige ser un monumento visible.

A partir de la imposición del modelo cristiano, la concepción antigua de la tumba como *domus aeterna*, que poseía un sentido religioso y ultraterreno, decae y viene sustituida, en este sentido por las tumbas *ad sanctos*, con la presencia del mártir. A partir del siglo IV, con el traslado de reliquias al interior de la ciudad, se prodigan los enterramientos como el de Santa Constanza en Roma (Figura 5) o la iglesia de los Santos Apóstoles de Constantinopla donde

será enterrado Constantino como “décimo tercer apóstol”²⁸. Además, se impone la obligación de que en cada altar hubiera una reliquia de un santo²⁹. Todo ello a pesar de la oposición del emperador que dictó en 381 un edicto imperial recordando la obligación de dar sepultura fuera de los muros de la ciudad, cuestión esta que se remontaba a la Ley de las Doce Tablas:

Todo cadáver que sea conservado sobre la tierra en un sarcófago deber ser llevado fuera de la ciudad [...] Y ninguno debe creer que sea permitido el enterramiento junto a las tumbas de apóstoles o de mártires. Ni estos lugares, ni ningún otro en el interior de los muros de la ciudad pueden servir de sepultura³⁰.

Esta disposición debió tener pocos efectos prácticos, y seguramente fue incumplida.

Con las reliquias de los mártires entraron en la ciudad los muertos a lo que tanto se opuso Juliano³¹ y las sepulturas al nivel de pavimento. También se busca, a veces, la reutilización de un lugar sagrado pagano, que se cristianiza con la presencia de un mártir, con una evidente doble intención³². Otro cambio importante se producirá en el concepto del funeral³³.

3. Lo maravilloso cristiano: Las reliquias, su interés y comercio

La Iglesia estableció una distinción entre muertos comunes y los santos. Estos mártires que habían dado su sangre por la fe en Dios, o que habían vivido de una manera ejemplar de acuerdo con el mensaje de Cristo, continuaban, de algún modo, viviendo entre nosotros a través de la reliquia: lo que permanece³⁴.

28. Grant 1989, 58-64.

29. Tal es el caso del pedestal romano reutilizado con inscripción cristiana del obispo Pimenio del 5 de junio del 662, hallada cerca de Alcalá de los Gazules (Cádiz) y que formaría parte de un altar o *mensa martyrium* de una iglesia y que dice: “En nombre del Señor. Aquí están recónditas las reliquias de los santos Servando, Germano, Saturnino, Justa y Rufina mártires y Juan Bautista, en el día 5 de junio del año 33 del señor Pimenio Pontífice, era 700 (año 662)”.

30. CTH, IX, 17, 6.

31. Es constante su reproche a los cristianos que se arrastran entre los sepulcros: “Habéis inventado, añadiendo al antiguo cadáver (mártir) muchos cadáveres recientes [...] todo lo habéis llenado de sepulcros y tumbas, aunque en ninguna parte está dicho entre vosotros que os arrastréis entre las tumbas y las rodeéis de honores” (Juliano, *Contra los Galileos*, 335, b, c y e; Ed. García Blanco 1982, 56-57).

El culto de las reliquias nace con las persecuciones difundiéndose desde el Oriente hacia Occidente, y se transforma en una de las manifestaciones populares de la devoción cristiana. Se reúnen en torno a su tumba, que se convierten en *martyria* –memoria–, en el aniversario de la muerte del santo, y desde los primeros momentos se le atribuyen funciones apotropaicas y profilácticas, pues libran de los demonios y de las enfermedades.

Las reliquias presentan cierta jerarquía. Cristo, por su ascensión a los cielos, no dejó despojos de su cuerpo, por lo que de él se aprecian y buscan los objetos con los que tuvo contacto: la Cruz, el Grial, la Sábana Santa, los clavos del martirio, su túnica o la corona de espinas³⁵. La más importante será la Vera Cruz, que según la leyenda había descubierto la propia madre de Constantino: la emperatriz Elena, luego santa, hacia el 300. Los restos de la cruz, sin embargo, no llegan a Occidente hasta 1204, cuando tras el saqueo de Constantinopla por los cruzados, comienzan a aparecer fragmentos de la misma. Hasta estos momentos se han contado 1400³⁶. Uno de los relicarios

32. Tal fue el caso de Antioquía y del templo de Apolo en Dafne, donde se hallaba enterrado el mártir Bábilas. El emperador Juliano ordenó trasladar los restos del mártir devolviendo al templo su devoción original lo que se produjo mediante una procesión de los cristianos. Días después, el 22 de octubre del 362, el templo fue pasto de las llamas, y convencido Juliano de la culpabilidad de los cristianos ordenó la clausura de la principal iglesia de Antioquía y desterró al obispo Atanasio de Alejandría que había vuelto a Antioquía tras seis años de destierro ordenados por Constancio. Según Amiano, XXII 12, 8 (Juliano, Ed. García Blanco 1982, Test. 103, 319), Juliano pretendía volver abrir la fuente profética de Castalia, que había sido obstruida por Adriano con una enorme mole de rocas. Por ello decidió que se trasladaran de allí los sepulturas cristianas que entorno a la tumba del mártir Bábilas se habían formalizado, convirtiendo la fuente en un lugar *ad sanctos* para los cristianos, y un lugar contaminado para los helenos. A tal fin siguió el ritual con que los atenienses habían purificado la isla de Delos. El ritual nos lo relata Teodoro, *Hist. Eccl.* III 15, 2 (Juliano, Ed. García Blanco 1982, Test. 104, 319). Del mártir Bábilas se conserva un relicario con su brazo de 1467, hoy en el Museo de Filadelfia.

33. Para los romanos era una alta distinción que las autoridades concedieran el privilegio de un *funus publicum* (Arce, 1988) para honrar a los ciudadanos meritorios. Todo esto había generado un auténtico arte sepulcral tanto en las exequias como en el monumento funerario, que había alcanzado cotas de exageración y lujo. Muchas veces se alzaron en contra y numerosas acciones legales se llevaron a cabo para limitar tales prácticas, intentando racionalizar los gastos y el espectáculo que excedía muchas veces el necesario decoro. El cortejo funerario cristiano tuvo desde el principio un acento distinto del plenamente pagano. Lo esencial de la ceremonia era la oración y el canto de salmos. Y los elementos paganos de glorificación del difunto estaban ausentes de la ceremonia litúrgica que todo lo más llevaba a cabo una humilde intersección por el alma del muerto. La única excepción triunfal es la que se dedica a los mártires, que son objeto de un discurso laudatorio.

34. Huchard 2003, 255

35. De las innumerables reliquias de Cristo destacamos la Corona de Espinas de Notre Dame, que se salvó del incendio de 2009; del *lignum crucis* de Caravaca de la Cruz en Murcia o la de S. Croce di Gerusalemme en Roma; la Sábana Santa llamada Síndone de Turín; la Sagrada Lanza que se conserva en Viena en el Museo Schatzkammer; los cálices de la Sagrada Cena de Valencia y de León y el velo de la Verónica que se halla en el santuario del Volto Santo de Manoppello (Pescara).

36. Huchard 2003, 256.

más espectaculares de los que contienen reliquias de la Santa Cruz, es el de Floreffe, que se conserva en el Museo del Louvre. San Luis, rey de Francia, llevaba sobre sus hombros reliquias en procesión, junto con sus obispos, en un claro ejemplo de devoción pública, en un gesto, de observación admirativa que buscaba la imitación³⁷.

La reliquia, si se le priva de su valor simbólico, de objeto sagrado no suele, por lo general, tener valor alguno. De ese modo, un hueso o un conjunto de ellos o un poco de polvo, o unos fragmentos de madera no tienen *per se* ningún valor. Para que la reliquia adquiriera un valor necesita un contenedor: un relicario con una inscripción o con la representación iconográfica del santo. Es decir, necesita la complementariedad de un escrito de un documento que avale su autenticidad³⁸.

Las reliquias pertenecen como afirman Le Goff³⁹ y Daston - Park⁴⁰ a una categoría distinta de lo *maravilloso*, concerniente a lo divino a lo *miraculosus* en lugar del orden natural. Su procedencia es variada, puede ser traída de Oriente bien por regalo de príncipes orientales o por los cruzados, o puede ser adquirida en el “mercado”, en especial tras el saqueo de Constantinopla en 1204, cuando los objetos de las colecciones imperiales bizantinas pasaron a alimentar el floreciente comercio europeo de reliquias y otros objetos orientales. El traslado de reliquias de un lado a otro de la Europa medieval, no suponía el traslado con ellas de las características culturales, la devoción o el tipo de culto del lugar de procedencia, sino que la reliquia se adaptaba a su nuevo lugar y surgía una devoción nueva. De este modo, ni el traslado de reliquias que los venecianos hicieron del cuerpo de S. Marcos desde Alejandría, supuso la adopción de la devoción griega o copta del santo, ni tampoco el traslado de los mártires de Córdoba a Saint-Denis, acarrió la introducción de ritos o tradiciones mozárabes. De igual modo, cuando una reliquia era robada o vendida no se “robaban” o se “compraban” ni las ideas, ni los valores religiosos o culturales, que poseía en su contexto primitivo. Por ello, cualquier nuevo traslado –*translatio*– debía venir referido a circunstancias extraordinarias, narradas por el transportista. De este modo en la *Translatio Beati Vincentii*, la persona es un sarraceno y en las *Translatio SS. Marcellini et Petri* de Eginardo, es un griego que vive en Roma, en el caso de san Isidoro, es el propio santo

37. Le Goff 1996b, 61.

38. Geary, 2000, 10-11.

39. Le Goff 1996 a, 13.

40. Daston - Park 2000, 64.

el que indica al obispo Avitus, el lugar de su enterramiento en Sevilla, lo que propicia su *translatio* a León, en el 1063⁴¹.

La *translatio* es el testimonio de la llegada de una reliquia a una iglesia, que adquiere de este modo una nueva dimensión, al ver reforzada su imagen de lugar de culto, con la incorporación de un objeto, cargado de intención: la reliquia, que adquiere la categoría de *monumentum*, al incorporarse al imaginario y a la conciencia de la comunidad en la que se asienta, otorgando carácter emblemático al lugar. Las *translationes* vinieron a formar parte de una "liturgia pública"⁴² y constituían todo un acontecimiento social, pero a la vez eran consideradas reprobables cuando se hacían de forma fraudulenta, especialmente por la gente a las que se les había privado de la "protección" de la reliquia, por mucho que algunos quisieran justificarlo como "deseo" del propio santo. Robar una reliquia sin el "permiso" del santo sería imposible, cuestión ésta que se utilizaba a menudo para justificar el *furto*.

En el periodo del 800 al 1100, las reliquias alcanzaron un punto de gran relieve, hay que tener en cuenta que antes del siglo IX Europa era aún escasamente cristiana, y en ese proceso de cristianización las reliquias jugaron un papel importante. La reliquia es un sujeto extra histórico⁴³, cuyo valor para los creyentes es inmutable desde los comienzos del cristianismo a hoy. Pero la función social de la reliquia si ha sufrido cambios. Dependía de circunstancias locales y opiniones individuales, de este modo, algunos eclesiásticos como el cardenal Claudio de Turín (780-827), consideraban las reliquias como pecados de vanidad e idolatría derivados de la devoción de los huesos.

Con el "renacimiento carolingio" se consolida una forma e interacción entre reliquia y sociedad, insertándola en la vida laica y eclesiástica. Así viene retomado el canon *Item placuit* del V Concilio de Cartago, 401, que prescribía que todos los altares contuviesen reliquias. Al mismo tiempo se favoreció la costumbre de prestar juramento sobre ellas, y se fomentaba que los fieles visitasen las tumbas de los santos. Todo ello produjo un considerable aumento de reliquias al norte de los Alpes, procurándolas tanto de Italia como de España para proteger y glorificar la iglesia franca. En el siglo IX, con la descomposición del imperio carolingio y el auge de los señores, la iglesia franca tuvo que buscar protección en los santos y sus reliquias. Estas sirvieron para mantener, en los difíciles siglos que siguieron, la cohesión de la

41. Verdugo 2003, 368.

42. Geary 2000, 115.

43. Geary 2000, 20.

civilización, y los centros a ellas unidos, iglesias y monasterios significaron los únicos lugares civilizados, donde la herencia carolingia se mantuvo, y dio lugar a fenómenos como Cluny. Los santos, y sus reliquias, dieron sentido de identidad, medios de protección, seguridad y vitalidad económica.

A pesar de las reformas de Cluny, y del avance del control económico y político, las funciones religiosas y milagrosas de las reliquias perduraron. Sin embargo entre los siglos XII al XIV, se observan algunos cambios. En primer lugar, asistimos a un desarrollo de las vías de comunicación con una creciente movilidad y una mayor difusión del papel de los santos universales del mundo cristiano. En segundo lugar, el culto a la Virgen, que alcanza un gran desarrollo entre los siglos XI y XII, gracias tal vez a Cluny y a las órdenes mendicantes. El culto a la Virgen fue desplazando a los santos locales.

El papa, sucesor de Pedro, con su sede en Roma, contribuyó también a exaltar la figura del apóstol. El desarrollo del comercio introdujo el culto a san Nicolás⁴⁴, y las cruzadas trajeron infinidad de nuevas reliquias a Europa.

Como restos tangibles de los santos, o de objetos vinculados a la pasión de Cristo, las reliquias eran muy fácilmente comprendidas y apreciadas por los laicos y los eclesiásticos, respecto a otros elementos más abstractos. Además era una sociedad analfabeta, que no era capaz de leer las Escrituras, ni estas estaban al alcance de todos. La reliquia, además estaba vinculada al mundo de las maravillas, que desde siempre habían atraído la atención de la gente, desde los tiempos más remotos. Era el santo, algo más que una simple conexión mística o espiritual con la eternidad de Dios y su corte celeste. Finalmente la reliquia entroncaba el presente con el interés por el pasado cristiano.

Todo esto, propició un comercio de reliquias, emergiendo la figura del "transportista", un oficio que dejaba buenos beneficios, y como no, el ladrón de reliquias; pues eran objetos muy preciados. Los traficantes de reliquias del medioevo se asemejan a los suministradores clandestinos de objetos de arte de nuestro tiempo. En el mejor de los casos eran receptadores de alta clase y en el peor unos "ladrones de tumbas". Según las fuentes, en el siglo IX y XI siglos, eran gente que trataban sobre todo con altos personajes, reyes, obispos y abades.

Los traficantes solían actuar como otros mercaderes. El más famoso de los suministradores carolingios, Deusdona, organizaba en primavera una

44. S. Nicolás fue trasladado desde la ciudad de Myra, tomada por los turcos, a Bari en 1087 por un grupo de peregrinos.

caravana que recorría Italia en las ferias de los monasterios. En el siglo X los ladrones al servicio de los reyes anglosajones viajaban a lo largo y a lo ancho de la Normandía y de la Bretaña como otros comerciantes. En muchos documentos se mencionan que comerciaban con otras mercancías, entre las cuales se incluían las reliquias. Es interesante saber también que tipo de encargos recibían, según Geary⁴⁵, los carolingios preferían mártires romanos e italianos, otros también los traían de Rávena. Los traficantes compraban las reliquias a los clérigos, y llegado el caso, las robaban, sin más.

Deusdona era diácono de la Iglesia de Roma, y procuró a Eginardo los cuerpos de los santos Pedro y Marcelino. Él no era un buscador ocasional, sino el jefe de una banda amplia y organizada de mercaderes de reliquias⁴⁶. Las tumbas de Tiburcio, Marcelino y Pedro se encontraban en el cementerio adyacente a la iglesia de Elena, madre de Constantino, en la vía Labicana (Figura 4), según las excavaciones llevadas a cabo en este lugar⁴⁷.

Eginardo, celoso de su amigo Ilduino, porque este había conseguido el cuerpo de san Sebastián, y necesitando poseer alguna reliquia importante para su monasterio de Mulinhein, de reciente creación, recurre a los servicios de Deusdona por primera vez en el 827. De toda la descripción de los avatares de Deusdona, se sabe que éste vivía en Roma, en S. Pietro in Vincoli, parece que tuvo buenos accesos a las catacumbas. Le ayudaban sus dos hermanos: Lunisio, que opera al sur de Italia, y Teodoro, que participo con su hermano en la expedición alemana del 830.

En Inglaterra, donde había una gran penuria de reliquias, como constatan algunos cánones del Sínodo de Chelsey, su rey Aethelstan se distinguió como un gran coleccionista, que consiguió las reliquias tanto a través de alianzas matrimoniales o diplomáticas con los gobernantes del continente. Sus sucesores continuaron ese afán coleccionista sin importantes los medios usados para conseguirlas. El primer ladrón del que se tiene noticias es un inglés, llamado Eletto, que intentó robar los restos de san Bartolfo, para venderlos al rey. En la *Vita Sancti Bertulfi* y en el *Sermo in traslatione Snacti Gudwaldi et Sancti Bertulfi*⁴⁸ se cuenta como el cuerpo de Bertolfo viene trasladado desde su tumba de Renty, junto a Saint-Omer, en Boulogne durante las invasiones normandas. Entre

45. Geary 2000,50.

46. *Translatio SS. Marcelli et Petris* de Eginardo, MGH, SS XV, pp. 239-264 y en los *Miracula Sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum* de Rodolfo, MGH, SS XV, pp. 329-341.

47. Franchi de' Cavaliere 1921, 27, 29 ss.

48. Geary 2000,55. *Vid.* MHG, SS XV, 631-641.

el 935 y el 939, Eletto logra robar el cuerpo y esconderlo cerca de Audinghen, junto a una colección de reliquias que habría después trasladado a Inglaterra. Es descubierto por el Conde Arnolfo de Fiandra y por el obispo Wigfredo de Théroanne quienes le obligan a restituir las reliquias. La mayoría de los escritos sobre robos de reliquia hablan de ingleses, ello se debe a la escasez de reliquias que, lógicamente, existía en Inglaterra, lo que debió acrecentar su búsqueda y por tanto, un mayor número de anécdotas en las narraciones.

Gaery⁴⁹ concluye diciendo que durante todo el Medioevo, el comercio de reliquias fue muy importante con una demanda de posesión tanto de los señores como de las comunidades religiosas. En el preciso momento en que éstas escasearon, y hubo dificultad para conseguirlas por medios legales, aparece un comercio más clandestino, que no repara en medios para conseguir unos objetos, que además de su función religiosa se habían convertido en objetos maravillosos y que daban prestigio a quienes los poseen. Eran unos objetos comerciales de muy fácil transporte –polvo, huesos u objetos menudos– que podían ser ocultadas en pequeños recipientes de muy cómodo transporte. Todo eran ventajas. Los riesgos para los transportistas eran mínimos, no llamaban la atención, podían pasar desapercibidos entre los otros comerciantes, y sobre todo sobre los ladrones comunes. Incluso, un solo cuerpo podía ser objeto de múltiples venta, a trozos, como ocurrió con el cuerpo de san Alejandro, que fue vendido una parte en Suiza y otra en Fulda⁵⁰ o sobre la marcha se conseguía otra nueva reliquia si la encargada había sido adquirida por otros. Un diente de san Sebastián fue vendido en el 835, si bien el cuerpo había sido trasladado a Saint-Médard, hacía diez años. Se multiplicaron los expolios o reliquias idénticas de un mismo santo, que produjo grandes disputas y discusiones.

Las autoridades conseguían importantes beneficios con el “tráfico de reliquias”, de este modo, los papas, teóricos conservadores de las catacumbas de Roma, gozaron de importantes ingresos gracias a este comercio, que además contribuía a reafirmar, fuera de Roma, en los confines de los reinos franco e inglés, el prestigio de la cristiandad romana y del propio pontificado. Cualquier mártir que se entronizaba en una iglesia franca, asumía la función de confirmar ante la población local de la importancia y la dignidad de Roma como centro de la Cristiandad⁵¹.

49. Geary 2000, 57.

50. Rudolphi, *Miracula Sanctorum*, MGH, SS XV, p. 330, cit. por Geary 2000, 59.

51. Geary 2000, 58.

El traslado de reliquias de santos romanos se convirtió en una difusión de la institución del papado y de la misma Roma, y puede decirse que en gran medida fue intencionada o al menos consentida, en la seguridad de que ello contribuiría a señalar a Roma como el referente de la Cristiandad, interés que fue creciendo hasta culminar en las peregrinaciones y los jubileos.

En cuanto a los efectos de las reliquias sobre la mentalidad, hay que tener en cuenta que éstas son percibidas como “seres vivientes”, idea que iba más allá de la concepción abstracta de que “el santo se manifestaba a través de la reliquia”; para el hombre medieval la reliquia era “el propio santo en persona que continuaba viviendo entre los hombres”⁵². También se observa un rechazo a ese comercio a través de la leyenda del Grial⁵³, la reliquia de Cristo, que se convertirá en el objeto arqueológico más buscado por los caballeros, y será todo un símbolo en el imaginario cristiano, vinculado a dicha aventura. La proeza de la búsqueda de un objeto maravilloso, de un arriesgado botín o un preciado talismán está presente tanto en cuentos maravillosos de transmisión oral celtas o bretones, y en textos épicos clásicos como el viaje de Jasón y sus Argonautas en busca del Vello de Oro. El Grial será el Vello de Oro medieval, que lógicamente está asociado al personaje más importante de la cultura cristiana: la copa en la que bebió en la última cena Jesús de Nazaret. Podemos ver un rechazo en la historia del Grial y de la Lanza Sangrienta, objeto éste que aparece en la novela inacabada de Chrétien, al tráfico de reliquias, que como hemos visto se convirtió en un turbio negocio de gente sin escrúpulos, que jugaban con los sentimientos del pueblo. En el Grial, Perceval o Parsifal, es un caballero que desea encontrar un ideal de vida que va más allá de las pautas del código cortés⁵⁴ es un hombre inquieto espiritualmente que fracasa en su hazaña, por que no es capaz de formular la pregunta oportuna: ¿A quién sirve el Grial y la Lanza?, ante el prodigioso cortejo de estos objetos en el castillo al que le ha conducido el Rey Pescador, aunque es de suponer, que si Chrétien hubiese finalizado su obra, Perceval habría triunfado, pues

52. Geary 2000, 132.

53. La esencia del Grial no está del todo clara, así Eschenbach, en su *Parzival* (1210), lo identifica con una piedra celeste, y el mismo Chrétien de Troyes en su *Cuento del Grial* (1188) lo asocia con un recipiente; su relato se inspira en un cuento céltico anterior (*Peredur*), aunque también lo asocia a la Lanza Sangrienta, que no debe ser otra que la de Cristo. En *la Historia del santo Grial* y en *El mago Merlin*, Robert de Boron, quien cristianizó el mito con claridad, dice que es el Santo Cáliz usado por Jesús en la Última Cena y en el cual José de Arimatea recogió su sangre al pie de la cruz, en el Calvario. En cualquier caso, con independencia de su naturaleza: un caldero celta, una bandeja, un vaso, una piedra o el Santo Cáliz, todos coinciden en que se trata de un símbolo de poder que encierra un misterio y posee virtudes sobrenaturales.

54. García Gual 1997, 45.

nuevamente ante el cortejo habría sabido expresar las preguntas oportunas, y ello debido a que en el tiempo transcurrido habría alcanzado un corazón puro. Esta es la clave y la moraleja del Grial, tan preciada reliquia sólo podía estar al alcance de alguien con esas características, no podía ser conseguida por los desaprensivos “buscadores de tesoros”, habituales de este comercio religioso, sino por sólo un caballero de alma pura como Perceval. Hay pues un rechazo en los siglos XII y XIII al comercio de reliquias, que está presente como hemos visto en la saga. En los escritores posteriores a Chrétien de Troyes, como la novela en prosa: *La búsqueda del santo Grial*, el protagonista, esta vez, es Galaad, el puro y casto paladín, a quién está reservada la recompensa de conseguirlo⁵⁵. La búsqueda del Grial pertenecerá al ámbito de la caballería trascendente, al servicio de un ideal de pureza religiosa y divina.

4. Los mártires en Roma: Los primeros monumentos cristianos

El cristianismo, en el advenimiento de Constantino, no mostraba trazas visibles en el tejido urbano de la ciudad⁵⁶, lo que es comprensible dado que la mayoría de los fieles procedían de las clases media y baja de la población. Aún en el siglo III, cuando ya había crecido la masa de fieles, la situación permanecía sustancialmente igual. A ello hay que añadir que se evitaba invadir la esfera pública por temor a levantar algún tipo de represión sobre ellos. En el campo, más allá de los muros aurelianos, los edificios cristianos eran difusos. Los cementerios y centros de culto se encontraban en las grandes propiedades sobre terrenos comprados por los fieles o donados por el señor local a libertos cristianos. Surge la *domus ecclesiae* en la campiña, idéntica en lo externo a la de otras sectas o cultos paganos. Las sepulturas estaban en cielo abierto o en catacumbas –redes subterráneas de galerías y cámaras sepulcrales– dispuestas en varios pisos, de modo que aprovechase en profundidad la escasa área disponible. Que las catacumbas sirvieran como escondite o lugares secretos de encuentro para la comunidad cristiana de Roma es pura leyenda: todo lo más alguna reunión o convite fúnebre en el aniversario del difunto. Tampoco sirvieron de lugar de culto, no había espacio disponible en ellas para tales asambleas. Semejante a los mausoleos paganos eran los centros de culto surgidos sobre las tumbas de los mártires

55. García Gual 1997, 49.

56. Krautheimer 1981, 30.

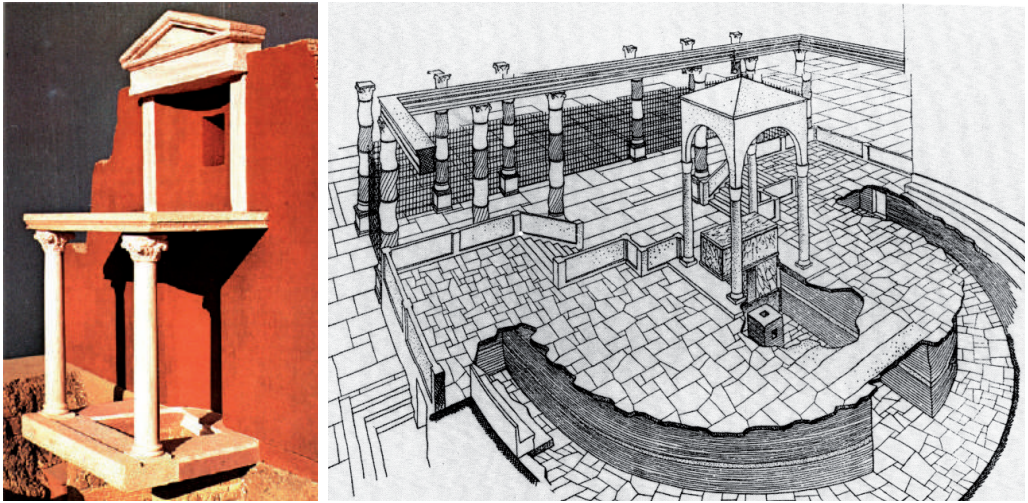


Figura 2. A la izquierda sagrario construido sobre la tumba de S. Pedro en el siglo II. A la derecha remodelación llevada a cabo en el siglo IV para facilitar el acceso de los peregrinos (Krautheimer, 1981, 31, lám. 17 y 111, lám. 70; Deichmann, 1993, fig. 42).

cristianos en los alrededores de Roma: uno de ellos estaba en la vía Appia, en correspondencia con la actual iglesia de S. Sebastiano, en el lugar donde en el 258 habían sido transportadas las reliquias de S. Pedro y S. Pablo, donde se veneraba la memoria de los apóstoles y se daban banquetes fúnebres en su honor⁵⁷. Su aspecto era el de una hostería campestre. También era muy insignificante y poco vistoso el centro de culto de S. Pedro sobre el Vaticano, descubierto en la década de los cuarenta (Guarducci, 1959, 1969, 1983) bajo la basilica actual. Se hallaba en un cementerio compuesto por suntuosos mausoleos muchos de los cuales pertenecían a seguidores del culto oriental residentes en el barrio del Trastévere. Aquí, una pobre tumba, era custodiada por una comunidad cristiana. En el 160-180 fue cerrado uno de los lados con un muro a caballo sobre una de las tumbas. Contra el se construyó un nicho u hornacina coronada por un tímpano y enmarcada por columnas con un espacio para recibir ofrendas (Figura 2). El monumento era conocido en el 200 como el “trofeo” de Gayo o “triumfo” de san Pedro, símbolo de su victoria sobre la muerte y es identificado en algunos grafitos del III que contienen suplicas al apóstol. Se trataba de un lugar de culto simple y anónimo ya que numerosas tumbas en los alrededores de Roma eran también señaladas con hornacinas de este tipo. Como conclusión Krautheimer⁵⁸ nos dice:

57. Krautheimer 1981, 30-31.

58. Krautheimer 1981, 31.

...antes del 312, el cristianismo no había dejado ninguna marca particular sobre el aspecto físico de Roma, dentro y fuera de sus muros: un visitante de Roma habría conocido los templos de los antiguos dioses, edificios administrativos, palacios, teatros, grandes mansiones, habría visitado los barrios de las clases medias y los bajos fondos, más no habría reconocido una *domus ecclesiae* o el "trofeo" de S. Pedro, a menos que fuese él mismo cristiano.

Los primeros edificios cristianos en Roma están vinculados a reliquias, a excepción de la basílica lateranensis construida en terrenos que habían pertenecido a la caballería imperial- *castra equitum singularium*- que luchó junto a Majencio. La más importante fue S. Croce in Gerusalemme, construida a instancias de la emperatriz Elena, excepcionalmente intramuros, aunque en zona marginal, no antes del 326-328. Se hallaba en un aula del palacio - *Sessorium*- como una capilla de uso para la familia imperial. En ella se hallaba el *lignum crucis* que la emperatriz había traído de Jerusalén.

Mucho más aparente fue la cristianización de la campiña extramuros, promovida por la familia imperial en las grandes posesiones suburbanas. De este modo, junto a las catacumbas y centros de cultos más venerados surgieron, casi siempre sobre terrenos de propiedad imperial, edificios de la Iglesia constituidos por grandes basílicas bien construidas y visibles desde muy lejos. En origen estas basílicas tendrían como función el de cementerios cubiertos anexos a catacumbas y destinadas a conservar los sepulcros de mártires venerados y a englobar antiguos centros de culto. Eran usados por los fieles como cementerios o como salas de banquetes fúnebres en honor de ellos o de sus mártires. Normalmente no había un clero adscrito a estos centros. Sólo se celebraba una misa el día del aniversario del martirio. Estos edificios son:

4.1. S. SEBASTIANO SULLA VIA APPIA

Erigida en un lugar en el que se constatan desde antiguos testimonios cristianos, y que ocupaba un cementerio pagano al aire libre pero con presencia cristiana. La actual iglesia ocupa el espacio de la antigua nave central, cuyas dimensiones dan idea de las ambiciones del emperador y de los jerarcas de la Iglesia. No sabemos si la construcción comenzó antes de la entrada de Constantino en la ciudad, pero es cierto que fue el emperador quien retomó la iniciativa y pone fin a las obras. Su pavimento estaba lleno de tumbas y otras se disponían a lo largo de las paredes, sobre y bajo el nivel de pavimento. En el exterior se hallaban adosados numerosos mausoleos de diferentes formas y tamaños (Figura 3).

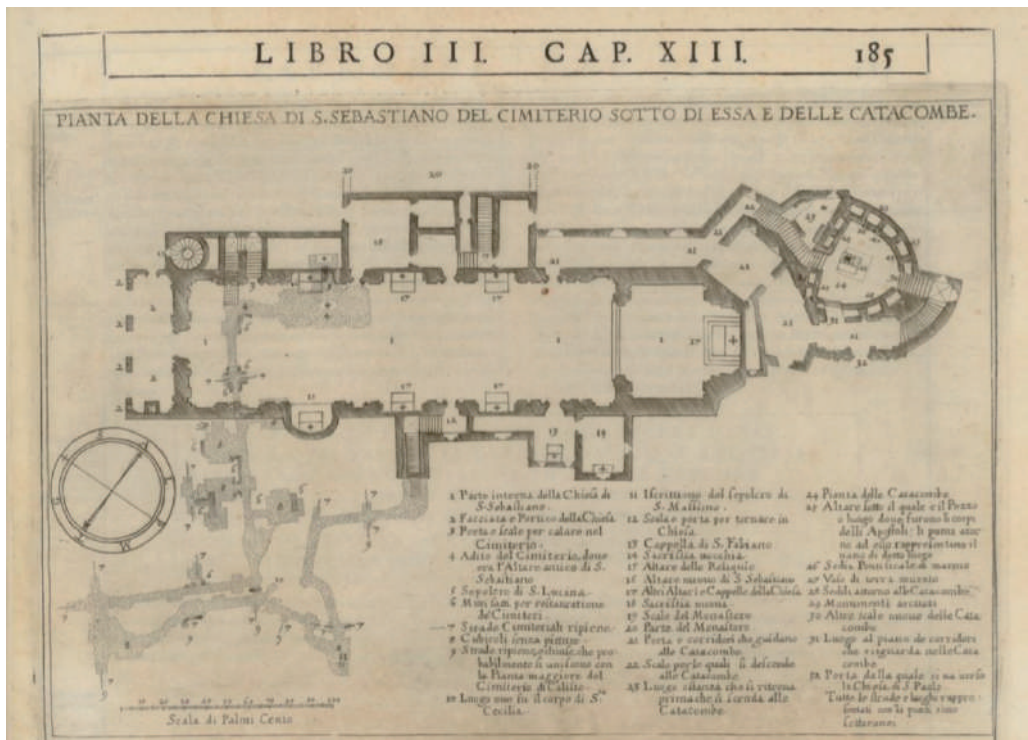


Figura 3. Planta de la iglesia de S. Sebastiano y de las catacumbas bajo la misma. Bosio (1633, Lib.III, Cap. XIII), cortesía de la BnF.

4.2. BASÍLICA DE LA VÍA TIBURTINA

En la vía Tiburtina existía desde hacía mucho tiempo una catacumba con la cámara sepulcral de san Lorenzo, ricamente decorada por Constantino. Los terrenos sobre los que surge esta basílica, hoy situada junto a la moderna iglesia de *S. Lorenzo fuori le mura*, eran de propiedad imperial desde finales del siglo II. Tenía una planta similar a la de S. Sebastiano, aunque algo más grande.

4.3. BASÍLICA DE LA VÍA LABICANA. MAUSOLEO DE ELENA

Una tercera basílica similar a las anteriores se hallaba en la villa imperial *ad duas lauros* sobre la vía Labicana, que contendría las cámaras sepulcrales de los mártires Marcelino y Pedro (Figura 4). A esta basílica se adosaba, en su pórtico de la fachada un gran mausoleo, hoy todavía bien conservado, conocido como Tor Pignattara, y sobre cuyo destinatario se ha discutido



Figura .4 A la derecha catacumbas de los mártires Marcelino y Pedro en vía Labicana *ad duas lauros* (Bosio, 1633, Lib. III, Cap. LXVL, 591d), cortesía de la BnF. A la izquierda el mausoleo de Elena © Dominio público.

abundantemente. En un principio, algunos autores establecieron la hipótesis de que estaba destinado a Constantino Cloro, muerto en el 306, colega de Diocleciano y esposo de Elena y padre de Constantino. Otros han sostenido que fue construido por Constantino para su madre, muerta en el 328. Lo más probable es, sin embargo, que inicialmente dicho mausoleo fuese concebido como tumba del propio Constantino, el cual tras la fundación de Constantinopla y la construcción de la iglesia de los Santos Apóstoles donde descansaría para siempre, desechó la idea, y fue utilizado para su madre, quien fue alojada en el sarcófago de su hijo adornado con temas militares y que se conserva en el museo Vaticano.

4.4. IGLESIA DE SANTA CONSTANZA Y CATACUMBA DE SAN AGNESE

La hija del emperador: Constantina, también conocida como Constanza, alza en vía Nomentana un aula que es una verdadera obra de ingeniería, junto a la tumba de la mártir: Agnese o Inés (Figura 5). Es el llamado *Coemeterium Agnetis* (Krautheimer, 1980: 36) que es conocido como basilica de santa Inés o san Agnese, en la que cabe destacar la pequeña capilla o edículo que con anterioridad a la intervención constantiniana se había erigido sobre el lugar del



Figura 5. A la izquierda mausoleo de St^a Costanza © Javier Verdugo. A la derecha plano de las catacumbas de S. Agnese (Bosio, 1633, Lib. III, Cap. LXVL, 591E), cortesía de la BnF.

sepelio de la mártir, y que quedó como centro de la basílica que se construyó en su entorno. El mausoleo o aula estaba unido a la basílica y al cementerio y de él aún se conservan sus paredes externas hasta la altura originaria. Está formado por un gran cuerpo cilíndrico, con cuatro nichos grandes y otros doce pequeños. La parte central de esta rotonda (22,5 m. de diámetro), estuvo cubierta por una cúpula, que se apoya sobre doce parejas de columnas que como sus capiteles, proceden de *spolia* de edificios antiguos, que van desde la época de Tito a la de Majencio.

4.5. BASÍLICA DE SAN PEDRO EN EL VATICANO

Fue fundada por Constantino como cementerio cubierto y aula funeraria destinada sobretodo a sepulturas, banquetes fúnebres y culto del mártir Pedro. En torno a sus muros surgían numerosos mausoleos, uno de los cuales, más antiguo que la propia basílica sobrevivió hasta finales del setecientos con el nombre de St^a Maria della Febbre. La iglesia fue erigida en una propiedad imperial, fuera de la ciudad, donde el apéndice de la colina del Vaticano declinaba hacia los *horti* de Nerón y es probable que como la Lateranense y la Agnese estuviera circundada de viñedos y otros cultivos. Parece ser que desde el pontificado de Anacleto, se alzaba allí un oratorio en memoria del

apóstol, un sagrario o *memoria* que ocupará el centro de la propia basílica, lo que obligó a los arquitectos a adoptar unas soluciones arquitectónicas diferentes. El edificio se inició entre el 319 y el 322 y fue terminado en el 329, fue cimentado sobre un gran terraplén obtenido con la colmatación de la necrópolis pagana y del pequeño centro cultural cristiano, al que nos hemos referido. Solo la parte superior del edículo que indicaba la tumba de Pedro permaneció sobre el nivel del pavimento de la basílica (Figura 2). A pesar de las transformaciones sufridas conocemos bastante bien el mismo, ya sea por el resultado de las excavaciones (*vid. supra*) como por los dibujos y grabados que nos han dejado, como el de Heemskerck. Este grabado nos muestra el interior de San Pedro cuando se estaba construyendo la nueva. El dibujo está realizado entre 1534-1536, apreciándose en él como la iglesia antigua esta aún embutida en la obra nueva, lo que nos da una idea de sus dimensiones. La basílica estaba precedida por un atrio que tenía al centro una enorme piña de bronce bajo un edículo que procedía de una edificación preexistente y por tanto de *spolia*. La basílica de S. Pedro representó para Constantino la más importante iglesia de peregrinación y el edificio cristiano de mayor relieve en Roma, después de la catedral, el Laterano. En su construcción se emplearon material de *spolia*, en especial columnas de serpentino y *giallo antico*⁵⁹.

4.6. EL TRASLADO DE RELIQUIAS A LA ROMA INTRAMUROS

Será Lanciani (ed.1994) el primer estudioso que realice una investigación sobre las excavaciones arqueológicas y hallazgos acaecidos en Roma desde el medioevo hasta la Edad Moderna. De acuerdo con sus apreciaciones las primeras excavaciones de antigüedades en Roma están asociadas al traslado de los cuerpos de santos. Los sepulcros de los mártires estaban expuestos a la profanación y al tráfico ilegal *-furta sacra-*, por ello los papas fueron presionados a trasladar las reliquias al interior de los muros, a la vez que con ello cristianizaban áreas tradicionalmente impregnadas de paganismo. Con tal finalidad se buscaron entre las ruinas de las termas las piezas de baños talladas en mármoles preciosos para colocarlos bajo los altares de las basílicas a la manera de sepulcros.

Los cuerpos de Faustino, Simplicio y Viatrice fueron trasladados en torno al 682 desde el cementerio de Generosa, cerca de la vía Portuense, a santa

59. Lachenal, 1995,16.

Bibiana all'Esquilino, siendo colocados por León II⁶⁰ dentro de "una concha de alabastro oriental de forma oval, que tenia esculpida en su cara la cabeza de un gato pardo y tenía 25 p. de circunferencia y 4 p. de alto"⁶¹.

Esteban V, reedificando la basílica de los Santos Apóstoles en el 816, colocó *in conca porphyretica recondidit*, los cuerpos de Eugenia, Claudia y otros mártires traídos de las catacumbas de vía Latina⁶². Otra importante reutilización de *labra* de termas debió acontecer con el traslado en masa de reliquias realizado por Pascual I (817-824). Otón III (983-1002) dispuso el cuerpo de Bartolomé apóstol y otros ilustres restos en un *labrum* de pórfido, el mayor de los conocidos, que medía 3.34 metros de largo y 0,90 de ancho y profundidad.

En el año 1049 León IX (1049-1054) colocó otro *labrum* bajo el altar grande de S. Maria in Via Lata, con reliquias de mártires, que fue redescubierto en 1491⁶³ y Calixto II (1119-1124) en el 1123 otro de granito oriental en S. Maria in Cosmedin⁶⁴.

La reutilización de sarcófagos para la reliquia de santos y mártires se constata en el siglo IX en Bomarzo, donde se ha hallado un sarcófago con decoración *a strigilum*, con una tapa más tardía, decorada con una gran cruz y una inscripción que fecha la reutilización en la época del papa León III (795-816) o IV (847-855). Otro ejemplar es el de Porto, en la basílica Sant'Ippolito all'Isola Sacra, cuyas reliquias fueron transferidas a la sede episcopal de Roma, en la Isola Tiberina. En Milán, el obispo Angilberto (824-859) reunió los huesos de los santos Gervasio y Protasio, junto a los de San Ambrosio y los depositó en un sarcófago de pórfido del siglo IV, probablemente sepulcro del emperador Graciano, muerto en el 383, con el deseo de conferir el máximo honor posible a las reliquias de los santos y una garantía de su autenticidad y *auctoritas*⁶⁵.

5. La arqueología cristiana. Una respuesta a los reformistas

Los anticuarios humanistas nunca hicieron distinción entre monumentos paganos y cristianos de Roma, que aparecen unidos en las distintas descripciones y

60. Krautheimer, 1981, 117.

61. Ficorini, 1774, 191.

62. Martinelli, 1653, 67.

63. Mountfacon, 1702, Cap. XVII, 239, 240.

64. Crescimbeni, 1715, 142, 416.

65. Lachenal 1995, 134.

topografías, como ocurre en la *Roma instaurata* de Biondo o en las *Antiquitates* de Andrea Fulvio y ello no podía ser de otro modo, ya que desde el principio, el pasado se concibe como un todo unitario⁶⁶ en el que la Roma cristiana se asienta sobre la pagana, y los monumentos paganos y cristianos se encuentran fundidos en la topografía de la ciudad como vemos en el plano de Roma de 1474, de Strozzi (Figura 6).

Además, como afirma Cantino⁶⁷, existe también una diferencia de fondo entre ambas categorías de monumentos, así mientras los paganos son, de acuerdo con Poggio Bracciolini: *reliquiae ex prisca illa urbe*: ruinas de un pasado que en la medida que se desean revivir aún se transforman más en dicho pasado, son *exempla* sobre los que se modela la *renovatio*, los cristianos, por el contrario, por su intencionalidad y vigencia pertenecen al presente y son parte del devenir. Esta relación entre ambas categorías se aprecia en la descripción de la *Roma ristaurata* de Biondo y en el *Opusculum* de Albertini. Este último, según Cantino⁶⁸, es una mera puesta al día de los *Mirabilia*, como el propio autor reconoce en el prefacio, y en él se distingue entre las “maravillas” de la *Vetus Urbs Roma* de las correspondientes a la *Nova Urbs*, entre las que se encuentran los monumentos cristianos, muy distinto a la *Roma ristaurata* de Biondo, donde los monumentos cristianos con los paganos se alternan según una secuencia topográfica.

Para los anticuarios-arqueólogos del Renacimiento las antigüedades cristianas no tienen modelos que ofrecer, por lo que su estudio no tiene interés y por tanto se sitúan al margen de la erudición. Además, los coleccionistas despreciaban los objetos que no fuesen de la Antigüedad, y salvo las reliquias de los santos y mártires, no ocupaban un importante papel ni tan siquiera en las colecciones de maravillas. Los coleccionistas buscaban las piezas que tenían relación con el pasado romano, al que consideraban el canon de la perfección de la edad de oro y dignos de ser admirados, expuestos e imitados. Esta apreciación de las antigüedades no abarcaba a los objetos de la tardorromanidad, si nos atenemos, tanto a la opinión de Antonio Agustín, referente a que a la llegada de los bárbaros: “ellos hallaron ya todas las artes por el suelo”, como la de Rafael, referida a los relieves del Arco de Constantino, que él consideraba sin arte, ni diseño alguno: “le sculpture sono sciocchissime, senza arte o disegno alcuno buono”. Por tanto, ni los objetos de la tardorromanidad ni los cristianos

66. Cantino 1984, 5-14.

67. Cantino 1984, 206.

68. Cantino 1984, 206.



Figura 6. Planta de Roma de Alessandro Strozzi en *Res priscae variaque antiquitatis monumenta undique ex omni orbe conlecta*, 1474. Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Redi 77, ff.VIIv-VIIIr. © Biblioteca Medicea.

interesaron ni a los anticuarios-arqueólogos ni a los coleccionistas, lo que queda demostrado además por la ausencia de ellos en los libros de dibujos y trabajos de campo de estos eruditos⁶⁹.

El revulsivo para la aparición de una arqueología cristiana será la confrontación religiosa. Su advenimiento está vinculado a los conflictos generados por la Reforma y Contrarreforma e inicialmente no nació como investigación anticuaria, sino como defensa de la recta fe, por cada una de las partes. Los ataques de los protestantes contra la Iglesia estimularan los estudios sobre la Iglesia primitiva, que se verá acrecentado por el espíritu renovado de la Contrarreforma.

El origen y el desarrollo de la arqueología cristiana como disciplina científica se diferencia de forma notable con aquellos principios de la arqueología

69. Cantino 1984, 207.

clásica o protohistórica. Su causa primera no es, en origen, arqueológica, anticuarria o estética, sino teológico-apologética, así los monumentos no serán valorados por su antigüedad, sino como testimonios de la fe y de sucesos históricos ligados a la historia de la Iglesia. Su desarrollo como disciplina científica moderna no se consigue hasta el siglo XIX, con la aparición de unos estudios unitarios y por ello la arqueología cristiana en su conjunto ha sido considerada como una ciencia auxiliar de la Historia Eclesiástica.

En la Roma del siglo XVI surge un grupo de hombres píos, “que renovaron con celo la fe y pusieron los medios para alcanzar la gracia”, que crean el Oratorio de S. Felipe⁷⁰ Neri⁷¹, estos comienzan a oponerse a los escritos de los protestantes. Será Neri quien impulse a partir de 1540 la peregrinación a las Siete Iglesias de Roma que será establecida en el año jubilar de 1575 (Figura 7). El oratorio consideraba a la iglesia primitiva como un modelo de vida lo que le llevaba a estudiar los testimonios de las primeras comunidades cristianas y por tanto los restos paleocristianos. A estos padres filipenses estaba unido un agustino: Onofrio Panvinio⁷², que era un anticuario perteneciente al círculo de Antonio Agustín y que provenía del estudio de la antigüedad clásica, en cuya disciplina se distinguió con algunas obras importantes como su *De ludis circensibus*, editada en Venecia en 1600. Panvinio en el año de su muerte, 1568, termina el primer tratado de arqueología cristiana sobre ritos funerarios y cementerios de los antiguos cristianos: *De ritu sepeliendi mortuos apud veteres christianos et eorumdem coemeteriis liber* y dos años más tarde, 1570, se publica póstumamente en Roma, su tratado sobre las Siete Iglesias: *De praecipuis Urbis Romae sanctioribusque basilicis quas Septem ecclesias vulgo vocant*.

En sus trabajos, Panvinio utiliza por vez primera de forma sistemática datos históricos, litúrgicos y arqueológicos para reconstruir la vida de los primeros periodos de la Iglesia. Esta metodología lo sitúa en un plano más científico y riguroso que muchos de sus contemporáneos, aunque esté al “servicio”

70. Los oratorios filipenses fueron desde finales del siglo XVI y comienzos del XVII uno de los grupos religiosos más avanzados, dentro de la disciplina tridentina. Se muestran interesados por el estudio, las artes, la música y la historia. Estaban abiertos a la sociedad sin distinción de clases sociales. Una de las instituciones más dinámicas fue su Biblioteca de Nápoles abierta al exterior desde su creación en 1586, que con el nombre de Biblioteca Oratoriana desarrolló un prestigioso papel en el siglo XVIII. Aún hoy se conserva en una especie de *Museum Librorum* conocido como Biblioteca de los Girolamini en la que los libros conviven con espléndidos vasos griegos de la Apulia (Middione, 2001: 57-80).

71. Sobre Neri véase Prodi, P. (2000, 778-784).

72. Se conocen su retrato realizado por Tintoretto (c.1555) y un busto de su sepultura en Sant'Agostino (Campo Marzio). Sobre su biografía y bibliografía, véase Bauer (2014).



Figura 7. Las Sette Chiese de Roma, tomado del *Speculum Romanae Magnificentiae*, editado por Antoine Lefreri (1512-1577) en colaboración con A. Salamanca en 1554, Biblioteca Nacional de España © Dominio público.

de intereses o argumentos más religiosos que científicos. Sus trabajos van dirigidos contra los reformistas, como su obra sobre el primado de Pedro: *De primatu Petri et Apostolicae sedis potestate*, que fue publicada en Verona tras su muerte en 1589 o aquella otra sobre la basílica de S. Pedro: *De rebus antiquis memorabilibus et praestanti basilicae Sti. Petri* (c. 1560).

La figura más importante del cenáculo de S. Felipe Neri es el cardenal Cesare Baronio (1538-1607), uno de los fundadores de la Historia Eclesiástica moderna creador de los *Annales Ecclesiastici* y revisor del *Martyrologium Romanum*. Sus *Annales* son una reacción a la obra del teólogo y reformista luterano Matia Flaccio (1520- 1575) quien con un grupo de escritores, los *Centuriadores de Magdeburgo*, publica en 1569 su *Decima Centuria Ecclesiasticae Historiae*, en la que abre el debate sobre la Iglesia primitiva y su desnaturalización por la Iglesia católica, defendiendo que la Reforma es la interpretación autentica

del cristianismo⁷³. Lutero, a pesar de que su protector Federico III de Sajonia era un gran coleccionista de reliquias – mas de 19.000 en 1520– reunidas en su iglesia de su castillo, en Wittemberg, rechazó el culto de estas y fue especialmente beligerante con las peregrinaciones especialmente la de Santiago de Compostela (Almazan, 1987, 533-599).

El estudio de la antigüedad cristiana y de la arqueología cristiana tuvo sus inicios en las catacumbas. Estos lugares removieron las conciencias con el descubrimiento de las existentes bajo las *Vigna Sanchez-coemeterium jordanorum*– afinales del 1578⁷⁴ que fue considerado como cementerio de Priscila, hasta que en 1921 se identificó como cementerio de los Giordano. También sabemos la repercusión que tuvo el descubrimiento entre los romanos. Estos, al igual que en 1485 ante el hallazgo del famoso sarcófago con cuerpo incorrupto de vía Appia, acudieron en masa hacia las catacumbas rompiendo el cercado que para su protección había ordenado instalar el cardenal Savello, según conocemos por los *Avvisi* de la época⁷⁵. El impacto debió ser enorme. La compleja estructura con nichos –*columbario*– y la decoración pictórica desconocida hasta entonces en ambientes funerarios, revolucionó el interés por los espacios mortuorios cristianos, lo que se vio acentuado por el ambiente religioso del momento.

Los cementerios paleocristianos estarán al servicio de la lucha contra la herejía, al ser considerados testimonios incomparables e irrefutables de la ortodoxia católica, y con los que se creía demostrar la presencia del culto de los mártires desde los primeros años del cristianismo. En esa época se dio a las catacumbas un valor no solamente histórico, sino religioso, y apenas redescubiertas sirvieron como lugares de culto y veneración: S. Felipe Neri en persona pasaba las noches rezando en las de S. Sebastiano y lo mismo se cuenta de Federico Borromeo⁷⁶ en 1579⁷⁷.

El descubrimiento de las catacumbas, en opinión de Cantino⁷⁸, reveló un sector inexplorado, hasta entonces, a través del cual los anticuarios podían dar respuesta a problemas de presente, lo que supone que a partir de este momento se intensifiquen los estudios sobre arqueología cristiana⁷⁹. Es la

73. Olson O.K (2011) *Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform*. Lutheran Press. UK.

74. Ridley 1992, 123.

75. Cantino 1984, 171.

76. Sobre su biografía y bibliografía véase Prodi (1971).

77. Deichmann 1993, 28.

78. Cantino 1984, 208.

79. Cantino 1980, 5-14.

primera vez que se utiliza el testimonio arqueológico para probar o refutar una controversia del presente.

En 1589, algunos jesuitas descendieron a las catacumbas de S. Callisto bajo la guía del padre Giuseppe Vidal para reconocer las tumbas de los mártires. Sin embargo, la figura transcendental en los estudios de arqueología cristiana será Antonio Bosio (1575-1629)⁸⁰, que comienza en 1593 sus exploraciones a la temprana edad de 18 años, visitando, por vez primera, la catacumba de santa Domitilla, guiado por Pompeo Ugonio († 1614), que por aquel tiempo estaba estudiando la antigüedad de las iglesias de Roma⁸¹, y asistido por un equipo integrado por dos obreros y su ayudante Santini:

Il nostro pittore, et intagliatore, per copiare le suddete immagini già ritrovate, et altre, che si fossero potute trovare, e due homini manuali con zappe, e picconi, per farci aprire la strada, dove fosse serrata e ripiena [Nuestro pintor, y entallador, para copiar las imágenes ya encontradas, y otras, que se hubieran podido encontrar, y dos obreros con azadas y picos, para abrírnos el camino, donde estuviera cerrado y relleno].

En los 36 años sucesivos Bosio dedicará todo su esfuerzo al estudio de las catacumbas –el trabajo de toda su vida–, cuyos resultados consignó en su *Roma sotterranea*, que es el primer estudio sistemático y un instrumento indispensable para el arqueólogo cristiano⁸¹. Esta, su obra póstuma, fue comenzada a principios del siglo XVII y su objetivo era glorificar a la Iglesia, mostrando la permanencia en ella, desde los primeros siglos de los mismos dogmas y doctrinas de su tiempo. Bosio está influenciado por el ambiente científico existente en torno a Federico Borromeo, quien mantenía correspondencia con Galileo y estaba siempre atento a los avances en matemáticas y cosmografía, un método que se inscribe en el racionalismo cartesiano y en la revolución científica⁸². Bosio informaba de sus descubrimientos al cardenal Borromeo a quien le enviaba, fichas de sus catacumbas⁸³. La obra de Bosio fue editada por Giovanni Severano en 1633.

Además de Bosio, debemos mencionar a Pompeo Ugonio, quien, en 1588, recogió una importante información sobre antigüedades cristianas y sobre

80. Sobre su biografía y bibliografía véase Parisi (1971).

81. Será sistematizado modernamente por el arqueólogo Giovanni Battista de Rossi (1822-1894) con su nueva *Roma sotterranea* escrita entre 1864 y 1877.

82. Cantino 1984, 209.

83. Marcora 1964, 115-154.

iglesias de Roma en su obra: *Historia delle stationi di Roma che si celebrano la Quadragesima*. La obra permanece manuscrita y todavía hoy constituye la única fuente para muchos materiales perdidos. También Giovanni Severano, el editor de la *Roma Sotterranea* de Bosio (Figura 8), escribió un importante trabajo sobre las Siete Iglesias: *Memorie sacre delle Sette Chiese di Roma* (1630) donde combatía la negación de la *cathedra Petri* por los protestantes. En la obra nos informa sobre como frecuentaban las catacumbas cristianas no solo Felipe Neri sino también Carlos Borromeo. Hace referencia, a la próxima salida de la *Roma Sotterranea* de Bosio, a la que remite, aunque presenta brevemente los cimiteri, que se encuentran en el camino que conduce a S. Sebastiano con la intención de “caminar sobre ellos con la devoción que conviene”. Detalla los cementerios con un estilo que poco se aparta de las descripciones de las catacumbas hechas por autores anteriores como Baronio, Panvino y el propio Bosio. Al mismo tiempo, sin embargo, Severano añade algunas anotaciones de tipo personal sobre la conexión de todos los cementerios hipogeos de la zona, sobre su notable extensión y sobre el aspecto de las galerías: “En las paredes [...] hacían de una y otra parte sepulcros distinguidos en varios órdenes, y puestos uno encima del otro, en forma de armarios o estanterías de libros”.

Durante los siglos XVII y XVIII la arqueología cristiana continuó ocupándose de las catacumbas, aunque sin los criterios objetivos de Bosio como se observa en la traducción al latín realizada en 1657 por Aringhi, que fue fruto de polémica.

En 1672 Clemente X nombra al epigrafista Fabretti (1618-1700) conservador de las catacumbas extremándose el cuidado de los sitios. En 1687 Mabillon (1632-1797) publica su *Museum italicum* con noticias sobre cementerios romanos y napolitanos. Fue muy crítico con el culto a los “santos” y/o “mártires” anónimos que se rendía en las catacumbas en su *Ad Theophilum Gallum epistola de cultu sanctorum ignotorum* (1698). También Muratori (1672-1750), padre de la historiografía italiana, dedicó varios trabajos a los signos de reconocimiento de los sepulcros de los santos en sus trabajos: *Ad Novum Thesaurum Veterum Inscriptionum* (1738-1742) y *De sacrarum basilicarum apud christianos origine et appellatione disquisitio* (1709). Aunque en el tema de la vida de los santos destaca la enciclopedia de 68 volúmenes puesta en marcha por Rosweyde y sobre todo por Jean Bolland (Bollandus, 1596-1665) denominada *Acta Sanctorum* donde se examinan de forma exhaustiva una hagiografía crítica de la vida de los santos cristianos. El primer volumen se publicó en 1623 hasta la actualidad, en los llamados *Analecta Bollandiana*.

Los trabajos de Bosio fueron continuados por Boldetti (1663-1749) con su obra *Osservazioni sopra i cimiterj de' santi martiri ed antichi cristiani di Roma*.

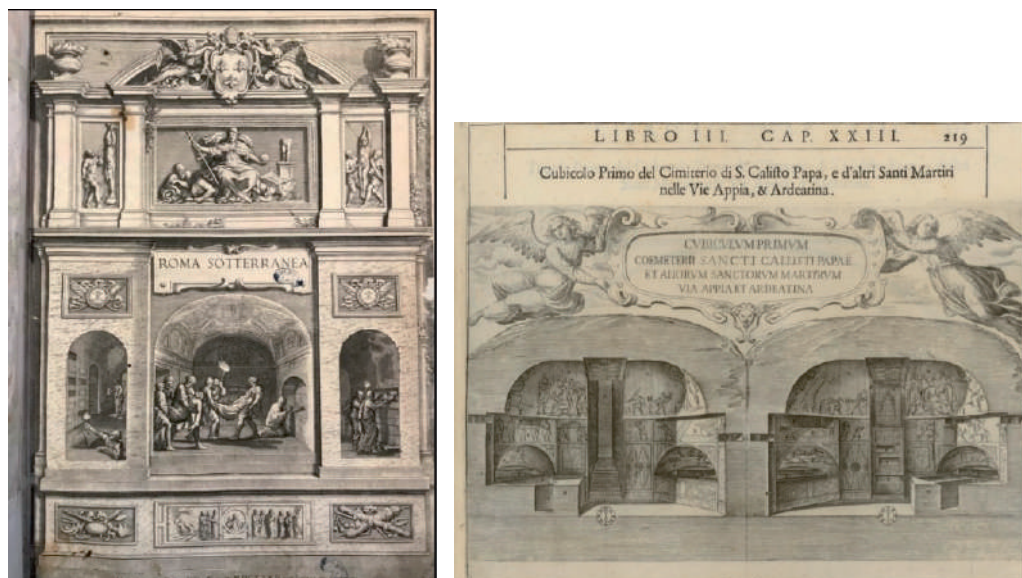


Figura 8. A la izquierda, portada de la *Roma sotterranea*, obra póstuma de Bosio. A la derecha catacumba de *S. Callisto* recogida en la Libro II, Cap XXIII, fol. 219, cortesía de la BnF.

Aggiunta- vi la serie di tutti quelli che... in varie parti del mondo si trovano, con alcune ri essio- ni pratiche (1720). Por ultimo señalar el interés que la arqueología cristiana y la defensa de la Iglesia primitiva, desde el punto de vista católico frente a los reformistas, despertó en otros lugares. Así, los mauristas (benedictinos) franceses intensificaron desde 1626 los estudios de la *Gallia Christiana* y en España los trabajos del padre Enrique Florez (1702-1773): *España sagrada. Theatro geographico-histórico de la Iglesia en España* cuyo primer tomo se editó en 1747.

En cuanto a Roma en el XVII aparecen varios trabajos centrados principalmente sobre las iglesias. Entre la recopilación de documentos históricos más relevantes está *De sacris aedi cis* y sobre todo *Vetera Monumenta*⁸⁴ (1690) de Giovanni Giustino Ciampini. Por esta última conocemos una serie de mosaicos paleocristianos de Roma y Rávena que son descritos de una forma anticuaria, no apologética.

En el año 1625, restaurándose por el cardenal Millini la *confessione dei ss. Quattro*, fueron descubiertas cuatro conchas bien grandes, dos de pórvido,

84. *Monimentum-i*, equivalente a *monementarius-a-um*, lo que es propio y pertenece a los monumentos.



Figura 9. Visita de Pío IX a las catacumbas de S. Callisto y S. Cecilia. Bajo relieve de Aniceto Marinas. *Ilustración Española* 1903 © Dominio público.

una de serpentino y una de metal, en las que León IV (847-855) y Pascual II (1099-1118) habían colocado reliquias. Antes de la renovación de S. Giovanni e S. Paolo por el cardenal Fabrizio Paolucci, en 1725, se conservaba en una capilla en el fondo a la iglesia una urna preciosa, que Benedicto XIII trasladó al altar mayor, para contener las reliquias de S. Saturnino.

La arqueología cristiana alcanza un notable desarrollo durante el pontificado de Pío IX (1846-1878) con la creación de la Commissione di Archeologia Sacra (1852) y el impulso de los trabajos de Giovan Battista De Rossi (1822-1894) arqueólogo y epigrafista experimentado, que en 1861 publica el volumen I de las *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* y en 1863 crea el *Bulletino di Archeologia Cristiana* precedente de la *Rivista di Archeologia Cristiana* (1924). A lo largo del pontificado salen totalmente a la luz las catacumbas de S. Callisto y S. Cecilia, que fueron visitadas por Pío IX en 1854 (Figura 9). Rossi publica entre 1864-1867 su *Roma sotterranea*, que contribuyó a conferir dignidad científica a la arqueología cristiana. En opinión de Angello (2002) "Su obra estuvo condicionada por el clima de "restauración católica", propia de la cultura romana de su tiempo y culminada en el Concilio Vaticano I (anacrónicamente se ha hablado recientemente de "anti modernismo"), esto le impidió trascender la mera técnica y pasar de la heurística a la hermenéutica cuando

tocó temas teológicamente trascendentales". De él ha dicho Francisco, en 2022, en su centenario:

De Giovanni Battista de Rossi admiramos el extraordinario compromiso como estudioso incansable, que sentó las bases de una disciplina científica, la arqueología cristiana, presente todavía hoy en muchas universidades; y recordamos también la pasión con que vivió lo que para él era una verdadera y propia vocación: descubrir y dar a conocer cada vez mejor la vida de las primeras comunidades cristianas de Roma, a través de todas las fuentes posibles, comenzando precisamente por las arqueológicas y epigráficas.

Epílogo

La arqueología cristiana tras la unificación de Italia se convirtió en uno de los instrumentos científicos más importante de la Santa Sede⁸⁵. Así en 1879 se funda el *Collegium Cultorum Martyrum* (hoy *Pontificia Accademia Cultorum Martyrum*) con el fin de promover el culto de los mártires e incrementar y profundizar en la historia de los testimonios de la fe (*depositum fidei*). En 1894 se celebró el Primer Congreso Internacional de Arqueología Cristiana en Split (Spalato) y el último el (XXIV) está previsto para el 2024 en Belgrado. Todas las actuaciones están coordinadas desde el Istituto Pontificio di Archeologia Cristiana creado en 1925. Una de las recientes novedades ha sido la identificación científica de la tumba de S. Pablo (Bucarelli, 2011).

De una visión confesional y apologética con una fuerte dependencia teológica al servicio de la Iglesia, la arqueología cristiana, se ha transformado en una rama de la arqueología tardo antigua que tiene por objeto de investigación el estudio de los testimonios materiales del primer cristianismo extendido a todo lo relacionado con la vida de las comunidades cristianas más antiguas, incluyendo un estudio de la metamorfosis de las ciudades "clásicas" tras la inserción en el tejido más antiguo de los edificios de culto y el estudio de los asentamientos originados por monasterios e iglesias con las consiguientes implicaciones socioeconómicas. Todo ello sin negar el peso ideológico del cristianismo en la formación de la Antigüedad Tardía, ni el papel de la arqueología como disciplina auxiliar de la Historia Eclesiástica. La Iglesia que fue la promotora de la arqueología cristiana

85. Según los datos que ofrece el Archivo Pontificio di Archeologia Sacra hay documentadas en la actualidad en Roma 208 catacumbas, muchas de ellas investigadas y abiertas al público.

ha asumido una nueva función en un delicado equilibrio, así Benedicto XVI en 2008 en la festividad de S. Dámaso en el Istituto di Archeologia Pontificia decía:

La arqueología cristiana es una ciencia histórica y como tal basada en el estudio metódico de las fuentes ...la misión del instituto no es otra que la de servir a la historia y al arte poniendo en valor los numerosos testimonios que la "ciudad eterna" posee de la civilización occidental, de la cultura y la espiritualidad católica. Junto a los resultados obtenidos en el campo científico el instituto procurará ofrecer una provechosa contribución al conocimiento y profundización de la fe cristiana.

Referencias bibliográficas

- Albertino, Francesco (1520), *Opusculum de mirabilibus novae ac veteris urbis Romae*, s.e, Roma, edición digital Instituto de Investigación Getty, 20
- Almazán, V. (1987): "Lutero y Santiago de Compostela" en *Compostelanum: Revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela*, Vol. 34, 3-4, 533-559.
- Arce, J. (1988) *Funus Imperatorum. Los funerales de los emperadores romanos*, Madrid.
- Bauer, S. (2014), "Onofrio Panvinio", *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 81. Treccani. Edición digital. Roma.
- Biondo, Flavio (1474), *Italia illustrata*, Johannes Philippus de Lignanime, Basilea.
- Biondo, Flavio (1542) *Roma ristaurata*, s.e., Venezia, edición digital de Paul Getty Museum Library.
- Bosio, Antonio (1633) *Roma Sotterranea*, Giovanni Severani da S. Severino (ed.). Roma.
- Bucarelli. O. (2011), "Devozione e pellegrinaggio alla tomba di Paolo dall'antichità al medioevo", *Paolo Apostolo Martyri: l'apostolo S.Paolo nella storia, nell'arte e nell'archeologia*, Attii della Giornata di Studi Pontificia Università Gregoriana, 19 gennaio 2009 (Ottavio Bucarelli - Martín M. Morales, eds.), *Miscellanea Historia Pontificiae* 69, 219-245.
- Cantino Wataghin, G. (1980), "Roma sotterranea. Appunti sulle origine dell'archeologia cristiana", *Ricerche di Storia dell'arte*, 10,, 5-14.
- Cantino Wataghin, G. (1984), "Il rapporto con l'antico fra mito, arte e ricerca", S. Settis (coord.), *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, Vol.I, Uso dei classici, Torino, 169-217.
- Cecalupo, Ch. (2019) "Giovanni Severano da Sanseverino prete dell'oratorio e le catacombe romane", *RACr*, 95, 207-229.
- Deichmann, F. W. (1993), *Archeologia cristiana*, L'Erma di Brestchneider, Roma.
- Ficorini, F. (1744), *Le vestigia e rarità di Roma antica*, Stamperia di Girolamo Mainardi, Roma.
- Filippi, G. (2011) "La tomba dell'Apostolo Paolo: nuovi dati dai recenti scavi. Notizie storiche e archeologiche", *Paolo Apostolo Martyri: l'apostolo S.Paolo nella storia, nell'arte e nell'archeologia*, Attii della Giornata di Studi Pontificia Università Gregoriana,

- 19 gennaio 2009 (Ottavio Bucarelli - Martín M. Morales, eds.), *Miscellanea Historia Pontificiae* 69, 97-117.
- Fulvio, Andrea (1513), *Antiquitates Urbis*, Mazochius, Roma.
- Fulvio, Andrea (1543), *Opera delle antichità della città di Roma & delli edificij memorabili di quella*. Paolo del Rosso, Venezia.
- Franchi de' Cavaliere, (1921) "Il sarcofago di S. Elena prima dei restuari del secolo XVIII", *Nuovo bollettino di archeologia cristiana*, 27, pp. 15-38.
- García Gual, C. (1997) *El redescubrimiento de la sensibilidad en el siglo XII: el amor cortés y el ciclo artúrico*. Akal. Madrid.
- Geary, P. (2000) *Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nell' Medioevo*. Milano.
- Ghilardi, M. (2012) "Giovanni Battista de Rossi, Pio IX e le catacombe di San Callisto in un gesso dimenticato di Aniceto Marinas" en *Studi Romani*, Anno LX, 1-4, 277-291.
- Grant, M. (1989) "Il tredicesimo apostolo. L'imperatore all'ippodromo", *FMR*, nº 71, 1989 ed. ital., 58-64.
- Graves, R. (1986) *Los mitos griegos* (2 vol.). Alianza Editorial. Madrid.
- Guarducci, M. (1959) *La tomba di Pietro: notizie antiche e nuove scoperte*. Roma.
- Guarducci, M. (1969) *Pietro ritrovato: il martirio, la tomba, le reliquie*. Milano.
- Guarducci, M. (1983) *Pietro in Vaticano*. Roma.
- Herz, A. (1988), "Cardinal Cesare Baronio", en *The Art Bulletin* 70, 590-620.
- Huchard, V. (2003) "I tesori, le reliquie, i reliquiari", *Il Medioevo Europeo di Jacques Le Goff*, a cura di Daniela Romagnoli, Milano, 255-262.
- Juliano, (1982) *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios*. Leyes. García Blanco (Ed.). Editorial Gredos Biblioteca clásica. Madrid.
- Krautheimer, R. (1981) *Roma. Il profilo di una città. 312-1308*. Edizioni dell'elefante. Roma.
- Lachenal, L. (1995), *Spolia. Uso e reimpiego dell'antico dal III al XIV secolo*, Longanesi y C., Milano.
- Le Goff, J. (1996, a) *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*, Gedisa. Barcelona.
- Le Goff, J. (1996b) "Los gestos de san Luis", *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa. Barcelona, 52-64.
- Marcora, C. (1964), "Il cardinal Federico Borromeo e l'archeologia cristiana", *Mélanges E. Tisserant*, V, Ciudad del Vaticano, 115-154.
- Middione, R. (2001), "Museum Librorum. La Biblioteca de los Girolamini en Nápoles", *FMR* 58, 57-80.
- Mountfaucon, Bernardo (1702) *Diarium Italicum*, J. Anisson Typographiae Regiae Praefectum, París.
- Nietzsche, F. (1875-1876[1999]) *Der Gottesdienst der Griechen, El culto griego a los dioses* (Ed. Diego Sánchez Meca). Aldebarán. Madrid.
- Panvinio, Onofrio (1558), *De'Fasti de' Magistrati ed imperatori romani*, Valgrisium, Venezia.

- Panvinio, Onofrio (c.1560), *De rebvs antiquis memorabilibvs et praestantia basilicae santi Petri apostolis pncipis vaticanae*. Roma.
- Panvinio, Onofrio (1568), *De ritv sepeliendi mortvos apvd veteres christianos et eorvmdem coemeteriis liber*. Colonia. Herederos de Antonio Bladi. Impresores camerale, Roma.
- Panvinio, Onofrio (1570), *De praecipvis Urbis Romae sanctioribvsque basilicis quas septem ecclesias vvlgo vocant*, Cholinus Materno, Colonia.
- Panvinio, Onofrio (1589), *De primatv Petri et Apolosticae sedis potestates*, BAV, Vat. Lat. 6883, Roma.
- Panvinio, Onofrio, (1600) *De Ludis Circensibus*, Venezia.
- Parisi, C. (2016), "De memoria antiquaria a patrimonio della nazione in età napoleónica", V. Curzi, C. Brook. Cl. Parisi Presicce (coords.), *Il museo universale. Dal sogno di Napoleone a Canova*, Skira, Milano, 33-46.
- Pausanias, (1994) *Helladós Periegesis (Descripción de Grecia)*. Gredos.Madrid.
- Pfister, F. (1909), *Der Reliquienkult im Altertum*, Gieben.
- Pincherie, A. (1964), "Cesare Barononio", *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol.6. Treccani. Edición digital. Roma.
- Prodi, P. (1971), "Federico Borromeo" en *Dizionario Biografico degli Italiani*.Vol.13. Treccani. Edición digital. Roma.
- Prodi, P. (2000), "Filippo Neri", Leonardi, C.; Riccardi, A.; Zarri, G., eds. *Diccionario de los Santos*. Tomo I. Madrid: San Pablo, 778-784.
- Ridley, R. (1992), "To protect the Monuments: The Papal Antiquarian (1534-1870)," *Xenia I*, 117-153.
- Severano, Giovanni (1630) *Memorie sacre delle sette chiese di Roma e di altri luoghi, che si trouano per le strade di esse*, Roma: Giacomo Mascardi.
- Sófocles, *Tragedias: Edipo rey. Edipo en Colono*. Ed. Alma Mater, trad. Ignacio Errandonea, Barcelona, 1959.
- Testini, P., (1985) "Spazio cristiano nella tarda antichità e nell'alto medioevo", en *Atti del VI Congresso Nazionale di Archaeologia cristiana*. Pesaro-Ancona. 19-23 settembre 1983, La Nuova Italia Editrice, Firenze 198, pp. 31-48.
- Tucidides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Ed. Orbis, s.a., trad. Diego Gracian. Madrid 1986.
- Verdugo Santos, J. (2003) "El cristianismo en Itálica: fuentes, tradiciones y testimonios arqueológicos", en A.A.V.V., *III Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía: santos, obispos y reliquias*. Universidad de Alcalá de Henares. Del 13 al 16 de octubre de 1998. Alcalá de Henares, 353-389.
- Verdugo Santos, J. (2015) "La formación del concepto de tutela del patrimonio histórico en la antigüedad. Monumento y objeto arqueológico en el Derecho romano", *Revista General de Derecho Romano* 25, 1-56.
- Verdugo Santos, J. (2018) "Felicior Augusto et Traiano melior. De Trajano a Teodosio la continuación del prestigio de la dinastía Ulpio-Aelia *ONOA* nº 6, 125-146.

Santos y reliquias en Andalucía: *Inventiones, traslaciones* y otras vicisitudes desde la Tardoantigüedad hasta la modernidad

SAINTS AND RELICS IN ANDALUSIA: *Inventiones,*
traslaciones AND OTHER VICISSITUDES FROM
LATE ANTIQUITY TO MODERN TIMES

Eduardo Cerrato-Casado

Universidad de Granada
Academia de Historia de la Iglesia en Andalucía

Resumen

Se ofrece una reseña histórica sobre los principales casos de *traslaciones*, *inventiones* y otros episodios acontecidos en torno al culto a los santos y sus reliquias en Andalucía. Si bien nuestra compilación no pretende ser exhaustiva, iniciaremos nuestro recorrido en la misma tardoantigüedad, analizaremos los casos documentados en época mozárabe y terminaremos con el *revival* que el culto a las reliquias experimentó como respuesta al rechazo protestante en el contexto de la Contrarreforma.

Palabras Clave

Andalucía; reliquias; mártires; Contrarreforma; inventiones, traslaciones.

Abstract

This is a historical review of the main cases of *traslaciones*, *inventiones* and other episodes related to the cult of saints and their relics in Andalusia. Although our compilation does not claim to be exhaustive, we will begin our journey in late antiquity itself, analyse the cases documented in the Mozarabic

period and end with the revival that the cult of relics experienced as a response to Protestant rejection in the context of the Counter-Reformation.

Keywords

Andalusia; relics; martyrs; Counter-Reformation; *inventiones*, *traslaciones*.

I. MÁRTIRES Y RELIQUIAS EN LA ANDALUCÍA TARDOANTIGUA

Como en otros muchísimos aspectos históricos relativos a la etapa que nos ocupa, se podría sostener que el culto a los santos en Andalucía tardoantigua se regirá por los mismos parámetros que, a grandes rasgos, observamos en otros puntos del Imperio. No entraremos aquí a exponer las características generales de un fenómeno suficientemente estudiado por la historiografía precedente¹. Aquí bastará con señalar que el panorama apuntado en estas obras de referencia no diferirá mucho de la situación que encontramos en la antigua provincia *Baetica*, donde podemos constatar los mismos fenómenos, aunque quizás con menos intensidad o en un modo más discreto².

Sabemos que era habitual que grandes turbas se congregaran en torno a las basílicas suburbanas, generalmente en zonas de necrópolis todavía en uso, para celebrar el *dies natalis* de los santos y mártires locales. Estas celebraciones a menudo desembocaban en actos poco piadosos que poco o

-
1. Vid, por ejemplo, Hippolyte Delehaye, *Les origines du culte des martyrs* (Bruselas: Société des Bollandistes, 1933); y Sanctus. *Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (Bruselas: Société des Bollandistes, 1927). Más reciente (aunque con más de 40 años de antigüedad) es el clásico de Peter Brown, *The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago: University of Chicago Press, 1981). Por último, citaremos Robert Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics* (Oxford: Oxford University Press, 2019). El culto a los santos y los mártires ha sido tratado de manera general para toda Hispania por Carmen García Rodríguez, *El culto a los santos en la Hispania romana y visigoda* (Madrid: CSIC, 1966); Pedro Castillo Maldonado, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad tardía* (Granada: Universidad de Granada, 1999); y en la tesis doctoral de Rafael Jiménez Pedrajas, publicada de manera póstuma con edición y actualización a mi cargo: Rafael Jiménez Pedrajas, *El Santoral hispano en el Martirologio de Usuardo. Estudio de las noticias y de sus fuentes* (Madrid: BAC, 2021).
 2. No cabe duda de que la provincia (e Hispania en general) permanecerá en cierto modo al margen de los grandes acontecimientos políticos de la tardoantigüedad, alejada del foco y de las ciudades como Roma, Constantinopla y otros centros de toma de decisiones en los que se decidía el futuro de la Iglesia o el Imperio y que reciben más atención por parte de las fuentes. Vid. Eduardo Cerrato, "El papel del cristianismo en la conformación de la *Córdoba* tardoantigua y altomedieval", en *Los barrios de Córdoba en la historia de la ciudad. De los vici romanos a los arrabales islámicos*, coord. Desiderio Vaquerizo (Córdoba: Real Academia de Córdoba, 2018), 246-247.

nada tenían que ver con el culto al mártir. El vino y el ambiente festivo daban paso a cantos, bailes, borracheras y excesos sexuales que acabaron por ser condenados también por la jerarquía eclesiástica³. Sólo en este sentido se puede interpretar correctamente la intención de los padres conciliares reunidos en Elvira (303-306 d.C.), cuando prohíben a las mujeres participar de las vigiliass que, en honor a los mártires, solían tener lugar en las necrópolis de las ciudades béticas⁴.

La primera referencia a mártires béticos se debe al poeta y retórico hispano Aurelio Clemente Prudencio (348 -409). Su *Peristephanon* consiste en una colección de himnos en verso dedicados a los mártires. Fue escrito en su Calagurris natal (Calahorra, Logroño) alrededor del 405 d.C. y, aunque no dedique ningún himno a santos procedentes de la bética, cita de forma indirecta a varios mártires cordobeses (Acisclo, Zoilo, Fausto Genaro y Marcial); siendo, así, la primera noticia que tenemos sobre el fenómeno martirial en toda la provincia⁵. Hemos de hacer hincapié en el hecho de que, exceptuando el raro caso de los 18 mártires de Caesaraugusta, estos cinco personajes hacen de Córdoba la ciudad hispana que más mártires aporta al santoral católico de época visigoda.

Nuestro recorrido documental se inicia, precisamente, con uno de estos mártires cordobeses. Se trata del caso de san Acisclo, al cual se le habría dedicado una basílica en el suburbio occidental de la ciudad⁶. Según el *Martyrologium Hieronymianum*⁷, en esta basílica se custodiaban los restos del mártir, sobre

-
3. Vid. Vincenzo Flocchi Nicolai, "Elementi di trasformazione dello spazio funerario tra tarda antichità ed altomedioevo", en *Uomo e spazio nell'alto Medioevo. Atti 50. settimana di studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 4-8 aprile 2002* (Spoleto: CISAM, 2003), 2:936-938.
 4. «Que las mujeres no velen en los cementerios: Se prohíbe que las mujeres velen en los cementerios, porque muchas veces bajo el pretexto de la oración se cometen ocultamente graves delitos» (*Conc. Ilib.*, can. XXXV). Cfr. José Vives, *Concilios visigóticos e hispanorromanos* (Madrid: CSIC-Instituto Enrique Flórez, 1963), 7-8. Estas mujeres probablemente fuesen prostitutas de las que frecuentaban las necrópolis o simples jóvenes que aprovechaban la confusión de la muchedumbre y la fiesta para desinhibirse de las estrictas normas morales impuestas por la sociedad.
 5. «Corduba Acisculum dabit et Zoëllum / tresque Coronas» PRUD. *Peristephanon*, IV, 19-20. Cfr. Maurice P. Cunningham, *Aurelii Prudentii Clementis carmina*, CCSL 126. Turnhout: Brepols, 1966, col. 360.
 6. Cuyos restos se podrían identificar con las estructuras documentadas por Samuel de los Santos Gener en el antiguo sitio de Cortijo de Chinales. Vid. Eduardo Cerrato, "El papel", 269-271. Allí se puede encontrar la bibliografía al respecto y las diferentes propuestas de localización al respecto. Aquí baste con mencionar que quienes en algún momento se han dedicado a la investigación de la Córdoba tardoantigua se debaten entre localizar la basílica de San Acisclo en este solar y quienes prefieren identificarla con la adaptación al culto de algunos sectores del complejo de Cercadilla.
 7. Su primera edición, en griego, data de mediados del siglo IV. A principios del siglo V se traduce al latín y se actualiza con abundantes noticias de origen occidental. Desconocemos en cuál de los dos momentos se introdujo a Acisclo, pero desde su inclusión se trata de una noticia que reproducen

los que milagrosamente crecía un rosal que florecía el *dies natalis* del santo, celebrado el 18 de noviembre⁸. Se trata del mismo edificio que mancilló el rey Agila al asediar la ciudad en 550 d.C. No sabemos la naturaleza de la profanación que cometieron las tropas visigodas, pero fue suficientemente grave como para que, a juicio de Isidoro de Sevilla, el monarca pagara «el castigo merecido con que le castigaron los santos»⁹ y que se tradujo en la inmediatamente posterior derrota que las tropas cordobesas le infligieron ante los muros de la ciudad, la pérdida de buena parte del ejército, del tesoro real y la muerte de su hijo en la batalla¹⁰.

Esta no será la única ocasión que, en relación a Andalucía, las fuentes históricas constatan la venganza de un mártir ante la profanación de sus reliquias. En este sentido, ni siquiera la buena intención del obispo Agapio de Córdoba le libra del terrible castigo que aguarda a los sacrilegos y que, en este caso, le costó la dentadura al ingenuo prelado¹¹. Nos referimos al más paradigmático episodio de *inventio reliquiarum* documentados en la Hispania tardoantigua¹² y que, de nuevo, tiene como escenario la ciudad de Córdoba. En 613 d.C. el célebre mártir Zoilo, ya mencionado por Prudencio¹³, se aparece en sueños al obispo Agapio de Córdoba y le revela el hasta ahora desconocido emplazamiento de sus restos mortales¹⁴. Detrás de esta *inventio* se encuentra el

los demás martirologios de la serie histórica (Adón, Floro, Anónimo de Lyon...)

8. «In Spaniis Corduba civitate Aciscli martyris. Hac die rosae ibidem colliguntur» y parecido en el resto de martirologios de la serie histórica. Cfr. Hippolyte Delehaye y Henry Quentin, *Acta Sanctorum Volume 65: Nov. II Pars II. Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem Henrici Quentin* (Bruselas: Société des Bollandistes, 1932), 607. Es de suponer que los cristianos acudirían cada año a la basílica en su honor, en el suburbio cordobés, a contemplar el milagro y rendir honor al santo. Sobre el culto a este santo en Hispania vid. Jiménez Pedrajas, *El Santoral hispano*, 211-221; y García Rodríguez, *El culto*, 220-225.
9. «Poenas dignas sanctis inferentibus meruit». ISID. *Historia Goth.* 45. Cfr. PL 83, col. 1070. Traducción castellana en Cristóbal Rodríguez Alonso, *Las Historias de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción* (León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», 1975), 247.
10. Cerrato, «El papel del cristianismo», 252.
11. Se trata de un tipo de episodios recurrentes en los relatos sobre *inventiones*. El temor al castigo por esta osadía sirvió a varios papas como pretexto para no tener que desprenderse de reliquias ante las peticiones de reyes, emperatrices y otros obispos. Gregorio Magno recuerda a la emperatriz Constantina, esposa de Mauricio, que no se atreve a enviarle las reliquias de san Pablo que le había solicitado porque no hace mucho que por error se abrió la sepultura de san Lorenzo y todos los que osaron posar su vista en el cuerpo del mártir perecieron antes de diez días. Vid. Delehaye, *Les origines*, 51.
12. Un completo análisis de este tipo de episodios en Hispania en Pedro Castillo Maldonado, «*Inventiones reliquiarum* en la Hispania tardoantigua: análisis de sus actores», *Polis* no 16 (2004), 33-60.
13. Vid. Nota a pie nº 28.
14. El relato original, titulado *Inventio corporis beatissimi martyris Zoili, quod inventum vel translatum est ab Agapio Cordobensis sedis episcopo die II nonas novembres*, se puede consultar en Ángel Fá-

deseo, por parte del antes mencionado obispo, de legitimar su posición y lavar su imagen, pues todo indica que Agapio, un noble militar visigodo aupado al episcopado por el rey Witerico¹⁵, ignoraba buena parte de los preceptos religiosos que, siendo propios de la nueva dignidad episcopal que ostentaba, debía observar. Esta circunstancia le hizo caer en numerosas irregularidades que sus compañeros en el episcopado remediaron en el II concilio de Sevilla. Muy posiblemente, este cuestionado obispo intentó fortalecer su débil posición ligando directamente su persona con el culto a san Zoilo y legitimando su nombramiento mediante la sanción divina que implicaba el milagroso acontecimiento. El proceso es sencillo: un sueño señala a Agapio el paradero de las reliquias perdidas; éste manda realizar una excavación en el lugar indicado y exhuma al supuesto mártir, reforma la pequeña y antigua Iglesia de San Félix para custodiar en ella las reliquias y funda una comunidad monástica que gestione el santuario. Al producirse el hallazgo, el obispo besa los restos mortales del mártir y al momento pierde algunas piezas dentales, que desde entonces pasaron a custodiarse en el mismo receptáculo (*in ipso sarcophago*) que las reliquias del santo, vinculando a ambos personajes en el imaginario colectivo para la posteridad¹⁶.

El éxito de un determinado mártir se podría medir por la extensión de su culto fuera de la ciudad en la que nació o en la que fue martirizado. Casi siempre es la Epigrafía la disciplina que nos proporciona la mayor cantidad de datos que nos permiten ponderar este parámetro. Lo normal es que el culto a un determinado mártir no sobrepase los límites de su comunidad local y territorios inmediatos, aunque tampoco son raras las excepciones. En el caso andaluz y para época tardoantigua, podemos asegurar que los cinco mártires cordobeses (Acisclo, Zoilo, Fausto, Genaro y Marcial) adquirieron una especial relevancia. El hecho de ser los únicos santos béticos nombrados en el *Periestéphanon* de Prudencio nos informa de que su culto era generalizado o

brega, *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI)* (Madrid / Barcelona: CSIC, 1955), 2:379-381. Una edición castellana en Pilar Riesco, *Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995), 243-249. Sobre el mismo siempre se debe consultar Baudouin de Gaiffier, "L' Inventio et translatio de S. Zoile de Cordue", *Anal. Bolland.* no 56 (1938), 361-368.

15. Posiblemente como contrapeso de poder frente al partido de Isidoro de Sevilla, que acaba de colocar también al frente del episcopado astigitano a su hermano Fulgencio. *Vid.* Luis García Moreno, "La Andalucía de S. Isidoro", en *Historia Antigua. Actas del II Congreso de Historia de Andalucía* (Córdoba: Junta de Andalucía, 1994), 572-573.
16. Un análisis histórico de los datos aportados por el relato en relación a sus protagonistas en Castillo, "Inventiones reliquiarum", 35-44. *Vid.* también la información sobre este obispo recogida en García Moreno, Luis, *Prosopografía del Reino Visigodo de Toledo* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1974), 102-103; y Francisco Salvador, *Prosopografía de la Hispania meridional. III. Antigüedad tardía (300-711)* (Granada: Universidad de Granada, 1998), 28-29.

al menos eran conocidos en toda Hispania a principios del siglo V (recordemos que esta obra se escribió en torno al 405 d.C.). Como poco, su culto ya había alcanzado la provincia Tarraconense, de donde era oriundo Prudencio. En el caso de Acisclo, su inclusión en los epígrafes fundacionales de sendas iglesias localizadas en Loja¹⁷ y *Asidonia*¹⁸ nos confirma la deposición de reliquias suyas en lugares relativamente alejados de la capital cordobesa. En el caso del epígrafe de Loja también aparecen Fasto, Genaro y Marcial (*dominorum trium*), mientras que en el tenante de Asidonia se nombra también a Zoilo, cuyas reliquias se habían descubierto apenas 17 años antes. Por su parte, Servando y Germano aparecen junto a Justa y Rufina en otro tenante de altar que el obispo Theodoracis (sucesor de Pimenio al frente de la sede asidonense) manda tallar en el 674 d.C. y que se conserva en la Ermita de Ntra. Sra. de la Oliva de Vejer de la Frontera¹⁹. Los «tres Coronas» de Córdoba, junto a Justa y Rufina, vuelven a aparecer en el epígrafe de consagración, hoy desaparecido, encontrado al pie del Torreón del Ferro de Guadix, datado en el 650 d.C.²⁰. y en una iglesia bajo su advocación fundada por Honorato de Sevilla en el 637 d.C.²¹. Como vemos, en general, el culto a los mártires andaluces puede ras-

-
17. «In nomine D(omi)ni / Eisu(!) Chr(ist)i con/secratio dom(i)/norum Petri et / Pauli die XIII Kal(endas) / lunias in quo/rum basilica // requiescunt re/liquiae sancto/rum id est dom(i)/n(a)e Mariae dom(i)/ni Iuliani dom(i)/ni Itefani(!) dom(i)/ni Aciscli dom(i)/ni Laurenti dom(i)/ni Martini dom(i)/n(a)e Eulali(a) e dom(i)/ni Vincenti dom(i)/norum trium (CIL, II²/5, 715 = IHC, 374 = ICERV, 316). Se data a lo largo del siglo VII. Vid. Isaac Sastre, *Los altares de las iglesias hispanas tardoantiguas y altomedievales. Estudio arqueológico* (Oxford: Archaeopress, 2013), 257.
18. «Hic sunt reliqui(a)e / [s(an)d(ot)](u)m condit(a)e id / [sanct]i Stefani Iulia[ni] / [Fe]lici(s) Iusti Pas-tor[is] / [Fr]uctuosi Auguri[ni] / [Eu]logi Aciscli Rom/[an]i Martini Quirici / [e]jt Zoyli mart- \langle y \rangle rum / dedicata h(a)ec basi/llica d(ie) XVII Kal(endas) / [I]anuaris anno se/[c]undo pontifica/[t]us Pimeni (a)era DC/LXVIII» (IHC, 85 = ICERV, 304). El obispo Pimenio de Asido llevó a cabo esta consagración en el 630 d.C. Vid. Sastre, *Los altares*, 243-244.
19. «[In] n(o)m(in)e d(omi)ni n(o)s(tr)i: le(s)u Ch[r(ist)i] hic con]dite sunt re]liqui(a)e s(an)c(t)or(um) [Stefa]n]i Servandi Germani lu]st(a)e / Rufin(a)e martir(um) / sub d(ie) XVIII / K(a)l(en)da(s) februar(ia)s / anno VII d(o) m(in)i Theo]deracis ep(i)sc(o)pi» (CIL II/5, 122 = IHC, 110 = ICERV, 310). Vid. Sastre, *Los altares*, 245-246.
20. «In nomine d(omi)ni sacrat[us] / (est) ec(c)lesia dom(i)n(a)e Me[- - -]c]rucis die ter(tio) / [Id]us Maias anno / [un]decimo et qu(arto) / [re]gno gloriosis[simo] / [ru]m domino(rum) n(ost)ror(um) [Chin] / [da]suindi et Reccisu[ndi] / [re]gum [et] quinto deci[mo] / po]nti \langle f \rangle v[icatus] san[ctis] / [sim]i Iusti episc[opi] // Reconditi sunt (hic) reliq[ui]s de] / cruore d(omi)ni s(an)c(t)i Babile sec[- - -] de] pane d(omi)ni s(an)c(t)a) Paul(a)e s(an)c(t)i Es[te]fani / de] cruce d(omi)ni de sepulcro d(omi)ni / de v]este d(omi)ni s(an)c(t)a)e crucis s(an)c(t)i Iu[li]ani / s(an)c(t)i Felici(s) Gerudesis s(an)c(t)i And[ree] / s(an)c(t)i i R]ocati s(an)c(t)i Clementi(s) s(an)c(t)or(um) F(austi) / [Jaen]ari et Martialis [s(an)c(t)or(um) / sep]te[m] / dormientes in E[fesum] / s(an)c(t)or(um)] Gervasi et Protas[- - -]s(an)c(t)a)e crucis s(an)c(t)i Iu[li]ani s(an)c(t)i Saturnini s(an)c(t)a) [luste] / in(a)e s(an)c(t)or(um) Ferreoli et / Eulalio s(an)c(t)i Iusti et Pastro(ri) // [s(an)c(t)or(um) Facundi P[ri]mitivi s(an)c(t)a) Leuc[adi] (a) / s(an)c(t)i Saturnini s(an)c(t) I]us] / [ti] e]t Pastori s(an)c(t)i [Cri] / [stas]ori» (IHC, 175 = ICERV, 307). Vid. Sastre, *Los altares*, 256-257.
21. «Fundavit s(an)c(tu)m hoc Chr(st)i et venerabile t[em]p[lu]m / antistes Honoratus honor de nomine / pollet in aeternum et factis celebratur in istis / hic aram in medio sacranbs altare recondit / tres fratres sanctos retinet quos Cordoba passos / aedem deinde trium sanctorum iure dicavit / versibus aera subset annos per saec(u)la resignans (a)era DCLX[]» (IHC, 363 = ICERV, 313).

trearse hasta un radio de ámbito regional, ya que es normal que sus nombres aparezcan nombrados en fuentes literarias o epígrafes procedentes de la misma provincia *Baetica*. En este sentido, no es de extrañar que, además de los grandes santos de la cristiandad (san Juan Bautista, san Esteban...) o de santos especialmente venerados en la tardoantigüedad (san Vicente, santos Gervasio y Protasio...), en el calendario epigráfico de Carmona²² aparezcan santos estrictamente locales como Félix de Sevilla, San Crispín de Écija o una controvertida e inédita Santa Treptes. Es muy posible que esta última nunca hubiese sufrido martirio y que su elevación a los altares se deba a una simple malinterpretación producida tras el hallazgo, en la vecina localidad

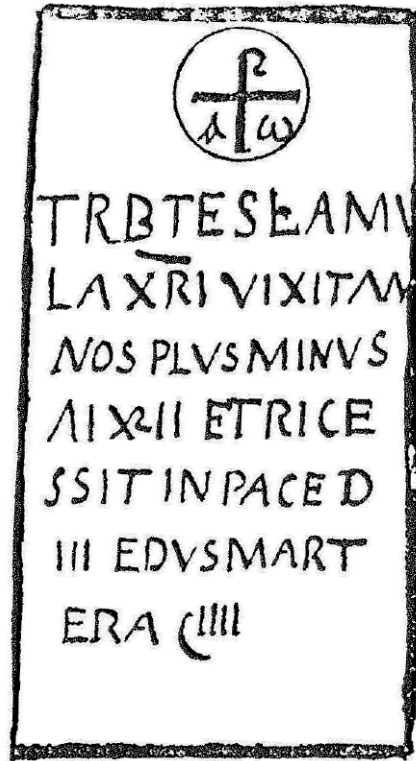


Figura 1. Epigrafe funerario de Treptes (IHC, 98 = ICERV: 148). Extraído de Bohorques, *Anales de Morón*, 18.

de Morón de la Frontera, del sarcófago con epitafio de Treptes, *famula dei* (Figura 1). Esta fórmula tan habitual en el hábito epigráfico paleocristiano pudo haber sido tomada por los cristianos contemporáneos a su hallazgo como prueba inequívoca de la santidad de una Treptes que a partir de entonces entró a formar parte del santoral local²³. No nos encontramos ante un caso

22. «Incip[po ordo] / s(an)c(to)rum [marty]rum in s[ancta] / aula c[ari] / ter exp[oni] / tur / VIII Kal[endas] Ianua[r]ias [nativi] / tas d(omi)ni [n(o)s(tr)i] les(u)] / Chr(ist)i secund[um] car[ne]m / VII K[alendas] Ian[uar]ias] / s(an)c(t)i S[te]fani / VI K[alendas] Io[annis] ap[osto]le XII / K[alendas] Fe[bru]arias / s(an)c(t)orum Fructu[os]i ep[iscop]i Au[guri] et Eulo[gi] diacon[or]um. // XI Kal[endas] Feb[ru]arias / s(an)c(t)i Vicen[ti] / VI N[on]as Ma[ia]s / s(an)c(t)i Felic[is] d[iaconi] / IIII N[on]as Ma[ia]s / s(an)c(t)a Treptes / III Id[us] Ma[ia]s / s(an)c(t)i Crisp[ini]n[us] et Muci m[ar]t[is] / XIII Kal[endas] Iulias / s(an)c(t)or[um] Gervas[i] / et Protasi / VIII Kal[endas] Iulias / s(an)c(t)i Ioanni[s] B[aptistae]» (ICERV, 333).

23. «Tr(e)ptes famula / Chr(ist)i vixit annos / plus minus [- -] XII / et recessit in pace Idi[us] Mart[is] (a) era DIII» (IHC, 98 = ICERV: 148). Vid. José Vives, «Santoral visigodo en calendarios e inscripciones», *Analecta Sacra Tarraconensia* no 14 (1941), 46.

aislado, sino que, como veremos más adelante con otros ejemplos de época moderna, se trata de una variante alternativa de *inventiones* que se originan tras un hallazgo arqueológico fortuito y que desembocan en la errónea identificación de personajes totalmente anónimos con mártires olvidados.

Siguiendo con nuestro recorrido, debemos recordar el caso de los santos Servando y Germán como un claro episodio de *traslatio reliquiarum*. Estos hermanos, oriundos de Mérida, murieron en algún lugar de la provincia de Cádiz conocido como *fundus ursianus* mientras eran conducidos presos al puerto de *Iulia Traducta* (Algeciras) para ser embarcados a la ciudad norteafricana de *Tingis*²⁴, que por entonces (durante las persecuciones de Diocleciano) formaba parte de la *Diocesis Hispaniorum*. El relato de la pasión no detalla cómo o por quién fue el cuerpo de Germano trasladado a su Mérida natal, donde descansaba junto a los restos de santa Eulalia, mártir local por excelencia. Del mismo modo, el cuerpo de Servando se llevó a la cercana Sevilla, donde fue depositado junto a las santas Justa y Rufina²⁵. Dichas *traslationes* podrían ser indicativas de la ausencia o relativa debilidad de la comunidad cristiana gaditana en tiempos de Diocleciano, hecho que aconsejaría la transferencia de las reliquias a sendas ciudades vecinas en las que podrían ser custodiadas y veneradas con mayor solicitud.

2. El culto a los santos en la Andalucía posterior al 711

Y es que el temor a una eventual pérdida de las reliquias, a su destrucción o profanación por parte de paganos o bárbaros, fue uno de los principales argumentos que se utilizaron a la hora de justificar el traslado de reliquias desde sus lugares de origen. Este fenómeno, atestiguado desde la tardorromanidad en las provincias fronterizas del Imperio y en aquellas zonas más afectadas por los ataques de los bárbaros (no cristianizados), tuvo, en cambio, su punto álgido en la Península Ibérica como resultado de la conquista islámi-

24. «Sed Spalensium et Emeretensium urbes magne sunt eorum passionis gratiam consequute, siquidem Germani corpus Emeretensis altrix terra suscepit, quod iuxta Eulaliam ceterasque martyres in cimiterio datum est honestissime sepulture: Seruandi uera corpus, in cimiterio Spalensi inter Iustam et Rufinam beatissimas martyres sepultum cum honore, quiescit» *Passio Servandi et Germani*, 11. Cfr. Fábrega, *Pasionario Hispánico*, 2:357. Traducción castellana en Riesco, *Pasionario hispánico*, 211.

25. Una hipótesis de localización en el Valle de Ojén (Tarifa) por parte de Joaquín Pascual Barea, "Ubicación en el valle de Ojén (Cádiz) del «fundus Ursianus» donde fueron ejecutados los mártires Servando y Germán", *Habis* no 49 (2018), 233-249.

ca de 711. Los ejemplos de *traslaciones* son numerosos, pero la más célebre de todas quizás sea la protagonizada por los monjes carolingios Usuardo y Odilardo, a quienes en 858 d.C. se les encargó viajar desde su monasterio de Saint-Germain-des-Prés (París) a Valencia en busca de las reliquias de san Vicente, de forma que las pudieran poner a salvo de una más que probable profanación mahometana²⁶. Al poco de cruzar los pirineos, durante su estancia en Barcelona, llegan a conocimiento de que las reliquias del mártir hacía tiempo que abandonaron la ciudad de Valencia y eran irrecuperables. Lejos de desanimarse y volver a su monasterio con las manos vacías, la pareja de monjes decide dirigir sus pasos a Córdoba, la capital del emirato, donde la todavía pujante comunidad cristiana local, en plena persecución por parte del estado omeya, acababa de incrementar la nómina de mártires de la Iglesia Universal con sonados ejemplos de abnegada firmeza en la fe. No entraremos aquí a tratar los pormenores de la estancia de Usuardo en Córdoba, salvo por el hecho de que acabó consiguiendo la aprobación de las autoridades eclesiásticas locales para trasladar consigo los cuerpos de los santos Jorge, Aurelio y Natalia, quienes de ahora en adelante reposarían en el monasterio de Saint-Germain-des-Prés. Dicho traslado sólo fue posible tras la mediación del obispo Saúl de Córdoba, ya que la cesión de las reliquias contó desde un principio con la oposición de la comunidad del Monasterio de Peñamelaria, donde reposaban. Hemos de imaginar que los monjes de Peñamelaria se sintieron en cierto modo despojados de tan preciado tesoro.

De igual modo, a lo largo de toda la Edad Media peninsular, los flujos migratorios a un lado y otro de la frontera entre musulmanes y cristianos también darán lugar a interesantes episodios de *traslaciones*²⁷. Los momentos de mayor intransigencia religiosa por parte de las autoridades islámicas se traducirán en un incremento de la presión sobre una minoría cristiana (mozárabe) que optará, en no pocas ocasiones, por emigrar al norte peninsular, con una oleada principal entre las últimas décadas del siglo IX y la primera mitad del X²⁸. Las fuentes atestiguan el

26. Sobre la vida y obra de Usuardo, *vid.* Jiménez Pedrajas, *El Santoral*, 21-25.

27. Sobre este fenómeno en Andalucía, *vid.* Andrea M. Navarro, "Sancti viatores: predicaciones, visiones, apariciones y traslado de reliquias en Andalucía (S. V-XVII)", *Historia. Instituciones. Documentos*, no 39 (2012), 153-183. Para el caso de *traslaciones* de reliquias hasta el reino de León, *vid.* Elisabeth Frago Pulido, "Re-conceptualizar mapas devocionales, anotar viajes de reliquias: El Valle del Duero como destino santo", en *Arqueología en el valle del Duero, del Paleolítico a la Edad Media. IV jornadas de jóvenes investigadores del valle del Duero*, coords. Santiago Martínez Caballero, Víctor M. Cabañero Martín y Carlos Merino Bellido (Valladolid: Glyphos, 2014), pp. 500-512. Para el caso navarro, *vid.* Ángeles García de la Borbolla, "Reliquias y relicarios: una aproximación al estudio del culto a los santos en la Navarra medieval", *Hispania Sacra*, no 66.2 (2014), 89-118.

28. Justo Pérez de Urbel, "Un islote de mozárabes en Castilla", *Archivo Español de Arqueología*, no 45

caso de numerosas comunidades monásticas que abandonarán sus cenobios en tierra de infieles para refundarlos en territorios cristianos más al norte. Se trata del fenómeno de los monasterios de repoblación, por el que contingentes mozárabes, estéticamente y formalmente islamizados, llevarán consigo formas, tradiciones y devociones, fiestas, textos y objetos litúrgicos... dando inicio a una rica mixtura de saberes, cultos y maneras de hacer que impregnará las distintas manifestaciones artísticas y litúrgicas de los cristianos del norte²⁹. En este viaje al norte, como no podía ser de otra forma, no podían faltar las reliquias, que serán trasladadas a los nuevos monasterios de repoblación construidos, en su mayor parte, por cenobitas cordobeses (Sahagún, San Cebrían de Mazote, San Martín de Castañeda, Vime, San Pedro de Valeránica...). Dentro de este grupo de fundaciones cordobesas debemos destacar el monasterio de san Miguel de Escalada, fundado por el abad Alfonso y sus compañeros en el 913 d.C. Es muy probable que con la compañía del abad viajaran también reliquias del santo patrón de Córdoba y de los mártires mozárabes Cristóbal y Columba, que fueron depositadas en el nuevo monasterio³⁰ como indica el epígrafe de su deposición. Un caso similar ocurre en el Monasterio de San Román de Hornija (Valladolid), refundado en 1030 sobre las ruinas de la iglesia funeraria del rey Chindasvinto, en el que también se constata la presencia de reliquias de san Acisclo³¹ (Figura 2).

Sin embargo, parece que la mayor parte de las reliquias en territorio musulmán cruzaron la frontera como consecuencia de donaciones y, sobre todo, como fruto de acciones diplomáticas o políticas. En 851 d.C., en agradecimiento a la hospitalidad demostrada durante su estancia en Navarra, san Eulogio envió al obispo Wilesindo de Pamplona reliquias de Zoilo y Acisclo por conducto del infante Galindo Íñiguez³². Este no será el único trasvase de reliquias entre

(1972), 607-611.

29. Sobre el fenómeno migratorio mozárabe y su importancia en la formación de los reinos cristianos peninsulares, Vid. Francisco de B. García Duarte, *Mozárabes en el origen de los reinos cristianos. La emigración mozárabe al reino astur-leonés y la influencia de los cristianos de al-Andalus en la génesis de Castilla y del castellano* (Córdoba: Almuzara, 2017); y Gonzalo Martínez Díez, "La emigración mozárabe al reino de León, siglos IX y X", *Antigüedad y Cristianismo*, no 28 (2014), 99-117.
30. «Hic sunt reliqui(a)e recondit(a)e / sanct(a)e Marin(a)e / et sanct(a)e Cecilí(a)e / et san(c)t(i) Aciscli / et sancti Cristofori / et sanct(a)e Columb(a)e» (IHC, 382 = ICERV, 331). Cfr. Manuel Gómez Moreno, *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX-XI* (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1919), 141-160; García Rodríguez, *El culto*, 221; Sastre, *Los altares*, 343; Jiménez Pedrajas, *El santoral*, 212.
31. «In n[omine] d[omi]ni / sal[vatoris] mun[di] (?) / hic sunt reliquiae / s(an)c(t)i Romani monachi / s(an)c(t)i Martini ep[iscop]i s(an)c(t)a) Ma/rin(a)e virg(inis) s(an)c(t)i Petri ap[osto]li / s(an)c(t)i Ioh[ann]is B[apt]ista) s(an)c(t)i Aciscli / et aliorum numero s(an)c(t)orum» (IHC, 140/468 = ICERV, 330). E. Hübnner la publica dos veces en su catálogo por error. Cfr. Gómez Moreno, *Iglesias mozárabes*, 188; Sastre, *Los altares*, 343; Jiménez Pedrajas, *El santoral*, 212.
32. EULOG. *Epist. ad Wil. 5 y 9* (PL, 115, cols. 847-849). Cfr. María Jesús Aldana García, *Obras Completas de San Eulogio: introducción, traducción y notas* (Córdoba: Universidad de Córdoba, 1998), 215-216.

la capital cordobesa y el reino de Navarra. El caso de la *traslacio* de las santas Nunilo y Alodia (ajusticiadas el 21 de octubre del 851) podría constituir otro claro ejemplo; sin embargo, el relato de sus martirios ofrece abundantes dudas en lo relativo a los lugares de origen, de martirio y de sepultura de las santas. Incluso no existe consenso sobre la fecha de sus muertes³³. Cuanto menos, en caso de que se tratara de un martirio acontecido en Huesca (como establece la hipótesis tradicional), resulta extraño que Eulogio las incluyera en su *Memoriale Sanctorum*, pues el resto de episodios narrados por él tienen lugar en Córdoba. Esto ha llevado a sostener a algunos autores la posibilidad de que la *Osc*a mencionada por Eulogio no fuese la ciudad aragonesa, sino que se tratase de una mala interpretación de Ambrosio de Morales, primer editor de los textos eulogianos en 1574³⁴, asumida por los estudiosos posteriores. Según las hipótesis revisionistas, sería más lógico suponer un origen andaluz³⁵, o mejor aún cordobés³⁶, para



Figura 2. Epigrafe conmemorativo de la deposición de reliquias en el Monasterio de San Román de Hornija (IHC, 140/468 = ICERV, 330). Reutilizado como pila para agua. Extraído de *Monumentos arquitectónicos de España, provincia de Zamora*.

Sobre la relación de Eulogio con las reliquias, *vid.* Ariel Guance, "Eulogio de Córdoba y las reliquias de los mártires", *Revista Historia Autónoma*, no 11 (2017), 279-297.

33. Sobre esta problemática se han escrito numerosos trabajos. No referenciamos aquí la extensa bibliografía al respecto. Para una correcta comprensión de las diferentes teorías sobre el lugar y la fecha del martirio de Nunilo y Alodia recomendamos la lectura de Ramón López Domech, "Las santas Nunilo y Alodia de Huesca, Huéscar (Granada) y Bezares (La Rioja). Ensayo bibliográfico", *Antigüedad y Cristianismo*, no 16 (1999), 379-396 (sobre todo las páginas 390-392).
34. Eduardo Cerrato y M^a Victoria Arredondo, "Divi eulogii cordubensis opera (Edición impresa de sus obras)", en *Nasara, extranjeros en su tierra. Estudios sobre cultura mozárabe y catálogo de la exposición*, eds. Eduardo Cerrato y Diego Asensio (Córdoba: Cabildo Catedral, 2018), 358-359.
35. Huéscar, provincia de Granada.
36. Sobre todo los recientes trabajos de José Antonio Morena, quien relaciona el topónimo con *Ipsca* (Cortijo de Izcar, Baena), en las cercanías de Torreparedones. *Vid.* José Antonio Morena, *Las santas Nunilo y Alodia ¿mártires mozárabes cordobesas? A propósito del descubrimiento y excavación de la Ermita de las Vírgenes de Castro el Viejo (Torreparedones, Baena-Córdoba)* (Córdoba: Ayuntamiento de Baena, 2019); y "Una historia controvertida: ¿dónde sucedió la historia de las santas mozárabes

estas santas. De esta forma, la *traslatio* no tendría lugar entre dos territorios relativamente cercanos (Huesca-Monasterio de Leyre), sino que, efectivamente, podría haberse dado entre las actuales Andalucía y Navarra. La razón de la *traslatio*, de nuevo de naturaleza diplomático/política, habría que buscarla en el regreso de Fortún Garcés y su hija Oneca a Pamplona, después de haber sido rehenes en la capital omeya desde 860 d.C. Estos bien pudieron llevar consigo las reliquias para depositarlas en el Monasterio de Leyre una vez recobraron la libertad entorno al 880 d.C. No cabe duda que ambos personajes gozaron de suficiente influencia tanto entre los mozárabes cordobeses como entre las autoridades islámicas con quienes se relacionaron durante su dorado cautiverio³⁷, de manera que no es descabellado pensar que fuesen ellos quienes operaron el traslado de tales reliquias hasta su tierra, depositándolas en un monasterio al que sabemos que el propio Fortún estaba íntimamente ligado, donde gustaba retirarse a menudo, al que benefició con notables donaciones y donde tomó los hábitos al ser despojado de la corona³⁸. De hecho, el mismo Eulogio podría haber mediado para posibilitar este traslado, el cual vería con buenos ojos dada su especial vinculación con el Monasterio de San Salvador de Leire, donde él mismo se detuvo «muchos días» bajo la hospitalidad de su abad, también de nombre Fortún³⁹, y donde aprovechó para estudiar su valiosa biblioteca y copiar libros que llevó a Córdoba en 848⁴⁰.

Casi un siglo después y también como resultado de las gestiones diplomáticas de otro ilustre visitante de la capital cordobesa, Sancho I el Craso, se produce la *traslatio* de los restos del niño mártir Pelagio⁴¹. Sancho, derrocado en 958 por los nobles leoneses debido a su incapacitante gordura, marchó a Córdoba en busca de ayuda para recuperar el trono y, de paso, tratamiento médico contra la obesidad⁴². Fue durante su estancia en Córdoba cuando conocería el relato del martirio de Palagio (o Pelayo) e incluso es probable que adquiriera

Nunilo y Alodia en el año 851?", *Ituci*, no 9 (2020), 13-36.

37. De hecho, Oneca llegó a casarse con el futuro emir Abdullah, hijo de Muhammad I, de manera que llegó a ser abuela del futuro Abderramán III.

38. Cfr. Carlos Clavería, *Historia del Reino de Navarra* (Pamplona: Gómez, 1971), 43-44.

39. EULOG. *Epist. ad Wil.* 2 y 13 (PL, 115, cols. 846 y 850). Cfr. Aldana, *Obras Completas*, 214 y 218.

40. EULOG. *Apol.*, 15 (PL, 115, col. 859). Cfr. Aldana, *Obras Completas*, 199. *Vid.* también. ALV. PAUL. *Vita Eulog.*, 9. Cfr. Pedro Rafael Díaz Díaz, "Álvaro de Córdoba: Vida de San Eulogio (traducción y notas)", *Florentia iliberritana*, no 4-5 (1994), 141-142.

41. El relato de la Pasión en

42. De mano del médico de la corte califal, el judío Hasday Ibn Shaprut. Sobre el personaje, *vid.* Guadalupe Saiz, "Hasday Ibn Shaprut: la figura cumbre de la judería de Jaén", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 197 (2008), 171-199. Sobre el tratamiento, desde un punto de vista médico, *vid.*, K. D. Hopkins y E. D. Lehmann, "Successful medical treatment of obesity in 10th century Spain", *Lancet*, no 346 (1995), 452.

cierta devoción hacia sus reliquias, custodiadas en las iglesias cordobesas de San Cipriano (cabeza) y San Ginés (cuerpo), de manera que, al perder la mitad de su peso y recuperar el trono leonés, inició las gestiones oportunas para repatriar el cuerpo de Pelagio. Para custodiar las reliquias mandó la construcción del Monasterio de San Pelagio, en León (966). Sin embargo, la embajada enviada a tal efecto, encabezada por el obispo Velasco de León, llegó a Córdoba reinando ya su hijo, Ramiro III, en 967 d.C.⁴³.

San Eulogio es nombrado arzobispo metropolitano de Toledo en 859 y martirizado antes de que incluso pudiese tomar posesión de su cargo. 25 años después, en 883 d.C., Alfonso III envía una delegación diplomática encabezada por el presbítero Dulcidio de Toledo ante el emir Muhammad I con el objetivo de pactar una paz entre ambos reinos. Los términos de la misma contemplan la entrega de los cuerpos de san Eulogio y Santa Leocricia (su compañera de martiro) al monarca asturiano. Las reliquias son trasladadas hasta la catedral de Oviedo, donde fueron recibidas en un verdadero *adventus* con procesión incluida⁴⁴.

En 1010 las tropas del conde Ramón Borrel de Barcelona saquean la ciudad de Córdoba y se llevan reliquias de san Acisclo que acabaron depositadas en el monasterio de san Salvador de Breda (Girona). En cambio, el grueso de las reliquias de san Zoilo (al menos las que no permanecieron en Córdoba) viajó en 1060 junto a las de san Félix y las del propio obispo Agapio hasta la localidad palentina de Carrión de los Condes como pago del rey de la taifa de Córdoba al conde Fernán Gómez por sus servicios en la guerra contra la taifa de Sevilla. Las reliquias de estos dos santos (y del obispo), cuya identidades coinciden con las del relato de la *passio*, se depositaron en el antiguo monasterio de san Juan de allende del río, fundado por monjes cordobeses en el 875 d.C., que desde entonces pasó a estar bajo la advocación del mártir Zoilo⁴⁵. La arqueta de marfil en la que posiblemente se trasladaron dichas reliquias hasta Carrión se encuentra hoy depositada en el MAN⁴⁶ (Figura 3). Apenas tres años después, en 1063, Fernando I envió una delegación dirigida por los obispos Alvito de León, Ordoño de Astorga y el conde Nuño ante el rey

43. Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes de España* (Madrid: Viuda e hijos de M. Tello, 1903), 592-593.

44. *Crónica albeldense*, XV, 13. Cfr. Juan Gil Fernández, José L. Moralejo y Juan I. Ruiz de la Peña, *Crónicas asturianas* (Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985), 255. Vid. también Navarro, "Sancti Viatores", 169.

45. Fernando Santos Urbaneja, "Relaciones entre Córdoba y Carrión de los Condes entre los siglos IX y XVI. Crónica de una amistad", *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, no 169 (2020), 160-163.

46. Ángel Galán y Galindo, "La Caja árabe de Carrión de los Condes, una hipótesis histórica", *Arte, Arqueología e Historia*, no 12 (2005), 22-26.



Figura 3. Arqueta del Monasterio de San Zoilo de Carrión de los Condes. Museo Arqueológico Nacional, no 50887. Imagen: CERES.

al-Mu'tádíd de Sevilla para conseguir la donación del cuerpo de santa Justa. Los obispos leoneses no encontraron los restos de la santa, pero sí los de san Isidoro, quien se apareció en sueños al obispo Alvito y le señaló el lugar donde reposaban, al tiempo que también le comunicó que moriría al poco de llevar a cabo su misión⁴⁷. La *traslatio* de san Isidoro hasta León es, sin duda, el más famoso episodio relacionado con reliquias que se dio en el contexto de la reconquista hispana. Siglo y medio después, entre 1208 y 1236, Lucas de Tuy dedicará un extenso relato sobre de los milagros y vicisitudes que acontecieron en torno a la *traslatio* de los restos de san Isidoro⁴⁸.

Con el paso de los siglos, el culto a los santos irá convirtiéndose en una realidad cada vez más institucionalizada y progresivamente legislada⁴⁹. El proceso de monopolización en el uso, difusión y control de las reliquias, que hasta ahora había recaído en manos de los obispos, alcanzará un nivel superior con la centralización de la capacidad para canonizar nuevos santos en la figura del Papa, quien a partir del IV Concilio de Letrán (1215) se reservara dicho derecho en exclusividad.

47. Cfr. *Acta translationis corporis S. Isidori* (PL 81, 39-43). Antonio Viñayo González, "La llegada de San Isidoro a León. Datos para la historia del traslado del cuerpo del doctor de las Españas desde Sevilla a León (1063)", *Archivos Leoneses*, no 33 (1963), 65-112. Un estudio del relato paralelo de Lucas de Tuy en Emma Falque, "De Sevilla a León: el último viaje de San Isidoro", *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza*, no 9 (2016), 11-31.

48. Luc. Tud., *De miraculis Sancti Isidori*. El texto latino continua inédito. Edición castellana en Julio Pérez Llamazares, *Milagros de san Isidoro* (León: Real Colegiata de San Isidoro, 1992).

49. Nicole Hermann-Mascard, *Les reliques des Saints. Formation coutumière d'un droit* (Paris: Klincksieck, 1975).

Por otro lado, si bien es cierto que desde primera hora siempre hubo determinados santos que conciliaron devociones más allá de sus fronteras y que podemos atestiguar la existencia de peregrinos desde la antigüedad, hemos de señalar la Plena y Baja Edad Media como el periodo en el que se producirá la definitiva internacionalización de las devociones y las peregrinaciones. Episodios como el de la peregrina Egeria⁵⁰ eran una excepción durante la tardoantigüedad y el culto a los santos y mártires será, en la mayor parte de los casos, un fenómeno de rango local o comarcal como nos lo demuestra la proliferación de calendarios y martirologios locales. Sólo posteriormente asistiremos a la generalización de las peregrinaciones en torno a 3 focos principales: los Santos Lugares en Jerusalén (cuando la situación política generada por las Cruzadas lo permita), las tumbas de los apóstoles Pedro y Pablo en Roma y la de Santiago en Compostela.

3. El resurgir del interés por las reliquias en la España de la Contrarreforma⁵¹

Con el siglo XV y la llegada de la modernidad, se inicia un periodo de la historia de España marcado por la entrada en escena de nuevos objetivos políticos y sociales que necesitarán de su propio discurso legitimador. Como veremos a continuación, las reliquias y el culto a los santos jugarán un importantísimo papel a la hora de justificar o apuntalar ciertas ideas o intereses grupales o incluso a la hora de fijar la identidad de las comunidades locales⁵².

En este momento se produce uno de los episodios más interesantes de toda la historiografía moderna española y uno de los más sonados ejemplos de falsificación histórica: los hallazgos de la Torre Turpiana y los Plomos del Sacromonte, claro ejemplo de cómo la manipulación del pasado se convirtió en una herramienta más al servicio de los intereses de grupos sociales de la época (en este caso de los recién convertidos linajes moriscos que veían peligrar su status en el nuevo orden social creado en la ciudad de Granada tras la conquista de 1492). El primer episodio tuvo lugar el 18 de marzo de 1588, cuando durante las labores de demolición de la torre Turpiana (antiguo

50. Agustín Arce, *Itinerario de la virgen Egeria (381-384)* (Madrid: BAC, 1996).

51. Aspecto tratado, en parte, en Eduardo Cerrato, "Reforma, contrarreforma y reliquias: Ambrosio de Morales y la explosión de mozarabismo en la Córdoba del XVI", *Studia Cordubensia*, no 12 (2019), 189-216.

52. José Ignacio Gómez Zorraquino, "Los santos patronos y la identidad de las comunidades (es locales)", *Jerónimo Zurita*, no 8 (2010), 39-74.

alminar de la mezquita mayor de Granada) apareció una caja de plomo con varias reliquias de santos y un pergamino, escrito en árabe, con una pretendida profecía de San Juan sobre el fin del mundo, que San Cecilio, obispo de *Eliberri* habría escondido para que no la encontrasen los musulmanes en el siglo I. El hallazgo provocó un gran entusiasmo entre las clases populares y la jerarquía eclesiástica granadina. Siete años después, entre 1595 y 1599, se produce una serie de hallazgos (223 planchas circulares de plomo que forman 21 libros grabados con textos en latín y en extraños caracteres árabes bautizados como “salomónicos”) en diversos puntos del arrabal granadino del Sacromonte, que se interpretaron como un evangelio apócrifo en el que se presenta una especie de sincretismo entre Islam y Cristianismo y que fue pretendidamente revelado por la Virgen María en fecha muy temprana. Ambos hallazgos deben ser entendidos como parte de un mismo plan de legitimación urdido por las élites moriscas con el fin de ennoblecer el origen de la raza y la lengua árabe, presentando como árabes a los primeros evangelizadores de España. Todo tiene lugar en un momento en el que los linajes de origen moro de Granada (probablemente el de la importante familia de los Granada-Venegas) veían amenazados sus privilegios e incluso corrían el riesgo de ser expulsados⁵³.

Sin embargo, el verdadero reverdecimiento del culto a las reliquias del barroco vendrá de la mano del conflicto generado en torno a las mismas entre protestantes y católicos⁵⁴. Dicho conflicto nace de los innegables abusos cometidos por la jerarquía católica a la hora de administrar indulgencias en remisión de los pecados de los fieles. La relación entre indulgencias y reliquias es directa en cuanto que, según el parecer de la época, los méritos de los santos y de los mártires (al igual que los de Cristo) conformaban el «tesoro de la Iglesia», administrado por el papa. La existencia material de las reliquias, su posesión y exhibición para la veneración popular no eran sino la prueba de la existencia real de dicho tesoro de méritos que, al ser administrado por el papa, podía ser aplicado en aras de la redención de los creyentes al tiempo que generaba pingües beneficios mediante su concesión previa venta. En este sentido, no

53. Sobre los Plomos del Sacromonte, *vid.*, Mercedes García-Arenal, “El entorno de los plomos: historiografía y linaje”, *Al-Qanṭara*, no 24.2, 295-325; y Manuel Sotomayor “Pios fraudes de cristianos y moriscos. A propósito de los «Libros Plúmbeos» del Sacromonte de Granada”, en *De la Edad Media al siglo XVI (Jornadas Históricas del Alto Guadalquivir, Jaén)*, coords. Vicente Salvatierra y Pedro A. Galera (Jaén: Universidad de Jaén, 2000), 337-353.

54. Sobre el conflicto desatado entre católicos y protestantes en la cuestión de las reliquias, *vid.* Stéphane Boiron, *La controverse née de la querelle des reliques à l'époque du concile de Trente (1500-1640)* (Paris: Presses Universitaires de France, 1989).

es de extrañar que desde un primer momento los líderes reformistas declararan la guerra a reliquias, indulgencias y toda la parafernalia que las rodeaba. Lutero las calificaba de farsa, cuyo único fin era el de recaudar dinero aprovechándose de la ignorancia del pueblo de Dios. De este modo, Lutero, junto al resto de líderes reformadores, justificará y promoverán la ola iconoclasta protestante con el objetivo de acabar con la práctica del culto a las reliquias⁵⁵.

La respuesta católica vendrá concretada en la sesión XXV del Concilio de Trento, celebrada los días 3 y 4 de diciembre de 1563, donde se ratificaron una serie de costumbres religiosas relativas al culto a la Virgen y los santos, el purgatorio y la realización de ceremonias tradicionales, como romerías, procesiones, culto a las imágenes y a las reliquias... con respecto a éstas últimas, la jerarquía católica estableció un intento de regulación con el que quiso ratificar el culto a los santos en grado de dulcía y la veneración de sus reliquias como costumbre sana y piadosa; pero al tiempo se puso límite a todos aquellos excesos que llevaron a Lutero y otros líderes reformistas a condenarla. Este hecho supuso un reverdecimiento de los estudios histórico-hagiográficos y arqueológicos con el objetivo de legitimar la costumbre cristiana de venerar las reliquias de los mártires. La actitud de rechazo de protestantes y la reafirmación de católicos provocará un verdadero *revival* de episodios de *inventiones, traslaciones, donaciones, particiones*... que, como veremos a continuación, se dejará notar contundentemente en la Andalucía de los siglos XVI al XVIII. Así, a partir de la segunda mitad del siglo XVI se multiplican los hallazgos arqueológicos (*inventiones* incluidas), se redescubren, exploran y estudian las catacumbas de Roma; y las crónicas y estudios sobre los orígenes del cristianismo se vuelven tendencia en los círculos eruditos del momento. La jerarquía eclesiástica y las órdenes religiosas más beligerantes contra el cisma protestante entendieron que era necesario fomentar el interés en los estudios históricos del cristianismo

55. Lutero se refiere al culto a las reliquias afirmando que «en él se han encontrado falsificaciones tan manifiestas y tantos fraudes necios, como huesos de perros y de caballos, que, incluso aunque algo bueno hubiese en todo ello, ya hace tiempo que debiera haber sido condenado a causa de esta impostura que ha hecho reír al diablo. Se trata de algo que no tiene que ver nada con la palabra de Dios, que no está mandado ni aconsejado, totalmente innecesario e inútil. Lo peor de todo es que, como en el caso de la misa, se cree que consigue indulgencias y el perdón de los pecados, como si fuera una obra buena y un servicio rendido a Dios». Por otro lado, 6 años después, Calvino escribirá un tratado titulado *Tratado sobre las reliquias* (Ginebra, 1543), en el que no escatima en burlas y ataques contra esta devoción popular: «todo es tan enrevesado y confuso que es imposible adorar los huesos de un mártir sin el peligro de estar venerando los huesos de algún malhechor o ladrón, o los de un asno, un perro o un caballo. No se puede adorar un anillo de Nuestra Señora o su peine sin correr el peligro de adorar las prendas de una vividora».

primitivo y sus testimonios monumentales. No en vano se trataba de documentos irrefutables que atestiguaban en primera persona la adhesión de la Iglesia romana a dogmas y principios que ya estaban presentes en la Iglesia primitiva y que el cisma luterano había puesto en entredicho (el culto a los santos, el valor de las imágenes o la práctica de los sacramentos). El propio Giovanni Severano, en el prólogo a la edición póstuma de las obras de Antonio Bosio, habla de las catacumbas como «arsenali, dove si pigliano le armi da combattere contro gli Eretici»⁵⁶.

Al redescubrimiento de las catacumbas y al interés suscitado por ellas le siguió la recolección y exposición pública de los restos que custodiaban, muchos de los cuales fueron interpretados como pertenecientes a mártires y santos, produciéndose un verdadero renacimiento del culto a las reliquias y multiplicándose las *inventiones* o milagrosos hallazgos de restos humanos identificados con los de un determinado santo o santa; y no sólo en Roma, sino en otros muchos puntos de la cristiandad católica. Muchas de estas reliquias vinieron a acrecentar la lipsanoteca vaticana o fueron destinados a servir como presentes para muchos nobles y jerarcas italianos o europeos y latinoamericanos en una especie de «diplomacia» de las reliquias desplegada por la Santa Sede para atraerse el favor de las diferentes cortes católicas.

En Andalucía, el episodio más paradigmático de *inventio* tendrá lugar, precisamente, en Córdoba, ciudad en cuyo imaginario popular todavía estaban presentes muchas de las tradiciones que localizaban en un punto determinado de la ciudad la presencia de una antigua basilica visigoda o mozárabe. Uno de los edificios religiosos preislámicos más mencionados por las fuentes antiguas es la conocida como basilica de los Tres Santos, situada en el *Rabad al-Bury* (o *Vicus Turris*). Ésta debió ser una de las basilicas más antiguas de la ciudad, pues en ella se veneraban las cenizas de las Tres Coronas Cordobesas (Fausto, Genaro y Marcial) mencionadas por Prudencio en su *Peristéphanon*⁵⁷. Motivados por estas noticias, las autoridades religiosas locales buscaron las evidencias materiales de la antigua basilica bajo el suelo de su hipotética

56. Vid. Antonio Bosio, *Roma sotterranea, opera postuma di Antonio Bosio romano...* (Roma: Guglielmo Facciotti, 1632), 6. Sobre el uso apoloético de los hallazgos arqueológicos de la Roma contrarreformista, vid. Massimiliano Ghilardi, *Gli arsenali della Fede. Tre saggi su apologia e propaganda delle catacombe romane (da Gregorio XIII a Pio XI)* (Roma: Aracne, 2006), 13-72.

57. Vid. nota nº 30 de este trabajo. Sobre la Basilica en concreto, vid. las líneas que le dedico en Cerrato, "El papel del Cristianismo", 281-283; y Eduardo Cerrato, "El Calendario de Córdoba como fuente para el conocimiento de la topografía eclesiástica de la Córdoba altomedieval", en *Nasara, extranjeros en su tierra. Estudios sobre cultura mozárabe y catálogo de la exposición*, eds. Eduardo Cerrato y Diego Asensio (Córdoba: Cabildo Catedral, 2018), 63-64.

sucesora según la tradición popular: la Iglesia de San Pedro. En 1519 (durante el Episcopado de Don Alonso Manrique) y en 1534 (siendo obispo fray Juan de Toledo) se llevaron a cabo sendas indagaciones arqueológicas que resultaron infructuosas. No será hasta el 26 de noviembre de 1575, siendo obispo fray Bernardo de Fresneda, cuando durante unos trabajos de consolidación de los cimientos de la iglesia, tendrá lugar el hallazgo fortuito de un «sepulcro de cantería menuda, donde se incluían muchos huesos con nueve cabezas casi enteras, muchas partes de otras que al parecer de los médicos eran de otras nueve; y huesos de otros diez y ocho cuerpos, que según eran entre sí diferentes, no podían ser de menos número; y algunos quemados»⁵⁸. El suceso, una versión moderna de las *inventio reliquiarum*, suscitó gran entusiasmo entre el pueblo y las autoridades⁵⁹. De hecho, podemos decir que la *inventio* tuvo lugar en el momento más oportuno, ya que pocos años antes, en la catedral de Oviedo, Pedro Ponce de León (obispo de Plasencia) había descubierto las, hasta entonces perdidas, obras de san Eulogio, líder de los mozárabes cordobeses y alma del movimiento martirial. La primera edición impresa (preparada por el mismo Ambrosio de Morales) salió a la luz en 1574, un año antes del hallazgo de las reliquias, por lo que el feliz descubrimiento se dio en plena ola de interés suscitada por la edición de aquellos textos de san Eulogio que sirven como verdaderas actas martiriales⁶⁰. Además, tanto Ambrosio de Morales (cronista oficial de Felipe II) como el mismo obispo fray Bernardo de Fresneda (confesor real), conocían de la debilidad que el Felipe II sentía hacia las reliquias y la atención que el episodio recibiría por parte del monarca. Como era de esperar, el suceso conmocionó a los habitantes de Córdoba. La turba se agolpó en las inmediaciones de la iglesia y, de hecho, un número no cuantificado de reliquias desaparecieron durante el desconcierto inicial. Enseguida, los presentes recordaron la existencia de un epígrafe que había sido encontrado «ha cien años y más»⁶¹ al excavar nueva sepultura en el pavimento de la citada iglesia. El diámetro de este fragmento de columna con inscripción⁶² encajaba a la perfección con un hueco que presentaba el

58. Enrique Flórez, *España Sagrada* (Madrid: Antonio Marín, 1753), 10:330.

59. Más detallado en Cerrato, "Reforma, contrarreforma y reliquias", 200-209.

60. *Vid.* Cerrato y Arredondo, "Divi eulogii", 358-359.

61. Ambrosio de Morales, *Crónica General de España* (Madrid: Benito Cano, 1791), 8:338.

62. Concretamente la conmemoración de la deposición de unas reliquias: «S(an)d(t)orum / martyr(um) / Chr(ist)i Iesu / Fausti la/nuari et / Martia/[lis] Zoyli / et Aciscli / [---]JARITA[--- / ---]AATS[--- / ---]N[---]» (IHC, 126 = ICERV, 324). Sobre el epígrafe y su cronología (tardoantigua o mozárabe), *vid.* Eduardo Cerrato y M^a Victoria Arredondo, "Dibujo del epígrafe conmemorativo de la deposición de reliquias de los mártires de Córdoba", en *Nasara, extranjeros en su tierra. Estudios sobre cultura mozárabe y catálogo de la exposición*, eds. Eduardo Cerrato y Diego Asensio (Córdoba: Cabildo Cate-



Figura 4. Epígrafe (CIL II/2/7, 638 = IHC, 126 = ICERV, 324) que conmemora la deposición de reliquias encontrado bajo el pavimento de la Iglesia de San Pedro de Córdoba. Imagen del autor.

sepulcro que contenía las reliquias, por lo que no duraron en asociar inscripción y restos humanos en un claro caso de hallazgo milagroso de reliquias. Desde entonces, el ara se custodia en una de las capillas de la iglesia de San Pedro (Figura 4). En marzo de 1576 el fervoroso Felipe II comisionó a Ambrosio de Morales para que participase en la investigación con la que el obispo fray Bernardo pretendía confirmar la veracidad del hallazgo (tal y como recogía la legislación tridentina). El 13 de septiembre de 1577, dicha comisión episcopal declarará auténticas las reliquias, pero todavía era preciso obtener el *nihil obstat* del sumo pontífice, Gregorio XIII. Éste decide inhibirse y declara competente al concilio provincial de Toledo, presidido por el cardenal Gaspar de Quiroga⁶³.

Pocos años después, en Sevilla capital, se llevará a cabo un proceso idéntico, cuya finalidad será dirimir la autenticidad de los restos encontrados en 1612 por Juan Sánchez “el Mozo”, mientras araba una viña en el término de Salteras⁶⁴. La investigación, iniciada el 19 de junio de ese mismo año, se encomienda al Licenciado Gregorio Morillo⁶⁵. El hallazgo ocasionó un notable

dral, 2018), 364-365; y Sastre, *Los altares*, 253.

63. Los documentos manuscritos presentados ante la comisión investigadora que debió dirimir la autenticidad de las reliquias todavía se conservan (Biblioteca Diocesana de Córdoba, COFA Ms.000.019/20-22). El 22 de enero de 1583, dicho concilio reconoció la autenticidad de las reliquias y permitió al pueblo su veneración.

64. María del Carmen Calderón Berrocal, “Averiguación de la invención de los huesos de Susana”, *Tabularium Edit*, no 9 (2022), 1:221-239.

65. Colegial y capellán del Sacromonte, versado en cuestiones relativas a las reliquias y su autenticidad.

revuelo en la localidad y despertó el interés de los clérigos, quienes trasladaron a la parroquia de Salteras los pocos restos humanos que no se perdieron o destruyeron en el momento del hallazgo y la lápida con epígrafe. El informe, en el que hasta se incluye un dibujo de la lápida (Figura 5), reporta la curación milagrosa de la hija del zapatero de Salteras, cuyo dolor de cabeza cesó al tocar los restos cuando pasaban por la puerta de su casa de camino a la iglesia; al igual que otros vecinos cuyas dolencias cesaron al entrar en contacto con las supuestas reliquias. El epígrafe en cuestión, datado en el 521 d.C., se encuentra hoy encastrado en la nave del evangelio de la parroquia de Salteras⁶⁶.

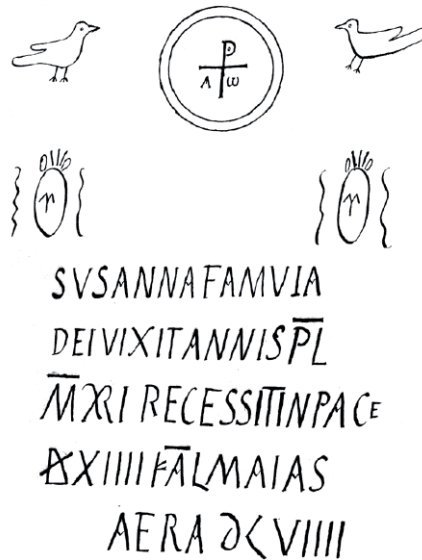


Figura 5. Epígrafe funerario de Susana (IHC, 72 = ICERV, 123). Extraído de Calderón, "Averiguación de la invención", 1:232.

Sin salir de la provincia de Sevilla, en Arahál, tendrá lugar el descubrimiento casual del epitafio del monje Fulgencio⁶⁷ junto con un sarcófago que hasta hace poco servía de abrevadero en la conocida como fuente del Faro (Figura 6). Enseguida, la población identificó a este *monachus Fulgentius*, fallecido en el 543 d.C., con el santo obispo astigitano hermano de Isidoro y Leandro; de forma que, dentro del imaginario popular arahalense, lápida y sarcófago fueron adjudicados a tan insigne prelado que, en realidad, falleció casi 90 años después de la fecha indicada por el epígrafe⁶⁸.

dad, pues en 1605 escribió *Discurso de las reliquias del Monte Santo de Granada*. No sabemos en qué año se traslada a Sevilla, pero se ve que ya estaba en la capital hispalense en 1612. En 1618 era cruciferario del Arzobispado hispalense.

66. «Susanna famula / dei vixit annis pl(us) / m(inus) XLI recessit in pace / d(ie) XIII Kal(endas) Maias / aera DLVIII» (IHC, 72 = ICERV, 123).
67. «Fulgentius mona(cus) fam(ulus) Chr(ist)i vix(it) annos plus minus / XLV recessit in pace / die VI Kal(endas) Ianuari(as) (a)era DLXXXI» (IHC, 92/93b = ICERV, 150). Se trata de una lápida opistográfica que en su otra cara lleva el epígrafe funerario de Hilduarens, fallecida en 504 d.C.
68. Manuel Serrano Ortega, *Monumentos de los pueblos de la provincia de Sevilla* (Sevilla: Francisco de P. Díaz, 1911), 52; y Antonio Bohorques Villalón, *Anales de Morón* (Sevilla: Manuscrito, 1633-1642). Edición a cargo de Joaquín Pascual Barea (Cádiz: Universidad de Cádiz), 14 ss.

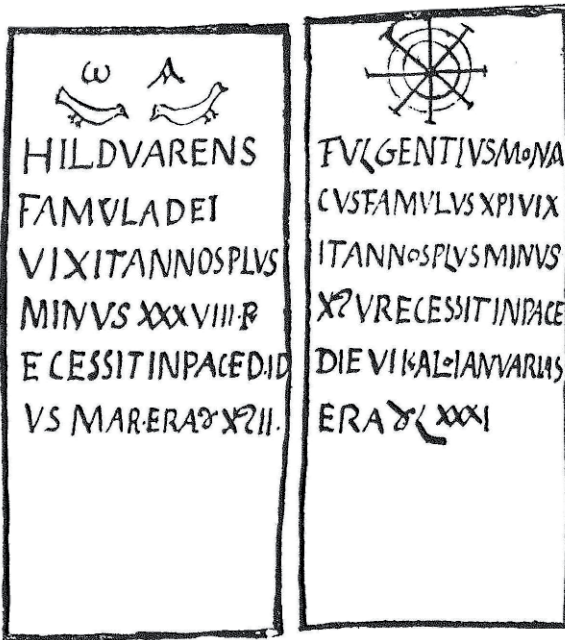


Figura 6. Epigrafe funerario de Fulgentius (IHC, 92/93b = ICERV, 150). Extraído de Bohorques, *Anales de Morón*, 14.

Sin embargo, los ejemplos de modernas *inventiones* que acabamos de reseñar palidecen en comparación con el esperpéntico episodio vivido en la localidad jienense de Arjona, cuyas especiales características y alto nivel de sugestión generalizada hacen que bien pudiera catalogarse de auténtica alucinación colectiva⁶⁹. Todo comenzaría en 1627 con la publicación de una edición impresa del falso cronicón atribuido a Flavio Lucio Dextro, un supuesto historiador romano del IV, hijo de Paciano de Barcelona. En realidad se trataba de una falsificación, obra del jesuita Jerónimo Román de la Higuera (1563-1611), plagada de falsedades y anacronismos, con

multitud de fantasiosas noticias hagiográficas, alusiones a viajes apostólicos a nuestro país, a héroes mitológicos, hallazgos milagrosos... con la pretensión de apuntalar dudosas tradiciones locales relativas a las vidas de santos y exaltar el sentimiento patrio⁷⁰. En esta obra se incluyó una referencia a los mártires Bonoso y Maximiano, quienes habrían sufrido martirio en la ciudad de Arjona en el 308 d.C. Enseguida, algunos eruditos y clérigos de la localidad que tuvieron acceso al libro (recordamos que entonces se consideraba verdadero) solicitaron al concejo que declarase patronos de la misma a los mártires, acuerdo que se alcanzó con el beneplácito del obispo de Jaén, el Cardenal Baltasar Moscoso y Sandoval. La fiesta de los nuevos patronos se fijó el 21 de agosto y se celebró por primera vez con una espectacular procesión, toros, mascaradas, bailes... Una vez terminadas las fiestas las autoridades civiles y eclesiásticas hicieron el propósito de encontrar las reliquias de

69. El relato de los hechos se ha extraído de Isabel Castro Latorre, "Arqueología y milagrería en la Andalucía del siglo XVII. El caso de las reliquias de Arjona", *Andalucía en la historia*, no 8 (2005), 76-83.

70. Más sobre el autor y el fenómeno literario de los falsos cronicones en Juan Díaz Risco, "Jerónimo Román de la higuera y los falsos cronicones", *Anales Complutenses*, no 32 (2020), 149-167.

sus mártires patronos, por lo que en seguida se abrió una investigación en la que participó la práctica totalidad del pueblo. En este contexto, el clero local «aconsejó a sus feligreses ayunos, rezos, novena, rogativas, abandono de conductas inmorales de los vecinos, misas votivas y frecuentación de sacramentos para propiciar alguna señal de la Providencia sobre el lugar donde se ocultaban los cuerpos santos»⁷¹. Finalmente, la tan esperada señal llegó de la mano de un gran halo de luz que según los testigos señalaba el lugar al pie de las murallas del alcázar en el que había que excavar. Las excavaciones pronto alcanzaron los niveles correspondientes a una necrópolis calcolítica (2200-550 a.C.) cuyos restos óseos se interpretaron como reliquias, las tumbas de corredor (*tholoi*) como hornos en los que los romanos introducían a los cristianos y los diversos útiles líticos como instrumentos de tortura. La abundancia de restos fue tanta que rara era la vivienda de la localidad que no contara con su propia reliquia a raíz de la *inventio*, incluso se exportaron a otras iglesias y conventos españoles, europeos y americanos. Los peregrinos acudían con devoción y pronto se vio la necesidad de construir una nueva iglesia que albergara tan preciado tesoro. Las obras del Santuario de los Santos y de las Sagradas Reliquias se iniciaron en 1635, siempre bajo el patrocinio del Cardenal Moscoso.

El último de los casos que reseñaremos aquí tiene lugar ya a principios del siglo XIX. En octubre de 1800, en un paraje denominado Cerro de los Santos Nuevos (situado unos 8 kilómetros al norte de Alcalá de los Gazules), un agricultor encontró el epigrafe fundacional de una basílica consagrada por el antes mencionado obispo Pimenio de Assido⁷². Tras correrse la voz del hallazgo, el arquitecto del cabildo gaditano Pedro Ángel de Albisu (1753-1817), quien se encontraba en las inmediaciones realizando otras tareas, acude al lugar en cuestión y realiza una excavación a petición del corregidor de Alcalá de los Gazules⁷³. Ante la atenta mirada de las autoridades civiles y eclesiásticas de la zona, los operarios al mando de Albisu descubrieron la planta de una iglesia de tres naves a la que se le añade una segunda basílica anexa en un momento posterior (Figura 7). El punto culmen de las excavaciones llega con el hallazgo de algunas sepulturas que enseguida son interpretadas como pertenecientes a los santos patronos gaditanos, los mártires Servando y Germán, quienes

71. Castro, "Arqueología y milagrería", 78.

72. «In nomine d(omi)ni hic / sunt recondit(a)e reliqu(ia)e / s(an)c(t)or(um) Servandi Germani / Saturnini Iust(a)e Rufin(a)e / mart<y=>r(um) et lo(h)an(n)i Babtist(a)e / sub d(ie) Nonas Iunias / anno XXXIII dom(i)ni / Pimeni pontificis / (a)era DCC» (IHC, 88 = ICERV, 309). Vid. Sastre, *Los altares*, 241.

73. El relato de los hechos se toma de Ramón Corzo, "La basílica visigoda de Alcalá de los Gazules", *Estudios de Historia y de Arqueología medievales*, no 1 (1981), 77-90.

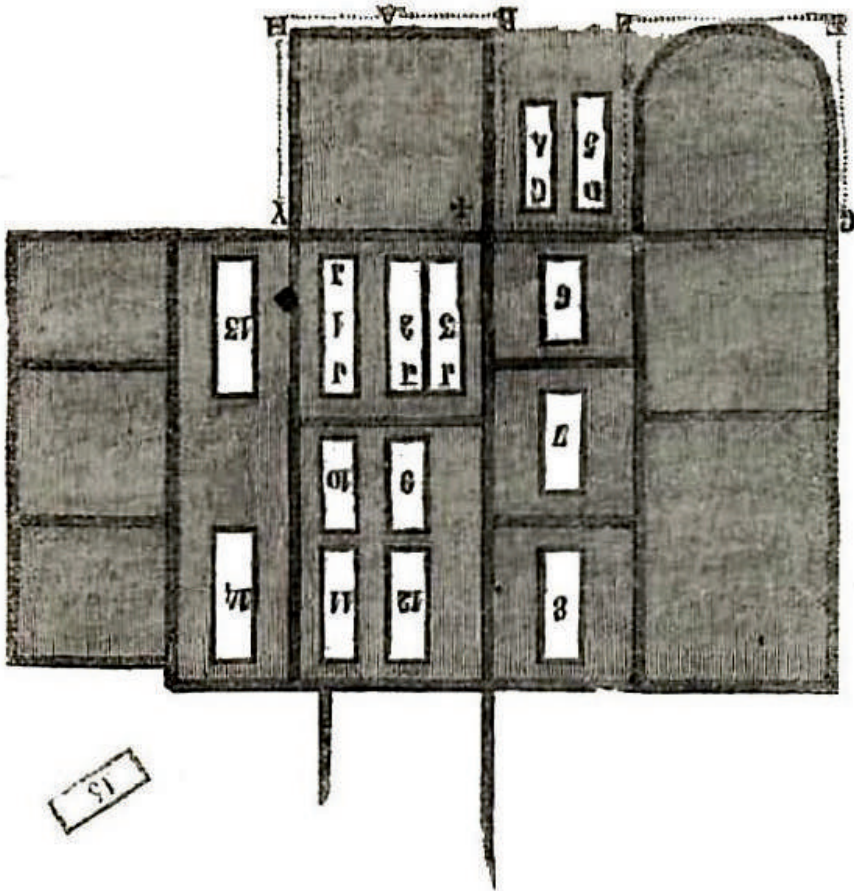


Figura 7. Plano de la Basílica de Alcalá de los Gazules publicado por el propio P. de Albisu en el *Semanario pintoresco español*, no 52 (1850), 411.

según el relato de su pasión fueron asesinados en algún punto del trayecto que unía Mérida con el puerto de *Iulia Traducta* (Algeciras)⁷⁴. Del mismo modo, se menciona el hallazgo de un recipiente de vidrio que contenía una sustancia desconocida que fue interpretada como sangre de los mártires. Al hallazgo de las pretendidas reliquias le siguieron una serie de curaciones milagrosas, como la de Juan Capdevila, sastre de Alcalá, cuyo dolor de estómago crónico sanó al contacto con un ladrillo extraído de las tumbas, lo que contribuyó a enmarañar aún más los datos objetivos que rodearon la excavación de este edificio de culto. El revuelo que levantó el hallazgo fue rápidamente atajado

74. Vid. más detalles sobre su martirio en la página xx de este mismo trabajo.

por las autoridades eclesiásticas gaditanas (quizás recelosas del hecho de que Alcalá de los Gazules, y no la propia Cádiz capital, pudiera custodiar las reliquias de mártires tan importantes); por lo que el informe oficial encargado por el obispado al presbítero Pedro López de la Xara acabó concluyendo que dichos restos no debían ser identificados con los de los santos patronos gaditanos. Tanto el pedestal conmemorativo, como los restos óseos y los elementos de ajuar que contenían las tumbas, se encuentran hoy custodiados en la iglesia de San Jorge de Alcalá de los Gazules.

Conclusiones

El culto a los santos en la Andalucía tardoantigua se rige por parámetros similares a los observados en otros puntos del Imperio. Los diferentes obispos ejercerán su control sobre las reliquias de los diferentes mártires locales, capitalizando su culto y ocasionando no pocos episodios de *traslaciones*, *inventiones*, generación de relatos milagrosos... que favorezcan sus intereses o que respondan a las necesidades o circunstancias de las diferentes comunidades locales.

Durante la alta Edad Media, después de la conquista islámica, la práctica totalidad de *traslaciones* se darán por dos motivos principales: en el contexto de la fuga de población mozárabe hasta el norte peninsular y el trasvase de comunidades monásticas a los llamados monasterios de repoblación; o como resultado de acciones diplomáticas y tratados entre las autoridades islámicas y cristianas. En ambos casos el principal objetivo de estas acciones será el de poner a salvo las reliquias de posibles profanaciones islámicas, trasladándolas a tierras cristianas donde podrían ser veneradas con mayor atención.

La modernidad se caracterizará por un resurgimiento de la hagiografía y del interés general por el culto a los santos dentro del movimiento contrarreformista frente al rechazo demostrado por las diferentes corrientes protestantes. A partir de la segunda mitad del siglo XVI, se multiplican los hallazgos arqueológicos y las *inventiones reliquiarum*, se redescubren, exploran y estudian las catacumbas de Roma y las crónicas y estudios sobre los orígenes del cristianismo se vuelven tendencia en los círculos eruditos del momento. Andalucía no permanecerá ajena a este movimiento como demuestran los episodios aquí reseñados. A pesar de los esfuerzos de la más alta jerarquía eclesiástica (reflejados ya en las mismas disposiciones tridentinas), en no pocas ocasiones, la ignorancia, el fervor popular

descontrolado y los intereses de clero y autoridades civiles provocarán situaciones bochornosas, malinterpretaciones y otros episodios rocambolescos que alcanzarán su *sumun* en el paradigmático caso de la *inventio* de los Santos de Arjona (1628).

Bibliografía

- Aldana García, María Jesús. *Obras Completas de San Eulogio: introducción, traducción y notas*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1998.
- Arce, Agustín. *Itinerario de la virgen Egeria (381-384)*. Madrid: BAC, 1996.
- Bohorques Villalón, Antonio. *Anales de Morón* (Sevilla: Manuscrito, 1633-1642). Edición a cargo de Joaquín Pascual Barea. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Boiron, Stéphane. *La controverse née de la querelle des reliques à l'époque du concile de Trente (1500-1640)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- Bosio, Antonio. *Roma sotterranea, opera postuma di Antonio Bosio romano...* Roma: Guglielmo Facciotti, 1632.
- Brown, Peter. *The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Castillo Maldonado, Pedro. "Inventiones reliquiarum en la Hispania tardoantigua: análisis de sus actores", *Polis* no 16 (2004), 33-60.
- Castillo Maldonado, Pedro. *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad tardía*. Granada: Universidad de Granada, 1999.
- Cerrato-Casado, Eduardo y Arredondo, M^a Victoria. "Dibujo del epígrafe conmemorativo de la deposición de reliquias de los mártires de Córdoba". En *Nasara, extranjeros en su tierra. Estudios sobre cultura mozárabe y catálogo de la exposición*, editado por Eduardo Cerrato y Diego Asensio, 364-365. Córdoba: Cabildo Catedral, 2018.
- Cerrato-Casado, Eduardo y Arredondo, M^a Victoria. "Divi eulogii cordubensis opera (Edición impresa de sus obras)". En *Nasara, extranjeros en su tierra. Estudios sobre cultura mozárabe y catálogo de la exposición*, editado por Eduardo Cerrato y Diego Asensio, 358-359. Córdoba: Cabildo Catedral, 2018.
- Cerrato-Casado, Eduardo. "El Calendario de Córdoba como fuente para el conocimiento de la topografía eclesiástica de la Córdoba altomedieval". En *Nasara, extranjeros en su tierra. Estudios sobre cultura mozárabe y catálogo de la exposición*, editado por Eduardo Cerrato y Diego Asensio, 47-76. Córdoba: Cabildo Catedral, 2018.
- Cerrato-Casado, Eduardo. "El papel del cristianismo en la conformación de la *Corduba* tardoantigua y altomedieval". En *Los barrios de Córdoba en la historia de la ciudad. De los vici romanos a los arrabales islámicos*, coordinado por Desiderio Vaquerizo, 239-294. Córdoba: Real Academia de Córdoba, 2018.
- Cerrato-Casado, Eduardo. "Reforma, contrarreforma y reliquias: Ambrosio de Morales y la explosión de mozarabismo en la Córdoba del XVI". *Studia Cordubensia*, no 12 (2019), 189-216.

- Clavería, Carlos. *Historia del Reino de Navarra*. Pamplona: Gómez, 1971.
- Corzo, Ramón. "La basílica visigoda de Alcalá de los Gazules". *Estudios de Historia y de Arqueología medievales*, no 1 (1981), 77-90.
- Cunningham, Maurice P. *Aurelii Prudentii Clementis carmina*, CCSL 126. Turnhout: Brepols, 1966.
- Delehaye, Hippolyte y Quentin, Henry. *Acta Sanctorum Volume 65: Nov. II Pars II. Comentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem Henrici Quentin*. Bruselas: Société des Bollandistes, 1932.
- Delehaye, Hippolyte. *Les origines du culte des martyrs*. Bruselas: Société des Bollandistes, 1933.
- Delehaye, Hippolyte. *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*. Bruselas: Société des Bollandistes, 1927.
- Díaz Díaz, Pedro Rafael. "Álvaro de Córdoba: Vida de San Eulogio (traducción y notas)". *Florentia iliberritana*, no 4-5 (1994), 127-154.
- Elisabeth Frago Pulido, "Re-conceptualizar mapas devocionales, anotar viajes de reliquias: El Valle del Duero como destino santo", en *Arqueología en el valle del Duero, del Paleolítico a la Edad Media. IV jornadas de jóvenes investigadores del valle del Duero*, coords. Santiago Martínez Caballero, Víctor M. Cabañero Martín y Carlos Merino Bellido (Valladolid: Glyphos, 2014), pp. 500-512.
- Fábrega, Ángel. *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI)*, 2 vols. Madrid / Barcelona: CSIC, 1953-1955.
- Falque, Emma. "De Sevilla a León: el último viaje de San Isidoro". *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza*, no 9 (2016), 11-31.
- Fiocchi Nicolai, Vincenzo. "Elementi di trasformazione dello spazio funerario tra tarda antichità ed altomedioevo". En *Uomo e spazio nell'alto Medioevo. Atti 50. settimana di studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 4-8 aprile 2002*, vol. 2, 936-937. Spoleto: CISAM, 2003.
- Flórez, Enrique. *España Sagrada*. Vol. 10. Madrid: Antonio Marín, 1753.
- Gaiffier, Baudouin de. "L' Inventio et translatio de S. Zoile de Cordue", *Anal. Bolland.* no 56 (1938), 361-368.
- Galán y Galindo, Ángel. "La Caja árabe de Carrión de los Condes, una hipótesis histórica". *Arte, Arqueología e Historia*, no 12 (2005), 22-26.
- García de la Borbolla, Ángeles. "Reliquias y relicarios: una aproximación al estudio del culto a los santos en la Navarra medieval". *Hispania Sacra*, no 66.2 (2014), 89-118.
- García Duarte, Francisco de B. *Mozárabes en el origen de los reinos cristianos. La emigración mozárabe al reino astur-leonés y la influencia de los cristianos de al-Andalus en la génesis de Castilla y del castellano*. Córdoba: Almuzara, 2017.
- García Moreno, Luis. "La Andalucía de S. Isidoro», en *Historia Antigua. Actas del II Congreso de Historia de Andalucía*, 555-579. Córdoba: Junta de Andalucía, 1994.
- García Moreno, Luis. *Prosopografía del Reino Visigodo de Toledo*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1974.

- García Rodríguez, Carmen. *El culto a los santos en la Hispania romana y visigoda*. Madrid: CSIC, 1966.
- García-Arenal, Mercedes. "El entorno de los plomos: historiografía y linaje". *Al-Qanṭara*, no 24.2, 295-325
- Ghilardi, Massimiliano. *Gli arsenali della Fede. Tre saggi su apologia e propaganda delle catacombe romane (da Gregorio XIII a Pio XI)*. Roma: Aracne, 2006.
- Gil Fernández, Juan; Moralejo, José L. y Ruiz de la Peña, Juan I. *Crónicas asturianas*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985.
- Gómez Zorraquino, José Ignacio. "Los santos patronos y la identidad de las comunidades locales". *Jerónimo Zurita*, no 8 (2010), 39-74.
- Guiance, Ariel. "Eulogio de Córdoba y las reliquias de los mártires". *Revista Historia Autónoma*, no 11 (2017), 279-297.
- Hermann-Mascard, Nicole. *Les reliques des Saints. Formation coutumière d'un droit*. Paris: Klincksieck, 1975.
- Hopkins, K. D. y Lehmann, E. D. "Successful medical treatment of obesity in 10th century Spain". *Lancet*, no 346 (1995), 452.
- Isabel Castro Latorre, "Arqueología y milagrería en la Andalucía del siglo XVII. El caso de las reliquias de Arjona", *Andalucía en la Historia*, no 8 (2005), 76-83.
- Jiménez Pedrajas, Rafael. *El Santoral hispano en el Martirologio de Usuardo. Estudio de las noticias y de sus fuentes*. Madrid: BAC, 2021.
- Juan Díaz Risco, "Jerónimo Román de la higuera y los falsos cronicones", *Anales Complutenses*, no 32 (2020), 149-167.
- López Domech, Ramón. "Las santas Nunilo y Alodia de Huesca, Huéscar (Granada) y Bezares (La Rioja). Ensayo bibliográfico". *Antigüedad y Cristianismo*, no 16 (1999), 379-396.
- María del Carmen Calderón Berrocal, "Averiguación de la invención de los huesos de Susana", *Tabularium Edit*, no 9 (2022), 1:221-239.
- Martínez Díez, Gonzalo. "La emigración mozárabe al reino de León, siglos IX y X". *Antigüedad y Cristianismo*, no 28 (2014), 99-117.
- Morales, Ambrosio de. *Crónica General de España*. Vol. 8. Madrid: Benito Cano, 1791.
- Navarro, Andrea M. "Sancti viatores: predicaciones, visiones, apariciones y traslado de reliquias en Andalucía (S. V-XVII)". *Historia. Instituciones. Documentos*, no 39 (2012), 153-183.
- Pascual Barea, Joaquín. "Ubicación en el valle de Ojén (Cádiz) del «fundus Ursianus» donde fueron ejecutados los mártires Servando y Germán", *Habis* no 49 (2018), 233-249.
- Pérez de Urbel, Justo. "Un islote de mozárabes en Castilla". *Archivo Español de Arqueología*, no 45 (1972), 607- 611.
- Pérez Llamazares, Julio. *Milagros de san Isidoro*. León: Real Colegiata de San Isidoro, 1992.

- Riesco, Pilar. *Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995.
- Rodríguez Alonso, Cristóbal. *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», 1975.
- Saiz, Guadalupe. "Hasday Ibn Shaprut: la figura cumbre de la judería de Jaén". *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 197 (2008), 171-199.
- Salvador, Francisco. *Prosopografía de la Hispania meridional. III. Antigüedad tardía (300-711)*. Granada: Universidad de Granada, 1998.
- Santos Urbaneja, Fernando. "Relaciones entre Córdoba y Carrión de los Condes entre los siglos IX y XVI. Crónica de una amistad". *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, no 169 (2020), 155-178.
- Sastre, Isaac. *Los altares de las iglesias hispanas tardoantiguas y altomedievales. Estudio arqueológico*. Oxford: Archaeopress, 2013.
- Serrano Ortega, Manuel. *Monumentos de los pueblos de la provincia de Sevilla*. Sevilla: Francisco de P. Díaz, 1911.
- Sotomayor, Manuel. "Pios fraudes de cristianos y moriscos. A propósito de los «Libros Plúmbeos» del Sacromonte de Granada". En *De la Edad Media al siglo XVI (Jornadas Históricas del Alto Guadalquivir, Jaén)*, coordinado por Vicente Salvatierra y Pedro A. Galera, 337-353. Jaén: Universidad de Jaén, 2000.
- Viñayo González, Antonio. "La llegada de San Isidoro a León. Datos para la historia del traslado del cuerpo del doctor de las Españas desde Sevilla a León (1063)". *Archivos Leoneses*, no 33 (1963), 65-112.
- Vives, José. "Santoral visigodo en calendarios e inscripciones", *Analecta Sacra Tarraconensia* no 14 (1941), 31-58.
- Vives, José. *Concilios visigóticos e hispanorromanos*. Madrid: CSIC / Instituto Enrique Flórez, 1963.
- Wiśniewski, Robert. *The Beginnings of the Cult of Relics*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Perfilando la idea de mártir y martirio en la Antigüedad a través de la *Passio Seruandi et Germani*

OUTLINING THE IDEA OF MARTYR AND MARTYRDOM IN ANTIQUITY THROUGH THE *PASSIO SERUANDI ET GERMANI*

Natalia Gómez Torres

Grado en Historia Universidad de Cádiz (UCA)

Resumen

Con este estudio pretendemos entender algunos conceptos como el de mártir o el de martirio desde el uso de los textos hagiográficos, especialmente la leyenda hagiográfica de San Servando y San Germán, quienes supuestamente vivieron entre los siglos III d. C. y IV d. C. También, con esta investigación, intentaremos conocer si ambos mártires vivieron verdaderamente cuando nos lo muestra la hagiografía, si fueron soldados o incluso, si fueron juzgados por Viator. Sin embargo, la leyenda hagiográfica ha propiciado que surja un tipo de vínculo entre la Población de Cádiz y sus Santos Patronos.

Palabras clave

Cristianismo Primitivo, Martirio, Mártir, Hagiografía, Patronos, San Servando y San Germán.

Abstract

With this study, we expect to understand some concepts as “martyr” or “martyrdom” from the use of the hagiographic texts, especially the Saint Servando and Saint German’s hagiographic legend, who lived, supposedly, between the

third and fourth centuries. Also, with this investigation we will try to know if they truly lived when the legend says to us, if they were judged by Viator. Nevertheless the hagiographic legend has led to the emergence a kind of linkage between the Cadiz's population and their Holy Patrons.

Keywords

Primitive Christianity, Martyrdom, Martyr, Hagiography, Holy Patron, Saint Servando and Saint German.

Para profundizar en la *Passio Surandi et Germani* y ser conocedores del martirio de San Servando y San Germán, debemos comenzar por la comprensión de algunos aspectos básicos, pues será primordial el entendimiento de los conceptos "mártir" y "martirio", no sólo en la Antigüedad, sino en la mentalidad cristiana y pagana.

El término mártir proviene de los términos latinos *martyr* y *testis*¹, ambos traducidos del griego², pues en la Antigüedad Tardía se solía hacer uso de ambos para hacer referencia a los cristianos perseguidos, debido a que se entendía a un mártir como a un testigo de la fe de Cristo. Por este motivo, el término "martirio" adquirió la categoría de testimonio, pues normalmente era provocado por el simple hecho de ejercer la *testatio*.

Aunque el asunto del martirio ha sido ampliamente estudiado, nos quedaremos con la definición que aporta Teodoro Martin, quien sostiene que el "martirio quiere decir testimonio de vivir en Cristo hasta el punto de estar dispuestos a perder la vida del cuerpo con tal de ganar para siempre la del alma" (Martin 1991, 10). Sin embargo, no debemos dejar pasar la ocasión de citar el ideal que tenían San Agustín de Hipona o San Isidoro de Sevilla sobre un mártir.

El primero alega que un mártir adquirirá importancia una vez que haya muerto, pues pasa de ser perseguido a ser honrado³ por generaciones posteriores a

1. Pedro Castillo, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía* (Granada: Biblioteca de Estudios Clásicos Universidad de Granada, 1999) 248. Por otra parte, además de los términos *martyr* y *testis*, solían emplearse otros tales como *sanctus* y *beatus*, éste último se ha usado mayoritariamente para hacer alusión a los apóstoles. Sin embargo, estos dos términos acabaron siendo excluidos.

2. Según Pedro Castillo, el término "mártir" puede ser concebido como un helenismo que luego pudo ser admitido por la lengua latina como neologismo. *Ibid.*, 240.

3. *Ibid.*, 10.

su martirio. Es más, para San Agustín, lo que verdaderamente define a un mártir es el por qué y qué ha confesado⁴.

Por el contrario San Isidoro de Sevilla, además de entender a un mártir como a alguien que da su vida por la fe, a quien concibe como un testigo, añadirá una idea nueva que hasta entonces no se contemplaba. San Isidoro introdujo la idea del mártir frustrado, es decir, alguien que ha vivido durante toda su vida con espíritu de mártir y que al momento de morir no se llega a sentir satisfecho por pensar que no ha llegado a cumplir las expectativas⁵.

Siguiendo la idea de este gran pensador de la historia del cristianismo, entendemos que cualquiera no podía llegar a conseguir el título de mártir, lo cual nos recuerda a la conocida cita bíblica del evangelista San Mateo, “muchos son los llamados pero pocos los elegidos” (Mt. 22, 14).

Aunque el hecho de intentar definir el concepto de mártir y todo lo que éste encierra conlleva determinadas connotaciones teóricas y teológicas⁶, se intentará desgajar el término aportando ciertos rasgos que caracterizan a un mártir y para ello seguiremos las ideas de Pedro Castillo Maldonado. El primero y más significativo es que un mártir ha obtenido una victoria sobre los tormentos que ha padecido y que dicha victoria es conseguida a través de su perseverancia en la fe⁷, pero sobre todo a través de la muerte.

Un mártir también es concebido como un ser especial⁸, pues se sobre entiende que se trata de un ser que actúa en forma de intermediario entre el cielo y la tierra⁹. Además, será considerado un ser invencible, por resultar victorioso de todos aquellos tormentos que ha padecido en vida¹⁰. Sin embargo, al fallecer, será cuando un mártir adquiera toda la importancia, pues alcanzará el reconocimiento y la admiración de todas generaciones posteriores, lo cual va a provocar que un mártir sea fermento de nuevos cristianos (*semen Christianorum*).

4. Castillo, *Los mártires...*, 239..

5. *Ibid.*, 204.

6. *Ibid.*, 231. Para más información acerca de este tema véase la obra: Theofried Baumeister, “Génese et évolution de la théologie du martyre dans l’Eglise ancienne,” *Traditio Christiana* 8 (1991): 1-202.

7. *Ibid.*, 153.

8. Podemos pensar que un mártir estaría muy bien visto y valorado por la comunidad a la que perteneció antes de morir, la cual le rinde culto. Dicho culto se debe a que la comunidad percibe al mártir como un ser que ha sido elegido por Dios para recibir mediante la *dignitatio diuina* el tormento de su martirio como si fuese un don y que Dios le recompensa tras su muerte porque el mártir ascenderá al cielo y se encontrará con él.

9. Castillo, *Los mártires...*, 229.

10. *Ibid.*, 61.

Incluso, si seguimos con lo que acabamos de sostener, si un mártir alcanzaba admiración tras su muerte, éste podría convertirse en un ejemplo a seguir, pues otro de los rasgos que caracterizan a un mártir es la *imitatio Christi*. Dicho de otra forma, si un mártir es un imitador de Cristo, serán más los cristianos los que querrán seguir su forma de vida y de comportamiento¹¹, lo cual le aporta al término “mártir” un cierto carácter pedagógico, pues sería usado como un elemento adoctrinador y como un ejemplo de virtud.

Sin embargo, poco a poco, este afán de imitación a un mártir fue el hecho que provocó que un mártir se asemejara a un confesor¹². Como es bien sabido, la patristica pone como necesario el cumplimiento de ciertos requisitos para la obtención del título de mártir, siendo el hecho de morir el más importante de todos, pues se entiende que el individuo prefiere dejar de buscar su propio bien durante su vida terrena. Sin embargo, la muerte no debe ser vista como algo exclusivo, pues es necesaria pero no suficiente, ya que debe ser desencadenada por una *confessio*. Por esta razón la muerte sería el resultado final de una *passio* o *martyrium*¹³.

El segundo y último de los principales requisitos es la confesión, que en la mayoría de las ocasiones consiste en negarse a la realización de determinados sacrificios. Esta confesión suele desempeñarse durante el martirio, sirviendo como rememoración de los padecimientos de Cristo. Es aquí donde el martirio se aleja de ser una lucha (*agon*) y se acerca más a la noción de *spectaculum*, pues será durante el momento de la confesión donde se produzca el espectáculo¹⁴.

Sin embargo, una vez llegados a este punto, es cuando debemos intentar aportar ciertas pinceladas sobre el martirio, entendiéndose éste como un procedimiento judicial al que recurrían los romanos antes de que se produjese la tolerancia al cristianismo, por lo que podemos contextualizarlo temporalmente en los tres primeros siglos de vida del Imperio Romano, pues según Paul Allard el martirio no se conoció antes del cristianismo¹⁵. Sin embargo esta práctica, a pesar de no ser inventada por los romanos, aunque sus orígenes

11. Paul-Albert, Fevrier, “Martyre et sainteté,” en *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)*, coord. Actes du colloque organisé par l’École française de Rome 149 (Rome: Publications de l’École française de Rome, 1991), 51-80; Reginald Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica* (Fabriano: Editorial Monastero San Silvestro Abate, 1996), 44-45.

12. Castillo, *Los mártires...*, p. 237.

13. H. A. M. Hoppenbrouwers, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance* (Utrecht: Nimega, 1992), 154-155.

14. Castillo, *Los mártires...*, 247.

15. Paul Allard, *Diez lecciones sobre el martirio* (Pamplona: Fundación Gratis Date, 2002), 3.

aún son complejos de señalar, dicha práctica tampoco tuvo su fin con la conversión de Constantino, sino que siguió siendo practicada, pero será a partir de este momento cuando implantará algo novedoso, es decir, la creación de un sistema dónde estos sacrificios contaban con el reconocimiento del público¹⁶.

Es preciso señalar que el martirio llevado a cabo por las autoridades romanas no tenía como finalidad acabar con los cristianos, pues bien es cierto que lo que muchos emperadores perseguían era la persuasión para que los cristianos se convirtieran en apóstatas y así asegurarse el cumplimiento de la legislación romana y el orden del Imperio.

Por esta razón puede afirmarse que las connotaciones y percepciones que se tenía sobre los mártires en el ideario colectivo del mundo antiguo eran muy dispares, pues dependiendo de la religión que se profesara así se entendería lo que suponía ser un mártir. Los paganos concebían a los mártires como alguien que se negaba a practicar la religión pagana por ser una religión politeísta y que además alegaba que tan solo existía un Dios único y verdadero, el Dios de los cristianos, y que por ello, se negaba a rendir culto al emperador, lo cual suponía la desobediencia a la ley y la alteración del orden establecido.

Por el contrario, un cristiano pensaba totalmente diferente, pues ser mártir significaba un total privilegio ya que, como mencionábamos anteriormente, serlo denotaba ser elegido y recompensado por Dios, por lo que dicho individuo que alcanzaba el título de mártir era concebido como alguien especial que entregaba su vida por Dios voluntariamente, aunque a veces será el propio mártir quien provoque su propio martirio, el cuál se caracteriza por la heroicidad, la santidad cristiana, la relación del hombre santo con su Dios¹⁷ y el acompañamiento de diferentes suplicios en función a la ley vigente.

Entendemos al suplicio como toda aquella pena impuesta a un acusado que podía provocarle la pérdida de su vida, aunque no todos eran tan graves ni provocaban la muerte del acusado como es el caso del exilio, pues existían penas y torturas corporales como la asfixia, la provocación de quemaduras o la fustigación entre otras¹⁸. Recurriendo a los autores clásicos, vemos como Lactancio nos mencionaba en su obra *Divinae Institutiones* los castigos y sacrilegios que recibían los cristianos por parte del Imperio, incluso debemos

16. María Amparo Mateo, *La ejecución de los mártires cristianos en el Imperio Romano* (Murcia: Universidad de Murcia Publicaciones del Cepoat nº 1, 2016), 8.

17. José Lasso, *Héroe griego y santo cristiano* (Madrid: Secretariado de publicaciones, Universidad de la Laguna, 1960), 37.

18. Carlos Espejo, "Penas corporales y torturas en Roma," *Florentia* 7(1996): 96-99.

mencionar que dentro de los suplicios existía una categoría especial, denominada los *summa supplicia*¹⁹ una serie de suplicios que comprenden penas capitales como la crucifixión, la cremación y la sentencia ad *gladium* o ad *bestiam* y que, por su crueldad y su prolongación del dolor, eran empleadas como penas destinadas a los condenados de los más graves crímenes²⁰.

Una de las ejecuciones empleadas a modo de castigo de los crímenes de rebelión, homicidio o conspiración era la decapitación, normalmente reservada para aquellos que gozaban de la ciudadanía romana debido a que este suplicio no provocaba una muerte deshonorosa en el criminal. La decapitación era la ejecución más empleada para castigar a los cristianos junto a la cremación, es más, estos podían ser decapitados por varias razones, debido a que era la pena impuesta y decretada por los magistrados, o bien por ser la pena empleada por haber fallado cualquier otra a la que se hubiese recurrido anteriormente.

Fue la decapitación el medio más empleado para castigar a los mártires, pues la mayoría de ellos morirán de esta forma, tal y como podemos ver en el relato de los mártires escilitanos²¹, todos ellos ejecutados en Cartago el 16 de julio del año 180 d. C. Es por esta razón por la que la decapitación fue la ejecución que padecieron San Servando y San Germán, pareja de soldados cristianos, según la tradición, que padecieron el yugo de su martirio en Ursiano tras ser encarcelados en varias ocasiones y San Marcelo, a quien se le ha llegado a atribuir en más de una ocasión la paternidad de estos mártires, considerados patrones de Cádiz.

Según su *passio*, San Servando y San Germán, a los que se les ha atribuido condición de soldados, dedicaron su vida a la predicación y expansión del cristianismo así como a la sanación, por lo que fueron encarcelados en dos ocasiones debido a que eran cristianos durante las épocas de persecuciones. El encarcelamiento era una pena que solía estar reservada al ámbito militar y su uso era muy poco frecuente en el mundo romano debido al gasto de recursos que llegaba a suponer, por este motivo, apenas se solía encar-

19. Según D. Grodzynski los *summa supplicia* serían cinco: la crucifixión, la cremación, el ahorcamiento, la exposición ad *bestias* y el *culleus*. El autor explica cada suplicio uno a uno dejando al último sin explicar tan solo mencionándolo. El *culleus* consistía en meter a la víctima que se iba a ajusticiar en un barril con animales. Denise Grodzynski, "Tortures mortelles et catégories sociales. Les *summa supplicia* dans le droit romain", en *Du Châtiment dans la cité. Supplicies corporals et peine de mort dans le monde antique* (Paris-Roma, Collection de l'École Française de Rome 79, 1984), 364.

20. Mateo, *La ejecución...*, 55-102.

21. Daniel Ruiz, *Actas de los mártires* (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1996), 352-355.

celar a un militar, ya que supondría el gasto de recursos necesarios para la tropa. Tras la lectura de la *passio* podemos pensar que quizás Servando y Germán serían llevados hasta Mauritania Tingitana para ser encarcelados allí, sin embargo, esta opción pierde validez cuando nos percatamos de que si fueron encarcelados en Mérida, en la actual Extremadura, y que Mauritania Tingitana está a más de 200 kilómetros, pensamos que a lo largo del trayecto habría muchos más lugares donde encarcelarlos y, por supuesto, mucho más cercanos.

La principal causa de la ejecución de Servando y Germán fue que se negaron a hacer sacrificios a los ídolos paganos, por lo que fueron perseguidos y ajusticiados con dureza y firmeza. El hecho de negarse a ofrecer sacrificios a ídolos o a dioses, no estaba bien visto por las autoridades del Imperio Romano, pues se consideraba un crimen por no respetar la religión oficial. A ello debemos sumarle que un cristiano convencido de su fe, se negaba a realizar sacrificios para no establecer ningún tipo de vínculo con ningún dios o ídolo que pudiera emparentarle con el paganismo.

Servando y Germán pudieron ser oriundos de Mérida, hijos de San Marcelo y Santa Nona junto a diez hermanos más²². Sin embargo, ni el culto a los mártires ni su *passio* es contemplada por el gran historiógrafo Prudencio, quien menciona en su obra *Peristephanon* o *Libro de las coronas* a los mártires hispanos sin hacer mención alguna a Servando y Germán ni al centurión Marcelo, a pesar de haber vivido entre los siglos IV d.C. y V d.C. Este hecho resulta bastante extraño, pues Prudencio vivió entre los años 348 d.C. y 409 d.C., años en los que ya habría acontecido el martirio de Servando y Germán si llegamos a datarlo durante la Gran Persecución lo cual es complicado, por lo que, al no mencionarlos, nos estaría dando a pensar que la *Passio Seruandi et Germani* sería posterior a él y a su obra, por lo que podría llegar a concebirse a la *passio* como una pasión posterior al siglo V d.C.

Si seguimos intentando datar a la *passio* en tiempos tardíos, debemos tener en cuenta que los mártires eran nobles, lo cual no era usual porque hasta el siglo III d.C. era mucho más frecuente que los mártires fueran de origen humilde, hecho que cambió a partir de la cuarta centuria de nuestra era en adelante. A lo que debemos sumarle, que Servando y Germán recibieron el martirio por negarse a realizar sacrificios, actividad más propia del siglo IV d.C. en adelante, que del siglo III d.C.

22. Esta idea ha pervivido hasta la Edad Media.

Una *passio* puede ser concebida como un subgénero literario hagiográfico que contiene el relato de un martirio, el cual es expresado a través de un estilo o reglas establecidas²³. Una *passio* debe iniciarse con una especie de título o encabezamiento donde aparece el nombre del mártir, quiénes fueron los perseguidores y la datación del martirio acompañada de la ubicación del mismo. En la *Passio Seruandi et Germani* encontramos estos datos a excepción de quiénes fueron los perseguidores y el lugar donde se llegó a realizar el martirio, aunque, es cierto que aparece a lo largo de la pasión, debemos señalar que la *passio* desde su primer capítulo comienza a carecer de ciertos rasgos característicos del género al que pertenece.

Es usual hallar en las pasiones un exordio o prólogo donde el autor o hagiógrafo hace alusión a la ausencia de fuentes que narren el suceso que va a relatar, lo cual justifica su labor y la necesidad de la misma y, además de exponer que no se siente lo suficientemente capacitado para dicho cometido, suele aclarar que fue testigo de lo que narra. Normalmente, si el autor de la *passio* no era testigo de los hechos narrados en primera persona, solía reconstruirlos mediante testigos directos, incluso, si se daba este caso, el autor podría ser una persona que no perteneciera al clero, pudiéndose tratar de un militar, detalle que sostiene P. Franchi²⁴.

Sin embargo, a pesar de que en la *Passio Seruandi et Germani* no encontramos pista alguna sobre quién pudo ser su autor, podemos encontrar a varios autores que intentan vislumbrar este asunto. Por un lado, encontramos a Carmen García, quién sostiene que por el uso de expresiones y las descripciones que aporta el autor, éste podría ser natural del *Conventus Gaditanus*²⁵, mientras que por otra parte, hallamos la teoría de Pedro Castillo, quién piensa que el autor de la pasión de los mártires Servando y Germán pudo ser un monje de la bética que pretendía enriquecer el *Conventus Gaditanus*²⁶.

Estas teorías que son totalmente válidas, no han sido demostradas ni validadas por lo que debemos dejarlo estar y sostener que el hagiógrafo, aún por conocer, pudo tomar como ejemplo el estilo de Prudencio e incluso podemos afirmar que la *passio* responde a los caracteres tardíos propios de finales del

23. Gabriel Laguna, "Estructura formal de las Pasiones Hispanas sub Datiano praeside," en *Héroes, semidioses y daímones. Primer encuentro-coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera. Diciembre 1989*. edd. Jaime Alvar, Carmen Blánquez y Carlos Wagner (Madrid: Ediciones Clásicas, 1992), 373-381.

24. Pio Franchi, "Gli atti di S. Fruttuoso di Tarragona," *Studi e Testi* 65 Vol. 8 (1935): 150.

25. Carmen García, *El culto a los santos en la España romana y visigoda* (Madrid: Instituto P. Enrique Florez de Historia Eclesiástica, 1996), 238-239.

26. Castillo, *Los mártires...*, 69.

siglo VI d.C. y todo el siglo VII d.C. Datar una *passio* es algo complejo, pero para poder conseguirlo, no debemos caer en el error de intentar datarla antes del año 633 d.C. ni en los años siguientes, por haberse celebrado en ese año el IV Concilio de Toledo, suponiendo éste el impulso definitivo que necesitaba el culto martirial, a pesar de ser restringido hasta el siglo X d.C.

La *Passio Seruandi et Germani* cuenta con un total de doce capítulos²⁷ y aunque los dos primeros capítulos, título y exordio, responden al género hagiográfico, los capítulos siguientes hacen que la *passio* se aleje del género, pues desde el tercer capítulo hasta el noveno, el autor refleja la vida de los santos a diferencia de centrarse en el martirio. No será hasta el noveno capítulo donde veremos la orden por la que Servando y Germán deberán ser encadenados y llevados a Mauritania. Será en el décimo capítulo donde se haga alusión al martirio, para en el undécimo, narrarnos el traslado de los cuerpos. Tras éste, llegaríamos al último capítulo en el que se hace uso de la doxología, entendiéndose a ésta como una especie de plegaria con carácter litúrgico la cual suele acabar mayoritariamente con la fórmula *in secula seculorum* con el responso correspondiente por parte de los fieles, es decir, *Amén*. En el caso de la *Passio Seruandi et Germani* encontramos en el último capítulo las líneas que hacen referencia a la glorificación de Cristo y la Santísima Trinidad.

Una vez analizada la *passio* es necesaria la realización de un análisis histórico para poder descubrir qué aspectos de la pasión pueden ser considerados como históricos y cuales no. Comenzaremos por el origen de los mártires, el cual da lugar a confusión debido a las diferentes teorías que podemos encontrar, aunque sería necesario intentar primeramente contextualizarlos, tanto históricamente como religiosamente.

Es muy complicado datar el nacimiento, origen, fecha del martirio, la edad que tenían los mártires al morir... etc. sin embargo, intentaremos acercarnos lo máximo posible. Si tenemos en cuenta que ambos mártires fueron encarcelados en varias ocasiones y que se ha intentado datar la fecha del martirio en los años 290 d. C. y 308 d. C., podemos intentar ubicar el primer encarcelamiento durante la gobernabilidad de Aureliano y el segundo durante el gobierno de Diocleciano, quien llevó a cabo la Gran Persecución a los cristianos.

En cuanto al contexto religioso, es preciso señalar que Servando y Germán eran fieles seguidores de la religión cristiana, surgida en la primera centuria

27. Pilar Riesco, *Pasionario Hispánico* (Sevilla: Secretariado de publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1995), 202-211.

de nuestra era. Dicha religión surgió como una secta judía que poco a poco fue estableciéndose en el ideario colectivo, llegando a tener gran protagonismo en el siglo IV d. C., momento clave para la religión cristiana porque fue con la celebración del Concilio de Nicea cuando llegaron a establecerse sus bases principales.

La religión cristiana tuvo que hacer frente a la existencia de otros cultos, los conocidos como cultos místéricos que tanto auge alcanzaron en los territorios de Grecia, Roma y Egipto. Estos cultos fueron muy practicados por los romanos e incluso presentaban similitudes con el cristianismo que proponía San Pablo, considerado uno de los principales propulsores de la religión cristiana. Sin embargo para un romano era más fácil hacerse adepto a estos nuevos dioses e incluirlos en su religión, que abrazar la religión cristiana aunque ambos proponían un mundo mejor, esperanza de vida tras la muerte, la garantía de protección o el alcance de la felicidad, también ambos proponían la práctica de sus ritos de forma secreta y no oficial y, por último, para ganar adeptos, ambos admitían a cualquier individuo sin importar la condición sexual y social del nuevo fiel.

A todo esto, debemos sumarle que si vamos a contextualizar históricamente el martirio de Servando y Germán durante el gobierno de Diocleciano, tenemos que hacer alusiones a ciertos aspectos de su gobierno o medidas llevadas a cabo, las cuales pueden ser relacionadas con la religión. Diocleciano usó la religión como un elemento de cohesión y de unificación, por lo que intentó reforzar el culto pagano. Este emperador presentaba una forma de pensar similar a su antecesor Valeriano, quien sostenía que toda la crisis que experimentaba el Imperio Romano estaba relacionada con el abandono de la religión oficial, abandono que era totalmente cierto y que, además, se produjo durante el siglo III d. C. debido a la elección, por parte de la población, de practicar determinados cultos místéricos.

Una vez que se ha mencionado el posible contexto histórico y religioso que pudieron influenciar en los mártires Servando y Germán, será necesario intentar contextualizarlos espacialmente o en su defecto, mencionar donde se les ha ubicado espacialmente. Siguiendo la tradición, se les ha considerado oriundos de Mérida, pues según José Ramón Almendro el origen emeritense de Servando y Germán consta en el Calendario S3 de Silos y en el Martirologio Hieronimiano de El Escorial²⁸. De hecho, otro factor que nos

28. José Ramón Almendro, *Comentario histórico a la pasión de Servando y Germán. Memoria de Licenciatura* (Cádiz: Inédito, 1997), 22.

ayudaría a refutar esta idea es que desde la Edad Media, concretamente en el siglo XV, se erigió una ermita bajo la advocación de nuestros mártires en Arroyo de San Serván, específicamente en la provincia de Badajoz, pero sobre todo en las proximidades de Mérida.

Bien es cierto que en su *passio* en ningún momento se dice que sean gaditanos, pero según las traducciones que le demos al undécimo capítulo veremos si se relaciona a Emerita Augusta con Germán. En él se enuncia que el cuerpo de Germán *Emeretensis altrix terra suscepit* lo cual se ha traducido de diferentes formas, por un lado en la versión de Pilar Riesco del *Pasionario Hispánico* encontramos que se traduce como “la fértil tierra de Emérita recibió el cuerpo de Germano” (Riesco 1991, 10), por otra parte nos consta que José Ramón Almendro traduce dicho enunciado de otra manera, pues para él significa “fue trasladado a su tierra natal emeritense”²⁹. Si nosotros debemos decantarnos por una de las dos traducciones nos posicionamos a favor de la segunda, pues entendemos *altrix terra*, como “tierra madre” o, como es en este caso “tierra natal”, antes que tierra fértil. De hecho, si nos hubiésemos inclinado a favor de la primera opción estaríamos desechando toda la oportunidad que tenemos para vincular el origen de los patronos con el territorio de Emérita Augusta.

Una vez que se ha reflejado todo esto, hemos de señalar que durante la *passio* no se intenta vincular a Servando y a Germán con Gades de la misma manera que con Mérida, pero debemos tener en cuenta que un mártir “nace” a la santidad en el sitio que derrama su sangre y que por tanto podría decirse que ambos hermanos soldados martirizados posiblemente en tierras gaditanas, serían gaditanos bajo todos los efectos. Por esta razón encontramos que Pedro Castillo designa a Cádiz como el lugar de origen de nuestros mártires³⁰.

Desde antaño Servando y Germán han sido relacionados con el ejército, lo cual se deja entrever en el sexto capítulo de la *passio* hasta en dos ocasiones. La primera referencia es *fortissimi milites*, es decir, se les tilda de soldados valientes y en una segunda ocasión encontramos la expresión *militibus Christi* lo que se traduce como “soldados de Cristo”³¹. Es a partir de estas expresiones de donde surge la idea de que fuesen soldados y por ello, se intenta ir más allá asociando a los mártires con San Marcelo, con una relación parental e incluso se llegan a aportar los nombres de los demás hermanos. Entre la larga lista

29. Almendro, *Comentario histórico...*, 22.

30. Castillo, *Los mártires...*, 509.

31. Riesco, *Pasionario...*, 205.

encontramos a los mártires Emeterio y Celedonio³² quienes también han sido considerados como soldados, aunque en palabras de José Ramón Almendro “la probabilidad de que éstos fuesen militares es bastante más alta que las de Servando y Germán” (Almendro 1997, 24).

No es extraño que un cristiano formara parte del ejército aunque la pertenencia al mismo estuviera prohibida para los cristianos de los primeros tiempos. Un cristiano no veía bien el servicio militar ni las actividades que se debían desempeñar pues, siguiendo a las sagradas escrituras, la violencia y la guerra eran condenadas en el Evangelio, sobre todo en el del evangelista Mateo (Mt. 26, 52)³³.

Sin embargo, no es posible, tras el análisis de la *passio*, aportar una respuesta clara sobre si Servando y Germán fueron soldados o no. Lo único que se puede tener en claro es que en dos ocasiones se alude a su condición de soldado usando dos expresiones, la de *fortissimi milites* y la de *militibus Christi*. Por esta razón, podemos pensar que pudieron ser soldados, pero podríamos sostener que con la primera expresión se alude a la profesión de los mártires, mientras que con la segunda, se recalca que eran cristianos, pues en general, cualquier cristiano era considerado soldado de Cristo y no por ello debemos confundir dicha fórmula con un oficio o profesión. Es más, si ambos mártires llegaron a ser soldados, tendrían que haber sido juzgados y ejecutados por sus propios mandos, lo cual no sucede en la *passio* porque quien los juzga y manda ejecutar es un magistrado civil, hecho que nos hace pensar que probablemente Servando y Germán no fueron soldados.

Por otra parte, mientras un mártir era entendido como alguien que muere dando su vida por la fe, derramando su sangre por mantenerse firme en sus ideas religiosas, un confesor era quien sufría encarcelamientos y tormentos, pero sin llegar a morir, pues era la muerte la que condicionaba que un cristiano alcanzara una categoría u otra. Sin embargo nuestros mártires, según su pasión, llegaron a adquirir los dos títulos, pues fueron encarcelados en varias ocasiones y finalmente acabaron siendo martirizados.

A lo largo de la pasión de Servando y Germán nos encontramos con una figura que genera ciertas dudas en cuanto a su historicidad, ya que no sabemos si fue fruto de la imaginación del hagiógrafo o si fue un personaje real. Se trata

32. Riesco, *Pasionario...*, 115-117.

33. Jesús le dijo: «Vuelve la espada a su sitio, que todos los que manejan espada a espada morirán».

de la figura de Viator, el encargado de juzgar a los mártires que según la *passio* ostentaba la *vicariam prefecturae*, por lo que el autor de la pasión nos deja claro a través de varias alusiones a este personaje, que era un prefecto y a la vez, un injusto y cruel juez. Sin embargo, a pesar de que no hallamos ningún tipo de mención a Viator en la prosopografía romana, sabemos que *Emerita Augusta* fue la capital de la *Lusitania* y que a partir de las reformas de Diocleciano, se convirtió en sede del vicario de las Hispanias.

Normalmente cuando se redactaba una *passio* se tendía a atribuirle el papel de juez al *praeses* Daciano, llegando a parecer un recurso del propio género, por esta razón tampoco podrá datarse el martirio de ambos mártires en el año 303 d.C. debido a que en esas fechas era Daciano el que constaba como *praeses* y no Viator. Sin embargo, la figura de Viator, será otra razón por la que la *Passio Seruandi et Germani* se aleje del estilo hagiográfico al que pertenece. Viator no pasó desapercibido para autores como los eruditos gaditanos de finales del siglo XVI, principios del siglo XVII y de finales del siglo XVIII, como pueden ser Juan Bautista Suárez de Salazar, Agustín de Horozco, Francisco Meliton Memige y el Padre Enrique Flórez, quienes no dudaron de la veracidad ni de la historicidad de este supuesto *vicarius*, al que Fray Jerónimo de la Concepción llama Viador en su obra *El emporio de el orbe* y lo considera prefecto del pretorio³⁴ y Meliton Memige duda acerca de si desempeñaba el cargo al que se le asocia³⁵.

Aunque dudamos de la existencia de Viator tenemos que reconocer que alrededor de su persona hay ciertos elementos que le dotan de historicidad, por ejemplo la relación de *Emerita Augusta* con la sede del *vicarius* o incluso la intervención como juez en Mauritania Tingitana, lo cual se menciona en el noveno capítulo de la *passio*.

Es en el noveno capítulo de la *passio* donde se refleja que Viator debía realizar un viaje desde Mérida hasta Mauritania Tingitana, lugar donde serían juzgados los mártires Servando y Germán, aunque finalmente recibieron el martirio el 23 de octubre en un lugar llamado Ursiano que era próximo al *Conventus Gaditanus*. Una vez mencionado todo esto, apreciamos que la figura de Viator sigue siendo muy enigmática, pues a pesar de todo lo mencionado anteriormente, tan solo podemos hallar referencia a un individuo

34. Fray Jerónimo de la Concepción, *Emporio de el orbe* (Arturo Morgado, Cádiz: Fuentes para la Historia de Cádiz y su provincia, 2003), 292.

35. Francisco Meliton Memige, *Historia de los Santos mártires Servando y Germán, patronos de Cádiz* (ed. Nabu Public Domain Reprints), 23.

llamado Viator, ubicado en Egipto, hacia el año 285 d. C. no podemos decir con seguridad de que se tratara del mismo Viator que juzgó a los mártires Servando y Germán.

Sin embargo la ubicación de Ursiano es un tema que ha sido más debatido que la veracidad de la figura de Viator, pues Ursiano es un topónimo que se ubicaba en suelo gaditano y que solo conocemos en la *passio*, lo cual no es extraño porque el culto martirial podía generar topografía cristiana. Debido a que los mártires alcanzan el martirio en este paraje desconocido *qui est en territorio Gaditano*, y por tratarse de ser los únicos que derraman su sangre por Cristo en esta zona, se decide nombrarlos patronos de la ciudad de Cádiz, pues era la única diócesis hispana sin mártires propios. Fue así como a través de la bula papal emitida por Paulo V, en el año 1619, San Servando y San Germán fueron nombrados patronos de Cádiz.

Este acontecimiento ha condicionado bastante el legado literario que nos ha llegado a nuestros días, pues era necesario vincular el martirio de ambos mártires a territorios próximos a Cádiz para conseguir negociar con la Santa Sede la validez de dicho patronazgo.

Suárez de Salazar sostiene en su obra que Ursiano estaría en los términos municipales de la ciudad de Cádiz³⁶, Agustín de Horozco lo sitúa en las cercanías de la ciudad de Cádiz³⁷, Florez y Meliton Memige, en *Ad Pontem*³⁸, sin embargo Meliton Memige sostiene en su obra que, la teoría de situar a Ursiano en un pueblo llamado Urso, ubicado en el Convento Astigitano (Écija), debe ser rechazada pues en el mismo texto de la *passio* se señala que el martirio de Servando y Germán tuvo lugar en el Convento Gaditano³⁹. Por esta razón, hasta el siglo XX habrá diferentes conjeturas sobre la localización de Ursiano, pero a finales de este mismo siglo, Ramón Corzo se inclinará a favor de situar este paraje en Alcalá de los Gazules, poniendo en duda que Servando y Germán murieran en el Cerro de los Mártires, debido a un proyecto de excavación de tumbas de una basílica, donde aparecieron cuerpos decapitados y

36. Llegaron finalmente a esta Isla de Cádiz, y en cierta heredad de su Chancillería, llamada Ursoniana. Juan Bautista Suárez de Salazar, *Grandezas y antigüedades de la isla y ciudad de Cádiz* (Ramón Corzo, Cádiz: Caja de Ahorros de Cádiz, 1985), 145.

37. (...)y llegados a esta isla y ciudad de Cádiz, palenque y estacada prevenida de la divina mano para su último martirio, dar en él la vida y acabar con tanto padecer, para mas merecer. Fué tanto lo que les faltó el aliento y las humanas fuerzas, que visto por el juez, mandólos degollar públicamente en una heredad llamada Ursiniana, Ursino ó Ursiano (...) Agustín de Horozco, *Historia de la vida de los Santos Servando y Germán* (Madrid: Digitalizado por la Biblioteca Nacional de España, 1856), 28.

38. San Fernando.

39. Meliton Memige, *Historia de...*, 32-34.

una inscripción datando que en esa construcción del siglo VII d.C. se habían depositado las reliquias de Servando y Germán⁴⁰.

Sin embargo Ramón Corzo no será el único en opinar sobre este tema, pues la reciente investigación de Joaquín Pascual, al igual que rechaza la opción de situar a Ursiano en el Cerro de los Mártires, sostiene que el *fundus Ursianus* puede ubicarse en el Valle de Ojén⁴¹. La razón se debe a que este territorio pertenecía al municipio de *Gades* y la *passio* no dice en ningún momento que el martirio tuviera lugar en Cádiz (*Gadibus*) sino que ocurrió en un “territorio, jurisdicción o tierra de Cádiz” (Pascual 2018, 238). No obstante, Joaquín Pascual nos muestra en su trabajo la manera en que Ursiano puede traducirse como Ojén a través de reglas de etimología y fonética.

De acuerdo con las normas fonéticas que rigen la evolución del latín clásico al latín tardío, la /-m/ final del acusativo *Ursianum* ya no se pronunciaba habitualmente cuando los romanos llegaron a Hispania en el siglo III a. C.; la /u/ breve inicial tenía desde época imperial una realización muy abierta cercana a la vocal /o/; el grupo intervocálico /rs/ evolucionó a /ss/ y más tarde a /s/, como en castellano oso y Osuna de *ursum* y *Ursona*, y la vocal /i/ en hiato se cerró y desapareció antes del siglo IV al no poder palatalizar a la consonante precedente /s/. Ya en época medieval, y debido a la influencia del árabe andalusí, se produjo la apócope de la vocal final, la /s/ apicoalveolar adquirió una pronunciación postalveolar /s'/, transcrita /x/ en castellano (donde en el siglo XVII se hizo velar), y la vocal tónica /a/ se cerró en /e/ por efecto de la imela árabe. Así pues, el resultado esperado en castellano medieval de este topónimo antiguo es Oxén, y más tarde Ojén. (Ibíd. 238).

Sabemos que todo lo que respecta a la *Passio Seruandi et Germani* nos provoca dudas acerca de la historicidad de la misma, pues no debemos tomar los textos hagiográficos como fuentes históricas a pesar de que algunas pasiones puedan presentar un cierto rigor histórico en algunos aspectos de su contenido. No obstante, fuera como fuere, el culto a Servando y Germán sufrió una interrupción con la llegada de los musulmanes en el siglo VIII d. C. hecho que pudo provocar que no se les reconociera como patronos y que quedaran olvidados por los fieles hasta que en los siglos XVI y XVII los eruditos gaditanos escribieron sobre ellos y así consiguieron reavivar su culto y que fueran reconocidos como patronos de Cádiz hace cuatro siglos.

40. Ramón Corzo, “La basilica visigoda de Alcalá de los Gazules,” *Estudios de historia y arqueología medievales* 1(1981): 80-81.

41. Joaquín Pascual, “Ubicación en el Valle de Ojén (Cádiz) del *FVNDVS VRSIANVS* donde fueron ejecutados los mártires Servando y Germán,” *HABIS* 49(2018): 233-249.

Sin embargo, el hecho de que se estableciera Ursiano en San Fernando ha propiciado que Servando y Germán sean a día de hoy los compatronos de la ciudad y que se erigiera una ermita bajo su advocación en 1878 en el conocido Cerro de los Mártires, así como también lo son de Mérida, su posible tierra natal. Todo esto, fruto de la tradición y de la leyenda hagiográfica que tanto ha perdurado en el tiempo, pues ha provocado todo un patrimonio cultural y una especial vinculación con los mártires por parte de la población gaditana y de la de Mérida.

De hecho, aunque realmente el martirio de Servando y Germán hubiera sido en el Valle de Ojén, es tal la vinculación poblacional con la leyenda hagiográfica y el legado patrimonial, tanto cultural como artístico, que nos podríamos atrever a decir que el culto a estos mártires seguiría vigente y seguiría siendo considerado como una festividad que celebrar, pues en la localidad de San Fernando será donde se organice anualmente una romería en su honor, gloria y veneración, en la cual solía participar población de varios territorios cercanos a San Fernando, como eran Chiclana, Puerto Real o Cádiz, aunque en la actualidad la participación ciudadana haya quedado reducida a la población de San Fernando, tal y como puede apreciarse en la prensa local de finales del siglo XX.

Sin embargo, toda esta leyenda hagiográfica sobre Servando y Germán ha propiciado una cantidad de representaciones artísticas tanto escultóricas como pictóricas, a través de las cuales, Servando y Germán han sido representados como soldados romanos. De hecho, la portada de *El Emporio de el Orbe* de Fray Jerónimo de la Concepción ya nos presenta a ambos mártires representados iconográficamente como soldados romanos (Figura 1).

Como se venía señalando, son muchas las representaciones artísticas las que se han hecho sobre Servando y Germán, y en todas suelen representarse como soldados romanos, claros ejemplos de ello, pueden ser el conjunto escultórico perteneciente a la Catedral de Cádiz, los cuales han llegado a ser atribuidos a la Roldana en alguna ocasión, otros ejemplos, podrían ser la pareja de mártires Servando y Germán de las parroquias de San Servando y San Germán situadas en Cádiz y en San Fernando o incluso, las esculturas de ambos mártires ubicadas en Puertas de Tierra (Cádiz), flanqueando la entrada a la ciudad de Cádiz, situadas cada una sobre unos largos pilares.

Sin embargo, debemos hacer mención a un acontecimiento bastante curioso. Sabemos que Servando y Germán fueron designados patronos de Cádiz en el año 1619, año en el que el papa Paulo V así lo emitía en una bula, quedando

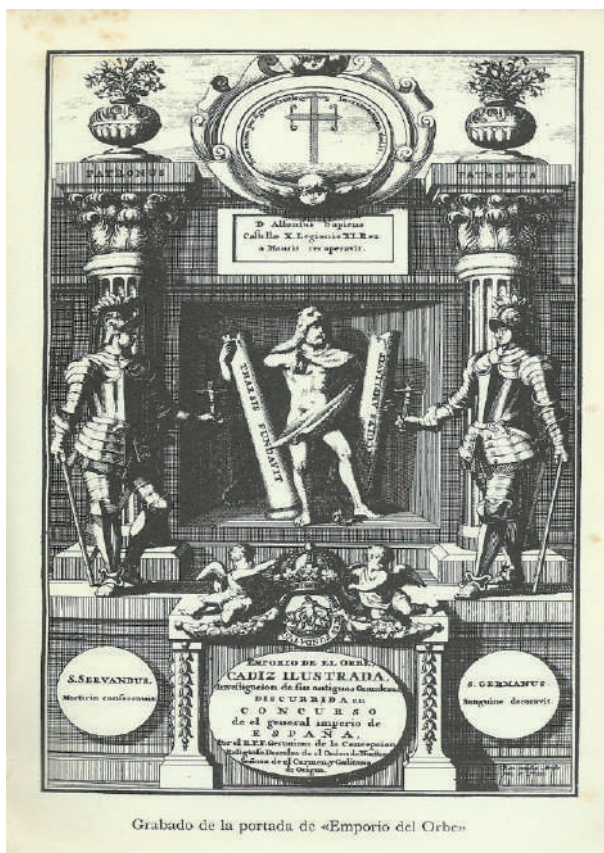


Figura 1. Ismael Bengoechea, *Jerónimo de la Concepción, Historiador de Cádiz* (Cádiz: Industrias Gráficas Gaditanas, S. A., 1980).

designados como patronos de Cádiz y de la diócesis, y tenemos constancia de que San Fernando pertenecía a Cádiz y tomaba a Servando y a Germán como patronos hasta que se independizó. Pues bien, tal fue la independencia de tales territorios, que la población de San Fernando desechó la idea de seguir teniéndolos como patronos y adquirió como patrón a San José. No obstante, por su vinculación con los mártires, por pensarse que ambos habían recibido la corona del martirio en San Fernando, acabaron siendo designados como compatronos, aunque inicialmente sí que tuvieron la categoría de patronos de San Fernando junto a San José.

De esta manera, a finales del siglo XIX, se construyó una ermita en honor a los mártires, a la cual se acudiría cada año en forma de romería todos los 23 de octubre, pues gracias a la leyenda hagiográfica esta es una posible fecha con la cual podríamos datar el martirio de ambos, aunque debemos sostener que esta fecha no puede ser demostrada históricamente.



Figura 2. Cuadro de Sánchez Márquez. Imagen cedida por el Museo Histórico Municipal de San Fernando.

Con el paso de los años, la población iba adquiriendo por costumbre asistir a la celebración de la festividad de los mártires, sin embargo, debemos preguntarnos el origen de las imágenes a las que se le rendía culto pues, si leemos la obra de Meliton Memige apreciamos como nos narra que se llegó a mandar realizar unas efigies de los santos para la ciudad de Cádiz. Sobre este tema, si lo trasladamos al caso de San Fernando, no llegamos a tener constancia de que pasara algo parecido. De hecho, esto se debe a que no llegó a ocurrir nunca, pues las imágenes de Servando y Germán, no llegaron a encargarse, pues nos consta que por el parecido, se usaron unas imágenes de San Crispín y San Crispiniano, pareja de mártires y ataviados de soldados romanos, pertenecientes a la Iglesia Mayor, que posteriormente, sobre la década de los 70 del pasado siglo, serán víctimas del expolio, al igual que las imágenes de San Servando y San Germán junto a la Virgen de Perales pertenecientes a Mérida, que curiosamente esta pareja de mártires perteneciente a Arroyo

de San Serván, son de las pocas representaciones iconográficas en las que no se han representado a los mártires como soldados romanos, pues ambos se nos muestran ataviados por una túnica blanca.

Finalmente, a modo de conclusión podríamos terminar diciendo que a pesar de que la *Passio Seruandi et Germani* presenta ciertas incógnitas las cuales son muy difíciles de descifrar, ha propiciado el desarrollo de toda una leyenda hagiográfica que vincula a los mártires con la población gaditana, concretamente, la de San Fernando, pues aunque Servando y Germán terminasen adquiriendo la categoría de compatronos, en su día también fueron patronos, por lo que han tenido un especial protagonismo en la historia de San Fernando. Es más, tenemos constancia de la existencia de una pintura de Sánchez Márquez realizada en 1862 que así lo pone de manifiesto. Dicha obra pictórica fue realizada con motivo de una visita de la reina Isabel II a San Fernando, donde hallamos alusiones a la localidad en cada una de las franjas en las que la obra está dividida, pues encontramos una mano celestial portando un tallo florado en alusión al patrón San José, una colina, en referencia al Cerro de los Mártires como lugar donde aconteció el martirio de ambos mártires y, por último, el Puente Zuazo.

Fuentes

- Fray Jerónimo de la Concepción, *Emporio de el orbe* (ed. Morgado, Arturo. Cádiz: Fuentes para la Historia de Cádiz y su provincia, 2003.
- Horozco, Agustín de. *Historia de la vida de los Santos Servando y Germán* Madrid: Digitalizado por la Biblioteca Nacional de España, 1856.
- Meliton Memige, Francisco. *Historia de los Santos mártires Servando y Germán, patronos de Cádiz* (ed. Nabu Public Domain Reprints).
- Riesco, Pilar. *Pasionario hispánico*. Sevilla: Secretariado de publicaciones Universidad de Sevilla, 1995.
- Ruiz, Daniel. *Actas de los mártires*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Suárez de Salazar, Juan Bautista. *Grandezas y antigüedades de la isla y ciudad de Cádiz* (trad. Corzo, Ramón. Cádiz: Caja de Ahorros de Cádiz, 1985.

Bibliografía

- Allard, Paul. *Diez lecciones sobre el martirio*. Pamplona: Fundación Gratis Date, 2002.
- Almendro, José Ramón. *Comentario histórico a la pasión de Servando y Germán. Memoria de Licenciatura*. Cádiz: Inédito, 1997.

- Baumeister, Theofied. "Gènese et évolution de la théologie du martyre dans l'Eglise ancienne," *Traditio Christiana* 8 (1991): 1-202.
- Bengoechea, Ismael. *Jerónimo de la Concepción, Historiador de Cádiz*. Cádiz: Industrias Gráficas Gaditanas, S. A., 1980.
- Castillo, Pedro. *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*. Granada: Biblioteca de Estudios Clásicos Universidad de Granada, 1999.
- Corzo, Ramón. "La basílica visigoda de Alcalá de los Gazules," *Estudios de historia y arqueología medievales* 1 (1981): 77-90.
- Espejo, Carmen. "Penas corporales y torturas en Roma," *Florentia* 7 (1996): 93-111.
- Fevrier, Paul-Albert. "Martyre et sainteté." En *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)*, coord. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome, 149. Rome: Publications de l'École française de Rome, 1991, 51-80.
- Franchi, Pio. "Gli atti di S. Fruttuoso di Tarragona," *Studi e Testi* 65 Vol. 8 (1935): 129-199.
- García, Carmen. *El culto a los santos en la España romana y visigoda*. Madrid: Instituto P. Enrique Florez de Historia Eclesiastica, 1996.
- Grégoire, Reginald. *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*. Fabriano: Editorial Monastero San Silvestro Abate, 1996.
- Grodzynski, D. "Tortures mortelles et catégories sociales. Les *summa supplicia* dans le droit romain." En *Du Châtiment dans la cité. Supplicies corporals et peine de mort dans le monde antique*. Paris-Roma: Collection de l'École Française de Rome 79, 1984.
- Hoppenbrouwers, H. A. M. *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*. Utrech: Nimega, 1962.
- Laguna, Gabriel. "Estructura formal de las Pasiones Hispanas *sub Datiano praeside*." En Alvar, Jaime; Blánquez, Carmen y Wagner, Carlos. *Héroes, semidioses y daímones. Primer encuentro-coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera. Diciembre 1989*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1992, 373-381.
- Lasso, José. *Héroe griego y santo cristiano*. Madrid: Secretariado de publicaciones Universidad de la Laguna, 1960.
- Martin, Teodoro. *Exhortación al martirio, Sobre la oración, Orígenes*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991.
- Mateo, María Amparo. *La ejecución de los mártires cristianos en el Imperio Romano*. Murcia: Universidad de Murcia Publicaciones del Cepoat nº 1, 2016.
- Pascual, Joaquín. "Ubicación en el Valle de Ojén (Cádiz) del *FUNDUS URSIANUS* donde fueron ejecutados los mártires Servando y Germán," *Habis* 49 (2018): 233-249.

La exaltación artística de los mártires en la cataluña del barroco: la catedral de Barcelona y otros ejemplos

THE ARTISTIC EXALTATION OF THE MARTYRS IN
BAROQUE CATALONIA: THE CATHEDRAL OF BARCELONA
AND OTHER EXAMPLES

Maria Garganté Llanes

Universidad Autónoma de Barcelona

Resumen

El núcleo de nuestro estudio será la Catedral de Barcelona, codedicada a la Santa Cruz y Santa Eulalia, esta última patrona cuya tradición constituye un desdoblamiento o directamente copia de Santa Eulalia de Mérida. Otros santos vinculados a la catedral barcelonesa son sus primeros obispos, como san Paciano o San Severo, de existencia incierta pero que no obstante posee un retablo dedicado en el interior de la propia Catedral y una iglesia adyacente para el culto de los canónigos del Cabildo.

A parte de estas manifestaciones artísticas en el entorno de la Catedral de Barcelona, nos referiremos a los casos de la construcción de las grandes capillas barrocas de San Narciso en Girona –otro santo mártir más que improbable– y Santa Tecla en Tarragona.

Palabras clave

Mártires, barroco, catedral, retablo, capilla.

Abstract

The core of our study will be Barcelona Cathedral, co-dedicated to the Holy Cross and Saint Eulalia, the latter patron saint whose tradition is a split or direct copy of Saint Eulalia of Mérida. Other saints linked to Barcelona Cathedral are its first bishops, such as Saint Paciano and Saint Severo, whose existence is uncertain, but who nevertheless has an altarpiece dedicated to him inside the Cathedral itself and an adjacent church for the worship of the canons of the Chapter.

Apart from these artistic manifestations in the area around Barcelona Cathedral, we will refer to the cases of the construction of the great Baroque chapels of Saint Narcissus in Girona - another more than improbable martyr saint - and Santa Tecla in Tarragona.

Keywords

Martyrs, Baroque, Cathedral, Altarpiece, Chapel.

I. La exaltación artística de los mártires barceloneses. El precedente renacentista de Santa Eulalia

La memoria de los mártires en la catedral barcelonesa debemos iniciarla con la figura de Eulalia, que precisamente ya en los siglos del Barroco empieza a ponerse en entredicho ya evidenciar que su culto obedecería a la construcción de un relato con intereses políticos, utilizando la figura de Santa Eulalia de Mérida como base. En primer lugar, la primera mención en Santa Eulalia de Barcelona sería más tardía que la de la santa emeritense, situándose ya a finales del siglo Séptimo en una obra poética del bisbe Quirico, que vendría a ser una copia del relato de Prudencio, sólo como leves cambios y situándola en la capital catalana. La historia recibió un nuevo impulso a finales del siglo IX, cuando el bisbe Frodoino afirmó haber hallado el cuerpo de la santa en el templo de Santa María de las Arenas, hoy la basílica de Santa María del Mar. Este descubrimiento, a todas luces falso, da cuenta del prestigio que suponía la posesión de reliquias, puesto que el hallazgo de los restos de una mártir reforzaba la importancia de la diócesis de Barcelona en el contexto de su pertenencia al reino franco, en contraposición a la autoridad eclesiástica de Toledo¹.

1. Entre la numerosa bibliografía que refiere el culto a Santa Eulalia, destacamos en este texto la siguiente referencia: Antoni Pladevall; Joan Soler, "Els sants i santes en la religiositat popular",

Su primer sepulcro de época romana fue reutilizado como pila bautismal en Santa María del Mar, una vez sus restos ya se habían trasladado a la Catedral, donde su sepulcro actual, del siglo XIV, es ya consecuencia de la construcción de la Catedral gótica y la gran manifestación artística que guarda su memoria. Pero más allá de su veneración en la cripta, la imagen de Santa Eulalia tiene un gran protagonismo en el trascoro renacentista, obrado en parte por el escultor Bartolomé Ordóñez desde 1517 hasta que la muerte sorprendió al escultor en Carrara, en uno de los viajes que realizaba para proveerse de mármoles².

Ordóñez –una de las “Águilas del Renacimiento español” según Manuel Gómez Moreno– y que dejó preciosos testimonios de su arte en el sepulcro de Felipe de Habsburgo y Juana de Castilla en la Capilla Real de Granada o en el del Cardenal Cisneros en Alcalá de Henares, pone de manifiesto en Barcelona su paso por Nápoles, donde trabajó en la capilla Caracciolo di Vico de San Giovanni a Carbonara. Sobre la vida de Santa Eulalia (Ordóñez también había realizado escenas bíblicas en madera y en las mamparas del coro) solamente nos dejará dos de los cuatro relieves pensados para el trascoro: Santa Eulalia ante el Pretor y la Santa sometida al martirio del fuego, pero que ya constituyen una cima en el arte del escultor burgalés, donde los planos de profundidad se comprimen en magistrales “stacciatí”, recurso donatelliano que resulta especialmente eficaz para representar efectos “pictóricos”, como la atmósfera espesa del fuego y el humo en la escena martirial del fuego. También en los relieves de mármol se evidencia una cierta sugestión de los tipos humanos del primer Miguel Ángel y sus “contrapposti” –el verdugo que aviva el fuego o el pretor pensativo y con las piernas cruzadas en la otra escena (Figura 1).

Después de una larga interrupción por la muerte del que fue seguramente uno de los mejores escultores hispánicos del Renacimiento, la obra sería terminada por los escultores Claudi Perret (1615) y Joan Gaspar Bruel (1619), mientras otra fase intermedia había ido a cargo de Pedro Villar (1563-1564)³. El impulsor de la terminación de la obra ya en tiempos del barroco fue el obispo Luis de Sanç, procedente de la mitra de Solsona, una nueva diócesis catalana de la que había sido el primer prelado.

Tradicionari: L'univers màgic. Mites i creences. Barcelona: Enciclopèdia Catalana: Generalitat de Catalunya, v. 8 (2005): 158.

2. Marià Carbonell Buades, “Bartolomé Ordóñez i el cor de la Catedral de Barcelona”, *Locus amoenus*, 5 (2000-2001): 117-147.
3. Joan Bosch Ballbona, “Pedro Vilar, Claudi Perret, Gaspar Bruel i el rerecor de la catedral de Barcelona”, *Locus amoenus*, 5, (2000-2001): 149-177.



Figura 1. Santa Eulalia ante el Pretor. Uno de los dos paneles del trascoro de la Catedral de Barcelona que llegó a realizar Bartolomé Ordóñez y donde se aprecia cierta sugestión miguelangelesca.

De las obras artísticas en la Catedral de Barcelona dedicadas a Santa Eulalia durante los siglos del barroco, destaca sin duda el encargo catedralicio de su pieza escultórica en orfebrería, realizada por Joan Perutxena (Figura 2), además de la presencia que tiene en las pinturas de la Sala Capitular, realizadas por Pau Priu. Un hito importante va a ser las fiestas que se le dedicaran en 1686, en motivo de la conmemoración de la extensión de su rezo –petición que había sido realizada por el Consejo de Ciento desde el año anterior y que suponía un mayor prestigio en la jerarquía de los santos– decretado por el papa Inocencio XI. La intervención del Consejo de Ciento –órgano representativo del gobierno municipal de la ciudad– en esta promoción, pone de manifiesto la alianza existente entre las élites civiles y eclesiásticas para promover cultos locales que contribuyeran a la creación de una identidad colectiva⁴.

Aun así, ya en el siglo XVIII el historiador y eclesiástico premostratense Jaime Caresmar, fue sancionado por un incidente motivado por su investigación sobre el martirio y milagros de santa Eulalia, por lo que tuvo que suspender su

4. Cristina Fontcuberta Famadas, "Festes a Santa Eulàlia a la Barcelona barroca (1686): relacions escrites i obres d'art; escenes martirials i el perfil de la ciutat". *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, n. 37(2018): 21-52.



Figura 2. Santa Eulalia. Imagen de orfebrería realizada por Joan Perutxena (s. XVII). Tesoro de la Catedral de Barcelona. Fotografía: Daniel Vilarrubias.

trabajo en este archivo, aunque el obispo Gabino de Valladares y Mesía (1775-1794) le encargó la ordenación del archivo episcopal⁵.

2. La celebración artística de los obispos barceloneses Severo, Paciano y Olegario o el prestigio de la mitra episcopal

Entre los santos barceloneses también hay tres obispos: Paciano, Severo y Olegario, respecto a los cuales hallamos, durante los siglos del barroco, una voluntad manifiesta de exaltación artística, sea en tanto que santos locales, pero especialmente en tanto que obispos de la propia diócesis de Barcelona.

5. Santa Eulalia de Barcelona fue retirada en 2004 del Martirologio romano, pasando a ser considerada "santa tradicional", pero cuyo culto se permite en función de su arraigo entre la población.

Aún así, debemos señalar primero que lo que podríamos llamar “epicentro martirial” en Cataluña se encuentra no estrictamente en Barcelona sino en el cercano monasterio de San Cugat, donde San Cucufato habría sido martirizado en tiempos de la persecución de Diocleciano, en el año 304. En relación a este personaje pivotan otras figuras como la de San Félix, también de origen africano y compañero en el martirio de Cucufate, pero cuyos restos se veneran en Gerona, un incierto San Narciso –patrón de la ciudad gerundense– y otros santos de veracidad más que dudosa como San Severo o San Medín (que a veces aparece como Emeterio), ambos vinculados a Barcelona –el primero como obispo y el segundo como patrón local de los agricultores, especialmente antes de la canonización de San Isidro.

Otras santas vinculadas a San Cugat son las mártires Juliana y Semproniana, que pretenderán dar sepultura al cuerpo del santo pero serán también ellas mismas martirizadas. Su historia aparece en una hagiografía cronológicamente barroca, que es la obra del fraile mínimo Juan Gaspar Roig Jalpí, de 1691, titulada *Catálogo paralipómeno de los santos indígenas y advenas del principado de Cataluña y sus condados. Contiene las vidas, y hechos maravillosos de dichos gloriosos Santos: la fundación, y lugar de las ciudades villas, y lugares donde nacieron mutero (?), habitaron, ó descienden sobre Sagradas Reliquias*. En esta obra, basada abundantemente en cronicones falsos, Roig afirma que las Santas Juliana y Semproniana eran oriundas de la ciudad de Mataró, por lo que a partir de ese momento, las autoridades municipales comenzarán los trámites para solicitar las reliquias que de éstas custodiaba el monasterio de Sant Cugat. Tras reiteradas negativas, finalmente en 1772 tendrá lugar el solemne traslado de las reliquias de Santas en Mataró, proclamándose éstas como patronas de la ciudad en 1852.

Pero volviendo a la exaltación de estos supuestos mártires, en la Catedral de Barcelona destaca la figura de San Severo, que no aparece en el episcopologio oficial, pero que supuestamente habría sido uno de los primeros obispos de la diócesis, víctima de la persecución diocleciana en 304. Su leyenda explica que huyó de Barcelona junto a otros cuatro sacerdotes hasta el Castrum Octavianum –origen del monasterio de San Cugat– donde le darán alcance y siendo martirizado trepanándole el cráneo con un clave de grandes dimensiones. Severo tendrá una gran presencia cultural en la sede catedralicia desde mediados del siglo XV, cuando la comunidad de presbíteros de la Catedral se constituye bajo la advocación de San Severo y se construye un retablo –conservado parcialmente en el Museo Diocesano– donde se representa el traslado del cuerpo de Santo desde Sant Cugat, donde habría sido martirizado, hasta

Barcelona. En realidad, parece ser que el traslado de dichos restos en 1405 a petición del rey Martín el Humano habría sido el verdadero “catalizador” del despliegue devocional hacia San Severo, puesto que él mismo reivindicaba el milagro que el santo habría obrado al curarle de una enfermedad.

Severo también aparecerá en las hagiografías modernas, como los añadidos locales a las versiones catalanas de la Leyenda Áurea, denominadas *Flos Sanctorum*, siendo la más famosa la del jesuita Pedro de Ribadeneyra de 1604. Prácticamente de forma coetánea, su leyenda también aparece en la obra escrita por otro jesuita, Pedro Gil, titulada “Vidas de los santos de Cathalunya que fueron naturales o vivieron o murieron en ella, o cuyas reliquias principales se encuentran en Cathalunya, extensamente referidas” y que constituye un capítulo de su *Geografía de Cataluña*, uno de los cuatro tomos que Gil escribirá sobre historia catalana. Por otra parte, en 1602 se publica la “Vida del bienaventurado San Severo, bisbe de Barcelona y mártir” en la *Historia general de los santos y varones ilustres en santidad del Principado de Cataluña* del fraile dominico Vicente Antoni Domènec. Ambas obras de Gil y Domènec se caracterizan por una voluntad de rigor y el intentar basarse en las fuentes históricas consideradas más fidedignas, contrastándolas y revisándolas⁶.

En cualquier caso y si exceptuamos el susodicho retablo gótico en el que se representa la procesión de traslado de sus reliquias a Barcelona, la presencia artística en la Catedral de la memoria de San Severo se concreta en los siglos del barroco en la construcción de un retablo realizado en 1680 por los escultores Joan Muixí y Francesc Santacruz. Se trata de un retablo de estructura reticular, de carácter narrativo y arquitectónicamente articulado por columnas salomónicas, que se erigen en la moda imperante en los talleres escultóricos catalanes del momento. Según señala Arronis, de la iconografía del retablo destaca el hecho de que la leyenda hagiográfica del Santo estaría inspirada en el relato medieval, según el cual Severo había llegado a obispo por designación divina y no en sus adaptaciones modernas (Figura 3).

Pero el retablo no va a ser el único elemento alusivo a San Severo vinculado a la Catedral, puesto que en 1691 se construye una capilla en un solar ocupado por casas propiedad de la comunidad de canónigos. En 1699 se puso la primera piedra de una nueva iglesia que va a bendecirse en 1703, aunque los trabajos no van a finalizarse hasta 1705. En ella interviene fundamentalmente uno de los artistas más importantes de la Cataluña del momento, como es el arquitecto y escultor

6. Carme Arronis Llopis, “Sever de Barcelona en la primera hagiografía reformada”. *Specula*, 1 (2021): 153-182.



Figura 3. Retablo de San Severo, obra de Francisco Santacruz (finales del siglo XVII). Catedral de Barcelona. Fotografía: Catedral de Barcelona.

Pedro Costa, como artífice del retablo mayor y los cuatro retablos laterales. Se trata de un conjunto excepcional hoy en día por su conservación, siendo Barcelona una ciudad que sufrió enormemente los estragos de la Guerra Civil de 1936⁷ (Figura 4).

De todos modos, la incertidumbre sobre la existencia de San Severo fue motivo de discusión durante el siglo XVIII, llegando a intervenir en ella intelectuales de la talla de Gregorio Mayans, que defendía que el santo barcelonés era en realidad un desdoblamiento del de Ravenna, mientras que Jaime Caresmar, al que se defenestró en su momento por dudar de Santa Eulalia, se posicionó en este caso a favor de la existencia de un San Severo obispo y mártir⁸.

En cualquier caso, Severo era

un santo con gran arraigo entre los fieles, y los obispos barrocos son conscientes de ello, por lo que no desaprovechan la oportunidad de consolidar, además, una especie de “panteón” de “santos mitrados” de la propia diócesis.

Pero habrá en el barroco otras obras llevadas a cabo en la Catedral que exaltan la memoria de otros santos obispos, aunque estos no sean propiamente mártires, como serían San Paciano y San Olegario. Del primero sí que sabemos que fue un santo histórico, obispo de Barcelona en el último tercio del

7. Carles Dorico Alujas. “El retaule major de Sant Sever i la darrera estada de Pere Costa a Barcelona (1754-1757)”. *Locus amoenus*, n.3 (1997): 123-145.

8. Paul Freedman; Flocel Sabaté, “Jaume Caresmar i les fonts històriques de l’Església catalana”. *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres*, LI (2007-2008): 13-38.



Figura 4. Interior de la iglesia de San Severo (Barcelona). Fotografía: Servei de Patrimoni de la Generalitat de Catalunya.

siglo IV y además con producción propia escrita, por lo que se le considera uno de los padres de la iglesia en el ámbito latino, por ser uno de los autores del primer cristianismo. Se había casado y tuvo un hijo, Lucio Flavio Dextro, que contará también una intensa producción intelectual y fue funcionario próximo al emperador Teodosio el Grande.

Se le construye un nuevo retablo en 1688, realizado por el escultor Joan Roig y que está presidido por la figura del propio obispo, flanqueado por dos escenas en relieve sobre su hagiografía: San Paciano ante del Papa y las honras fúnebres del santo. De estructura muy parecida al anteriormente mencionado de San Severo, inscritos ambos en la corriente del "salomonismo" en las columnas que ordenan arquitectónicamente el retablo, el de San Paciano tiene además la singularidad de presentar en la predela la obra de otro escultor. Se trata de una escultora completa que representa a San Francisco Javier yacente, en una actitud sensualmente agónica, que puede recordar en cierto modo a la Beata Ludovica Albertoni de Gianlorenzo Bernini. Su artífice fue el escultor Andreu Sala i se realizó en 1687, siendo incorporada al retablo de San Paciano bastantes años después⁹ (Figura 5).

9. Silvia Canalda Llobet; Santiago Mercader Saavedra, "La tímida irrupción de los santos contrareformistas en la Catedral de Barcelona". *La Catedral guía mental y espiritual de la Europa barroca cató-*



Figura 5. Retablo de San Paciano, obra de Joan Roig (la imagen de San Francisco Javier yacente es obra de Andreu Sala), Catedral de Barcelona.

Finalmente y respecto a la presencia artística de San Olegario, este fue ya un obispo medieval, que vivió entre los siglos XI y XII y que fue también arzobispo de Tarragona, siendo el impulsor de la construcción de su catedral metropolitana. Su canonización tardía, en 1675, impulsó la construcción de un camarín para monumentalizar así su sepulcro y favorecer la veneración de su cuerpo incorrupto.

Se procedió entonces a remodelar su sepulcro gótico, que contiene la imagen yacente del obispo y que es una obra de alabastro del siglo XIV y se le añadió un gran pedestal barroco con figuras alegóricas y motivos vegetales, realizadas por los escultores Francesc Grau y Domènec Rovira. Precisamente el sarcófago y el cuerpo santo se habían trasladado a la antigua

sala capitular, reconvertida en capilla del Santo Cristo de Lepanto, donde se practicaron dos accesos a ambos lados del altar para acceder a esa estancia superior que sería el camarín.

El cuerpo del santo (con una máscara de postguerra) es visible, como en un expositor, desde el interior del camarín, que se convierte en un pequeño y delicioso “teatro de lo sagrado”, donde el prodigio se hace visible y se puede contemplar solamente el día de la onomástica del Santo. La suntuosidad del espacio se completa con una serie de pinturas referidas a sus milagros, que la tesis doctoral de Anna Trepát habría situado como obra del pintor Manuel Tramullas¹⁰ (Figura 6).

lica (Germán Ramallo, coord.). Universidad de Murcia (2010): 441-476.

10. Anna Trepát Céspedes, *L'obra de Manuel i Francesc Tramullas en l'art català del segle XVIII. Estudi i*



Figura 6. Camarin de San Olegario, donde puede verse el cuerpo del Santo. Catedral de Barcelona.

Es evidente, pues, que las obras dedicadas a los santos obispos barceloneses durante el barroco son más que notables, contribuyendo a ello, quizás y esta sería mi hipótesis, una voluntad episcopal explícita de reforzar el papel de la diócesis y sus prelados, cuya función será tan importante también para la contrarreforma, por su papel doctrinal, transmisor de las instrucciones de las altas jerarquías católicas y como enlace entre estas y el pueblo.

3. San Narciso en Girona

Precisamente el papel del obispo será fundamental en el caso de la construcción de una nueva y fastuosa capilla dedicada santo patrón de Girona, San Narciso. Se trata en este caso de otro santo de vida seguramente legendaria, vinculada a San Narciso de Jerusalén y formada a partir de la leyenda de la conversión de Santa Afra, antiguamente prostituta. La primera cita que sitúa

precisamente a San Narciso como originario de Girona es del año 1599, en la obra “Flos Sanctorum” de Pedro de Ribadeneyra y que vendría a ser una versión hispana de la Leyenda Áurea. La referencia se basa, a su vez, en un breviario de la iglesia de Augsburgo impreso en 1570 en el que se dice que san Narciso habría nacido en Girona, hijo de una familia noble. Después, en 1669, Joan Gaspar Roig y Jalpí menciona el nombre de sus padres: Lucio y Serena, en el marco de un falso cronicón del siglo VI que el propio Roig y Jalpí intitula *Cronicón de Liberato*.

El episodio más famoso de la construcción hagiográfica de San Narciso es la conocida como “San Narciso y las moscas” y se refiere al asedio e invasión de la ciudad de Girona por las tropas francesas de Felipe el Atrevido durante el mes de septiembre de 1285. Una vez la ciudad capituló, la entrada de los franceses se tradujo en robos, asaltos y profanaciones de los espacios religiosos, incluida la colegiata de San Félix, donde se conservaba el sepulcro de San Narciso. Profanaron el cuerpo, arrancándole un brazo, pero en ese momento empezaron a salir del sepulcro una gran cantidad de moscas gigantes cuya picadura era mortal para los asaltantes, por lo que terminaron huyendo despavoridos. El mismo efecto mortífero lo experimentaron las tropas del mariscal Bellefond en 1684, cuando durante el asedio de Girona volvieron a sucederse los episodios de las mortales picaduras. Una pintura del siglo XVIII, atribuida a Francesc Tremulles, narra con detalle este hecho.

En cualquier caso, el cuerpo del santo patrón de los gerundenses no se hallaba en la sede catedralicia –donde no obstante hay un notable retablo barroco que le es dedicada, con dos pinturas sobre episodios de su vida a ambos lados de la capilla y que son obra del pintor Antoni Viladomat–, sino que continuó custodiándose en la vecina iglesia colegiata de San Félix. Y llegado el último cuarto del siglo XVIII, el nuevo prelado Tomás de Lorenzana va a impulsar la construcción de una nueva capilla¹¹.

Considerado uno de los más importantes dentro de la nómina de obispos en sintonía con algunos aspectos de la Ilustración, Tomàs de Lorenzana será también el impulsor de la construcción del Hospicio y supervisará a su vez la construcción del hospicio de la cercana villa de Olot. En este último caso, tenemos constancia documental de la presencia del arquitecto académico Ventura Rodríguez en la elaboración del proyecto definitivo, mientras que en el

11. Francesc Miralpeix; Xavier Solà, *L'art barroc a Girona*. Girona: Diputació de Girona, 2010: 78.

caso del hospicio gerundense, su intervención habría sido más circunstancial y únicamente a efectos de revisión.

La presencia de un arquitecto de tal prestigio y procedente de la Academia madrileña, de la que había sido ni más ni menos que director, no es para nada casual si tenemos en cuenta que Tomás de Lorenzana era hermano de Francisco de Lorenzana, que había sido obispo en México y que a su regreso a España se había convertido en arzobispo de Toledo y era, a su vez, un gran promotor artístico y muy cercano a Ventura Rodríguez. Es por ello que se ha atribuido en repetidas ocasiones a Ventura Rodríguez la autoría del proyecto para la capilla que Lorenzana quería erigir a San Narciso en la colegiata de San Félix. Reforzaba esta atribución el hecho de la semejanza entre la planta de dicha capilla y la iglesia de San Marcos de Madrid, proyectada por Rodríguez siguiendo también un esquema de influencia borrominiana, constituido por dos elipses intersectadas. Las últimas hipótesis alejan a Ventura Rodríguez de la autoría de la capilla gerundense, a raíz de la gran distancia temporal entre la más primeriza iglesia madrileña de San Marcos (en un momento de la trayectoria del arquitecto donde se mostraba influido por el barroco romano) y la capilla de San Narciso, construida cronológicamente en un momento en que Ventura Rodríguez está ya más volcado en el neoclasicismo (Figuras 7 y 8).

Aunque no podamos aún señalar una autoría clara –sí conocemos el nombre del maestro de obras, Agustín Cabot–, sí es cierto que la capilla de San Narciso constituye un ejemplo excepcional en el contexto catalán, por lo que el obispo Lorenzana debía tener perfecta conciencia de ello y se mostraba orgulloso de su patrocinio. En este sentido, no es banal señalar, pues, que el retrato más conocido del obispo lo muestre precisamente sosteniendo la traza de la capilla, prueba manifiesta de la importancia que tuvo en su trayectoria y en el relato que quería fijar para su posteridad (Figura 9).

Asimismo, que el mártir se convertía también en un símbolo de la propia ciudad se pone de manifiesto en la discordia que generó ya la colocación de la primera piedra de la capilla, que ocasionó una queja del Ayuntamiento al Real Consejo de Castilla. El motivo era la no mención del Municipio en el pergamino que acreditaba dicha colocación y en el que se incluía la referencia a:

las magestades reynantes, Reverendo Obispo, Capitán General del Principado y Governador de la ciudad y su plaza: comprehendió asimismo el plausible objeto de tan solemne ceremonia, con expresión de los dedicantes, entre los cuales ningun mérito se hizo de la colegiata y sí solo de dicho prelado eclesiástico y público de Gerona, como que eran los únicos que concurrían a la construcción del edificio.



Figura 7. Interior de la capilla de San Narciso. Colegiata de San Félix(Girona). Fotografía: Manel Trenchs.

El Ayuntamiento seguía argumentando que:

La misma abstracción se verificó respecto de la obra, en la que sin embargo de haber excedido de un millón de reales el coste de la magnífica capilla, no ha expendido la colegiata un maravedí de su peculio o patrimonio común, por haber sido costeada únicamente a expensas del Reverendo Obispo y varias personas, así eclesiásticas como seculares de la ciudad, entre las cuales es constante que previo vuestro real permiso ha concurrido el Ayuntamiento con quarenta mil libras de los propios y arbitrios de su comun, sin contar con la madera que dio para el propio fin, como informan los testimonios número quarto. = De forma que bien reflexionados estos individuales antecedentes comprenderá vuestra Alteza que dicha capilla ha sido y es por todos respetos una obra pública como dispuesta por una junta pública y a costa del sudor y caudales del común de vecinos de Gerona, ajenos enteramente de la inspección y conocimientos del abad y canónigos de la colegiata, por cuya razón ni se acordaron siquiera pretender la dirección de la obra, corriendo todo su cuidado al cargo y órdenes del Reverendo Obispo, de acuerdo y conformidad de la junta mencionada. = Por estas consideraciones nada era más regular que finalizada la nueva capilla poner una lápida con expersión del nombre de vuestra Magestad, año de su reynado y que manifestase los caudales con que había sido costeada, todo en cumplimiento de las órdenes comunicadas



Figura 8. Fragmento de la bóveda donde se aprecia el perfil elíptico de la planta en la capilla de San Narciso. Colegiata de San Félix (Girona). Fotografía: Manel Trenchs.

por vuestro consejo en treinta de julio de setecientos setenta y ocho: a este fin pasó el Ayuntamiento un oficio a los obreros laicos de dicha colegiata, no dudando que por ser su protector y recaer el punto sobre lo material del edificio le correspondía su conocimiento para fijar la lápida de que va hecha mención (...)¹².

También dirigieron una carta al abad y capítulo de la colegiata de San Félix, que si bien reconocieron que la obra se había realizado con dinero del común, negaban que la obra fuese considerada pública y la propia colegiata se adjudicaba su titularidad por el simple hecho de hallarse la capilla dentro de su iglesia. Por otra parte, el Ayuntamiento argumenta que siempre ha asistido a las solemnidades religiosas, especialmente en motivo de la beatificación de algún santo o del traslado de reliquias, así como *“intervino por el año de setecientos cincuenta y uno en la solemne traslación que se executó de los huesos de San Dalmacio Moner, segundo patrono de dicha ciudad, que se custodian y veneran en la iglesia de los padres Dominicos”*.

12. AHN: Real Consejo de Castilla. Consejos. Legajos (37.135 y 37.362).

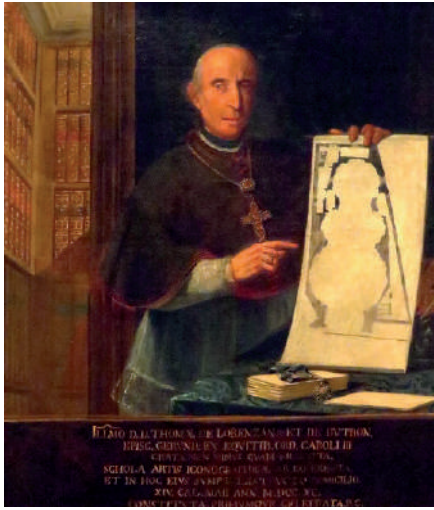


Figura 9. Retrato del obispo de Girona Tomás de Lorenzana, sosteniendo el proyecto de la capilla de San Narciso, patrono de la ciudad. Obra de Manuel Tramullas (finales del siglo XVIII). Museu d'Història de Girona.

Ante este conflicto, el obispo Lorenzana desaconseja que se pongan las armas del Ayuntamiento en la capilla y aclara que éste no ha contribuido en su construcción tanto como es eso, ya que no se trataría de a cantidad de 40000 libras sino de 4000. También arguye, en cambio, que el hecho de que haya una lápida con sus propias armas en el interior de la capilla se debe a un devoto que las hizo marcar por iniciativa propia y que cuando solicitó permiso al propio Lorenzana él pensó que la lápida había sido iniciativa del capítulo de San Félix.

4. Santa Tecla en Tarragona: la inauguración de su nueva capilla en 1777

El culto a Santa Tecla de Iconio (mártir anatólica y a la que se considera seguidora de San Pablo) en Tarragona se enmarca en el contexto de la restauración cristiana de la ciudad entre finales del siglo XI y durante todo el siglo XII. La bula de Urbano II «Inter primas hispaniarum urbes» (1091) se convierte en la primera referencia de la veneración teclana en Tarragona. Todo ello no deja de situarse en el contexto de la reforma Gregoriana, que para prestigiar al cristianismo primitivo y a sus personajes más relevantes, va a promover los relatos que proponen orígenes míticos para las principales sedes episcopales. Así las cosas vinculación con santa Tecla permitía a la sede tarraconense presentarse con personalidad propia entre las que aspiraban ostentar un origen apostólico y, en este caso, también paulino. Ésta relación derivaba de un ideal sincrético constituido a partir de la aceptación incondicional de la tradición de la venida de san Pablo a Tarraco y de una lectura acrítica de las Actas apócrifas de Pablo y Tecla (190-200). En este último documento se relata el origen del vínculo entre ambos santos y los hechos míticos del martirio de Tecla.

Pero uno de los hitos más importantes en su consolidación fue la consagración de la Catedral tarraconense, para la que en 1319, el rey Jaime II solicita al rey Onsino de Armenia una reliquia de la santa. Éste accedió y se compuso parte de la mano (sin el pulgar) y el cúbito en un relicario de plata en forma de brazo, que llegó a Tarragona en 1321. La solemnidad de su recibimiento fue clave para intensificar el culto a Santa Tecla, cuya reliquia se dispuso en un cubículo situado en la parte superior central del muro oriental del presbiterio, donde se mantendrá hasta la segunda mitad del siglo XVIII, cuando el arzobispo Jaime Cortada (1753-1762) va a promocionar un nuevo proyecto de capilla dedicada a la Santa, con el objetivo de enaltecer aún más su reliquia y veneración.

La muerte de Cortada interrumpió temporalmente el proyecto, hasta que finalmente, fue el arzobispo Juan Lario el que dio el impulso definitivo a la nueva construcción, que se halla situada también en el interior de la Catedral, pero no ya en la zona del presbiterio sino frente a la fastuosa capilla de la Concepción. Tiene planta de cruz latina, ábside poligonal y dos sacristías y el crucero está cubierto por una cúpula sobre tambor abierto por cuatro óculos. El arquitecto (ingeniero militar y posteriormente académico) encargado del proyecto, José Prat, ornó la capilla con jaspes de diferentes colores, lo que constituyó una gran novedad y que produjo una favorable opinión al arzobispo¹³. La decoración escultórica fue obra de Carles Salas, que demuestra con los cinco relieves para la capilla un profundo conocimiento de la plástica berniniana¹⁴ (Figura 10).

Para su inauguración, los mármoles y jaspes sobresalían especialmente entre el revestimiento textil de sedas y damascos que cubría los muros interiores de la Catedral¹⁵.

En el exterior, las distintas comunidades religiosas dispusieron altares a lo largo del recorrido procesional, con un repertorio iconográfico alusivo también a Santa Tecla. Sería el caso del altar de los franciscanos, que se estructuraba en quince gradas horizontales y con tres caras, formando una pirámide adornada de ramos y luces. El su vértice había un trono que servía

13. Anna I. Serra Masdeu, *Josep Prat i la irrupció de l'academicisme en l'arquitectura tardobarroca tarraconina*. Tarragona: Diputació de Tarragona, 2010.

14. Carlos Salas también trabajó en obras tan relevantes como el Pilar y la Seo de Zaragoza o el Panteón Real de San Juan de la Peña.

15. BNE: *Memoria gloriosa y descripción de las fiestas con que se celebró en Tarragona la colocación del brazo de Sta. Tecla en el Altar de su Capilla* [Texto impreso]. Barcelona: Carlos Gisbert, 1776. Sig. 3/40767



Figura 10. Interior de la capilla de Santa Tecla en la Catedral de Tarragona. El proyecto arquitectónico es de José Prat y los relieves de mármol son obra de Carlos Salas.

de corona y solio a la imagen de Santa Tecla, rodeada de cuatro ángeles. Toda la estructura se cubría por un dosel del que se suspendía un ángel llevando consigo la inscripción "*O quam pulchram est!*" referida a la Santa.

Los otros altares que la referían era el de los seminaristas del Colegio Tridentino, con una estructura de siete arcos blancos y azules, en los que se intercalaban flores formando una glorieta. De la parte superior se desprendía una paloma, que constituye uno de los atributos principales que acompañan la iconografía de Santa Tecla. Por su parte, los agustinos no le dedicaron su altar, que estaba protagonizado por su propio patrón, pero sí añadieron a toda la estructura poesías en honor a la Santa, siendo esta la misma estrategia que siguieron los carmelitas descalzos, cuyo altar lo presidía la Virgen del Carmen pero las poesías se dedicaban a la Santa y mártir tarraconense.

Finalmente, el último de los altares que se armaron para la ocasión no era ya de ninguna congregación religiosa, sino obra de los vecinos del barrio circundante a la Catedral, situándose en la calle de la Pescadería. Al ser el último de los altares por los que pasaría la procesión, en él se representaba el último pasaje de la vida de Santa Tecla, por lo que se formó la representación de un desierto a modo de montaña con zarzas y flores silvestres, animales salvajes e incluso monstruos, por encima de los cuales se erigía la imagen de la Santa, situada en una roca partida que le hacía a su vez de trono.

Además de los altares, destacaban las decoraciones de las calles, como el enramado de arcos floridos que los agricultores compusieron desde el convento de San Domingo hasta el de San Agustín, decoración merecedora del premio de veinte libras que le asignó el jurado. También en la calle de Santa Tecla había numerosas tarjetas con jeroglíficos situados entre los colgantes, vistosamente iluminado con un gran número de antorchas, mientras en la entrada de la calle se colocó, colgada, una representación de la Santa glorificada entre nubes y divisas alusivas en su martirio.

En la casa del Ayuntamiento se compuso una gran arquitectura pintada –imitando pilastras, zócalos y cornisas– en cuyos intercolumnios se representaban los pasajes de la vida de Santa Tecla. Un tipo de estructuras muy recurrentes y que se contemplaron en varios lugares de la ciudad durante las fiestas fueron las pirámides –que por otra parte eran elementos propios, como los arcos de triunfo, de la arquitectura efímera en las entradas triunfales de los emperadores romanos. Se construyeron para la ocasión en la plaza del Correo, a expensas de D. Tomás Prats y de Ribé y en la plaza del Palacio Episcopal, donde se construyó una a expensas del bisbe y que estaba presidida por una imagen de Santa Tecla, que sostenía con su mano derecha en la ciudad de Tarragona representada en su escudo de armas. La pirámide imitaba al jaspe, que era el material que adorna en su mayor parte la superficie interna de la capilla y estaba rematada en la parte superior por una manda sosteniendo la “Tau” identificativa de la Santa.

Pero la estructura más celebrada fue la que se compuso en la plaza del Rey representando un jardín como alusión al Paraíso, elemento por otra parte recurrente en las decoraciones barrocas de carácter efímero. Delimitado el parterre entre las iglesias de Santa Ana y de Nazaret, en la parte central se colocó una fuente cuyo surtidor era la boca de un delfín y que estaba decorada con estucos que representaban a Adán y Eva en el Paraíso Terrenal, rodeados de flores y frutas. La fuente tenía también otras resonancias bíblicas, identificándose con la fuente de la Vida. El ámbito del parterre estaba repartido en

ocho cuadros divididos por las “vallas” naturales de mirto que los delimitaban, con la distancia suficiente para poder circular entre ellos –era, eso sí, un jardín para los “escogidos” en el Paraíso, está en decir, no accesible a todo el público, que debían mirarlo desde fuera. En el centro estaba la figura de un león como guardián del jardín, del que todavía reproducimos una parte más de su descripción:

Levantábase perpendicularmente alrededor del nicho [la font] en altura de dieciseis palmos, un entretexido de verde, que servía como respaldo al parterre y quedaba poblado de árboles frutales que ofrecían limones, ziaras, limas, naranjos y todas las demás especies según lo que correspondía a cada uno. En lo alto de toda esta verde muralla, quedaban repartidas quarenta y ocho macetas de las que nacían muchas hermosas flores, y como todo era obra compuesta de alambre y tela fina con pintados de toda suerte de colores, con las luces que había en cada maceta (que para este fin quedaban en el interior vacías) brillava todo con la transparencia más lucida¹⁶.

La procesión tuvo lugar durante la tarde del 23 de septiembre de 1774, saliendo de la Catedral a las tres de la tarde. Abrían el paso unos soldados abillados a la romana –y que debían corresponderse a los actuales y populares “armats”, tan presentes en las procesiones de Semana Santa o Corpus. A poca distancia seguían los gigantes acompañados de timbales y venía luego todo el gremial con sus estandartes y setenta y siete cuadrillas de danzantes que se intercalaban entre los estandartes gremiales, mientras ejecutaban cada uno sus propias danzas. La relación festiva destaca: *la diversidad de los trages que vestían, la variedad de instrumentos, y las diferentes ideas que executavan eran materia al mayor divertimento, representándose así con extraño estilo la firmeza en la mudanza; pues quanto más era la de las acciones y gestos de los miembros exteriores, tanto más acreditavan la firmeza de su devoción en sus corazones*¹⁷.

Después de este sector más bullicioso, seguían las comunidades religiosas en un tono más solemne, cada una con sus cruces, los colegiales del Colegio Tridentino y un gran número de sacerdotes del arzobispado. Cerraba la procesión el Cabildo de la Catedral con la reliquia de Santa Tecla, que iba bajo palio y colocada en una base de oro y plata.

16. BNE: *Memoria gloriosa y descripción de las fiestas con que se celebró en Tarragona la colocación del brazo de Sta. Tecla en el Altar de su Capilla* [Texto impreso]. Barcelona: Carlos Gisbert, 1776. Sig. 3/40767.

17. BNE: *Memoria gloriosa y descripción festiva de las solemnes y plausibles fiestas*.

5. A modo de conclusión: un santo (mártir) para cada ciudad

Parafraseo en parte, para concluir el texto, el título del libro de María Cátedra sobre San Segundo en Ávila¹⁸, que constituye un detallado estudio desde el punto de vista principalmente antropológico sobre la dimensión urbana del culto a los santos. El vínculo de la ciudad con sus patronos servía también para legitimar y prestigiar incluso la propia ciudad en sus orígenes. Sería el caso de Santa Eulalia en Barcelona, que permitía posicionar la ciudad dentro del reino franco en el contexto de la pugna con Toledo o incluso la reliquia de Santa Tecla en Tarragona, que va a permitir la consolidación de la “restauración cristiana” de la ciudad después de la construcción de la nueva Catedral –y la fiesta y procesión de traslado de la reliquia a su nueva y fastuosa capilla es un “refrendar” el prestigio y legitimidad que Santa Tecla otorga a la sede metropolitana tarraconense. Por otra parte, la pugna por la representatividad institucional en el caso de la capilla de San Narciso en Girona es significativa de la importancia y representatividad simbólica que el culto a “sus” santos tenía para las ciudades.

El elenco de obispos santos en Barcelona no deja de ser garantía de prestigio no solamente para la ciudad, sino para la propia diócesis, un aspecto no negligible en un momento, como la época del barroco, en que la figura del obispo va a ser un eslabón fundamental en la cadena de transmisión del mensaje, directrices y valores impulsados desde las más altas jerarquías eclesiásticas. Finalmente, el barroco también va a propiciar la introducción de un cambio en la manera de “presentar” los cuerpos santos, como es la construcción de los camarines. Aunque frecuentes sobre todo en los santuarios marianos, van a incorporarse también a los edificios poseedores de un cuerpo santo que sea susceptible de veneración “in situ”, por lo que la creación de una estancia –accesible por unas escaleras que permiten un trayecto ascendiente y descendiente– para poder “acceder” directamente al sarcófago contenedor del cuerpo –en el que a veces se diseña un método de “exposición” del mismo–, constituirá un hito en la intensificación del culto y veneración de estos santos “propios”.

En definitiva, nuevos retablos, capillas o incluso iglesias enteras (San Severo como espacio independiente de la Catedral de Barcelona) se erigen en época

18. María Cátedra, *Un santo para una ciudad: Ensayo de antropología urbana*. Barcelona: Ariel (1997).

del barroco en memoria de los mártires en cada ciudad, pero a través del culto a estos, se consiguen otros logros –el mártir conecta con el cristianismo de los orígenes, en un momento en que el catolicismo necesita afirmarse como fe “verdadera”, y la posesión de una reliquia o cuerpo santo proporciona prestigio a la Iglesia y a la propia ciudad.

Bibliografía

- Arronis Llopis, Carmen. “Sever de Barcelona en la primera hagiografía reformada”. *Specula*, 1(2021): 153-182.
- Bosch Ballbona, Joan. “Pedro Vilar, Claudi Perret, Gaspar Bruel i el rerecor de la catedral de Barcelona”. *Locus amoenus*, 5 (2000-2001): 149-177.
- Canalda Llobet, Silvia; Mercader Saavedra, Santiago. “La tímida irrupción de los santos contrareformistas en la Catedral de Barcelona”. *La Catedral guía mental y espiritual de la Europa barroca católica* (Germán Ramallo, coord.). Universidad de Murcia (2010): 441-476.
- Carbonell Buades, Marià. “Bartolomé Ordóñez i el cor de la Catedral de Barcelona”. *Locus amoenus*, 5 (2000-2001): 117-147.
- Cátedra, María. *Un santo para una ciudad. Ensayo de antropología urbana*. Barcelona: Ariel (1997).
- Dorico Alujas, Carles. “El retaule major de Sant Sever i la darrera estada de Pere Costa a Barcelona (1754-1757)”. *Locus amoenus*, n.3 (1997): 123-145.
- Fontcuberta Famadas, Cristina. “Festes a Santa Eulàlia a la Barcelona barroca (1686): relacions escrites i obres d’art; escenes martirials i el perfil de la ciutat”. *Manuscrits. Revista d’Història Moderna*, n. 37 (2018): 21-52.
- Freedman, Paul; Sabaté Curull, Flocel. “Jaume Caresmar i les fonts històriques de l’Església catalana”. *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres*, LI (2007-2008): 13-38.
- Garganté Llanes, Maria. *Festes, arquitectura i devoció a la Catalunya del barroc*. Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat (2010).
- Liaño Martínez, Emma, «*Amica Mea Inter Filias*. La Capilla de Santa Tecla de la Catedral de Tarragona», en, AA.VV., *Estudios de arte. Homenaje al Profesor Martín González*, Valladolid: Universidad de Valladolid 1995, 173.
- Miralpeix Vilamala, Francesc; Solà Colomer, Xavier. *L’art barroc a Girona*. Girona: Diputació de Girona, 2010.
- Pladevall i Font, Antoni. «Butlla del papa Urbà II per la qual es restaura l’Arxidiòcesi de Tarragona», en, Pladevall i Font, Antoni (dir.) *Catalunya Romànica*, vol. XXI, Barcelona: Enciclopèdia Catalana 1995, 48.
- Pladevall i Font, Antoni; Soler i Amigó, Joan. “Els sants i santes en la religiositat popular”, *Tradicioniari: L’univers màgic. Mites i creences*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana: Generalitat de Catalunya, v. 8, 2005, 158.

Puig Tàrrech, Armand, et al. (eds.), *El culte de Tecla. Santa d'Orient a Occident* (Studia Historica Tarraconensia 2), Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià 2015, 127.

Serra Masdeu, Anna I. *Josep Prat i la irrupció de l'academicisme en l'arquitectura tardobarroca tarragonina*. Tarragona: Diputació de Tarragona, 2010.

Trepat Céspedes, Anna. *L'obra de Manuel i Francesc Tramullas en l'art català del segle XVIII. Estudi i catàleg*. Universitat de Barcelona: 2018. Tesis doctoral: <http://hdl.handle.net/10803/667219>.

Valsalobre, Pep. (2012). «Elements per a una Catalunya sacra: sobre alguns aspectes de l'hagiografia de l'edat moderna catalana». A: M. Garcia, M. À. Llorca (eds.). *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*. Alacant: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 99-122.

AHN: Real Consejo de Castilla. Consejos. Legajos (37.135 y 37.362).

BNE: *Memoria gloriosa y descripción de las fiestas con que se celebró en Tarragona la colocación del brazo de Sta. Tecla en el Altar de su Capilla* [Texto impreso]. Barcelona: Carlos Gisbert, 1776. Sig. 3/40767.

Fray Juan Bernal, mártir de caridad¹

FRIAR JOHN, MARTYR OF CHARITY

José Jaime García Bernal

Universidad de Sevilla

Resumen

El presente trabajo es un estudio de un modelo de hombre virtuoso en la sociedad sevillana del barroco: el mercedario fray Juan Bernal. Sobre él se escribieron distintos relatos biográficos desde su fallecimiento en 1601 hasta bien avanzado el siglo XVII. Su análisis permite establecer un prototipo de santidad moderna: el mártir de caridad. Resultado de la disolución en un solo molde de tres elementos previos: la espiritualidad recogida, la compasión con los desvalidos y el deseo de reforma de la ciudad. Los testimonios conservados coinciden en destacar su palabra como el instrumento que Dios le otorgó para llevar a cabo esta misión reformadora en Sevilla y redentora en el norte de África. Las noticias que tenemos de sus sermones jalonan las etapas de este periplo vital.

Palabras clave

Fray Juan Bernal. Mercedarios. Venerables. Redención de cautivos. Sevilla. Predicación barroca.

¹ Este texto se enmarca en el proyecto *El universo humano de la Carrera de Indias* PID2022-141165NB-I00 de la convocatoria de Proyectos de Generación del conocimiento 2022.

Abstract

The present work is a study of a model of virtuous man in the Sevillian society of the baroque: the Mercedarian friar Juan Bernal. Various biographical accounts were written about him from his death in 1601 until well into the 17th century. His analysis allows us to establish a prototype of modern holiness: the martyr of charity. Result of the dissolution in a single mold of three previous elements: collected spirituality, compassion with the underprivileged and the desire for reform of the city. The preserved testimonies coincide in highlighting his word as the instrument that God granted him to carry out this mission reformer in Seville and redeemer in North Africa. The news we have of his sermons mark the stages of this life journey.

Keywords

Friar Juan Bernal. Orden of Mercei. Venerable men. Redemption of captives. Seville. Baroque preaching.

Sobre el personaje histórico del mercedario fray Juan Bernal aún sobrevuelan no pocas incógnitas que la investigación habrá de aclarar en el futuro. Trataremos en estas páginas, en cambio, de su figura hagiográfica y de la función que cumplió en la articulación de la historia oficial de la orden de redentores de cautivos. Una rara unanimidad en sobrepujar sus virtudes apostólicas destilan los relatos de los distintos escritores que lo trataron, ya sean cronistas calzados o reformados y, aunque con distinto propósito, todos ellos subrayan el carisma de la palabra como el don esencial con que Dios honró a su elegido para transformar el mundo.

Francisco Pacheco en el elogio que le dedica en su *Libro de verdaderos retratos* apunta asimismo a las palabras del fraile predicador que "expiraban pureza angélica" provocando en quienes las oían el fruto de un gran apóstol². Y esta extraordinaria cualidad, ligada a episodios de gran resonancia en la vida de Sevilla, pasó así, gracias a la semblanza de Pacheco, a enriquecer una segunda tradición historiográfica: la de los anales de la ciudad y las biografías de sus preclaros hijos.

2. Pacheco, Francisco, *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*, ed. Pedro M. Piñero Ramírez y Rogelio Reyes Cano, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1985. Lo citaremos a partir de ahora de modo abreviado como *Libro de retratos*.

Tradicón hagiográfica y tradicon humanista se dan la mano, de esta guisa, en la configuraci3n de la personalidad del mercedario que ir3 siendo perfilada por sus bi3grafos de acuerdo a patrones que en alg3n caso proceden de la propia historia de la orden redentora pero otras veces toman prestados motivos de otros modelos de *santidad moderna* que gozaban de amplia aceptaci3n en el 3ltimo tercio del siglo XVI. Resulta de este compromiso una figura de especificos contornos barrocos y eco en el anfiteatro urbano: la del mártir de caridad. Acrisolada en los tres frentes donde dio batalla: el p3lpito, la misi3n y las calles de la ciudad³.

I. La voz a Dios debida

Por delante de todo, la voz atronadora o el compungido silencio desde la cátedra que de ambos recursos hizo alarde fray Juan Bernal en sus concurridos sermones. El padre fray Bernardo de Vargas, su discipulo y primer bi3grafo en prosa, lo encarece varias veces en la *Breve relaci3n* de su vida que compuso a los pocos meses de su fallecimiento (Fig. 1). Atribuye el afecto que comunicaba su "rara doctrina" en los fieles a los duros ejercicios de ascetismo que el religioso practicaba en su celda arrodillado gran parte de la noche ante un crucifijo, meditando la pasi3n, de donde le venía "un copioso derramar de lágrimas". Las mismas que vertía luego en las iglesias, ante el enternecido auditorio, causando en sus oyentes similar liberaci3n del sentimiento de culpa contenido⁴.

En una ocasi3n, de la que al parecer fue testigo el relacionista, el maestro Bernal no pudo acabar la plática sobre el Juicio final pero hizo mayor fruto en sus oyentes "con su silencio y lágrimas". Una capacidad para conmover a las multitudes que le acompañó asimismo en sus encomiendas pastorales. Cuando supuestamente dejó Gibraltar allanando con su verbo la fundaci3n del convento los lugareños le despidieron llorando. Y al regresar a Sevilla de la célebre redenci3n de cautivos de la que luego daremos cuenta, sacaba de las mangas mendrugos de pan, repartiéndolos con tal amor y

3. Acerca de los modelos de santidad en el mundo moderno remitimos a: Fernando Quiles, José Jaime García Bernal, Paolo Broggio, Marcello Fagiolo Dell'Arco (eds.), *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, 3 Vols., Università degli Studi di Roma Tre, Universidad Pablo de Olavide, 2020.

4. Fray Bernardo de Vargas, *Breve relaci3n de la vida y muerte del religiosissimo y venerable padre el maestro fray Juan Bernal*, Napoles, Juan Jacomo Carlino, 1602, p. 11. Se citará desde ahora como *Breve relaci3n*.

humildad “que robaua los corazones de todos”. También en la intimidad del claustro trasladaba su estado de aflicción por su gesto y su silencio. Se recuerda de él que una ocasión, al contemplarle sus hermanos tan abatido, les respondió:

Padres míos, no se escandalicen de verme melancólico, porque qué alegría puede tener quien ha de dar, y no sabe cuándo, cuenta muy estrecha a Dios de su alma, y de tantas? Y diciendo esto derramó muchas lágrimas con que todos quedaron satisfechos y edificados⁵.

La emotividad, manifiesta en el silencio elocuente y en el don de lágrimas que cautivaba a sus oyentes, capitaliza, por consiguiente, la relación del maestro Vargas. La elección de los episodios que cuenta está naturalmente sujeta al dramatismo que debe esperarse en el género de relaciones de sucesos y obligada a la prontitud noticiera pues conviene que el impreso circule antes de que se diluya el impacto que ha causado en el medio local sevillano la muerte del protagonista⁶. Fray Bernardo es perfectamente consciente de la función de su opúsculo cuando dice en la dedicatoria que “no hablará en particular como lo hará la historia” sino que se limitará a entresacar algunas cosas de las que ha sido “testigo de vista” y que todo servirá “como una muestra o pintura que con más vivos colores representará después al sujeto”⁷.

Hay pues un proyecto en el seno de la orden para conservar su memoria y, no solo eso, sino posiblemente también lo hubiera para reunir testimonios que facilitasen, si fuera el caso, iniciar un proceso de beatificación. Por eso el autor se excusa al final del texto de no haber dicho algunos milagros “que por no tener al presente averiguación callaremos”. En todo caso, nos va a dejar ya un primer retrato de su personalidad: la de un fraile humilde y asceta, al que placían los ejercicios de la vida contemplativa pero que se vio impelido, por obediencia, a aplicar sus cualidades de gran predicador a los fines de la política fundadora y misionera de la orden en Andalucía. Le llamaban, concluye Vargas, *el Fraile Santo, el espiritual*.

5. *Ibid.*, p. 20-21.

6. Acerca de la eclosión de la fiebre noticiera en el reino de Sevilla a principios del siglo XVII son interesantes las reflexiones de Augustin Redondo, “Sevilla, centro de “Relaciones de sucesos” en torno a 1600: fiebre noticiera y narrativa”, en Pedro Ruiz Pérez y Klaus Wagner (eds.), *La cultura en Andalucía. Vida, memoria y escritura en torno a 1600*, Estepa, Ayuntamiento de Estepa, 2001, pp. 143-184. Véase asimismo: Carmen Espejo, “El mercado de noticias en Sevilla: de las relaciones a las gacetas”, en Carmen Espejo, Eduardo Peñalver y M^ª Dolores Rodríguez Brito, *Relaciones de sucesos en la BUS, antes de que existiera la prensa...*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2008, pp. 38-49.

7. Fray Bernardo de Vargas, *Breve relación*, p. 21.

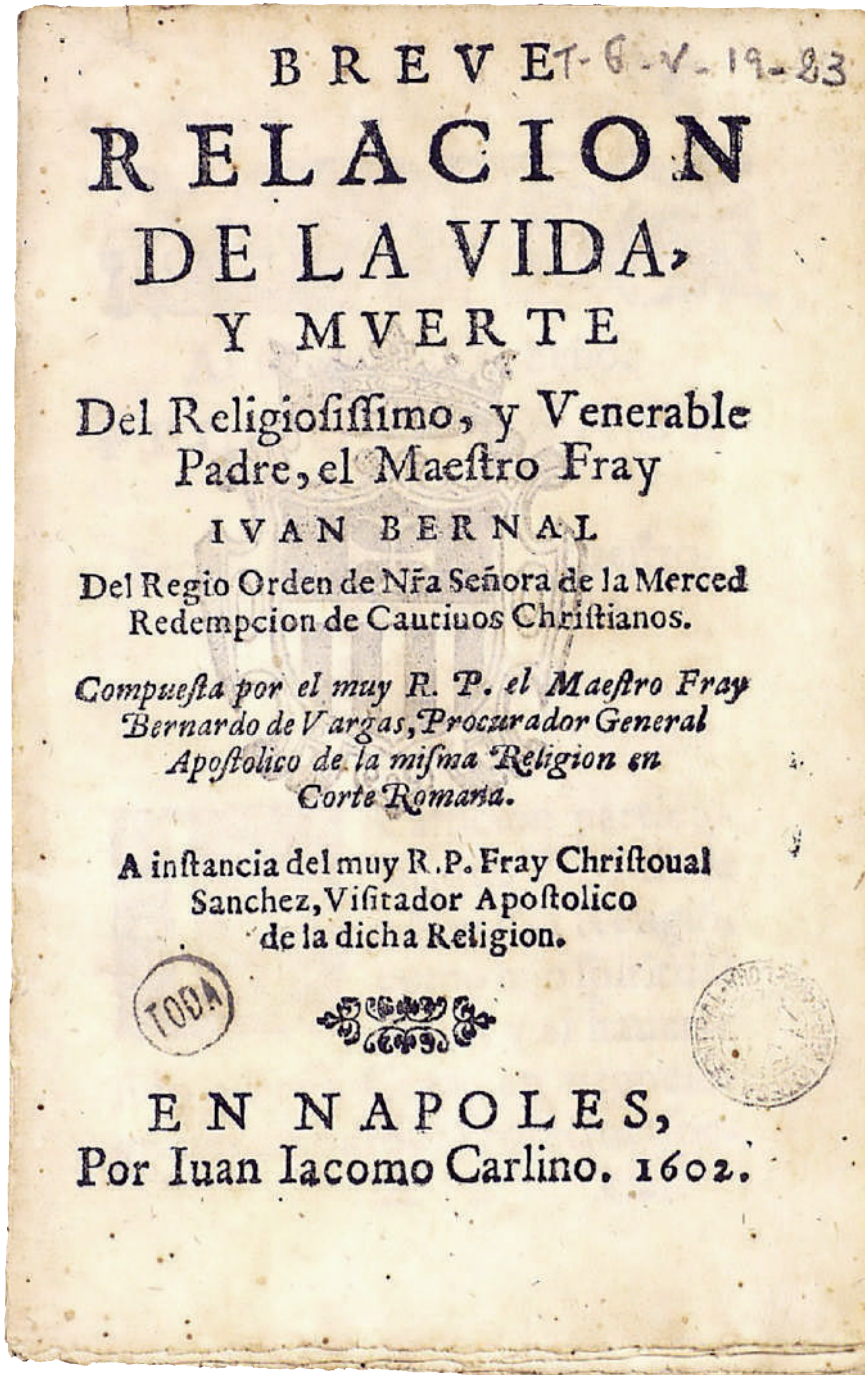


Figura 1. Fray Bernardo de Vargas (O. de M.), Breve relación de la vida y mverte del religiosissimo, y venerable padre, el maestro fray Juan Bernal. En Nápoles: por Iuan Iacomo Carlino, 1602. Portada.

2. La vida de fray Juan Bernal en la tradición manuscrita e impresa

La biografía del predicador andaluz que avizoraba el padre Vargas nunca llegó a imprimirse⁸ pero sus primeros milagros, con el cuerpo todavía presente en la sacristía del convento mercedario de Sevilla, debieron correr pronto dentro de su religión pues el teólogo fray Melchor Rodríguez de Torres⁹, comendador de la Merced de Burgos, los utiliza como ejemplos en el capítulo décimo del tercer libro de su *Agricultura del alma*, un manual para novicios (Fig. 2)¹⁰. Evoca el obispo de Rosse la figura del asceta andaluz al comentar los frutos espirituales de la inadvertida penitencia de algunos religiosos que pasaban advientos y cuaresmas a pan y agua y las noches sobre recios tablonos. El comendador de Burgos puede dar testimonio ocular del padre Bernal porque vivió un tiempo en el cenobio hispalense y recuerda “qué de veces me aconteció rezar con él las horas y esperar gran rato que boluiesse en sí para responderme al Verso porque cada palabra le trasponía”¹¹.

Rememorando su agonía, esta vez por referencias indirectas, comenta que pidió a sus hermanos que rodeasen su lecho cantando el credo y que fue pronunciar el coro la última palabra *Vitam venturi saeculi* y el religioso “tomar la posesión de aquella tierra de viuos que la Fe promete”. La misa transcurrió entre gritos y sollozos de los asistentes y tuvo que acabarse rezada pues era imposible escuchar las voces del coro. A renglón seguido se manifestaron los primeros signos miríficos que el Altísimo obró por medio de su siervo y que

-
8. Existió, sin embargo, una *Vida del venerable* manuscrito anónimo que conservaba el convento de San Lázaro de Zaragoza. La refiere Gumersindo Placer (*Bibliografía mercedaria*, vol. I, ficha 915, p. 186) quien la tomó de Fray José Antonio Garí y Siu mell (*Biblioteca Mercedaria*, Barcelona, Imprenta de los herederos de la viuda de Pla, 1875, nº 760, p. 335) que a su vez se basa en las *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses* del racionero D. Félix Latassa. Hemos consultado la edición decimonónica de Miguel Gómez Uriel, *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses, aumentadas y refundidas en forma de Diccionario bibliográfico-biográfico*, tomo I, Zaragoza, Imprenta de Calisto Ariño, 1884, p. 77.
 9. De origen burgalés, aunque probablemente nacido en Madrid, Fray Melchor Rodríguez de Torres estudió en Toledo y fue nombrado maestro en teología por el Capítulo General de 1593. Consagrado obispo con el título de Rossen en Irlanda. Murió en Burgos, casi centenario, en 1642. Cfr. Guillermo Vázquez, *Mercedarios ilustres*, Madrid, Revista Estudios, 1966, pp. 477-481.
 10. Fray Melchor Rodríguez de Torres, *Agricultura del alma y ejercicios de la vida religiosa con varias cosas para púlpito y espíritu*, Burgos, Juan Bautista Varesio, 1603, tratado III, capítulo 10, parágrafo 5, f. 263v. Se citará en lo que sigue de manera abreviada: *Agricultura del alma*. Un análisis de esta obra en la ficha técnica de: J. Jaime García Bernal, “Fray Melchor Rodríguez de Torres (O. de M.)” en Eduardo Peñalver Gómez (coord.), *Fondos y Procedencias: Bibliotecas en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla. Exposición virtual, 2013*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2013, pp. 505-506.
 11. Fray Melchor Rodríguez de Torres, *Agricultura del alma...*, f. 264r.

**AGRICULTURA
DEL ALMA Y EXERCICIOS DE LA VIDA RELIGIOSA,
con varias cosas para pulpito y espíritu.**

COMPUESTA POR EL MAESTRO FRAY MELCHIOR Rodriguez de Torres, Comendador del Monasterio de Santa Maria la Real de la Merced Redempcion de captiuos, extramuros de Burgos.

DIRIGIDA AL ILLVSTRISSIMO SEÑOR DON Dominico Gynasio, Arçobispo de Manfredonia: Nuncio de su Santidad, y su Legado a Latere en España.

*7/10 de Mayo a la
S. de*

*Abreria de
Sevilla*

Año

1623.



CON PRIVILEGIO:

En Burgos. Por Iuan Baptista Varesio.

Figura 2. Fray Melchor Rodriguez de Torres (O. de M.), *Agricultura del alma y exercicios de la vida religiosa con varias cosas para pulpito y espíritu*. En Burgos: por Iuan Baptista Varesio, 1603. Portada.

el escritor Rodriguez de Torres recoge para aleccionar a los novicios con el ejemplo de un santo vivo. Fueron dos *casos notables* que ya debían circular por Sevilla cuando “algunos (lo) refieren”, muy distintos entre sí, expresión de las inquietudes de aquella ciudad cosmopolita. El primero transpone a la urbe hispalense la figura evangélica del publicano: un mercader acaudalado que había amasado fortuna con pocos escrúpulos y se convirtió nada más ver la hechura de aquel ángel: “se deshizo en lágrimas y salió hecho un Mateo de que hoy da testimonio su vida y entonces lo dieron sus sollozos”. El segundo

ejemplo lo encarna una mujer que convalecía de un flujo de sangre y sanó con la reliquia de su hábito. A estos dos casos referidos, añade el historiador un testimonio del que tuvo conocimiento directo: los versos en agradecimiento que compuso una persona por haber sanado de una terrible jaqueca en contacto con algún jirón o tela que le llegó “de retorno” del bendito fraile¹².

El padre Melchor Rodríguez de Torres esboza, de esta guisa, para enseñanza de los lectores de su manual, dos modos de manifestación del poder de Dios por medio de las reliquias de sus elegidos: la conversión a la vista, de raíz evangélica y la curación por contacto indirecto con la ropa del bienaventurado. A ello se une el valor imperecedero de la sanación que la pieza sagrada retiene aunque haya pasado por otras manos y venga “de retorno”. Entra dentro de la conjetura que estos versos fueran aquellos que escribió el beneficiado Antonio de Villagrán, de los que hace mérito el cronista fray Juan Guerrero al mencionar los autores que se ocuparon de su vida¹³. Tampoco sabemos si llegaron a las prensas sevillanas que sí estamparon, en cambio, al cuidado de Juan de León, *La vida y muerte del padre maestro fray Juan Bernal*, un impreso a dos columnas que vio la luz el mismo año del fallecimiento del bienaventurado, en 1601. No hemos podido cotejar todavía el único ejemplar conservado que bajo este título que se encuentra en la biblioteca pública de Boston¹⁴. En todo caso, el comendador de Burgos conocía y pudo tener entre las manos este texto romanceado o uno semejante, como también la *Vida* del maestro Vargas, y a ambas se refiere, al principio de su semblanza del padre Bernal, deslizando un cordial reproche propio del escritor religioso que compite con sus correligionarios en elogios a los varones santos de la orden¹⁵. Si ellos se adelantaron, él no puede dejar de recordar al “santo fray

12. *Ibidem*, fs. 265r-v.

13. Fray Juan Guerrero, “Vida del venerable y religiosísimo varón; el padre maestro fray Juan Bernal, del orden de nuestra señora de la merced”. Biblioteca Nacional de España (BNE), ms. 8293, *Escritos relativos a la orden de la Merced*, fragmento 15, f. 159r: “el doctor Antonio de Villagrán, canónico de la colegial de San Salvador de Sevilla, en un librito pequeño que compuso en verso”. En adelante se citará de manera abreviada: “Vida del venerable fray Juan Bernal”.

14. *La vida y muerte del padre maestro fray Juan Bernal, de la Orden de Nuestra Señora de las Mercedes Redención de Captivos, el qual predicó al sermón de las onras que Sevilla hizo a la muerte del rey don Felipe segundo deste nombre. Murió en Sevilla, Miércoles veynte y un días del mes de Noviembre. Año de mil y seycientos y uno*. Sevilla, Juan de León, 1601. Su descripción técnica en: Eduardo Peñalver Gómez, *La imprenta en Sevilla en el siglo XVII (1601-1700)*, 3 vols., Ediciones Universidad de Salamanca, Editorial Universidad da Coruña, UCOPress y EUS, 2023, vol. I, p. 339. Esta relación en verso fue aprovechada asimismo por Francisco Pacheco para su elogio del maestro en el *Libro de Retratos* y también es citada por fray Pedro de San Cecilio en sus *Anales* (*vid. infra*).

15. Es posible que preparase un relato biográfico más amplio sobre el personaje para sus *Centurias* o *Crónica General de la Orden de la Merced* de la que al parecer solo llegó a escribir la primera que vio Gumersindo Placer en el archivo general de la Religión del convento de Madrid. Cfr. G. Placer,

Juan Bernal que tan pocos días nos lleuó el Señor”, especialmente si lo pide una hija espiritual suya –razón de peso– que lo había conocido desde el noviciado y tratado más de treinta años¹⁶.

La *Agricultura* del maestro Torres retiene, pues, el interés testimonial de la proximidad al personaje y el valor de ser, después de las biografías mencionadas, el tercer relato que disponemos sobre la vida del maestro Bernal, todavía muy próximo a su óbito como evidencia la fecha de aprobación del volumen, que lleva data de 15 de octubre de 1602¹⁷. Como autoridad indiscutible de la religión redentora lo citan todos los relatos manuscritos que se escribieron posteriormente para conservar la memoria del famoso predicador andaluz y en sus *Recuerdos históricos y políticos* fray Marcos Salmerón (1646) tomó el epitafio que había romaneado el obispo de Roses para concluir su recuerdo del *santo maestro*¹⁸.

Más detallado que estos breves retazos biográficos es el amplio capítulo XIV que el citado fray Bernardo de Vargas dedica a fray Juan Bernal en el segundo tomo de su *Chronica sacri et militaris ordinis* publicada en 1622 en el reino de Sicilia (Fig. 3)¹⁹. Vargas no pudo componer la hagiografía individual que le hubiera gustado pero aprovechó las posibilidades que le ofrecía el género histórico para amplificar sus virtudes y asociarlas a acontecimientos de gran resonancia pública en Sevilla. Contribuía de este modo a labrar la imagen de la orden mercedaria como pilar espiritual del antiguo reino e inspiradora de la política cristiana de sus autoridades.

Bajo este criterio Vargas dispuso el capítulo biográfico en seis partes o párrafos. En el primero debía quedar fuera de dudas la calidad del protagonista, aquello por lo que llegó a ser tan estimado: “brillaba en él su extraordinaria caridad y su desprecio por las cosas mundanas”²⁰. Pero esta inclinación a la piedad, sin duda un don celestial, iba aparejada a su destreza en los estudios

Bibliografía Mercedaria, Madrid, Revista Estudios, 1968, tomo II, p. 654, nº 5.215.

16. Fray Melchor Rodríguez de Torres, *Agricultura del alma...*, f. 263v.
17. Aprobación: Valladolid, 15 de octubre de 1602. Licencia del maestro general fray Alonso de Monroy y por su mandato fray Hernando de Ribera, maestro definidor.
18. Fray Marcos Salmerón, *Recuerdos históricos y políticos de los servicios que los generales y varones ilustres de la religión de nuestra señora de la Merced (...) han hecho a los reyes de España...*, Valencia, herederos de Chrysostomo Garriz, 1646. Recuerdo 48.3: “Vive y muere con opinión de santo el maestro fray Juan Bernal, fue predicador del rey Felipe II”.
19. Fray Bernardo de Vargas, *Chronica Sacri et Militaris Ordinis B. Mariae de Mercede, Redemptionis Captivorum ab anno 1574 ad haec vsque tempora (...)* Tomvs Secvndvs. Panormi, Apud Ioannem Baptistam Maringum. M. DC. XXII. Será citada en adelante como *Chronica Sacri*.
20. *Ibid.*, XIII, p. 341.

filosóficos y de sagrada teología; un saber adquirido con esfuerzo y vertido con la misma generosidad en los espacios del claustro que ante las grandes audiencias ciudadanas que esperaban sus sermones. Era justamente esta habilidad para adaptarse a auditorios tan diferentes, lo que le convirtió en un maestro singular y famoso²¹.

Una vez encarecido lo raro de su talento y la particular sensibilidad para captar la anuencia de los oyentes, el autor procede a desarrollar las demás virtudes, de acuerdo al esquema habitual de las vidas de los santos, pero haciendo siempre hincapié en la utilidad pública de sus sacrificios y privaciones de tal modo que los ejercicios de la celda se reflejan siempre en la vida social y abren caminos de apostolado para la orden. La humildad se empareja, por ejemplo, con la capacidad para persuadir a las élites de la ciudad y alcanzar gran ascendiente sobre la población. A la obediencia sigue la fundación del convento de Gibraltar venciendo las contradicciones de otras órdenes. Y en premio a la castidad recibe el siervo de Dios la contemplación de los misterios celestiales que luego supo transmitir en sus pláticas provocando en los que escuchaban la misma congoja que él había experimentado en lo más íntimo de su oración ardiente (parágrafos segundo y tercero).

Parte principal del relato lo ocupa el cuarto voto, aquel que identificaba a la orden redentora: la liberación de los cautivos cristianos de las prisiones agarenas. Fray Juan Bernal fue redentor a los 33 años de ingreso en la religión en los reinos de Fez y Tetuán, siendo su accidentado periplo –sobre el que luego hablaremos más extensamente– un trasunto de la vida pública del Redentor y esbozo de su Pasión. Del texto del cronista aprovechan todos los escritores posteriores pero ninguno como él consigue transmitir la entereza del hombre de Dios frente a la malicia de los musulmanes que le someten a todo tipo de engaños y crueldades de las que sale fortalecido en la fe y perseverante en su vocación redentora. Precisamente esta inquebrantable actitud y el don de predicación rendirán la voluntad del rey musulmán a quien le basta la palabra del bienaventurado para consentir el rescate a cambio de una fabulosa suma de dinero que el padre Bernal tuvo que reunir entre sus paisanos.

21. Dice la crónica: "Ita accuratè et solterter in artibus, in philosophicis studiis, ac in sancta theologia infudauit, ut singularis magister, et eximius, ac famosus doctor euaserit". Calidad muy estimada en la oratoria sagrada del Siglo de Oro: Sarah Voinier, "Virtud y nobleza en la predicación fúnebre en honor a Carlos II", en Manuel Águeda García-Garrido, Susana Truchuelo García, Jaume Garau y Alejandra Testino-Zafiroopoulos, *Espada de Dios y aliento de la nobleza. El ministerio de la palabra en la España Moderna (siglo XVI-XVIII)*, Sínderesis, Madrid, Porto, 2020, p. 116.



Figura 3. Fray Bernardo de Vargas (O. de M.), *Chronica Sacri et Militaris Ordinis B. Mariae de Mercede, Redemptionis Captivorum*, Panormi, Apud Ioannem Baptistam Maringum. M. DC. XXII. Portada.

Bajo esta promesa y la fatal amenaza en caso de incumplirla se abre el quinto párrafo presentado por el padre Vargas como *triunfo y aplauso* de la llegada del misionero a Sevilla²². El motivo de la agitación de los sevillanos que salieron a las calles entapizadas con paños basilicales no era otro, enfatiza el cronista, sino el venerable espectáculo de un hombre religioso:

demacrado por el exceso de penitencia y dureza... la barba larga y el cabello despeinado (...) pero no deshonrado, es más, acompañado de una gran compañía de duques, marqueses, condes, y otros hombres ilustres que le seguían arrastrados, su corazón y sus ojos, por su amo²³.

Al solemne recibimiento, le sigue un pasaje que nos retrata al redentor, exhausto y valetudinario, en su celda, renunciando a la mullida cama que le habían preparado sus hermanos para dormir vestido sobre un arcón. Es el gesto de penitencia interior que precede al sermón público que aleccionará a los caballeros de la ciudad para que den su limosna al rescate convenido. De nuevo el contrapunto entre el recogimiento ascético y la exposición al anfiteatro público donde el afamado predicador se verá obligado a exhibir, por última vez, el poder social de su palabra transformadora (sexto párrafo). Se cierra la historia en círculo de su vida regresando el autor al motivo inicial de la caridad, rasgo principal de su personalidad que ahora deviene en una virtud participada, en un bien colectivo. Es el triunfo espiritual de una ciudad reformada interiormente gracias a los frutos de la redención africana de los mercedarios.

El texto del maestro Vargas asentó, en consecuencia, un discurso teológico de los padres redentores que va a asociar la misión liberadora de los cristianos cautivos en las prisiones de la Berbería con la idea de la rehabilitación interior del hombre de otro tipo de cadenas, las de la molicie y el vicio, fuertemente aherrojadas en la populosa ciudad del Betis, envilecida por la avaricia y el egoísmo. Las cualidades comunicativas de fray Juan Bernal y su predicamento sobre los poderosos permitían construir sobre su persona el arquetipo del predicador-redentor que el padre Vargas coloca en el capítulo XIV de su

22. "Quo autem triumpho quoque totius hispalensis ciuitatis plausu fuerit receptus, in sequenti paragrapho videbimus". *Ibid.*, p. 347.

23. "Videres tunc hominem macilentum prae nimia penitentia, et asperitate, macie totum extuatum, perlonga barba et capillis incultum; et qui in nauigio, sicut in caella sua semper vestitus, omnibusque suis vestibus indutus cubuerat, habitu rugoso, piceque squalidum, sed non inhonoratum, immo ingenti ducum, marchionum, comitum et aliorum illustrissimorum virorum caterua comitatum, omnium corda, et oculos ad sui amorem trahentem". *Ibid.*, p. 348.

historia como cima de los progresos espirituales anteriores (fundaciones conventuales, colegios, primeras redenciones) antes de que sobreviniese la tormenta de la división en la religión de la Merced.

Resultan significativos, a este respecto, dos detalles de la *Chronica*: que fray Juan Bernal en el lecho de muerte manifieste proféticamente su pesar por irse de este mundo sin ver alcanzada la paz en la orden; y que a renglón seguido trate de las perturbaciones que los laicos trajeron a los claustros consiguiendo voz en los capítulos. Las historias posteriores de la orden mercedaria, una vez consumada la escisión de la rama descalza, tratarán estas cuestiones con perspectivas diferentes según la intención de cada escritor. Pero lo interesante es que la figura del padre Bernal fue reclamada por todos como ejemplo de perfección, amoldándose, en cada caso, al tipo de espiritualidad que se preconizaba.

De fray Juan Guerrero, cronista de la provincia de Andalucía, se conservan dos versiones manuscritas de la vida del padre Bernal con ligeras variantes entre sí y que pueden fecharse en torno a 1650. Ambas forman parte de un mismo volumen facticio que lleva por título *Escritos relativos a la orden de la Merced*. En el primer borrador (fragmento 15)(Fig. 4) se explica la procedencia aragonesa de la familia del padre y la portuguesa de la madre para defender unos dudosos orígenes nobles²⁴. Añade el padre Guerrero que fue bautizado en la parroquia de San Martín de Sevilla, en 1542, y avecindado de muy niño en Jerez al amparo de su tío materno Antonio de Almeida, quien se ocupó de sus estudios. En el convento jerezano habría tomado hábito a los quince años. Estos detalles están corregidos, sin embargo, en unos escolios que figuran al margen del texto donde se afirma que nuestro religioso profesó en Sevilla, cuestión sobre la que insistirá la segunda versión conservada (fragmento 27) que probablemente se redactó para que quedara más clara la vinculación del predicador al monasterio sevillano²⁵. Por lo demás ambas versiones se parecen mucho y evidencian el uso de un material manuscrito que seguramente circularía dentro de la orden mercedaria y al que recurrió el padre Vargas para su historia aunque, con certeza, no

24. Fray Juan Guerrero, "Vida del venerable fray Juan Bernal", h. 146r.

25. Lo que explicaría el título elegido: "Vida del venerable y religiosísimo padre fray Juan Bernal, varón apostólico del orden de la Merced, natural de la ciudad de Sevilla e hijo del convento de esta misma ciudad". BNE, *Escritos relativos a la orden de la Merced*, fragmento 27, f. 247. La cuestión del nacimiento del maestro Bernal no está del todo resuelta. Aunque de familia aragonesa, una información jurídica hecha a petición propia prueba su nacimiento sevillano. Cfr. Vázquez Núñez, Guillermo, "El venerable padre maestro Bernal", en *Obras completas. Vol. I. Mercedarios ilustres*, Madrid, Revista Estudios, 1966, p. 335.

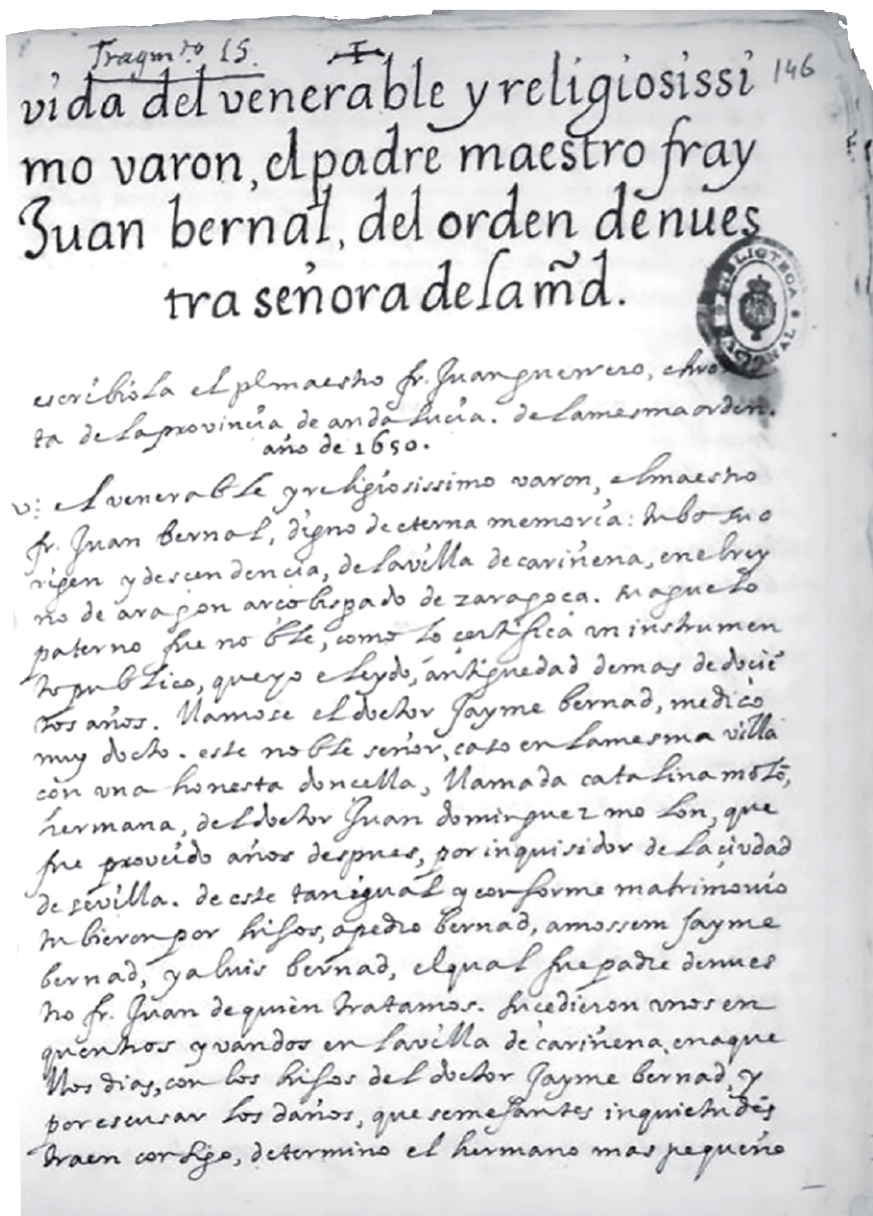


Figura 4. Fray Juan Guerrero y Saravia, "Vida del venerable y religiosísimo varón; el padre maestro fray Juan Bernal, del orden de nuestra señora de la merced". BNE, ms. 8293, Fragmentos de Andalucía, fragmento 15, fs. 146r-161r.

agotó. Prueba de ello es que en su refundición el cronista Guerrero aporta un relato más completo y colorista de los acontecimientos de la vida del padre Bernal del que Vargas recogió en su crónica y añade otros como la solemne procesión que organizó el cabildo eclesiástico por el suceso de la armada católica de 1588 llevando el devoto crucificado de San Agustín hasta la catedral. El padre Bernal, por entonces comendador del convento de la Merced de Sevilla, autorizó con su presencia la rogativa, caminando al lado del arzobispo, ambos bajo palio, "hechos sus ojos dos caudalosos ríos de lágrimas"²⁶.

Otro rasgo de estilo perceptible en los fragmentos de Guerrero es su inclinación a construir la vida del venerable circunstanciada con evidencias de tiempo y lugar, nombres propios de los protagonistas de sus episodios biográficos que adquieren forma y carácter sobre el escenario de la vida sevillana, epicentro de la provincia mercedaria andaluza. La fundación del convento de Gibraltar queda encuadrada bajo el provincialato del padre fray Pedro Carrillo y se describe como una empresa coral auspiciada por fray Rodrigo de Arce. Procedimiento que sigue también cuando narra su propia elección como provincial en 1594, o más tarde, la participación de destacados miembros del regimiento de la ciudad, como don Rodrigo de Tapia, en la ordenación de sus públicas exequias.

Es probable que el padre Guerrero copiase y reelaborase estas vidas manuscritas, junto a otras informaciones de venerables de los conventos andaluces, para la redacción de una obra mayor, una historia de la provincia, que nunca llegó a componer. Sí vieron la luz, en cambio, aunque de forma póstuma, los *Annales* de fray Pedro de San Cecilio, cronista de los descalzos, en 1669²⁷. Aunque la data de impresión es avanzada la redacción de la obra puede fecharse, por referencias intertextuales, al menos una década antes y los borradores previos se remontan al comedio del siglo, coincidentes por tanto con la compilación de noticias del padre Guerrero. Pero aún hay más. San Cecilio, que profesó en el convento de Granada, había estado de joven en el monasterio sevillano y recibió, en 1621, la encomienda del provincial fray Hernando de Santa María de recopilar información fidedigna de las primeras fundaciones de la reforma en Andalucía así como de sus religiosos y religiosas que se habían distinguido por su piedad. Y efectivamente

26. Fray Juan Guerrero, "Vida del venerable fray Juan Bernal", hs. 155v-156r.

27. San Cecilio, Fray Pedro de, *Annales del Orden de Descalzos de Nuestra Señora de la Merced, Redempcion de Cautiuos Christianos*, 2 vols., Barcelona, Dionisio Hidalgo, 1669, pp. 198-211.

cumpliendo con su obligación empezó a reunir estos materiales que nos han llegado en la década de 1620, cuando se publicó la crónica latina del padre Vargas²⁸.

La biografía de fray Juan Bernal ocupa los capítulos XXXV y XXXVI de los *Annales*²⁹. Y su encabezamiento deja fuera de cualquier duda su intención militante al calificar al famoso predicador como *gran mantenedor de la reforma*. Aunque la reforma mercedaria descalza no se materializó propiamente hasta 1603, muerto ya el padre Bernal, sin embargo conviene advertir que en el proyecto historiográfico de San Cecilio dicha noción es un concepto abierto, un impulso o carisma que, de forma más o menos explícita, permea toda la historia de la religión redentora desde sus orígenes³⁰. Así pues el maestro Bernal, como otros doctos varones lo hicieran antes, habría encarnado este espíritu de modestia y penitencia, siempre latente, que se manifestará en su carácter y en sus quehaceres. En coherencia con este enfoque, el cronista descalzo, introduce detalles específicos de su regla de vida que hacen militar al predicador en la reforma antes de que esta se pusiera en marcha y lo describe dormido sobre un arca con la capa recogida y un riguroso cerquillo. Dentro de la misma lógica de extrema humildad acepta a regañadientes los cargos que le ordenan aunque pide que le priven de voz activa y pasiva. En fin, el prurito de invisibilidad y silencio contrasta, todavía más que en las vidas precedentes, con el poder persuasivo de su palabra y con la fama de su doctrina que lo harán predicador real.

Los capítulos de la crónica de San Cecilio tienen el interés, por último, de aportar datos valiosos sobre el destino de la reliquia del venerable y la conservación de su memoria que el historiador granadino pudo testimoniar en vida. Sabemos de este modo que fray Alonso de Lara trajo la cabeza del predicador al convento de Rota donde estuvo entre 1605 y 1607, hasta que fray Andrés de Portes, décimo primer provincial de Andalucía, la restituyó a Sevilla lo que fue ocasión de que se le tributaran segundas honras sobre

28. J. Jaime García Bernal, "La narrativa fundacional y la escritura de la historia de los mercedarios descalzos de Andalucía: el convento de la Almoraima", en Ángela Atienza (ed.), *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos... a la mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, Sílex, 2012, pp. 205-230.

29. Que llevan por título: "De la vida exemplar y religiosísima del Maestro fray Juan Bernal, gran mantenedor de la reforma", capítulo XXXV (pp. 198-204) y "Que el Maestro fray Juan Bernal fundó en Gibraltar... el convento de su Orden... y algunos años después hizo en Marruecos una notable Redención... Cuéntase su santa muerte...", capítulo XXXVI (pp. 204-211). Se citarán conjuntamente en adelante como: "Vida exemplar del maestro fray Juan Bernal".

30. J. Jaime García Bernal, "Profecía, memoria e historia en los *Annales de la Orden de los Descalzos de Nuestra Señora de la Merced* del padre Pedro de San Cecilio", en J. Jaime García Bernal y Clara Bejarano Pellicer (eds.), Sevilla, EUS, 2019, pp. 67-100.

suntuoso túmulo. O que el lienzo de su retrato se colocó en el primer claustro del convento de Jerez donde permanecía cuando el cronista escribió su relato. Detalles que no aparecen en otras crónicas por desconocimiento o por considerarlos irrelevantes³¹.

Entre ellas es obligado referir la *Historia general de la orden de nuestra señora de las Mercedes* del padre fray Gabriel Téllez (Tirso de Molina) que permaneció manuscrita hasta tiempos recientes³². El capítulo dedicado a la vida de fray Juan Bernal ilustra la etapa del trigésimo cuarto maestro general de la orden, fray Francisco de Medina, como ejemplo de varón insigne, de acuerdo al esquema binario que va a emplear en toda la segunda parte de su obra. El *fray Juan* del padre Téllez es el bendito hijo del monasterio de Sevilla que sobresalió por su suficiencia en el púlpito y “hasta oy duran recuerdos de sus fructíferos sermones”. Siguiéndolos encamina su pluma para recrear largos parlamentos que inventa o amplifica, a partir de las fuentes que ya conocemos y pudo manejar, hasta diseñar la hechura de un *apóstol español* que, excediendo el marco referencial de la provincia andaluza, se erige en una figura indeleble, ejemplo de la predicación cristiana, que renueva el espíritu de los maestros antiguos que se distinguieron en la oración sagrada.

En este sentido, el historiador y dramaturgo mercedario subraya al principio de su semblanza, la especialidad del verbo del padre Bernal: el sermón de postrimerías y juicio final, donde alcanzó particular habilidad no solo por el efecto emotivo que causaba su palabra en los oyentes sino por las consecuencias dilatadas de su fruto “que fue en muchos de ellos tanta que renunciando al siglo poblaron monasterios ansí de religiosas como de sieruos de Dios, ya reducidos”³³. El sermón opera en el relato de fray Gabriel Téllez como llave que abre todos los negocios y desata las mayores dificultades que se presentan para la acción apostólica de la provincia, que va configurándose como paisaje sacro en la medida que la conversión de los que le siguen, como un nuevo Juan de Ávila, deja huella permanente en los lugares por donde se escucha su eco³⁴. Entre tanto y en paralelo, la imagen del bendito apóstol se perfecciona

31. Fray Pedro de San Cecilio, “Vida exemplar del maestro fray Juan Bernal”, p. 210.

32. Fray Gabriel Téllez (Tirso de Molina), *Historia general de la orden de nuestra señora de las Mercedes*, edición crítica de fray Manuel Penedo Rey, Madrid, Provincia de la Merced se Castilla, colección “Revista Estudios”, 1974, 2 vols. Se cita en lo que sigue de forma abreviada: *Historia general*.

33. *Ibid.*, vol. II (1568-1639), p. 254.

34. Acerca de la llamada a la conversión por medio de la palabra persuasiva, *metánoia*, en los sermones de Juan de Ávila, resulta iluminador el trabajo de: Jean Croizet-Viallet, “La conversión cristiana en los sermones cuaresmales de Juan de Ávila”, *eHumanista/conversos*, 7 (2019), pp. 115-130.

y adquiere talla eminente por comparación con los padres de la Iglesia: un nuevo Casiodoro en la castidad, un san Jerónimo por su penitencia, o incluso, “una parecida copia del divino Restaurador” cuando regresa triunfante de la liberación de los cautivos de Marruecos³⁵.

Concluye la biografía de Tirso, como los textos anteriores, trayendo al recuerdo la muerte del bienaventurado y el alboroto que se formó en el convento por la codicia devota de los que disputaban sus reliquias, transcribiendo para terminar un epitafio que dice haber escogido entre las muchas poesías latinas y castellanas “que me remitieron”. No nos aclara cuál fuera su autoría pero difiere del texto que fray Andrés de Portes ordenó poner, siendo provincial, sobre sus reliquias, que es el más conocido y transmitido en la tradición manuscrita y también el que trasladó Francisco Pacheco a su *Libro de descripción de verdaderos retratos*³⁶.

La datación de esta última *Vida* del maestro Bernal es problemática pues el *Libro de retratos* incluye, como ha señalado Marta Cacho, personajes que vivieron en un arco cronológico bastante amplio³⁷. El dibujo de fray Juan Bernal es el primero del manuscrito pero eso no significa que le fuera otorgado este lugar de privilegio por el pintor ya que la numeración de los retratos no se debe a Pacheco y el predicador mercedario aparece alejado de su compañero de claustro, fray Fernando de Santiago, que gozó asimismo de gran reputación en el púlpito, y este a su vez, de fray Francisco de Ribera y de fray Andrés de Portes, los únicos mercedarios que van contiguos. En todo caso, Pacheco se sentía agradecido con el padre Bernal que lo había elegido, junto con Alonso Vázquez, para acometer la decoración del claustro principal del convento de la Merced siendo todavía artista bisoño “y así justamente obligado lo pinté vivo después en uno de ellos”³⁸.

Si por los rasgos materiales o de ecdótica no es fácil fechar la descripción del homenajead, la redacción del texto tuvo que ocurrir posteriormente a la relación impresa de Bernardo de Vargas a la que sigue muy de cerca cuando describe las mortificaciones a las que el santo varón se sometía en

35. Fray Gabriel Téllez, *Historia general*, p. 259.

36. Francisco Pacheco, *Libro de retratos*, p. 55.

37. Marta P. Cacho Casal, *Francisco Pacheco y su Libro de retratos*, FOCUS, Marcial Pons, 2010, p. 180.

38. Este es el lienzo *Desembarco de los cautivos redimidos por los mercedarios* (Ca. 1600) (Fig. 6) donde aparecen representados otros dos religiosos de la misma orden: Francisco de Ribera y Andrés de Portes. *Ibid.*, pp. 82 y 137. Un análisis de esta pintura e identificación de los personajes en: Enrique Valdivieso y Juan M. Serrera, *Historia de la pintura español: Escuela sevillana del primer tercio del siglo XVII*, Madrid, 1985, pp. 16-116. Asimismo en la obra divulgativa de E. Valdivieso, *Francisco Pacheco (1564-1644)*, Sevilla, Caja San Fernando, 1990, p. 20.

la celda, o al final, el lastimoso estado con el que regresó a Sevilla después de la redención³⁹. A este detalle debe añadirse la mención a la traslación de sus reliquias que se hizo bajo la encomienda de fray Andrés de Portes⁴⁰. Pero con todo, seguimos careciendo de una data *ante quem* lo que mantiene la incógnita del momento en que pudo Pacheco sumar su retrato del maestro Bernal a un proyecto literario abierto.

En cuanto a su estructura, Pacheco sigue los convencionalismos del género de las vidas ilustres o del álbum de amigos que había consagrado en Italia Paolo Giovio y parte de un adagio: “Alabar a los varones ecclestes en toda virtud es obedecer a la Escritura divina; aunque muertos viven i a muchos resucitan a nueva vida con su memoria”. Digno de esta alabanza fue el maestro Bernal cuya traza biográfica sintetiza en tres puntos: su origen y formación, virtudes cristianas, y el oficio de redentor “que le costó la vida”, lo que le sirve para abrochar su elogio con el recuerdo personal del retrato *post mortem* que le hizo en la capilla del claustro. La semblanza del orador mercedario deviene así un eslabón más de una cadena de ilustres predicadores que el libro entrecruza con la espiral de los poetas y pintores que han sobrepujado con su arte los límites de la naturaleza tal como evidencia la propia galería de imágenes idealizadas. De acuerdo con este planteamiento, el discurso de los retratos de Pacheco puede leerle, como ha hecho Manuela Águeda García Garrido, como un discurso humano de la salvación que expone una doble vía de teúrgia: la palabra y la imagen⁴¹.

No hay en el elogio del tratadista Pacheco oportunidad para recrearse en sus sermones como hacía el cronista Guerrero, ni extraer enseñanzas morales de los episodios que afrontó al modo del maestro Melchor de Torres. Tampoco la construcción de un modelo de vocación redentora mercedaria al servicio del proyecto histórico de la religión según hemos visto, con diferentes acentos, en San Cecilio y Téllez. Se contenta con ofrecer, fiel al género de los *virii illustribus*, un retrato de perfección cristiana que dignificó la ciudad que lo admiró “en sus obras i palabras”. Los datos biográficos son precisos: fue bautizado en la iglesia de san Martín, tomó el hábito en Jerez y profesó en Sevilla. En un curso de filosofía que impartió en Córdoba “sacó tres maestros

39. Fray Bernardo de Vargas, *Breve relación*, pp. 12 y 17.

40. Fray Juan Guerrero, “Vida y muerte de el venerable padre frai Andres de Portes, religioso del orden de nuestra señora de la merced murió en este convento de Sevilla, viernes 18 de henero de 1641”. BNE, Ms. 8293, fs. 182-195.

41. Manuela Águeda García Garrido, “La imagen predicada. La virtud como camino hacia la salvación en los Retratos de Francisco Pacheco (1564-1644)”, *Etiópicas. Revista de letras renacentistas*, 2, 2006, p. 184.



Figura 5. Fray Juan Bernal. Dibujo. Francisco Pacheco, *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*, ed. Pero M. Piñero Ramírez y Rogelio Reyes Cano, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1985.

asaz doctos". Y visitó la provincia andaluza dos veces "con tanta edificación y exemplo que aguardaba caminando la misma observancia que en su celda". Después de cada hecho constatado coloca el pintor un breve epíteto o un calificativo que pondera su excelencia. Así en la enumeración de las virtudes de las que emanaba, como natural consecuencia, su doctrina. No pasa inadvertida al tratadista la facilidad del siervo de Dios para prorrumper en suspiros y llantos que, sin embargo, han desaparecido en el dibujo del *Libro* al haber alcanzado su alma la paz eterna, conservándose el rictus del recogimiento y la humildad (Fig. 5)⁴².

42. Francisco Pacheco, *Libro de retratos*, p. 55.

Consideradas en su conjunto, las fuentes textuales que acabamos de presentar permiten extraer dos conclusiones preliminares: la muerte del varón apostólico constituyó un acontecimiento que tuvo inmediata repercusión en la vida ciudadana de Sevilla como demuestran los romances, relaciones y epitafios que salieron en su honor y que, de algún modo, culminan en el elogio de Pacheco quien se ocupó de codificar y perpetuar su memoria en el *Libro de retratos*. Y en segundo lugar, la vida del famoso predicador se convierte en prototipo de virtud dentro la literatura histórica y pedagógica emanada de la propia orden de la Merced, bien para ilustrar las grandezas de su siglo, bien como modelo de imitación para los novicios. Resta explicar ahora la utilidad social que tal modelo de perfección cristiana pudo rendir a sus contemporáneos. Los valores extraordinarios que concurrieron en su vida para que fuera motivo de admiración y más tarde de veneración, alcanzando la vitola de memorable.

3. Su modo de predicar. El sermón de San Juan de la Palma

El don de predicación se encuentra en el centro de esta imagen perdurable. Palabra a la altura de una notable formación pero también de una vida religiosa. Ambas condiciones eran fundamentales para garantizar que la transmisión del sermón resultara edificante. Francisco Terrones del Caño, contemporáneo del maestro Bernal y como él predicador de Felipe II, lo sintetiza en su conocido tratado, *Instrucción de predicadores*, al señalar que junto a las cualidades adquiridas son esenciales las infusas, esto es, todas las virtudes:

mucha y continua oración, grande y viuo espíritu de nuestro Señor; ardiente desseo de ganarse ánimas; don sobrenatural de mouer, conforme a aquello que está escrito de Christo nuestro Señor, *potensit opere et sermone*. Y en otra parte, *verba aeternea vitae habes*⁴³.

El predicador, no puede olvidarse, es un intérprete de las Escrituras, heredero de la sagrada estirpe de los profetas que Dios había enviado a los hombres, continuando con fray Luis de Granada, para enseñarles y reprehender sus malas costumbres. Sin conocer el arte de la retórica los profetas hablaron

43. Francisco Terrones del Caño, *Arte o Instrucción y Breve Tratado, que dize las partes que a de tener el predicador Euangélico: cómo a de componer el sermón: qué cosas a de tratar en él y en qué manera las a de decir*, Granada, Bartolomé de Lorenzana, 1617, p. 5.

con eficaz elocuencia inspirados por el Espíritu Santo. Y a la inversa, los oradores sagrados imitan con su artificio lo que no alcanzan por revelación sino vicariamente por medio del ejemplo de los grandes Jeremías, Ezequiel, Amós y después de ellos, bajo la Ley Nueva, de los apóstoles que tuvieron el privilegio de aprender de Dios que habló en su Hijo. En el seno de este campo de tensión, el arte retórico auxilia el celo eclesiástico, asiste a los afectos y los connaturaliza con el talante del orador hasta parecer, a fuerza de práctica, una cualidad natural, diluyendo lo que tuvo de arduo aprendizaje y frecuente ejercicio⁴⁴.

Son necesarias, por tanto, una reglas para predicar y así lo demuestran los manuales de retórica eclesiástica que se escribieron después de Trento; que todos ellos reconocen como pilar fundamental de la dignidad del oficio su origen sagrado. Junto a ello, los mismos autores sobrepujan la finalidad del ministerio de la predicación que no es otra sino la salvación de las almas, ardua y superior tarea que hacen del orador cristiano un perfeccionador o finalizador de los méritos de Cristo⁴⁵. La exigencia de esta obra y artificio es de tal magnitud que, siendo importantes, no basta el dominio de las lenguas sagradas, ni el conocimiento de las sentencias de los antiguos, ni tampoco son suficientes las habilidades para armar el discurso, para platicar con eficacia y mover las conciencias de los fieles, si faltan el amor a Dios y la fe profunda del predicador⁴⁶. Dicho de otro modo, la constitución virtuosa del oficiante es condición indispensable para garantizar el acierto de su alocución o como le dijo un maestro con larga experiencia en el púlpito a su aventajado discípulo "que el predicador esté abrasado en ferventísimo amor de nuestro Señor Jesu-Christo"⁴⁷.

El modelo ideal de lo que debía ser un *perfecto predicador* se fue de este modo configurando sobre la base de una tratadística especializada post-tridentina sobre la base de una tradición homilética que era muy anterior⁴⁸.

44. Fray Luis de Granada, *Los seis libros de la Rhetórica eclesiástica, o de la manera de predicar, escritos en latín por el V. P. Fray Luis de Granada y vertidos al español y dados de luz de orden del ilustrísimo señor obispo de Barcelona*, Barcelona, Juan Jolis y Bernardo Pla, 1778, pp. 14-16.

45. *Ibid.*, pp. 17-19.

46. Sarah Voinier, "La santidad en palabras. Aproximaciones al taller del predicador en la España de los siglos XVI y XVII", en Cécile Vincent-Cassy y Pierre Civil (eds.), *Hacedores de santos. La fábrica de la santidad en la Europa católica*, Madrid, Doce Calles, 2019, p. 189.

47. Fray Luis de Granada, *Los seis libros de la Rhetórica eclesiástica...*, p. 38.

48. Para un panorama general de la oratoria sagrada de la época moderna véase: Félix Herrero Salgado, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid, FUE, 2 vols. 1996. Para la baja Edad Media consúltese: Pedro M. Catedra García, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1994.

El tratamiento biográfico de figura de fray Juan Bernal respondía, sin duda, a este horizonte de expectativas acerca de las cualidades que debía reunir un buen predicador y en todos los textos que hemos referido, desde la relato de fray Bernardo de Vargas hasta las crónicas de San Cecilio o el padre Téllez, se enfatiza la coherencia entre la vida piadosa del redentor y el oficio de la palabra divina que verbaliza una actitud radical de sacrificio y privaciones. Si el predicador no llegase a sustanciar con su propio ejemplo el camino de la virtud nunca lograría a convencer a su auditorio.

La preferencia del protagonista por los sermones que recreaban el juicio final y, en concreto, aquellos predicados con motivo de los funerales de altos dignatarios eclesiásticos, nobles señores o reyes, añade un matiz particular a su oficio que debía asimismo tener correspondencia en una opción de vida extrema y unas virtudes cristianas demostradas en grado heroico. La responsabilidad del orador era mayor en estos casos habida cuenta la calidad del auditorio y la finalidad de la función sagrada como transmisora de un mensaje a la vez espiritual y político. El vate se convertía en palabras de Sarah Voinier en “mediador del oficio fúnebre” y su verbo actuaba como cohesionador del sentimiento de aflicción colectivo⁴⁹. Con motivo de las honras por el rey Felipe II que se celebraron en la catedral de Sevilla, el maestro Bernal tomó la palabra como si se tratase del propio monarca que una vez alcanzado el paraíso de los justos hablaba por última vez a su pueblo⁵⁰.

Este tipo de recursos, que ligaban la inventiva a la teatralidad, predisponían el estado de ánimo de la concurrencia que fácilmente admitía, después de un exordio sorprendente y la ordenada presentación de las partes del sermón, el pacto comunicativo con el orador⁵¹. Si la elocuencia no descaecía a lo largo del discurso, ni fallaba la memoria, estaba garantizado el éxito⁵². La descripciones que tenemos de los sermones de fray Juan Bernal

49. Sarah Voinier, “Virtud y nobleza en la predicación fúnebre...”, p. 115.

50. Fray Juan Bernal, *Sermón a las honras que la ciudad de Sevilla hizo a la Magestad del Rey don Philipo II*, Sevilla, Francisco Pérez, 1599. La descripción detallada de los prolegómenos y ejemplares conservados puede consultarse en: Castillejo Benavente, Arcadio, *La imprenta en Sevilla en el siglo XVI (1521-1600)*, edición a cargo de Cipriano López Lorenzo, UCOPress y EUS, 2019, vol. I, ficha 1289, pp. 1465-1466. Véase nuestra interpretación en: J. Jaime García Bernal, “Las exequias a Felipe II en la catedral de Sevilla: el juicio de Dios, la inmolación del rey y la salvación del reino”, en Carlos A. González Sánchez (ed.), *Sevilla, Felipe II y la Monarquía Hispánica*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1999, pp. 109-130.

51. Emilio Orozco, “Sobre la teatralización del templo y la función religiosa en el barroco: el predicador y el comediante”, *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica* 2/3 (1980), pp. 171-188.

52. Acerca de la importancia de la memoria véase: Teófanos Egido López, “Los sermones. Retórica y espectáculo”, en Luis Ribot y Luigi de Rosa, *Trabajo y ocio en la época moderna*, Madrid, Actas, 2001,

(pues los textos no llegaron a imprimirse salvo el dedicado a las honras del rey católico) evidencian el dominio de la técnica oratoria y, en particular, la graduación de la voz y el acompañamiento del gesto para canalizar las emociones del público y provocar en él su exaltación o su desahogo. Como experto tañedor de las cuerdas más sensibles de los asistentes el mercenario era capaz de imprimir en cada acto un estado de ánimo compartido, más por el temple que por el mensaje, que dejaba su huella en los oyentes. Un recuerdo que se esparció en fragmentos por la memoria de la ciudad y que pudo transmitirse posteriormente gracias a la labor de recomposición de sus biógrafos y cronistas.

Ninguno de ellos quiso olvidar el sermón que predicó el maestro Bernal en la iglesia de San Juan de la Palma, uno de los templos más concurridos de la ciudad y sede que utilizaba la universidad de curas beneficiados de Sevilla para sus cabildos y funciones. Así lo recuerda fray Juan Guerrero en su *Vida del venerable varón*, texto, ya sabemos, manuscrito:

Comenzó en voz alta el tema de su sermón y palabras del Santo Evangelio de aquel día *erunt signa in sole et luna et stellis*, etc, díxoles y calló; y en lugar de palabras que atemorizasen los circunstantes, comenzó a derramar arroyos de lágrimas que la gente sin poderse contener comenzó a hacer lo mismo y echar voces y gritos pidiendo a Dios misericordia que parecían tenían presente el tribunal de la divina justicia⁵³.

Por la *Chronica Sacri* del padre Vargas sabemos que este acontecimiento tuvo lugar durante la cuaresma, tiempo de recogimiento y sacrificio en el que abundaban los sermones sobre el juicio final y la incertidumbre de la salvación⁵⁴. La descripción del discurso es aquí minuciosa. Acredita el empleo de la hipotiposis clásica o descripción animada, *pintura* lo llama el cronista, que representó “aquel formidable espectáculo” del tribunal divino. Colocó el orador, en su orden, “a todos los buenos y los malos, y el proceso de los diversos delitos y de cada estado”. Leyó las irritantes acusaciones de los demonios y cuando iba a pronunciar las sentencias que iban a recaer sobre los impíos “comenzó a derramar las abundantes lágrimas que le brotaban de los ojos”⁵⁵.

pp. 87-110.

53. Fray Juan Guerrero, “Vida del venerable fray Juan Bernal”, h. 148v.

54. Núñez Beltrán, Miguel Ángel, *La oratoria sagrada de la época del Barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*, Sevilla, Focus, 2000, p. 322.

55. Fray Bernardo de Vargas, *Chronica sacri*, p. 341: “et in illo formidabile spectaculo personas omnes bonas et malas suo ordine collocasset, processusque, diuersorum criminum vnusquisque status,

Una tercera versión, la del mercedario y dramaturgo Tirso de Molina (fray Gabriel Téllez), que coincide en datar el suceso el primer lunes de cuaresma, eleva el ejemplo de este celebrado sermón a norma habitual en el religioso al señalar que sus ejercicios cuaresmales se reducía a dos puntos o temas: *muerte subitánea* y *juicio riguroso*. En estos misterios había alcanzado tal maestría que no era raro que interrumpiese el sermón, como ocurrió en aquella ocasión, con una “copiosa medra de lágrimas” que sin solución de continuidad era correspondida por los sollozos de los asistentes⁵⁶. Sabemos, regresando al relato del historiador Guerrero, que la sacra función terminó cuando el predicador bajó del púlpito y paseó en silencio entre los desmayados⁵⁷.

Este estilo de predicar le hizo famoso y los hagiógrafos del maestro lo asociarán en sus *Vidas* a los frutos espirituales que con abundancia producían sus pláticas. El padre Téllez no olvida apostillar, al final del episodio narrado, que aunque el sermón se quedó en su segundo tercio no así “la enmienda de los amenazados, pues fue en muchos de ellos tanta, que renunciando el siglo, poblaron monasterios así de religiosas como se sieruos de Dios, ya reducidos”⁵⁸. Por su parte, los dos fragmentos manuscritos de Juan Guerrero subrayan que los “avisos celestiales” del padre Bernal reducían pecadores y lograban ganar almas para el cielo en el curso del propio sermón “obligando con ellas [sus palabras] a que los del auditorio pidiesen a gritos perdón y remisión de los pecados”⁵⁹.

El famoso sermón del lunes de cuaresma constituye, en casi todos los textos manejados, el punto de partida del dispositivo narrativo de su vida. Con este modo de predicar, nos dice el padre Guerrero, enseñó en Sevilla más de veinte años y “era tenido por todos como un apóstol”⁶⁰. Y Vargas en su *Relación breve* sintetiza que hizo más fruto son su silencio y lágrimas “que pudiera con la copiosa elocuencia de palabras y conceptos”, quedando el auditorio “deutóssimo”⁶¹. A resultas de su inspirada intervención en la

et doemonum importunas accusationes legisset; dum deuentum est, ad malorum, qui erant in finistris sententiam proferendam, coepit ex tempore copiosissimas fundere lacrymas; quas ab oculis suis continuo fluentes cum suo linteo retardare, aut sudariolo tergere non valuisset, immo currentes et transeuntes loquelam prepedirent, atque cessandi, et a lacrymis se temperandi frustra spectaretur tempus, oportuit concionatorem finem fine non dum dimidiatae concioni imponere”.

56. Fray Gabriel Téllez, *Historia general*, II, p. 254.

57. Fray Bernardo de Vargas, *Chronica sacri*, p. 341.

58. Fray Gabriel Téllez, *Historia general*, II, p. 254.

59. Fray Juan Guerrero, *Vida del venerable fray Juan Bernal*, h. 148r.

60. *Ibid.*, h. 148v.

61. Fray Bernardo de Vargas, *Relación breve*, p. 14.

iglesia de san Juan Bautista muchas personas empezaron a concurrir al convento de la Merced buscando consuelo de sus trabajos y penalidades. A todos, nos dice el maestro Guerrero, “se extendía su piedad y caridad y le daban el título de padre de pobres”. El apelativo nos recuerda a otros venerables andaluces de la época que gozaron del mismo privilegiado título que nacía del cariño del pueblo. El más famoso por su trayectoria fundacional y el posterior reconocimiento de sus méritos espirituales fue, sin duda, el beato Juan de Dios. Pero hubo otros testimonios de vida religiosa, que sin alcanzar la misma nombradía, manifestaron una particular vocación por los desvalidos, ya sufrieran estos el desamparo material o la pérdida de orientación moral. El mismo ambiente urbano y populoso que da sentido a la personalidad de fray Juan Bernal, concibió también a otros *padres de pobres* como el dominico del vecino convento de San Pablo, fray Pablo de Santa María, o en la villa señorial de Osuna, el mercedario fray Antonio de San Pedro. De ambas figuras y sus particularidades nos hemos ocupado en sendos trabajos por lo que nos limitaremos a señalar ahora lo que tuvieron de común que no fue una cualidad extraordinaria sino una sencilla sensibilidad para escuchar y consolar a los desesperados, sin olvidar tampoco a quienes habían perdido el rumbo en medio las tribulaciones del mundo moderno⁶².

Fray Pablo de Santa María y fray Antonio de San Pedro fueron, sin embargo, hermanos legos que desempeñaron funciones subalternas en sus conventos. Ni su formación, ni su ministerio se corresponden con la altura intelectual y el prestigio social que tuvo fray Juan Bernal. La mayor parte de la vida religiosa de los humildes siervos Pablo y Antonio transcurrió en la portería de sus cenobios y el modelo hagiográfico que se deriva de sus actos es el del simple inspirado por el Espíritu (el hermano Pablo) o el del loco de Cristo (el bendito Antonio)⁶³. Sus arquetipos parecen situarse, en principio, en las antípodas

62. J. Jaime García Bernal, “Santidad menor y ciudad barroca: la *Vida de fray Pablo de Santa María*”, en F. Quiles, J. J. García Bernal, P. Broggio, M. Fagiolo (eds.), *Santos y santidad...*, vol. II, *España, espejo de santos*, Università degli Studi Roma Tre, UPO, pp. 597-635. J. Jaime García Bernal, “Beatos y venerables entre Andalucía y las Indias: fray Antonio de San Pedro”, en Juan José Iglesias Rodríguez, José Jaime García Bernal e Isabel M^a Melero Muñoz (eds.), *Ciudades atlánticas del sur de España. La construcción de un mundo nuevo (siglos XVI-XVIII)*, Sevilla, EUS, 2021, pp. 437-464.

63. Sobre el santo simple, véase: Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, FCE, 2015, 55-65. Pierre Rangon, “Sebastián de Aparicio: un santo mediterráneo en el altiplano mexicano”, *Estudios de Historia Novohispana*, 23 (2000), pp. 18-45. Acerca de la figura literaria del loco de Cristo: José Aragüés Aldaz, “Locos y simples de Cristo en las letras de la Contrarreforma. Vindicación de un tema hagiográfico”, *Rilce*, 36 (2020), pp. 272-600. Eliseo Serrano Martín, “Santos que quedaron en el camino... Vida religiosas y procesos hacia la santidad en la Edad Moderna. Una aproximación con

del predicador Bernal. Y sin embargo el guión del discurso hagiográfico los emparenta por vía de la función caritativa que ejercieron en quienes buscaban amparo y protección. Por eso se dirá del gran maestro Bernal que acogía al preso y al desvalido, a la viuda pobre y al huérfano desamparado; y que igualmente reconducía a las prostitutas que amonestaba a los usureros y logreros. El medio natural de acción del padre Bernal fue el púlpito, mientras que los venerables legos sevillanos de los que se escribieron *Vidas* individuales, se movían entre el compás del convento y las calles circunvecinas⁶⁴. Pero los tres religiosos fueron venerados por su compasión hacia los menesterosos y la capacidad de curarlos de sus enfermedades del alma con la medicina de la conmiseración.

4. Entre la celda y el púlpito: prodigio en la Puerta Real

Otro elemento que comparten estos tres ejemplos sevillanos de santidad moderna, situados entre los siglos XVI y XVII, es la austeridad de vida y la espiritualidad recogida, casi monástica, que se mantienen, contra viento y marea, violentada por la necesidad de actuar en los negocios públicos atendiendo a la obediencia debida a los superiores. El espacio de la celda donde realizaban sus ejercicios de oración y penitencia es el contrapunto, en los tres casos, de su faceta caritativa y pública, no buscada sino obligada por los provinciales o inspirada por fuerza superior, ante la solicitud constante de los fieles, pues otra actitud sería ofender la estrecha sujeción a la virtud de la humildad que los caracteriza. Es más, solo la regla evangélica manifiesta en la intimidad del cenobio con secretos ayunos y parva modestia hace posible que fray Juan Bernal cultive *la Verdad* que luego comunicará con la expresividad que ya sabemos en la cátedra. Así lo declaraba el maestro Vargas en su relación:

ejemplos aragoneses”, en Inmaculada Arias de Saavedra Alias, Esther Jiménez Pablo y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (eds.), *Subir a los altares. Modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*, Editorial Universidad de Granada, 2018, pp. 155-184.

64. Fray Jerónimo Moreno, *La vida y mverte y cosas milagrosas que el Señor a hecho por el Bendito F. Pablo de Santa María F. Lelego (sic) de la Orden de Predicadores. Portero que fue de S. Pablo de Seuilla. Por el Pe. Mo. F. Gerónimo Moreno de la dicha Orden*. Sevilla, Gonzalo Pérez, 1609. Juan de San Dámaso, *Vida admirable del siervo de Dios fray Antonio de San Pedro, nacido en el reino de Portugal*, Cádiz, Juan Lorenzo Machado, 1670. Andrés de San Agustín, *Dios prodigioso en el judío más obstinado, en el penitenciado más penitente, en el más ciego en errores, después clarísimo en virtudes el Venerable Hermano Frai Antonio de San Pedro*, Sevilla, Thomás López de Haro, 1688.

De esta aspereza de vida y del tierno efecto que al alma suele causar la contemplación de la humanidad y pasión de Christo... resultaua un afecto saludable, que era exemplo grande en sus obras, efficacia en sus palabras; de aquí nascía y de su rara doctrina, ser tan acceptos sus sermones⁶⁵.

Su *discurso mudo* (o pintura elocuente según sus panegiristas) brota, por tanto, de la mortificación de la celda y en ella encuentra su alimento. Y en este detalle su experiencia también recuerda a la de fray Pablo de Santa María, un espíritu etéreo, ensimismado en la oración interior, casi invisible al mundo externo, naturaleza trascendida que le otorgó fama de espiritual⁶⁶. En el predicador Bernal esta perfección de vida religiosa que le hacía dormir vestido sobre un arca “y de todo punto escusar lienço”, sin encontrar alivio a unas disciplinas “que se oían en lo más distante del segundo claustro”, eran la fuente de inspiración de sus obras y de sus palabras que, como un todo armónico, expiraban beatitud⁶⁷.

Pero el Maligno puso a prueba en una ocasión la fortaleza espiritual del bendito maestro Bernal, tratando de desconcertar a su auditorio y resquebrajar esa fuerza interior que se nutría de la observancia de la regla y acrisolaba la modestia de la celda. Es sabido que uno de los poderes del demonio es adquirir formas diversas y confundir a los incautos haciendo alarde del dominio de las lenguas comunes con su conocida locuacidad. Resulta lógico entonces que tuviera envidia del cristiano orador y quisiera manchar su reputación provocando el desconcierto en medio de un sermón. Sucedió en el colegio de San Laureano, estudio mercedario situado en las afueras de la sevillana Puerta Real. Se había congregado tal multitud a escucharlo que fue necesario sacar el púlpito al campo y en el momento en que se encendió su rostro al hablar del dolor grande que siente el pecador por haber ofendido a Dios “se enceló el demonio y quiso estorbarlo y levantó de improviso un terrible huracán”. El público se asustó sobremanera pero el religioso, con divina templanza, los aquietó: “no hagáis mudanza que ya está acabado” y en un instante se serenó el aire y cesó el remolino⁶⁸.

65. Fray Bernardo de Vargas, *Relación breve*, p. 12.

66. José Jaime García Bernal, “Fronteras interiores de la ciudad letrada: varones venerables en santidad en Valencia y Sevilla (1590-1620)”, en Manuel F. Fernández, Carlos Alberto González y Natalia Maillard (comp.), *Testigo del tiempo, memoria del universo. Cultura escrita y sociedad en el mundo ibérico (siglos XV-XVIII)*, Rubeo, 2009, pp. 383-400.

67. Francisco Pacheco, *Libro de retratos*, p. 58.

68. Fray Juan Guerrero, “Vida del venerable fray Juan Bernal”, h. 150v.

El suceso nos ha llegado a través de la tradición manuscrita que reunió el cronista fray Juan Guerrero pero no se encuentra en las versiones impresas de su vida más interesadas, como veremos en seguida, en los sermones políticos que dirigieron la vida pública ciudadana. Posiblemente debió circular como caso admirable y luego pasó al registro escrito en el seno de la religión. Lo interesante del desenlace fue, de nuevo, la actitud del predicador que con su divina quietud detuvo la fuerza de Satanás, encarnando en su apostura, más que en su discurso, la superioridad del Verbo divino sobre el ruido del demonio. Tan solo al final habla Bernal exponiendo su celestial aviso a los fieles desprovistos: “no temáis hijos que quien causó este ruido no tendrá valor para proseguirlo”.

A raíz de estos episodios y de otros sobre los que nos ha llegado información más difusa la fama del religioso debió ir aumentando al punto que su imagen adquiere, conforme avanzamos en los relatos, una dimensión pública que se mide en el espejo de la ciudad tumultuosa y en contrapunto con sus valores. Cuando salía del cenobio, nos cuenta la *Vida* de fray Juan Guerrero, no podía avanzar por las calles de la multitud de gente que salía a su encuentro para besarle la mano o cuando menos la ropa. Un sentimiento unánime que no conocía excepción:

los oficiales dexaban sus oficios y obras, los señores principales sus cauallos y carrozas en que iban y todos juntos se postraban a sus pies para que les echase su bendición⁶⁹.

El bendito religioso no alteraba su modestia ni en su forma de andar pues, si seguimos a Pacheco, “guardaba caminando la misma obseruancia que en la celda”⁷⁰. Un ademán que se acompañaba, según el maestro Vargas, de un rictus serio y macilento: “andaua con la cara sucia y llena de amargura”⁷¹. Bastaba el habla, sin embargo, para que lloviesen las limosnas de los sus hijos de las que “resultaban conversiones innumerables (...) que luego repartía por si mismo en las porterías de los conventos”⁷².

69. *Ibid.*, h. 150r.

70. Francisco Pacheco, *Libro de retratos*, p. 57.

71. Fray Bernardo de Vargas, *Chronica sacri*, p. 344.

72. Fray Pedro de San Cecilio, “Vida exemplar del maestro fray Juan Bernal”, p. 203.

5. La palabra al servicio de la orden: la fundación del convento de Gibraltar

Esta última afirmación pertenece a la “Vida exemplar” que le dedicó San Cecilio en sus *Anales*. Amerita, una vez más, la fuerza de su palabra, potencia que reforma interiormente a los sevillanos y cuyos frutos espirituales se encaminan hacia la caridad. La misma lógica se aplica a la siguiente actuación de nuestro protagonista cuando, recién nombrado comendador de Sevilla, interviene supuestamente en la fundación del convento de Gibraltar⁷³. El autor de los *Anales* le otorga todo el protagonismo en la hazaña al orador andaluz señalando que obedeció el mandato de fray Juan de Rivas, primer provincial de Andalucía, en un pasaje que sigue muy de cerca la crónica del padre Vargas quien enfatiza el don de predicación:

Habiendo pues entrado en Gibraltar con su aspecto venerable... pronunció un solo sermón en la iglesia mayor, abriendo la boca tapó la boca de la mayoría de sus opositores y contradictores religiosos y abrió la entrañas de la misericordia⁷⁴.

Efectivamente, la fundación de la casa gibraltareña tuvo que superar la resistencia de los franciscanos que en 1586 habían erigido el convento de Santa Clara con el apoyo de la ciudad. Un delicado proceso de negociación en el que intervinieron distintos religiosos pero que la tradición historiográfica mercedaria personalizó en el padre Bernal quien consiguió allanar las dificultades que ponían los regidores, congraciarse con los frailes menores, levantar el monasterio e impulsar en él los estudios de letras. Tan buen recuerdo dejó su presencia en la isla que el gobernador se despidió de él como de un apóstol y los vecinos se entristecieron mucho cuando conocieron su partida:

los hombres, nobles y humildes, las mujeres y hasta los mismos niños, todos se lamentaban como si el padre de cada uno hubiera partido y se hubiera ido a una tierra lejana, y cuando ya no estuvo, lo iban a ver, dejando su palabra, sus casas y sus bienes⁷⁵.

73. La fundación del convento de Gibraltar fue, en realidad, un amplio proceso que comenzó en 1582 y se extendió durante varios años. Parece que la labor de fray Juan Bernal vino a consolidar una fundación ya existente que puede atribuirse a la gestiones de fray Rodrigo de Arce. Véase al respecto: Quintana Álvarez, Francisco Javier, “Fray Juan Bernal y la fundación del convento de La Merced de Gibraltar en las fuentes historiográficas del siglo XVII”, *Almoraima. Revista de Estudios Campogibraltareños*, 52 (marzo, 2020), pp. 68 y 74.

74. Fray Bernardo de Vargas, *Chronica Sacri*, p. 344.

75. *Ibid.*, p. 345.

La multitudinaria despedida se fijó como *topos* de su trayectoria y así la van a celebrar en sus historias tanto fray Gabriel Téllez como Pedro de San Cecilio⁷⁶. Formará parte de una geografía misional que rebasa las fronteras de la ciudad de Sevilla y se extiende a su reino, a toda la Andalucía e incluso más allá, a tierra de Berbería, en el momento que emprenda la redención de cautivos en Tetuán.

6. El predicador y la reforma de la ciudad: el sermón de pobres

Pero antes, si respetamos la cronología de su vida, le esperan otros desafíos en la capital de la Bética, que contribuirán a biselar el prisma de su santidad. No hemos hallado prueba documental de un episodio que transmitió la tradición histórica de la religión en fecha algo tardía: el sermón que predicó ante el cabildo de Sevilla para detener la aplicación del decreto de destierro de pobres de las principales ciudades del reino que había ordenado el consejo real en enero de 1597⁷⁷. El primero que se refiere al acontecimiento es Vargas en su crónica aunque sin entrar en detalles espacio-temporales. Explica el historiador de la orden la decisión del arzobispo de desterrar a aquellos que fingían enfermedades extorsionando a los fieles de Cristo, el riesgo de que con tan severo decreto pagasen los verdaderos pobres y la mediación del padre Bernal “cuya misericordia se conmovió de ellos y con sus propias lágrimas y con dulces palabras les prometió su sostén y ayuda”⁷⁸. El padre San Cecilio aporta más detalles. Sitúa la oración sagrada en la catedral, en presencia de los regidores a quienes el comendador afeó la conducta “valiéndose de muchas razones... y concluyólas todas con las palabras de Cristo nuestro maestro próximo a su muerte: siempre tendréis los pobres con vosotros”. Al día siguiente, continúa el cronista descalzo, la ciudad revocó el mandato y para que en adelante constase el motivo de aquella decisión “mandaron escribir(lo) en los libros capitulares”⁷⁹.

76. Fray Gabriel Téllez, *Historia general*, II, p 257: “Dos leguas le acompañaron con casi determinación de violentarle y hacer que volviera a la ciudad sin él desconsolada”. Fray Pedro de San Cecilio, “Vida exemplar del maestro fray Juan Bernal”, p. 205: “Gran número de unos y otros le acompañó por más de dos leguas con ánimo de no dexarlo hasta Seuilla”.

77. La instrucción se encuentra reproducida en: Cristóbal Pérez de Herrera, *Amparo de pobres*, edición de Michel Cavillac, Madrid, Espasa Calpe, 1975, discurso VIII, pp. 225-252, y los útiles comentarios de M. Cavillac en la Introducción, pp. XL-XLIX.

78. Fray Bernardo de Vargas, *Chronica Sacri*, pp. 341-342.

79. Fray Pedro de San Cecilio, “Vida exemplar del maestro fray Juan Bernal”, p. 202.

Tirso de Molina imagina una secuencia completa que empieza antes de la función sagrada y la sobrepuja, cargándola de dramatismo. Ante el riguroso decreto del arzobispo los pobres buscaron el amparo del único valedor en quien aún confiaban y sin pensarlo dos veces: “concurrieron a nuestro monasterio y ocupadas la yglesia, portería y calles combecinas, dando lastimosos gritos, imbocauan el amparo de su patrón nuestro maestro Bernal”. Este tomó la palabra y les garantizó que de ser expulsados de Sevilla él mismo seguiría la suerte de los legítimos herederos del Señor⁸⁰. Sustanciaba en estas palabras la esencia del argumento de quienes, ante la duda, defendían la predilección del Señor por los desposeídos, punto de partida del complejo *debate de pobres*⁸¹. En el sermón del templo mayor de la ciudad el mercedario recordó a los asistentes el ideal evangélico del *sanctus pauper*, viático de salvación para todos los cristianos y aldaba que golpeaba en la conciencia de los ricos. Si el Altísimo castigó al pueblo de Israel por ignorar a los cinco justos que acogió Abraham –pone Tirso en voz del orate– ¿qué suerte cabía esperar a quienes pretendían arrojar de la ciudad a los primogénitos de Cristo? El largo parlamento que introduce fray Gabriel Téllez en su *Historia* parece una recreación literaria del discurso del padre Bernal si es que este realmente tuvo lugar en el solemne escenario que ambos cronistas imaginan. La escena concluyó con los “congojosos gemidos” del pueblo y la interrupción de los caballeros que se prometieron “no solamente derogar a los pobres el destierro sino cuidar cada vno de los mendigos que pudiese”⁸². San Cecilio añade –representación milagrosa sobre fondo urbano– que los pobres “pagaron a su protector cantando por muchos días en calles y plaças grandes loores suyos”⁸³.

A la defensa pública del amparo pobres sigue, en el relato de Tirso de Molina, el célebre sermón de la honras de Felipe II, único, como ya se dijo, del que nos ha llegado texto escrito. Según el escritor esta manera de predicar que movió los corazones de los representantes de la ciudad obtuvo tal reconocimiento y aplauso que llegó a oídos de Felipe II. La misma concatenación de hechos hallamos en la “Vida” del padre Vargas de tal modo que la moderación sevillana del decreto del destierro parece tener eco también en la corte y el maestro Bernal recibe la carta real por la que llegará a formar parte de esa restringida minoría de predicadores que servían a su majestad católica. Sin embargo, el

80. Fray Gabriel Téllez, *Historia general*, II, p. 255.

81. Controversia que arranca con la obra de Luis Vives, *De subventione pauperum*, tratado del socorro de pobres.

82. Fray Gabriel Téllez, *Historia general*, II, pp. 255-256.

83. Fray Pedro de San Cecilio, “Vida exemplar del maestro fray Juan Bernal”, p. 202.

real privilegio nunca llegará a hacerse efectivo. Las ocupaciones de nuestro protagonista corren en los últimos años de su vida en otra dirección y por muy superiores mandatos.

7. El báculo y la palabra: el redentor Juan Bernal, mártir de caridad

En 1599 el maestro Juan Bernal es nombrado redentor en el capítulo provincial de Écija y dos años más tarde, en 1601, cuando había sido llamado por Felipe III para predicar en la cuaresma, el provincial le encargó la misión de Fez⁸⁴. La tradición manuscrita compilada por fray Juan Guerrero subraya el ardiente deseo del predicador por cumplir el cuarto voto de la orden "siguiendo el ejemplo de aquellos primitivos padres de la religión". Carisma que quiso llevar al extremo haciendo de su persona "un agradable holocausto a su Divina Majestad"⁸⁵. La palabra del religioso sigue siendo el instrumento de Dios, si antes aplicada a la reforma de la ciudad y sus vicios, ahora encaminada a redimir a aquellos inocentes que sufrían en las prisiones del infiel. Paralelamente funciona también como un testimonio evangélico "entre aquella gente bárbara" que convertía a los más nobles aunque se malquistaba con la mayoría. Por eso, aunque algunos le escuchaban con gusto, otros urdieron su muerte.

Las vicisitudes del padre Bernal en su periplo africano constituyen el episodio histórico más relevante de su vida y su núcleo narrativo está presente en todos los textos conservados. De forma resumida: primero quisieron envenenarlo aunque la ponzoña no le hizo ningún efecto; luego le obligaron a que subiese a un caballo indómito que le arrastró varias leguas prendido del estribo pero sobrevivió al peligro. Más tarde, por mediación divina, pudo salvar a una niña cautiva por la que los moros pedían su peso tasado en perlas preciosas. Bastó que el bienaventurado colocase dos perlas en el otro plato de la balanza para inclinar el cuerpo de la inocente⁸⁶. Este prodigio empezó a granjearle cierto respeto entre los infieles que le miraban "como a profeta soberano" y prepara el feliz desenlace de la redención: su palabra fue suficiente empeño para liberar casi dos centenares de cautivos que llegaron sanos a Sevilla bajo la promesa de enviar el precio de su redención en poco tiempo a Marruecos.

84. En compañía de fray Lope de Rivas. Cfr. Guillermo Vázquez, *Mercedarios ilustres*, p. 339.

85. Fray Juan Guerrero, "Vida del venerable fray Juan Bernal", h. 151v.

86. El milagro se describe detalladamente en *Ibid.*, h. 154v.

El esquema del relato no difiere del argumento y personajes que agradaban a los lectores de relaciones de sucesos de contenido milagroso de su tiempo. En cierto modo, los anticipa. Hay un protagonista religioso, venerado redentor, dechado de virtudes cristianas. Se enfrenta con mansedumbre a un medio hostil, logrando superar, como otro Cristo, el maltrato y desprecio de los sarracenos. Gracias a su habilidad negociadora, muñida por la voluntad divina, redime a los cautivos de sus cadenas, siendo el rey de Marruecos quien queda en deuda de caridad dando muestras de convertirse próximo a la muerte⁸⁷.

Sin embargo, más allá de los moldes del género de relaciones, la redención africana aporta elementos nuevos que enriquecen la figura de santidad del religioso y completan su arquetipo de predicador. El episodio del caballo es uno de ellos. En el texto más antiguo, la *Breve relación* de fray Juan de Vargas se dice que el mercedario “estuu a punto de muerte por una gran coz que un feroz caballo le dio”⁸⁸. Pero el mismo escritor en su posterior *chronica sacri* ya ha cambiado los hechos atribuyendo a la malicia de los musulmanes, que le ofrecieron un ejemplar sin domar, la caída del animal que salió corriendo antes de que lo empujara con el calcañar⁸⁹. En los relatos posteriores el suceso se alarga y dramatiza. Tirso de Molina personaliza el ardid del animal indómito en un moro “gran trujamante en las compras y rescates” que bajo la apariencia de amigo le tendió la fatal trampa, saliendo despedido del rebrinco del caballo “tan lejos y con tanto peligro de la vida que le volvieron casi muerto a su possada”⁹⁰. Mientras que Pedro de San Cecilio es quien introduce el detalle del estribo al que quedó prendido, sufriendo el penoso arrastre del animal⁹¹. Parece que esta última versión es la que eligió fray Juan Guerrero para su “Vida” manuscrita añadiendo, de su parte, que el bendito padre iba invocando el Nombre de Jesús por lo que salió sano de aquel peligro⁹².

Sobrevivió, en efecto, pero maltrecho. Sobre este particular no hay acuerdo. Los textos manejados difieren entre quienes señalan que la caída le dejó tan

87. Según Pedro de San Cecilio, el jerife de Marruecos “encareció con grandes elogios la piedad y fidelidad de los Christianos, manifestando sentir altamente de la Fe que profesan. Por ventura le procedió de aquí el auer dado muestras de conuertirse próximo a la muerte que fue el año de seiscientos y tres, a los veinticinco de su reynado”. Fray Pedro de San Cecilio, “Vida exemplar del maestro fray Juan Bernal”, p. 208.

88. Fray Bernardo de Vargas, *Breve relación*, p. 17. Esta es la versión que repite Pacheco, *Libro de retratos*, p. 58: “Hizo el oficio de redentor que le costó la vida. No fue menor trabajo una coçe que le dio un feroz caballo en África”.

89. Fray Bernardo de Vargas, *Chronica Sacri*, p. 346.

90. Fray Gabriel Téllez, *Historia general*, II, p. 249.

91. Fray Pedro de San Cecilio, “Vida exemplar del maestro fray Juan Bernal”, p. 207.

92. Fray Juan Guerrero, “Vida del venerable fray Juan Bernal”, h. 153r.



Figura 6 . Francisco Pacheco, Desembarco de los cautivos redimidos por los mercedarios (ca. 1600).

debilitado que, a la postre, le costaría la vida⁹³, y quienes priman, como hace Guerrero, la fuerza de la protección divina. Sea como fuere, después del desgraciado accidente parece que nuestro protagonista tuvo que ayudarse de un báculo para seguir caminando y liberando cautivos. Esta es, al menos, la explicación que nos da la crónica del padre Vargas⁹⁴ y que consagrarán los *Anales* de los descalzos⁹⁵. Sin embargo, en la tradición manuscrita, el padre Guerrero añade una razón moral a la decisión del redentor de nunca más montar una cabalgadura: la penitencia por haber pecado de altivez y soberbia. Decide entonces asumir plenamente, mediante el abajamiento físico y

93. Así en Pacheco, véase nota 88. Y fray Gabriel Téllez, *Historia general*, II, p. 259: “restituyéndole a su patria, fue con tantos aies, ocasionados de la caída engañosa, que le trasladaron brevemente al cielo”.

94. Fray Bernardo de Vargas, *Chronica Sacri*, p. 346: “cojeando pesada y dolorosamente camina los pocos días que ha sobrevivido”.

95. Fray Pedro de San Cecilio, “Vida exemplar del maestro fray Juan Bernal”, p. 207: “Dexótle todo el cuerpo molido y lleno de cardenales todo el lado y brazo izquierdo y un cuadril fuera de su lugar que con muchos remedios y curas apenas pudo ser restituido a su estado antiguo”.

espiritual, el ejemplo del Redentor: “y así tomó la caña que le acompañaba en todos sus viajes y con ella fue en seguimiento del pueblo redimido”⁹⁶.

La interpretación del maestro Guerrero, orientada al consumo interno de los religiosos mercedarios, proporcionaba tanto a los religiosos como a los novicios el ejemplo cercano y vivo del cumplimiento del cuarto voto de la redención hasta el extremo de entregar la propia vida. El atributo de la caña remitía a la imagen del varón de dolores, burlado y ultrajado por los judíos. El báculo, después de la caída del caballo, al modelo paulino del pescador de almas que enfatizaba la figura del maestro Bernal como apóstol en tierra de infieles. El crédito de su palabra se había acrecentado ahora, tras pasar la prueba del suplicio del animal desbocado, y así se presentó ante Muley Hamet, hermano y sucesor del Maluco, con el único apoyo del callado, dispuesto a alcanzar la redención de decenas de prisioneros cristianos. El moro tasó en 20.000 reales de plata el canje de los cautivos, una cantidad inasumible en el acto, que fray Juan Bernal logró aplazar para reunir el dinero a su vuelta a España “contentándose el rey con que le diese palabra”⁹⁷.

El retorno de fray Juan Bernal a Sevilla tuvo lugar el 31 de marzo de 1601, a pocos días de que el rigor de la peste se recrudeciese en la ciudad, tras los brotes de los años anteriores⁹⁸. Los mercedarios se habían ocupado de los enfermos por encargo del concejo en el hospital de la Sangre y en el de Triana durante el primer embate de la epidemia, en marzo de 1599, y los relatos manuscritos mercedarios no dejaron escapar la ocasión para elogiar la actitud heroica de los padres fray Bartolomé de Villalobos y fray Tomás de Alarcón, retratados como mártires de caridad. En aquella ocasión el padre Bernal, que había sido elegido comendador del convento sevillano, estaba ausente, asistiendo como definidor general al capítulo de Valladolid, dejando a su discípulo fray Andrés de Portes encargado de socorrer espiritualmente a la ciudad⁹⁹.

Dos años después, en la primavera de 1601, los frutos de la caridad sevillana, entendida como liberación de las cadenas berberiscas, regresaban

96. Fray Juan Guerrero, *Vida del venerable fray Juan Bernal*, h. 153v.

97. Fray Pedro de San Cecilio, “Vida exemplar del maestro fray Juan Bernal”, p. 207.

98. Entre los meses de abril y agosto abundan las decisiones del consejo hispalense para tratar de paliar la crítica situación. El cabildo del lunes 30 de abril acordó sacar a las santas vírgenes, patronas de la ciudad, en procesión, y hasta el 31 de agosto no se pregonó la salud. Archivo Municipal de Sevilla (AMS), Actas Capitulares, H-1602 (primera escribanía), f. 272r. Por su parte el cabildo eclesiástico había ordenado el 10 de abril se hiciesen dos procesiones, a la Virgen de los Reyes, por la mañana, y a la Virgen de la Antigua, por la tarde. Archivo Catedral de Sevilla, Autos Capitulares, año 1601, sig. 01019, fols. 68r y 70r.

99. Fray Marcos de Ostos, BNE, Ms. 3.600, *Fragmentsos misceláneos*, fragmento 7: “De lo que los religiosos del convento grande de Sevilla obraron en beneficio de dicha ciudad en la peste de 1599”, f. 118v.

del reino de Fez por el Guadalquivir y su mediador, el afamado predicador sevillano, que había dejado en prenda su palabra, apadrinaba el piadoso espectáculo. Las fuentes mercedarias narran la procesión de los cautivos, que se celebró el primer domingo de abril, como una solemne jornada a la que acudió multitud de gente “con gran júbilo tanto del estado eclesiástico como seglar”¹⁰⁰. El padre Vargas, de quien tomamos esta cita, la compara a la fiesta del Corpus y San Cecilio en el anal de aquel año dice que “con auer entrado allí (en Sevilla) muchas redenciones de la Orden incomparablemente más copiosas” ninguna movió a compasión como la que encabezó el padre Bernal¹⁰¹.

La idealización del acontecimiento es evidente también en el padre Téllez que dice que el varón apostólico entró triunfante “saliéndole al encuentro en procesión festiva lo más calificado de los dos brazos, eclesiástico y seglar”, una circunstancia que no hemos podido documentar en los archivos de estas instituciones. Tampoco dejó particular huella este acontecimiento en los anales de la ciudad de lo que se deduce que la transmisión del fastuoso suceso se conservó tan solo en el seno de la orden mercedaria y asociada a la vida del maestro Bernal con objeto de encarecer sus virtudes y prolongar su fama. De hecho la escena principal de la procesión, que se repite casi literalmente de texto en texto, desde la *Relación breve* de 1602, está centrada en la figura del redentor que hollaba la ciudad causando admiración:

ver venir aquel buen Religioso, y zeloso Redemptor, macilento y amarillo por los trabajos y miserias del mar, la barba larga y cabellos, con una caña en la mano, coxeando de la cox del cauallo, acompañado de tanta nobleza que salió con regozijo a recibir, y entre tantos niños que auía librado de esclauitud¹⁰².

Demacrado, con la barba larga y manchado de brea por el largo viaje, lo vuelve a retratar Vargas en su crónica sacra incorporando un documento de gran valor histórico: la relación de los 166 cautivos que fueron rescatados de la que levantó acta el escribano real Juan Maldonado¹⁰³. Los relatos posteriores copian la escena: el hombre de Dios siempre con la caña en la mano, como uno más de sus cautivos, “moviendo a devoción y respeto”¹⁰⁴.

100. Fray Bernardo de Vargas, *Chronica sacri*, p. 347.

101. Fray Pedro de San Cecilio, “Vida exemplar del maestro fray Juan Bernal”, p. 208.

102. Fray Bernardo de Vargas, *Breve Relación*, p. 17.

103. Fray Bernardo de Vargas, *Chronica sacri*, pp. 147-151.

104. Fray Juan Guerrero, “Vida del venerable fray Juan Bernal”, h. 153v.

Pero no hay fiesta sin sermón y el piadoso espectáculo del recibimiento tuvo su contraparte en el último discurso sagrado que fray Juan Bernal dictó en su vida. Con los cautivos presentes, el predicador se dirigió a la ciudad describiendo los intolerables tormentos que sufrían en las cárceles sarracenas, la impiedad de los moros, el desamparo de los infantes cuyas almas quedaban al albur de que los prohijasen los enemigos de la fe. Al final refirió el empeño en que quedaba su palabra y su báculo, habiendo dejado en poder del infiel algunos compatriotas que estaban a punto de apostatar: “si las lástimas que veis y avéis oído no os obligan a juntarme el empeño, avré sin duda que volverme entre moros y estar aherrojado hasta tanto se remita”¹⁰⁵.

Al gran predicador de las postrimerías, le sobraba esta vez apelar a la imaginación del noble auditorio, pues su vida misma y los testigos de la redención se habían convertido en *exemplum* del sermón. De nuevo las lágrimas, acompañadas de su extremado espíritu, fueron suficiente incentivo para que Sevilla eligiera la caridad por encima de la vida muelle. Según la *Vida* de Guerrero bastó una semana para que personas nobles y principales de Sevilla aportasen la cantidad requerida. Y San Cecilio, más preciso, dice que aquella misma noche uno de los presentes, cuyo nombre se omite, tomó a su cargo reunir los 20.000 reales que había pedido el jerife de Marruecos¹⁰⁶.

Tirso es el único que recrea el discurso de fray Juan Bernal insistiendo en el peligro de apostasía y en el valor de redimir no sólo las vidas corporales sino las almas que corrían el riesgo de apartarse del bautismo. A este argumento añade la necesidad de mantener el prestigio de la orden mercedaria cuyo nombre quedaría dañado si faltase a su promesa. Tan loable empeño comprometía –continúa el parlamento imaginado del dramaturgo– a la nobleza de Sevilla reunida en la Merced que no iba a permitir que el disminuido redentor (“inútil, flaco y ya casi difunto”), restituido a poder de los bárbaros, fuera aceptado en lugar “de tantos inocentes, de mujeres tantas, libres por mi palabra de su imperio”. Y así les obligó a decidir “o que le sacasen de esta deuda o que quedasen con Dios porque desde allí se despedía para la corona que, aunque sin merecimiento, estaba entre los mártires”¹⁰⁷.

Con esta apelación al martirio en la tierra de infieles, antiguamente de gentiles, que fray Gabriel Téllez pone en boca del maestro Bernal se señalaba la frontera moral de la ciudad cristiana, misionada y reformada en virtud de los

105. *Ibid.*, h. 154r.

106. Fray Pedro de San Cecilio, “Vida exemplar del maestro fray Juan Bernal”, p. 208.

107. Fray Gabriel Téllez, *Historia general*, II, p. 260.

célebres sermones del gran predicador que habían jalonado, como avisos celestiales, los últimos años de la vida pública de la ciudad. Completaba, en particular, el significado del sermón del destierro de pobres: pues si el cabildo había, entonces, rectificado su severa determinación por mediación del maestro haciendo de Sevilla tierra de promisión, ahora la liberalidad de sus nobles caballeros se aplicaba a la redención de los cristianos privados de libertad.

“Esta fue la acción última de nuestro santo fray Juan Bernal”, concluye Téllez. Y así también la mayor parte de sus biógrafos cierran su vida con esta última proeza. Los siete meses que median hasta su fallecimiento en noviembre de 1601 ocupan pocas líneas en sus biografías que van asociadas a la virtud de la paciencia, puesta a prueba por los dolores de la caída de la que aún se resentía. Detallada es, en cambio, la descripción de su agonía, sus últimos consejos y la muerte en comunidad. No abundaremos más en ello. La ciudad lo lloró y el maestro fray Esteban de Munuera, discípulo suyo, habló en su sermón funeral “como quien íntimamente auía comunicado al difunto y escudriñado los archivos de sus mayores secretos”¹⁰⁸.

Fuentes impresas y manuscritas

Bernal, Fray Juan, *Sermón a las honras que la ciudad de Sevilla hizo a la Magestad del Rey don Philipo II*, Sevilla, Francisco Pérez, 1599.

Guerrero y Saravia, Fray Juan. “Vida del venerable y religiosísimo varón; el padre maestro fray Juan Bernal, del orden de nuestra señora de la merced”. BNE, ms. 8293, *Fragmentos de Andalucía*, fragmento 15, fs. 146r-161r.

Guerrero y Saravia, Fray Juan. “Vida y muerte de el venerable padre maestro frai Andres de Portes, religioso del orden de nuestra S^a de la merced murió en este convento de Sevilla, viernes 18 de henero de 1641”. BNE, Ms. 8293, *Fragmentos de Andalucía*, fs. 182-195.

Guerrero y Saravia, Fray Juan. “Vida del venerable y religiosísimo padre fray Juan Bernal, varón apostólico del orden de la Merced, natural de la ciudad de Sevilla e hijo del convento de esta misma ciudad”. BNE, ms. 8293, *Fragmentos de Andalucía*, fragmento 27, f. 247.

La vida y muerte del padre maestro fray Juan Bernal, de la Orden de Nuestra Señora de las Mercedes Redempción de Captivos, el qual predicó al sermón de las onras que Sevilla hizo a la muerte del rey don Felipe segundo deste nombre. Murió en Sevilla,

108. Fray Pedro de San Cecilio, “Vida exemplar del maestro fray Juan Bernal”, p. 209.

Miércoles veynte y un días del mes de Noviembre. Año de mil y seycientos y uno.
Sevilla, Juan de León, 1601.

Luis de Granada, Fray, *Los seis libros de la Rhetórica eclesiástica, o de la manera de predicar, escritos en latín por el V. P. Fray Luis de Granada y vertidos al español y dados de luz de orden del ilustrísimo señor obispo de Barcelona*, Barcelona, Juan Jolis y Bernardo Pla, 1778.

Moreno, Fray Jerónimo, *La vida y mverte y cosas milagrosas qve el Señor a hecho por el Bendito F. Pablo de Santa María F. Lelego (sic) de la Orden de Predicadores. Portero que fue de S. Pablo de Seuilla. Por el Pe. Mo. F. Gerónimo Moreno de la dicha Orden.* Impreso en el Conuento de S. Pablo de Seuilla por G^o Pérez ynprensor de libros. A^o 1609.

Ostos, Fray Marcos de, "De los Provinciales que esta nuestra Prouincia de Andalucía dio a la de nuestra familia Descalza desde la fundación de su primer Convento hasta el año de 1654 en que justamente se da noticia de los que governaron esta nuestra Prouincia desde el año de 1602 hasta el de 1622", BNE, Ms. 3.600, *Fragmentos misceláneos*, Fragmento 5, fs. 104v-113r.

Ostos, Fray Marcos de. "De lo que los religiosos del convento grande de Sevilla obraron en beneficio de dicha ciudad en la peste de 1599", BNE, Ms. 3.600, *Fragmentos misceláneos*, Fragmento 7, fs. 118v-120v.

Pacheco, Francisco, *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*, ed. Pero M. Piñero Ramírez y Rogelio Reyes Cano, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1985.

Pérez de Herrera, Cristóbal *Amparo de pobres*, edición de Michel Cavillac, Madrid, Espasa Calpe, 1975 [Madrid, Luis Sánchez, 1598].

Rodríguez de Torres, Fray Melchor, *Agricultura del alma y exercicios de la vida religiosa*. Burgos, Juan Bautista Varesio, 1603.

Salmerón, Fray Marcos, *Recuerdos históricos y políticos de los servicios que los generales y varones ilustres de la religión de nuestra señora de la Merced (...) han hecho a los reyes de España...*, Valencia, herederos de Chrysostomo Garriz, 1646.

San Cecilio, Fray Pedro de, "Vida exemplar y religiosísima del Maestro fray Juan Bernal, gran mantenedor de la reformación", capítulos XXXV y XXXVI de *Annales del Orden de Descalzos de Nuestra Señora de la Merced, Redempcion de Cautiuos Christianos*, Barcelona, Dionisio Hidalgo, 1669, pp. 198-211.

San Agustín, Andrés de, *Dios prodigioso en el judío más obstinado, en el penitenciado más penitente, en el más ciego en errores, después clarísimo en virtudes el Venerable Hermano Frai Antonio de San Pedro*, Sevilla, Thomás López de Haro, 1688.

San Dámaso Juan, *Vida admirable del siervo de Dios fray Antonio de San Pedro, nacido en el reino de Portugal*, Cádiz, Juan Lorenzo Machado, 1670.

Téllez, Fray Gabriel (Tirso de Molina), *Historia general de la orden de nuestra señora de las Mercedes*, edición crítica de fray Manuel Penedo Rey, Madrid, Provincia de la Merced se Castilla, colección "Revista Estudios", 1974, 2 vols.

- Terrones del Caño, Francisco, *Arte o Instrucción y Breve Tratado, que dize las partes que a de tener el predicador Euangélico: cómo a de componer el sermón: qué cosas a de tratar en él y en qué manera las a de decir*, Granada, Bartolomé de Lorenzana, 1617.
- Vargas, Fray Bernardo de, *Breve relación de la vida y muerte del religiosísimo y venerable padre el maestro fray Juan Bernal*, Napoles, Juan Jacomo Carlino, 1602.
- Vargas, Fray Bernardo de. *Chronica Sacri et Militaris Ordinis B. Mariae de Mercede, Redemptionis Captivorum ab anno 1574 ad haec vsque tempora(...)* Tomvs Secvndvs. Panormi, Apud Ioannem Baptistam Maringum. M. DC. XXII.

Bibliografía citada

- Aragüés Aldaz, José, "Locos y simples de Cristo en las letras de la Contrarreforma. Vindicación de un tema hagiográfico", *Rilce*, 36 (2020), pp. 272-600
- Cacho Casal, Marta P., *Francisco Pacheco y su Libro de retratos*, FOCUS, Marcial Pons, 2010.
- Castillejo Benavente, Arcadio, *La imprenta en Sevilla en el siglo XVI (1521-1600)*, edición a cargo de Cipriano López Lorenzo, UCOPress y EUS, 2019.
- Cátedra García, Pedro M., *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1994.
- Croizet-Viallet, Jean, "La conversión cristiana en los sermones cuaresmales de Juan de Ávila", *eHumanista/conversos*, 7 (2019), pp. 115-130.
- Egido López, Teófanos "Los sermones. Retórica y espectáculo", en Luis Ribot y Luigi de Rosa, *Trabajo y ocio en la época moderna*, Madrid, Actas, 2001, pp. 87-110.
- Espejo, Carmen, "El mercado de noticias en Sevilla: de las relaciones a las gacetas", en Carmen Espejo, Eduardo Peñalver y M^a Dolores Rodríguez Brito, *Relaciones de sucesos en la BUS, antes de que existiera la prensa...*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2008, pp. 38-49.
- García Bernal, J. Jaime, "Las exequias a Felipe II en la catedral de Sevilla: el juicio de Dios, la inmolación del rey y la salvación del reino", en Carlos A. González Sánchez (ed.), *Sevilla, Felipe II y la Monarquía Hispánica*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1999, pp. 109-130.
- García Bernal, J. Jaime. "Fronteras interiores de la ciudad letrada: varones venerables en santidad en Valencia y Sevilla (1590-1620)", en Manuel F. Fernández, Carlos Alberto González y Natalia Maillard (comp.), *Testigo del tiempo, memoria del universo. Cultura escrita y sociedad en el mundo ibérico (siglos XV-XVIII)*, Rubeo, 2009, pp. 383-400.
- García Bernal, J. Jaime. "La narrativa fundacional y la escritura de la historia de los mercedarios descalzos de Andalucía: el convento de la Almoraima", en Ángela Atienza (ed.), *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos... a la mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, Silex, 2012, pp. 205-230.

- García Bernal, J. Jaime. "Fray Melchor Rodríguez de Torres (O. de M.) en Eduardo Peñalver Gómez (coord.), *Fondos y Procedencias: Bibliotecas en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla. Exposición virtual, 2013*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2013, pp. 505-506.
- García Bernal, J. Jaime. "Profecía, memoria e historia en los *Annales de la Orden de los Descalzos de Nuestra Señora de la Merced* del padre Pedro de San Cecilio", en J. Jaime García Bernal y Clara Bejarano Pellicer (eds.), Sevilla, EUS, 2019, pp. 67-100.
- García Bernal, J. Jaime. "Santidad menor y ciudad barroca: la *Vida* de fray Pablo de Santa María", en F. Quiles, J. J. García Bernal, P. Broggio, M. Fagiolo (eds.), *Santos y santidad...*, vol. II, *España, espejo de santos*, Università degli Studi Roma Tre, UPO, 2020, pp. 597-635.
- García Bernal, J. Jaime. "Beatos y venerables entre Andalucía y las Indias: fray Antonio de San Pedro", en Juan José Iglesias Rodríguez, José Jaime García Bernal e Isabel M^a Melero Muñoz (eds), *Ciudades atlánticas del sur de España. La construcción de un mundo nuevo (siglos XVI-XVIII)*, Sevilla, EUS, 2021, pp. 437-464.
- García Garrido, Manuela Águeda, "La imagen predicada. La virtud como camino hacia la salvación en los Retratos de Francisco Pacheco (1564-1644)", *Etiópicas. Revista de letras renacentistas*, 2, 2006, pp. 172-201.
- Gari y Siumell, José Antonio, *Biblioteca Mercedaria*, Barcelona, Imprenta de los herederos de la viuda de Pla, 1875.
- Gómez Uriel, Miguel, *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses, aumentadas y refundidas en forma de Diccionario bibliográfico-biográfico*, 3 tomos, Zaragoza, Imprenta de Calisto Ariño, 1884.
- Herrero Salgado, Félix, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid, FUE, 2 vols., 1996.
- Núñez Beltrán, Miguel Ángel, *La oratoria sagrada de la época del Barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*, Sevilla, Focus, 2000.
- Orozco, Emilio, "Sobre la teatralización del templo y la función religiosa en el barroco: el predicador y el comediante", *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica* 2/3 (1980), pp. 171-188.
- Peñalver Gómez, Eduardo, *La imprenta en Sevilla en el siglo XVII (1601-1700)*, 3 vols., Ediciones Universidad de Salamanca, Editorial Universidade da Coruña, UCOPress y EUS, 2023.
- Placer, Gumersindo, *Bibliografía Mercedaria*, 3 vols, Madrid, Revista Estudios, 1968.
- Quiles, Fernando, José Jaime García Bernal, Paolo Broggio, Marcello Fagiolo Dell'Arco (eds.), *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, 3 Vols., Università degli Studi di Roma Tre, Universidad Pablo de Olavide, 2020.
- Quintana Álvarez, Francisco Javier, "Fray Juan Bernal y la fundación del convento de La Merced de Gibraltar en las fuentes historiográficas del siglo XVII", *Almoraima. Revista de Estudios Campogibaltareños*, 52 (marzo, 2020), pp. 65-78.
- Rangon, Pierre, "Sebastián de Aparicio: un santo mediterráneo en el altiplano mexicano", *Estudios de Historia Novohispana*, 23 (2000), pp. 18-45.

- Redondo, Augustin, "Sevilla, centro de "Relaciones de sucesos" en torno a 1600: fiebre noticiera y narrativa", en Pedro Ruíz Pérez y Klaus Wagner (eds.), *La cultura en Andalucía. Vida, memoria y escritura en torno a 1600*, Estepa, Ayuntamiento de Estepa, 2001, pp. 143-184.
- Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, FCE, 2015, 55-65.
- Vázquez Núñez, Guillermo, "El venerable padre maestro Bernal", en *Obras completas. Vol. I. Mercedarios ilustres*, Madrid, Revista Estudios, 1966, pp. 335-341.
- Valdivieso, Enrique y Juan M. Serrera, *Historia de la pintura española: Escuela sevillana del primer tercio del siglo XVII*, Madrid, 1985.
- Valdivieso, Enrique, *Francisco Pacheco (1564-1644)*, Sevilla, Caja San Fernando, 1990, p. 20.
- Voinier, Sarah, "La santidad en palabras. Aproximaciones al taller del predicador en la España de los siglos XVI y XVII", en Cécile Vincent-Cassy y Pierre Civil (eds.), *Hacedores de santos. La fábrica de la santidad en la Europa católica*, Madrid, Doce Calles, 2019, pp. 183-199.
- Voinier, Sarah. "Virtud y nobleza en la predicación fúnebre en honor a Carlos II", en Manuel Águeda García-Garrido, Susana Truchuelo García, Jaume Garau y Alejandra Testino-Zafiropoulos, *Espada de Dios y aliento de la nobleza. El ministerio de la palabra en la España Moderna (siglo XVI-XVIII)*, Sínderesis, Madrid, Porto, 2020, pp. 113-128.

Martirio y reliquias en las letras y las artes del barroco

La victoria sobre la muerte: La palma del martirio y la visualidad del dolor en el Barroco¹

VICTORY OVER DEATH: THE PALM OF MATYRDOM
AND THE VISUALITY OF PAIN IN THE BAROQUE ART

Vicent F. Zuriaga Senent

Universidad Católica de Valencia

Resumen

La liturgia cristiana concreta en forma de rito los misterios de la fe. El principal misterio del cristianismo reside en la encarnación de Dios. En la plegaria eucarística se materializa su triunfo sobre la muerte y el pecado. La imagen de santidad asociada al martirio la encontramos desde los primeros tiempos del cristianismo, Tertuliano en la patrística latina considera la sangre de los mártires como la semilla de la difusión del cristianismo. Este concepto apologético se fraguó desde los textos literarios, creando una tipología iconográfica que será tomada como referente catequético por los bolandistas en el Barroco. Un arquetipo de este concepto es el cuadro de Roelas, que se conserva en el museo del Prado, *Cristo ejemplo de mártires* procedente del convento de la Merced de Sevilla, presenta el martirio de los apóstoles como testimonio de fe e imitación a Cristo.

Palabras clave

Martirio, tormento, persecuciones, santidad, barroco, Concilio de Trento.

1 El presente texto forma parte del proyecto "Figuras del mal: marginalidad, dominación y transgresión en los siglos XVII-XIX", CIAICO/2022/226, de la Conselleria de Innovación, Universidades, Ciencia y Sociedad Digital, dirigido por los doctores Juan Gomís y Eva Lara.

Abstract

The Christian liturgy relates in the form of a rite the mysteries of faith. The main mystery of Christianity lies in the incarnation of God. His triumph over death and sin materializes in the Eucharistic prayer. The image of holiness associated with martyrdom has been found since the early days of Christianity. Tertullian in Latin patristics considers the blood of the martyrs as the seed for the spread of Christianity. This apologetic concept was forged from the literary texts creating an iconographic typology, which will be taken as a catechetical reference by the Bollandists in the Baroque. An archetype of this concept is the painting by Roelas, nowadays kept by the Prado Museum, *Christ example of martyrs* from the convent of La Merced in Seville, which presents the martyrdom of the apostles as a testimony of faith and imitation of Christ.

Keywords

Martyrdom, torment, persecutions, holiness, baroque, Council of Trent.

I. Introducción

La iconografía cristiana abunda en ejemplos en los que el atributo de los santos es el instrumento de su martirio, representaciones icónicas en las que el sacrificio expiatorio se concreta con todo tipo instrumentos de martirio. Un buen ejemplo es el cuadro de Roelas *Cristo ejemplo de mártires* que, procedente del convento de la Merced de Sevilla, se conserva en la actualidad en el Museo del Prado que presenta el martirio de todos los apóstoles como testimonio de fe e imitación a Cristo.

El martirio, para el cristianismo, supone el llevar hasta las últimas consecuencias la afirmación del testimonio en la fe en Cristo. La palabra griega *martyr* significa testigo. El evangelista Juan (Jn. 15:20) concreta la imitación a Cristo en sus propias palabras: "Recordad lo que os dije: No es el siervo más que su amo. Si a mí me persiguieron, también a vosotros os perseguirán".

La imagen de santidad asociada al martirio la encontramos desde los primeros tiempos del cristianismo. Tertuliano considera la sangre de los mártires como la semilla de la difusión del cristianismo. Este concepto apologético se fraguó desde los textos literarios, y se concretó en imágenes creando una tipología iconográfica, que facilitaba la didáctica devocional que será tomada como referente catequético por los bolandistas en el Barroco.

II. Los mártires modelos de santidad

La hagiografía presenta a los mártires como modelos de santidad. La literatura desde los escritos neotestamentarios justifica el carácter de la redención y resurrección de Cristo como triunfo sobre la muerte y el pecado. La imitación a Cristo y su muerte en la cruz como "Ejemplo de mártires" es presentado en el concilio de Trento como fundamento doctrinal definiendo al cristiano como el que sigue doctrina de Cristo y la pone en práctica².

La afirmación San Pablo en la primera carta a los Corintios es todo un alegato en favor del triunfo sobre la muerte:

Cristo murió por nuestros pecados; fue sepultado y resucitó al tercer día, y que se apareció a Cefas y más tarde a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos juntos, la mayoría de los cuales vive todavía, otros han muerto; después se apareció a Santiago, más tarde a todos los apóstoles; por último, como a un aborto, se me apareció también a mí. (...) Pero si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación y vana también vuestra fe. (...) Todos moriremos, y todos seremos transformados. En un instante, en un abrir y cerrar de ojos, cuando suene la última trompeta; porque sonará, y los muertos resucitarán incorruptibles, y nosotros seremos transformados. Y cuando esto corruptible se vista de incorruptión, y esto mortal se vista de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que está escrita: «La muerte ha sido absorbida en la victoria. ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu poder?». El poder de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado, la ley. ¡Gracias a Dios, que nos da la victoria por medio de Nuestro Señor Jesucristo! Entregaos siempre sin reservas a la obra del Señor, convencidos de que vuestro esfuerzo no será vano ... (1 Cor. 15:1-58)

El pasaje final de san Pablo es un himno que hace referencia a los profetas Isaías: "Consumirá a la Muerte definitivamente. Enjugará el Señor Yahvé las lágrimas de todos los rostros, y quitará el oprobio de su pueblo de sobre toda la tierra, porque Yahvé ha hablado" (Is. 25:8) y Oseas: "¿De la garra del Seol (el lugar donde reposan los Muertos) los libraré, de la muerte los rescataré? ¿Dónde están, muerte, tus pestes, dónde tu contagio, Seol? La compasión está oculta a mis ojos". (Os. 13:14)

Las fuentes literarias primarias las encontramos en *Los Hechos de los apóstoles* y las *Acta martyrum*. En los *Hechos de los apóstoles* (Hch 7:54-8:8) se nos narra el primer martirio, el de san Esteban (Figura 1).

2. Pío V, *Catecismo romano compuesto por decreto del Sagrado Concilio Tridentino*, trad. Agustín de Manterola, (Pamplona, 1780), vol. 1: 11-12.



Figura 1. Juan de Juanes. *Martirio de San Esteban*. Ca.1562. Óleo sobre tabla. Museo del Prado.

El diácono Esteban fue acusado ante el Sanedrín de hablar contra Moisés y su Ley, contra Dios y el templo. Esteban demostró la falsedad de la denuncia y acusó al Sanedrín de haber rechazado y dado muerte a Jesús, el hijo de Dios. Los judíos estallaron de furor y sacándolo a empujones fuera de la ciudad, le apedrearon como blasfemo. Según el relato de los Hechos de los apóstoles Esteban oraba, diciendo: "Señor, no les tengas en cuenta este pecado. Señor, recibe mi espíritu" (Hch. 7:54 - 8:8). Fue el primer mártir de la Iglesia, por eso Esteban es conocido como el protomártir. En el relato se afirma que a su martirio asistió un judío llamado Saulo, que tras su conversión será San Pablo. El cuadro de Juan de Juanes, pintado en la época tridentina, sigue un modelo anterior, obra de Gerardo Starnina para la predela del retablo de los sacramentos de la cartuja de *Porta Coeli*, que será tomado como arquetipo, presentando a San Pablo sentado, participando del martirio como verdugo.

2. Las Actas de los mártires y el origen de la *Devotio Mártirum*

Las Actas de los mártires o *Acta martyrum* son los documentos narrativos del proceso y muerte de los mártires. Son textos de los primeros siglos del cristianismo procedentes de compilaciones posteriores a la persecución de Diocleciano³.

El apelativo mártir, del griego μάρτυς testigo, se atribuyó en un principio a los Apóstoles que “fueron testigos de la vida y resurrección de Cristo” (Hch. 1:18) y a los primeros discípulos, que por mantener ese testimonio afrontaron la muerte. San Pedro dice que Cristo llama a los cristianos a dar testimonio: “Pues para esto habéis sido llamados, ya que también Cristo sufrió por vosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus huellas” (1 P. 2: 21).

El origen literario de las representaciones del martirio procede de las *Acta martyrum* que, en sentido genérico, se aplica a todos los textos narrativos de la muerte de los mártires. Las actas eran anotadas y transcritas por los oficiales de cancillería para ser conservadas en sus archivos; por esta relación con el tribunal del procónsul, se denominaron también “proconsulares” *Acta proconsularia*. Una vez introducida esta distinción la denominación de Acta queda reservada para los procesos verbales, *Acta martyrum Scyllitanorum*, mientras que, a los restantes relatos referentes a los mártires, se aplica el nombre de *passio*, en todas sus diversas formas *gesta, martyrium, legenda*.

Semejante distinción queda igualmente justificada por la diversa finalidad y carácter de ambas clases de documentos; las *Acta* están desprovistas de todo carácter hagiográfico, mientras que las *passio* o pasiones se caracterizan por su finalidad y sentido religioso edificante.

Es necesario añadir, sin embargo, que en el grupo de las *Acta* van incluidos algunos textos que contienen partes narrativas ajenas al proceso verbal, pero de un valor documental e histórico equivalente como ocurre en las *Acta_Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*. De todos modos el grupo de Actas conservado es muy reducido, apenas una docena de fragmentos, de manera que la mayoría de los textos narrativos acerca de los mártires lo constituyen las pasiones. La escasez de actas oficiales y documentación directa ha sido

3. Vicent Francesc Zuriaga Senent, “El cuerpo de los mártires y la visión simbólica del dolor,” en *Valor discursivo del cuerpo en el Barroco hispánico*, eds. Rafael García Mahiques y Sergi Domenech García. (Valencia: Publicacions Universitat de València, 2015), 187.



Figura 2. Mosaico de las primeras mártires cristianas, friso de la iglesia de san Apolinar Nuevo. S.V. Rávena.

objeto de polémica entre los críticos⁴. Las antiguas comunidades cristianas tuvieron un gran interés en conservar el recuerdo de sus mártires, como prueban las noticias referidas en el relato del martirio de San Policarpo (m. 156). De todos modos, la escasez de este tipo de documentos puede explicarse en parte por la destrucción ordenada por Diocleciano en el año 303 de los libros sagrados existentes en las iglesias y que habría afectado igualmente a las *Acta*.

En la iconografía religiosa abundan imágenes de santidad que nos muestran la heroicidad del martirio. Las imágenes más antiguas que han llegado hasta nosotros las encontramos en el siglo V en Rávena. La serie de mártires de la iglesia de san Apolinar Nuevo nos los presenta en una procesión celeste, inspirada formalmente en la procesión de las Panateneas del friso del Partenón, que acentúa en el espacio camino del centro de la nave de la basilica presidida en el ábside por la cruz como representación simbólica de Cristo. La referencia caligráfica afirma su identidad por lo que los atributos son simplemente la palma del martirio, el aura de santidad y la corona de triunfo, si bien alguna incorpora un tercer atributo, como santa Inés con un cordero a sus pies (Figura 2).

No hace falta recordar que en los primeros tres siglos el cristianismo fue perseguido en el Imperio romano como *religio illicita*, si bien no en

4. Daniel Ruiz Bueno, *Actas de los Mártires* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos - BAC, 2003), 3.

forma continuada y en todo el Imperio. El primer emperador que persiguió cristianos fue Nerón, en el año 64, con la acusación de haber incendiado Roma: Según Tácito⁵ un gran número de cristianos fue condenado a muerte por el fuego, por crucifixión y arrojados como pasto a las fieras. No obstante, esa persecución en la que murieron entre otros Pedro y Pablo, parecería estar limitada a la ciudad de Roma.

Bajo Domiciano (81-96) los cristianos fueron perseguidos en Roma y en algunas provincias con la acusación de ateísmo en su imperio se produjo el martirio de San Juan ante *Porta Latina*, tal como nos muestra el cuadro de Roelas. El recuerdo de una imagen ha sido importante

para elaborar el presente trabajo, pues el relieve del martirio de San Juan Evangelista preside la portada retablo de la iglesia de la localidad valenciana donde nació, Massamagrell. El relieve de Luís Domingo representa el milagro y martirio de San Juan Evangelista ante *Porta Latina* en el momento en que el santo sufre el último tormento decretado por el emperador Domiciano. En él se ve a san Juan torturado en la tina de aceite hirviendo al tiempo que recibe la palma del martirio de manos de un ángel (Figura 3).

El martirio en el horno ardiente tiene sus antecedentes en una historia que nos relata el capítulo 3 del libro de Daniel, tres jóvenes judíos: Ananías (Shadrach), Misael (Meshach) y Azarías (Abednego) desafían la orden del rey Nabucodonosor II de Babilonia de adorar a un ídolo de oro del culto del monarca. Nabucodonosor, furioso, ordena que los muchachos sean arrojados a un horno, donde milagrosamente no son quemados por las llamas, sobreviven



Figura 3. Luís Domingo, *El Martirio de San Juan ante Porta Latina*. 1761, iglesia de Massamagrell, Valencia.

5. Publio Cornelio Tácito. *Historias*, trad. José Luis Moralejo Álvarez, (Madrid: Ediciones Akal, 1990), 44.

y mantienen su fe. Se trata de un pasaje compartido por judíos y cristianos⁶. Presenta el suplicio de los tres jóvenes israelitas, condenados a morir asados en un horno como una prefiguración, en el Antiguo Testamento, del tormento de san Juan y otros santos cristianos como santa Blandina, san Lorenzo o san Vicente, que optaron por la palma del martirio antes que abjurar de la fe.

El calendario litúrgico celebra el 6 de mayo la fiesta de San Juan ante *Portam Latinam*. Esta festividad aparece ya en los antiguos sacramentarios sin indicación topográfica; pero en el siglo IX se localizó su celebración en una pequeña basílica, cercana a la puerta Latina, dedicada a esta advocación y en este día del año 780 por el papa Adriano. Según la tradición allí había tenido lugar el martirio del apóstol evangelista al ser echado en una caldera de aceite hirviendo. Evidentemente en esta toponimia hallamos un anacronismo porque la puerta Latina es posterior al suceso, ya que el recinto de tales muros fue levantado por el emperador Aureliano más de siglo y medio después. Hoy la basílica de San Juan Ante *Portam Latinam* se encuentra en medio de un itinerario en el que se entremezclan recuerdos de la Roma pagana y cristiana, cerca de las grandiosas termas de Caracalla, hacia el arranque de la vía Apia, los huertos de Galatea, sepulcros de los Escipiones, mausoleo de Cecilia Metela, oratorio que recoge la leyenda del *Quo vadis*, o la catacumbas de Calixto y San Sebastián.

Narra la tradición, recogida por Santiago de la Vorágine⁷ que, en el año 95, san Juan era el único superviviente del colegio apostólico y, aunque anciano venerable, gozaba de excelente salud, hasta el punto de dar pie a que circulara entre la primitiva comunidad cristiana la leyenda de que no habría de morir.

El emperador Domiciano, preservó con rigor las tradiciones romanas hasta tal punto que, no dudó en enterrar vivas a dos vestales que fueron infieles a su voto de castidad. Cuenta el martirologio romano que a partir del año 93 convirtió el imperio en un régimen de terror y la delación se hizo la norma de gobierno. Los filósofos fueron los primeros en sufrir las consecuencias, como ya había ocurrido en el reinado de Nerón. Unos padecieron la muerte, otros fueron desterrados como Epicteto y Dión Crisóstomo.

Tácito y Juvenal aseguran que inundó de sangre la ciudad, inmolando a sus más ilustres habitantes. Fruto de este rigor los cristianos fueron delatados

6. Vicent Francesc Zuriaga Senent. "Cocinando santos: mártires, verdugos y antropófagos en la iconografía", en *Comidas bastardas: Gastronomía, tradición e identidad en América Latina*, eds. Ángeles Mateo Del Pino y Nieves Pascual Soler, (Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio, 2013), 138-139.

7. Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*. (Madrid: Alianza Editorial. 1994), 65-66.

como culpables de ateísmo, es decir, de menospreciar el culto al emperador y a la diosa Roma. El propio primo del emperador, Flavio Clemente, y el consular Acilio Glabrión fueron condenados a muerte. También Domitila, la esposa del primero, fue desterrada a la isla Pandataria⁸.

Refiere Hegésipo⁹, judío converso y cercano a los sucesos, que Domiciano mandó prender conjuntamente a los descendientes del rey David y a los del apóstol Judas, (San Judas Tadeo). A San Juan mandó prenderle en Éfeso y mandó traerlo a Roma el año 95. Según Hegésipo, el emperador se mostró insensible a la vista de este venerable anciano y le condenó al más bárbaro de los suplicios. Sería arrojado vivo en una caldera de aceite hirviendo.

Conforme a la práctica judicial de entonces, el apóstol primero fue flagelado, sin que pudiera invocar, como San Pablo, el privilegio de la ciudadanía romana.

Croisset concreta el suplicio del apóstol en el Año Cristiano:

Los verdugos encendieron la colosal hoguera y prepararon la tinaja con el aceite chisporroteante. En ella arrojaron al apóstol. Al fin iban a quedar colmados sus deseos. El cáliz que prometiera beber un día lejano en Palestina estaba pronto con toda su amargura. Pero Dios no quiso que las cosas llegaran a su fin. Le había concedido el mérito y el honor del martirio, pero al mismo tiempo volvía a repetirse el milagro de los tres jóvenes en el horno de Babilonia. El fuego perdía sus propiedades destructoras. Ante la admiración de verdugos y populacho San Juan continuaba ileso en la caldera, y el aceite hirviendo le servía de baño refrescante. El tirano tomó a magia el prodigio y desterró a San Juan, que había salido más joven y vigoroso del suplicio, a la isla de Patmos¹⁰.

En Patmos, San Juan escribirá en el Apocalipsis, último libro del Nuevo Testamento, fragmentos que presentan veladas alusiones a la persecución de Domiciano, que debía alcanzar a las comunidades de Pérgamo y Esmirna: "He aquí que el diablo va a meter a alguno de vosotros en la cárcel, para que seáis tentados, y la tribulación durará diez días" (Apoc. 2:10). Pero avanzando el libro se consignan ya las víctimas que la "gran meretriz que se sienta sobre las siete colinas" con aquellos que se negaban al culto a los emperadores y a la diosa Roma: "Yo he visto a la mujer ebria con la sangre de los santos y de los

8. Zuriaga Senent, "Cocinando santos: mártires, verdugos y antropófagos en la iconografía", 138-139.

9. John Chapman, "St. Hegesippus." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 7. New York: Robert Appleton Company, 1910. Consultado el 2 de mayo de 2022, <<http://www.newadvent.org/cathen/07194a.htm>>

10. Juan Croisset, *Año Cristiano: Ejercicios devotos para todos los días del año*, trad. Padre Isla de la Compañía de Jesús. (Barcelona, Imprenta de Pablo Riera, 1853), vol. 12: p. 413-414.



Figura 4. Israël Henriët. *Santa Blandina*, Grabado de la edición ilustrada del libro *Les Images de Tous Les Saints et Saintes de L'Année*. Ed.1636.

mártires de Jesús” (Apoc.17:16). Y poco después: “Vi bajo el altar las almas de los degollados por el testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, aquellos que no adoraron a la bestia ni a su imagen” (Apoc. 20:4).

Trajano (98-117) ordenó a Plinio el Joven a salir a buscar cristianos y castigar con la muerte a los que fueran acusados y rechazaran sacrificar, confesando ser cristianos. En torno al 107, Ignacio, obispo de Antioquía, fue arrojado a las fieras en Roma. Bajo Antonino Pío (138-161) sufrieron el martirio Policarpo, obispo de Esmirna y once cristianos.

En la persecución de Marco Aurelio (161-180) fue martirizado en Roma el filósofo Justino en torno al 166, y en el 177 fueron muertos 48 cristianos en Lyon, en las Actas de esta persecu-

ción se nombra una esclava muy joven, Blandina, primera mártir de la que se tiene noticia si bien en las Actas, tal y como recoge Croisset en su año cristiano se nombran a otras cristianas mártires de la misma persecución de Marco Aurelio, entre ellas el ama de la esclava Blandina. La referencia a esta santa, y a los mártires de Lyon aparece en la primera edición del *Martiriologio Romano* de Gregorio XIII publicado en 1584¹¹. Croisset, en su *Año Cristiano*¹², siguiendo los textos bolandistas describe con todo detalle el martirio de la primera mujer recogido por el Martiriologio (Figura 4):¹³

11. Gregorio XIII, *Martiriologio Romano*, trad. Dionisio Bazquez y ed. Francisco Zafra (Madrid,1678). 133-134.
 12. Croisset *Año Cristiano: Exercicios devotos para todos los días del año*, vol. 6: p. 43-51.
 13. Croisset sitúa la memoria de santa Blandina y los mártires de Lyon el tres de junio si bien indica que en el *Martiriologio Romano* de Gregorio XIII publicado en latín en 1584 se conmemora el 2 de junio.

Creciendo cada día en la ciudad de Lyon el número de los cristianos determinaron los gentiles acabar con todos ellos y contra una tierna doncella llamada Blandina cuya constancia dió testimonio de que la gracia que no depende de edad de sexo ni de condición. Era esclava y de tan delicada complexión que los demás cristianos y aun su misma ama, agregada también al número de los mártires, temían mucho que no tuviese ánimo para confesar que era cristiana, pero ninguno confesó a Cristo con más valor ni con mayor magnanimidad en medio de los más crueles tormentos. Su constancia llegó a cansar la barbaridad de los verdugos. Después de haberla despedazado abrasado y atormentado inhumanamente por todo un día confesaron que alguna fuerza superior y divina debía de sostener a aquella doncella pues no siendo así el menor tormento de los que la habían hecho padecer bastaría para quitarla la vida. Con efecto la dislocaron todos los huesos llenaron todo su cuerpo de sulcos con uñas de hierro. Descubriéronla hasta las entrañas con ramales acerados y en medio de tan larga como horrible carnicería no se la oía otra palabra que esta *“Soy cristiana.”*

Los verdugos cansados y rendidos desesperaron de poder quitarla la vida por lo que el tirano mandó que la volviesen a la prisión.

Habiendo llegado el día señalado por el gobernador para dar a los gentiles el espectáculo de las fieras exponiendo a ellas los santos mártires fueron sacados de la prisión Maturó, Sancio, Blandina y Atalo.

Pasaron como revista por delante de todo el pueblo y en esta función iban los verdugos apaleando a los dos primeros. Apenas entraron en el circo cuando soltaron las fieras y abalanzándose a ellos los arrastraron y los despedazaron horriblemente. Viendo que aún no habían espirado, encarnizado el pueblo pidió que les hiciesen sufrir nuevos tormentos y especialmente clamó por el de la jaula de hierro enrojada y encendida.

Dióles este gusto el gobernador y metidos en ella los santos mártires, aunque el hediondo humo de la carne retostada ofendía igualmente las narices y los ojos no se dio por satisfecho el furor de la muchedumbre. Tampoco fueron bastantes para desalentar el valor de aquellos héroes cristianos tantos y tan espantosos tormentos antes se les oía gritar *“Siervos somos de Jesucristo y nos tenemos por dichosos en derramar hasta la última gota de nuestra sangre á gloria de su santísimo nombre”*. Irritado de esta constancia uno de los verdugos les pasó la espada por el cuerpo y quitándoles la vida les abrió el camino para la corona del martirio á que aspiraban.

Habían atado a santa Blandina a un madero con los brazos extendidos en forma de cruz y acercándose a ella las fieras mostraron respetarla por lo que mandó el gobernador que la volviesen a la cárcel especialmente habiendo observado que aquella maravilla hacía en el pueblo alguna impresión.

Ejecutaron en el resto de los compañeros todos cuantos suplicios pudieron imaginar para obligarles a jurar por los dioses inmortales, pero todo fue inútilmente. Animado Póntico con las exhortaciones de su santa hermana se mantuvo invencible y haciendo gloria de ser cristiano espiró en los tormentos.

La última de aquella dichosa tropa que consiguió la corona del martirio fue santa Blandina habiendo sido la primera que se presentó en el combate. No cabía en sí de gozo viéndose tan cercana al fin de su carrera. Después de haber sido azotada con varas de haberla vuelto a encerrar en la jaula encendida diciendo siempre soy cristiana la metieron en una especie de red y la expusieron a un bravo y furioso toro que habiéndola dado terribles golpes la arrojó varias veces al aire con las puntas y mostrándose insensible a este tormento ocupada su alma toda en Dios al fin fue degollada como los demás.

Así triunfó la fe de Jesucristo en la victoriosa constancia de estos cuarenta y ocho Mártires que desde entonces se hicieron muy célebres y en toda la santa Iglesia.

Los que murieron en la cárcel fueron los santos Fotino, obispo de Lyon, Arescio, Cornelio, Zósimo, Tito, Zórico, Julio, Apolonio, Germiniano, y las santas Julia, Emilia, Jamnica, Pompeya, Ausonia, Alomnía, Justa, Trofima, y Autonia.

Los que acabaron degollados fueron los santos Epágato, Zacarías, Macario, Alcibiades, Silvio, Primo, Ulvio, Vital, Comino, Octubre, Filumino, Germino, y las santas Julia, Albina, Grata, Rogacia, Emilia, Postumiana, Pompeya, Rodana, Biblis, Cuarra Materna y Elpa Los expuestos a las fieras fueron los santos Sancio, Maturo, Atalo, Alejandro, Póntico y santa Blandina cuya veneracion en toda la Iglesia fue tan grande desde luego que solo tenían el nombre de santa Blandina muchas iglesias consagradas a todos los cuarenta y ocho Mártires y aun el día de hoy llama al día de los Mártires de Lyon la fiesta de santa Blandina y de sus compañeros nombrando solamente a la Santa en la oración del oficio.

En la persecución de Cómodo (180-192) fueron muertos a espada 12 cristianos en Cártago, provenientes de Scillum.

La persecución de Septimio Severo (202-210) fue relatada por Clemente de Alejandría "Muchos mártires son quemados a diario, confinados o decapitados, ante nuestros ojos."¹⁴ En el año 202 Septimio promulgó una ley que prohibió la difusión del cristianismo y el judaísmo. Este fue el primer decreto universal prohibiendo la conversión al cristianismo. Estallaron violentas persecuciones en Egipto y África del Norte. En esta persecución, especialmente violenta, sufrieron martirio Santa Cecilia y las santas Perpetua y Felicidad.

Septimio Severo usó la persecución como pretexto para atribuir a los cristianos la peste y el hambre que asolaban el imperio. Las Actas del martirio de las santas Felicidad y Perpetua (7 de marzo del 203) constituyen el relato más antiguo recogido por la tradición hagiográfica, mosaicos con sus rostros los encontramos en el palacio arzobispal de Ravena; el canon romano de la misa, que data del siglo IV, las nombra ente la letanía de los mártires. En la iconografía se las suele representar, unidas, en ocasiones con el toro atributo de su martirio en el anfiteatro de Cartago¹⁵. Las Actas de Felicidad y Perpétua aparecen citadas por Agustín de Hipona¹⁶, quien en sus sermones refiere en el siglo IV la historia de las santas Felicidad y Perpetua poniendo en valor, su condición de mujeres frente a la cobardía de los hombres (Figura 5):

Perpetua y Felicidad, adornadas con las coronas del martirio, florecieron en felicidad perpetua, siendo fieles al nombre de Cristo en el combate y hasta hallando sus nombres asociados al premio. Hemos oído las exhortaciones que recibieron en forma de revelaciones de Dios y los triunfos de su pasión cuando fue leída. ¿Hay algo más glorioso que estas mujeres, a las que los varones están más dispuestos a admirar que a imitar? Pero ello ha de redundar en alabanza, sobre todo, de aquel en quien creyeron. Quienes con noble afán compiten en su nombre, considerando el hombre interior, superan la distinción de los sexo (Ga. 3:28). De manera que en quienes corporalmente son mujeres, la fortaleza oculte el sexo de su carne y se evite pensar de sus miembros lo que no pudo manifestarse en sus hechos. Con su pie casto y pisada victoriosa fue pisoteado el dragón cuando se le mostró levantada la escalera mediante la cual la bienaventurada Perpetua subiría hasta Dios. De este modo, la cabeza de la serpiente antigua, precipicio para la mujer que cayó, se convirtió en peldaño para la que subía.

¿Hay espectáculo más agradable? ¿Hay combate más valeroso? ¿Hay victoria más gloriosa? Entonces, cuando los cuerpos santos eran arrojados a las bestias, la masa rugía en todo el anfiteatro y los pueblos tramaban locuras. Pero el que habita en los cielos se mofaba de ellos y el Señor los escarnecía (Sal 2,4). Ahora, en cambio, los sucesores de aquellos cuyas voces se ensañaban sin piedad contra el cuerpo de los mártires, proclaman con piadosas palabras los méritos de estos. Entonces no acudió tanta muchedumbre al antro de crueldad para presenciar su muerte cuanto concurre ahora a la iglesia de la piedad para honrarlos. Año tras año contempla con devoción la caridad lo que en un solo día cometió sacrilegamente la impiedad. También ellos lo contemplaron, pero con intenciones muy distintas. Ellos hacían con sus gritos lo que las fieras no hacían con sus dientes. Nosotros, en

15. Ruiz Bueno, *Actas de los Mártires*, 369.

16. Agustín de Hipona "Sermón 280 de las santas Felicidad y Perpétua" *Sermones*. Traducción de Pío de Luis Vizcaino, o.s.a. Consultado el 26 de mayo de 2022. https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/discorso_394_testo.htm



Figura 5. Jan Luyken. *Martirio de santa Blandina*. Grabado del libro *Marteleaes Spiegel*, Ámsterdam, 1685.

cambio, además de compadecernos de lo que hicieron los malvados, veneramos lo que sufrieron los piadosos. Ellos vieron con los ojos de la carne lo que revertían en crueldad del corazón; nosotros miramos con los ojos del corazón lo que se les quitó a ellos para que no lo vieran. Ellos se alegraron de los cuerpos muertos de los mártires; nosotros sentimos dolor porque sus propias almas estaban muertas. Ellos, al carecer de la luz de la fe, pensaron que los mártires se habían apagado; nosotros, con mirada llena de fe, los vemos coronados. Finalmente, los insultos que sufrieron se han convertido en nuestro gozo; éste, piadoso y eterno; aquellos, entonces malvados, ahora inexistentes.

En 1896, Henryk Sientkiewicz escribe la novela *Quo Vadis* y se inspira, para la escena del martirio de Ligia en el anfiteatro, en los martirios de santa Blandina y santa Perpetua. El tormento del toro consistía en que el cuerpo desnudo era inmovilizado por una red y expuesto a las investidas del astado, enganchado el cuerpo por la red a los pitones no tenía otro alivio que la muerte.

Maximino el Tracio inició una persecución dirigida principalmente contra los jefes de la Iglesia en el año 235. Una de sus primeras víctimas fue Ponciano, que con Hipólito fue desterrado a la isla de la Cerdeña.

En enero de 250, Decio publicó un edicto por el que se requería que todos los ciudadanos hicieran un sacrificio para mayor gloria del emperador en la presencia de un oficial romano y así obtener un certificado *Libellus* que demostrara que lo habían hecho. En general, la opinión pública condenaba la violencia del gobierno y se admiraba de la resistencia pasiva de los mártires con lo que el movimiento cristiano se fortaleció.

En la Galia fueron ejecutados en esta persecución muchos mártires entre los que destaca san Saturnino de Tolosa, también llamado Serenín, Sernin o Cernin que fue un misionero romano que predicó en las Galias, el pirineo y la península ibérica. Fue el primer obispo de Tolosa (la actual Toulouse), donde fue martirizado por los paganos, según las *Actas de Surio* en el consulado de Decio y Grato, la ciudad de Toulouse tuvo a Saturnino como su primer obispo. Aparte de Saturnino otros obispos fueron enviados al martirio: Catianus obispo de Tours, Trófito obispo de Arles, Pablo obispo de Narbona, Dionisio obispo de París; Stremonius obispo de Clermont, Marcial obispo de Limoges. Los escritos de Cipriano, obispo de Cartago, arrojan luz sobre las consecuencias de la persecución de Decio en la comunidad cristiana cartaginesa¹⁷.

Entre los ejecutados por Valeriano en la persecución de 256-259, se encuentran: san Cipriano, obispo de Cartago, y Sixto II, obispo de Roma y san Lorenzo. según recogen las *Acta* "hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, doncellas y matronas, soldados y civiles, de toda edad y raza, algunos por la flagelación y el fuego, otros por la espada, han conquistado en la lucha y ganado sus coronas". San Lorenzo fue uno de los siete diáconos de Roma, ciudad donde fue martirizado en una parrilla en el año 258. conocemos su historia gracias a San Agustín de Hipona, en uno de sus sermones¹⁸ (Figura 6).

La persecución de Diocleciano, conocida como *La gran persecución*, 303-313 fue la más grave pues, una parte muy esencial de su política era reforzar el culto imperial. Este emperador quería extirpar el cristianismo de todo el Imperio con la destrucción de las iglesias, quemando los libros sagrados, suprimiendo las reuniones religiosas, eliminando a los cristianos de los cargos

17. Ruiz Bueno, *Actas de los Mártires*, 420

18. Agustín de Hipona "Sermón 302 de San Lorenzo" *Sermones*. Traducción de Pio de Luis Vizcaino, o.s.a. Consultado el 26 de mayo de 2022, https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/discorso_428_testo.htm



Figura 6. Luca Giordano, *Martirio de san Lorenzo*, 1696. Óleo sobre lienzo, 414 x 292 cm. Madrid, Museo Nacional del Prado.

públicos y de los altos grados militares. Fue tan larga esta persecución que fue llamada la *Era de los mártires*, y entre los más célebres se cuentan varios papas, san Vicente, san Valero, san Sebastián, san Pancracio y santa Inés¹⁹.

Conocemos la historia de san Vicente gracias a los Padres de la Iglesia, San Agustín, y San Ambrosio, y a los sermones de San León Magno. La tradición de los primeros siglos venera su martirio si bien el primer relato de su martirio lo relata el poeta Prudencio, que dedicó el himno V de su *Peristephanon* al “levita de la tribu sagrada, insigne columna del templo místico.” Vicente fue venerado desde los primeros tiempos del cristianismo junto a los otros dos diáconos mártires: Lorenzo y Esteban. Entre sus atributos iconográficos destacan la dalmática sagrada,

ostenta entre sus manos la palma inmarcesible de los mártires invictos, y los instrumentos de su pasión el potro la parrilla y la rueda de molino a donde le ataron para arrojarlo al mar.

Según el año cristiano, Vicente descendía de una familia consular de Huesca, y su madre, según algunos, era hermana del mártir San Lorenzo. Se hizo eclesiástico en Zaragoza, al lado del obispo Valero. “Nuestro Vicente,” cantará Prudencio, vindicando esta gloria para Zaragoza, la ciudad de España que tuvo más mártires. Según la tradición San Valero, que tenía poca facilidad de expresión, le nombró Arcediano o primer Diácono, para suplirle en la cátedra.

19. Miguel Civil Desveus. “Persecuciones Romanas”. *Gran Enciclopedia Rialp*, (Madrid: Editorial Rialp, 1971), vol. 19: 342.



Figura 7. Bartolomé de Matarana. *Martirio de San Vicente*. 1599. Pintura al fresco. Iglesia del colegio del *Corpus Christi*. Valencia.

Sufrió martirio en Valencia durante la persecución de Diocleciano a comienzos del siglo IV en el 304 que fue aplicada en España por el cónsul Daciano. Eusebio de Cesarea en sus *Anales* afirma comentando esta persecución “Las cárceles, que estaban reservadas antes para los delincuentes comunes, pronto se llenaron de obispos, presbíteros y diáconos.”

Según la tradición recogida por los padres de la Iglesia, la leyenda dorada y el Año Cristiano, Daciano en Barcelona, sacrifica a San Cucufate y a la niña Santa Eulalia. Cuando llega a Zaragoza, manda detener al obispo y a su diácono, Valero y Vicente, y trasladarlos a Valencia. Allí se celebró el primer interrogatorio. Vicente responde por los dos, desafiando a sus torturadores. Daciano se irrita, manda al destierro a Valero, y Vicente es sometido a la tortura del potro. Su cuerpo es desgarrado con uñas metálicas. Mientras lo torturaban, el juez intimaba al mártir a la abjuración. Vicente rechazaba indignado tales ofrecimientos.

El poeta Prudencio pone en boca del mártir palabras de sublime estoicismo cristiano: “Te engañas, hombre cruel, si crees afligirme al destrozarme mi cuerpo. Hay alguien dentro de mí que nadie puede violar: un ser libre, sereno. Tú intentas destruir un vaso de arcilla, destinado a romperse, pero en vano

te esforzarás por tocar lo que está dentro, que sólo está sujeto a Dios."²⁰ Daciano, desconcertado y humillado ante aquella actitud, le ofrece el perdón si le entrega los libros sagrados. Pero la valentía del mártir es inexpugnable. Exasperado de nuevo el Prefecto, mandó aplicarle el supremo tormento, colocarlo sobre un lecho de hierro incandescente. Nada puede quebrantar la fortaleza del mártir que, recordando a su paisano San Lorenzo, sufre el tormento sin quejarse y bromeando entre las llamas. Lo arrojan entonces a un calabozo siniestro, oscuro y fétido "un lugar más negro que las mismas tinieblas," dice Prudencio. Luego presenta el poeta un coro de ángeles que vienen a consolar al mártir. Iluminan el antro horrible, cubren el suelo de flores, y alegran las tinieblas con sus armonías.

Hasta el carcelero, conmovido, se convierte y confiesa a Cristo. Daciano manda curar al mártir para someterlo de nuevo a los tormentos. Los cristianos se apresuran a curarlo. Pero apenas colocado en mullido lecho, como él había vaticinado, queda defraudado el tirano pues el espíritu vencedor de Vicente vuela al paraíso. Era el mes de enero del 304. Ordena Daciano mutilar el cuerpo y arrojarlo al mar. Pero más piadosas las olas, lo devuelven a tierra para proclamar ante el mundo el triunfo de Vicente el Invicto.

Su culto se extendió por toda la cristiandad. Santiago de la Vorágine narra en *La Leyenda dorada* el martirio.

"Renovose la alegría de Vicente a vista del nuevo tormento que le esperaba. Todo su gusto era pasar de un suplicio a otro, del potro a las parrillas, las cuales se componían de unas barras atravesadas, no de plano, sino de esquinas, abiertas en forma de sierra y salpicadas a trechos de púas agudas a manera de rayo. Su elevación era de una cuarta escasa, y se colocaban sobre cartones encendidos que estaba continuamente avivando los verdugos. Llenavense todos de horror al ver aquel cuerpo medio desollado amarrado con cadenas a la parrilla cubierto de planchas ardiendo por la parte superior, mientras por la inferior le derretía el brasero. La grasa que el Santo cuerpo destilaba añadía mucha fuerza a la violencia del fuego y como si aquel conjunto de tormentos no bastase a causarle un dolor agudísimo y cruel, cuidaban los verdugos de avivarsele, llenándole de sal las llagas y las heridas."²¹

20. Aurelio Prudencio, *Obras completas*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950), 554-585.

21. Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*. (Madrid: Alianza Editorial. 1994).120-123

3. El sacrificio eucarístico, la presencia de los mártires en la plegaria eucarística del canon romano y el memento de difuntos

El jurista romano Pomponio Festo define en el siglo II el rito como “costumbre probada en la administración de los sacrificios”. Define así a una realidad presente en toda la historia de las religiones: el hombre busca siempre el modo adecuado de adorar a Dios, una forma de oración y de culto común agradable a Dios y conforme con la naturaleza. El rito es la forma adecuada de adoración. La manera adecuada de encontrarse con Dios.

La liturgia cristiana concreta en forma de rito los misterios de la fe. El principal misterio del cristianismo reside en la encarnación de Dios como Cristo. Su sacrificio como redención, y la consumación de su presencia a través de la transustanciación, que se materializa en la liturgia eucarística²².

El sacerdote, oficiando como el propio Cristo, rememora el misterio de la fe: la muerte y resurrección de Cristo como instrumento de salvación eterna. El propio altar cristiano dentro de la liturgia eucarística tiene una triple función: de mesa pascual, altar de sacrificio y sepulcro. En el centro del altar, encontramos la sacra, que representa la lápida del sepulcro, los lienzos que recubren el altar representan al sudario.

La tradición cristiana eleva a los altares a los que han sido purificados por la sangre del martirio, de hecho, en el altar es común introducir reliquias de santos y mártires. El sacrificio de la Misa, centro y raíz de la espiritualidad cristiana convierte, mediante la transustanciación, el pan y el vino de la ofrenda eucarística en Cuerpo y Sangre de Cristo. Dios, hecho Hombre, se inmola y se convierte en alimento para la remisión de los pecados y camino de salvación para todo aquel que participa en el banquete eucarístico. Prefiguraciones bíblicas del sacrificio de Cristo las encontramos en el sacrificio de Isaac. Simbólicamente el sacrificio representa el sello de la alianza y la muestra de la fidelidad a Dios. Cristo se inmola y se ofrece en el sacrificio de la misa como ofrenda nutricia, como “Pan de la vida”, así queda expresado en el evangelio de Juan “Yo soy el pan de la vida. Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron; este es el pan que baja del cielo, para que quien lo coma no muera. Yo soy el pan vivo, bajado del cielo. Si uno come de este pan, vivirá

22. Joseph Ratzinger, *Introducción al espíritu de la Liturgia*, (Madrid: Ediciones Cristiandad. 2007). 54

para siempre; y el pan que yo le voy a dar, es mi carne por la vida del mundo” (Jn. 6:48-51).

Además, Cristo se ofrece en sacrificio como alianza. El Dios de Abraham, concreta la alianza con su pueblo con el simbolismo del sacrificio y la ofrenda del Hijo²³. “ Luego el pan, y, dadas las gracias, lo partió y se lo dio diciendo: Este es mi cuerpo que es entregado por vosotros; haced esto en memoria mía.” (Lc. 22:19).

La plegaria eucarística del canon romano de la Misa, fue el primer texto canónico de la misa²⁴. Coetáneo a la persecución de Diocleciano, pone en valor de manera sustancial el sacrificio de los mártires en relación con el sacrificio eucarístico de Cristo:

Communicantes, et memoriam venerantes, in primis gloriosæ semper Virginis Mariæ, Genetricis Dei et Domini nostri Iesu Christi: sed et beati Ioseph, eiusdem Virginis Sponsi, et beatorum Apostolorum ac Martyrum tuorum, Petri et Pauli, Andreæ, Iacobi, Ioannis, Thomæ, Iacobi, Philippi, Bartholomæi, Matthæi, Simonis et Thaddæi: Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Ioannis et Pauli, Cosmæ et Damiani et omnium Sanctorum tuorum; quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuæ muniamur auxilio. Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen.

Reunidos en comunión con toda la Iglesia, veneramos la memoria, ante todo, de la gloriosa siempre Virgen María, Madre de Jesucristo, nuestro Dios y Señor; la de su esposo, San José; la de los santos apóstoles y mártires Pedro y Pablo, Andrés, Santiago y Juan, Tomás, Santiago y Felipe, Bartolomé, Mateo, Simón y Tadeo; Lino, Cleto, Clemente, Sixto, Cornelio, Cipriano, Lorenzo, Crisógono, Juan y Pablo, Cosme y Damián, y la de todos los santos; por sus méritos y oraciones concédenos en todo tu protección. Por Cristo nuestro Señor. Amén.

En el siglo V san León Magno (440-461) hizo del apéndice “*Nobis quoque*” una oración independiente inserta el mismo canon. Así en el *memento de difuntos* encontramos un paralelismo con el “*Communicantes*”, el “*Nobis quoque*” que introduce la devoción a los mártires, después de orar por los difuntos.

Nobis quoque peccatoribus famulis tuis, de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem aliquam, et societatem donare digneris, cum tuis sanctis Apostolis

23. Secretaría General del Sínodo de los Obispos “ Cap. 1. El Sacramento de la Nueva y Eterna Alianza” *Sínodo de los Obispos 2004*. Librería Editrice Vaticana. Roma 2004. https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20040528_lineamenta-xi-assembly_sp.html

24. Juan Jungmann, *El sacrificio de la Misa*. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1953). 53

et Martyribus: cum Joanne, Stephano, Matthia, Barnaba, Ignatio, Alexandro, Marcellino, Petro, Felicitate, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnete, Caecilia, Anastasia, et omnibus Sanctis tuis: intra quorum nos consortium, non aestimator meriti sed veniae, quaesumus, largitor admitte. Per Christum Dominum nostrum.

Y a nosotros, pecadores, siervos tuyos, que confiamos en tu infinita misericordia, admítenos en la asamblea de los santos apóstoles y mártires Juan el Bautista, Esteban, Matías y Bernabé, Ignacio, Alejandro, Marcelino y Pedro, Felicidad y Perpetua, Águeda, Lucía, Inés, Cecilia, Anastasia y de todos los santos; y acéptanos en su compañía no por nuestros méritos, sino conforme a tu bondad.

Las palabras de Cristo que se concretan en el canon de la liturgia eucarística trascienden el tiempo, proyectando el memento en símbolo de fe y eternidad tal y como concreta la plegaria eucarística: "*Misterium fidei: Salvator mundi, salva nos, qui per crucem et resurrectionem tuam liberasti nos.*" "Este es el misterio de la fe: Salvador del mundo, sálvanos que por tu cruz y resurrección nos has liberado."

Por tanto, e la plegaria eucarística del *Canon romano* y las *Actas* son fuente literaria de los escritos de tradición medieval, el más importante de todos la *Leyenda Dorada* de Santiago de la Vorágine, que recogerá estas tradiciones a las que sumará los relatos incorporados por la patrística mediante los textos de los padres de la Iglesia.

Conclusión

Heribert Rosweyde publicó en Amberes, en 1607, *Fasti Sanctorum*. Su discípulo Jean Bolland continuó su labor publicando también en Amberes, en 1647, la magna colección *Acta Sanctorum*, haciendo un estudio detallado de las fuentes y manuscritos para descubrir la veracidad de las narraciones. Así iniciaron la recopilación todos los datos posibles sobre los santos católicos, obra que continuaron los bolandistas lo largo de los siglos XVIII y XIX (Figura 8).

El grupo se crea con la finalidad de recoger y someter a examen crítico toda la literatura hagiográfica existente, valorando las fuentes relativas a los santos incluidos en los martirologios, *Actas de los Mártires*, la *Patrística Latina* y los libros de sermones, *La Leyenda Dorada* de Santiago de la Vorágine, los *Flos sanctorum*, conjunto de traducciones y ediciones hispanas de la *Leyenda Dorada* entre los que destacan el de Alonso de Villegas y el *Flos sanctorum*, en tres volúmenes, del jesuita Pedro de Ribadeneyra, distinguiendo los datos históricos de los legendarios, de forma que se pudiera llegar a una historia y espiritualidad de



Figura 8. Jean Bolland, *Acta Sanctorum*, volumen de enero, publicado en Amberes, 1643.

los santos y beatos reconocidos por la Iglesia.

Siguiendo la estela de los bolandistas el también jesuita Jean Croisset (1656-1738) publicó en 1712 su *Año Cristiano* exposición del calendario romano general, que incluye un extenso santoral con anécdotas hagiográficas, de santos y mártires destinado a facilitar los sermones. traducida al español en 1753 por el Padre Isla *Año cristiano o Ejercicios devotos para todos los días del año*.

Tras el Concilio de Trento los frutos de santidad se convierten en requisito para revalidar los carismas de las órdenes medievales. La Orden de la Merced, comitente del cuadro *Cristo modelo de mártires*, no fue ajena a esta *devotio* moderna del martirio, y siguiendo la doctrina tridentina, revalidará su carisma presentando el tormento y el martirio de sus santos y mártires mercedarios como modelos de santidad. Así entre 1628 y

1728 con la canonización de san Serapio, los mercedarios pondrán en valor tanto en las hagiografías como en los memoriales de canonización los tormentos sufridos por san Pedro Nolasco, san Ramón, san Pedro Pascual, san Pedro Armengol y san Serapio, para conseguir para ellos, mediante la fórmula del culto inmemorial, su elevación a los altares y, de esta manera, la reválida de su carisma a las exigencias del concilio de Trento²⁵ (Figura 9).

25. Vicent F. Zuriaga Senent "Mártires y verdugos: la visualidad del tormento en la iconografía mercedaria" en *Quimeras de lo insólito. Fascinación y horror en el mundo hispánico*, eds. Juan Gomis, Eva Lara, Clara Bonet, (Valencia: Editorial Tirant Humanidades, 2022),125-126.



Figura 9. Francisco de Zurbarán, *San Pedro Pascua obispo de Jaen mercedario y mártir*. Museo de Bellas Artes de Sevilla. Pintura, óleo sobre lienzo, 194 X 110 cm (1631-1640), contratada por el Convento de la Merced (Sevilla).

BIBLIOGRAFÍA

- Chapman, John. "St. Hegesippus." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 7. New York: Robert Appleton Company, 1910. Consultado el 2 de mayo de 2022, <<http://www.newadvent.org/cathen/07194a.htm>>
- Civil Desveus, Miguel. "Persecuciones Romanas". *Gran Enciclopedia Rialp*. Vol. 19. Madrid: Editorial Rialp. 1971.

- Croisset, Juan. *Año Cristiano: Ejercicios devotos para todos los días del año*, traducido por el Padre Isla de la Compañía de Jesús. Barcelona: Imprenta de Pablo Riera, 1853.
- Gregorio XIII, *Martiriologio Romano*, traducción Dionisio Bazquez, Madrid: Imprenta de Francisco Zafra, 1678.
- Agustín de Hipona "Sermón 280 de las santas Felicidad y Perpétua" *Sermones*. Traducción de Pío de Luis Vizcaíno, o.s.a. Consultado el 26 de mayo de 2022. https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/discorso_394_testo.htm
- Agustín de Hipona "Sermón 302 de San Lorenzo", en *Sermones*. Traducción de Pío de Luis Vizcaíno, o.s.a. Consultado el 26 de mayo de 2022, https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/discorso_428_testo.htm
- Jungmann, Juan. *El sacrificio de la Misa*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.
- Moliné i Coll, Enric. *Los padres de la iglesia: una guía introductoria*. Madrid: Ediciones Palabra, 1995.
- Pío V. *Catecismo romano compuesto por decreto del Sagrado Concilio Tridentino*. Vol. 1. Traducido por Agustín de Manterola, Pamplona, 1780.
- Prudencio, Aurelio. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950.
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al espíritu de la Liturgia*, Madrid: Ediciones Cristiandad. 2007.
- Ruiz Bueno, Daniel. *Actas de los Mártires*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.
- Secretaría General del Sínodo de los Obispos "Cap. 1. El Sacramento de la Nueva y Eterna Alianza" *Sínodo de los Obispos 2004*. Librería Editrice Vaticana. Roma 2004. Consultado el 6 de mayo de 2022, https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20040528_lineamenta-xi-assembly_sp.html
- Vorágine, Santiago de la. *La leyenda dorada*. Madrid: Alianza Editorial. 1994.
- Tácito, Publio Cornelio. *Historias*. Traducido por José Luis Moralejo Álvarez. Madrid: Ediciones Akal, 1990.
- Zuriaga Senent, Vicent Francesc. "Cocinando santos: mártires, verdugos y antropófagos en la iconografía" en *Comidas bastardas: Gastronomía, tradición e identidad en América Latina*, editado por Mateo del Pino, Ángeles y Pascual Soler, Nieves, 131-148. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio, 2013.
- Zuriaga Senent, Vicent Francesc "El cuerpo de los mártires y la visión simbólica del dolor." En *Valor discursivo del cuerpo en el Barroco hispánico*, editado por Rafael García Mahiques y Sergi Domenech García. 183-196. Valencia: Publicacions Universitat de València, 2015.
- Zuriaga Senent Vicent Francesc. "Mártires y verdugos: la visualidad del tormento en la iconografía mercedaria en *Quimeras de lo insólito. Fascinación y horror en el mundo hispánico*, editado por Juan Gomis, Eva Lara, Clara Bonet, 125-150. Valencia: Editorial Tirant Humanidades, 2022.

La representación del martirio femenino en la comedia hagiográfica barroca. Sobre la Santa Engracia de Andrés de Claramonte

THE REPRESENTATION OF FEMALE MARTYRDOM IN BAROQUE HAGIOGRAPHICAL COMEDIA. ON ANDRÉS DE CLARAMONTE'S SAINT ENGRACE

Natalia Fernández Rodríguez

Universidad de Sevilla

Resumen

La representación del martirio femenino dentro de los cauces de la comedia de santos barroca constituye un ejemplo especialmente ilustrativo de las múltiples ambigüedades asociadas a la configuración visual de la santa. A partir de una pieza de Andrés de Claramonte que durante un tiempo se dio por perdida, *La esclava del cielo, Santa Engracia*, compuesta en la década de 1620, se sostiene que la comedia nueva podía convertirse en un medio especialmente eficaz para conjugar el sentido espiritual y trascendente del martirio con una básica dimensión visual que ponía el eco en la corporalidad ambivalente de la futura santa. Para ello, nos apoyamos en la concepción de la mirada – la del público y la de los personajes– como eje en la construcción cultural de la santidad y de la imagen devocional.

Palabras clave

Santa Engracia, martirio femenino, comedia de santos, mirada, teatralidad, Andrés de Claramonte.

Abstract

The representation of female martyrdom within the frame of baroque *comedia de santos* is an illustrative example of all the ambiguities regarding the visual configuration of the woman-saint. At the light of a play by Andrés de Claramonte, which was deemed lost for a time, *La esclava del cielo, Santa Engracia*, composed around 1620, it is argued that *comedia nueva* could become an effective way of combining spiritual and transcendent meaning of martyrdom with a basic visual aspect which focused on the ambivalent corporeality of the saint-to-be. With this aim, we focus on the concept of the gaze –both the audience’s and the characters’– as an axis of the cultural construction of sanctity and devotional image.

Keywords

Saint Engratia, female martyrdom, *comedia de santos*, gaze, theatricality, Andrés de Claramonte.

I. La teatralidad del martirio

En el Museo de Bellas Artes de Sevilla se conserva una representación de Santa Engracia atribuida al taller de Francisco de Zurbarán y fechada entre 1640 y 1650 [Imagen 1]. La pieza se integra en la serie de retratos de santas vírgenes realizada por el pintor hispalense a partir de 1630 que, como constata Vincent-Cassy¹, fraguó un nuevo modelo de representación de las mártires paleocristianas acorde con el espíritu de la Contrarreforma. Las santas de Zurbarán se alejan del hieratismo del icono en nombre de una gestualidad que sugiere el latido de la vida más allá de la imagen y traspasa las fronteras del lienzo para mover, con más o menos sutileza, los afectos del espectador. Santa Engracia, la virgen lusitana del siglo IV martirizada en Zaragoza junto a otros dieciocho compañeros², se presenta de frente, ataviada con cuidados

1. Cécile Vincent-Cassy, “Francisco de Zurbarán y el retrato sacro: Las santas vírgenes y mártires del maestro y su taller”, *Tiempos modernos*, no. 8.33 (2016): 237.
2. La vida de Santa Engracia no se incluye ni en la *Legenda aurea* de Vorágine ni en las compilaciones castellanas medievales derivadas de ella (Vanessa Hernández Amez, “Descripción y filiación de los *flores sanctorum* castellanos” (tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 2006). Sí la incluyen los *boilandistas* en las *Acta sanctorum* del 16 de abril junto a los otros mártires de Zaragoza. Citan como fuentes diversos martirologios y un himno de Prudencio. En la hagiografía castellana, se incluye ya en el santoral renacentista de Ocaña y De la Vega desde la edición de Zaragoza de 1516 y en sucesivas revisiones hasta 1580 (José Aragüés Aldaz, “El santoral castellano en los siglos XVI y XVII. Un itinerario hagiográfico”, *Analecta Bollandiana*, no. 118 (2000): 370-371), así como en el popular y

ropajes, la mano derecha en el pecho y la izquierda sosteniendo un clavo. Su mirada no se dirige linealmente hacia el público, sino que sus ojos miran hacia arriba en un ademán entre extático y resignado³. Es cierto que el gesto de Santa Engracia no es el habitual en sus compañeras de colección, caracterizadas, en su mayoría, por mirar de forma directa, casi apelativa, al espectador. Pero, en cualquier caso, aunque la mirada de Engracia no se desborde de forma ostensiva, sí nos señala un preciso itinerario escópico que conecta la tierra con el cielo. Cumple, en este sentido, lo que comenta Vincent-Cassy sobre las mártires de Zurbarán: "Con ellas, el lazo entre el reino divino y el reino terrestre se hace visible, se reconstruye en torno a su cuerpo"⁴. Dentro de la secuencia martirial básica —detención-interrogatorio-torturas-muerte-gloria—, la mirada del artista se detiene en la última fase para realzar, sin estridencias, el vínculo espiritual de la mártir sin recurrir a la expresión del dolor físico ni a la mostración de la desnudez lacerada. La clave, por tanto, de este modo de representación, que es el modo barroco por excelencia, está en mostrar el acceso hacia el mundo celestial desde el cuerpo mismo de la virgen, y confirmar el atributo como elemento individualizador, en una semiotización piadosa de la corporalidad no exenta, por cierto, de conflicto.

Pues bien: este modo de representación que remite a lo trascendente desde lo cotidiano se consume y expande, podríamos decir, en una de las expresiones culturales más ilustrativas de la espiritualidad postridentina como es la comedia de santos. La pauta compositiva más característica del género es justamente la confección de una trama de base profana que mira —como las santas de Zurbarán— hacia lo espiritual. Sobre las tablas, el reino terrestre que decía Vincent-Cassy se despliega en enredadas tramas de amor, honor y celos sazonadas con una vis cómica que, lejos de resultar marginal, vertebra muchas veces el desarrollo mismo de la acción dramática. Este *juntar la tierra con el cielo*, que se percibió tantas veces con suspicacia como una contraproducente estratagema poética⁵, es, en rigor, la quintaesencia de la representación dramático-teatral

difundido *flos sanctorum* de Alonso de Villegas, cuya primera parte se publicó en 1578. No se incluyó en las primeras ediciones del *flos* de Pedro de Ribadeneira (Madrid, Luis Sánchez, 1599), pero sí en posteriores revisiones del Padre Nieremberg y Francisco García.

3. La modelo del retrato es la misma que la de Santa Eulalia, pero el gesto visual es diferente. En cierto modo, Santa Engracia constituye un caso singular dentro de la colección, pues esa mirada hacia arriba que nos recuerda a tantas representaciones de Cristo en la cruz, sin ir más lejos, encierra *per se* connotaciones espirituales y devocionales que no tenían otros retratos.
4. Cécile Vincent-Cassy, "Francisco de Zurbarán", 244.
5. La frase se incluye en el *Discurso Theológico sobre los theatros y comedias deste siglo* (Salamanca, Lucas Pérez, 1689) de Fray Ignacio de Camargo. El *Discurso* constituye un célebre y citado ejemplo de la aversión de los moralistas hacia la comedia de santos.

de la santidad. Porque no debemos olvidar que el santo no sólo tenía que serlo, sino parecerlo, y, sobre todo, ser percibido —y sancionado— como tal desde la mirada de los otros. Sobre las tablas, esa dimensión escópica de la santidad que pone el foco en la *admiratio* de una imagen se resuelve en una solución teatralizadora, o más bien metateatralizadora, entendiendo la teatralidad al modo de Emilio Orozco, primero, y William Egginton años más tarde, como la representación explícita de las dialécticas visuales entre observadores y observados, tanto dentro de la obra como en su proyección desbordada *hacia fuera*⁶. Son habituales en las comedias hagiográficas escenas de corte voyeurista en que un personaje es testigo desapercibido de la devoción del santo e incluso de sus conexiones con lo sobrenatural, aunque —y ahí reside muchas veces la tensión dramática— no siempre alcance a comprender la auténtica trascendencia de lo que está viendo. La escena, en todo caso, se desdobra en dos planos que proyectan, en una peculiar *myse en abîme*, la mirada del público. Tampoco es infrecuente, como es sabido, que las apariciones apoteósicas del final de las comedias se introduzcan con un *como lo pintan* que apela explícitamente a la iconosfera de los espectadores y convierte la acción de la pieza en un *making-of* de la imagen. Y es que, de todos los vectores de contacto que podemos establecer en el barroco entre el teatro y la pintura, la comedia de santos encarna posiblemente la conexión más profunda, no ya solo en lo estético, sino en lo epistemológico. No se trata de rastrear puntos de comparación entre dos modos distintos de expresión, sino de reconocer que pintores y dramaturgos delinean un mismo modo de mirar hacia la figura representada que implica la adhesión activa del público u observador. Porque, en última instancia, el valor devocional y edificante de la pintura sagrada y de la comedia de santos no reside tanto en lo que se hace explícito a ojos del espectador, como en una integral pedagogía de la mirada para *ver* más allá de lo visible.

La clave compositiva del género de la comedia de santos no es entonces ni la mezcla de lo sagrado y lo profano, ni la puesta en escena de los episodios biográficos establecidos en la hagiografía, sino la mostración en vivo del proceso por el que un ser humano se termina convirtiendo, a ojos de los otros, en

6. Emilio Orozco planteó en *El teatro y la teatralidad del Barroco* (Barcelona: Planeta, 1969) que el barroquismo estético se apoya sobre una cualidad esencial que él denominó *desbordamiento* y que hace referencia al modo en que el espectador es integrado en el espacio de la escena, sea esta escultórica, pictórica, arquitectónica o teatral. Años más tarde, William Egginton, en *How the World became a Stage?* (Albany: State University of New York Press, 2003), retomó las reflexiones de Orozco para matizarlas interpretando la teatralidad como un intercambio epistémico entre observadores y observados. Las dos posturas, lejos de ser incompatibles, se complementan en una noción amplia de teatralidad que vertebra la estética barroca.

imagen venerable. El dramaturgo contaba con suficientes recursos poéticos y visuales para establecer ejes de conexión entre la mirada del público y la de los personajes del tablado, y configurar una acción dramática que remitiera de modo más o menos inequívoco a la imagen piadosa. Ahora bien: el estatismo del cuadro, que inmoviliza al protagonista en una estampa simbólica, como acabamos de ver en el ejemplo de Engracia, se supera naturalmente en el dinamismo de una escena que muestra el *hacerse santo* en una sucesión de episodios, en parte extraídos de las fuentes, y en parte configurados sobre la base unificadora de la tipología hagiográfica.

Ya Menéndez Pelayo en los estudios inaugurales sobre las comedias de santos de Lope, insistió en que no todos los santos eran igualmente teatralizables:

Lo que hay es que no todos los santos, sino un pequeño número de ellos, sirven para la escena. Sólo los que han tenido vida dramática exterior pueden ser héroes de drama. La representación de la pura santidad resulta las más de las veces fría, porque excluye los conflictos de pasión de que el teatro vive y que pertenecen a la esencia misma del drama⁷.

Alexander A. Parker, Josep Lluís Sirera o Thomas E. Case, entre otros, reiteraron un planteamiento que situó el foco crítico del género en los cauces de caracterización del protagonista como *dramatis persona*⁸. Aunque esto puede resultar relativo, si tenemos en cuenta todo lo dicho sobre la comprensión de la poética del género como una relación dialéctica entre la acción dramática y la iconografía, es evidente que hay tipologías de santidad que, como decía Aldo Ruffinatto se enraizan en un paradigma de raigambre dramático-teatral⁹. Y esto desde frentes complementarios. A un lado, la conflictividad esencial a la *manera dramática de pensar la existencia* que decía Ruiz Ramón¹⁰; al otro, la relevancia visual atribuida a la corporalidad. La que podemos denominar *teatralidad del martirio* se manifiesta, por tanto, en varios niveles interrelacionados

-
7. Marcelino Menéndez Pelayo, *Obras de Lope de Vega IX. Comedias de vidas de santos* (Madrid: Atlas, 1964), LX.
 8. Alexander A. Parker, "Santos y bandoleros en el teatro español del Siglo de Oro", *Arbor*, no. XLIII-XLIV (1949): 395-416; Josep Lluís Sirera, "Los santos en sus comedias: hacia una tipología de los protagonistas del relato hagiográfico", en *Comedias y comediantes. Estudios sobre el teatro clásico español*, eds. M.V. Diago y Teresa Ferrer (Valencia: Universidad de Valencia, 1989), 55-76; Thomas E. Case, "Understanding Lope de Vega's Comedia de Santos", *Hispanófila*, no. CXXV (1999): 11-22.
 9. Aldo Ruffinatto, "Hacia una teoría semiológica del relato hagiográfico", *Berceo*, no. 94-95(1978): 105-131.
 10. Francisco Ruiz Ramón, "De algunos principios metodológicos", en *Estudios del teatro español clásico y contemporáneo* (Madrid: Fundación Juan March-Cátedra, 1988), 129.

que nos permiten hablar de un subgrupo bien definido dentro de las comedias de santos. El propio texto bíblico sienta las bases de una dicotomía esencial:

Si el mundo os odia, sabed que me ha odiado a mí antes que a vosotros. Si fueseis del mundo, el mundo os amaría como cosa suya. Pero como no sois del mundo, pues yo os elegí y os saqué del mundo, por eso el mundo os odia. Recordad que os he dicho: 'El criado no es más que su amo'. Si a mí me han perseguido, también os perseguirán a vosotros; y si han rechazado mi doctrina, también rechazarán la vuestra. (Juan, 15: 18-20)

La semilla del conflicto viene dada por la manifiesta hostilidad entre cristianos y gentiles que encierra, en rigor, dos cosmovisiones distintas, dos modos de entender y ver el mundo que repercuten en la concepción integral del universo dramático. La alienación del cristiano, enraizada en la conciencia de la marginalidad y el rechazo de *los otros*, hace del martirio —muerte por la fe— un radical acto de autoafirmación. El mártir se postula, a la vez, como testigo y testimonio de la verdad cristiana a través de su presencia física, y el cuerpo —visible y mostrable— se erige en piedra angular de todo el proceso:

No era suficiente para ser mártir (del griego martyr, 'testigo') una muerte violenta, había que entregar la vida haciendo profesión de la propia fe frente a los gentiles. Crucificados, entregados a las llamas, lapidados, ahorcados, degollados, torturados de las más diversas maneras, arrojados a las fieras, depellejados..., cualquier muerte violenta en defensa de la religión, siguiendo en ello el ejemplo de Cristo, fue desde los primeros tiempos del cristianismo la mejor manera de ganar la más alta admiración entre los correligionarios y, por supuesto, la gloria eterna¹¹.

Porque, sobre todo, la teatralidad del martirio reside en las múltiples dialécticas visuales que lo configuran. Emulando a Peter Brown cuando decía que los santos eran unos *muertos muy especiales*¹², podemos afirmar que los mártires eran unos *santos muy especiales* cuya muerte no solo les acercaba a Cristo en espíritu, sino que suponía una especie de puesta en escena emuladora de la Pasión como contrafuerte de su propia fe. El catálogo de torturas y castigos incluidos en las Actas de los mártires —germen primigenio de las vidas de santos¹³— sintetizaban la cara visible de un ritual de autosuperación que

11. Víctor de Lama, *María mártir. Pasión y muerte en la hoguera de una española en Jerusalén (c. 1578)* (A Coruña: Sialae, 2016), 71.

12. Peter Brown, *The cult of the saints. Its rise and function in Latin christianity* (Chicago: The University of Chicago Press, 2014), 69.

13. Fernando Baños Vallejo, *Las vidas de santos en la literatura medieval española* (Madrid: Laberinto, 2003), 18.

convertía el cuerpo-carne en memoria viva, decíamos, del sacrificio cristiano. En el contexto martirial, como en el tablado, la presencia de un cuerpo que multiplicaba sus sentidos y valores connotativos queda subrayada gracias a las miradas y recuentos de los otros. De un lado, la mirada violenta de los verdugos; del otro, la mirada admirativa de los testigos-espectadores que ven y asumen el valor modélico del mártir. Pero, además, en el caso de las mujeres todo se complejiza, porque, en ellas, lo dicho sobre la superación del cuerpo desde el cuerpo apunta de manera directa a los cimientos mismos de la configuración cultural de la feminidad. Como recuerda Amparo Pedregal, la diferenciación fisiológica hombre-mujer sentó las bases filosóficas y médicas de una radical diferenciación moral y, por consiguiente, espiritual:

(...) la mujer, lo femenino, se asocia de manera precisa con la materia tangible, el cuerpo que se manifiesta y percibe a través de los sentidos, sometido a las leyes de la naturaleza, y caracterizado por la debilidad y la pasividad; por contraposición al hombre, identificado con lo masculino, la capacidad racional de la mente para dominar los impulsos naturales, y elevar su espíritu, que es, en sí misma, una prueba de su talante activo y su fortaleza.¹⁴

El martirio femenino no implicaba únicamente la autosuperación de su condición humana, como sucede en el caso de los varones, sino la aniquilación de la feminidad en nombre, por un lado, de ese ánimo *varonil* tan reiterado en los relatos hagiográficos¹⁵ y, por otro, —y sobre todo— de la libertad de la mártir para re-construirse a sí misma:

Si en los varones se valora su estatus y se le invita a abandonar su fe, en la mujer se destaca su belleza, su juventud y la fragilidad de su cuerpo. Precisamente en la mujer la libertad y decisión en defensa de su fe suelen presentarse con cierto aire de insolencia, en contraste con esa debilidad aparente¹⁶.

La frecuente proclama por parte de algunos teólogos de la anulación de la diferencia física hombre-mujer en el contexto martirial en nombre de la espiritualización en y por Cristo se formula, en rigor, como una virilización interna,

14. M^a Amparo Pedregal Rodríguez, "Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino", *Studia historica. Historia antigua*, no. 18 (2000), 279.

15. Muy significativamente, aún Emilia Pardo Bazán en las vidas de santas publicadas en *Blanco y negro* entre 1900 y 1901, empleó expresiones como *espíritu varonil* para caracterizar, en concreto a Santa Pulqueria, una de las trece figuras seleccionadas (Natalia Fernández Rodríguez, "Santas de revista. Hagiografía y feminismo en Emilia Pardo Bazán", *Hispanic Research Journal*, no.21.2 (2020), 111).

16. Víctor de Lama, *María mártir*, 93.

una manifestación del *interior homo* —dice San Agustín¹⁷— que, en cualquier caso, no termina de anular la corporalidad. Más bien todo lo contrario, pues la exigida mostración del cuerpo femenino termina perfilándose a manos de los imagineros y artistas como un “lugar de encuentro entre el erotismo aceptado y la representación de la piedad”¹⁸ en esa apelación a la(s) mirada(s) de los espectadores que encierra en sí misma las semillas de la teatralidad.

El almacén de la comedia nueva, con sus tramas sentimentales de amor, pasión y celos, ofrecía los caminos adecuados no sólo para reconstruir a la mártir para las tablas mediante una fórmula incuestionablemente atractiva para el público, sino para mostrarla en toda su complejidad. La futura santa, encarnada por una actriz de carne y hueso, despertaba la admiración y el deseo de los varones, y los dramaturgos tenían que conjugar la mirada a la mujer con la veneración a la santa. Para ello, harán de la anfibología el eje vertebrador de la comedia a través de recursos de raíz eminentemente teatral como la semiotización del vestido, el engaño a los ojos y toda una constelación de estrategias metateatrales que traducían para las tablas las dialécticas visuales configuradoras del martirio femenino tanto en su dimensión mundana como en su proyección espiritual. En las páginas que siguen, rastreamos estos planteamientos en una comedia inédita centrada precisamente en la figura con la que comenzábamos estas líneas: Santa Engracia.

2. La Santa Engracia de Claramonte

En la década de los veinte, Andrés de Claramonte —dramaturgo, actor y autor de comedias— compuso una pieza hagiográfica que, durante años, se dio por perdida y que García Reidy¹⁹ identificó en un manuscrito teatral titulado *La esclava del cielo. Santa Engracia* conservado con la signatura 15705 en la Biblioteca Nacional de España. No era la primera vez que la mártir se subía a las tablas. Existen noticias de una pieza muy anterior, de Fernando de Basurto, que llevaba por título *Representación del martirio de Santa Engracia y sus dieciocho compañeros* y se llevó a las tablas en Zaragoza en 1533²⁰. Pero es

17. Katherine E. Milco, “Mulieres viriliter vincentes: Masculine and Feminine Imagery in Augustine’s Sermons on Sts. Perpetua and Felicity”, *Vigiliae Christianae*, no. 69 (2015): 279.

18. Vicent F. Zuriaga Senent, “El dolor como triunfo. Sacrificio, tortura y liberación en las mártires cristianas”, *Dossiers Feministes*, no. 16 (2012): 162.

19. Alejandro García Reidy, “La esclava del cielo, Santa Engracia, una comedia olvidada de Andrés de Claramonte”, *Studia Aurea*, no. 3 (2009): 1-26.

20. William H. Shoemaker, “Fernando de Basurto’s lost play on the martyrdom of Santa Engracia”, *Hispanic*

la versión de Claramonte la primera, que sepamos, sobre la santa que podemos considerar plenamente adscrita a los cauces de la comedia de santos barroca. El dramaturgo bien pudo acceder a las noticias biográficas a través del *flos sanctorum* de Alonso de Villegas, el más socorrido de los santorales áureos²¹. Como planteábamos arriba a propósito de la teatralidad del martirio, la “Historia de la gloriosa y bienaventurada virgen y mártir Santa Engracia y sus compañeros, que fueron martirizados en la ciudad de Zaragoza” se construye sobre una base, común en términos generales a todas las vidas de mártires, que podía convertirse en germen de conflicto y reformularse naturalmente en clave dramática. Dice Villegas, acorde por cierto con las versiones renacentistas:

Engracia, hija del rey de Portugal que en aquella sazón estaba aparejada para venir a casar con el marqués de la provincia del Ros[ellón], como quien ya estaba desposada no se turbó, mas comenzó secretamente a se gozar en su corazón por la revelación muy cierta que divinalmente le fue hecha que por ocasión de aquel casamiento había de venir a Zaragoza a donde estaba Daciano y pasar así por corona de martirio a nuestro salvador²².

A partir de esta base, Claramonte remodeló a Santa Engracia como *dramatis persona* desde una mirada caleidoscópica. Los tres pilares sobre los que descansa su caracterización —dama de comedia, mártir y santa— no son compartimentos estancos ni mutuamente excluyentes. Más bien al contrario. La pauta compositiva de las comedias de santos exigía, decíamos, que la base piadosa se remodelase para integrarse en un marco profano pero, al mismo tiempo, la significación trascendente de las piezas —la mirada hacia el cielo— permeaba todos los temas mundanos para conferirles un nuevo sentido. Son las intersecciones entre las tres facetas las que generan y visibilizan un conflicto dramático que gira precisamente sobre el desfase

Review, no. VI (1938): 35. Fernando de Basurto fue también autor de una pieza titulada *Vida y milagros de Santa Orosia*, impresa en Zaragoza en 1539, que Josep Lluís Sirera (“Un teatro para una nueva religiosidad: la Historia de Santa Orosia y los orígenes de la comedia de santos”, *Edad de Oro*, no. XVI (1997): 305-317) estudia como un eslabón esencial en el origen de la comedia de santos barroca.

21. Dentro de la tendencia postridentina a la depuración de lo apócrifo en la hagiografía, el santoral de Villegas hace más concesiones a lo narrativo, y es frecuentemente utilizado por los dramaturgos en sus piezas hagiográficas. Esto no impide que, en casos de santos difundidos ya durante la Edad Media —no es el caso de Santa Engracia, como sabemos— recurrieran directamente a la *Legenda aurea* o a sus traducciones.
22. Alonso de Villegas, *Flos sanctorum y Historia general de la vida y hechos de Jesucristo, Dios y Señor nuestro, y de todos los Santos de que reza y hace fiesta la Iglesia Católica*, (Madrid: Pedro Madrival, 1588), CLV.

entre las expectativas amorosas y sociales que el universo del arte nuevo coloca sobre la protagonista y su verdadero destino como *sponsa Christi*. Una poética de la ambivalencia apoyada sobre los juegos conceptistas y la retórica del contrafactum se proyecta hacia una puesta en escena en que nada es del todo lo que parece y donde las fronteras entre lo cotidiano y lo sobrenatural se diluyen.

Las líneas maestras de la comedia, que expanden la triple caracterización que ya estaba en Villegas, se plantean en el primer tercio de la primera jornada. La pieza arranca con la impaciencia de varios pretendientes que desean ver a Engracia²³. Una de las características fundamentales de las damas de comedia es su belleza física, idealizada siempre desde el paradigma del petrarquismo y de la alargada sombra de un amor cortés que, como sabemos, se desliza hacia lo herético. La aparición en escena de Engracia se produce, por tanto, en un marco profano y sensual, pero la admiración de los galanes prefigura, aunque sea de modo oblicuo, la veneración futura:

Persiano	Aquí quiero admirar esta belleza, estampa de los cielos soberana.
Italiano	Excedida veré a Naturaleza hoy en esta deidad en forma humana.
Griego	Aquí veré el prodigio y la grandeza en esta portentosa lusitana de Júpiter eterno.
Delfino	Desta suerte encubierto, he de ver mi vida o muerte.

(...)

Toquen chirimías y salen Engracia, bizarra, y Artemidora, dama, y otras, todas bizarras, y acompañamiento. Y vayan los embajadores arrodillándose y dándole memoriales, y Delfino a la postre. (vv. 1-8; 40Acot)²⁴.

La expresa divinización de la dama por parte de los pretendientes mediante expresiones que, de puro tópicas, podrían pasar desapercibidas se carga de sentido dentro del contexto de la comedia hagiográfica, y se consume sobre las tablas en una ostensible actitud adoradora. Enseguida sabremos que Engracia no es una dama típica, sino una doncella atormentada por su

23. Ese *ansia extrema de mirar*, que diría Garcilaso (soneto XXII), está en la base del paradigma petrarquista tal como se fue consolidando en España, y posee un esencial germen de teatralidad aprovechado muchas veces en la comedia nueva.

24. Transcribo el texto del manuscrito 15705 de la BNE modernizando ortografía, acentuación y puntuación. La numeración de versos es propia.

búsqueda espiritual, casi de corte teológico, que, como el Cipriano de *El mágico prodigioso* o la Eugenia de *El José de las mujeres*, por citar dos de los ejemplos más célebres, intuye una verdad superior. Ya en soledad, apela a la luz de la razón para lograr vislumbrar esa *verdad en su engaño* y comprender los auténticos caminos de la fe:

A eternidad aspiro, si es que el alma
tiene tras el morir castigo o palma.
Muchos dioses adoro y no es creíble
que en tantos se conserve un gusto eterno,
que haber conformidad es imposible
si hay tanta confusión en un gobierno.
Un solo dios ha de haber, y comprensible
causa primera en cielo y en infierno,
que esferas, luna y sol, aunque perfectos,
desta causa individua son efetos. (vv. 95-104)

La intuición del Dios verdadero que late en su declaración se convierte en antesala de una larga escena de alcance sobrenatural en la que tiene lugar la revelación divina que decía Villegas. A lo largo de más de cuatrocientos versos, se despliega una anagnórisis espiritual apoyada explícitamente en la presencia visible de Cristo:

Soberano Rey,
Esposo divino
que pisáis estrellas
por campos empireos,
para conocer
que sois infinito,
¿qué más testimonio
que el haberos visto? (vv. 267-274)

Pero la aportación de Claramonte no se reduce a la mostración del episodio, con su evidente carga afectiva y su innegable trasfondo teatralizador —con Cristo mismo convertido en *dramatis persona*—, sino que aprovecha la escena para iniciar desde bien pronto las conexiones entre la acción dramática y la iconografía de la mártir resaltando el vínculo del atributo identificador de Engracia —el clavo que le da muerte y aparece en todas sus representaciones— con la alegoría de la esclavitud celestial que da título a la comedia. Tras el reconocimiento de Cristo como el Dios verdadero, Engracia suplica convertirse en su esclava para expiar los errores pasados. Y es entonces cuando, en apenas una veintena de versos, quedan delineadas, en paralelo,

las claves de su configuración dramática y de su representación pictórica e iconográfica:

Engracia	Vuestra esclava quiero ser para serviros mejor: herradme el rostro, señor, con un clavo de esa mano, que sí en mi rostro le gano no será poco favor. (...)
Esposo	Yo en él un clavo pondré de los míos, y ese día, soberana Engracia mía, también mi esposa te haré. Y así para conseguir el intento que deseas quiero que cristiana seas. (vv. 452-470)

Convertido en director de escena, y abundando por esa vía en la dimensión metateatral del episodio, Cristo perfila el destino martirial de Engracia. Siguiendo su mandato, y en consonancia con las fuentes hagiográficas, la protagonista iniciará entonces un viaje de Lusitania a Francia que se recubre en sí mismo de un hondo sentido espiritual —recurso muy frecuente, por cierto, en las comedias de santos—. Pero, ante todo, las palabras de Cristo subrayan el simbolismo del martirio desde el cuerpo y más allá del cuerpo, pues anticipa cómo el rostro de Engracia se convertirá en recuerdo visible —justamente eso es el martirio— de su propia Pasión y, por tanto, en testimonio de la gloria. A partir de este momento, la mera presencia escénica de la dama se tiñe de una tonalidad sobrenatural que confiere nuevos valores a su corporalidad, siempre desde el recurso al contrafactum. En consonancia, la retórica de la transformación de los amantes, sazónada muy significativamente con un símil pictórico, le sirve a la futura santa para abundar en la dialéctica de la *imitatio Christi* ante su propio padre:

Tanto en él me (he) transformado
que juntos viéndonos vos
no juzgares admirado
cuál sea, padre, en los dos
original o traslado.
Y así, porque restituya
la gloria que a él se atribuya
que a semejanza me da
que ninguno me verá
que no diga que soy suya. (vv. 791-800)

Las sucesivas escenas de la primera jornada, desde la adoración de los pretendientes, el encuentro de Engracia con Cristo y la anticipación de su gloria futura, constituyen una *guía de lectura visual*, podríamos decir, de la comedia. El acervo cultural de los espectadores, que seguramente estarían familiarizados, si no con la historia concreta de Engracia, sí con la constelación tipológica del martirio femenino, se engrana con sucesivos guiños que van delineando la imagen venerable de la protagonista desde el cuerpo presente de la actriz. El intenso desfase entre la perspectiva de los otros personajes que, como decíamos, ven las cosas de una manera distinta y la del público, que participa activamente de la delineación piadosa del universo dramático, es fuente de tensión y traduce los obstáculos y tribulaciones de la mártir en su periplo hacia la gloria, el *odio del mundo* que decía San Juan. Cuando Cristo se aleja de Engracia dejando atrás su capa, la criada, Artemidora, sólo puede ver un comportamiento indecoroso por parte de su señora:

Artemidora ¿Esta es la justa y honesta?
¿Esta es la perfecta y casta?
Si ama así la compañía,
¿por qué la ofende y agravia?
¿A esto baja a los jardines
todas las veces que baja?
Mas para lograrse a solas
la compañía le cansa.
Aquellas yedras me hicieron
celosías de esmeralda
por donde su infamia he visto,
que amor lascivo es infamia. (vv. 550-561)

Las *celosías de esmeralda* —y la metáfora de connotación escópica no es casual— marcan una frontera entre el universo habitado por Artemidora y ese enclave ya sobrenatural en el que irremisiblemente se mueve Engracia. El voyeurismo que decíamos proyecta aquí para la escena la perspectiva distorsionada de los gentiles, que, al mirar a Engracia desde el mundo, no pueden —literalmente no tienen la capacidad de— entender el verdadero sentido de sus acciones. La capa a la que se aferra la futura santa es nada menos que la vestidura de Cristo, con todo el simbolismo que esto encierra²⁵. Un recurso eminentemente teatral y reiteradamente explotado en la comedia nueva

25. Son varios los pasajes paulinos en que se desarrolla el topos de la vestidura de Cristo como armadura contra el pecado y metáfora del renacimiento en la verdadera fe (Romanos, 13: 14; Gálatas, 3: 26; Romanos, 6: 1).

como es la semiotización del vestido se recubre aquí de un valor trascendente que matiza la caracterización de la protagonista. Pero, sobre todo, lo que se pone de manifiesto es el relativismo de su sentido en función de quién esté mirando, y de las implicaciones de género que se activan. El parlamento de Artemidora que acabamos de citar parte precisamente de la puesta en duda de las cualidades esperables de la feminidad a partir de la conjunción, para negarlos, de cuatro adjetivos —*justa, honesta, perfecta, casta*— que aglutinan la imagen ejemplar de la mujer. A ojos de la criada, la escena que presencia es una prueba indudable de que Engracia subvierte las expectativas genéricas, aunque el público sabe a estas alturas que no es una subversión, sino, en todo caso, una superación trascendente. La visión caleidoscópica que decíamos y que ya se habría esbozado en el arranque de la pieza, se va consolidando como hilo conductor de toda la acción dramática, con escenas que, vistas desde un lado, están enraizadas en lo mundano y, vistas desde el otro revelan sentidos trascendentes.

Engracia, efectivamente, desafía los estereotipos de género, y en esto no se aleja demasiado de los cauces habituales del arte nuevo. Como comenta Mathew D. Stroud, “the masculine woman, as a dramatic character to be re-integrated into or separated from the society, has the potential to produce great admiration”²⁶. Tanto la marginalidad como la *admiratio*, reformuladas en sentido trascendente, son —ya lo sabemos— cualidades intrínsecas a la trayectoria de la protagonista-mártir. Cuando, ya en la segunda jornada, la doncella se dirige a Francia para cumplir el mandato de Cristo, lo hace con una retórica combativa, casi marcial, que recuerda precisamente las tipologías de mujer varonil que estudió en su día Melveena McKendrick²⁷, fundamentalmente la guerrera, y que, pasada por el tamiz de lo piadoso, está activando aquel *interior homo* que San Agustín adujo en sus sermones sobre las mártires:

¿Hay algo más glorioso que estas mujeres, a las que los varones están más dispuestos a admirar que a imitar? Pero ello ha de redundar en alabanza, sobre todo, de aquel en quien creyeron. Quienes con noble afán compiten en su nombre, considerando el hombre interior, superan la distinción de los sexos. De manera

26. Mathew D. Stroud, “The resocialization of the Mujer Varonil in three plays by Vélez”, en *Antigüedad y actualidad de Luis Vélez de Guevara: Estudios críticos*, ed. C.G. Peale (John Benjamins Publishing Company, 1983), 112.

27. Melveena McKendrick, *Woman and Society in the Spanish Drama of the Golden Age: A Study of the Mujer Varonil* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), 211.

que en quienes corporalmente son mujeres, la fortaleza oculte el sexo de su carne y se evite pensar de sus miembros lo que no pudo manifestarse en sus hechos²⁸.

Es precisamente esa pretendida —sólo pretendida, como veremos— anulación de la feminidad física lo que explica la ostensión de Engracia en un pasaje que vuelve a abundar en la dimensión simbólica del vestido:

Engracia Las galas y vestidos más costosos,
ricos de caridad y de esperanza,
luego os vestid, señales ciertas todas
de que vamos de tálamo y de bodas.
Hoy es el aparato y la grandeza,
haced cuenta que entráis conmigo en Francia,
con majestad postremos la fiereza
y asombremos con galas la arrogancia. (vv. 2116-2123)

Los lujos que reclama Engracia constituyen, para ella, el trasunto visible de las galas de un alma que va a desposarse con Cristo y, por tanto, el testimonio visible de la comunión espiritual: “No es vana ostentación, es justo celo / dar a entender que esclava soy del cielo” (vv. 2142-2143) dirá poco más adelante. En línea con las palabras de San Agustín, su virtud interna conjura cualquier viso de pecaminosidad que pudiera transmitir su apariencia externa²⁹. Pero, en el universo dramático, esta interpretación teológica no funciona porque, para todos los demás, incluido el emperador Daciano que se enamora al instante, una dama ricamente vestida es, como no puede ser de otro modo, fuente de deseo. De ahí que la propia Engracia se vea enseguida avocada a reclamar al propio Cristo que las señales de su esclavitud celestial se hagan ostensibles para evitar el asedio del César:

28. “Sermón 280.1”, en *Obras completas de San Agustín. Sermones (5^o) 273-338: Sobre los mártires*, consultado el 4 de diciembre de 2022, <https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index.htm> Ofrecemos la versión en latín citada por Katherine E. Milco, “Mulieres viriliter”, 279: “Quid enim gloriosius his feminis, quas viri mirantur facilius quam imitantur? Sed hoc illius potissimum laus est, in quem credentes, in cuius nomine fideli studio concurrentes, secundum interiorem hominem, nec masculus, nec femina inveniuntur; ut etiam in his quae sunt feminae corpore, virtus mentis sexum carnis abscondat, et in membris pigeat cogitare, quod in factis non potuit appare”.

29. No olvidemos que las galas y los ricos vestidos son uno de los signos identificativos de las pecadoras, por mencionar otra tipología hagiográfica llevada recurrentemente a las tablas (Natalia Fernández Rodríguez, *La pecadora penitente en la comedia del Siglo de Oro* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2009), 65).

Daciano (Aparte) ¡Ay Amor
 en fuerte ocasión me coges,
 pues me obligas a ternezas
 cuando el César ha rigores!

Capitán ¡Bella mujer!

Daciano ¡Gozaréla
 aunque el cielo me lo estorbe!

Engracia Herrad, Señor, vuestra esclava:
 mirad que no la conocen. (vv. 2348-2355)

El martirio entonces se integra perfectamente en un contexto en el que reluce imperiosa la necesidad de que la verdadera Engracia sea reconocida, más allá de su apariencia, como bella dama. La tortura física es, en un sentido superficial, la venganza de Daciano ante la displicencia de la doncella, pero se revela, al mismo tiempo, como autoafirmación definitiva de la identidad de la santa en una nueva y frontal colisión de perspectivas:

Daciano Poned a esta loca así
 en un ecúleo los dos,
 que quiero ver si su dios
 hoy la defiende de mí.
 Con garfios de yerro allí
 le sacad el corazón,
 que como sangriento halcón
 me pienso sellar en él.

Engracia Los que tú eliges, cruel,
 para mí regalos son. (vv. 3337-3346)

El maltrato del cuerpo es para Engracia un ‘regalo’ porque, primero, es la prueba incontrovertible de su fe, y, segundo, supone —al menos en teoría— la aniquilación de su belleza y, por tanto, de sí misma como objeto de deseo. No todo se queda ahí, sin embargo, porque la dialéctica de miradas conflictivas hacia Engracia alcanza su culmen precisamente en el momento en que, consumando el itinerario del género hagiográfico, la mujer deja paso a la imagen en una reaparición que registra las claves iconográficas de la representación de la mártir: “Aparece Engracia en una cruz clavada por la frente y atadas las manos con el cabello suelto” (3407Acot.). Esta antonomásica estampa es ubicua en las xilografías que acompañan a los relatos sobre mártires femeninas en los santorales renacentistas, donde, muchas veces, la individualidad de la mártir se anula y las mismas imágenes se emplean para ilustrar varias vidas desde una esencial conciencia tipológica. La melena como signo de lubricidad junto a la accesibilidad visual del cuerpo activan de forma automática aquella

ambigüedad que decíamos entre devoción y erotismo. No es por casualidad, de hecho, que muchos de esos grabados incluyan explícitamente observadores masculinos que logran poseer, aunque sólo sea visualmente, a la mujer³⁰. Pero, sobre las tablas, la conflictividad de las miradas se conjura dando voz a Engracia, que explicita el verdadero significado de su imagen enlazando las escenas finales con las directrices que había establecido el propio Cristo en su primera intervención. El clavo se revela como atributo singularizador, tanto dentro del santoral como en un universo dramático en que el signo de la esclavitud divina le confiere su identidad definitiva más allá de la apariencia:

Engracia	Qué contenta estoy agora, Señor, que esclava os parezco. Todos que soy vuestra dicen viéndome con vuestro yerro. Mas vuestros yerros, Señor, se pueden llamar aciertos. Y ansí acierto a ser herrada de tan generoso dueño.
Rey	Buena cuenta de ti has dado. Bárbara Engracia, ¿qué es esto? ¿Parécete bien?
Engracia	Muy bien, que soy la esclava del cielo, y mira en mi frente el clavo que a voces lo está diciendo. (vv. 3410-3423)

Y, en definitiva, como no podía ser de otra manera, es el Esposo celestial quien cierra el círculo de la representación sustituyendo el clavo por una estrella y re-creando una imagen de Engracia que traza desde su propio cuerpo el eje entre la tierra y el cielo:

30. Resulta especialmente interesante el grabado [Imagen 2] que se utiliza para acompañar la vida de Santa Engracia en el santoral de Gonzalo de Ocaña y Pedro de la Vega (Sevilla: Fernando Díaz, 1580). Se trata de una imagen que, en rigor, se relaciona con la vida de Santa Bárbara, como se puede observar en las escenas del segundo plano, pero que se emplea en numerosos relatos de mártires dejando entrever una clara conciencia tipológica, por un lado, y la consideración de Bárbara como un epítome del martirio femenino, por otro. La escena en primer plano muestra a una mujer desnuda, con el cabello suelto, las manos atadas a unos postes por encima de su cabeza y los pies elevados a una escasa distancia del suelo. Frente a ella, un hombre le lacera uno de sus pechos y, en cuclillas tras ella, otro verdugo emplea otro instrumento de tortura. Otros tres hombres observan la escena desde cerca e, incluso, uno de ellos parece que llega a tocarle el cabello. Todos ellos la miran con gestos de cierta lascivia. Es una estampa que refleja a la perfección esa conjunción de violencia, erotismo y piedad que subyace a la representación de la mártir y que, sobre todo, muestra explícitamente la dimensión configuradora de las miradas y las dialécticas visuales.

Esposo Quiero
 aquí para desposarme,
 Engracia, quitarte el yerro
 y ponerte en su lugar
 una estrella, que son estos
 los yerros con que señalo
 yo las esclavas del cielo.

Toquen y quitele el clavo y le caigan muchas estrellas y el esposo le ponga una en la frente

Engracia Después que soy vuestra esposa,
 ¿cómo, Señor, os parezco? (vv. 3475-3483)

La mirada caleidoscópica que había dado forma dramático-teatral a Engracia aglutinando las sensibilidades conflictivas de los espectadores se neutraliza en la mirada, ahora sí unívoca, de Cristo, que ofrece al público una inequívoca imagen de piedad. La belleza física de Engracia, fuente de tensiones y malentendidos, se transmuta en gloria espiritual, y el cuerpo torturado termina diluyéndose en una imagen de la santa que, como la del taller de Zurbarán que citábamos al inicio, dirige nuestra mirada, querámoslo o no, hacia el cielo.

A modo de síntesis y conclusión

La representación dramático-teatral del martirio femenino va mucho más allá de la hagiografía y de la configuración escénica de la santidad. Constituye, más bien, un fenómeno poliédrico en el que confluyen impulsos artísticos, religiosos y socio-culturales activados en paralelo desde el campo de la iconografía y la pintura y que, sobre las tablas, pueden expresarse en toda su complejidad. La mártir se configura visualmente a partir de la lectura teológica del martirio como testimonio supremo de la fe en Cristo a través nada menos que de la emulación de su propia muerte. Pero, además, se integra de lleno en la constelación de la *male gaze* que definen los Estudios Visuales como clave en la construcción cultural de la feminidad. El estímulo piadoso colisionaba con la presencia de un cuerpo que, en el caso concreto del martirio, se revelaba en toda su carnalidad. Más allá de controversias sobre la eficacia devocional de la comedia de santos, lo cierto es que el arte nuevo ofrecía a los dramaturgos los ingredientes necesarios para problematizar y superar ese conflicto de base escópica en torno a la mártir. En las páginas anteriores, hemos comprobado en la pieza de Claramonte cómo poesía y escena trazaban un itinerario visual alternante entre la mirada lúbrica y la mirada piadosa colocando al espectador ante sus propias contradicciones e invitándole a superarlas en una apoteosis final que ya no ofrecía dudas (Figuras 1 y 2).



Figura 2.

Figura 1.

BIBLIOGRAFÍA

- Aragüés Aldaz, José. "El santoral castellano en los siglos XVI y XVII. Un itinerario hagiográfico". *Analecta Bollandiana*, no. 118 (2000): 329-386.
- Baños Vallejo, Fernando. *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Laberinto, 2003.
- Brown, Peter. *The cult of the saints. Its rise and function in Latin christianity* (Chicago: The University of Chicago Press, 2014)
- Case, Thomas E. "Understanding Lope de Vega's *Comedia de Santos*". *Hispanófila*, no. CXXV (1999): 11-22.
- Claramonte, Andrés de. *La esclava del cielo, Santa Engracia*. Manuscrito 15705, Biblioteca Nacional de España.
- De Lama, Víctor. *María mártir. Pasión y muerte en la hoguera de una española en Jerusalén (c. 1578)*. A Coruña: Sialae, 2016.
- Egginton, William. *How the World became a Stage?*. Albany: State University of New York Press, 2003.
- Fernández Rodríguez, Natalia. *La pecadora penitente en la comedia del Siglo de Oro*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2009.
- Fernández Rodríguez, Natalia. "Santas de revista. Hagiografía y feminismo en Emilia Pardo Bazán". *Hispanic Research Journal*, no.21.2 (2020): 101-114.
- García Reidy, Alejandro. "La esclava del cielo, Santa Engracia, una comedia olvidada de Andrés de Claramonte". *Studia Aurea*, no. 3 (2009): 1-26.

- Hermández Amez, Vanesa, "Descripción y filiación de los *flores sanctorum* castellanos." Tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 2006.
- McKendrick, Melveena. *Woman and Society in the Spanish Drama of the Golden Age: A Study of the Mujer Varonil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Obras de Lope de Vega IX. Comedias de vidas de santos*. Madrid: Atlas, 1964.
- Milco, Katherine E. "Mujeres viriliter vincentes: Masculine and Feminine Imagery in Augustine's Sermons on Sts. Perpetua and Felicity". *Vigiliae Christianae*, no. 69 (2015): 276-295.
- Ocaña, Gonzalo de y Pedro de la Vega. *Flos Sanctorum*. Sevilla: Fernando Díaz, 1580.
- Orozco, Emilio. *El teatro y la teatralidad del Barroco*. Barcelona: Planeta, 1969.
- Parker, Alexander A. "Santos y bandoleros en el teatro español del Siglo de Oro". *Arbor*, no. XLIII-XLIV (1949): 395-416.
- Pedregal Rodríguez, M^a Amparo. "Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino". *Studia historica. Historia antigua*, no. 18 (2000): 277-294.
- Rufinatto, Aldo. "Hacia una teoría semiológica del relato hagiográfico". *Berceo*, no. 94-95 (1978): 105-131.
- Ruiz Ramón, Francisco. "De algunos principios metodológicos". En *Estudios del teatro español clásico y contemporáneo*. Madrid: Fundación Juan March-Cátedra, 1988.
- Shoemaker, William H. "Fernando de Basurto's lost play on the martyrdom of Santa Engracia". *Hispanic Review*, no. VI (1938): 35-45.
- Sirera, Josep Lluís. "Los santos en sus comedias: hacia una tipología de los protagonistas del relato hagiográfico". En *Comedias y comediantes. Estudios sobre el teatro clásico español*, editado por M.V. Diago y Teresa Ferrer, 55-76. Valencia: Universidad de Valencia, 1989.
- Sirera, Josep Lluís. "Un teatro para una nueva religiosidad: la Historia de Santa Orosia y los orígenes de la comedia de santos". *Edad de Oro*, no. XVI (1997): 305-317.
- Stroud, Mathew D. "The resocialization of the Mujer Varonil in three plays by Vélez". En *Antigüedad y actualidad de Luis Vélez de Guevara: Estudios críticos*, editado por C.G. Peale, 111-126. John Benjamins Publishing Company: 1983.
- Villegas, Alonso de. *Flos sanctorum y Historia general de la vida y hechos de Jesucristo, Dios y Señor nuestro, y de todos los Santos de que reza y hace fiesta la Iglesia Católica*. Madrid: Pedro Madrigal, 1588.
- Vincent-Cassy, Cécile. "Francisco de Zurbarán y el retrato sacro: Las santas vírgenes y mártires del maestro y su taller". *Tiempos modernos*, no. 8.33 (2016): 236-254.
- Zuriaga Senent, Vicent F. "El dolor como triunfo. Sacrificio, tortura y liberación en las mártires cristianas". *Dossiers Feministes*, no. 16 (2012): 157-177.

Mártires misioneros: una mirada a la traslación de modelo en América

MISSIONARY MARTYRS: A LOOK AT THE TRANSFER OF THE MODEL IN AMERICA

Lorena Franco López

Universidad de Sevilla

loreclio@gmail.com  0000-0003-1250-1657

Resumen

La imagen y el modelo de mártir se establecieron como parte del proceso de consolidación y expansión de la Iglesia Católica que, desde el cristianismo primitivo, pasando por la Edad Media y su fortalecimiento en los siglos XVI-XVIII, creó una sólida relación del discurso escrito, narrado y representado cumpliendo una función instructiva en cada ethos sacralizado en el que era implantado. La efectividad retórica de la producción y recepción de imágenes que circularon de ida y vuelta en los territorios europeos y americanos permitió el establecimiento del arquetipo de mártir y verdugo. En el caso de las misiones evangelizadoras de Franciscanos y Jesuitas en América, se trasladaron los valores simbólicos de la imagen y el modelo de víctima y victimario ajustadas al contexto propio del territorio y al hecho histórico de las misiones religiosas, siendo el mártir la encarnación de virtudes y la experiencia de fe cristiana, y verdugo, el Otro, que personificaba la amenaza agreste ante la expansión de la doctrina.

Palabras clave

Mártir; verdugo; misioneros; indígenas; América; Barroco.

Abstract

The image and model of the martyr were established as part of the process of consolidation and expansion of the Catholic Church which, from early Christianity, through the Middle Ages and its strengthening in the 16th-18th centuries, created a solid relationship between written discourse, narrated and represented fulfilling an instructive function in each sacred ethos in which it was implanted. The rhetorical effectiveness of the production and reception of images that circulated back and forth in European and American territories allowed the establishment of the archetype of martyr and executioner. In the case of the evangelizing missions of Franciscans and Jesuits in America, the symbolic values of the image and the model of victim and victimizer adjusted to the context of the territory and the historical fact of the religious missions were transferred, being the martyr the incarnation of virtues and the experience of Christian faith, and executioner, the Other, who personified the wild threat before the expansion of the doctrine.

Keywords

Martyr; executioner; missionaries; indigenous; America; Baroque.

Las narraciones e imágenes de los mártires tienen una significativa importancia en la cultura cristiana ya que no solo representan el primer modelo de santidad que apareció con la Iglesia primitiva, sino que personifican la forma primigenia de ejemplificar el sentido del cristianismo, es decir, el mártir y su praxis del martirio imitan a Cristo incluso en su muerte. Es pertinente precisar que el concepto de *mártir*¹ hace referencia a aquellos creyentes que sufrieron muertes violentas por el hecho de llevar hasta las últimas consecuencias la experiencia cristiana y siendo infringidas por un tercero, el verdugo, sin el cual no hay martirio.

Este tipo de construcción de santidad es una forma extrema de dar testimonio de fe en el sentido mismo de encarnar el mártir la imitación de vida y muerte de Cristo, quien teológicamente es definido como el primer mártir al haber muerto por la aceptación voluntaria de una serie de acciones violentas sobre

1. "La palabra mártir procede del griego μάρτυς que significa testigo. El lema alude a la comparecencia y testimonio de los testigos. Martirio, μαρτύριον, denota prueba o testimonio. Los escritos del cristianismo primitivo redactados en griego se valieron del vocablo para referirse a quienes confesaron y dieron testimonio de la fe y fueron perseguidos y martirizados." Concepción de la Peña Velasco, "La imagen del mártir en el Barroco: el ánimo invencible," *Archivo Español De Arte*, LXXXV, 338 (abril-junio 2012): 150.

su cuerpo que van desde la humillación, los azotes y el recorrido al Calvario llevando a cuestas la cruz hasta morir crucificado con una lanzada en el vientre.

Es entonces por ello que el modelo de santidad que implica los mártires se resume en una experiencia de fe, en los que hombres y mujeres eran santificados por la simbólica cercanía con Cristo, bendecidos por Dios y hechos mediadores entre la divinidad y la humanidad: santo-intercesor. Así es como históricamente, desde el siglo II, ha existido un conjunto de sujetos-mártires a quienes se les otorgan principalmente dos características funcionales: se les rinde culto y, mientras tanto, ellos interceden por los mortales.

Las vidas de los mártires, como modelo teológico, fueron reconstruidas y redactadas con el recurso estilístico literario de la hipérbole para formar los compendios de textos llamados «martirologios», que tenían una intención moralista y edificante, y, por tanto, estaban muy alejados de la necesidad de recoger datos históricos de sus vidas. Dado ello, en los primeros siglos del cristianismo se construyó paulatinamente la identidad de santidad, ampliando el culto a los santos y mártires a pasar del privilegio exclusivo a Dios. Esta situación con el paso de los años llevó, entre otras dicotomías, a que el protestantismo del siglo XVI criticara el culto a los santos como una forma de idolatría, contexto que dio origen al replanteamiento doctrinal de la Iglesia Católica mediante el Concilio de Trento, el cual rescató los principios fundamentales de la santidad de conformidad a su sentido original del cristianismo primitivo.

I. LA IMAGEN BARROCA DEL MÁRTIR Y EL VERDUGO

El martirio recobra e incrementa su significación en el siglo XVI, a los mártires de las primeras persecuciones cristianas y de la Edad Media, se suman otros en tiempos de la expansión de la Iglesia, mártires modernos, que sufrieron tortura a causa de las disensiones religiosas y la evangelización en tierras no cristianas. A las fuentes literarias de los martirologios se le suman fuentes hagiográficas² y artísticas³, entre ellas se destaca el *Trattato degli*

-
2. Ver: Pedro de Ribadeneyra, *Flos sanctorum de la vida de los santos* (Cádiz: Imprenta y Lit. de la Revista Médica, 1863-1865); Santiago De la Vorágine, *La Leyenda Dorada*, 2 tomos (Madrid: Alianza Forma, 1995). Registro del primer manuscrito (circa. 1282) y sus primeros ejemplares copiados a través de la técnica de la imprenta datan de mediados a finales del siglo XV (circa 1449-1499).
 3. Ver: Vicente Carducho, *Diálogos de la Pintura su defensa, origen, esencia, definición modos y dife-*

instrumenti di martirio e delle varie maniere di martizzare usate da Gentili contra i Christiani (1591) de Antonio Gallonio, que alcanzó gran difusión en el ethos católico y recoge un extenso repertorio de escenas de tortura descritas según las prácticas e instrumentos de martirio unido a una colección de grabados por cada tipo de suplicio.

Las imágenes del martirio asumieron códigos de expresión del mártir durante el suplicio, que se modificaron respondiendo a las exigencias del tema y actitudes ante la muerte, particularmente al uso que la imagen tenía en términos de una relación de producción-recepción. Abundaron entonces los tratados y escritos sobre Fisiognomía, que se establecían como estudios de cuánto podía llegar a transmitir visualmente la expresión, por los rasgos faciales y los gestos, incidiendo sobre la teoría artística y sobre los modos de representación del mártir acrecentó la producción de libros devocionales y estampas que circularon en los territorios católicos como modelos de inspiración y reglamentación de los modos de elaborar las imágenes de los santos mártires. Los libros de anatomía y cirugía también fueron importantes para los artistas, al detallar la musculatura, los órganos, las heridas y las disecciones. Ofrecían entonces modelos complementarios útiles para los pintores y escultores que mediaban entre sus posibilidades creativas y los modelos ya establecidos por el Concilio de Trento difundidos en las imágenes ya reglamentadas de referencia (Fig. 1).

El modelo fundamental de representación de la imagen del mártir, tal como lo afirma en sus investigaciones Concepción de la Peña Velasco, es la transmisión *del ánimo invicto del mártir*:

La actitud impasible y, con frecuencia, la mirada clavada en el cielo y la boca entreabierta son características del mártir, que retoma modelos del héroe pagano e influencias del misticismo griego, con sus ideas sobre lo mortal y lo trascendente. La cabeza y la mirada elevadas en demanda de ayuda o debido a una experiencia mística constituyen códigos comunicacionales que persisten en el Barroco. (...) El mártir soporta el suplicio sin mostrar dolor físico. Su rostro revela el gozo de un alma libre, exteriorizando su fuerza espiritual y ánimo invencible, pues la muerte es una gracia concedida para obtener el Paraíso inmediato⁴.

rencias, 1635 (Madrid: Ediciones Turner, 1979); Juan Interián de Ayala, *El pintor christiano y erudito o tratado de los errores que suelen cometerse freqüentemente en pintar y esculpir las Imágenes Sagradas*. Por Joachín Ibarra (Madrid: Impresor de Cámara de S. M., 1782); Francisco Pacheco, *Arte de la Pintura*. Edición Bonaventura Bassegoda i Hugas (Madrid: Cátedra, 1990).

4. Concepción de la Peña Velasco, "La imagen del mártir en el Barroco: el ánimo invencible," *Archivo Español De Arte*, LXXXV, 338 (abril-junio 2012): 151,161.

Fig. 1. Antonio Gallonio, *Trattato de gli instrumenti di martirio, e delle varie maniere di martoriare usate da' gentili contro christiani*, 1591. Grabado, impreso en Roma por Ascanio y Girolamo Donangeli. Disponible en Repositorio Documental Universidad de Valladolid, <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/45112>. Imagen de dominio público CC BY-NC-ND 4.0.



Así, y siguiendo el canon de los cuerpos clásicos se asocia la resistencia física a la templanza espiritual. Por su parte, la fortaleza se exterioriza mediante los códigos antes mencionados, que en algunas ocasiones van simbólicamente acompañados de otros elementos tales como una columna o un árbol para subrayar los valores a transmitir además de ser un elemento iconográfico de la narración literaria del suplicio que vivió el mártir. Por su parte, los artistas se valieron de la complejión del cuerpo como elemento expresivo acompañado de los gestos del rostro y del movimiento y la retórica de las manos o los demás miembros del cuerpo en los casos que permitía ser un refuerzo del instante de mayor tensión narrativa del martirio que era la clave fundamental visual al momento de representar al mártir.

Los roles de mártires y verdugos, tal como lo afirma Concepción de la Peña Velasco, se plasman como valores opuestos, es decir, unos como seguidores de Cristo y otros como ministros de Satanás. Cada uno toma el arquetipo que

le corresponde, proporcionando riqueza en cuanto a variedad y contraste a las escenas. Las víctimas y tiranos desempeñan papeles antagónicos. Se contraponen con las siguientes dicotomías simbólicas: cristiano/pagano, héroe/villano, espiritual/mundano, pasivo/activo, virtud/vicio, bondad/maldad, belleza/fealdad, verdad/-mentira, tranquilo/sanguinario. El gran aporte visual de este discurso dual provee a las imágenes de relaciones estéticas que conmueven, atraen y produciendo empatía y al mismo tiempo, repugnan y generan rechazo, todo ello condensado artísticamente en un conjunto de representación que le otorga poder a la imagen y efectividad pedagógica en su recepción.

La hermosura del alma se hace visible en el rostro del bienaventurado y la imperfección se refleja exteriormente en lo grosero y malcarado. El agresor es despiadado y vengativo. Transmite ira, rencor y otros vicios. El color pálido o tostado de la piel contribuye a remarcar las diferencias. El aspecto robusto del verdugo se asocia a la rabia e ímpetu para descargar los tormentos. El benedictino Ruinart señala que “la esperanza sostiene al Mártir, y la crueldad anima a los verdugos⁵.”

El Barroco, bajo los dictámenes contrarreformistas y la política del Concilio de Trento, asumió como uno de sus proyectos colectivos que la aspiración de todo cristiano debía ser la santidad. Se construyó así el ideal de sujeto basado en la noción que el cristiano asumiría las virtudes de los santos mediante el mecanismo teológico conocido como la *conformación afectiva*, es decir, la apropiación de sus virtudes para imitarlas. Se trataba entonces de proponer modelos⁶ de vida dificultosos, donde se contrastaba el ser perfecto de los santos con la vida común de los sujetos del ethos europeo y su traslación americana. Esta postura implicaba toda una percepción del cuerpo, sus usos y actividades encaminados a la representación de modelos de comportamiento establecidos por una escala de valores sociales más allá de lo religioso.

Así, la cultura visual tridentina construyó la relación entre narraciones, fuentes hagiográficas e imágenes desde una escala histórica desde la Iglesia primitiva hasta Iglesia en expansión, todo ello como un sistema de incorporar territorios al plan de salvación y enriquecimiento del reperto-

5. De la Peña Velasco, “La imagen del mártir,” 160.

6. “En la tradición retórica, el género demostrativo, *exempla*, de las virtudes ejemplares era una de las pruebas de argumentación más importantes para lograr la persuasión hacia la imitación de una virtud o el rechazo de un vicio.” Jaime Humberto Borja, *Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada. Los discursos sobre el cuerpo*. Colección de Ensayos sobre el campo del arte colombiano, Ensayo de Autor (Bogotá: Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte. Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2012), 61.

rio de los martirologios in situ. A este proceso de barroquización de los modelos de mártires primigenios y nuevos mártires configuró el espacio sacralizado de ida y vuelta entre Europa, Asia y América.

Uno de los problemas que enfrentó el arte cristiano desde sus orígenes fue la representación de lo abstracto, como las virtudes, pese a que la antigüedad clásica había aportado posibilidades a través de la alegoría. La solución fue encarnar lo abstracto en aquellos individuos cuyas ideas y valores representaban comportamientos arquetípicos, que para el efecto se establecieron una serie de normas que estaban reglamentadas por la iconografía, que otorgaba los atributos para su identificación según los elementos y objetos relacionados con el mártir en su narrativa del martirio. El proceso de regular su representación tanto en los textos narrados como en las imágenes se dio dentro de contexto del fortalecimiento de su culto entre los siglos XVI al XVIII y continua su pervivencia hasta nuestros días.

Con la creación de estos patrones visuales, se llevó a cabo la concreción de los modelos de santidad cuyos rasgos fundamentales eran la imitación de las virtudes y el rechazo de los vicios. La imagen en conjunto con las narraciones y prédicas tenían por objetivo representar los movimientos del alma a través de las actividades del cuerpo, en una dimensión estética y pedagógica, de manera que el espectador ejecutara su imaginación y afecto por medio de la *composición de lugar* para apropiarse del santo o mártir. Esto es lo que los teólogos de la época llamaban *conformación afectiva*, se trataba de un proceso pasional, la exaltación del pathos, que resultaba en la apropiación del santo por parte del espectador.

La *composición de lugar*, fue el método de espiritualidad que creó San Ignacio de Loyola, pieza clave en sus Ejercicios Espirituales, que se extendió a la lectura de las imágenes, según las investigaciones del historiador Jaime Humberto Borja, permitía que la estructura visual y la relación de sus elementos fuera vista desde la imaginación, produciendo en estados de meditación, el lugar corpóreo donde se haya aquello que se quiere contemplar, generando así una imagen mental de una realidad intangible.

La estructura aplicada para la pintura⁷, según Jaime Humberto Borja, constaba de cuatro partes, la *Inventio*, o búsqueda de argumentos verosímiles que hacen posible la causa pictórica, la *Dispositio*, que se refiere al orden y la distribución de las figuras dadas por la *Inventio*; el *Elocutio*, o traslado al

7. Borja, 118.



Fig. 2. Vicente Carducho, *El martirio de los cartujos de Roermond*, 1626-1632. Óleo sobre lienzo, 337 x 297,5 cm. N. Catálogo P005240. Museo Nacional del Prado, Madrid. ©Archivo Fotográfico Museo Nacional del Prado.



Fig. 3. Baltasar de Echave Orio, *El martirio de san Aproniano*, 1612. Óleo sobre lienzo, 407 x 255 cm. N. Catálogo 17939. Museo Nacional de Arte, México. Disponible en Wikidata Project Paintings Collection, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Baltasar_de_Echave_Orio_-_The_Martyrdom_of_Saint_Apronianus_-_Google_Art_Project.jpg. Imagen de dominio público CC0 1.0.

lenguaje de las ideas halladas en las dos anteriores y la *Actio*, realización del discurso o puesta en escena mediante la voz y los gestos que se producían para cumplir con los tres grados de persuasión del modelo retórico barroco: enseñar (explicar de forma clara y sencilla), deleitar (ilustrar y entretener), conmover (movilizar los sentimientos y las pasiones)(Figs. 2 y 3).

La producción de imágenes europeas y la traslación de modelos a América, incluso esta red de cultura visual a territorios de medio y lejano oriente, viajó al igual que las nuevas misiones en un contexto de nuevos infieles, el martirio se constituyó como una estrategia visual para incorporar a dichas tierras al plan de salvación. Se enaltecía “una nueva Iglesia y los mártires modernos, misioneros que morían a manos de los turcos, los japoneses, los musulmanes

del Magreb y, por supuesto, a manos de los indígenas de las recién descubiertas tierras americanas.”⁸

De esta relación de imágenes emerge un elemento fundamental para entender el culto a los mártires. América, desde el siglo XVI, se convirtió alegóricamente en la nueva Iglesia primitiva e implantar el cristianismo en ella era un símil de lo que fue la Iglesia en sus primeros tiempos, es decir, el escenario heroico de organizar y cristianizar un territorio romano hostil a la nueva religión del cristianismo primigenio. Eran pues los tiempos de la lucha contra los ídólatras paganos y el contexto de un Imperio amenazante cuya evidencia se manifestó en las persecuciones contra los cristianos y sus mártires por encarnar la experiencia de fe. América, siglos después representó lo mismo: las dificultades de organizar una Iglesia, la lucha contra los indígenas paganos y sus imperios que perseguían a los evangelizadores misioneros resistiéndose a la sustitución de sus ídolos y creencias por aquella idea de civilización que yacía en el discurso europeizante, ello originó entonces la categoría de mártires misioneros que con el paso de los años se enriqueció con los modelos instalados de los mártires históricos europeos barroquizados.

Llegado a este punto, el caso de la traslación de modelos de mártires y prácticas de martirios en América inició desde el mismo encuentro de culturas con los roles de mártir misionero y verdugo indígena; posteriormente y con la presencia de esta dicotómica relación se implantaron en la cultura visual hispanoamericana los arquetipos tridentinos de mártir y verdugo que aumentaron el repertorio de producción de imágenes in situ desde la mirada y bajo los referentes visuales europeos.

Ello lleva a concluir que el tránsito de modelos y la creación local compartían el mismo trasfondo antropológico de erigirse como ideales de comportamiento corporal y moral para mantener una cohesión en el territorio a modo de ethos sacralizado. El estudio del culto y la representación de los mártires en la cultura barroca americana implica el análisis de éstos como artefactos visuales discursivos en defensa de la religión contra las herejías y sus procesos de expansión mediante la evangelización y sostenimiento de una cultura visual unificada teológicamente.

8. Santiago Sebastián, *El Barroco iberoamericano, mensaje iconográfico*. (Madrid: Ediciones Encuentro, 1990), 218.

2. El martirio y las misiones evangelizadoras en América

Martirio y persecución es precisamente lo que ocurrió de nuevo en el siglo XVI, ante el avance de los protestantes y la lucha fronteriza con el islam, y en el siglo XVII, con las persecuciones a los misioneros franciscanos y jesuitas portugueses y españoles en Lejano Oriente y paralelamente en América, la evangelización en los territorios conquistados.

Durante el siglo XVII se multiplicó el número de documentos con descripciones de martirios, lectura ponderada especialmente entre los religiosos, y unido a ello para fortalecer el discurso retórico barroco, las imágenes sirvieron como conjunto pedagógico a la población secular, tratando de captar en ellas el momento justo de mayor tensión narrativa y manifestación del dolor.

Tal como lo investiga Esther Jiménez Pablo en su texto: *El martirio en las misiones durante el siglo XVII: devoción y propaganda política* (2017), la necesidad de que hubiera testigos presentes también era un elemento indispensable que acompañaba al martirio, tanto en su narrativa primigenia como en su recepción visual. El simple hecho de ver en estadios de *composición de lugar* el martirio inducía fervor en los presentes, por ello, era fundamental que el suplicio fuera público, porque mientras las autoridades que perseguían a una comunidad religiosa pensaban en dar un castigo público, de manera que la sociedad al visualizar el dolor sintiera rechazo a lo prohibido, a la nueva religión, la Iglesia católica lo utilizó, a través de sus detallados relatos de martirios y sus sermones, para conmocionar a la sociedad, reflexionar, y reforzar el sentimiento de comunidad.

Por su parte, los Pontífices santifican a los mártires no sólo para aprobar y dar a conocer su épica en el momento de su muerte, sino también para dar ejemplo de cómo debía actuar un buen cristiano ante la adversidad. Si los primeros santos fueron los mártires del cristianismo primitivo, de nuevo, en época Moderna, la mayoría de los candidatos a ser santos volvían a ser mártires.

En 1622 el papa Gregorio XV (1621-1623) creó la Congregación cardenalicia de Propaganda Fide. Fue la última congregación de cardenales en fundarse en el largo proceso de centralización del Papado como una Monarquía absoluta. Controlar la evangelización mundial desde Roma fue su principal cometido, pero también sirvió para extender la autoridad de los Pontífices por todo el orbe, valiéndose de la actividad misionera de las órdenes religiosas. Concretamente, los proyectos de Propaganda Fide chocaron de frente con los de las coronas española y portuguesa,

representados en el Patronato Regio, cuya jurisdicción ponía límites a la expansión de la Iglesia, si no pasaba por el filtro de los intereses de las coronas.⁹

El proyecto responde entonces a una estrategia de propaganda política y expansión donde los misioneros de las órdenes religiosas, eran el modelo perfecto para propagar la fe por su actitud caritativa, evitando a toda costa un comportamiento violento y de enfrentamientos. Como menciona Esther Jiménez, Roma dejaba claro que la conquista de las almas debía ser por medio de la predicación y la palabra, y nunca con las armas, recriminando así el uso de la violencia que en el pasado utilizaron los soldados de los monarcas con la excusa de extender el cristianismo. Allí está la nueva clave del modelo trasladado pero ajustado in situ a las condiciones del territorio.

Por su parte, y como exigencia de la Propaganda Fide, los misioneros que estaban en tierras americanas al servicio, debían enviar a la Congregación continuas relaciones y cartas explicando el avance y progreso de su evangelización, al mismo tiempo que enumeraban los problemas que se iban encontrando a su paso. Aquí surge una producción local de manuscritos y dibujos vinculados a la crónica y los relatos de viaje que se establecen como documentos de ida y vuelta fundamentales para entender el modo de actuar de los misioneros, la descripción desde su óptica europea de las circunstancias americanas y las narrativas barroquizadas de la nueva categoría de mártires en misiones.

Las narraciones, la mayoría de las que se envían a Propaganda Fide contenían el martirio de compañeros misioneros, siendo la respuesta del Prefecto de la Congregación siempre la misma: ensalzar la actuación de estos misioneros, como una especie de “soldados sin armas” que sólo con su modélica actitud convertían a otros pueblos. Los misioneros de Propaganda debían estar dispuestos a entregar su vida por la fe, sin tratar de defenderse, de rodillas, con los brazos abiertos, sin mostrar ningún miedo, lo que encendía el fervor de otros religiosos y la admiración de toda la comunidad católica. Y esta era la imagen que quería proyectar Propaganda Fide de sus misioneros.

En Roma, en el archivo de Propaganda Fide se guarda un tratado del siglo XVI que había sido escrito por el pontífice Gregorio XIII quien, durante su pontificado (1572-1585), se propuso impulsar a la Compañía de Jesús para que se extendiera apostólicamente a nivel mundial. Este tratado de Gregorio XIII servía para explicar la actitud que siempre había mostrado el Papado con respecto a la conquista de las almas. Evitando toda alusión a las santas cruzadas y al uso de las armas en

9. Jiménez Pablo, Esther, “El martirio en las misiones durante el siglo XVII: devoción y propaganda política,” *Chronica Nova*, no. 43 (2017): 145.

la conversión, este documento venía a señalar el modo “pacífico y piadoso” que siempre había usado Roma para convertir a los infieles, siendo el martirio un elemento indispensable y positivo “feliz” que favorecía las conversiones.”¹⁰

Dado lo anterior, el martirio formó parte de la cotidianidad de los misioneros y por ende la producción de escritos e imágenes sobre las rutas de expansión evangelizadora y los mártires de la comunidad se convirtieron en imágenes de una cultura visual de viaje y tornaviaje, una estrategia simbólica de recorrido y sacralización del espacio mediante el testimonio retórico en explícitos mapas de martirios en los que dejaban marcados los lugares exactos donde se habían producido los suplicios y las muertes de los compañeros jesuitas.

Ejemplos de ello son los mapas del territorio del Paraguay durante el siglo XVII y XVIII, donde se marcaron con una “X” los lugares donde sucediendo los distintos martirios, añadiendo además los nombres, fechas exactas y el tipo de martirio padecido por cada misionero. También la muy reconocida obra del P. Eusebio Kino, descripciones y mapas en el noroeste de Nueva España, en el año 1695, en el que se ve, en primer plano, el martirio del P. Francisco Xavier Saeta (Fig. 4).

Las representaciones sobre el espacio del noroeste novohispano realizadas por el jesuita Eusebio Kino y los franciscanos Juan Domingo de Arricivita y Diego Bringas de Manzaneda, según las investigaciones de José Refugio de la Torre Curiel en su artículo “Santidad y martirio en testimonios jesuitas y franciscanos sobre la cristianización del noroeste novohispano. Siglos XVII y XVIII,” *Relaciones*, no. 145 (invierno 2016): 63-107; se entienden como fuentes esenciales de un fenómeno de contemporización que se expresaba tanto en el discurso escrito como en la preparación de mapas.

Representar un espacio geográfico, sus habitantes, su territorio y los rasgos específicos de un observador que trata de destacar en el paisaje. Ello, afirma José Refugio de la Torre es contemporizar, en el sentido de asignar un lugar para el escenario, para los habitantes locales y para nuevos pobladores dentro de una idea de historia que ha transcurrido o puede desarrollarse. En este caso del noroeste novohispano con la temporalidad propia del cristianismo (orígenes, tránsito y futuro de salvación) que llevaba a jesuitas y franciscanos a dotar a los nuevos escenarios de una correspondencia con elementos del pasado, como es visible en la toponimia seleccionada para la interpretación

10. Jiménez Pablo, “El martirio en las misiones,” 150-151.

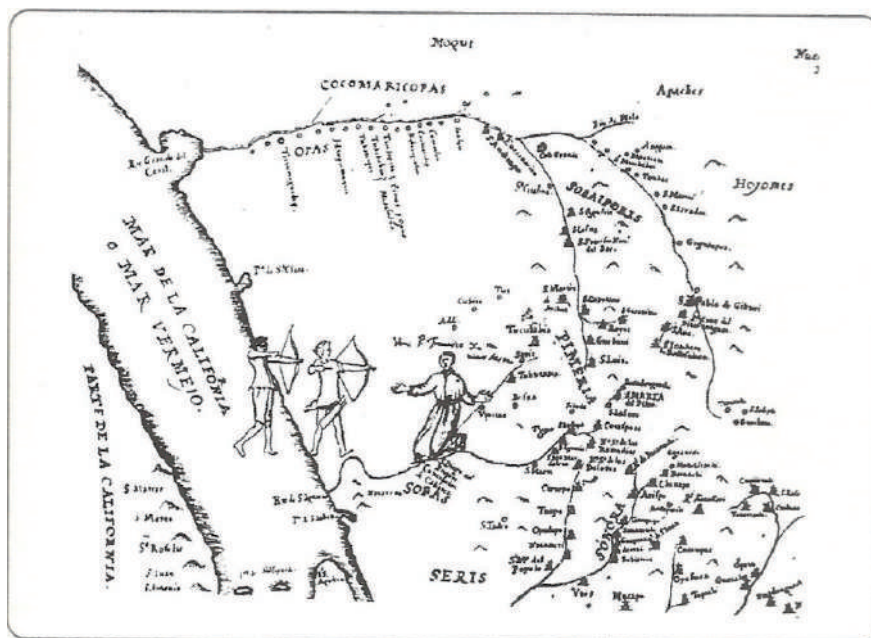


Fig. 4. P. Eusebio Kino, Martirio de Francisco Xavier Saeta, 1695. (Detalle), Mapa dibujado del noroeste de Nueva España. Disponible en Europeana, https://www.europeana.eu/es/item/2022709/oai_fototeca_mcu_es_fototeca_WUNDERLICH_WUN_10010. Imagen de dominio público CC BY-NC-ND.

que se daba al martirio de los compañeros de orden religiosa que habían muerto en aquellas zonas.

Así, entre 1639 y 1646, los jesuitas publicaron historias y relaciones en las que se detallaban los esfuerzos evangelizadores de la Compañía en tres remotas zonas fronterizas de América: el noroeste de México, el Paraguay y el sur de Chile. Más tarde, en la década de 1680, aparecerá otra crónica fronteriza, la de la región amazónica, que se puede considerar como la última crónica misional jesuita del siglo XVII. Todas ellas comparten un discurso que servía para confirmar muchos de los prejuicios religiosos de la época, en particular la noción de la brutalidad innata del pagano, del infiel, del hereje, del apóstata o del bárbaro.

En 1645, el provincial de la Compañía de Jesús en la Nueva España, el cordobés Andrés Pérez de Ribas, publicó en Madrid un tomo con el título de *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe* en el que se narra con gran detalle la historia de los inicios de la misión jesuita en el noroeste de México. La obra se halla impregnada de descripciones cruentas y minuciosas sobre las escenas de martirio:

Antes de matarlo le cogieron en alto ocho indios (Tepehuanes), diciéndole por escarnio las palabras que dél habían oído en la misa: Dominus vobiscum, y respondiéndole otros, Et cum spiritu tuo. Y trayéndole desta suerte, desde afuera le tiraron un flechazo que le pasó la espalda de parte a parte. Y después, para que fuera su muerte más cruel, le cogieron entre tres y los dos dellos lo tenían por los brazos, en forma de cruz, para que muriera como su Señor y Redemptor Nuestro, Jesucristo. El tercero de los indios con una hacha le abrió el cuerpo de alto a bajo, diciendo el bendito padre antes de expirar: "Haced hijos míos de mí lo que quisiéredes, que por mi Dios muero". Y con esto dio su alma a Dios en suavísimo holocausto¹¹.

Otros ejemplos de mártires misioneros en América que comparten la descripción antes mencionada sobre la forma del suplicio a los religiosos: dispuestos a entregar su vida por la fe, sin tratar de defenderse, de rodillas, con los brazos abiertos, sin mostrar ningún miedo y atacados por indígenas con flechas y mazos; son los expuestos en los documentos y posteriormente grabados realizados en territorio europeo que recogían visualmente los relatos de los miembros de las órdenes religiosas en situ:

Los llamados mártires de Elicura que según la documentación hallada en el Archivo General de la Nación de Argentina, ascendieron a 36 siendo los primeros, los PP. Aranda, Vecchi y H. Montalbán, muertos en Arauco en 1612, al principio Chile y Cuyo que también formaban parte de la Provincia Jesuítica del Paraguay¹².

Los casos de los Jesuitas Pedro Correia y João de Sousa, su muerte ocurrió cuando se les había ordenado avanzar hacia Paraguay, una empresa que tenía el provincial del Brasil Manuel da Nóbrega para evangelizar a los guaraníes de Asunción que fueron sus propios verdugos¹³ (Figs. 5 y 6).

En términos dialógicos a los anteriores ejemplos, un caso particular que llama la atención por ser una historia de viaje a la inversa en el que el misionero parte de América hacia medio oriente, es el martirio de San Felipe de Jesús; santo cuya devoción pervive actualmente en México y se le conoce históricamente por haber sido un fraile franciscano de origen novohispano martirizado en

-
11. Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*. (Madrid: Alonso de Paredes, 1645. Colección Biblioteca Nacional de Chile), 468.
 12. Carlos A. Page, "Martirio y muerte de un Jesuita camino a Santa Fe: Santiago Herrero S.j (1717-1747)," *Revista Oficial Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe*, no. LXXII (2015-2016): 22.
 13. Carlos A. Page, "Bibliografía de los protomártires jesuitas de América: Pedro Correia y João de Sousa," *Antíteses*, v. 11, no. 21 (jan. /jun. 2018): 66-86.



Fig. 5. P. Alonso de Ovalle, *Mártires de Elicura*, 1648. Grabado del martirio de PP. Aranda, Vecchi y H. Montalbán en 1612. Disponible en Europeana, https://www.europeana.eu/es/item/207/https___binadi_navarra_es_registro_oai_binadi_navarra_es_00008942_aggregation. Imagen de dominio público CC BY-NC-ND.



Fig. 6. P. Pierre du Jarric, *Histoire des choses plus memorables advenues tant ez Indes Orientales, que autres país de la decouverte des Portugais, en l'establissement & progrez de la foy Chrestienne & Catholique; Et principalement de ce que les Religieux de la Compagnie de Iesus y ont fait, & enduré par le mesme fin. Depuis qu'ils y sont entrez jusqu'a l'an 1600, 1610.* (Detalle) Portada, martirio HH. Pedro Correia y João de Sousa, grabado de Leonardo Gaultier. Disponible en Biblioteca Universidad Complutense de Madrid, <https://patrimonioidigital.ucm.es/s/patrimonio/item/706081>. Imagen de dominio público CC BY-NC-SA 4.0.

Japón. Se cuenta que fue el primero en morir un 5 de febrero de 1597 y las narraciones sobre su suplicio hacen referencia a su muerte en medio de todos aquellos mártires, abrazando la cruz de la cual fue colgado, suspendido de una argolla y atravesado por dos lanzas a manos de los orientales. Este relato y la representación de los elementos iconográficos del mártir, aparecen como un modelo de traslación que se instala en la forma del entrecruzamiento de las flechas evocando la imagen del martirio con doble cruz de los santos Vicente, Sabina y Cristeta que aparecen en el cenotafio de la segunda mitad del siglo XII que se encuentra en la basílica de San Vicente en Ávila (Figs. 7 y 8).



Fig. 7. Anónimo Novohispano, *San Felipe de Jesús*, s. XVIII. Convento de San Antonio de Padua, Puebla-México. Disponible en Wikimedia Commons, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Saint_Anthony_of_Padua_Convent,_Puebla_city,_Puebla_state,_Mexico02.jpg. Imagen de dominio público CC BY 2.0.



Fig. 8. Maestro Fruchel, *Cenotafio santos Vicente, Sabina y Cristeta*, segunda mitad siglo XII. (Detalle) segundo lateral del lado sur. Basílica de San Vicente, Ávila. Fotografía de Lorena Franco López.

Consideraciones finales

Las *imago pietatis* e *imago patiens* establecidas para los arquetipos de martirio se construyeron en un sentido primigenio del concepto de santidad que idealizó el modelo de mártir, aquel que moría por la fe, como un símil retórico de la figura de Cristo. Fenómeno de barroquización que pretendía readecuar a las nuevas exigencias in situ la conformación de nuevos mártires misioneros en tierra americana, permitiendo el enriquecimiento del repertorio de los martirologios y las devociones locales.

Unido a ello, entre el conjunto de santos, los mártires y la veneración de sus cuerpos y reliquias, se posicionaron entre el culto y la devoción que suscitaron en América, previamente incentivado por el Concilio de Trento,

convirtiéndose en un punto articulador de la piedad barroca, y por extensión, en la experiencia americana.

La teatralidad del cuerpo, como campo de experiencia sensorial sacrificado permitió retóricamente que el dolor corporal se estableciese como el camino de salvación. El sufrimiento era una experiencia dotada de unidad que afectaba cuerpo y alma, ambos constituían un ser. El cuerpo alterado por un sufrimiento, indirecto o infligido, necesariamente afectaba el alma como resultado del incidente. El dolor del cuerpo era un mecanismo para el ascenso del espíritu. No había una radical dicotomía entre cuerpo y alma, el cuerpo era el lugar donde se castigaba y se recompensaba. No podía haber contacto con Dios sino era por medio del cuerpo y ello permitió la creación de modelos visuales de un cuerpo-espacio donde se batían vicios y virtudes, y se consolidaba como lugar donde se encontraba el verdugo con la víctima.

Iconográficamente, se ejemplificaron los valores de los mártires, mediante la elección de la escena se seleccionaba la que se quería representar y éste era el espacio donde entraban en juego los valores. Las escenas más encarnadas eran el momento de mayor tensión narrativa de la muerte del mártir, momento en que el cuerpo era sacrificado, la escena más cruenta dada la gran capacidad de manifestación del pathos para aplicar el modelo retórico barroco. La elección repetida de esta escena contenía la valoración del mártir, anunciaba la postura de abandono en Dios y el sentido de sufrimiento como elemento social para la conformación del ethos sacralizado.

El modelo a seguir era la vida del sujeto que debía asumir el martirio cotidiano, el sufrimiento, como una condición normal de comportamiento. Se trataba de apoderarse del cuerpo sufriente y su causa exterior como el verdugo (las enfermedades y las tribulaciones). El cuerpo se embellecía en el martirio y así se convertía en un dispositivo para perfeccionar lo imperfecto. El mártir mediaba entre lo sagrado y lo profano en el espacio de lo cotidiano, ayudaba a construir el comportamiento sumiso que mantenía la cohesión del cuerpo social barroco.

Tanto en el mártir como en el verdugo yacían paradojas: en el primero las imágenes representaban el espacio donde se encontraban la muerte y la salvación, con un único vínculo que las unía, el sufrimiento encarnado en el cuerpo. En el segundo, es quien a la vez ejecuta, pero también es purificador, aquel que marca el camino del encuentro de la perfección.

El verdugo históricamente aparecía con cimitarra y turbante como una imagen surgida de la España de finales del siglo XV de una tipificación del pagano

oriental acentuando la victoria de la corona sobre los moros; en las imágenes de los martirios a misioneros en América, es el indígena que aparece bajo la categoría de lo exótico revestido de barbarie e idolatría por los discursos europeos que estaban presentes en la mirada y los argumentos de los religiosos evangelizadores por su doctrina proveniente de la Edad Media y reforzada por los dictámenes contrarreformistas. Así, la relación mártir misionero y verdugo indígena presenta un fenómeno de la hermenéutica del Otro, es decir, los vínculos del aquí y el allá. Lejos-cerca, acá-europeo, allá-otro-americano. Finalmente se puede considerar que el tránsito de modelos a América, se constituye como un *Continuum*, la traslación de los modelos narrativos y visuales: Cristo-Mártires primeros cristianos-Mártires Misioneros en América.

La imagen, aparece entonces, como un conglomerado de relaciones en el que ésta se ha desterritorializado del tiempo y es vista como lo que sobreviene de una dinámica y de una sedimentación antropológica; las imágenes se encuentran diseminadas por todas partes y que como huellas emergen a modo de síntoma en la cultura buscando su supervivencia. Así pues, las relaciones históricas están tejidas de múltiples pasados y la imagen aparece en su propio tiempo desplazado de la cronología exigiendo en el intérprete una dialéctica con el presente.

Bibliografía

- Borja, Jaime Humberto. *Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada. Los discursos sobre el cuerpo. Colección de Ensayos sobre el campo del arte colombiano, Ensayo de Autor*. Bogotá: Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte. Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2012.
- Carducho, Vicente. *Diálogos de la Pintura su defensa, origen, esencia, definición modos y diferencias*. Madrid: Ediciones Turner, (1635).1979.
- De la Peña Velasco, Concepción. "La imagen del mártir en el Barroco: el ánimo invencible." *Archivo Español De Arte*, LXXXV, 338 (abril-junio 2012): 147-164.
- De la Torre Curiel, José Refugio. "Santidad y martirio en testimonios jesuitas y franciscanos sobre la cristianización del noroeste novohispano. Siglos XVII y XVIII," *Relaciones*, no.145 (invierno 2016): 63-107.
- De la Vorágine, Santiago. *La Leyenda Dorada Tomo I Siglo XIII*. Madrid: Alianza Forma, 1995.
- Gallonio, Antonio. *Trattato de gli instrumenti di martirio, e delle varie maniere di martoriare usate da' gentili contro christiani*. Roma: Impreso por Ascanio y Girolamo Donangeli. 1591. Consultado el 29 de octubre de 2022: <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/45112>.

Interián de Ayala, Juan. *El pintor christiano y erudito o tratado de los errores que suelen cometerse freqüentemente en pintar y esculpir las Imágenes Sagradas*. Madrid: Por Joachin Ibarra, Impresor de Cámara de S. M., 1782.

Jiménez Pablo, Esther. "El martirio en las misiones durante el siglo XVII: devoción y propaganda política." *Chronica Nova*, no. 43 (2017): 139-165.

Pacheco, Francisco. *Arte de la Pintura*. Madrid: Edición Bonaventura Bassegoda i Hugas, Cátedra, 1990.

Page, Carlos A. "Biobibliografía de los protomártires jesuitas de América: Pedro Correia y João de Sousa." *Antíteses*, v. 11, no. 21 (jan. /jun. 2018): 66-86.

Page, Carlos A. "Martirio y muerte de un Jesuita camino a Santa Fe: Santiago Herrero Sj (1717-1747)," *Revista Oficial Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe*, no. LXXII (2015-2016): 21-50.

Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*. Madrid: Alonso de Paredes, 1645. Colección Biblioteca Nacional de Chile.

Ribadeneyra, Pedro de. *Flos sanctorum de la vida de los santos*. Cádiz: Imprenta y Lit. de la Revista Médica, 1863-1865.

Sebastián, Santiago. *El Barroco iberoamericano, mensaje iconográfico*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.

Del martirio a la imprenta: la misión en Japón en las relaciones de sucesos sevillanas

FROM MARTYRDOM TO THE PRINTING PRESS: THE MISSION IN JAPAN IN SEVILLIAN RELACIONES DE SUCESOS

Manuel Rufo Olivares

Resumen

A principios del siglo XVII las fronteras de la Monarquía Hispánica alcanzaban lugares tan lejanos y extraños para el común de los europeos como el Japón Tokugawa. Fue aquí donde, en las mismas fechas, las comunidades cristianas fundadas por el jesuita Francisco Javier, tan numerosas que resultaban peligrosas para el orden político, comenzaron a ser perseguidas, generando una prolífica literatura martirial que responde a los códigos barrocos de la época. El renacer de los relatos de martirios, al calor de la Contrarreforma, coincide con el desarrollo de unos géneros de imprenta de carácter informativo que trataban de satisfacer un público ávido de noticias. En las páginas siguientes, recopilamos y analizamos las relaciones de sucesos con las que la imprenta sevillana cubrió la actualidad del catolicismo en Japón.

Palabras clave

Relaciones de sucesos; Sevilla; Siglo XVII; Japón; martirios; imprenta.

Abstract

At the beginning of the 17th century, the frontiers of the Spanish Monarchy reached places as distant and strange to the common European as Tokugawa Japan. It was here where, at the same time, the Christian communities founded by the Jesuit Francis Xavier, so numerous that they were dangerous for the political order, began to be persecuted, generating a prolific martyrdom literature that answered to the baroque codes of the time. The revival of martyrdom stories, in the heat of the Counter-Reformation, coincides with the development of informative print genres that tried to satisfy a news-hungry public. In the following pages, we will compile and analyze the reports of events with which the Sevillian printing press covered the current affairs of Catholicism in Japan.

Keywords

Relaciones de sucesos; Seville, 17th century; Japan; martyrdoms; printing press.

Un enorme corpus de literatura informativa apareció a lo largo del siglo XVI describiendo pueblos y parajes exóticos, reinos exuberantes y ricos, fértiles para el cultivo de la tierra y la fe¹. Misioneros, mercaderes y soldados compartieron el escaso espacio del interior de los barcos, cruzando el Atlántico, el Índico y el Pacífico; se enfrentaron a piratas, enfermedades y tempestades, cientos murieron por el camino, pero se fueron esparciendo por la cada vez más amplia frontera de la Monarquía Hispánica. Cosecharon tantos éxitos como fracasos, pero configuraban una auténtica vanguardia, la fuerza de choque del imperio, cuyas filas habían de ser nutridas con constancia, para lo cual se divulgaban deliberada y únicamente las historias y noticias que transmitían sensación de triunfo y prosperidad.

A finales del siglo XVI, sin embargo, la realidad empuja a un cambio retórico. El catolicismo fue perseguido de forma sistemática en lugares donde herejes, gentiles e infieles se hallaban establecidos con fuerza. Alejandro Cañeque señala la persecución en Inglaterra como punto de inflexión; el relato triunfal va

1. Para la parte del mundo que nos ocupa, las Indias Orientales, destacan obras como el *Discurso de la navegación que los Portugueses hazen de los Reynos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China* (Sevilla, 1577), de Bernardino Escalante, o las *Décadas da Ásia* (1552-1553) de João do Barros. Sobre el impacto que este tipo de literatura tiene en la Monarquía Hispánica, véase González Sánchez, Carlos Alberto, "Asia Oriental en los productos tipográficos de la Carrera de Indias: su impacto en la Monarquía Católica (1550-1650)", *e-Spania*, 2017.

a situarse, contradictoriamente, desde la óptica de la muerte, la persecución, el sacrificio y la resistencia, a través de la figura del mártir². El martirio es una realidad histórica constante, entendida como el sacrificio por la defensa de una fe o unos ideales, pero en el caso del cristianismo, una vez vence y domina Europa, su fuerza narrativa, movilizadora, pierde su sentido. Ahora regresa, recuperado como herramienta de la Iglesia católica para reaccionar al avance reformista, con unas características simbólicas definidas a raíz de Trento. Noticias y literatura hagiográfica y martirial confluyeron, de tal forma que la información recibida en la Península Ibérica de lugares tan dispares y remotos entre sí como Inglaterra, Brasil o Japón era en su mayoría de naturaleza eclesiástica.

En este sentido, el alcance global de la Compañía de Jesús y su propia estructura organizativa aportaron una gran cantidad de información, estimulando la circulación de noticias con el establecimiento del sistema anual de cartas, las *indipetae*³ y la elaboración de crónicas oficiales sobre su actuación⁴. Contribuye así a la evolución de formatos de imprenta que han sido interpretados como periodismo incipiente, sin la característica principal que le otorga dicho nombre (la periodicidad), pero con una combinación de factores que sin duda lo anuncian. Este ensayo se centra en uno de esos géneros de imprenta, la relación de sucesos, un concepto que puede englobar múltiples variantes en cuanto a formato físico, extensión, características literarias..., pero al que se acude como fuente, valorando su naturaleza mixta (histórica, informativa, literaria, propagandística), para revisar la constelación de misioneros que perecieron en Japón y cómo Sevilla ejerció un papel primordial en su divulgación.

Mucho ha sido escrito acerca de las relaciones de sucesos en las últimas décadas. Nos interesa especialmente la definición de Nieves Pena Sueiro⁵,

-
2. Este ensayo debe mucho a Alejandro Cañeque, para quien «[L]as historias de mártires fueron poderosos instrumentos que, en manos de los órdenes religiosos, sirvieron, por un lado, para combatir el protestantismo en Europa y el islam en el Mediterráneo y, por el otro, para intentar consolidar o expandir el imperialismo y colonialismo hispanos en Asia y América. [...] Las historias martiriales, que con tanta abundancia circularon por todos los territorios del imperio, sirvieron para conectar a sus habitantes y cimentar la identidad católica de la monarquía», *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica*, Marcial Pons, Madrid, 2020, 18-19.
 3. Maldavsky, Aliocha, "Pedir las Indias. Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico", *Relaciones*, N. 132, otoño 2012, 147-181.
 4. Es el caso de las crónicas de Francisco Colín, Pedro Murillo de Velarde o Pedro Chirino. Véase Descalzo Yuste, Eduardo, "Las crónicas oficiales de la Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)", *Nuevas de Indias. Anuario del CEAC*, I, 2016, 117-148.
 5. Pena Sueiro, Nieves, "Estado de la cuestión sobre el estudio de las relaciones de sucesos", *Piegos*

pues abarca la heterogeneidad que queda representada en el corpus que aquí reunimos. Una relación de sucesos pretende mantener informado a su público a la par que conmoverlo, para lo cual a menudo hace uso de modelos retóricos de la literatura popular. Alude a temas como fiestas, bodas reales, canonizaciones, sucesos milagrosos, violentos, extraordinarios, catástrofes naturales, historias de infidelidad o batallas navales; la mayoría desde una óptica triunfal, en el que se describen modelos de conducta, asociados a lo español y lo católico, y modelos de todo lo contrario, de maldad, infidelidad, herejía y tiranía, asociados a ingleses, holandeses o turcos. Forman parte, si se quiere, de la cultura hegemónica gramsciana, lo que no quiere decir que no suscitara una diversidad de opiniones entre su público. Las relaciones son parte de esa familia de documentos que participa del nacimiento de la opinión pública, tal como la plantea Michele Olivari⁶. Al contrario que formatos posteriores, como la gaceta —considerada una clara antecesora del periódico moderno—, cada relación de sucesos suele tratar un solo tema, sobre el cual puede explayarse hasta alcanzar la extensión de un libro o reducirse a cuatro u ocho páginas. Es esta brevedad la que buscamos, pues viene relacionada con precios más baratos de producción y venta y, por lo tanto, una mayor difusión.

La imprenta sevillana tuvo un papel decisivo en el desarrollo de estos primeros géneros informativos, hasta el punto de que talleres como el de Juan Serrano de Vargas, Juan de Cabrera o Juan Gómez de Blas se sustentaban sobre su venta. La situación ventajosa de Sevilla en la Monarquía Hispánica explica el alcance global de las noticias publicadas, relatando no solo martirios en el Japón, también los avances de los jesuitas en China, las luchas con los holandeses por el comercio en las Indias Orientales, o las desavenencias entre los numerosos reinos del Índico. La naturaleza efímera de la relación de sucesos genera problemáticas como la imposibilidad de conocer la cantidad exacta de ejemplares que fueron impresos en su tiempo y la escasez de ellos conservados en la actualidad. En función de eso, hemos conseguido recopilar 13 relaciones sobre el Japón y las persecuciones que tuvieron lugar contra las comunidades cristianas. Fueron impresas por Juan Serrano de Vargas (1), Francisco de Lira (2), Juan de Cabrera (3), Pedro Gómez de Pastrana (3), Luis Estupiñán (2), Juan Gómez de Blas (1) y Simón Fajardo (1), a lo largo de un período de tiempo que abarca desde 1619 hasta 1633. La primera de ellas, titulada *Relación de las grandes y nuevas persecuciones que al presente se han*

de bibliografía, N.º 13, 2001, 43.

6. Michele Olivari, *Avisos, pasquines y rumores. Los comienzos de la opinión pública en la España del siglo XVII*, Cátedra, Madrid, 2014.

*levantado en el Japón contra los christianos y religiosos que andan predicando en aquel reyno. Dase quenta del cruel martirio que dieron a quatro religiosos, del Orden de S. Agustín, de san Francisco, de santo Domingo, y de la Compañía de Iesús, porque predicavan públicamente la Fé de Christo, fue impresa por Juan Serrano de Vargas en 1619*⁷.

I. El Gran Martirio de Nagasaki

A la altura de 1621, año en que Felipe IV sucede a su padre en el trono y en que se reanuda la guerra con las Provincias Unidas, aparece una relación de apenas ocho páginas, impresa y a la venta en el taller de Francisco de Lyra. Cualquier persona lecto-escribiente y con monedas suficientes podía caminar desde la plaza de San Francisco a lo largo de Sierpes en dirección a la Campana, pasando junto a la Cárcel Real, donde Pedro Gómez de Pastrana tendría también su taller a partir de 1625, y al llegar a la calle de la Muela (calle O'Donnell) hacerse con el documento para leerlo. Este, titulado *Estado i successo de las cosas de Japón, China i Filipinas*, donde según su subtítulo *Dase cuenta de la cruel persecución que padece la Cristiandad de aquellas partes, i del número de mártires que en ellas a avido de diferentes Religiones*⁸, trasladaría al lector y sus oyentes al Japón del shogunato Tokugawa.

Solo la portada aporta una gran cantidad de información: un grabado ocupa la mitad de la página, donde tres figuras angelicales entre nubes sostienen un cartucho donde están contenidas las siglas «IHS», asociadas a la Compañía de Jesús. Y es que la relación fue escrita, según afirma la portada, por un jesuita, quien desde las Filipinas escribía a otro en México, aunque como veremos son varios los autores. La genealogía de una relación de sucesos es un proceso diferente en cada ejemplar. A menudo desconocemos la identidad de su autor, y por tanto informaciones que podrían ser relevantes, como su condición social o su género⁹; pero sabemos que la publicación, es decir, el resultado final del proceso es la confluencia de los intereses económicos del impresor y de promoción política, social o espiritual de un individuo o

7. Madrid, Real Academia de las Ciencias Morales, 20879(143).

8. Tokio, University of Tsukuba, 198.221-B39 (Besson Collection, 238).

9. Sobre la autoría de las relaciones de sucesos, Pena Sueiro, Nieves, "Los autores de relaciones de sucesos: primeras precisiones", Ciapelli, Giovanni y Nider, Valentina (eds.), *La invención de las noticias: las relaciones de sucesos entre la literatura y la información (siglos XVI-XVIII)*, Università degli Studi di Trento, 2017, 491-508.

institución. De ahí que se plantee una imagen de impresor como empresario avisado y oportunista, imagen que encarna a la perfección Juan Gómez de Blas, siempre a la búsqueda de la novedad, la noticia, la historia que asegure cierto éxito comercial. El impresor parece haber ejercido, si no como autor, al menos como compilador de la información.

Francisco de Lyra fue uno de los grandes impresores de la Sevilla de la primera mitad del XVII. Sus prensas estuvieron en activo entre 1614 y 1654, aproximadamente, aunque se sabe que para 1650 toma el testigo su hijo Francisco Ignacio. Procedía de una familia lisboeta de impresores y se especula sobre la posibilidad de que algunos de sus nietos pasaran a Indias y continuaran allí el oficio. Eduardo Peñalver ha identificado hasta 296 títulos atribuidos a Lyra¹⁰, pero es necesario advertir que las cifras son siempre poco fiables en cuanto a la producción de la imprenta manual, pues ni se ha conservado ni fue inventariado todo lo que fue impreso. De hecho, para el género que interesa, la relación de sucesos, al igual que ocurre con otros tipos de folletos y menudencias, solo podemos especular acerca de su alcance cuantitativo real.

En 1622, Lyra sucedió a Alonso Rodríguez Gamarra como impresor del Cabildo. También trabajó para la Inquisición y otras instituciones de la ciudad, lo que muestra su relevancia a nivel local. No obstante, Peñalver considera que la relación con las órdenes religiosas nunca fue exclusiva, imprimiendo sermones y otros textos de autores de diferentes congregaciones¹¹. Este dato es de gran interés, pues arroja luz sobre de qué manera se producía el proceso de impresión de una noticia, a veces directamente pagada por un individuo o institución interesados, a veces, como es el caso, por iniciativa del impresor. Los impresores competían entre sí por la publicación de determinadas noticias, y en ocasiones esta disputa se resolvía con un acuerdo. Así ocurrió con las bodas del futuro Felipe IV con Isabel de Borbón, en 1615, que fueron contadas a lo largo de tres relaciones publicadas por Clemente Hidalgo, Francisco de Lyra y Alonso Rodríguez Gamarra¹².

Gracias a los colofones de libros y relaciones sabemos que el taller de Lyra estuvo ubicado en la calle Colcheros hacia 1615, para luego trasladarse en 1616 a la Alameda y en 1617 en la calle de Armas, actual Alfonso XII, junto al colegio

10. Peñalver Gómez, Eduardo, *La imprenta en Sevilla en el siglo XVII. 1601-1700*, Universidad de Sevilla, 2019, 405.

11. Peñalver, 410.

12. *Ibid.*, 412.

inglés de San Gregorio. En 1618 pasa a la calle de las Palmas, tramo de la actual Jesús del Gran Poder junto al colegio de San Hermenegildo, en 1619 en la calle Sierpes, en 1620 en la calle de la Muela y, finalmente, en 1623, en el callejón del Azofaifo, también en Sierpes. Estando ubicado en la calle de la Muela, hacia 1621, publicó la relación a la que nos referimos.

Estado i suceso se compone de tres misivas de dos autores diferentes, para el caso de Japón, y dos apartados finales dedicados a China y Filipinas donde no se aclara el origen de la información. Dos figuras distintas, eso sí, miembros de la Compañía. A partir de tres cartas, a las que el compilador ha tenido acceso por medios que desconocemos, se cumple con lo prometido en el título: informar sobre la situación de la religión católica en el archipiélago nipón, en concreto del destino sufrido por los misioneros perseguidos por el shogun. En primer lugar, una carta de Mateo del Cobo a Valerio de Ledesma fechada en Nagasaki a 19 de octubre de 1619. En segundo lugar, mismo emisor y receptor, pero del 10 de noviembre de 1619. Finalmente, la que nos resulta más interesante en vista de una relación que veremos más adelante, la misiva de Carlos Espínola desde la cárcel de Omura, del 5 de marzo de 1619.

Mateo del Cobo escribe al padre Valerio de Ledesma desde Nagasaki, un 19 de octubre de 1619, acerca de la situación de la misión en Japón. Según Cobo la persecución contra los cristianos tiene como resultado que 28 religiosos permanecieran presos, siete de ellos en Omura, cerca de Nagasaki, siendo cuatro dominicos, un franciscano y dos jesuitas, además de diez cristianos japoneses. Pero es en Meaco, es decir, Kioto, donde la persecución culmina, con ejecuciones públicas, sumarias, descritas con asombroso detalle. El 6 de octubre

ofreció la Ciudad de Meaco al cielo el más rico presente que jamás en aquella rica y poderosa Ciudad se vio, de 50 Christianos asados viuos, por la fe de lesu Christo nuestro señor. [...] Luego enarbolaron 26 palos en vn lugar público enfrente del templo del Daibu (que es grande y sumptuoso edificio) a lo largo de vn río, que por allí passa. A seis de Otubre sacaron de la cárcel a los santos presos, sin perdonar a tiernas donzellas, ni a criaturas, que iuan a los pechos de sus madres. Passeáronlos por las principales calles de Meaco, con pregón que dezía que por ser Christianos los mandauan asar viuos. Yuan los Caualleros de lesu Christo todos vestidos de blanco, y con semblante tan alegre, que bien se mostraua la fuerça de la diuina gracia, que los esforçaba. Animáuanse vnos a otros para el martyrio, y con gran sosioego se despedían de los amigos y conocidos que en el camino econtrauan [...] Finalmente pegaron fuego a la leña, y los más dellos fixos los ojos en el cielo (semblante que conseruaron después de muertos) acabaron su glorioso martyrio. Los primeros días anduieron los Gentiles con gran vigilancia, porque los Christianos no hurtasen los santos cuerpos: mas por la buena industria de muchos padres que residen en aquella Ciudad, se han recogido algunos.

Para que la relación consiga su objetivo, que no es otro que conmover a su público y despertar en él el más encendido fervor, se incide en el patetismo del episodio, en la crueldad de los ejecutores que no tiene miramientos respecto a mujeres y niños, pero también en cómo los padres espirituales de aquella comunidad marchaban alegres hacia la muerte. El gesto de morir con la mirada puesta en su destino —el cielo— ofrece esperanza, como lo hace también el hecho de que, a pesar de los esfuerzos de las autoridades por impedirlo, algunos restos pudieron ser rescatados. Este punto es esencial, pues activa otro proceso tan importante como el propio martirio, dentro de la cultura barroca, que es el de la veneración de reliquias. No se tiene constancia de la pervivencia de estos restos, algo que sí ocurre con Pablo Miki y sus veinticinco compañeros. Parece que los mártires del 6 de octubre de 1619 han desaparecido de la memoria, anónimos empequeñecidos por los cientos de cristianos ejecutados que les siguieron.

Un 5 de marzo de 1619 escribía el jesuita Carlos Espínola desde su celda:

[Y] aunque no falta que padecer, por ser la casa mal abrigada, y las guardas a veces no querer dexar entrar nada de fuera, mas de lo poco que se nos da de ración, que basta para no morir de hambre, todavía a las veces el Señor con su paternal providencia ordena que entre lo que nos embían los devotos, tenemos más regalo que podemos desear y sobre todo el padecer por amor de Dios, y la esperanza de la buena suerte, que nos puede caber, nos lo haze todo fácil, y los trabaxos sabrosos. Yo estoí contentísimo por la merced recebida. Y aunque temo que por mis pecados y por no aver trabaxado en esta viña como debiera, y por la grande ingratitud a las muchas misericordias que el Señor me a hecho, sea echado como inútil del lapón, todavía me consuelo de aver alcançado ser maniatado y preso en el servicio de Dios, que no es pequeña merced.

«Tenemos regalo que podemos desear y sobre todo el padecer por amor de Dios» es una afirmación que resume lo que el catolicismo y las órdenes religiosas querían de sus misioneros: la absoluta sumisión a los designios de dios, el alegre sacrificio por la fe. El beato Carlos Espínola encarna a la perfección la figura del misionero-aventurero y mártir que la Compañía de Jesús se encargó de promocionar durante los años de la evangelización de Japón. En época hubo ya un gran debate en torno a su origen. Aunque existía cierto consenso en cuanto a ubicar su lugar de nacimiento en Génova¹³, Mathias

13. Así lo hace Ambrosio Spinola, en su *Vita del P. Carlo Spinola della Compagnia di Giesu morto per la Santa Fede nel Giappone*, obra que hemos consultado en su ejemplar impreso por Clemente Ferroni en Roma en 1629, conservado en la Biblioteca Nacional Central de Florencia, FILIP Q.1.200. [<https://>

Tanner en 1675 lo hizo praguense¹⁴, y más recientemente se ha señalado Madrid como ubicación más probable. Su padre, Ottavio Spínola, quien era tutor del príncipe Rodolfo, había acompañado a este en un viaje a Madrid en 1563. Lo que sí se reconoce es que nació en 1564, por lo que al morir en 1622 contaba con 58 años.

Carlos Espínola, o Spínola, entró en la Compañía en 1584, estudió filosofía en Nápoles y fue ordenado en Milán. Desde el primer momento quiso embarcarse hacia Japón, y aunque su deseo fue concedido en 1586, no sería hasta 1600 que desembarcase en Malaca y en 1602 en Japón. En este lapso, el navío en que viajaba desde Génova a Barcelona impactó con una roca y hubo de regresar. Cuando al fin llegó a España, cruzó el país hasta Lisboa, y allí embarcó, pero el timón había sido dañado por una tormenta y tuvo que volver a la deriva a la capital portuguesa. Al intentarlo de nuevo, unos piratas ingleses lo apresaron y lo llevaron a Inglaterra, no pudiendo partir definitivamente a Asia hasta 1599. En Japón enseñó matemáticas y astronomía, residiendo en Meaco, Kioto. En 1609 fue trasladado a Nagasaki, donde recibió el decreto del Shogun que suponía la expulsión de la Compañía del archipiélago y la prohibición del cristianismo. Espínola decidió quedarse y vivió oculto de las autoridades japonesas durante cuatro años, hasta que el 13 de diciembre de 1618 fue capturado. Fue encarcelado en una especie de jaula, a la intemperie, hasta su ejecución¹⁵.

La relación de Lyra concluye con la descripción de unas celebraciones que tuvieron lugar en Manila con motivo del día de la Inmaculada donde se honraron los mártires del Japón. Las fiestas se desarrollaron con la habitual pompa del Barroco. Cabe señalar que durante las mismas se representó «la comedia de los Mártires del Japón, cosa muy devota», lo que nos hace pensar en la comedia atribuida por unos a Lope de Vega y otros a Antonio Mira de Amescua¹⁶. El teatro constituyó otra vía de propaganda religiosa usada con frecuencia por las órdenes religiosas, esta de un carácter más popular si cabe. Lo último que aparece es la licencia de impresión, concedida por el teniente

books.google.es/books?id=F2nwqgLtX00C&hl=es&pg=PA1#v=onepage&q&f=false.

14. El jesuita bohemio Mathias Tanner (1630-1692) dedicó su vida a contar las de todos aquellos padres ignacianos que habían sido martirizados. Hemos consultado una versión digitalizada de *Societas Jesu ad sanguinis et vitae profusionem militans*, ejemplar conservado en el Fondo Antiguo de la Universidad Complutense de Madrid, BH DER 15559. [https://books.google.com.ec/books?id=JB-o7jhNn_QC&hl=es&pg=PP7#v=onepage&q&f=false].

15. Rochford, Tom, *Beato Carlos Spinola*, consultado el 14 de julio de 2022. <https://www.jesuits.global/es/saint-blessed/beato-carlos-spinola/>.

16. Cañeque, 246-247.

de alcalde Francisco de Rojas y Oñate, quien además añade una apreciación por la que debe ser impresa la relación: en ella hay «muchas cosas con que edificarse los fieles, viendo la fortaleza de ánimo con que muchos religiosos i iapones an ofrecido sus vidas en defensa de nuestra santa fé».

En 1624, Juan de Cabrera¹⁷ imprime, con licencia del oidor Veas Vellón, la *Relación admirable de los grandes y rigvrosos martirios que el año pasado dieron en el lapón, a ciento y diez y ocho mártires de valor insigne. Tomado por fe por personas fidedignas que de allá vinieron de aquel Reyno Comprovado por las cartas que les vinieron a los Padres de la Compañía de la ciudad de Manila este año passado de 1623*¹⁸. Gracias al testimonio de unos padres jesuitas, cuyas cartas son utilizadas aquí como fuentes, y no editadas de forma literal como en la relación anterior, conocemos el periplo de Pedro de Zúñiga, agustino, y Luis Flores, dominico, que en un intento por liberar cristianos de la cárcel de Firando acabaron encontrando el martirio.

Según el texto, la expedición fue denunciada por unos holandeses ante la autoridad japonesa. El «Emperador tirano» ordenó su captura y ejecución pública, tanto de los religiosos como de los marineros que los habían traído hasta allí, además de todos aquellos cristianos encarcelados, familias enteras, a quienes fueron a liberar. El proceso habitual era dar la posibilidad de evitar la muerte si se renegaba públicamente del cristianismo, con el sencillo gesto de pisar una imagen de Cristo o María, llamada «fumie». Las ejecuciones de cristianos se realizaban a las afueras de Nagasaki. Allí fueron trasladados después de un largo presidio. Al ver pronto su final, instigado por los frailes, el capitán Joaquín cogió de las manos a sus acompañantes y predicó «como un Apóstol» en japonés. Entonces, «quisieron los Gentiles irla a la mano mandándole que callase, y él respondió que más obligado estaba a obedecer a Dios que a los hombres, y que ya no le podían hacer más que quitarle la vida, y quemándole la leña que por todas partes los tenía cercados, murieron constantemente casi inmóviles.» Los cuerpos calcinados y las cabezas de los ejecutados fueron expuestas durante días como advertencia, pero no pudieron evitar que numerosos cristianos se acercaran a recoger reliquias que venerar. Lo consiguieron con el cuerpo de Pedro de Zúñiga, con intención de enviarlo a su padre, el marqués de Villamanrique.

17. Sobre Cabrera, véase Peñalver, 485-490.

18. Sevilla, Fondo Antiguo de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla, A 109/085(14).

Nacido en Sevilla en torno a 1580¹⁹, Pedro de Zúñiga había sido ordenado fraile en el convento de San Agustín de la ciudad hispalense en 1604. Inspirado por las noticias traídas de Japón por fray Diego de Guevara, decide embarcarse a Filipinas, donde llega en 1610. No fue hasta 1618 que abandonó Manila por Nagasaki, donde fue ordenada su captura, consiguiendo escapar de regreso a Manila en 1619. Pronto las comunidades cristianas de Japón pidieron su vuelta y en junio de 1620 embarcó en el mercante japonés capitaneado por Joaquín Hirayama —o Díaz— del que habla nuestra relación. La partida fue capturada por holandeses, e inicialmente fueron encarcelados en Firando. La escena del martirio fue presenciada por fray Bartolomé Gutiérrez, también agustino, martirizado en 1632, quien envió una relación detallando el acontecimiento.

La relación de Cabrera continúa su repaso de los 118 mártires, pasando ahora a 55 presos de Omura que el «tirano» quiso fueran los siguientes. El episodio es considerado en la relación como «el más ilustre martirio que jamás ha habido en aquel Reino». Como ya relataba el padre Espínola desde su celda, las condiciones de la prisión de Omura son las más duras que uno pueda imaginar, y aquí se encargan de señalar que los más de cincuenta «habían estado tanto tiempo con tanta estrechura, en una pieza baja en que cabían solas doce esteras, y dormían treinta personas, y algunas veces más, y entre tres una estera de ocho palmos de largo y tres de ancho, sin haber donde poder dar un paso, y dentro tenían su lugar de necesarias, que solo esto bastaba para acabarlos». Su dieta se reducía, además, a «una escudilla de arroz negro, con alguna sardina asada, y a veces con caldo de hojas de rábanos». En el traslado al lugar del martirio, los presos conformaron una procesión, encabezada por una mujer que portaba un estandarte con la cruz y entonaba alabanzas. Marchaban hombres y mujeres, con sus hijos que también habían de ser martirizados. Entonces aparecieron veinticinco religiosos de diferentes órdenes, europeos y japoneses, para ser quemados frente a los otros, que serían degollados. Para consolar el llanto de la comunidad, los padres prometieron que «Dios les enviaría a otros padres que les ayudasen en sus firmes propósitos», afirmación que real o no funciona como un guiño, un llamamiento a nuevos reclutas para una causa que todavía no estaba perdida.

Entre estos veinticinco religiosos estaba Carlos Espínola, quien protagoniza una conmovedora escena con una de las condenadas:

19. Rodríguez Rodríguez, Isacio, *Beato Pedro de Zúñiga*, Real Academia de la Historia, consultado el 13 de octubre de 2022. <https://dbe.rah.es/biografias/33513/beato-pedro-de-zuniga>.

«Estuvo apenas adereçado lo que tocava a los 25 que avían de ser quemados quando comenzó a parecer la otra hilera de los 30 que venían a ser degollados. Y quando llegaron a vista de los otros santos Religiosos que los estaban esperando, uvo grandes lágrimas y alaridos, despidiéndose unos de otros. Y llegando más cerca a los santos que estaban en las columnas, preguntó el P. Carlos Espinola de la Compañía de Iesús, a vna santa Matrona que allí venía, cuyo marido avia sido martirizado, por aver sido casero del mismo Padre. Ysabel Fernández, dónde está Ignacio vuestro hijo, y ella respondió levantándole en los braços, aquí le traigo para ofrecerle a Dios, y para que sea mártyr conmigo. Oyendo todo esto el P. quedó muy consolado.»

Una muestra más de la firmeza moral que caracteriza a los mártires antes y durante el propio martirio, que aconteció de la manera habitual: los seglares fueron decapitados y sus cabezas expuestas frente a los religiosos, quienes a continuación perecieron en las llamas. Se dice que las ataduras apenas los mantenían sujetos a la columna, buscando que en cuanto sintieran el fuego salieran huyendo para humillarlos y desmoralizar a los cristianos que persistieran en sus creencias. No fue el caso. Incluso se dice que Sebastián Quimura —o Kimura, uno de los compañeros de Espinola— resistió durante tres horas. Los gentiles, que han aprendido la lección de ocasiones previas, quemaron los restos de los cuerpos y las piras hasta convertirlos en cenizas, que luego fueron arrojadas al mar, para evitar la veneración de reliquias. Tal era la importancia de los restos como objeto de culto en culturas fronterizas como la cristiana japonesa, donde la reliquia adquiriría un significado de resistencia, contrastando con el carácter mercantil que había adoptado en la Europa barroca.

Las informaciones en las que se basa la relación de Cabrera provienen de la correspondencia jesuita llegada a Manila en 1623, aludiendo a los acontecimientos de 1622. Aunque se citan hasta 118 mártires, C. R. Boxer contabilizó 132 siguiendo fuentes posteriores²⁰, como el *Elogios, e ramalhetes de flores borrifado com o sangue dos religiosos da Companhia de Iesu* de Antonio Francisco Cardim (Lisboa, 1650)²¹, de los cuales 13 fueron religiosos europeos. En nuestra relación no se especifica la fecha exacta del martirio de Zúñiga

20. Boxer, Charles R., *The Christian Century in Japan 1549-1650*, University of California, California, 1951, 448.

21. Sobre Cardim, véase Palomo, Federico, "António Francisco Cardim, la misión del Japón y la representación del martirio en el mundo portugués altomoderno", *Histórica*, Vol. 39, N.º 1, 2015, 7-40. Hemos consultado un ejemplar digitalizado de la edición romana, titulada *Fasciculus e Iapponicis floribus suo adhuc madentibus sanguine* (Roma, 1646), [<https://books.google.com.ar/books?id=OV1LAAAACAAJ&hl=es&pg=PP5#v=onepage&q&f=false>].

y Flores; el agustino José Sicardo lo fecha el viernes 19 de agosto de 1622²². Sí nos dice que el padre Espínola, Sebastián Quimura y sus compañeros murieron el 10 de septiembre del mismo año, en lo que se conoce como Gran Martirio de Nagasaki.

2. Polémicas y celebraciones

Las primeras ejecuciones de Nagasaki, en 1597, a raíz del naufragio del galeón San Felipe, tuvieron graves consecuencias para el futuro de la misión japonesa. Pusieron en marcha la maquinaria propagandística de las órdenes religiosas, lanzadas a escribir acerca de lo sucedido en función de sus propios intereses. Los enormes progresos que la Compañía de Jesús había realizado en esta ciudad del sur de Japón fueron interrumpidos, y los ignacianos lo achacaron a la irrupción de la Orden de San Francisco en el archipiélago, algo que habían intentado evitar haciendo que el Papa les concediera la exclusividad de la misión en 1585. No consiguieron impedir que en 1593 fray Pedro Bautista arribara en calidad de embajador de Manila, dando pie finalmente a la llegada de franciscanos²³. El hecho de la muerte de aquellos veintiséis cristianos y las condiciones en que fueron ejecutados —crucificados y alanceados, como Cristo—, en un momento de *revival* martirial como fueron las últimas décadas del siglo XVI, hacía inevitable el debate sobre su consideración de mártires y posible canonización. Mientras los franciscanos abogaron por ello con fuerza desde el principio, los jesuitas se mostraron cautos. Cada orden emitió su crónica de lo sucedido, dando razones diferentes a la violenta reacción del shogun.

El jesuita Luis Fróis escribió una relación a sus superiores poco después de los acontecimientos, impresa con algunos cambios y censuras como *Relatione della gloriosa morte di XXVI. Posti in croce per comandamento del Re di Giappone, allí 5 di Febraio 1597*, en Roma en 1599. Fróis habla como testigo de todo lo sucedido, explicando cómo en 1587 había sido decretada la expulsión de los jesuitas, pero también cómo el trabajo en la clandestinidad cosechó grandes éxitos y finalmente recuperaron el permiso de permanecer en las islas. Todo se torció cuando en 1593 los franciscanos desobedecieron la bula papal de 1585, y su hacer descuidado despertó recelos en Hideyoshi y

22. Sicardo, José, *Christianidad del Japón y dilatada persecución que padeció* (Madrid, 1698), [<https://books.google.es/books?id=hpLskPkU2xgC&hl=es&pg=PP5#v=onepage&q&f=false>].

23. Cañeque, 208-209.

su corte. Finalmente, la presencia de frailes en el galeón San Felipe fue interpretada como un acto de espionaje previo a una invasión española, a lo que se respondió con una nueva persecución y las ejemplarizantes ejecuciones. Su relación, con las modificaciones pertinentes, fue traducida y difundida en varios lugares de Europa, a excepción de España.

El franciscano Juan de Santa María escribió una respuesta que fue impresa también en Roma en 1599 con el título de *Relatione del martirio, che sei padri scalzi di San Francesco et venti Giaponesi christiani patirono nel Giappone l'anno 1597*. En 1601, el también franciscano Marcelo de Ribadeneira amplió el testimonio de la orden en la *Historia de las Islas del Archipiélago, y Reynos de la Gran China, Tartaria, Cuchinchina, Malaca, Sian, Camboxa y Iappón*. La orden procede, pues, a defender su actuación en el Japón, que implica la desobediencia a la bula de Gregorio XIII, y utiliza ya la terminología y retórica martiriales para describir el suceso, algo que no hace Fróis. La polémica continuó acentuándose, destacando la protagonizada por el jesuita Luis de Guzmán y el franciscano Martín de Aguirre²⁴. Un año después de los martirios de Nagasaki, en 1598, murió Hideyoshi, iniciándose una guerra por el poder de la que salió victorioso Tokugawa Ieyasu. Un periodo de relativa tranquilidad para los cristianos se extendió desde entonces hasta 1614, durante el cual en Europa se produjo una auténtica batalla legal por Japón: los jesuitas presionaron para que los franciscanos cumplieran la bula de 1585 y los franciscanos para que esta fuera revocada. La disputa parece dar la razón a quienes asocian los intereses de la Orden de San Francisco a los de la Monarquía Hispánica y los de la Compañía de Jesús a Portugal, pues los franciscanos fueron apoyados por el Consejo de Indias y de Estado, consiguiendo que en 1607 Felipe III tomara partido y pidiera al Papa la revocación de la bula, lo que se hizo en 1608. Luego, el objetivo franciscano fue la canonización de los mártires, un proyecto en el que se implicaron también autoridades españolas y miembros de la aristocracia. La Compañía tuvo que ceder y empezar a denominar mártires a sus propios misioneros caídos, especialmente cuando a partir de 1614 Tokugawa Ieyasu promulgó un nuevo decreto de persecución que comenzó a cobrarse la vida de comunidades enteras. La gravedad y crueldad de las noticias llegadas de Nagasaki no podía ser ignorada, así como el valor proselitista que cada muerte tenía, por lo que su divulgación fue promovida. De ahí relaciones como la de Lyra en 1623.

24. Cañeque, 222-233.

En 1627 Urbano VIII decretó la beatificación de los veintiséis protomártires del Japón, pero la polémica continuaba, ahora centrada en el número que correspondía a cada orden. Parece claro que jesuitas eran tan solo tres —Pablo Miki, Juan de Goto y Diego Kisai—, pero de los veintitrés restantes solo seis eran religiosos de la Orden de San Francisco. Los otros diecisiete eran japoneses laicos que habían servido o acompañado a los franciscanos en sus tareas, pero no habían sido ordenados, por lo cual los jesuitas trataron de impedir que les fueran atribuidos. Sin embargo, el propio Papa los beatificó como franciscanos seculares, zanjando el asunto. En el contexto de esta disputa, en 1628, Pedro Gómez de Pastrana²⁵ imprimió la *Breve relación de la vida y muerte de los protomártires del Japón, Religiosos professos de la Orden de N. P. San Francisco y de sus 17 compañeros legos, Terceros de la misma Orden, que con ellos padecieron el mismo martirio; colegida de la 4. Parte de la Corónica [sic] de la dicha Orden, lib. 2 cap. 60. Y del P. Fr. Marcelo de Ribadeneira, testigo de vista de este glorioso martirio*²⁶. Estamos ante una relación distinta a las anteriores en varios sentidos. Es, aunque titulada «breve», una relación de diecisiete páginas, impresa in 4^o, escrita por un franciscano cuyo objetivo es defender que veintitrés de los protomártires del Japón pertenecían a su orden. Lo hace valiéndose de la crónica de la Orden de San Francisco —suponemos se refiere a la de Juan de Santa María— y a la historia de Marcelo de Ribadeneira. La parcialidad de las fuentes no es algo que parezca importar a la hora de respaldar el argumentario franciscano. Incluye, además, la reproducción de la fórmula de sentencia que los japoneses usaron contra los mártires y una transcripción del decreto papal de beatificación (en cursiva).

Lo primero que el autor se preocupa por aclararnos es que el caso de los protomártires del Japón «fue el más parecido a el que Christo tomó en esta vida de todos cuantos le han seguido». A continuación, se propone hacer un repaso de las vidas de los seis frailes franciscanos —de los demás, «verá quien más quisiere en los libros dichos»— comenzando con fray Pedro Bautista, natural de San Esteban, Ávila, nombrado obispo por Felipe II y primer franciscano en pisar Japón. En segundo lugar, nombra a fray Francisco Blanco, de Orense, quien había dedicado su estancia allí a asistir leprosos. El tercer caso es el de fray Martín de la Ascensión o Aguirre, de Guipuzcoa, cuya muerte resulta tan escabrosa que no escatima en detalles: «cantando el Psalmo: *Laudate Dominum gentes*, etc. Y dándole el Japón la primera lanzada con tanta crueldad,

25. Sobre Pedro Gómez de Pastrana, véase Peñalver, 491-496.

26. Granada, Biblioteca de la Universidad de Granada, BHR A-031-264(8).

que se le quebró la lanza, y haciendo fuerza para sacarla, le sacó las entrañas, y el Santo con rostro sereno acabando de cantar *Gloria Patri*, etc. dio el alma a Dios». El cuarto fue fray Felipe de Jesús, nacido en México, quien muere repitiendo «Jesús» mientras era alanceado, y el quinto fray Gonzalo García, nacido en «Vacain», en la India, siendo hijo de portugués y nativa, que expira con las palabras del Buen Ladrón. Finalmente, en sexto lugar, fray Francisco de la Parrilla, de Valladolid, de quien se dice era «lego», hizo milagros durante su estancia en Filipinas, «fue virgen y penitentísimo» y realizó grandes labores evangelizando japoneses.

Entre los trece japoneses devotos que los acompañaron en el martirio llaman la atención Thome Cosaqui, de doce años, o Ventura, quien habiendo sido cristiano y apostatado, había vuelto a la fe. También figura un niño de diez años, Luis Doxicu, sobrino de otro mártir que ayudaba en misa. Después de citarlos brevemente, al final, se nombra a los tres jesuitas: Juan de Goto y Diego Quizai, ordenados el mismo día de su martirio, y Pablo Miki, miembro de la Compañía desde hacía once años. Sobre Luis se cuenta lo siguiente:

Y es que, el santo niño Luys, de edad de diez años, que se auía criado con los frayles, estando con sus padres naturales (que eran Christianos) en su casa, oyéndoles dezir de la pasión y martirio, de que ya tenían noticia, y se les acercaua; y tratando de dexar a su querido hijo acomodado y seguro, lloró tanto por yr a padecer con sus padres, como si yendo a fiestas, le dexaran; de suerte, que les obligó a lleuarlo en su compañía, donde le prendieron con ellos, y lleuándolo a padecer, el Capitán que le lleuaua compadecido de ver vn niño atormentar, le dixo que dexasse sus padres, y la Fe, y que le libraría, y haría mercedes; al qual el santo niño, grande con la gracia de Dios en su respuesta, le dixo, No quiero yo viuír, que essa vida que me prometes es muerte, y la corporal quiero yo padecer con mis santos Maestros, para ganar la vida eterna, que muy presto tendré: y diziendo esto, despreciando promesas, prosiguió su camino alegre, y regozijado tras su Santo Pastor, que guíaua aquella santa Processión de Cruzados, con quien murió alegre, como los demás.

Los veintiséis recibieron así, pues, la palma del martirio; Urbano VIII, como indica el autor de la relación, ha decretado su canonización y que el 5 de febrero se rece por ellos. El propio Papa confirma que fueron veintitrés de la Orden de San Francisco y tres de la Compañía de Jesús, solventando la duda sobre los diecisiete japoneses que no eran frailes. «No habla bien, ni conforme a él [el Papa], quien los llama no más que seglares», dice; luego señala directamente a los jesuitas: «Y si pudo la santa Compañía de Jesús el mismo día del martirio de estos Santos, admitir a la suya (con muy gran razón)

a los dos Coadjutores suyos; porque el Santo Comisario san Pedro Baptista, que era Prelado legítimo, no admitiría a la Orden de San Francisco a los que había criado, doctrinado [...] no solo para Terceros (que es lo menos que pudo) pero aun para Frailes.» Al igual que Goto y Quizai, los diecisiete franciscanos Terceros fueron ordenados el mismo día del martirio, pese a no ser aclarado por los cronistas. Da la sensación de que dicho detalle fue utilizado por los jesuitas para tratar de restar mártires a la nómina franciscana. Pero nuestro autor añade que recientemente, en 1625, se reunió el Capítulo General de la Orden en Roma, y entre otras decisiones —como incluir en el recuento actualizado de mártires a «nuestro Sevillano» fray Luis Sotelo— se concluyó que los diecisiete seglares fueron acogidos como Terceros o Donados. «[Q]ue la gran autoridad de un Capítulo general celebrado en Roma, en el tiempo que actualmente se pleiteaba este negocio, basta para suplir el descuido del historiador», termina diciendo.

La canonización fue celebrada con grandes y suntuosos festejos. También Gómez de Pastrana imprime la relación que Juan Acherreta Osorio²⁷ compuso sobre las fiestas que el convento sevillano de San Francisco organizó, y que transcurrieron a lo largo de ocho días (21-29 de mayo de 1628), así como los versos de Ana Caro Mallén sobre el acontecimiento²⁸. El escritor se explaya en descripciones del lujo en que se desenvuelven las celebraciones, recordándonos que este tipo de relaciones no conmemora tanto la memoria de los mártires, sino la del convento de San Francisco, del patriciado sevillano y otros tantos miembros de la élite participante. Destaca la exposición de imágenes de los mártires, ataviados con hábitos que les corresponden, acompañados de cruces y lanzas de plata. Entre ellos, los mártires niños, Luis y Antonio, cuya historia causa una mayor emoción. Los versos de Ana Caro Mallén, por otro lado, apelan a la emoción de su público, tratan de conmovirlo en calidad de católico y sevillano, ensalzando las cualidades de los mártires del Japón y de la ciudad que los honra. Nada puede ser dicho aquí sobre ambas relaciones que no señalara ya Jaime García Bernal²⁹. Solo concluir con las palabras de la poeta:

27. *Epítome de la ostentosa y sin segunda fiesta que el insigne y real Convento de San Francisco de Sevilla hizo por ocho días, comenzando desde veynte y uno de mayo, a honra de los gloriosos 23 protomártires del Japón, hijos de la primera y tercera regla del serafín de la Iglesia. Compuesto por D. Juan de Acherreta Ossorio.* Sevilla, Fondo Antiguo de la BUS, A 113/086(6).

28. *Relación en que se da cuenta de las grandiosas fiestas, que en el Convento de N. P. S. Francisco de la Ciudad de Sevilla se an hecho a los santos mártires del Japón. Compuesta en octavas por doña Ana Caro.* Sevilla, Fondo Antiguo de la BUS, A 086(A)/085(2).

29. García Bernal, Jaime, "Leer relaciones de solemnidades en el XVII: entre la educación cortesana y

Ilustres santos, célebres lapones,
 Que siendo tierra dura, agreste, inculta,
 La de vuestros gentiles coraçones,
 La palabra de Dios no dificulta:
 Y bárbaros de bárbaras naciones,
 Soys Oydores de su Real consulta,
 Pedilde [sic] juntos, que a Seuilla ampare,
 Y sus preuistos daños le repare.
 Pues habitáis gozosos los jardines
 Elíseos, donde soys sus flores bellas,
 A razimos pisando Serafines,
 Y hollando a millares las Estrellas:
 Pedilde a Dios por vuestros santos fines,
 Que nos dé de su amor viuas centellas,
 Para que en algo (o santos) imitemos
 Vuestro fervor, y el bien sin fin gozemos.

3. Dominicos, agustinos y final de la misión

Dominicos y agustinos llegaron a Japón en 1604. Cuando Leyasu decreta la expulsión de los religiosos, en 1614, tan solo había nueve miembros de la Orden de Predicadores en la isla. Aun así, cuando en junio de 1617 el superior de la orden, Alonso Navarrete, es ejecutado, comienza una prolífica obra de difusión de las persecuciones y martirios sufridas por sus religiosos³⁰. En este contexto se enmarca una relación de Juan de Cabrera impresa en 1627 titulada *Relación breve del martirio que dieron a veynte y tres mártires del Orden de Santo Domingo, en la provincia del Iapón en las Filipinas, sin otros muchos que los días passados murieron a manos de moros infieles (de diferentes religiones). Embió esta relacion el P. Fr. Melchor Mançano, provincial de las Filipinas, al P. F. Domingo Gonçalez desta dicha religión, que es predicador, y comissario del Santo Officio*³¹. Gracias al Catálogo y Biblioteca Digital de Relaciones de Sucesos se han localizado otras obras de Melchor Manzano que permiten situarlo como la principal fuente de información acerca de los dominicos martirizados en la década de 1620. En 1623, Tomás Pimpim

el placer de la maravilla", Espejo Cala, Carmen (coord.) *Relaciones de sucesos en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla: exposición organizada por la Biblioteca de la Universidad de Sevilla*, Biblioteca de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2008, 95-116.

30. Cañeque, 246.

31. Leipzig, Biblioteca Albertina, 42-4-71(SWB).

imprimió en Manila la *Relación verdadera del insigne y excelente martyrio, que diez Religiosos de la Sagrada Orden de Predicadores padecieron en el populoso Imperio del Iapon, por Christo nuestro Señor, el año pasado de 1622; i de otro Religioso de la mesma Orden que padecio el año 1618, en el dicho Reino. Por el Padre Fr. Melchor Mançano, Prior del Conuento de Santo Domindo de Manila; colegida asi de Relaciones fidedignas enviadas del dicho Reino de Iapon, como de testigos oculares que asistieron al dicho Martyrio*. Una relación sin fecha ni lugar de impresión se conserva en la Biblioteca Nacional con el título de *Relacion breve de un memorial impresso, que contiene los Martyres de la Orden de Santo Domingo que estos últimos años han muerto a manos de infieles en las Provincias del Japón, y en las islas de Solor a manos de Moros, remitido a esta provincia por el Padre fr. Melchor Mançano Provincial de Filipinas, y por su orden el P. fr. Domingo Gonçález de la Orden de Predicadores, Comissario del Santo Oficio*³², donde se relatan los martirios de dominicos desde Alonso Navarrete, en 1617, hasta Pedro Vázquez, quien asistió en la cárcel a los mártires de Nagasaki de 1622 (Carlos Espínola, Luis Flores, Pedro de Zúñiga, etc.), muerto en 1624. Todo parece haber confluído en un memorial extenso, impreso, que con probabilidad sea la *Historia del insigne y excelente martyrio que diez y siete religiosos de la Prouincia del Santo Rosario de Filipinas, de la Orden de Santo Domingo, padecieron en el populoso Imperio de Iapon por la predicacion del Santo Euangelio de Iesu Christo nuestro Dios*, salida de las prensas madrileñas de Andrés de Parra el año de 1629.

Hay constancia de una actividad prolongada entre 1610 y 1649 de Luis Estupiñán, de la cual sin embargo se conservan apenas 86 títulos. Fue impulsor del establecimiento de talleres en Marchena y Écija³³, adonde se traslada en 1633. Parece que, como Lyra, comenzó su andadura en Lisboa (1607-1609). En Sevilla trabajó en un local situado en la calle de las Palmas, collación de San Miguel, en el tramo de la actual Jesús del Gran Poder que pasa por la plaza de la Concordia, donde está el colegio jesuita de San Hermenegildo, una proximidad que, no obstante, no deviene en una relación exclusiva con la Compañía. En nuestro corpus participa con una serie de dos relaciones donde hace recuento de los mártires que hubo en Japón entre 1626 y 1628, impresas en 1632. La *Relación de los mártires que ha avido en Iapón, desde el año de*

32. Lucca, Biblioteca Statale, B.ta.239.1.

33. Espejo-Cala, Carmen, "La prensa de la Edad Moderna, entre lo local y lo paneuropeo. Impresores en Écija en el siglo XVII", Martín Pradas, Antonio (coord.), *Actas de las XIV Jornadas de Protección del Patrimonio Histórico de Écija: la escritura en Écija: bibliografía, libros y prensa: 25 y 26 octubre de 2019*, Asociación de Amigos de Écija, Écija, 2020.

*mil seiscientos y veinte y seis, hasta el año de veinte y ocho, en particular de seis dellos de la Religión de S. Domingo, dos sacerdotes españoles, y quatro legos japoneses, sin otros muchos, y familias enteras, que son por todos mil ciento y treinta y seis, collegida de algunas que han enviado de allá a estas islas Philipinas algunos religiosos de diferentes órdenes. Que envía la provincia de nuestra Señora del Rosario de Philipinas, al muy R. P. Provincial, y religiosos de la Provincia de España y la Segunda relación de los mil ciento y treinta y seis mártýres que ha avido en Iapón. Desde el año de mil seiscientos y veinte y seis, hasta el año de veinte y ocho. Que envía la provincia de N. S. del Rosario de Philipinas, al muy R. P. provincial, y religiosos de la Provincia de España*³⁴. Ambas compuestas por fray Diego Aduarte, dominico nacido en Zaragoza hacia 1569, muerto como obispo de Nueva Segovia, Filipinas, en 1639. Fue prior del convento de Santo Domingo de Manila desde 1606, y durante el período 1607-1628 viaja constantemente entre Filipinas, México, España y Francia buscando reclutas para la misión en las Indias Orientales³⁵. Suyas son varias relaciones sobre los mártires del Japón, con múltiples ediciones que aparecen impresas en Manila, por Jacinto Magarulau (1626, 1629, 1631, 1633 y 1634), en Roma, por Stefano Paolini (1632), en Valencia, por Silvestre Esparsa (1633), en Valladolid, por Juan González Magronejo (1637), y en Barcelona, por Llorenç Deu (1632).

La «cobertura mediática» de Japón por parte de las prensas sevillanas termina con dos relaciones, una impresa por Simón Fajardo, la *Relación verdadera del martirio que dieron en el Japón a veynte y nueve mártýres religiosos del Orden del Seráfico Padre San Francisco, frayles y terceros, niños, y mugeres, nuevamente convertidos. De las persecuciones grandes que padecen los christianos en aquel reyno. Avisase también de la embaxada que embió el Emperador Japón al Virey de México. Refiérese también el tránsito dichoso de la santa Madre Gerónima de la Assunción, Fundadora de Descalças de santa Clara de la ciudad de Manila, tia del señor don Pededro [sic] Pantoja, Alcalde de la Real Audiencia de Sevilla. Y las solenes honras que los cabildos de aquella ciudad le hizieron, y otras cosas particulares. Escrito todo por el Padre Fray Ginés de Quesada lector del Convento de san Francisco de Manila, al muy Reverendo Padre Fray Francisco de Apodaca Comissario General de Nueva España, del Orden de san Francisco, en las Naos de Filipinas, que llegaron al puerto de*

34. Madrid, Real Academia de la Historia, 9/3659(63).

35. González García, Teodoro, *Juan Diego Aduarte*, Real Academia de la Historia, consultado el 10 de octubre de 2022. <https://dbe.rah.es/biografias/19037/juan-diego-aduarte>.

*Acapulco, el mes de Enero de 1633*³⁶, y otra por el quizá más célebre impresor del diecisiete, Juan Gómez de Blas³⁷, titulada *Aviso que se ha embiado de la ciudad de Manila, del estado que tiene la religión católica en las Philipinas, Japón, y la gran China; remitido por el padre Juan Garcia, al Convento de San Pablo de Sevilla. Dase quenta como el rey nuestro señor ha tomado en la China una Isla llamada la Hermosa, con una fortaleza que ay en ella*³⁸, ambas en 1633.

A partir de entonces, Japón desaparece de los títulos sevillanos que hoy se conservan. Esto responde al colapso de la misión japonesa, sentenciada tras la rebelión de Shimabara (1637-1638). Para entonces se habían producido varios casos de apostasía, como el del jesuita Christovão Ferreira. Desde el principio de las persecuciones, la renuncia de los misioneros a los propios principios, a la fe cristiana, era lo que habían procurado las autoridades, buscando desmoralizar a la muy nutrida y peligrosa cristiandad japonesa. Durante décadas se dieron de bruces con su resiliencia, inspirada por el ejemplo de los mártires de 1597 y toda la narrativa martirial que les sucedió, pero la persecución continuada y las centenas de ejecuciones públicas terminaron causando efecto. La difusión de relatos de mártires japoneses cobra cierta fuerza con el caso del jesuita Marcelo Mastrilli antes de agonizar. Cañeque señala que la gran cantidad de literatura escrita en torno a su figura pretendió empequeñecer o borrar de la memoria colectiva la mancha de la apostasía³⁹. No hay constancia de que las prensas sevillanas se hicieran eco de su caso, pero sí se conservan en Sevilla algunas relaciones sobre el napolitano, desde que Francisco Javier se le apareciera en su lecho de muerte para salvarle a cambio de ir a Indias⁴⁰ hasta la extensa descripción de los tormentos que recibió antes de su ejecución en Japón⁴¹, en 1637. Resulta curiosa, y es muestra significativa de la enorme difusión que tuvo Mastrilli durante las décadas siguientes, una estampa del episodio napolitano que encabeza un pleito del Consejo de Indias, recopilado e impreso a principios del siglo XVIII⁴².

36. Manila, National Library of Philippines, R00211113.

37. Sobre Juan Gómez de Blas, véase González Fandos, Pilar, *Juan Gómez de Blas: primer editor de periódicos en la Sevilla del Siglo de Oro. Aproximación a su vida y repertorio de su producción*, Facultad de Comunicación, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2015.

38. Londres, British Library, 593.h.17(120).

39. Cañeque, 263-269.

40. Sevilla, Fondo Antiguo de la BUS, A 111/025(25).

41. Sevilla, Fondo Antiguo de la BUS, A 110/127(25).

42. Archivo General de Indias, MP-ESTAMPAS, 253.

Consideraciones finales

Las relaciones de sucesos sevillanas que abordan el devenir de la misión católica en el Japón son el resultado de una confluencia de intereses. Por un lado, los impresores, que en busca del beneficio o la salvación económica encontraron en los géneros efímeros de imprenta una solución. Produjeron estampas, calendarios, predicciones astrológicas, relaciones en verso y en prosa; toda una gama de papeles sueltos y menudencias que apelaban a un público muy amplio, deseoso de conocer el mundo que le rodeaba. Valiéndose de contactos, de redes de información, accedían a toda noticia susceptible de ser publicada, pues su venta sería segura.

Por otro lado, las órdenes religiosas, que en su afán por adelantarse unas a otras en la carrera por la evangelización del mundo, facilitaban correspondencia, relaciones y crónicas para su publicación. La cultura del Barroco nace, al fin y al cabo, de la conciencia acerca del poder de la propaganda. La realidad histórica tras los hechos narrados no parece más que una excusa para reproducir unos códigos, unos modelos retóricos y de conducta que se repiten desde los albores de la literatura martirial, es decir, desde la propia pasión de Cristo. El objetivo es hacerlo llegar a la población para conmovérla, para reafirmarla en sus creencias, valiéndose de cualquier herramienta cuya eficacia esté probada: la teatralidad, la violencia, la crueldad, el placer del detalle, el morbo, el verso. Pensamos en la relación en verso que Eva Belén Carro Carbajal recoge acerca del martirio de un fraile franciscano en Constantinopla, el cual rezaba de rodillas mientras le consumían las llamas: «no las carnes sollamadas,/ sino blancas y esmeradas [...] el buen fraile no era muerto,/ antes vivo y se limpiava/ la ceniza que le daba/ algún desgusto, por cierto»⁴³. Recuerda a Sebastián Kimura, quien durante horas sobrevivió en la pira.

En último lugar, la Monarquía Hispánica, cuyos intereses políticos aparecen ligados a los de la Iglesia católica y las órdenes religiosas: la actividad de los misioneros en las fronteras del imperio resulta primordial en el éxito de su expansión territorial. Surgen cuestiones como las tensiones de índole nacional en el seno de la Monarquía y de las propias órdenes religiosas, con asociaciones de intereses como las que se produjeron a tenor de las

43. Carro Carbajal, Eva Belén, "España y el mundo mediterráneo: advocaciones y milagros en las relaciones poéticas de martirios a finales del siglo XVI", Civil, Pierre y Sanz Hermida, Jacobo (eds.), *España y el mundo mediterráneo a través de las relaciones de sucesos (1500-1750)*. *Actas del IV Coloquio Internacional sobre Relaciones de Sucesos, París 23-25 de septiembre de 2004*, Editorial Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004, 64.

canonizaciones de los protomártires, entre la Orden de San Francisco y las instituciones españolas, frente a la Compañía de Jesús. Es un hecho que las incoherencias entre franciscanos, jesuitas, dominicos y agustinos, unidas a los intereses comerciales enfrentados entre portugueses, españoles y holandeses, provocaron el cierre de Japón al exterior, reduciendo las comunidades cristianas a pequeños grupos que resistían en la clandestinidad. Al fracaso incuestionable de la misión japonesa sigue el silencio de las prensas sevillanas acerca de aquellas islas hostiles, dando paso a la cobertura de una actualidad que no recordará sus mártires.

Bibliografía

- Boxer, Charles R., *The Christian Century in Japan 1549-1650*, University of California, California, 1951.
- Cañeque, Alejandro, "Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuitas", *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, Vol. 37, N.º 145, 2016, 13-61.
- Cañeque, Alejandro, *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica*, Marcial Pons, Madrid, 2020.
- Carro Carbajal, Eva Belén, "España y el mundo mediterráneo: advocaciones y milagros en las relaciones poéticas de martirios a finales del siglo XVI", Civil, Pierre y Sanz Hermida, Jacobo (eds.), *España y el mundo mediterráneo a través de las relaciones de sucesos (1500-1750). Actas del IV Coloquio Internacional sobre Relaciones de Sucesos, París 23-25 de septiembre de 2004*, Editorial Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004.
- Descalzo Yuste, Eduardo, "Las crónicas oficiales de la Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)", *Nuevas de Indias. Anuario del CEAC*, I, 2016, 117-148.
- Espejo-Cala, Carmen, "La prensa de la Edad Moderna, entre lo local y lo paneuropeo. Impresores en Écija en el siglo XVII", Martín Pradas, Antonio (coord.), *Actas de las XIV Jornadas de Protección del Patrimonio Histórico de Écija: la escritura en Écija: bibliografía, libros y prensa: 25 y 26 octubre de 2019*, Asociación de Amigos de Écija, Écija, 2020.
- Ettinghausen, Henry, *How the press began: the pre-periodical printed news in Early Modern Europe*, Universidade da Coruña, Coruña, 2015.
- García Bernal, Jaime, "Leer relaciones de solemnidades en el XVII: entre la educación cortesana y el placer de la maravilla", Espejo Cala, Carmen (coord.) *Relaciones de sucesos en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla: exposición organizada por la Biblioteca de la Universidad de Sevilla*, Biblioteca de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2008, 95-116.
- González García, Teodoro, *Juan Diego Aduarte*, consultado el 10 de octubre de 2022. <https://dbe.rah.es/biografias/19037/juan-diego-aduarte>

- González Fandos, Pilar Pilar, *Juan Gómez de Blas: primer editor de periódicos en la Sevilla del Siglo de Oro. Aproximación a su vida y repertorio de su producción*, Facultad de Comunicación, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2015.
- González Sánchez, Carlos Alberto, "Asia Oriental en los productos tipográficos de la Carrera de Indias: su impacto en la Monarquía Católica (1550-1650)", *e-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, N.º 28, 2017.
- Maldavsky, Aliocha, "Pedir las Indias. Las cartas indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico", *Relaciones*, N.º 132, otoño 2012, 147-181.
- Palomo, Federico, "António Francisco Cardim, la misión del Japón y la representación del martirio en el mundo portugués altomoderno", *Histórica*, Vol. 39, N.º 1, 2015, 7-40.
- Pena Sueiro, Nieves, "Estado de la cuestión sobre el estudio de las relaciones de sucesos", *Pliegos de bibliografía*, N.º 13, 2001, 43-66.
- Pena Sueiro, Nieves, "Los autores de relaciones de sucesos: primeras precisiones", Ciapelli, Giovanni y Nider, Valentina (eds.), *La invención de las noticias: las relaciones de sucesos entre la literatura y la información (siglos XVI-XVIII)*, Università degli Studi di Trento, 2017, 491-508.
- Peñalver Gómez, Eduardo, *La imprenta en Sevilla en el siglo XVII. 1601-1700.*, Universidad de Sevilla, 2019.
- Olivari, Michele, *Avisos, pasquines y rumores. Los comienzos de la opinión pública en la España del Siglo XVII*, Cátedra, Madrid, 2014.
- Rochford, Tom, *Beato Carlos Spinola*, consultado el 14 de julio de 2022. <https://www.jesuits.global/es/saint-blessed/beato-carlos-spinola/>.
- Rodríguez Rodríguez, Isacio, *Beato Pedro de Zúñiga*, Real Academia de la Historia, consultado el 13 de octubre de 2022. <https://dbe.rah.es/biografias/33513/beato-pedro-de-zuniga>.

Reliquias para la compañía. Devoción, legitimación y patrocinio artístico en el culto a las reliquias de Santos Mártires^I en la casa profesa de la ciudad de México en el siglo XVII

RELICS FOR THE JESUITS. DEVOTION,
LEGITIMACY AND ART PATRONAGE IN THE
RELIC'S CULT OF MARTYR SAINTS IN XVIITH
CENTURY

Luis Javier Cuesta Hernández

Universidad Iberoamericana, (México)

Dios manifiesta su majestad y fuerza por medio del auxilio a quienes promueven el feliz recuerdo de los mártires en la tierra. África, el Imperio de Oriente, Germania y las Galias cayeron porque desecharon las reliquias.

Juan Sanchez Baquero S.I. (*¿*) *Triunfo de los Santos*, México, 1578.

Los preciosos despojos de muchos santos, que desde sus primeras cunas ha conservado con veneración la Iglesia santa, como pruebas de la verdad de nuestra religión, como memorias de su virtuosa vida, y como prendas de su resurrección gloriosa.

Alegre, Francisco Xavier SI. *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, México, 1841.

1 Aunque el estudio de las reliquias tiene una larga historia, ha sido objeto de revisiones historiográficas recientes muy interesantes, tal y como menciona Antonio Rubial: "Patrick Geary sacaba la primera edición de su libro 'Furba sacra', sobre el robo de las reliquias en la Edad Media, con el que se mostraba por primera vez la riqueza historiográfica de los nuevos materiales". Rubial, Antonio, "Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana" en *Prolija Memoria*, México: Claustro de Sor Juana/ Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, num. 1, noviembre de 2004, 121-146.

Resumen

La Compañía de Jesús mexicana recibió del Papa Gregorio XIII, una “gran cantidad de reliquias” para la veneración y para educar a los nuevos cristianos en los ritos de dulía que estableció la Iglesia de Roma. El rico minero Alonso de Villaseca, por su parte, encargó un costosísimo relicario de plata. Después los jesuitas fueron contratando a artistas de renombre para ejecutar pinturas alusivas a la vida y santidad de los martires cuyas reliquias eran ahí veneradas.

Este texto trata de explorar la relación entre ese mecenazgo de obras de arte y la veneración de reliquias de santos martires ¿Qué artistas intervinieron en estas obras? ¿Quienes fueron los mecenas que patrocinaron dichas obras? ¿Cuál fue el papel de las reliquias dentro de las devociones y la espiritualidad que impulsaron los jesuitas en sus fincas urbanas de la Ciudad de México?

Palabras clave

Reliquias, mártires, jesuitas, mecenazgo artístico.

Abstract

The Mexican Jesuits received in 1578 from Pope Gregory XIIIrd no less than 200 relics from “Roman Martyrs”. That same year, Alonso de Villaseca commissioned a very expensive silver reliquary. Later, the Jesuits will hire renowned artists to execute paintings about life and sanctity of the martyrs whose relics were venerated there.

This text explores the relationship between this artistic patronage and the veneration of relics of holy martyrs. What artists painted these works? Who were the patrons who sponsored them? What was the role of relics in devotion and spirituality that the Jesuits promoted in Early Modern Mexico?

Keywords

Relics, Martyrs, Jesuits, Artistic Patronage.

I. Introducción

El conocido mecenas de los jesuitas y rico minero, don Alonso de Villaseca, no pudo asistir a las funciones religiosas que en la ciudad de Mexico, y con toda solemnidad y boato llevó a cabo la Compañía por el día de Todos Los Santos del año de 1578.

Para esa ocasión, los jesuitas habían recibido un preciado obsequio del Papa Gregorio XIII, un “riquísimo tesoro de reliquias² (de las cuales al menos cincuenta y siete de santos mártires de nombre conocido)”, para la veneración entre los feligreses mexicanos³. Villaseca, para disculparse con los padres jesuitas, ordenó hacer un famoso relicario de plata para las reliquias de san Pedro y san Pablo que se venerarían en el colegio homónimo⁴ (Fig. 1).

2. “En México a principios del año de 1578, o a fines del año antecedente, se había remitido de Roma un riquísimo tesoro de reliquias. La Santidad de Gregorio XIII llevado de aquel paternal amor que mostró siempre a la Compañía, sabiendo como trabajaban por la gloria de Dios en estas partes de la América, quiso excitar su fervor, y animar la de recién plantada en estos reinos con los preciosos despojos de muchos santos, que desde sus primeras cunas ha conservado con veneración la Iglesia santa, como pruebas de la verdad de nuestra religión, como memorias de su virtuosa vida, y como prendas de su resurrección gloriosa. Para este efecto, dió facultad a nuestro maestro reverendo padre general Gerardo Mercuriano, para que de los inmemorables sepulcros y memorias antiguas que conserva y venera aquella patria común de los mártires, extrajese reliquias y las remitiese en su nombre a las provincias de Indias. A la de México, se remitió desde el año de 1575 una crecida cantidad en un aviso de España, que naufragó a la costa de Veracruz. La gente de mar se apoderó de aquel rico tesoro, que apenas apreciaba sino por los exteriores adornos. A pocos días de verse libre del naufragio por la pasada fatiga y el poco favorable temperamento de aquel puerto, se apoderó de ellos una epidemia de que morían cada día muchos. Los que habían repartido entre sí las reliquias, dieron parte al comisario del santo oficio, que allí residía, añadiendo que los cajones en que venían, según el rótulo, parecían pertenecer a los padres de la Compañía. Restituyó cada uno lo que había tomado, y el comisario las remitió luego a México, donde se recibieron con grande veneración; pero con el pesar de no poderlas exponer al público culto por la falta de auténticas o certificaciones necesarias, de cuya conservación no habian cuidado los marineros. Diose a Roma noticia del naufragio, pidiéndose nuevas auténticas; pero Su Santidad quiso añadir otro nuevo favor, mandando extraer mayor porción de ellas, que llegaron con felicidad. Muchas vinieron insignes por su magnitud, y muchas por los santos de cuyos cuerpos se tomaron. Entre estas, las más especiales fueron una espina de la corona de nuestro Salvador, un Lignum Crucis, otras del vestido de la Santísima Virgen, de su castísimo Esposo y de Señora Santa Ana. Dos de los príncipes de los Apóstoles San Pedro y San Pablo, y once de los restantes: veinticuatro de santos confesores, catorce de santos doctores, veintisiete de algunos santos particulares, cincuenta y siete de santos mártires de nombre conocido, con otras muchas, que por todas eran doscientas y catorce de algunos bienaventurados, cuyos nombres ignora la Iglesia Militante, y espera leer en el libro de la vida. Luego que se recibieron en casa, conformándose a la disposición del Sacro Concilio Tridentino, se dio parte al ilustrísimo señor don Pedro Moya de Contreras, que pasó luego a reconocerlas y las adoró el primero. Estuvieron por algún tiempo en una decente pieza interior del colegio, interin se disponia lo necesario para la colocación, en que se interesó la ciudad para hacerlo con el aparato más magnifico que hasta entonces ha visto en la América. En presencia de aquel sagrado depósito, (dice un antiguo manuscrito de aquellos tiempos) pasaban los nuestros muy largos ratos de oración, y se experimentó en todos un nuevo y sensible fervor, que se atribuía justamente a la intercesión de aquellos amigos de Dios, a quienes ha querido honrar su Majestad excesivamente”. Alegre, Francisco Xavier SI, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España México*, Imprenta de J. M. Lara, 1841. Cfr. Juan Sánchez Baquero, *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la nueva España. Año de 1602 (ms.)*vers. paleográfica del original, México: Imprenta Universitaria, 1945.
3. “Manda el Santo Concilio a todos los obispos y a los demás que tienen cargo de enseñar [...] que instruyan diligentemente a los fieles, en primer lugar acerca de la intercesión de los santos, su invocación, el culto de sus reliquias y el uso legítimo de sus imágenes” Ultima sesión del Concilio de Trento, diciembre de 1563. Citado en Maquivar, Consuelo. “Una pieza extraordinaria: el relicario de san Pedro y san Pablo” en *Gaceta de Museos*, México: 2005, 14-17.
4. García Icazbalceta, Emilio. *Opúsculos varios*. Tomo II, Vol. II “Un Creso del siglo XVI en México” 435-441, 439. Y que tras pasar por el Templo Metropolitano (“a la Catedral pasó el relicario que regaló



Figura 1. Relicario de San Pedro y San Pablo. Orfebre anónimo, fines del siglo XVI. Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, México.

No sería este un hecho aislado, y andando el tiempo, los jesuitas irían contratando a algunos de los artistas más importantes de la época, para ejecutar pinturas alusivas a la vida y santidad de los santos mártires allí venerados (así por ejemplo los *San Aproniano* y *San Ponciano* de Baltasar de Echave Orío; o los *Santos Justo y Pástor* y *San Alejo* de José Juárez a los que me referiré a continuación). Esta unión entre imagen y reliquias, que ya ha sido indicado en otras ocasiones⁵, fue particularmente importante entre los jesuitas, que fueron “sin duda, quienes se distinguieron más como promotores del culto a las reliquias. Hay que recordar que la Compañía de Jesús fue particularmente insistente en el culto a los mártires y las reliquias”⁶.

Sobre obras de arte y su relación con la veneración de reliquias, me interesa estudiar dos testimonios: por una parte, el retablo

Alonso de Villaseca como disculpa por no haber asistido a las fiestas que en 1578 organizó el Colegio”, Díaz y de Ovando, Clementina. “Colegio Máximo de san Pedro y san Pablo. Cuarto Centenario” en *Revista de la Universidad*, México: 35), integraría a la postre las colecciones del Museo Nacional del Virreinato en Tepotzotlán.

5. “en las ciudades novohispana, el impacto de las reliquias llegó a ser casi tan notorio como el de los iconos en la devoción de los grupos mestizos y criollos”. Rubial *op cit*.
6. “En 1577, a instancias de los miembros de su orden radicados en el nuevo mundo, fueron enviadas desde Roma numerosas reliquias para las iglesias de Nueva España. Para celebrar su llegada en 1578, los jesuitas organizaron en la fiesta de todos los santos una apoteósica recepción con arcos, procesiones, certámenes poéticos, pendones, juegos, danzas y con una representación teatral”. *Ibid*. Cfr. Juan Sánchez Baquero, *Relación breve del principio y progreso de la provincia de Nueva España de la Compañía de Jesús*, México: Editorial Patria, 1945, 114 y ss. Cfr. con Nelly Sigaut, (coord.) *José Juárez, recursos y discursos del arte de pintar*, México: Museo Nacional de Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2002, 182

con reliquias que levantaría la Congregación del Divino Salvador en la nave del templo de la Casa Profesa (Fig. 2); y por otro lado, la reliquia que, junto a una escultura de cuerpo entero, promueve la devoción a santa Francisca viuda Romana. El retablo-relicario de la Congregación del Divino Salvador ya ha desaparecido, pero la escultura de la matrona italiana todavía sobrevive en la sacristía del templo de La Profesa, en la Ciudad de México.

¿Qué artistas intervinieron en estas obras? ¿Quiénes fueron los mecenas que patrocinaron dichas obras? ¿Cuál fue el papel de las reliquias dentro de las devociones y la espiritualidad que impulsaron los jesuitas en la Ciudad de México? A la luz de viejos y nuevos testimonios, intentaré develar algunas de estas cuestiones.

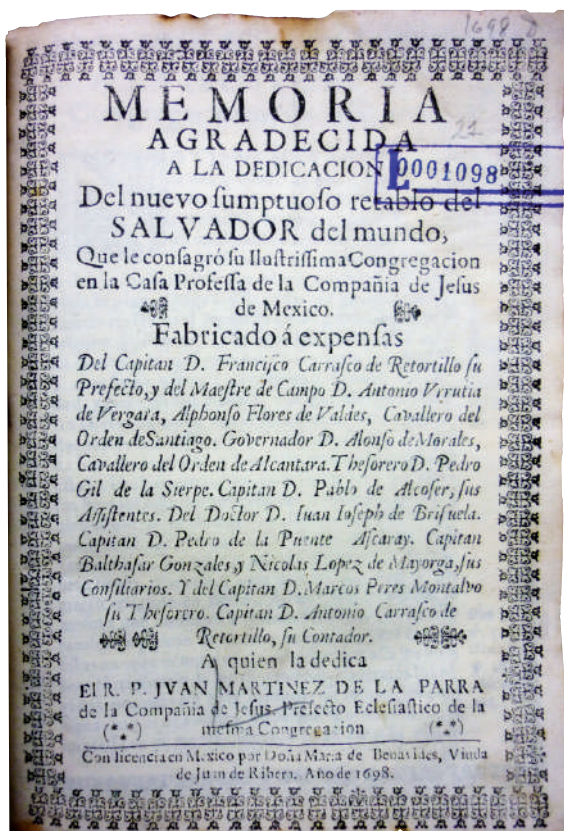


Figura 2. Martínez de la Parra, Juan S.I. Memoria agradecida a la dedicación del nuevo sumptuoso retablo del Salvador del mundo (...) México, 1698.

2. La *Societatis Iesu* y las imágenes⁷ de martirio: de santo Stefano Rotondo a los mártires de Japón

Desde los primeros años de su existencia (y junto con la iconografía más específicamente jesuita⁸), a la Compañía le resultaron extraordinariamente

7. La bibliografía sobre la relación entre la Compañía de Jesús y las imágenes es gigantesca. Cito sólo un estudio muy reciente que me parece quizá de los más interesantes: Boer, Wietse de; Karl A. E. Ehenkel; Walter Melion. *Jesuit Image Theory*. Leyden: Brill, 2016.

8. Junto con las beatificaciones y canonizaciones de los primeros santos jesuitas (como dice Evonne Levy “las imágenes producían santos: [...] como Ribadeneyra anotaba en la dedicatoria de la Vida

útiles las imágenes de los santos mártires. De hecho, uno de los primeros ciclos de imágenes importantes de los jesuitas, los frescos de Santo Stefano Rotondo en Roma (1583-1585), dirigidos fundamentalmente a los novicios del Colegio Alemán en Roma, utilizaban “las imágenes de protomártires cristianos usadas en las prácticas litúrgicas y educativas del Colegio Alemán-Húngaro y la *Ecclesiae militantes Triumphi*, un juego de grabados parcialmente basadas en los frescos en Santo Stefano Rotondo, demostraban que los jesuitas usaron el arte para sustentar la ideología religiosa discutida durante la Contrarreforma”⁹, y al mismo tiempo denotaban la incipiente importancia de las figuras de santos mártires para la Compañía, importancia que no haría más que acrecentarse con la aparición de los primeros mártires jesuitas y el uso de sus representaciones.

Luke Clossey nos cuenta cómo “en el noviciado de Sant’Andrea all Quirinale en Roma [...] las representaciones del martirio eran ejemplos contemporáneos [...] Los muros del noviciado presentaban martirios alrededor de todo el mundo [...] Esas imágenes de jesuitas mártires eran elegidas para empujar suavemente hacia la misión”¹⁰

En muchos sentidos, el epítome de santos mártires lo acabarían constituyendo las representaciones de los mártires de Nagasaki (pertenecientes a diversas órdenes religiosas, tres de los cuales eran los jesuitas que sufrieron martirio en Japón: Santiago Kisai, Pablo Miqui y Juan Goto), cuyo culto, y por consiguiente el culto a sus imágenes, conoció un gran auge a partir del siglo XVII.

de Ignacio, con la biografía –y sus imágenes– ‘su heroica y limpia virtud se haría más conocida y estimada por muchos e imitada’ En Levy, Evonne. *Propaganda and the Jesuit Baroque*. LA: University of California Press, 2004, 127), y tras la creación de los grandes templos romanos, el *Gesú* y después *Sant’Ignazio*, y su decoración, temas como la visión de la *Storta* que aparece en el altar mayor de *Sant’Ignazio*, como hecho fundacional de la Compañía, pasarían a engrosar rápidamente la nómina de sus temas visuales. Fleming, Alison C. “St Ignatius of Loyola’s ‘Vision at La Storta’ and the Foundation of the Society of Jesus”. En Schraven, M. y M. Delbeke (eds.). *Foundation, Dedication and Consecration in Early Modern Europe*. Leyden: Brill, 2011)

9. “The images of Early Christian martyrdom using the liturgical and educational practices of the German-Hungarian College and the *Ecclesiae militantis triumphi* (1583-1585), a set of engravings partially based on the frescoes in Santo Stefano Rotondo, demonstrates that the Jesuits also used art to substantiate religious ideology contested during the Counter-Reformation”. En Noreen, Kirstin. “*Ecclesiae militantis triumphi*: Jesuit Iconography and the Counter-Reformation” en *The Sixteenth Century Journal*, vol. 29, núm. 3, 1998, 689-715. Traducción del autor
10. “At the Sant’Andrea all Quirinale novitiate in Rome [...] representations of martyrdom were contemporary examples [...] The walls of the Sant’Andrea novitiate depicted martyrdoms around the world [...] These images of Jesuits Martyrs were selected to push you softly toward your duty”. En Clossey, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. Cambridge: Cambridge University Press, 82. Traducción del autor

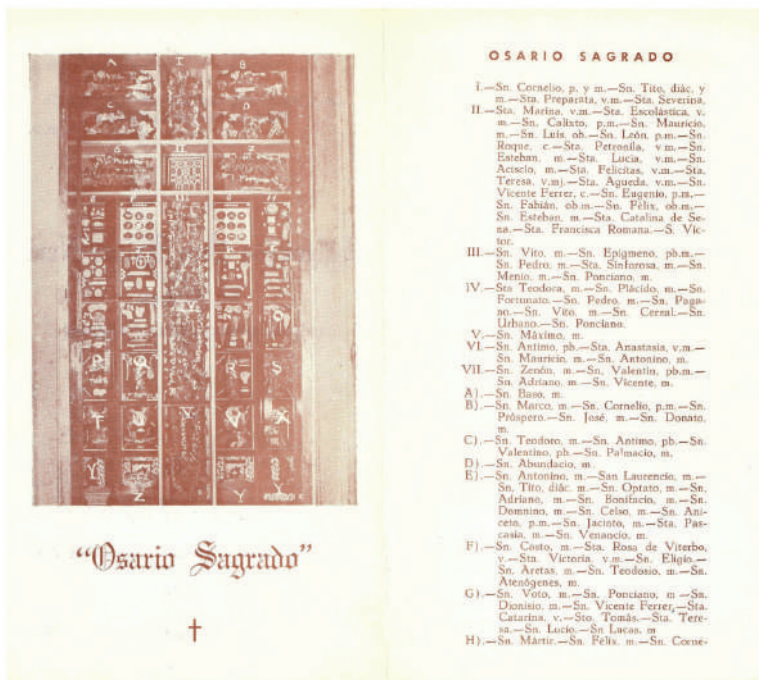
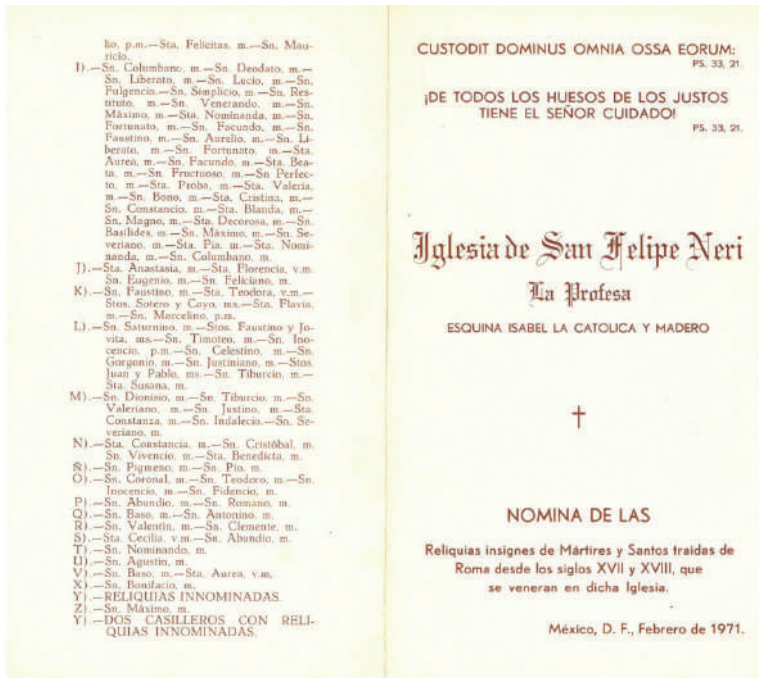


Figuras 3 y 4. Armario de reliquias en la Capilla Mayor de la antigua iglesia jesuita de la Casa Profesa de México (hoy del Oratorio de san Felipe Neri).

2. La Compañía y las reliquias en el caso de la Nueva España

Todavía se conservan hoy en la iglesia de la Casa Profesa buena parte de las reliquias llegadas en 1578. En el lado del Evangelio y tras el Retablo Mayor, esta lipsanoteca aún guarda el recuerdo de la importancia de esas piezas para el pensamiento religioso novohispano de fines del siglo XVI y las centurias siguientes (Figs. 3 y 4).

En un folletito escrito en la misma Casa Profesa, en febrero de 1971, la pluma del autor se adentra en un diálogo casi de ultratumba al citar el salmo 33: *Custodit dominus omnia ossa eorum*. En esta nomina de las reliquias insignes de martires y santos traídas de Roma desde los siglos XVI y XVIII que se veneran en dicha iglesia, se enlistan y enlistan los nombres de los huesos de los justos que se guardan en ese sagrado osario, y me voy a permitir citar de entre todos ellos, en los apartados siguientes a Santa Francisca romana y a San Ponciano, por razones que se harán evidentes de inmediato (Figs. 5 y 6).



Figuras 5 y 6. Nomina de las Reliquias insignes de Mártires y Santos traídos de Roma desde los siglos XVII y XVIII, México, 1971.

3. Festivales, reliquias, e imágenes de mártires para los jesuitas novohispanos

Así, a la prolífica relación entre reliquias y mártires, a esos melancólicos y ejemplares pudrideros, habría que añadir un elemento más: la teatralidad inmediata y sensorial en las que esos mártires se hacían presentes entre los fieles coetáneos a través de las fiestas y de las representaciones artísticas.

En esos eventos la acción de recordar el martirio, los mártires y las reliquias, ora por medios literarios, ora por medios visuales, provocaba la empatía del público y justificaba el fastuoso despliegue que ya habíamos tenido ocasión de recordar al principio¹¹, cuando recordábamos como “en 1578 cuando llegaron al Colegio Máximo las reliquias que el Papa Gregorio XIII destinó a la Compañía, los colegiales mostraron su aprovechamiento en los magníficos festejos que con motivo de esas reliquias organizaron los jesuitas. Los estudiantes participaron en la representación de la tragedia *El Triunfo de los Santos*, (...) diálogo ‘compuesto parte en latín y verso heroico lo demás en verso castellano’¹² donde como menciona Aracil “Resulta significativo que tanto la iconografía que rodeó las celebraciones como las piezas teatrales representadas en aquellos días insistieran entre otras cosas en, el interés por difundir el culto a imágenes y reliquias como forma de contrarrestar el problema de la falta de conocimiento de los fieles, que se reflejó en una de las hieroglíficas que adornaba el patio del Colegio San Pedro y San Pablo, en la que aparecía pintado ‘un púlpito, y en lugar del predicador, unos Huesos con mucho resplandor, que descendían a los Indios, que estaban oyendo’, a los cuales acompañaba la siguiente sentencia”:

Con la lengua no pudimos
hacer lo que deseamos;
con los huesos predicamos¹³

Lejos de constituir esta una excepción aislada, fueron numerosos los festivales novohispanos a los mártires y a los santos jesuitas en los que devoción, imagen literaria e imagen artística no podían ser separados sino que,

11. Sobre este asunto la bibliografía es extensa, pero quizá uno de los mejores textos es el de Aracil Varón, Beatriz, “Festejos jesuitas y hegemonía sociocultural en México (1578)”. *Destiempos*, Año 3, n. 14 (México: 2008), 274-285

12. Díaz y de Ovando, Clementina. “Colegio Máximo de san Pedro y san Pablo. Cuarto Centenario” en *Revista de la Universidad*, México: pp. 30-36, 32

13. Aracil Varón, *op.cit.*

al contrario, se reforzaban de manera excesiva más allá de la propia vida de los acontecimientos, convirtiéndose en vehículo y catalizador de los sentimientos religiosos del fiel novohispano, en forma de *Perpetuo milagro* o si se prefiere de *Memoria prestigiosa y perdurable* de los santos mártires y sus reliquias¹⁴.

Dicho todo esto, no puedo evitar recordar en esta tesitura los claustros de la iglesia de la Profesa, donde, si tanto el inventario de 1768¹⁵ como las fotografías y los especialistas del siglo XIX¹⁶ están en lo cierto, se colgaban juntos y en secuencia los martirios de san Aproniano y san Ponciano de Baltasar de Echave Orio y los santos mártires Justo y Pastor de José Juárez.

Coincido con Sigaut en que tanto los martirios de Aproniano y Ponciano como "La pintura de los santos Justo y Pastor podría entenderse como una suerte de arte de la memoria ignaciano que preparara el recorrido de los distintos loci por los que se atraviesa durante los ejercicios espirituales"¹⁷ (Fig. 7).

Pero creo además que no podemos olvidar tampoco que "el carácter heroico de ambas representaciones debe haber sido parte del encargo de los jesuitas, que querían estimular a sus alumnos con la imitación de los mártires cristianos"¹⁸.

Y, finalmente, tengo para mí que estas imágenes pudieron haber jugado un papel importante en los festivales que de manera recurrente fueron celebrados por los jesuitas a lo largo de los siglos XVII y XVIII, no limitando así su papel sólo al interior de la comunidad, sino, por el contrario, extendiéndolo hacia todos los fieles de la capital del virreinato.

Regresando a Echave Orio, no quiero olvidar que, según Guillermo Tovar de Teresa "Echave Orio hizo para la Profesa las pinturas del retablo mayor y las de los retablos de las reliquias que hubo en ese templo desde fines del siglo xvi y principios del XVII"¹⁹

14. García Bernal, José Jaime "Perpetuo milagro: la memoria prestigiosa y perdurable de la fiesta religiosa barroca (1590-1630) en *Chronica Nova*, 39, México: 2013, 75-114

15. Por el inventario de los bienes de esta iglesia del 21 de julio de 1768 se sabe que había "cuatro lienzos grandes con marcos dorados, los tres antiguos de cuatro varas de ancho y algo más de alto figurados en ellos Jesús Nazareno con san Ignacio, san Alexo, santos Justo y Pastor y san Aproniano" (Autrey, Karen *La Profesa* Tesis de maestría, UIA, México: 1991, 304 y 634-635) cit. en Sigaut *op.cit.*, 182

16. Todos los autores del siglo XIX mencionan el cuadro de los SS Justo y Pastor como pertenecientes y estantes en los claustros de la Profesa.

17. Sigaut *op.cit.*, 182

18. *Ibid.*

19. Tovar de Teresa, Guillermo. *Renacimiento en México*. México: 1982, 152-161



Figura 7. José Juárez (1617 - ca. 1664) Los santos niños Justo y Pastor. Óleo sobre tela, Museo Nacional de Arte, México.

Tovar lo planteaba a título hipotético, pero hoy podemos documentar²⁰ la presencia de un miembro de la familia (con toda probabilidad Baltasar de Echave Ibia²¹) con el expediente que se encuentra en el Archivo General de la Nación. Se trata de un contrato fechado el 29 de octubre de 1640 por el que “Baltasar de Echave maestro del arte de pintor se obligó con Juan de Oñate, prefecto de la congregación del Salvador fundada en la casa Profesa de la Compañía de Ihs (...) por la hechura de diferentes pinturas de santos de medios cuerpos y por un lienzo que esta puesto en el remate del retablo del relicario de la dha congregacion de la festividad de todos los santos y por la puertesita que esta puesta en el sagrario del dho relicario donde esta el santo Lignum Crucis pintado un Santo Cristo crucificado”.

Se nos hacen evidentes así los mecanismos por los que el patrocinio de una de las más importantes congregaciones de la Casa Profesa, el trabajo de uno

20. AGN/Instituciones Coloniales/Archivo Historico de Hacienda volumen 292, expediente 29, signatura 23018/29

21. Dada la fecha del documento (1640) no puede tratarse del patriarca de la dinastía (+1620), y solo puede tratarse de Ibia (+ 1644), ya que sería muy temprano para Rioja (nacido en 1632)

de los artistas más destacados de la época y el culto a las reliquias se integran en esta obrita que ejemplifica esos mecanismos.

Pongamos otro ejemplo: en la nómina de reliquias de 1971, como vimos, aparece una reliquia de santa Francisca, viuda romana. Esa reliquia tal vez no llegó con la remesa de 1578 enviada por el Pontífice, pero lo que sí es seguro es que proviene, junto con una escultura, ligeramente menor que de tamaño natural, y patrocinada por doña Gertrudis de la Peña, marquesa de las Torres de Rada, de la Casa de Ejercicios para mujeres de Belém. Podemos buscar las razones de la presencia de la santa italiana en muchos factores pero sin duda no es la menor el hecho de que santa Francisca tuvo en Roma una casa de Ejercicios llamada Torre de los Espejos, que probablemente doña Gertrudis trató de emular en Belém. El culto a la santa siguió profundamente enraizado en la Compañía mexicana como demuestra que el padre Carlos Gregorio Rosignoli S.I. la eligiera como una de sus "Verdades eternas explicadas en lecciones ordenadas especialmente para los días de Ejercicios Espirituales".

Como vemos, patrocinio artístico, devoción por santos mártires y culto a las reliquias se hallaban tan inextricablemente unidos entre los fieles y la Compañía novohispana que podemos pensarlos casi como diferentes reversos de la misma moneda de la evangelización de la plutocracia virreinal.

4. Conclusiones

Ya desde su fundación en 1540, la Compañía de Jesús tuvo que reflexionar, tanto desde la teoría²² como a través de su uso, sobre las funciones de la *imago* y sus formas (*figura, pictura, repraesentatio, similitudo, simulacrum, speculum...*)²³. Hay varios teóricos jesuitas que exploraron estos temas ya en el siglo XVI. Melion cita como ejemplos el *De arte rhetorica* (1560) del padre Cipriano Suarez, S. I., y los *Usus et exercitatio demonstrationis* (1598) del padre Melchor de la Cerda, S. I.

22. Chinchilla, Perla. *De la compositio loci a la República de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*. México: Universidad Iberoamericana, 2004, 204-205.

23. Melion, Walter S. "Introduction: The Jesuit Engagement with the Status and Functions of the Visual Image". En Boer, Enekel y Melion, *op.cit.*, 1 y ss. Algunos (es mi caso) pensamos incluso que buena parte de la especificidad de la Compañía y su impacto en la época de su fundación tuvieron mucho que ver con sus particulares políticas sobre el uso de la imagen y, en concreto, con la evangelización *via imago*; otro pensarán que fue la época y sus necesidades las que obligaron a ello. Se trata de un debate en el que no entraré ahora por razones obvias.

A los anteriores y sus exploraciones, podríamos añadir las palabras del padre Suárez: “La hipotiposis o descripción consiste en poner la cosa bajo los ojos, y narrar no sólo los hechos sucedidos sino los que habrían de suceder”, así la retórica jesuita de las imágenes se constituyó desde el principio a imitación de la retórica literaria. El artista/productor de imágenes se convertía en un “orador” hábil en la exploración de los recursos de la *demonstratio*, a través de figuras retóricas visuales, ornamentos artísticos y logros estéticos. Esta imagen retórica establecía una relación fundamental entre imagen y significado (entre forma y función, si se quiere), relación que permitía la definición, concepción, producción e interpretación de un mensaje para la sociedad contemporánea, a través de la invención y la ilusión artística.

Esos usos y funciones eran enormemente variados y abarcaban desde tratados retóricos y emblemáticos o narraciones hagiográficas hasta debates teóricos y, por supuesto, imágenes artísticas en las que los autores, los artistas (muchos de ellos, jesuitas), exploraban también, de manera implícita, el estatus y las funciones de esas imágenes. Esa “inversión” jesuita en las imágenes²⁴ fue fundamental y sostenida en el tiempo y, como decía, se trata sin duda de una característica que definió a la Compañía de Jesús (y su época).

Efectivamente, las imágenes eran, para los jesuitas, herramientas fundamentales con los que llevar a cabo su misión. En el caso concreto de las imágenes de santos mártires, éstas movilizaban en diversos grados las mociones de cuerpo y alma para revelar y exponer dentro de los límites de la capacidad humana, el misterio del sufrimiento ante la promesa de salvación divina y la adoración subsiguiente de esos mártires. La narración tenía, por tanto, un papel fundamental de *exemplum virtutis*, para favorecer la *imitatio* de los valores allí explicitados.

Tanto las imágenes de los santos mártires como sus reliquias, eran utilizadas al alimón por la Compañía con el fin principal de exaltar sus virtudes y así presentarles como ejemplos de comportamiento tanto a los miembros de la orden, como a sus feligreses novohispanos, apuntando así al objetivo principal de la Compañía en la Nueva España, el ser una iglesia misionera, evangelizadora tanto de los gentiles como de las clases urbanas.

24. Utilizo el término acuñado por Melion, 2016. Las ideas de estos párrafos se nutren fundamentalmente del volumen antedicho, así como de las consideraciones del congreso internacional *Jesuit Image Theory (1540 -1740)* que se llevó a cabo en octubre de 2014 en la Universidad de Münster y que se insertaba en el proyecto de investigación *Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne*, cuyos coordinadores fueron los profesores Karl Ehenkel y el propio Walter Melion.

Pero además, esos feligreses podían ante esa devoción, encontrar una vía para una “religiosidad popular que se expresaba en la fe y la veneración hacia las reliquias de santos y mártires, expresiones de sentimientos de hombres y mujeres que, vinculados con imágenes y objetos con los santos y lo santo, exteriorizaban en sus costumbres, símbolos y tradiciones heredadas su unión de fe y sentimientos con los mártires que les precedieron en esas mismas creencias y con el señor de sus vidas”²⁵

Bibliografía

- Alegre, Francisco Xavier S.I. *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España México*: Imprenta de J. M. Lara, 1841.
- Aracil Varon, Beatriz, “Festejos jesuitas y hegemonía sociocultural en México (1578)”. *Destiempos*, Año 3, n. 14, México: 2008
- Autrey, Karen *La Profesa* Tesis de maestría, UIA, México: 1991
- Boer, Wietse; Karl Enenkel; Walter Melion *Jesuit Image Theory*. Leyden: Brill, 2016.
- Cerda, Melchor de la S.I. *Usus et exercitatio, demonstrationis ...* / Sevilla: 1598, en <https://liburutegibiltegi.bizkaia.eus/handle/20.500.11938/69715>
- Chinchilla, Perla. *De la compositio loci a la República de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*. México: Universidad Iberoamericana, 2004
- Clossey, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018
- Díaz y de Ovando, Clementina. “Colegio Máximo de san Pedro y san Pablo. Cuarto Centenario” en *Revista de la Universidad*, México: 1984
- Fleming, Alison. “St Ignatius of Loyola’s ‘Vision at La Storta’ and the Foundation of the Society of Jesus” en Schraven, M.; M. Delbeke (eds.). *Foundation, Dedication and Consecration in Early Modern Europe*. Leyden: Brill, 2011
- García Bernal, José Jaime “Perpetuo milagro: la memoria prestigiosa y perdurable de la fiesta religiosa barroca (1590-1630)” en *Chronica Nova*, 39, México: 2013
- García Icazbalceta, Emilio. *Opúsculos varios*. Tomo II, Vol. II “Un Creso del siglo XVI en México”
- Levy, Evonne *Propaganda and the Jesuit Baroque*. LA: University of California Press, 2004
- Maquívar, Consuelo. “Una pieza extraordinaria: el relicario de san Pedro y san Pablo” en *Gaceta de Museos*, México, 2005
- McAllen, Katherine “Jesuit Martyrdom Imagery Between Mexico and Rome” in Hodorowich, Elizabeth (ed.) *The New World in Early Modern Italy, 1492-1750. Part II - The New*

25. J. Carlos Vizuete Mendoza, Palma Martínez-Burgos García (ed.) *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*. Ciudad Real: U. de Castilla la Mancha, 2000, 137.

- World and Italian Religious Culture.*, New Mexico State University, 2017, Cambridge: Cambridge University Press
- Melion, Walter S. "Introduction: The Jesuit Engagement with the Status and Functions of the Visual Image". En Boer, Enekel y Melion, *Jesuit Image Theory*. Leyden: Brill, 2016.
- Noreen, Kirstin "Ecclesiae militantis triumph: Jesuit Iconography and the Counter-Reformation". En *The Sixteenth Century Journal*, vol. 29, núm. 3, 1998
- Rubial Garcia, Antonio "Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana" en *Prolija Memoria* 1,1, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- Sanchez Baquero, Juan . *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la nueva España. Año de 1602 (ms.)* vers. paleográfica del original, México: Imprenta Universitaria, 1945.
- Sigaut, Nelly, (coord.) *José Juárez, recursos y discursos del arte de pintar*, México: Museo Nacional de Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2002.
- Suarez, Cipriano S. I. *De arte rhetorica libri tres* Mylius, Hermann (publ.), Amberes: 1638. Reproducción digital del original conservado en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca en <https://www.cervantesvirtual.com/obra/de-arte-rhetorica-libri-tres/>
- Tovar de Teresa, Guillermo. *Renacimiento en México*. México: 1982.
- Vizute Mendoza, J. Carlos; Palma Martínez-Burgos (ed.) *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*. Ciudad Real: U. de Castilla la Mancha, 2000.

Andalucía, tierra de mártires

Desde las catacumbas del Pontiano a la Andalucía del siglo XVIII. La ermita de San Gaudencio mártir en Alhaurín el Grande

FROM THE CATACOMBS OF PONTIANO TO 18 TH CENTURY ANDALUSIA. THE HERMITAGE OF SAINT GAUDENTIUS MARTYR IN ALHAURIN EL GRANDE

Salvador David Pérez González

Doctor en Historia Moderna y Contemporánea
por la Universidad de Málaga

Resumen

La incansable referencia a los orígenes del cristianismo en Andalucía durante la época romana, y el culto a los mártires locales de este periodo, será una constante en la Andalucía de la Edad Moderna. Con el fin de justificar, ideológicamente, el establecimiento de una nueva sociedad tras la Reconquista, se buscaron, tanto en el subsuelo como en la documentación, a los precursores del catolicismo en estas tierras del sur de España. Junto a este proceso, y con el mismo argumento, también vemos como se tratará de fomentar nuevas devociones de este periodo. Así sucede en Alhaurín el Grande. Cuando la sensibilidad Barroca tocaba a su fin llegaban, desde Roma, y por concesión especial del Papa Pío VI a Diego Fernández de Medina, un sacerdote de la localidad, las reliquias de San Gaudencio. Veamos cómo se incorporaron a la ya larga lista de devociones locales.

Palabras clave

Mártires, ermitas, reliquias, piedad popular, San Gaudencio, Alhaurín el Grande.

Abstract

The reference to the origins of Christianity during Roman times, and the cult of martyrs will be a constant in Andalusia during the Modern Age. In order to justify the establishment of a new society after the Reconquest, precedents of catholicism in these lands of southern Spain were tirelessly searched. With the same ideological justification, some ecclesiastic will try to promote, also, new devotions of this period. This is the case of Alhaurín el Grande. A town where the relics of Saint Gaudencio martyr arrived, about 1790, from the Catacombs of Pontiano, in Rome. Granted by Pope Pius VI to Diego Fernández de Medina, a native priest of the town, this devotion roots among its inhabitants when the Baroque spirituality was finishing.

Keywords

Roman martyrs; hermitages; relics; popular piety; San Gaudencio; Alhaurín el Grande.

I. La importancia de las ermitas

En su magnífico trabajo *Málaga (1497-1550) Urbanismo y ciudad*, la añorada profesora universitaria María Dolores Aguilar exponía cómo las ermitas, pese a la modestia de sus dimensiones y sencillez, poseen el enorme interés de presentarse como hitos fundamentales de un urbanismo tan misterioso, intrincado y laberíntico como el de la Edad Moderna. Este tipo de templos servía, unas veces, para sacralizar los cruces de calles, otras, para hacer lo propio con las plazas e incluso, por último, y de forma muy común, para llevar, también, la presencia sagrada a las principales áreas de expansión urbana¹.

Quizás sea por eso por lo que las ermitas revelan, mejor que otras tipologías de construcciones sacras, la evolución de la mentalidad religiosa a lo largo de los siglos. Su presencia nos muestra de los cambios en las preferencias y gustos devocionales de un pueblo fuertemente influido por la piedad popular y, también, el incansable esfuerzo que la Iglesia católica y las instituciones del Antiguo Régimen mantuvieron para perpetuar la referencia divina en la vida cotidiana, y en el inconsciente colectivo.

1. María Dolores Aguilar García, *Málaga (1497-1550) Urbanismo y ciudad* (Málaga: CEDMA, 1998), 214-215.



Figura 1. Mateo González, *San Gaudencio Mártir*, grabado, hacia 1805. Museo de Arte Sacro Abadía del Císter, Málaga.

Primero, a raíz de la Reconquista y, más tarde, como fruto de la Contrarreforma, la sociedad española de la Edad Moderna, tantas veces calificada como teocéntrica, tendrá infinidad de ocasiones para reafirmar su fe y sus creencias. Conventos, capillas callejeras, estaciones del Vía-Crucis, templetos, cruces de humilladero... Se erigen en este periodo un sinnúmero de edificios y enclaves entre los cuales las ermitas jugarán un importante papel. Frecuentemente, su presencia física acercaba a los hombres y mujeres de aquella época el nombre de los antiguos mártires romanos que, muchas veces, son elegidos como patronos y protectores. A ellos se suman, más tarde, infinidad de advocaciones cristíferas y marianas, cuyo análisis desborda los estrechos márgenes de este trabajo.

A través de las siguientes páginas nos centraremos, de manera exclusiva, en el análisis una curiosa capilla erigida en Alhaurín el Grande entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Cuando el Antiguo Régimen tocaba a su fin, y la Revolución Francesa presagiaba, al otro lado de los Pirineos, el nacimiento de la Edad Contemporánea, las calles de este pueblo veían levantarse los muros de una ermita consagrada a un mártir romano, San Gaudencio, y destinada a custodiar sus reliquias, que habían sido expresamente traídas desde Roma (Figura 1).

Esta fundación piadosa era el fruto del esfuerzo, y del peculiar y particular empeño, de un acaudalado y singular eclesiástico de la localidad, llamado Diego Fernández de Medina y Segredo. Desde hacía una década, este eclesiástico ocupaba el cargo de beneficiado más antiguo de la Parroquia de Nuestra Señora de la Encarnación. Fue su voluntad la que hizo posible la construcción de un templo, singular y único, que nos muestra un pietismo barroco tan tardío, como lleno de peculiaridades. Conoceremos, ahora, la figura de quien lo hizo posible.

2. Diego Fernández de Medina, fundador de la Ermita de San Gaudencio

Un primer aspecto al que debemos aproximarnos a la hora de analizar la construcción de la ermita de San Gaudencio, es el de la peculiar figura de su fundador, Diego Fernández de Medina. Natural de Alhaurín el Grande, y dedicado a la vida religiosa, Fernández de Medina pertenecía a la baja nobleza andaluza. Así lo señala, frecuentemente, en la gran cantidad de documentación que generó a lo largo de su vida, añadiendo a esta condición, y de manera incansable, la de la limpieza de sangre de su familia que, según declaraba, se había asentado en la villa inmediatamente después de su toma por los Reyes Católicos.

Un breve repaso a los repartimientos de 1492 corrobora esta teoría, ya que en ellos aparece el nombre de Rodrigo Alonso de Rivera, que Fernández de Medina cita por sus apellidos como Rodrigo Alonso Fernández Cortés aludiendo a él, y a su mujer Bárbara González García, como sus antepasados más remotos. Si damos por ciertas las indagaciones genealógicas que Fernández de Medina esgrime ambos eran naturales, respectivamente, de la salamantina Ciudad Rodrigo y de la población extremeña de Rivera², que Rodrigo tomará como apellido toponímico usando el lugar de nacimiento de su mujer, en el que se habría asentado inicialmente.

En cualquier caso, la antigüedad e hidalguía del linaje parecen indudables, así como la condición de “ganadores” de la villa que los Fernández de Medina

2. Existen, en Extremadura, numerosas poblaciones de este nombre. Entre ellas se encuentran Rivera Oveja, en la comarca cacereña de las Hurdes, que consideramos la opción más probable dada su cercanía a Ciudad Rodrigo y a la comarca de Plasencia, de la que procedía buena parte de los repobladores de Alhaurín el Grande. No serían, sin embargo, descartables otras opciones como las de Ribera del Fresno, en la provincia de Badajoz.

atribuyen a sus antepasados y que, aún en el siglo XVIII, hacen constar ante los escribanos proclamándola en numerosos documentos públicos. Un rasgo que nos muestra la mentalidad de la época, así como la importancia que conceptos como los de nobleza y limpieza de sangre tenían, aún, en la sociedad andaluza de finales de la Edad Moderna.

Gracias a una *Relación de los Títulos, Méritos y Ejercicios Literarios* que mandó editar en 1794, probablemente para acompañar algún expediente o solicitud, conocemos su fecha de nacimiento³, que fue el 5 de noviembre de 1725. Pocos días más tarde, el 11 de noviembre, recibe las aguas sacramentales en la parroquia de Nuestra Señora de la Encarnación. Un dato que, pese a la destrucción del archivo parroquial durante la Guerra Civil conocemos gracias a que, providencialmente, su partida cerraba el octavo Libro de Bautismos del templo, fechado entre 1713 y 1725, lo que hizo que fuera citada en un expediente eclesiástico de la época. Gracias al mismo podemos conocer, además, el nombre completo de sus padres, Antonio Nicolás Fernández de Medina y Ana de Segredo⁴.

En la vida religiosa, sus primeros pasos lo encaminaron hacia el Convento de Santo Domingo de Málaga, en cuyo seminario estudió Filosofía, Teología, Escolástica y Moral, materias que superó, al decir del ya citado expediente, “con aplicación y adelantamiento, arguyendo y defendiendo en una y otra Facultad, como es costumbre, y asistiendo á los demas actos que se tienen en dicho Convento”⁵.

Sin duda, uno de los grandes apoyos e influencias de su vocación eclesiástica lo tuvo en la figura de su tío, Francisco Fernández de Medina. Un presbítero, nacido también en Alhaurín el Grande, y con quien mantuvo, a lo largo de toda su vida, un fuerte y estrecho vínculo. Este lazo, sin embargo, conoció, a veces, serios problemas y tensiones a causa de la creación, por parte de Francisco

3. Deseamos hacer constar, expresamente, que conocemos este dato gracias a una copia del documento que nos fue facilitada, en su día, por el desaparecido investigador alhaurino D. Manuel Pérez Fernández. Gran estudioso de la figura de Diego Fernández de Medina, Pérez Fernández conoció durante su niñez, abierta aún al culto y antes de su saqueo, la ermita de San Gaudencio. Durante su vida compaginó sus actividades laborales con el cargo de Juez de Paz de la localidad, que ejerció muchos años, y con la actividad periodística como colaborador del diario *Sur*. En ellas, publicó numerosos e interesantes artículos sobre el tema. Por ello, y desde estas líneas, queremos reconocer, aunque de forma sencilla, su trayectoria.

4. Expedientes de Limpieza de sangre. Fondo Capitular. Secretaría. Presbítero D. Francisco Manuel de Villareal y García, natural de Alhaurín el Grande. F-108. Archivo Catedral de Sevilla (ACS).

5. *Relación de los Títulos, Méritos y Ejercicios Literarios de D. Diego Fernandez de Medina y Segredo*, Málaga, 1794. Archivo Privado de D. Manuel Pérez Fernández.

Fernández de Medina, de un mayorazgo, así como de la gestión que éste realizaba de varias fundaciones piadosas de la familia, instituidas precariamente, y con una escasa dotación de bienes para cumplir con sus objetivos. El malestar de Diego Fernández de Medina ante estos asuntos le llevó, una vez muerto su tío, a acudir a la Real Chancillería de Granada, así como a otras instancias judiciales, con numerosos autos. En todos ellos se quejaba del nombramiento como sucesor del mayorazgo del también presbítero Manuel Gómez Santaella, un familiar cercano a quién su tío quiso favorecer con el desempeño de este cargo, lo que consideraba, al igual que otras cláusulas y resoluciones de varios testamentos de la familia, lesivo para sus intereses⁶.

En otro orden de cosas, repasaremos ahora, y de manera breve, su carrera eclesiástica⁷. Finalizados sus estudios eclesiásticos y una vez ordenado sacerdote, Diego Fernández de Medina ocupará, en 1757, el cargo de Teniente de Cura de la Parroquia de los Santos Mártires de Málaga, una de las cuatro que se habían erigido en la ciudad tras su incorporación, en 1487, a la Corona de Castilla. El acceso a este cargo nos demuestra una sólida e influyente posición en el clero malagueño. Durante los años que Fernández de Medina permanece en la ciudad su nombre aparecerá vinculado a diferentes entidades religiosas, como la Santa Escuela de Cristo del Oratorio de San Felipe Neri, de la que fue Obediencia en 1759, o los conventos de Carmelitas Descalzas de San José, Santa María de los Ángeles y Santo Domingo, de los que era síndico.

En el ámbito de su parroquia, la de los Santos Mártires, fue miembro de las Hermandades de los Dolores y del Rosario de la Concepción y Remedios, llegando a ocupar el cargo de Hermano Mayor de ambas corporaciones, con las que mantuvo un fuerte vínculo. Así lo prueba el hecho de que, incluso, señala en su testamento, haber sido fundador de la segunda de estas hermandades, la de los Remedios, que en la actualidad continúa existiendo.

Tras su estancia en Málaga, Fernández de Medina se trasladará, hacia 1760, a Almáchar, pueblo malagueño, situado en la comarca de la Axarquía, y del que será párroco dos años. Más tarde, en 1762, recalca en Riogordo, en los Montes de Málaga, cuyo curato desempeñará por espacio de diez años. A este

6. Administración. Patrimonio. Bienes. Expediente de Posesión de Mayorazgo de Diego Fernández de Medina, 1791, CA. 9030-16. Archivo Municipal de Málaga (AMM), Málaga.

7. Para realizar este acercamiento, nos basaremos en los datos que ya dimos en un estudio anterior sobre este personaje, que invitamos a consultar para conocer mayores detalles. Salvador David Pérez González, "La familia Fernández de Medina y el patronazgo del Convento-Hospicio Franciscano de Alhaurín el Grande (Málaga)", en *Actas del Simposio Cuatro Siglos de presencia de los Franciscanos en Estepa*, coord. Juan Aranda Doncel (Sevilla: Ilustrísimo Ayuntamiento de Estepa, 2009), 835-847.

destino le seguirá el de la localidad costera de Benalmádena, villa en la que permanece al frente de la Iglesia de Santo Domingo de Guzmán entre octubre de 1771 y abril de 1780, fecha en la que ascenderá a uno de los beneficios de la parroquia de Alhaurín el Grande.

La labor pastoral que Diego Fernández de Medina ejerció en su localidad natal fue especialmente destacada. Desde su responsabilidad en la parroquia, se convierte en una de las personalidades más influyentes de Alhaurín el Grande, atendiendo espiritualmente a su feligresía. Su expediente destaca su labor como predicador y, también, su especial dedicación al sacramento de la confesión, que administraba, de manera fructífera, "a toda clase de personas, horas y tiempos, especialmente en el de Semana Santa y días solemnes". Su prestigio en esta labor le hizo ser nombrado "Confesor y Director" de la "Excelentísima Duquesa viuda de Montellano", María Augusta de Wignacourt Aremberg y Manrique de Lara, "en algunos años que residió en el mismo Pueblo".

Muchas de sus actuaciones redundaron también en beneficio de la población. Entre ellas, destaca la mejora de la salubridad pública que supuso que donara una casa de su propiedad junto a la parroquia de Nuestra Señora de la Encarnación para que, una vez derribada, su solar fuera utilizado como cementerio. Del mismo modo, el templo mayor alhaurino también se vio mejorado gracias a su generosidad, que contribuyó además a incrementar su patrimonio artístico:

Ha hecho y comprado en la Parroquia de Santa María de la Encarnación de la explicada villa de Alhaurín las barandas y rejas de fierro del Altar y capilla del Sagrario Menor, con una llave de plata para este, cortinaje y ceneta de seda, obra de albañilería y una grada correspondiente: dos Ángeles de madera pintados, con dos lamparines de plata, que pesan cincuenta y una onzas y tres cuartillas, sus cristales y arambres dorados: dos ciriales dorados, pintura del Púlpito y puerta de la Sacristía: un Monumento y Arca pintado y dorada para la Semana Santa: el Altar y Retablo de San Cayetano, su pintura, ara, candeleros y manteles: la renovación de la pintura de la imagen de Santa Teresa y Trono de la de nuestra Señora de la Concepción veneradas en el Altar del Carmen: el firme solado de toda la Iglesia, contribuyendo para hacer la escalera de la tribuna, órgano y renovación de este, con cesión graciosa de dos hermosas Pinturas y Quadros de Nuestra Señora de Belén y el Apóstol San Pedro, todo lo qual ascendió a once mil quinientos noventa y quatro reales⁸.

8. *Relación de los Títulos, Méritos y Ejercicios Literarios de D. Diego Fernandez de Medina y Segredo.*

El paso de los años hizo que la debilidad física del clérigo fuera aumentando. El 14 de Abril de 1793 llegó incluso a tomar los sacramentos y a otorgar un testamento, del que lamentablemente no nos ha quedado nada. Así lo declara en septiembre de este mismo año cuando otorga otra carta de última voluntad ante el escribano malagueño José Ruiz de la Herrán, que reforma la anterior⁹.

Su muerte acaecerá el 30 de diciembre de 1811, en plena Guerra de la Independencia y cuando finalizaba un año especialmente dramático en la localidad, muy castigada por el conflicto. El *Libro de Misas Postmortem y Dotación para Mandas Testamentarias* de la Iglesia de Nuestra Señora de la Encarnación¹⁰, nos informa que, a su muerte, Fernández de Medina era beneficiado presidente, el más antiguo, del templo, así como que sus exequias fueron oficiadas el 31 de diciembre, día siguiente al de su fallecimiento, por el religioso D. Francisco Cortés y Fernández, párroco de la localidad.

2.1. EL CULTO A LAS RELIQUIAS

Previamente a analizar la construcción de la ermita de San Gaudencio, y puesto que, como veremos, la principal función de esta capilla era la de albergar en su interior el cuerpo del mártir, concedido a Diego Fernández de Medina por el Papa Pío VI, consideramos interesante acercarnos, aunque sea sólo brevemente, al culto a las reliquias.

Entendemos por reliquias, en sentido estricto, los cuerpos o fragmentos de los santos y también los objetos que tuvieron conexión con ellos como trajes, instrumentos de martirio u otros. Estas expresiones de la devoción se hallan presentes en muchas religiones. También en el cristianismo, en el que, prácticamente desde sus inicios, los fieles tomaron la costumbre de recoger los restos de los santos para darles sepultura, y honrar su memoria.

Posteriormente, y a imitación de Santa Elena, una de las grandes impulsoras en cuanto a la recopilación de los objetos relacionados con la Pasión, la devoción a las reliquias experimentó un enorme auge. Con el tiempo, su culto debió ser férreamente vigilado por la Iglesia, ya que comenzó a producirse la contaminación de su sentido más profundo, que en no pocas ocasiones

9. Protocolos Notariales. Protocolos de Málaga. Testamento de Diego Fernández de Medina, 4 de septiembre de 1793, Leg. 3455. Archivo Histórico Provincial de Málaga (AHPM), Málaga.

10. *Libro de Misas Post-mortem y Dotación para mandas Testamentarias (1764-1855)*. Archivo Real Hermandad de Nuestro Padre Jesús Nazareno (AHJN), Alhaurín el Grande

llevó a que las reliquias fuesen consideradas como amuletos y talismanes contra todo tipo de males y enfermedades. Se entraba, así, en el campo de la superstición, obviando su verdadero significado, que no era otro que el de recordar, y tener presente, el ejemplo de los santos de los que procedían. Junto a este uso indebido se produjeron, también, numerosas falsificaciones ante la demanda de muchos fieles que buscaban tener, para su uso particular, reliquias de sus devociones favoritas.

Para evitar estos abusos, las autoridades eclesiásticas se erigieron como las únicas concesionarias, y garantes de su autenticidad. Así fue como se comenzaron a introducir estos fragmentos, que la Iglesia católica consideraba dignos de veneración, en pequeñas cajas de metal que contenían una breve descripción a sus pies, llamadas *thecas*. Junto a esta práctica se dará, también, la de otorgar certificados que refrendaban su veracidad. Son las llamadas *Authenticas*, documentos que describen, pormenorizadamente, reliquias y relicarios.

Más tarde, se impondrá la moda de que estos documentos fueran sellados por las autoridades religiosas que realizaban la concesión, que también harían esto estampando las armas de los obispos, superiores de órdenes religiosas o pontífices otorgantes sobre un lacre rojo situado en la parte posterior de la reliquia. Este sello cerraba los cordoncillos de seda que sostenían la parte visible del relicario consiguiendo, así, evitar alteraciones posteriores a la concesión.

Tres son los grados que, por su importancia y categoría, establece la Iglesia para clasificar las reliquias¹¹. Las de Primera Clase engloban a las concesiones relativas al cuerpo de un santo o beato determinado. Se subdividen entre reliquias Insignes, que son cuerpos enteros, cabeza, huesos completos, manos, piernas, etc... En segundo lugar estarían las Notables, que no son si no fragmentos menores, tales como vértebras o cabezas de fémur, y que sin conformar un miembro completo, al menos sí que contienen partes importantes de los cuerpos. Por último, y dentro de las que conforman esta Primera Clase, tendríamos las Mínimas, que son pequeños fragmentos, o astillas de huesos.

Las reliquias de Segunda Clase son aquellos objetos e instrumentos que fueron propiedad, o estuvieron en contacto, con un santo o beato a lo largo de su vida.

11. La Santa Sede, "Instrucción sobre las reliquias en la Iglesia: Autenticidad y conservación, otorgada el 17 de diciembre de 2017", consultado el 23 de noviembre de 2022, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20171208_istruzione-reliquie_

Por último existe, también, una Tercera Clase, que engloba a los objetos que han tocado, o rozado, la tumba o el cuerpo de un santo.

El Código de Derecho Canónico prohíbe expresamente, en su Canon 1190, la venta de reliquias. En el caso de las reliquias Insignes, dictamina que su traslado a perpetuidad no debe hacerse, nunca, sin licencia de la Sede Apostólica¹².

Teniendo en cuenta estos parámetros debemos señalar como las reliquias de San Gaudencio que Diego Fernández de Medina trajo, a sus expensas, desde Roma, serían de Primera Clase, dado que correspondían a un cuerpo completo, pudiendo considerarse, también, y por este último motivo, como Insignes.

2.3. CONCESIÓN DE LAS RELIQUIAS DE SAN GAUDENCIO

La tradición, refrendada documentalmente, cuenta cómo fue hacia 1790 cuando el Papa Pio VI concedió a Diego Fernández de Medina el cuerpo incorrupto de San Gaudencio Mártir mediante una Bula especial. Era esta una gracia, muy poco común, y que, tal vez, fue otorgada al eclesiástico alhaurino durante el transcurso de una peregrinación a Roma.

No en vano, el hecho de que la ciudad fuese sede del Papado y cabeza de la Iglesia la convertía en destino frecuente para miles de devotos procedentes de todo el orbe católico. Según Ildelfonso Marzo¹³, el cuerpo del mártir, vestido ricamente, salió de la ciudad al mismo tiempo que otros tres mártires destinados, el primero al Príncipe de Parma, el segundo, al Arzobispo de Milán y el tercero, a una hermana del Luis XVI que, con toda probabilidad, sería Isabel de Francia, sin duda la más devota de los borbones galos, y que incluso tiene abierta, en la actualidad, causa de beatificación.

Con respecto a la identidad y vida de este santo, cuyo nombre deriva del latín *Gaudia* ("Aquel que tiene capacidad de disfrutar"), Pérez Fernández afirma que, como San Sebastián, fue un soldado de una cohorte romana que vivió durante el mandato de los emperadores Diocleciano y Maximino, siendo martirizado, por sus creencias, y enterrado en las catacumbas del Pontiano¹⁴.

12. La Santa Sede, "Código de Derecho Canónico", consultado el 23 de noviembre de 2022, https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/esp/documents/cic_libro4_cann1186-1190_sp.html

13. Ildelfonso Marzo y Sánchez, *Historia de Málaga y su provincia*. Málaga (Málaga: Imprenta de D. Francisco Gil de Montes, 1851), 2: 142-143.

14. Manuel Pérez Fernández "Cosas de mi pueblo". *Sur*, 18 de octubre de 1981.

Su festividad se solemnizaba en la localidad cada 18 de noviembre con una lucida función que tenía lugar en su ermita. Desgraciadamente, y pese a nuestros esfuerzos, resulta curioso señalar cómo no hemos podido conseguir más datos relativos al santo, que ni tan siquiera aparece recogido, en la actualidad, en el *Martirologio*. Su nombre ha debido ser borrado, probablemente, a causa de las múltiples reformas que el santoral ha sufrido en los últimos doscientos años, con el fin de actualizarlo y depurarlo de errores. Un análisis pormenorizado de los antiguos índices hagiográficos podría aclarar este último extremo.

Por último, queremos reseñar que, también bajo el pontificado de Pío VI, y en una fecha muy próxima a la concesión realizada a Diego Fernández de Medina, la localidad catalana de Sitges recibió una reliquia de análogas características a la destinada a Alhaurín el Grande. Como hecho, sorprendentemente llamativo, este otro santo, concedido al comerciante Tomás Birosa, también llevaba el nombre de San Gaudencio¹⁵, muy común en la época.

2.4. EL PODER DE LA IMAGEN: UN GRABADO DEL MÁRTIR

La estampa de devoción conoció una extraordinaria difusión en la España de los siglos XVIII y XIX. No en vano, la mayor parte de los grabados realizados en nuestro país durante este periodo, tienen una temática claramente religiosa. La llegada a nuestro país de nuevas técnicas de trabajo artístico, consiguió imprimir un mayor realismo y perfeccionamiento a las láminas piadosas, suponiendo un extraordinario auge en su impresión. Se lograba, así, reproducir y difundir, rápida y eficazmente, una inmensa variedad de devociones e imágenes. Un proceso en el que funcionalidad y operatividad irán de la mano contribuyendo, en lo estético, a la expansión de la iconografía sacra y, en lo funcional, al fomento de la oración, a través del rezo de las plegarias indicadas a los pies de cada estampa y que, tal y como señalaban, darían derecho a los fieles a gozar de favores e indulgencias¹⁶.

Gracias a la paciente labor investigadora de María José Sánchez Rodríguez, hemos podido conocer un grabado de San Gaudencio, procedente de la Abadía

15. En fecha muy reciente, el investigador local D. José Antonio Serrano Gómez ha destacado este curioso paralelismo histórico entre Alhaurín el Grande y esta localidad catalana. Aunque, como en el caso malagueño, la reliquia también fue destruida durante la Guerra Civil, es curioso que Sitges aún conserve, en su nomenclatura urbana, una *Calle de San Gaudenci*, recordando este hecho.

16. Antonio Moreno Garrido, *La Estampa de devoción en la España de los siglos XVIII y XIX*. (Granada: Universidad de Granada, 2015), 114.

del Císter de Málaga y fechado en torno a 1800. En él, se representa al mártir de manera muy similar a como lo describían las personas que lo conocieron en su desaparecida ermita y que, en sus testimonios incidían, siempre, en la magnificencia de la urna que lo custodiaba, recubierta de cristales, y que dejaba ver su cuerpo.

Esta litografía nos permite apreciar una pieza singular y que, con gran elegancia y formas sobrias, tenía un innegable corte neoclásico, estilo imperante en el momento. En su parte superior el arca se encontraba rematada por un medallón, con un crismón. En el interior, la reliquia insigne, de cuerpo completo, aparece ataviada a la usanza tradicional de un soldado romano, con túnica, capa, coraza y cingulo. Recostada sobre dos almohadones, su cabeza está orlada con una corona con crestería de flores metálicas, probablemente de talco, lo que viene a significar la victoria de la fe sobre la muerte, y la unión del mártir con Cristo. El rostro, bastante difuso en el grabado, aparece cubierto con una barba, mientras una larga melena cae desde la cabeza hasta los hombros. Bajo los pies del *corpo santo*, cubiertos por sandalias, se encuentran una crátera, que según la tradición popular contenía la sangre de San Gaudencio, y un casco militar con plumas. En la mano derecha, el santo portaba una espada anacrónica ya que, al menos en apariencia, su factura parece muy posterior al periodo romano, mientras que en la derecha sostiene una palma, símbolo universal del martirio.

Un medallón, de formas ovaladas y barrocas, se sitúa bajo la urna con la siguiente inscripción: "El Ilmo S. Arpo de Deza Obpode Malaga concede 80 días de Indulg^a rezando un Padre nro, y Ave Maria al mismo Santo, que se venera su cuerpo en la Villa de Alhaurin".

La parte inferior del grabado nos permite conocer la autoría, ya que contiene el nombre de Mateo González, uno de los principales artistas de la estampa devocional ilustrada en España. Desde su taller en Zaragoza, su producción abarcó toda la geografía nacional, extendiéndose entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX¹⁷. Algunas de sus realizaciones más destacadas fueron las estampas de Nuestra Señora de Guadalupe, María Santísima de la Cinta de Tortosa y el Santísimo Cristo de Lezo¹⁸, a las que hay que sumar este grabado de San Gaudencio. Una obra de la que ya nos informan algunos documentos testamentarios otorgados en Alhaurín el Grande durante esta época.

17. María José Sánchez Rodríguez "Santuarios Marianos del Valle del Guadalhorce: Iconografía, Arte y Religiosidad Popular" (tesis doctoral, Universidad de Málaga, 2016), 163.

18. Moreno Garrido, *La Estampa de*, 114.

3. Erección de la ermita

Tras ser trasladado desde Roma, en un desplazamiento costado por Diego Fernández de Medina, el cuerpo de San Gaudencio llegaría hasta Alhaurín el Grande. En un primer momento, pasó a venerarse en el oratorio privado que el eclesiástico poseía en su casa, situada en la Calle de la Cruz.

Sin embargo, y poco después, el religioso mostraría su deseo de fundar una ermita para venerar al mártir. A este fin destinará un solar de su propiedad, muy cercano a su residencia y situado en la intersección de las calles Real y Cruz, aunque dentro de esta última.

La parcela, de forma rectangular, contaba con unas dimensiones de dieciocho varas de longitud por seis y media de anchura¹⁹, lo que traducido a metros equivaldría, aproximadamente, a quince metros y tres centímetros por cinco con cuarenta y dos.

El edificio tardará más de una década en levantarse bajo los planos del maestro de obras Francisco Sánchez Díaz. A pesar de ello, Diego Fernández de Medina nos deja ya pormenorizadamente descrito, en su testamento de 1793, el diseño que debía seguir el pequeño templo. Al mismo, destina “todas las reliquias, altar y alhajas que yo tengo en dicho oratorio”, prohibiendo expresamente que estos objetos pudiesen destinarse al culto de otra iglesia o capilla²⁰ (Figura 2).



Figura 2. Francisco Sánchez Díaz, Ermita de San Gaudencio Mártir, 1793-1805. Alhaurín el Grande. (Postal hacia 1960).

19. La Vara Castellana, o Vara de Burgos, era una unidad de medida equivalente, en la actualidad a 0,835 metros.

20. Protocolos de Málaga, Leg. 3455, folio 635.

Nos acercaremos, ahora, al interior de San Gaudencio, a través del proyecto inicial que el eclesiástico detalla en su carta de última voluntad, que combinamos con los testimonios, orales y escritos, que tenemos acerca del mismo.

En la cabecera, el altar mayor estaba presidido por una imagen de la Virgen de los Dolores, al parecer, de muy buena factura. Ubicada, en un plano superior del templo, Fernández de Medina, plantea realizar para la talla mariana un “camarinsito desentamente y sin mucho costo”. Bajo la misma, se situaba la urna con el cuerpo de San Gaudencio “deforma que este puesto embutido en el alttar por baxo del Camarin de Nuestra Señora y que se rexistre bien para la veneración de los Fieles”.

También contaba el frontal de la ermita con “un Retablo de Adorno en un Altar puesto un Santo Christo En la Cruz que tengo en el Oratorio”, a cuyos lados “en retablos de Repisas”, se expondrían “las Ymagenes de Señora Santa Teresa y Señor San Antonio de padua, que tienen una Bara poco mas omenos”.

A este ya rico panorama iconográfico y devocional debemos añadir una “urna y Relicario” que debería ubicarse “debajo las creencias del Altar”, y en la que estarían “todas las Reliquias ynsignes con sus autenticas, y el Santo LignumCrucis en una cruz de Cristal y filigrana dePlata”.

Adornando las paredes laterales del oratorio, se encontraban sendas pinturas de San Cayetano y San Dionisio, así como tres láminas de cobre “una con la cara del Salvador y la otra de Santa Teresa su retrato y otra de San Antonio de Padua”.

De entre los demás objetos que donó el religioso al templo destacaremos dos alfombras, dos candelabros de plata, cuyo peso cifra el testamento en más de tres libras²¹ y la campana para la espadaña, que casi una década antes de que el recinto sagrado abriera sus puertas ya se encontraba “con el Nombre de San Gaudencio gravada” y “fundida y preparada en casa”. También dona Fernández de Medina a su ermita “una pila de agua bendita, una almohada de damasco para quando el Señor obispo la visita”, y un “órgano nuevo”, para acompañar, musicalmente, las funciones religiosas.

Dentro del campo de elementos destinados exclusivamente para uso litúrgico Fernández de Medina dotó al nuevo templo de numeroso vestuario de altar, casullas y un juego de cáliz, campanilla y vinajera, todos de plata²².

21. La Libra Castellana era una unidad de peso que equivalía a dieciocho onzas castellanas, unas 460,093 gramos.

22. Protocolos de Málaga, Leg. 3455, folio 635 vuelta.

Pese a que no conocemos el momento exacto en que concluyeron las obras de la capilla, debemos señalar, a modo indicativo, que los trabajos ya habían finalizado el 12 de marzo de 1804. En esta fecha, el rey Carlos IV firma una Real Cédula concediendo a Diego Fernández de Medina su permiso, como Patrono de las Iglesias del Reino de Granada, para abrirla al culto. Un expediente de la Real Chancillería de Granada nos informa que, como paso previo, debía consultarse a las autoridades de la villa acerca de si la finca del Partido de Ardalejos, que se iba a gravar con censos destinados al sostenimiento de la ermita, era capaz de producir los réditos necesarios. Con este fin y para determinar, también, si la obra era lo suficientemente sólida, se nombraron varios peritos, que informaron favorablemente a los munícipes tanto de uno como de otro aspecto. Hechas estas averiguaciones e interrogatorios, el consistorio alhaurino contesta, el 13 de septiembre de 1804, a la Real Chancillería, institución que finalmente da su permiso final el 14 de marzo de 1805.

Los testimonios gráficos que nos han llegado del templo nos permiten comprobar que esta construcción religiosa, de gran sobriedad exterior, tenía una estructura rectangular, de nave de salón. La portada principal, muy sencilla, estaba compuesta por un arco de medio punto flanqueado de pilastras y con un sencillo juego de molduras en el que predominaban las líneas horizontales. Sobre ella se situaba un ojo de buey lobulado, que reproduciría, hacia el exterior, y de manera abocinada, la forma de una cruz pátea cuyo origen, asociado a los templarios, continúa vigente en el arte cristiano muchos siglos más tarde.

Con respecto a la cabecera del templo un grabado de la localidad, publicado en 1839 en la revista *El Guadalhorce*²³, nos permite apreciar claramente su silueta, que sobresale entre el caserío del pueblo. Gracias a ello, podemos comprobar cómo una torre, cubierta con ventanales en la parte superior del altar mayor, remataba el espacio más sagrado del templo, haciendo las veces de lucernario.

3.1. LOS ENCARGADOS DE SAN GAUDENCIO: LA FIGURA DEL PATRONO

Si bien en un primer momento Diego Fernández de Medina pensó que la ermita de San Gaudencio fuera custodiada por la Congregación de la Santa Escuela de Cristo de Alhaurín el Grande, institución religiosa a la que pertenecía, y de

23. Ildefonso Marzo y Sánchez "Alhaurín el Grande," *El Guadalhorce*, no. 19 (1839).

la que había sido Obediencia, posteriormente, y por motivos que desconocemos, revocó esta decisión.

Tras cambiar sus pretensiones iniciales, el eclesiástico alhaurino dejó el cuidado del templo a su familia, instituyendo para ello la figura del Patrono de la Ermita de San Gaudencio. Un cargo que daba derecho a habitar la casa contigua y, también, a administrar una renta de mil reales anuales, que deberían emplearse en mantener abierta al culto la capilla, haciendo las reformas y reparaciones que, para ello, fuera necesario²⁴.

Entre los principales cometidos del patrono de San Gaudencio estaría el cuidar del “culto del Santo, Aseo y Limpieza desu Altar, y el aseYTE de la Lampara”. También la tenencia de “las Llaves delas Puertas”, para que “cierre y abra quando sea conveniente”, así como la designación de “los Sacerdotes que quieran” para los cultos anuales y el cuidado de “la sacristía, su aseo, y ornamentos”.

Durante su vida, cada patrono debía designar a su sucesor, de manera que este oficio eclesiástico quedase siempre en la familia de Diego Fernández de Medina “sin Necesidad de Hermitaño, pues como Cosa propia queda por Regalía en mi casa”²⁵.

El carácter, precavido y meticuloso, del eclesiástico alhaurino queda bien claro cuando especifica en su testamento, de manera extraordinariamente detallada, cómo debía hacerse la sucesión en el cargo. Una responsabilidad que debería pasar, siempre, por línea masculina directa. En el caso de que esta transmisión fuera imposible por falta de herederos, debería hacerse prefiriendo, entre varias ramas, también la línea del varón, de manera que el patronato de San Gaudencio no recayese nunca en una mujer. Las ramas femeninas quedaban, única y exclusivamente, como transmisoras del derecho ante la ausencia de varón. Este rasgo, que es análogo a las más estrictas y desiguales normas sucesorias estipuladas por la nobleza de la época, refleja bien a las claras la rígida mentalidad patriarcal imperante, aún a finales de la Edad Moderna, en los estratos más elevados de la sociedad andaluza.

En el caso de que un patrono muriese “sin Testar, y haser Nombramiento” se daría por designado “al Pariente q lo fuese mas inmediato” y, si hubiera equidad entre ellos “escojo y prefiero al mayor en edad, sino fuese sacerdotte, que en estos casos sea preferido como ministro del señory que atendería asu

24. Protocolos de Málaga, Leg. 3455, folio 640 vuelta.

25. Protocolos de Málaga, Leg. 3455, folio 641.

mayor culto"²⁶. En el improbable supuesto de que, pese a todo lo expuesto, persistiera la igualdad entre varios postulantes a la sucesión, el cargo debería recaer en el familiar que se estimase fuera "mas Timorato y affecto al culto del Santo"²⁷.

Sabedor de que la difícil interpretación de estas cláusulas, en aspectos tan poco imaginables, podrían acarrear, a la larga, posibles disputas, Diego Fernández de Medina estipula que cualquier duda en este aspecto debería resolverse por parte de los beneficiados de la parroquia de Nuestra Señora de la Encarnación. Quienes ostentaban esta dignidad religiosa tendrían, en última instancia, la responsabilidad de "hacerse cargo de la Ermita" si no quedasen familiares, "tanto de hombre como de mujeres", en condiciones de ser patronos de San Gaudencio, o de transmitir este derecho a sus descendientes. Un encargo que los religiosos recibirían bajo rígidas instrucciones:

que sea Patrono en este caso el Beneficiado mas antiguo de dha Parroquia y asi subsesivamente pero con la obligación de que la semana que no estubiese de semanero diga misa Resada el día defiesta en dha Capilla aplicando por mi intención; y en la que estubiese ocupado lo Execute el día que no lo este, pues por este Trabajo le dexo las Casas inmediatas para que las Viva y cuide desu reparacion como de la Hermita, con las mismas obligaciones que quedan Expuestas para mis parienttes²⁸.

Junto a las múltiples obligaciones que, como hemos visto, acarreaba el empleo de patrono, la realidad es que este puesto otorgaba, de igual modo, una serie de privilegios, como el derecho de habitar la vivienda anexa a la capilla, y el de administrar un caudal monetario anual de un monto relativamente importante. Con todo esto, quizás la retribución más valiosa fuera la meramente honorífica. Estar al cuidado de la ermita permitía a sus beneficiarios el goce y disfrute de toda una suerte de regalías, de gran contenido simbólico, y que distinguían y encumbraban a quienes desempeñaban este cargo, otorgándoles una fuerte preminencia social en la localidad, basada en su condición de garantes del cuidado de un templo, abierto al culto en el corazón de Alhaurín el Grande.

Tal vez la mayor regalía de la que podrían disfrutar los patronos de San Gaudencio fuese la de enterrarse en la bóveda que se realizó en el altar mayor, y bajo la

26. Protocolos de Málaga, Leg. 3455, folio 643 vuelta.

27. Protocolos de Málaga, Leg. 3455, folio 642-643.

28. Protocolos de Málaga, Leg. 3455, folio 644 vuelta.

reliquia del mártir²⁹. A este espacio funerario construido, curiosamente, cuando las leyes dictadas por Carlos III prohibían ya las sepulturas en los templos, se accedería por una escalerilla de metro y medio. Sabemos que en el momento de la destrucción de la ermita, demolida en 1975, se hallaron, allí, cuatro nichos.

Por otra parte, la peculiar situación de la capilla, concebida como privada y comunicada con la casa de sus encargados, daría lugar, también, a toda una serie de peculiaridades en el diseño del conjunto. Quizás la más curiosa fuera la construcción de un coro, o tribuna alta, comunicado directamente con la vivienda anexa. La existencia de este paso facilitaba que tanto el patrono como su familia pudieran asistir a misa en una situación privilegiada.

En este mismo lugar se encontraba un órgano para el servicio de las funciones religiosas, así como una escalera de madera que bajaba hasta la misma nave del templo, aspectos que Fernández de Medina detalla, expresamente, en su carta de última voluntad con estas palabras:

Mando y Determino que después de mi fallecimiento si aun no lo hubiese ya hecho si antes no lo hubiese yo hecho en la Hermita del Señor San Gaudencio se haga sobre la Puerta una Especie de Tribuna o Coro Alto que desde lo Alto de mi Casa contigua salga la Puerta y los que allí vivan de mi familia por ella puedan oyr Missa desde el Coro y Tribuna; y que conserven con la Propiedad esta regalía, teniendo como tendría una Escalerilla para baxar y subir a la Iglesia, en cuio sitio y coro se pondría el órgano para las funciones que huviese y fiestas del Santo Martir de Christo³⁰.

4. El triste destino final

A mediados de la centuria decimonónica, el literato y erudito Ildelfonso Marzo y Sánchez, natural de la localidad, nos ofrece en su *Historia de Málaga y su provincia* el dato de que la reliquia de San Gaudencio se veneraba en el altar mayor del templo “desde principios del siglo”. También que el templo acababa de ser reparado por su patrono. Un cargo que ocupaba D. Francisco Marzo, hermano del cronista y, a la sazón, alcalde constitucional de la villa³¹.

29. Protocolos de Málaga, Leg. 3455, folio 643.

30. Protocolos de Málaga, Leg. 3455, folio 641 vuelta.

31. Marzo y Sánchez, *Historia de Málaga*, 143.

Los testimonios que nos han llegado de la ermita, fechados en el primer cuarto del siglo XX, recogen como en estos momentos recibían culto en el edificio, junto a la reliquia, las imágenes de la Virgen de los Dolores, San Pedro y San Diego de Alcalá.

El estallido de la Guerra Civil española supuso para San Gaudencio, al igual que para el resto de los edificios religiosos de la localidad, su saqueo y destrucción. En agosto de 1936 el templo es asaltado. La cripta de los patronos fue profanada, al igual que las reliquias del santo. Se cuenta que los milicianos que abrieron la urna de cristal de San Gaudencio lo decapitaron, paseándose posteriormente por las calles con su espada. La totalidad de ornamentos e imágenes que albergaba la capilla se trasladaron, posteriormente, en un camión al paraje conocido como el "Hoyo de las Canteras", junto al Cementerio Municipal, donde se les prendería fuego. Alhaurín el Grande perdió, así, un importante y valioso legado histórico, artístico y devocional³².

Una vez desacralizado y vacío el edificio este albergó, durante varios meses, la sede del Comité de la localidad, hasta la toma de Alhaurín el Grande por las tropas del bando sublevado, en febrero de 1937.

La finalización del conflicto no supuso, desgraciadamente, la reapertura al culto de la ermita, si no, más bien, el comienzo del declive de un edificio que, tal vez, debido a sus orígenes privados, fue siempre escasamente comprendido por los vecinos de la localidad. En 1941, la corporación municipal trató de comprar San Gaudencio, que no había sido restaurada, para instalar en ella el Mercado Municipal. Una propuesta que, finalmente, no saldría adelante, pero que muestra el nulo aprecio que los vecinos, y sus nuevas autoridades, otorgaban al inmueble.

Sin embargo, San Gaudencio permaneció en pie, aún, durante varias décadas. Y lo hizo siendo destinada a los usos más dispares. Su nave fue sede de tómbolas benéficas, fiestas y bailes, salón recreativo, sala de proyecciones parroquial e, incluso, almacén agrícola. Al mismo tiempo, la estructura del edificio se fue progresivamente deteriorando hasta llegar a un estado de ruina. Estos hechos provocaron que, en 1974, varios vecinos de la calle de la Cruz, impactados por el trágico eco de un derrumbe ocurrido en Madrid, decidieran solicitar su demolición, como recoge el diario *Sur*, principal cabecera de la prensa malagueña:

32. Pérez, "Cosas de."

¿Está en ruina inminente la Ermita de San Gaudencio?. El derrumbamiento de una casa ruinoso de la calle Fuencarral de Madrid, ha tenido eco en toda España, la honda expansiva de la catástrofe ha llegado con fuerza a los rincones más apartados, alertando a autoridades y sembrando en los vecinos cierta inquietud; así los de la calle de la Cruz han visto una amenaza para sus haciendas y sus vidas por el estado ruinoso de la antiquísima Ermita de San Gaudencio que presenta síntomas visibles de ruina, y así lo han hecho saber a la autoridad municipal. Esta Ermita fue construida en tiempo inmemorial por Don Diego Fernández de Medina, quién a sus expensas trajo desde Roma el cuerpo de San Gaudencio, que se conservaba hasta 1936 en que fue destruido, desde cuya fecha no se celebra culto. De confirmarse el estado ruinoso del edificio y tenerse que demoler, se plantea el caso de unos inquilinos, uno de los cuales, el actual sacristán de la Parroquia de Ntra. Sra. de la Encarnación, dedica a vivienda de sus padres una parte de la antigua sacristía, y a local de negocio otra, y el segundo a parte que se dedicaba al culto. Ahora bien, como la propiedad de la ermita pertenece actualmente al Obispado, suponemos que se llegará a un entendimiento con los inquilinos, dada la preocupación social de la Iglesia³³.

Pocos meses más tarde, el mismo periódico nos informa del derribo de una ermita cuya existencia no llegó a los dos siglos:

Demolición de la Ermita de San Gaudencio: En el número 13 de la calle de la Cruz se encuentra situada la ermita de San Gaudencio, que ha permanecido cerrada desde julio de 1936 en que fue saqueada y profanado el cuerpo de San Gaudencio que se veneraba en la misma, y que, fue traído desde Roma a expensas del vecino don Diego Fernández de Medina. Esta Ermita, según se cree, perteneció siempre a los Marzo, sea por ausencia de esta familia o por no pertenecer a ninguna cofradía, lo cierto es que nadie se ocupó de reconstruirla y abrirla de nuevo al culto, y ello ha dado lugar a que se declare en ruinas a instancias de los vecinos de la calle; tramitado el oportuno expediente por la autoridad municipal, el obispado, como actual propietario del inmueble, no se opone, instando al ayuntamiento al desalojo de sus inquilinos para proceder a derribarlo; requeridos estos abandonan voluntariamente la casita –que un día fue sacristía– don José Valderrama Cortés, siendo preciso proceder al desahucio gubernativo contra don Juan Fernández Briales. Por el señor alcalde don Félix Plaza Ramos, se hace entrega del inmueble al señor obispo, y éste ha ordenado la demolición, que se ha iniciado en estos días. De momento se ignora el destino que se dará al solar. Se habla de la posible venta del mismo, y con el importe proceder a la reparación de la parroquia de Nuestra Señora de la Encarnación; de hacer un nuevo edificio en la casa presbiteral, pero claro, no son más que conjeturas, rumores que tienen, quizá, su raíz en el mal estado de la parroquia que, por otra parte, ha sido subvencionada con cien mil pesetas por el Ministerio de Vivienda para las obras, y que dada la cuantía de la

33. Ángel García Ríos "¿Está en ruinas la Ermita de San Gaudencio?," *Sur*, 2 de julio de 1974.

reparación, suponemos que su párroco don Luís Ramírez Beneytez no emprenderá las obras hasta contar con otras subvenciones³⁴.

Una *Hoja Parroquial* publicada en diciembre de 1976, y que trata como tema la rehabilitación de la Iglesia de la Encarnación, nos ofrece nuevos datos sobre la demolición de la capilla, dándonos algunas de las claves para comprender todo el proceso, y sus verdaderas motivaciones.

Como se recordara, la ermita en ruinas y la casa de San Gaudencio (aparte de que tal y como se presentaba el asunto ya ante la ley, iba a ser propiedad de la Iglesia) el hecho es que la gran mayoría del pueblo vio con buenos ojos que de aquello que había sido una iglesia del pueblo, su valor se dedicase a la Iglesia del pueblo, que bien lo necesitaba antes que cayese en manos de cualquiera que a lo mejor ya tiene bastante con lo que tiene. Una vez San Gaudencio pasó a estar inscrito como propiedad de la Iglesia, el obispo adelantó 150000 ptas (CIENTO CINCUENTA MIL PTAS) para la demolición, y luego vendió el solar en 1650000 ptas (UN MILLÓN SEISCIENTAS CINCUENTA MIL PTAS), por lo cual queda limpio para la obra de la Iglesias 1500000 ptas. (UN MILLÓN QUINIENTAS MIL PTAS). De ese millón y medio, la administración del obispado acordó, puesto que San Gaudencio era iglesia y casa dedicar por supuesto la mayor parte al templo parroquial, pero también una parte, aunque fuese pequeña, a la casa del cura³⁵.

Adquirido el solar D. Antonio García González, conocido empresario de la localidad, pronto se levantaría en el lugar ocupado por la ermita la sede central de "El Colmenero de Alhaurín", una pujante industria panadera, que desde entonces ha dado trabajo a buen número de vecinos. Tras la apertura, en octubre de 2007, del denominado Museo del Pan por esta firma, se colocaría en la fachada del nuevo inmueble un modesto azulejo cerámico que recuerda, a los transeúntes, la historia de San Gaudencio, y su relación con Alhaurín el Grande.

Por otra parte, y en el año 2000, a propuesta de D. Manuel Pérez Fernández, Juez de Paz, el ayuntamiento aprueba, también, denominar como San Gaudencio al Cementerio Municipal. Un año más tarde, en 2001, este mismo vecino, gran devoto del mártir y difusor, a través de sus artículos en prensa, de la singular historia que unía a las catacumbas romanas con la localidad, adquirió una talla que recreaba al santo. Realizada por el escultor linarense

34. Ángel García Ríos "Demolición de la Ermita de San Gaudencio," *Sur*, 2 de enero de 1975.

35. Luís Ramírez Beneytez "Asunto: Terminar la obra de la Iglesia Parroquial" *Hojita Parroquial de la Parroquia de Nuestra Señora de la Encarnación de Alhaurín el Grande (Málaga)*, diciembre de 1976.



Figura 3. Cerámicas Cárcamo, *San Gaudencio*, mural cerámico, 2007. Museo del Pan-El Colmenero de Alhaurín.



Figura 4. José Ángel Palacios Fernández, *San Gaudencio mártir*, imagen, 2001. Propiedad de D^{ña}. Montserrat Pérez Rafecas.

D. José Ángel Palacios Fernández, llegó al domicilio de la familia, que reside frente al lugar que ocupó la capilla, el día 30 de diciembre. En esta vivienda fue solemnemente bendecida el 12 de enero de 2002, tras una eucaristía. Desde esta fecha, la imagen, destinada al culto privado, ha sido expuesta en numerosas ocasiones, especialmente durante la solemnidad del Corpus Christi.

Todos estos pequeños gestos, acaecidos durante las últimas décadas, prueban como la presencia de San Gaudencio en Alhaurín el Grande permanece, aún, en la memoria colectiva del pueblo. Sin embargo, esta realidad no puede esconder la reflexión con la que deseamos finalizar nuestro artículo: El escaso cuidado, cuando no el desprecio, con el que nuestro rico patrimonio histórico y artístico ha sido maltratado. Si en la década de 1930, las turbulencias políticas e ideológicas fueron óbice para justificar la destrucción de las reliquias del mártir, y de cuanto se hallaba en el interior de su ermita, cuatro décadas después el edificio que se levantó para cobijarlo correría la misma suerte.

Como en demasiadas ocasiones, también en el caso de la Ermita de San Gaudencio de Alhaurín el Grande, el supuesto bien común, y unos fines que se disfrazan como bienintencionados o altruistas, sirvieron para justificar su

sacrificio. Ante estas razones, el silencio cómplice de toda la sociedad, acabó con un conjunto que debería haber sido salvaguardado para el uso y disfrute de las generaciones venideras. Desafortunadamente, cabe preguntarse por qué, pasado medio siglo, este tipo de situaciones no siguen siendo ajenas ni extrañas al mundo en el que vivimos.

Bibliografía

Aguilar García, María Dolores. *Málaga (1497-1550). Urbanismo y ciudad*. Málaga: Diputación Provincial de Málaga, 1998.

García Ríos, Ángel. "¿Está en ruinas la Ermita de San Gaudencio?". *Sur*, 2 de julio de 1974.

García Ríos, Ángel. "Demolición de la Ermita de San Gaudencio". *Sur*, 2 de enero de 1975.

García Ríos, Ángel. "Restos humanos en la Ermita de San Gaudencio". *Sur*, 12 de marzo de 1975.

Marzo y Sánchez, Ildefonso. "Alhaurín el Grande," *El Guadalhorce*, no. 19 (1839).

Marzo y Sánchez, Ildefonso. *Historia de Málaga y su Provincia*. Vol. II. Málaga: Imprenta de D. Francisco Gil de Montes, 1851.

Pérez Fernández, Manuel. "Cosas de mi pueblo". *Sur*, 18 de octubre de 1981.

Pérez González, Salvador David. "La familia Fernández de Medina y el Patronazgo del Convento-Hospicio Franciscano de Alhaurín el Grande". En *Actas del Simposio Cuatro Siglos de los Franciscanos en Estepa*, coordinado por Juan Aranda Doncel, 835-847. Sevilla: Ilustrísimo Ayuntamiento de Estepa, 2009.

Fuentes archivísticas

Archivo Histórico Provincial de Málaga (AHPM). Málaga. Fondos: Protocolos de Málaga.

Archivo Municipal de Málaga (AMS).

Archivo Catedral de Sevilla (ACS). Expedientes de limpieza de sangre.

Mártires de la Alpujarra (1568-1569): reflexiones y testimonios de diversidad

MARTYRS OF THE ALPUJARRA (1568-1569): REFLECTIONS AND TESTIMONIES OF DIVERSITY

Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz

Universidad de Granada

Resumen

La cuestión morisca quedó planteada desde la ruptura del régimen de capitulaciones establecido en 1492. Los martirios de las Alpujarras en 1568-1569 fueron un tardío fruto de aquel conflicto y supuso el inicio de la rebelión morisca. En el intermedio se inscriben complejas estrategias evangelizadoras por parte de la Iglesia y, en general, un plan de asimilación de los moriscos por parte de la monarquía católica. Para valorar el alcance de esos martirios se necesita abordar el estudio del clero alpujarreño, sus condiciones de vida, sus posibilidades y sus límites, las medidas aculturadoras aplicadas a los moriscos o la cuantificación de los martirios. Las fuentes, apologéticas, permiten detectar ciertos matices, muy valiosos para comprender el alcance de un proceso histórico instalado a menudo en una historiografía maniquea.

Palabras clave

Mártires, Alpujarra, Rebelión, Moriscos, Clero, Evangelización.

Abstract

The Morisco question raised since the rupture of the regime of capitulations established in 1492. The martyrdoms of the Alpujarras in 1568-1569 were a late result of that conflict and marked the beginning of the Morisco rebellion. Between both dates, complex evangelizing strategies are applied by the Church and, in general, a plan for the assimilation of the Moriscos by the Catholic Monarchy. To assess the scope of these martyrdoms, it is necessary to approach the study of the Alpujarra clergy, their living conditions, their possibilities and their limits, the acculturative measures applied to the Moriscos or the quantification of the martyrdoms. The apologetic sources allow us to detect certain nuances, very valuable to understand the scope of a historical process often installed in a manichaean historiography.

Keywords

Martyrs; Alpujarra; Rebellion; Moriscos; Clergy; Evangelization.

Al abordar un tema crucial para la historia de España como es el estallido de la sublevación de las Alpujarras, iniciado con ese baño de sangre que supuso el asalto a las iglesias y la matanza de clérigos y seglares cristianos viejos, conviene recordar las palabras de M. Sotomayor: "Ningún autor cristiano de la época estaba capacitado para escribir una historia crítica de lo sucedido en la Alpujarra. Tampoco Antolínez. Su visión es parcial, porque lo que trata de reconstruir es solamente el sufrimiento de los cristianos asesinados por los moriscos...; posiciones ideológicas actuales ...más o menos conscientemente nos conducen a aplicar a los que pertenecen a otro mundo mental esquemas anacrónicos, construidos sin suficiente base documental"¹.

Durante siglos el discurso relativo a esos acontecimientos se ha teñido de providencialismo y ello se ha perpetuado hasta fechas recientes. Recuerda M. Barrios que esa postura encaja a la perfección en la religiosidad europea de finales del quinientos, proponiendo como ejemplo el *Martirologio* revisado por el cardenal Baronio². M. Barrios y V. Sánchez Ramos anticiparon esa "mitología alpujarreña", atrincherada en una literatura apologética y

-
1. Manuel Sotomayor Muro en su estudio introductorio a Justino Antolínez de Burgos, *Historia Eclesiástica de Granada* (Granada: Universidad de Granada, 1996), LIV.
 2. Manuel Barrios Aguilera, "Pensar la Guerra de las Alpujarras," en *La rebelión de los moriscos del Reino de Granada y la guerra en la época de los Austrias. Estudios para un debate abierto*, eds. Antonio Jiménez Estrella y Javier Castillo Fernández (Granada: Universidad de Granada/MADOC, 2020), 46.

acrítica³. La presente aproximación se concibe como un ensayo que aporte ideas sobre los martirios al hilo de una profusa bibliografía sobre la cuestión morisca⁴, que sólo se aborda aquí de forma puntual, un ensayo deudor de las aportaciones de grandes maestros, entre otros, Braudel, Caro Baroja, Domínguez Ortiz, Vincent y Barrios Aguilera, a quien rinde un sencillo y sentido homenaje. Una reflexión que se completa con interesantes citas, a la hora de mostrar las claves discursivas y la complejidad del problema martirial, al hilo de las últimas publicaciones de fuentes⁵, y en especial la obra dedicada por Antolínez de Burgos a los *Mártires de la Alpujarra*.

I. Los moriscos: un difícil reto evangelizador

La ruptura de las Capitulaciones de Granada fue percibida por los vencidos como una traición, un desdecirse de la palabra dada. Para los Reyes Católicos, no tanto para Talavera –si bien la diócesis, y su cabeza, se implicaron pastoralmente antes y después de 1502 (pragmática de 14 de febrero)–, la ruptura que encarnaba Cisneros entraba dentro de una evolución lógica. Para P. Longás tales capitulaciones habían sido benignas porque “quizá se pensó que el transcurso del tiempo obligaría a imponer a los moros sometidos condiciones de vida menos benignas que aquellas que en las mismas capitulaciones era forzoso reconocerles”⁶.

Ciertamente fue buena la disposición evangelizadora de Fr. Hernando de Talavera (1492-1507), Gaspar de Ávalos (1528-1542) o Pedro Guerrero (1546-1576), como prelados más significativos, aunque éste último no comprendió ni aceptó a los moriscos⁷. En su episcopado tuvo lugar la rebelión. Pero la comunidad morisca se presentaba como un “grupo social completamente cerrado e impermeable”⁸. Además, las mezquitas se habían transformado

3. Vid. ampliamente en Manuel Barrios Aguilera y Valeriano Sánchez Ramos, *Martirios y mentalidad martirial en las Alpujarras (de la rebelión morisca a las Actas de Ugijar)* (Granada: Universidad de Granada, 2001).

4. Hitos destacados en *Los Mártires de las Alpujarras. Volumen II (Manuscrito 1602 de la Biblioteca Nacional)*, ed. Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, transcripción de M^a Soledad Albaladejo Pérez (Granada: Nuevo Inicio, 2017), 15-21.

5. En concreto los tres volúmenes de *Los Mártires de las Alpujarras* (Granada: Nuevo Inicio, 2014, 2017 y 2018).

6. Pedro Longás, *Vida religiosa de los moriscos*, estudio preliminar de Darío Cabanelas Rodríguez (Granada: Universidad de Granada, 1990, ed. facsímil de la de Madrid, 1915), XXXIV.

7. Manuel Barrios Aguilera, *Granada morisca, la convivencia negada* (Granada: Comares, 2002), 310.

8. Antonio Garrido Aranda, “Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la sociedad morisca,”

en iglesias, lo que debió ser impactante para los más mayores, unas fueron cristianizadas, las más espaciosas, y otras abandonadas, pues en Granada 24 parroquias sustituyeron a casi 200 mezquitas. Talavera había fundado también un colegio para niños moriscos (Colegio de San Miguel), bien regulado por Ávalos, pero sobre la base de separar a los niños de sus padres; después se ocuparían también de instruirlos los jesuitas. El fracaso en parte se debía a la fuerte resistencia de las familias moriscas, como ha señalado B. Vincent, que ciertamente veían violentados sus usos y costumbres⁹: “las familias de cristianos nuevos no quieren confiar a sus hijos más mayores a los jesuitas y los adultos permanecen impermeables a la catequesis”¹⁰.

Como bien analizó Antonio Garrido Aranda urgía la culminación de la unidad religiosa, porque la conquista no se había completado en 1492 ni en 1502, por tanto era una “conquista imperfecta”¹¹. Fernando de los Ríos había señalado ya que aquel nuevo estado no iba a dejar lugar a la heterodoxia ni a las minorías. Pero, “el estado del clero español del siglo XVI no era precisamente idóneo para llevar a cabo la integración de esta masa en la República Cristiana”¹². Así lo perfila M. Barrios: “falta de auténtica vocación, deficiente formación teológica, tanto más insalvable cuanto que su ignorancia situaba a muchos al filo del analfabetismo, desmedido afán de medra (del que fueron especialmente víctimas los moriscos); ...relajación de la conducta moral”¹³. De este modo, frailes itinerantes y sobre todo clérigos parroquiales fueron los agentes de la evangelización, tarea harto difícil entre infieles, que no paganos, llegados a la Iglesia católica tras una derrota militar, que lo era también religiosa (por el espíritu de cruzada) y cultural (imposición de patrones de conducta castellanos).

Antes de la guerra, según el arzobispo de México, “si en la alpujarra... hubo religiosos, no duraron más de diez o doce años hasta que pusieron curas y beneficiados perpetuos”¹⁴. Juan de Dios fue llorado por los moriscos y Juan de Ávila recomendaba en 1564 enviar a los cristianos nuevos predicadores y confesores, pues “viendo buen ejemplo, que no buscan sino ánimas, se

Anuario de Historia Moderna y Contemporánea II-III (1975-1976): 74.

9. Vid. Bernard Vincent, *El río morisco* (Valencia: Universidad de Granada/Universidad de Zaragoza/Universitat de València, 2006).
10. Bernard Vincent, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI* (Granada: Diputación Provincial, 1987), 110.
11. Barrios Aguilera, “Pensar,” 43.
12. Garrido Aranda, “Papel,” 70.
13. Barrios Aguilera, *Granada morisca*, 194.
14. Garrido Aranda, “Papel,” 71.

suelen convertir más que con palabras¹⁵. En esa línea hubo en tiempos de Carlos V predicaciones de franciscanos y dominicos, pero un sólo convento de agustinos, el de Huécija, se estableció en la Alpujarra.

Todavía después de la guerra indicaba el jesuita Pedro de León que los sacerdotes de la Alpujarra preferían los mejores pueblos y desatendían a los feligreses, se limitaban a celebrar misa sin predicación. Por eso, se les ha considerado un "proletariado eclesiástico de escasa calidad pastoral"¹⁶. Hubo excepciones, como eclesiásticos que aprendieron árabe (siguiendo a Talavera o a Pérez de Ayala). Pero la mayoría del clero opinaba lo contrario, siendo partidarios de desterrar el árabe. Para Aben Daud, "quien pierde la lengua arábica pierde su ley", de modo que el obispo de Orihuela clamaría más tarde sin reparos que "quando los pueblos están sugetos a un mismo imperio, los vasallos tienen obligación de aprender la lengua de su dueño"¹⁷. En ese clima hubo muchos moriscos empeñados en pasar "allende", sobre todo en la década siguiente a 1502, pero también a partir de 1526; poco después el arzobispo Ávalos pedía al rey que se atajase esa marcha a Berbería¹⁸.

El proceso asimilador con rasgos de aculturación, según Vincent, se rastrea al menos desde tiempos de la reina Juana. Ya bajo Carlos V la moratoria a las conclusiones de la congregación de la Capilla Real (1526) significaba una "pervivencia cultural, a pesar de ser una sociedad vencida y vejada,"¹⁹ a cambio de dinero, tan necesario para las maltrechas arcas carolinas, un servicio de 80.000 ducados a pagar en seis años²⁰, prorrogado hasta 1568, aunque la negociación comenzó a fracasar ya en 1559. Como mostró Caro Baroja, en muchas ocasiones cambiaron el rumbo de los acontecimientos con dinero. Pero esa contribución extraordinaria y gravosa para el colectivo morisco se unía a la sangrante exacción tributaria (farda -considerada un signo de humillación-²¹, servicios), de modo que su condición de vencidos suponía una sobrecarga fiscal respecto a sus convecinos cristianos viejos. Se endurecía esta situación con transacciones dinerarias a la Inquisición:

15. Juan López Martín, *Don Pedro Guerrero: epistolario y documentación* (Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1974), 89.

16. Garrido Aranda, "Papel," 71.

17. Barrios Aguilera, *Granada morisca*, 265.

18. Antonio Gallego Burín y Alfonso Gamir Sandoval, *Los moriscos del Reino de Granada según el Sinodo de Guadix de 1554* (Granada: Universidad de Granada, 1996, ed. facsímil de la de Granada, 1968), 22.

19. Garrido Aranda, "Papel," 75.

20. Vid. Julio Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada* (Madrid: Diana Artes Gráficas, 1957), 150.

21. Bernard Vincent, *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad* (Granada: Diputación Provincial, 1985), 115.

en 1558 se ofrecen a pagar 3.000 ducados anuales²². Pese a los recelos del propio arzobispo²³, el Santo Oficio acentuó su dureza a partir de 1550, pues con anterioridad se practicaba *de facto* una tregua inquisitorial. Pero entre 1560 y 1571 el 82% de los condenados por el tribunal de Granada fueron moriscos²⁴. Y otro frente se abrió contra ellos a nivel judicial: la comisión del Dr. Santiago sobre propiedades de los moriscos (1559-1567) abocaba a muchos a la pérdida de sus propiedades al carecer de las escrituras pertinentes y no darles crédito a sus probanzas sobre la titularidad de las fincas. También actuaba la universidad, cuya implantación en 1531 tuvo mucho que ver con la peculiar situación granadina.

Estos mecanismos coercitivos ayudaron a perfilar la “definición cultural del morisco”, que ya aparece con claridad en el sínodo accitano de Martín Pérez de Ayala (1554, publicado en 1556), acompañado de un catecismo para moriscos, prelude de otros dos suyos en Valencia (1566 y 1599), éste último firmado y desvirtuado por Juan de Ribera. Se consolidaba así la necesaria enseñanza de la doctrina en las parroquias, así como las penas por ausentarse del culto. El mismo espíritu inspiraba al sínodo provincial de Granada (1565), que sin embargo no fue respaldado por el rey: no hacer exacciones a moriscos, predicación a ser posible en árabe, obligaciones cristianas de los moriscos, vigilancia respecto a sus hábitos culturales... Las medidas de este tenor acabaron influyendo en la pragmática de 1566. La senda estaba trazada y ya no habría marcha atrás; al contrario, la actitud de Felipe II se tornó inflexible.

Entretanto, en Granada los moriscos apenas se acogían más que a la protección del capitán general, mientras que, bajo el amparo del arzobispo Guerrero, la Compañía de Jesús desplegó un último programa pastoral. Insistió en la formación del clero indígena, desde 1554, estrategia de aproximación que venía a sustituir a la anterior atracción de alfaquíes y otros notables. Frutos fueron el jesuita morisco Juan de Albotodo, también Ignacio de las Casas, que tuvo un hermano que apostató y huyó a Berbería, y Jerónimo de Benarcama, nieto del alcaide moro de Guadix. Albotodo realizó en 1558 una misión en la Alpujarra, predicando en algarabía. También crearon los jesuitas la Casa de la Doctrina en el Albaicín, de mayor pragmatismo que la precaria situación del colegio de San Miguel para moriscos. Propusieron para éstos cofradías como medio de atracción e integración, “para os ayudar de ellas en muerte

22. Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría* (Madrid: Revista de Occidente, 1978), 103.

23. Garrido Aranda, “Papel,” 83.

24. Vincent, *Minorías y marginados*, 125.

y en vida,²⁵ como en su día propusiera Talavera, de modo que parecía reverdecer el legado talaveriano. Esta estrategia fructificó en el Hospital de la Resurrección, con presencia de mercaderes moriscos (que medraban en la sociedad cristiana)²⁶, pero en general el mundo cofrade no fue muy atractivo para ellos. García Pedraza, sobre testamentos de 1550 a 1568, subraya que un 26,6% de los cristianos viejos eran cofrades y solo un 1,6% de los moriscos²⁷.

2. El endurecimiento de las medidas aculturadoras

Esta es la antesala de la solución radical fraguada en la Junta de Madrid (1566), que deriva de una congregación de teólogos y juristas reunidos dos años antes por Diego de Espinosa, inquisidor general desde septiembre de 1566. Era además presidente del Consejo de Castilla y arquetipo del confesionalismo filipino. Junto a él actúan el maestro Gallo (obispo de Orihuela), Antonio de Toledo (prior de León), Bernardo de Bolea (vicecanciller de Aragón), Pedro de Deza (presidente de la Chancillería granadina desde mediados de 1566), que ejemplifica bien la carrera mixta judicial y eclesiástica, y que acabó siendo cardenal, el licenciado Medrano y el doctor Velasco; son los llamados “bonetes,” autores de una estrategia colonial²⁸. Sus conclusiones, el programa definitivo de la aculturación, se pregonaron el 1 de enero de 1567:

- Aprendizaje del castellano en tres años (“se cometía” a ello al presidente de la chancillería y al arzobispo).
- Prohibición de contratos y de sobrenombres a los niños en árabe; como escribió Antolínez, “era uno el nombre de casa y otro el de la calle, llamándose fuera Joan o Francisco y en casa Abdalla o Muley.”²⁹
- Entrega de libros árabes en la Chancillería.

25. Amalia García Pedraza y Miguel Luis López Muñoz, “Cofradías y moriscos en la Granada del siglo XVI (1500-1568),” en *Disidencias y exilios en la España moderna*, eds. Antonio Mestre Sanchis y Enrique Giménez López (Alicante: CAM/Universidad de Alicante/AEHM, 1997), 382.

26. Recientemente abordado por Amalia García Pedraza, “El hospital y la cofradía morisca de La Resurrección. ¿Fracaso o éxito de la política evangelizadora castellana?,” *Al-Qantara* XLII, no. 2 (2021): 1-20 (<https://doi.org/10.3989/alqantara.2021.11>).

27. García Pedraza y López Muñoz, “Cofradías y moriscos,” 388.

28. José María Perceval, “El memorial de Núñez Muley (1566) a la vista de los estudios poscoloniales o iqué difícil es bañarse en Granada!,” en *Los moriscos y su legado desde esta y otras laderas*, eds. Fatija Benlabbab y Achouak Chlakhha (Casablanca: Universidad de Casablanca, 2010), 85-106.

29. *Los Mártires de las Alpujarras*, 194.

- Fin del traje morisco, incluyendo llevar la mujer la cara descubierta, en el plazo máximo de dos años.
- Supresión de celebraciones y música a la morisca, zambras y leilas, y demolición de los baños.
- Las puertas de las casas debían estar abiertas los viernes y en otras fiestas.
- Además, se les prohibía tener esclavos gacís (cristianos renegados) y negros; algo que había pedido la Inquisición en 1562.

Los moriscos parecían ser a la vez víctimas de la Contrarreforma³⁰ y de la crisis de la seda. En nombre de los moriscos trataron de negociar el procurador Jorge Baeza y el notable Núñez Muley ante la Chancillería; también por la nobleza Juan Enríquez, mayordomo de la reina, quien, acompañado por Hernando el Habaquí y Juan Hernández Mofadal (miembro de la cofradía de la Resurrección), trató con Espinosa el tema sin éxito. El propio Mondéjar se dirigió al Consejo de Castilla, si bien ya se recelaba de él en la corte por su continuada defensa del *modus vivendi* de los moriscos.

Destaca sobremanera el alegato del veterano Núñez Muley. Nacido hacia 1490-95, fue paje del arzobispo Talavera, el “santo alfaquí”. Había sido probablemente recaudador de la farda y abogado de su “nación”³¹ y murió poco antes de la rebelión alpujarreña; en un inmueble suyo se situó la escuela para moriscos de los jesuitas en el Albaicín³². Representa, por tanto, la memoria de la comunidad y aunque prefería el término “naturales”, usaba también el de nación y el de moriscos. Venía intercediendo por los intereses de los moriscos quizás desde tiempos de Fernando el Católico.

Su imponente memorial deja entrever el “cristianismo epidérmico de los moriscos,” que “sólo practicaban lo indispensable, para que no se recelase de su cristianismo. Sacerdotes y frailes llevaban riguroso control de los asistentes al culto, maltratando pecuniariamente, y en público, a los moriscos que no cumplían”³³. Para ellos se hicieron odiosos los padrones de comunión, que debían registrar anualmente el cabal cumplimiento pascual. Estas multas las denunció también el caudillo Aben Daud. Asimismo, se insistía en las presiones del clero para obtener beneficios en los testamentos de los moriscos, como era práctica común en el mundo cristiano.

30. John H. Elliott, *Europa en la época de Felipe II (1559-1598)* (Barcelona: Crítica, 2001), 183.

31. Vincent, *El río morisco*, 94.

32. García Pedraza, “El hospital,” 8.

33. Garrido Aranda, “Papel,” 87.

2.1. EL CLERO DE LA ALPUJARRA, AGENTE PASTORAL

¿Quiénes conformaban ese clero diocesano que fue diana del odio de los alpujarreños sublevados? Casi nada conocemos de aquellos mártires de 1568-1569, pero es bueno rastrear cómo se nutrían de ministros las iglesias de la Alpujarras. En las iglesias del reino de Granada los beneficios eran patrimoniales de la Corona, los proveía el rey presentando tres personas y mediante oposición; la posesión la daba el arzobispo. En cuanto a los curatos, “habitualmente el metropolitano designaba como párrocos de los lugares a las mismas personas que el soberano nominaba para los beneficios por ser muy corta la renta de los curatos.”³⁴ El arzobispo Ramiro de Alba había tratado de remodelar los beneficios en 1526, pero no le correspondía a él, sino al erector, el arzobispo de Sevilla. Por su parte, Ávalos, hacia 1530, se quejaba de los beneficiados al rey –lo “que se ha descubierto agora”– y respecto a los curas indicaba que no les pagaba el arzobispado, sino que se sostenían de las primicias, de manera que allí donde no hubiera primicias no quería ser cura ningún beneficiado.

En la provisión de beneficios había, no obstante, excepciones. Por real provisión de 1534, transcrita por R. Marín³⁵, se habían concedido a petición de Ávalos veinte beneficios para colegiales –había por entonces en la diócesis 220 beneficios, sin contar el cabildo catedralicio y el de la Capilla Real–, con este reparto: 5 en Granada, 5 en la Vega, 1 en las Villas, 1 en Loja, 1 en Alhama, 1 en el Valle, 1 en Órgiva (Albacete), 1 en Ferreira y Poqueira (Pitres), 1 en Juviles (Cádiar), 1 en Ugijar (Laroles), 1 para Andarax, Marchena y Alboloduy (Laujar) y 1 para Berja, Dalías, Adra y Çehel (Berja). Cuando vacaba alguno, lo ocupaba el colegial más antiguo. Los beneficios de Yégen y Yátor eran provistos por el arzobispo al implicar la cura de almas (eran curatos).

El número de beneficios (por tahas y estados señoriales)³⁶ alcanzaba un total de 83 en toda la comarca alpujarreña:

Órgiva (duque de Sessa):	6
Ferreira y Poqueira:	8
Juviles:	15

34. José Antonio García Luján, *Las Alpujarras a principios del siglo XVII: el manuscrito Domecq-Zurita de 1605* (Córdoba: Universidad de Córdoba, 2002), 63.

35. Rafael Marín López, *La Iglesia de Granada en el siglo XVI. Documentos para su historia* (Granada: Universidad de Granada, 1996), 100-103.

36. Fuera de las Alpujarras, Vélez Benadulla era de D. Juan de la Torre y Los Guájares pertenecían a los Zapata.

Ugijar:	15
Andarax, Marchena (duque de Maqueda) y Alboloduy (D. Diego de Castilla):	20
Berja, Dalías, Adra y Çehel:	19

Tampoco conocemos con precisión los datos económicos. Aunque sean posteriores al desastre y en una Alpujarra sumida en la escasez, se sabe que a comienzos del siglo XVII la dignidad abacial de Ugijar valía unos 4.000 reales, un beneficio unos 2.400 (en origen habían sido 12.000 maravedíes, esto es, 353 reales), incluyendo el pontifical (diezmo), derechos de pie de altar y hacienda de suertes procedente del repartimiento. En un memorial de 1570 informaba Guerrero que en la diócesis una dignidad percibía 4.950 reales, un canónigo 3.300 y un beneficiado entre 1.100 y 1.470 reales (el 40% aproximadamente de pontifical y el resto de memorias y obvenções)³⁷. Según ese memorial, “están pobres y an perdido harto por ocasión desta guerra y açamiento.”³⁸ Resalta también aquí el victimismo económico.

En cuanto a la administración real, según García Luján las Alpujarras (salvo Adra) estaban gobernadas por un alcalde mayor designado por el corregidor de Granada. Residía en Ugijar, juzgaba en primera instancia, tenía un alguacil mayor y dos menores; el salario lo abonaban los vecinos y también percibían fondos de las multas. Era una comarca oficialmente libre de judeoconversos, por real cédula de 1511³⁹. Curiosamente por entonces arrancaron las medidas aculturadoras; esto es, se había acotado una burbuja bien definida, en lo espacial, en lo social, en lo identitario, para operar sobre ella y facilitar los objetivos perseguidos. Huelga mencionar respecto a la topografía la fragosidad de Sierra Nevada; hasta allí habían huido por miedo muchos moriscos de “paces”: un 20% de los moradores de la Vega⁴⁰. De este modo, conciliaban perfectamente fe y adhesión a su tierra. Y los moriscos pasivos apenas colaboraron con los cristianos y ocasionalmente lo hicieron con los rebeldes. En resumidas cuentas, se trataba de un quiste bien delimitado y caracterizado, que algún día habría que extirpar, y eso desde mucho antes del estallido de la rebelión.

Cuando en 1558 se reunieron 82 representantes de la Alpujarra (alguaciles o regidores), usaron el poder local los moriscos que copaban muchos de esos

37. Marín López, *La Iglesia*, 167-168.

38. Marín López, *La Iglesia*, 167.

39. Barrios Aguilera, *Granada morisca*, 148.

40. Barrios Aguilera, *Granada morisca*, 351.

cargos, instrumentalizando las instituciones “para concertarse y pesar sobre las decisiones de las autoridades,”⁴¹ a la vez que mantenían sus estructuras clánicas casi intactas.

2.2. LOS MORISCOS: ENTRE LA ASIMILACIÓN Y LA RESISTENCIA

En esta acomodación entre la autoridad superior y los nuevamente convertidos jugó un papel principal la *taqiyya*, el disimulo o incumplimiento justificado de las prescripciones religiosas islámicas, un mecanismo defensivo que a la postre conduce a la autoexclusión. La legitimación de esta práctica se rastrea ya por el muftí de Orán (diciembre de 1504)⁴², si bien para algunos autores constituye la base de un “Islam debilitado”, como lo ha calificado Leila Sabbagh: “han constituido un bloque indestructible a pesar de que, por el hecho de la clandestinidad y de la disimulación, perdían el sentido y a veces el uso de ritos esenciales.”⁴³ Pero la *taqiyya* o precaución (junto al *kitman* o secreto) no fue un medio de resistencia unánime, porque no era unánime el juicio que la sustentaba.

En este sentido, se constatan algunas prácticas ingeniosas de disimulo e incluso picaresca (falsa *taqiyya*) en materia de devoción, ministros o sacramentos:

- Una imagen de la Virgen venerada en Santa María de Ronda, por estar colocada delante del antiguo mihrab.
- La preferencia por un párroco sordo en Miravet, del que se mofaban en las respuestas exigidas por el catecismo.
- El bautismo del mismo recién nacido varias veces, para preservar a otros del bautismo.

Y aún más, sin llegar siquiera a un difuso sincretismo, se rastrea con claridad la preferencia morisca por determinadas devociones cristianas, como la Virgen María o San Juan: “La mañana de San Juan / al tiempo que alboreaba, / gran fiesta hacen los moros / por la vega de Granada.”⁴⁴ Determinadas figuras del cristianismo no eran ajenas al Islam, y ese punto de contacto ofrecía

41. Vincent, *El río morisco*, 68.

42. Vid. Álvaro Galmés de Fuentes, *Los moriscos (desde su misma orilla)* (Madrid: Imprenta del Instituto Egipcio, 1993), 110. “Si os dicen que denosteis a Mahoma, denostadle de palabra y amado a la vez con el corazón” (Idem, 306).

43. Cit. en Vincent, *El río morisco*, 68-69.

44. Caro Baroja, *Los moriscos*, 112.

valiosas ocasiones de convivencia o el punto de partida para mecanismos evangelizadores.

En cualquier caso, el morisco (“nuevamente convertido de moro”) era un cristiano formalmente, pero sin renunciar a una práctica oculta de su religión musulmana, si bien hubo quienes se acercaron con claridad a la religión cristiana, con sinceridad o por conveniencia. La minoría cristiana asumió el papel propio de los vencedores. De ese modo, una mayoría numérica del reino pasó a ser una minoría social: los moriscos. Desde luego, el drama morisco ha venido asentándose en dos axiomas a lo largo del tiempo: por un lado, la más que clásica obstinación de los moriscos en mantener su antigua religión, y, por otro, “la creciente presión de las autoridades cristianas sobre la minoría”⁴⁵.

Y en ese contexto arraigaron calificaciones tan evidentes como estereotipadas. En este caso usamos las palabras de Fr. Antonio de Guevara: eran “agudos, astutos, resabidos, disimulados y versutos.”⁴⁶ Así los veía el pueblo y las elites. Según el sentir del arzobispo Ávalos, era casi imposible la labor misional con ellos porque realizaban las prácticas cristianas con apariencia de normalidad, amparándose de cara a sus verdaderas creencias en que lo hacían forzados. Y así aseveraba que nunca estuvieron con tanta libertad y riqueza, y más mientras la Inquisición fue benigna con ellos. Se trataba de un abismo insalvable; si la iglesia era el corazón del pueblo cristiano, no lo fue para el morisco. Ni siquiera la aristocracia morisca colaboracionista perdió el contacto con su comunidad.

El número de cristianos viejos de mediados de siglo no era el exiguo de cinco décadas atrás. En 1568 se ponderan unos 275.000 habitantes para el reino de Granada, de ellos 150.000 eran moriscos. Eran aún al menos la mitad de la población del reino. Con un lente de mayor aumento constituían “una comunidad criptomusulmana española minoritaria”⁴⁷; para Epalza, los últimos musulmanes de Al-Andalus⁴⁸. Pero en las Alpujarras eran numéricamente mayoritarios.

Frente a la opresión que sufrían, hasta donde alcanzaban sus fuerzas, reclamaban impuestos, pleiteaban con los señores y trataban de burlar las directrices de los eclesiásticos. Para Galmés de Fuentes constituían un

45. En Luis del Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, ed. Javier Castillo Fernández (Granada: Universidad de Granada/Tres Fronteras/Diputación de Granada, 2015), XXXI.

46. Barrios Aguilera, *Granada morisca*, 229.

47. Vincent, *El río morisco*, 141.

48. Vid. Mikel de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión* (Madrid: Mapfre, 1992), 16.

bloque sin fisura que abocaba al fracaso las campañas de evangelización⁴⁹, generando una “tensión continuada” hasta la expulsión⁵⁰. Por el contrario, Braudel quiso subrayar ya en 1947⁵¹ los “problemas moriscos”, reclamando una variedad de situaciones sobre las que se cernía aún una cierta cohesión. La cohesión que se refuerza en pruebas difíciles y por ambas partes: los cristianos con respecto a los moriscos, y viceversa, en un cruce de sospechas y fingimientos. Los frutos de una “indolente y mal organizada Iglesia de Granada”⁵² y de una práctica subrepticia de los moriscos tan sólo empeoraban las cosas. Abundar en ese abismo no aportará nuevos datos de interés, porque “lo importante no es conocer si llegaron a asumir el modelo de cristiano que se les propuso sino su relación con el mismo, y el juego de reciprocidades existente entre la fe predicada y la fe asumida y vivida”⁵³. Desprecio, venganza, odio al cristianismo se rastrean en aquel envite de sangre de 1568. Lo propiciaron en gran medida los monfies, considerados como bandidos salteadores (desterrados) por los cristianos, pero como “guerreros de la fe,”⁵⁴ “héroes de la libertad” no exentos de santidad, por los moriscos. En un bando y en otro, la guerra se concibió con tintes religiosos. En el bando morisco el carácter belicoso fue estimulado por esos grupos minoritarios exaltados.

Fue un conflicto localizado, pero no carente de riesgos de mayor escala. En varios puntos de la península había moriscos susceptibles de ayudar a los de Granada: un jesuita decía que hasta 12.000 valencianos y es conocida la presencia de granadinos en aquellas tierras para alentarlos⁵⁵. La conspiración general era un mito, aun así hay pruebas puntuales como el miedo de Cartagena a un ataque, expresado seis veces en 1569-1570. Según B. Vincent, de haberse rebelado los moriscos en Aragón y Valencia acaso se hubiera alcanzado la cifra de 100.000 hombres en armas. Hubo algunos moriscos

49. Galmés da por moriscos seguros, entre los granadinos, a Ignacio de las Casas, Juan de Albotodo, Jerónimo de Mur, Tomás de Enciso y Jerónimo de Benarcama (Galmés de Fuentes, *Los moriscos*, 127-128).

50. Galmés de Fuentes, *Los moriscos*, 136.

51. Fernand Braudel, “Conflits et refus de civilisation: espagnols et morisques au XVI^e siècle,” *Annales Economies, sociétés, civilisations* 2, no. 4 (1947): 397-410.

52. Elliott, *Europa*, 183.

53. Amalia García Pedraza, “El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de la religiosidad morisca a través de las fuentes notariales,” *Sharq al-Andalus* 12 (1995): 225.

54. Vincent, *El río morisco*, 72.

55. Vincent, *El río morisco*, 74. A finales de 1570 corrieron rumores incluso de que los moriscos valencianos podían ser también deportados (Emilia Salvador Esteban, *Felipe II y los moriscos valencianos: las repercusiones de la revuelta granadina (1568-1570)* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1987), 54).

levantinos detenidos cuando acudían como voluntarios a la guerra granadina, pero nunca se concretó la conjura morisca que se rumoreaba⁵⁶.

Antes bien, en Aragón se alcanzó una concordia en 1568 y acabaron siendo desarmados los moriscos en 1575, por presiones de la Inquisición. Aquellos moriscos ya apenas se diferenciaban de los cristianos viejos y satisfacían sus impuestos y los protegían los señores. En general, el morisco de 1609, cuando fueron expulsados de España, no era el de 1502⁵⁷. Aún así, en una visita por el sur de España en 1588 los moriscos con “fingida apariencia muestran lo que no son”⁵⁸. La cuestión seguía siendo si eran o parecían cristianos.

Pero no ocurría igual dos décadas antes: “el miedo del complot panislámico estaba ahí. Y los cristianos tienen el sentimiento de que si han escapado bien entre 1568 y 1570, la pesadilla podía resurgir en cualquier momento.”⁵⁹ Un peligro que alimenta el “mito conspiratorio.”⁶⁰ Y es que el peligro magrebí sobrevuela todo el proceso de los moriscos. Ya corrió el rumor en 1549 de que el cherife de Marruecos planeaba una rebelión general de los moriscos de Granada⁶¹. Corsarios berberiscos en julio de 1565, cuatrocientos secundados por moriscos, desembarcaron en Castell de Ferro y sus correrías llegaron hasta Órgiva. No fue el único episodio de este tipo. Lógicamente los moriscos podían jugar el papel de “quinta columna musulmana” en el interior; de hecho, esperaban la ayuda turca y berberisca. Luis de Valor estuvo en Estambul, El Habaquí en Argel. Selim II prometió ayuda cuando acabara de ocupar Chipre, pero el otoño de 1570 resultó ser demasiado tarde.

El miedo había ido creciendo a lo largo de 1567; en abril de 1568 se detuvo preventivamente a algunos moriscos del Albaicín, incautándoles arcabuces y ballestas. El embajador francés en España señalaba en mayo de ese año el riesgo inminente de sublevación –ya se rumoreó para el Jueves Santo– y también la solución radical de deportar. Insisten las fuentes en un sustrato irracional para marcar el inicio de la sublevación, fiados los moriscos de pronósticos astrológicos tan del gusto de la época –profecías y jofores,

56. Javier Castillo Fernández, “Tenemos los enemigos en casa: un supuesto complot entre moriscos murcianos, valencianos y granadinos para unirse a los rebeldes de las Alpujarras (1569),” *Mvrgatana* LXV, no. 130 (2014): 71.

57. Vincent, *El río morisco*, 134.

58. Louis Cardaillac, “Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y taqiyya”, en *Actas. Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca* (Madrid: CLEAM, 1978), vol. III, 118.

59. Vincent, *El río morisco*, 74.

60. Manuel Barrios Aguilera, *La suerte de los vencidos. Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca* (Granada: Universidad de Granada/El Legado andalusi, 2009), 197.

61. Gallego Burín y Gamir Sandoval, *Los moriscos*, 149.

“degeneraciones supersticiosas”, también entre cristianos viejos⁶², que incluso remitían al mito de la pérdida de España, y barajaban para el estallido fechas simbólicas como la Semana Santa o la Navidad, como también se habló del peligro de sublevación de moriscos valencianos el día de Santiago de 1569 o de los murcianos el Jueves Santo del año siguiente⁶³.

3. Estallido de la rebelión alpujarreña

J. H. Elliott ha subrayado 1568 como el año horrible para Felipe II. En julio moría D. Carlos, en octubre Isabel de Borbón, todo ello junto a la explosión de rebeldía de los Países Bajos. En ese contexto la rebelión de las Alpujarras se presenta como una “adversidad nacional”, mientras el Papa apremiaba a conformar una la Liga Santa, después de la resistencia de Malta. La inflexibilidad se impuso: ante los temores de una insurrección morisca, para el cardenal Espinosa lo mejor era cumplir rigurosamente la pragmática de 1567. Mondéjar discrepaba, pero su postura era cada vez más solitaria. Además, como advierte Perceval, no son posturas divergentes las de un Mondéjar o un Deza, simplemente “la primera permite el mantenimiento de la diferencia que justifica la explotación fiscal” y “la segunda busca definitivamente la uniformización” por la expeditiva vía de la eliminación⁶⁴. Pero desde luego Tendilla salió a sofocar la rebelión, al igual que su rival el marqués de los Vélez, éste en plena sintonía con Deza. Sus campañas fueron insuficientes y el rey jugó la baza de D. Juan de Austria. La valentía de los moriscos ayudó a inspirar a Guillermo de Orange en los frentes del Norte de Europa. Pesaba el temor a la unión de todos los enemigos de Felipe II.

3.1. RADICALIZACIÓN DE POSTURAS Y COMPORTAMIENTO CLERICAL

La sublevación era un punto de no retorno, en este marco de “frontera interior”. Como señala Caro Baroja, “el moro se hizo más moro” y “el cristiano más

62. Galmés de Fuentes, *Los moriscos*, 104.

63. Castillo Fernández, “Tenemos,” 73.

64. José María Perceval, “Construir al enemigo en la guerra moderna: el paso del enemigo heroico al enemigo demonizado en la Guerra de las Alpujarras,” en *La rebelión de los moriscos del Reino de Granada y la guerra en la época de los Austrias. Estudios para un debate abierto*, eds. Antonio Jiménez Estrella y Javier Castillo Fernández (Granada: Universidad de Granada/MADOC, 2020), 226.

cristiano.⁶⁵ En esa línea Braudel subrayó “el fanatismo de los montañeses opuesto a la blandura de los ciudadanos,”⁶⁶ que incluía un Albaicín con dilatada convivencia entre moriscos y cristianos. En esta tesitura, para Domínguez Ortiz y Vincent, emerge la “organización social ancestral” de la comunidad morisca, con disensiones entre clanes, pero cada clan actuando en bloque: los Válor, los Habaquí, junto a los Zegrí o los Palacios, que eran los que más dudaban. El mencionado sistema de alguacilatos en manos moriscas facilitó la cohesión, pero los miembros de las elites moriscas estaban abocados a nadar entre dos aguas. Por ejemplo, El Habaquí, alguacil de Alcutia, estudiado por J. Garrido, acabó mediando para la paz⁶⁷.

Así las cosas, “los sacerdotes eran el grupo más odiado de todos. Además de sus impopulares tentativas de evangelización, los moriscos les reprochaban las exacciones a que les sometían, en forma de donativos desorbitados con motivo de cualquier ceremonia, o de legados que se veían obligados a dejar en los testamentos, etc. Además, en muchos pueblos de montaña los únicos vecinos cristianos viejos eran el cura y el sacristán, que se convertían así en símbolos de la opresión.”⁶⁸ Y se les consideraba agentes regios, porque en realidad lo eran en virtud del regio patronato de la Iglesia de Granada. Para Caro Baroja, “la posición del pequeño empleado cristiano antes de la sublevación era la típica del hombre que ejerce una autoridad sobre gentes desamparadas por el poder público.”⁶⁹ Las autoridades confiaron en la tarea de un clero situado en la primera línea de la brega misional.

Por supuesto, siempre llegaban a los arzobispos algunas quejas y ellos trataban de corregir actitudes incorrectas mediante multas ante casos de incumplimiento pastoral o de abusos de poder del clero. El propio cabildo de la Catedral había pedido en 1526 remedio a las exacciones de los curas de las Alpujarras. A las manos de Gaspar de Ávalos llegó en la temprana fecha de 1528 un informe anónimo sobre los clérigos: “todos o los más fueron pecadores, granjeros y tratantes y aún los nuevos christianos fueron dellos maltratados..., commo el prelado vive en Granada, piensan los de la Alpuxarra que están en el otro mundo.”⁷⁰ Situaciones escandalosas se denunciaron también en otras

65. Caro Baroja, *Los moriscos*, 159.

66. Domínguez Ortiz y Vincent, *Historia de los moriscos*, 41.

67. Carlos Javier Garrido García, “Entre el colaboracionismo y la rebelión: el morisco Hernando el Habaquí,” *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Sección Árabe-Islam 63 (2014): 45-64.

68. Vincent, *Minorías y marginados*, 176.

69. Caro Baroja, *Los moriscos*, 168.

70. Rafael Marín López, “Un memorial de 1528 al arzobispo de Granada, Gaspar de Ávalos, sobre las rentas y la administración del arzobispado”, *Historia. Instituciones. Documentos* 23 (1996): 380.

diócesis del sureste peninsular. Gestos de desconfianza hacia algunos ministros eclesiásticos muestran los prelados Niño, Guerrero o Castro, en este último caso pasada ya la rebelión. Probablemente encontraron dificultades para erradicar esos delitos y exacciones. Bermúdez de Pedraza menciona la comisión de esos agravios, a los que achacaba que “los moriscos acabaron de perder la devoción a nuestra religión.”⁷¹ Tales situaciones dejaban traslucir actitudes de prepotencia, que también se observan en las autoridades civiles, algunas de ellas denunciadas por los mismos clérigos, como ocurrió en 1535 cuando los beneficiados de Macael y Laroya, y Urrácal y Olula airearon los abusos de un regidor de Purchena⁷². Se cuentan incluso castigos ejemplares para escribanos de las Alpujarras en 1555⁷³.

Estos testimonios se acrecientan en fechas cercanas ya a la rebelión, como sucede con Francés de Álava, embajador en París, quien visitó la Alpujarra varias veces en 1557-1562. Se muestra enemigo de cualquier intervención militar y subraya las exacciones y castigos soportados por los moriscos a manos de ministros “arrogantes” y “absolutos”: “para mí tengo que este tratamiento duro que arriba he dicho ha sido la parte principal de la rebelión.”⁷⁴ F. Braudel añadía con ironía una queja jocosa: una morisca que sólo paría niños con ojos azules⁷⁵.

Con una cronología ya inmediata al levantamiento conviene recordar de nuevo el testimonio de Núñez Muley en su memorial, cuando presentaba a los arzobispos y a la Iglesia en general como ejecutante de medidas contra unas costumbres que para él no contravenían la fe católica. Ello le daba pie a señalar esos abusos de los clérigos partiendo del axioma de que la conversión fue por fuerza y contra las capitulaciones de los Reyes Católicos⁷⁶, pero a la vez asumía la óptica de sus adversarios. También al antiguo geliz de la seda y activista Daud aben Daud se le interceptó en abril de 1568 una carta pidiendo ayuda a Berbería y a la Sublime Puerta, donde detallaba la imposición que sufrían de multas cuando no presentaban la cédula de asistir a misa⁷⁷.

71. Cit. en Barrios Aguilera, *Granada morisca*, 294.

72. Barrios Aguilera, *Granada morisca*, 150-151.

73. Barrios Aguilera y Sánchez Ramos, *Martirios*, 35.

74. Barrios Aguilera, *Granada morisca*, 294.

75. Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (México: Fondo de Cultura Económica, 1987, 2ª ed.), vol. II, 181.

76. Perceval, “El memorial,” 101.

77. Barrios Aguilera, *Granada morisca*, 293.

Todavía a finales del siglo XVI, entre los jesuitas uno declaraba que la culpa de su “ynconversión es nuestra”. El P. Pedro de León, que misionó en las Alpujarras veinte años después de la guerra, insistía en algunos comportamientos clericales censurables⁷⁸, lo que coincide con los datos de la visita eclesiástica de 1575, que deparó multas por distintos descuidos de tipo moral, por ejemplo, en Almócita⁷⁹. Algunos beneficios se habían consumido por la disminución de población y ciertos descuidos del clero seguían detectándose en tiempos de Pedro de Castro, lo que le generaba desconfianza⁸⁰, pero también se señala la existencia de una mayoría de sacerdotes virtuosos. Este tipo de casuística era habitual en el clero español del Antiguo Régimen.

No parecen razones taxativamente definitorias a la hora de valorar la sublevación de 1568. En general, las acusaciones contra el clero, salvo lógicas excepciones, poco tenían que ver entonces con la conducta personal de los eclesiásticos y mucho, en cambio, con la misma tarea que tenían encomendada, como era la enseñanza de las oraciones básicas, los diez mandamientos y los artículos de la fe, persignarse y santiguarse, la dispensación de los sacramentos, la catequesis (“doctrina”) y asegurarse la asistencia a misa, cuyo control acabó siendo una de las prácticas más odiadas por los cristianos nuevos. Estos aspectos propios de su deber pastoral, de la tarea que les había sido encomendada, menoscabaron su imagen entre los feligreses moriscos. La aversión estaba servida.

3.2. LAS NAVIDADES DE SANGRE, LA HORA DE LA RUPTURA

Reunidos los representantes de los moriscos el 27 de septiembre de 1568 en el Albaicín, se propone elegir a un rey: Hernando de Valor⁸¹. Antes hubo otras reuniones en Cádiar o en Churriana. La agitación comenzaría en la Alpujarra entre los moriscos más violentos, como eran los de la taha de Juviles. Todo se precipitó el día de Navidad de ese año, si bien constan algunos golpes

78. Antonio Domínguez Ortiz, *Crisis y decadencia de la España de los Austrias* (Barcelona: Ariel, 1973, 3ª ed.), 32-34.

79. Andrea Arcuri, *Formas de disciplinamiento social en la época de la confesionalización. Costumbres, sacramentos y ministerios en Granada y Sicilia (1564-1665)* (Granada: Universidad de Granada, 2021), 306.

80. Vid. testimonios en Diego N. Heredia Barnuevo, *Místico ramillete: vida de D. Pedro de Castro, fundador del Sacromonte*, ed. Manuel Barrios Aguilera (Granada: Universidad de Granada, 1998, ed. facsimil de la de Granada, 1863), estudio preliminar, XVII.

81. Caro Baroja, *Los moriscos*, 170.

prebécicos, como los llevados a cabo el 23 de diciembre por El Partal y El Seniz dando muerte a escribanos y alguaciles de Ugíjar, y después a escuderos de Motril, o el día 24 por los monfíes al matar a cincuenta soldados que iban de Cádiar a Adra.

Dos grandes rasgos están ya bien perfilados a comienzos de 1569, según Caro Baroja: el carácter esencialmente religioso de la rebelión y el propósito restaurador de los valores de la cultura musulmana tradicional: el "intento de restaurar en todos sus aspectos la civilización mora, que llevaba setenta y tantos años de existencia precaria, es aquel en que los moriscos pusieron más ilusión. En poblaciones como Ugíjar volvieron a elevar la mezquita."⁸²

De ese modo el estallido se manifiesta en "persecuciones sistemáticas del Cristianismo y los cristianos,"⁸³ con un ceremonial bastante aquilatado:

1. Tormento y martirio de los cristianos.
2. Destrucción de lugares consagrados.
3. Enseñamiento con objetos e imágenes.
4. Parodias y burlas de los ritos sagrados.

De esta manera, "los lugares de culto fueron incendiados y saqueados de modo sistemático. Como las iglesias sirvieron de refugio a los cristianos en las horas primeras, en muchas ocasiones el simple asedio hubiera bastado para ocasionar en ella grandes daños. Pero a estos asedios siempre se sumaron las rapiñas y profanaciones. Los moriscos expropiaban las sacristías, las casas de los curas y las de cristianos en general. Las mujeres participaban en estos actos con frecuencia, aunque algunas se asustaron de los sacrilegios y otras se pusieron francamente al lado de los cristianos."⁸⁴ Estos matices son de enorme interés en un clima tan radicalizado. En todo caso, las mujeres moriscas no permanecieron al margen, al fin y al cabo, como "guardianas de la tradición", según M. Birriel⁸⁵.

Incitada por los monfíes, la comunidad morisca se fue implicando en aquella orgía de horror y sangre. La fragmentación topográfica del territorio también ayudaba. A menudo las noticias que llegaban a cada lugar eran confusas y a veces interesadamente falsas: en Bérchules "afirmábanles que Granada estaba por ellos y que avía gran número de moros de Berbería y turcos en la Alpujarra,

82. Caro Baroja, *Los moriscos*, 178.

83. Caro Baroja, *Los moriscos*, 175.

84. Caro Baroja, *Los moriscos*, 177.

85. Cit. en Barrios Aguilera, *Granada morisca*, 250.

repartidos por todos los lugares de ella, que aguardaban ayuda grande de Fez y Marruecos..., [en] la esperança que tenían de ser socorridos.”⁸⁶

Evidentemente todos los cronistas de la rebelión se hacen eco de estos sacrificios iniciales. El más moderado Hurtado de Mendoza trata de dar sentido al odio desatado contra clérigos y vecinos cristianos, bien por ser contrarios a su ley, por haberlos adoctrinado en el cristianismo o por haberlos ofendido⁸⁷:

Comenzaron... a perseguir a los cristianos viejos, profanar y quemar las iglesias con el sacramento, martirizar religiosos y cristianos... Inventaron nuevos géneros de tormentos... Fue gran testimonio de nuestra fe, y de compararse con la del tiempo de los apóstoles, que en tanto número de gente como murió a manos de infieles, ninguno hubo (aunque todos o los más fuesen requeridos y persuadidos con seguridad, autoridad y riqueza, y amenazados y puestas las amenazas en obra), que quisiesen renegar, antes con humildad y paciencia cristiana las madres confortaban a los hijos, los hijos a las madres, los sacerdotes al pueblo y los más distraídos se ofrecían con más voluntad al martirio⁸⁸.

Es decir, desde el mismo momento de las matanzas ya se habla de martirios. Y, por supuesto, se hace hincapié en su perseverancia en la fe cristiana. El leitmotiv repetido en muchos testimonios era el de “cristianos somos, cristianos hemos de morir”. Las deserciones fueron realmente pocas, a tenor de las informaciones de las que hoy disponemos. J. Castillo señala que el sacerdote morisco Torrijos se volvió con ellos, junto a otro clérigo, según una carta de enero de 1569. Torrijos era bachiller y beneficiado en Ugijar (en concreto en Darrical), además de vicario de Berja, Dalías y Çehel)⁸⁹. Según Guerrero (1570), “perdió toda su hazienda, hale hecho después acá vuestra magestad merced de la abadía de la villa de Ugijar, aunque también está despoblada (sólo conservaba dos canonjías), es hombre muy de bien y harto benemérito.”⁹⁰ Fue, por tanto, un agente doble que salvó de morir a muchos cristianos. Llegó a canónigo de la Catedral de Granada y, pese a todo, colaboró con Felipe II con saña en la “destrucción de su nación.”⁹¹ Alonso de Horozco,

86. *Los Mártires de las Alpujarras*, 175.

87. *Memorial de los Mártires de la Alpujarra. 1568*, ed. Antonio Puertas García (Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1999), 35.

88. Javier Castillo Fernández, “La historiografía española del siglo XVI: Luis del Mármol Carvajal y su *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*. Análisis histórico y estudio crítico” (Tesis Doctoral, Universidad de Granada, 2013), 391.

89. Castillo Fernández, “La historiografía,” 392 y 646.

90. Marín López, *La Iglesia*, 168.

91. Barrios Aguilera, *Granada morisca*, 270.

canónigo del Salvador que sabía árabe, sirvió de mediador; de lo que dice Aben Daud se desprende que era morisco⁹². Y también lo eran López Tamarid (beneficiado de Sorbas, estuvo entre los negociadores con El Habaquí) y el Dr. Marín (maestrescuela de Almería). Su postura no es acomodaticia, sino más bien deriva de la conciencia de una realidad que les concierne, al ser a la vez sacerdotes y moriscos. En febrero de 1569 hubo noticia de que en Huécija renegaron el beneficiado y el sacristán, pero aparecen entre los asesinados.

Castillo Fernández desglosa también el protocolo seguido: insurrección alentada por monfíes, captura de cristianos representativos del poder religioso, pero también civil (alcaldes, alcaides, escribanos), y de algunos moriscos opuestos ("se ofrecían de buena gana al sacrificio", en el decir de Mármol)⁹³, robo de sus casas, quema de iglesias y ornamentos, invitación a renegar, insultos, vejámenes y torturas, asesinatos y mutilaciones ritualizados. Y ello, pese a la paradoja que expresa con demagogia Pérez de Hita, la de enfrentarse "cristianos contra cristianos."⁹⁴ Desde luego Mármol es el cronista de la guerra que "más vivamente y de forma más sistemática recogió los testimonios de los desmanes, torturas y asesinatos cometidos por los sublevados durante los primeros compases del conflicto"⁹⁵, sin dejar por ello de poner voz a las desesperadas demandas de los moriscos y subrayar las injusticias y abusos de que fueron objeto.

3.3. CUANTIFICACIÓN DE LOS MÁRTIRES DE LA ALPUJARRA

Las partidas de monfíes fueron sublevando decenas de localidades. Generalmente refugiados los cristianos en las iglesias, llamadas a ser destruidas, eran obligados a salir por la fuerza y conminados a renegar de su fe. Este proceso podía demorarse durante unos días e incluso una o dos semanas. Pero acababa con la matanza de aquellos cristianos, entre los que la historiografía viene insistiendo en el sacrificio de eclesiásticos, pero en realidad fueron muchos más los seglares condenados a morir.

Es difícil establecer el número exacto de los martirizados. Es probable que la cifra total alcance entre 500 y 800. En realidad, no conocemos los nombres de muchos de ellos. Entre los que se encuentran nominados, rozando los 400,

92. Barrios Aguilera, *Granada morisca*, 270.

93. Castillo Fernández, "La historiografía," 394.

94. Barrios Aguilera, *Granada morisca*, 335.

95. Castillo Fernández en Mármol Carvajal, *Historia*, XXXI.

algo más de un centenar son eclesiásticos. Sólo existía un convento en este territorio, el de los agustinos de Huécija, donde perecieron el prior y doce frailes. Se cuentan especialmente los beneficiados (muchos a la vez ostentaban el curato), que representan la estabilidad de la estructura parroquial; son cincuenta y cuatro. Aunque se trata de un clero eminentemente local, hay algunos procedentes de Toledo, Illescas, Baeza, Bujalance o Vizcaya, constatándose en estos a menudo un claro celo misional. Junto a ellos, hasta dieciocho sacristanes. Otros casos (cinco) se mencionan simplemente como clérigos, computándose entre ellos un diácono y un ordenado de menores. Con oficio de curas aparecen cuatro y dos más como vicarios parroquiales (no se refiere a los vicarios foráneos). Curiosa es la mención de un fiscal, un jesuita y un organista.

Así se completa la nómina de eclesiásticos, en la que están presentes los grados universitarios de bachiller y licenciado, y en menor medida los de maestro y doctor. Con los datos obtenidos el 42,6% de los beneficiados ostentan grados académicos y el 62,5% de los canónigos. También se cuentan graduados entre los seculares asesinados: siete licenciados, dos doctores y un maestro. En este sector secolar se consignan buena parte de las autoridades de las Alpujarras, destacando abogados y alguaciles, escribanos y procuradores, junto a gobernadores y otras autoridades de los estados señoriales (de Torvizcón, de la taha de Marchena, de Santa Cruz) y el mismo señor de Guájar Fondón, junto a las principales autoridades de Ugijar: el cuadrillero de la Santa Hermandad, el alguacil mayor o el alcalde mayor de las Alpujarras. No faltan mujeres y niños, siendo el más célebre Gonzalo Valcázar o Valcárcel (Gonzalico), de la localidad de Mairena.

En general proceden de casi cincuenta localidades, si bien no todos fueron martirizados en su población de residencia. Son poblamientos alpujarreños que actualmente pertenecen a las provincias de Gramada y Almería. Además, un corto número sobrepasa el ámbito alpujarreño, pues hay algunos del Valle de Lecrín, los Guájares, la comarca del Almanzora o la de Guadix; y también algunos casos que exceden el marco cronológico bien definido para los mártires, que es del 24 de diciembre al 14 de enero⁹⁶ (Tabla 1).

Con aquellas “Navidades de Sangre” se abría la rebelión. Se calcula que, como máximo, se movilizaron 30.000 combatientes moriscos, incluyendo 4.000 turcos y berberiscos. Optaron –por favorecerles– por la estrategia de

96. *Memorial*, 21.

guerra de guerrilla. Las tropas de D. Juan de Austria alcanzarían unos 20.000 efectivos, contingente considerable si se pondera que la península estaba desguarnecida por las guerras exteriores.

Mondéjar salió en campaña, como se indicó, el 5 de enero⁹⁷. Luis Fajardo, marqués de los Vélez⁹⁸ el día anterior, aunque sin autorización real. Aparte de los martirios, de la crueldad de la guerra hablan las matanzas de moriscos perpetradas por el ejército real, en Inox (30 de febrero de 1569), los asesinatos en la cárcel de la Chancillería (17 de marzo), o las terribles jornadas de Galera (7 de febrero de 1570) y Serón (27 de febrero), tras un desquite morisco, y desde luego el apresamiento de los moriscos de Güejar en Valdeinfierno, corral del Veleta, en septiembre de ese año. Expresiones todas ellas de una guerra brutal.

Tras la guerra, se han cifrado los muertos o huidos en unos 50.000, los deportados unos 80.000, incluidos los moriscos de “paces”, que no fueron excluidos del castigo general. Las deportaciones fueron escalonadas. Antes de 1570 ya afectaban a unos 20.000 moriscos, 50.000 más hasta noviembre de ese año y desde ese momento los restantes 10.000. Se quedaron unos 20.000 moriscos y los repobladores allegados no llegarían a 40.000. Este proceso fue incapaz, por tanto, de paliar semejante sangría humana. La deportación implicaba además la confiscación de sus bienes. Los exiliados de las Alpujarras se llevaron a tierras de Albacete, Cáceres, Córdoba, Jaén o Toledo. Un memorial del cabildo catedralicio granadino de 1 de julio de 1574 señalaba que “en la Alpujarra solía haber ochenta yglesias y ochenta beneficiados con una yglesia collegial en Uxijar, que en toda ella no hay veinte yglesias ni veinte beneficiados y aunque están poblados los lugares, no de manera que se pueda dezir como antes, pues antes había nueve mil vecinos de población y oy no hay dos mil vecinos, y así en los diezmos de pan y minucias no renta la quinta parte de lo que solía rentar.”⁹⁹

En 1585 el cabildo catedralicio no quería ni oír hablar del regreso de los moriscos, que al parecer se negociaba sin muchas esperanzas, al menos eso se rumoreaba. Una década más tarde al vigor de estos martirios se unirían los de época romana una vez que comenzó el ciclo falsario sacromontano¹⁰⁰. El

97. *Los Mártires de las Alpujarras*, 182.

98. Su participación con detalle en Valeriano Sánchez Ramos, *El II marqués de los Vélez y la guerra contra los moriscos, 1568-1571* (Vélez Rubio: Revista Velezana, 2002).

99. Marín López, *La Iglesia*, 173-174.

100. Entre los muchos estudios que dedicó a ello destaca el último: Manuel Barrios Aguilera, *El ciclo falsario de Granada. De los Libros plúmbeos a los Fraudes de la Alcazaba* (Granada: Comares, 2021).

TABLA 1. Cuantificación de mártires de la Alpujarra con nombre conocido

Localidad	Mártires	Beneficiado	Sacristán	Fraille	Canónigo	Clérigo	Cura	Vicario	Otros
Adra	3								
Alboloduy	2	1							
Alhabia	1	1							
Alhama Almería	1	1							
Bayárcal	9	1	1						
Bentarique	1								
Bérchules	4	2					1		
Berja	11	4							
Bubión	7	2	1				1		
Canjáyar	5	1	1						
Cástaras	1	1							
Cobda	7	1	2						
Cónchar	1	1							
Dalias	3	2							
Félix	1	1							
Fondón	1								
Gérgal	4	2						1	
Guájar Fondón	1								
Huécija	26	1		13					
Íllar	1							1	
Iniza	1	1							
Joprón	1	1							
Jorairátar	4	1	1						

Localidad	Mártires	Beneficiado	Sacristán	Fraile	Canónigo	Clérigo	Cura	Vicario	Otros
Juviles	5	1	1				1		
La Peza	1								
Lanjarón	6	2	1						
Laroles	16	3	1						
Laujar	19	1							1
Máirena	4	1							
Mecina Bombarón	5	2					1		
Mecina Fondales	7	2	1						
Murtas	3	1	1						
Nárla	3					1			
Nechite	5	1	2						
Ohanes	2								
Padules	1								
Paterna	5	1							
Picena	2	1							
Pitres	18	1							
Portugos	21	3	2						
Rágol	1	1							
Serón	2	2							
Soportújar	2	1							
Sta. Cruz	6	1							
Terque	14	2				3			
Ugíjar	143		1		8	1			2
Válor	5	1	2						
Yégen	1	1							
	393	54	18	13	8	5	4	2	3

(Fuente: Los Mártires de las Alpujarras, pp. 25-52)

propio Castro aseguraba haber tenido una visión de una procesión de mártires de la Alpujarra, rogando que no se les olvidara. La solución final, por tanto, se había ejecutado. Restaba la expulsión general de los moriscos de España que tuvo lugar unas cuatro décadas después.

4. Un mundo de matices: leyendo entrelíneas las crónicas martiriales

La cuestión martirial se magnificó intencionadamente, más en el episcopado de Castro que en el de Guerrero, con una acusada contaminación ideológica. La apología era inevitable y ello requiere cautela al analizar las obras que la tratan. Son hechos reales sí, pero sobredimensionados y utilizados con un claro sentido propagandístico, de forma que ayudaban a cohesionar la sociedad repobladora y pasando el tiempo constituyó un recurso recristianizador¹⁰¹. Por eso, insistir en la cuestión de la crueldad no tiene mayor recorrido, se ha hecho hasta la saciedad en la historiografía y en la ficción. Sin embargo, obras como la de Antolínez de Burgos, pese a su finalidad apologética, admiten muchos matices; y estos son esenciales en la aproximación actual al asunto morisco para superar la “miopía historiográfica” tradicional que distinguía como excluyentes “aquellos cristianos nuevos, miembros de la elite nazari, hombres y mujeres que se integraron sin problemas en la sociedad castellana” y “aquellos otros que, como criptomusulmanes vocacionales, siempre se mostraron prestos a la conspiración y totalmente ajenos a la sociedad vencedora”¹⁰². Resulta, por tanto, muy interesante dejar hablar a este autor para que desvele algunos aspectos de aquel proceso histórico tan dramático.

4.1. FURIA ICONOCLASTA. CASOS DIVERSOS DE MUJERES MORISCAS

Comencemos por las imágenes sagradas y otros signos religiosos, que como si cobraran vida fueron objeto prioritario del odio desatado, diana del desprecio de los sublevados. Por ejemplo, Abén Humeya usó una pila bautismal en su casa para que abrevasen las bestias¹⁰³. Los testimonios sobre imágenes

101. Barrios Aguilera, *La suerte*, 208-209.

102. Amalia García Pedraza, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse* (Granada: Universidad de Granada, 2002), vol. II, 915.

103. Barrios Aguilera, *Granada morisca*, 226.

sagradas acuchilladas, despedazadas, quemadas son muy reveladores del rechazo al patrón religioso-cultural, tanto más asentado por la concepción anicónica de la religión musulmana. Algunos testimonios resultan repugnantes. En Ugíjar, “tal clérigo ubo, a quien sacándole el asadura untaron con ella las imágenes [*sic*] y pedaços de retablos que avían quedado”¹⁰⁴. Huelga reproducir la conocida historia de la Virgen del Rosario o Concepción, hoy llamada del Martirio, sometida en Ugíjar, sin lograr destruirla, a pruebas de fuerza, de fuego y agua. En Mecina Bombarón, “hallando en un aposento una imagen de Nuestra Señora, empezaron a dalle de cuchilladas, rogábales el beneficiado que no lo hiciesen, era esto acrecentarles rabia y coraje contra la imagen y contra quien la defendía”¹⁰⁵.

Actuaban por igual con imágenes de Cristo y de María, sin hacer en esto distinción. En Berja “tomaron un Christo y con voz de pregonero le trugeron azotando por toda la iglesia y le despedazaron hechándole en un fuego donde se quemaban los retablos y imágenes y a una de Nuestra Señora la hecharon a rodar por las gradas del altar mayor con escarnio y burla”¹⁰⁶. En Picena volvieron a “renovarse los sacrilegios quebrando las imágenes y cruces, profanando el templo sancto”¹⁰⁷. La lista continúa, pues en Bayárcal procedieron a “poner fuego a las imágenes y, lo que no sin dolor se puede decir, hechar a rodar una de Nuestra Señora, acompañando esta sacrilega obra palabras de tanta irreverencia y desacato tales que tiembla la mano de escrevillas y huye la imaginación de pensallas.”¹⁰⁸ Es natural impresionarse ante esos gestos, acompañados a veces de palabras: ante una imagen de la Virgen arrojada por las gradas de un templo los moriscos gritaban: “Guárdate, no te descalabres”¹⁰⁹.

Especialmente interesante resulta desentrañar el discurso sobre los moriscos y moriscas sinceros. Una morisca, en el pensamiento de Antolínez, era una mujer que podía traicionar el bautismo recibido o que podía permanecer firme en su nuevo credo. Esta era la distinción –no la de raza o pueblo– que le interesa. Por eso, destaca aquellos casos de moriscas que aceptaron con ejemplaridad el martirio, como Inés de Escavías, viuda de Pórtugos, que había estado casada con un Cepeda, cristiano viejo: “ella era morisca y tenía muy

104. *Los Mártires de las Alpujarras*, 83.

105. *Los Mártires de las Alpujarras*, 101.

106. *Los Mártires de las Alpujarras*, 117.

107. *Los Mártires de las Alpujarras*, 136.

108. *Los Mártires de las Alpujarras*, 167.

109. Caro Baroja, *Los moriscos*, 177.

confiados a sus vezinos y parientes que avía de dejar la fe que una vez avía profesado, propusiéronselo con gran confianza y respondiolo con mayor fortaleza y resolución: *No quiero, más bien les dice, que morir con la fe de mi Señor Jhesuchristo*. Quisieron luego executar su deseo y haciéndola cortesía le preguntaron qué muerte quería morir. Dijo que degollada, y así se executó, dando la vida temporal por la eterna¹¹⁰.

En Dalías vivía una mujer con la que, según el cronista Mármol, ocurrió un caso muy llamativo, "por do se podrá ver bien claro que el odio de estos bárbaros no solo era contra nuestra nación, sino contra nuestra religión principalmente, pues a los que la profesaban aunque fuesen de su misma nación y gente por solo profesalla los quitaban las vidas, como le sucedió aquí a una buena muger morisca, la qual porque reprehendía a estos bárbaros las insolencias que en la iglesia hacian y porque quitó a un muchacho unas hojas de un misal reprehendiéndole porque le quería quemar, le cortó un hereje de estos la cabeza"¹¹¹. Resalta también a las mujeres cristianas que fueron prisioneras de guerra, a veces liberadas, asesinadas o vendidas como esclavas, que intentaban enterrar a sus familiares y que, en definitiva, fueron testigos directos de los martirios.

Se relatan, en cambio, casos de moriscas belicosas que remataban a los mártires con armas, por ejemplo, en Alcudia (Almería). Suelen usar piedras, cuchillos y almaradas; en Andarax sacaron los ojos a un mártir como muestra de venganza y con gran regocijo. Hay más casos: linchan a una mujer cristiana, lanzan al barranco a la madre anciana del beneficiado de Laroles..., en fin, son espectadoras y "rematadoras". El juicio del autor no podía ser más negativo: se trata de una "cosa que espanta, que siendo las mugeres de su natural inclinación más piadosas y diciendo de ellas el Spiritu Sancto: *manus debiles et genua disoluta mulier* [Ecles., 29], que parece que en solas estas palabras nos decía su definición y propia esencia que consiste en ser de ánimo corto y temeroso, flaca al fin de pies y manos. En este reyno y entre esta gente ubo una que fue verdugo de otras, y tubo ánimo para quitalles las vidas"¹¹².

En algunos casos no se llegó al ensañamiento, pero sí a la extorsión. Baltasar Bravo, vicario de Poqueira, fue de los pocos que salvó la vida y ello fue gracias a su hacienda. En dos ocasiones obtuvieron de él los

110. *Los Mártires de las Alpujarras*, 116.

111. *Los Mártires de las Alpujarras*, 132.

112. *Los Mártires de las Alpujarras*, 238-239.

rebeldes hasta la suma total de 1.800 ducados en moneda y plata labrada. Un último intento de sonsacarle hacienda vino de parte del cabeza de la rebelión, sirviéndose de una morisca, aunque no obtuvo resultados: "en este tiempo llegó Abenhumeya y con una morisca amiga del mismo rey-zuelo le enbió hartos recaudos para sacalle más dineros, él no se los dio, o porque ya no los tenía o porque los guardaba para ocasión más apretada porque todo este tiempo todos se entretenían con esperanças, él de dar y ellos de recibir. Llegó en esto el campo del marqués, huyeron los moros, y librose el vicario"¹¹³.

4.2. DATOS RELEVANTES EN LOS TESTIMONIOS DE "FALSAS" AMISTADES

Como se ha señalado, el perfil del morisco en un discurso de confrontación responde a los habituales estereotipos negativos, de manera especial la imagen del engañador. La mentira se eleva en diversos casos hasta cotas muy elevadas. Se pregona, desde luego, en las ocasiones en que los sacerdotes y otros cristianos nuevos fueron escondidos por amigos moriscos, que en realidad acabaron siendo falsos amigos. Como la incertidumbre se adueño de los perseguidos en los primeros instantes de detención, era lógico buscar escondite, retirándose en el caso de Cobda –en muchos lugares se refugiaron en la propia iglesia– "fuera del pueblo, aparte cada uno, pensando así ocultarse más y defender las vidas..., todos se escondieron en los campos, en las cuebas que hallaron, como sucedía en la primitiva iglesia"¹¹⁴. Evoca aquí a los mártires cristianos de los primeros tiempos con la intención de disipar cualquier atisbo de debilidad en la fe. En muchos casos, como se ve, huyeron de una muerte segura.

Huir campo a través era una opción para salvar la vida, como lo declara un testigo anónimo en Huécija: "hallando ocasión de huyr de las manos de estos bárbaros, llamando a Dios en su ayuda se entró por unos romerales adelante y metido entre dos pennas estubo algunas horas y pareciéndole que ya lo era de poder caminar, andubo dos leguas hasta Rágol, adonde sus padres tenían hacienda, y un morisco que la beneficiaba le tubo escondido muchos días hasta que llegó el campo del marqués de los Vélez, con el qual se libró"¹¹⁵. De

113. *Los Mártires de las Alpujarras*, 182.

114. *Los Mártires de las Alpujarras*, 235.

115. *Los Mártires de las Alpujarras*, 222.

igual modo, a doña Leonor de Venegas, en Huécija, “la libró un morisco criado suyo escondiéndola”¹¹⁶. Historias, sin martirio, que acaban bien.

Por ese instinto de supervivencia, algunos moriscos los acogieron. Seguramente son de los llamados “moriscos de paces”. Pero el trato podía enrarecerse. Así ocurrió con el beneficiado de Nechite, Juan Díaz de Espinosa: “Digeron los del pueblo al beneficiado que se fuese a cierta casa de los mismos moriscos, que ellos le guardarían, confiándose este sacerdote de ellos, como de amigos –que lo devieran ser–, y se fue a la casa sennalada, que más le serbió de cárcel que de guarda”¹¹⁷.

La realidad es tozuda, pese a las tensiones y odios seculares, el día a día deparaba relaciones entre los colectivos cristiano y morisco, aunque no todas las relaciones eran recomendables. Las “malas compañías” fueron siempre un tópico a la hora de explicar la disipación de la juventud. Y, desde luego, lo era aún más cuando se trataba de supuestos amigos moriscos, los de Cristóbal de Arce, vecino de La Peza, “mozo travieso y liviano con las travesuras que a los mozos de su edad que no era mucha, hijos de padres ricos y principales, con buen lugar y mando en el pueblo, se consiguen, andubo mucho tiempo en desgracia de su padre, escondido algunas vezes en las casas de los moriscos en cuyas manos aora avía caydo, y de tanto conocimiento de su mucha libertad la devieron los moros de tener para persuadille que renegase”¹¹⁸.

A la hora de la verdad, la amistad era traicionada. A Jorge Enciso, vecino de Laroles,

...pensaron librar algunos moros, que avían sido amigos suyos, y reçevido dél muchas buenas obras. Atado y puesto de rodillas dieron un pregón, que qualquiera que tubiese queja dél, viniese a vengarse. No acudió ninguno porque sin duda era entre todos bienquisto. Multiplicábanse los pregones, solo con fin de persuadille sus amigos que renegase..., les dice: *No es tiempo de dar mal exemplo a los christianos que aquí están vivos ni a los que en los demás pueblos lo oyeren*. Enfadado de esta respuesta, un grande amigo suyo, que era quien le hacía más instancia en esta infame pretensión, con el pomo del alfanje le dio un gran golpe en el rostro, y rebolbiendo de rebés le dio una grande herida en la cabeza, con la qual cayó, llamando a Nuestra Sennora y diziendo que moría en la fe de Jhesuchristo¹¹⁹.

116. *Los Mártires de las Alpujarras*, 218.

117. *Los Mártires de las Alpujarras*, 99.

118. *Los Mártires de las Alpujarras*, 265.

119. *Los Mártires de las Alpujarras*, 169-170.

Acudir a conocidos entre los mismos moriscos, por tanto, no fue a la postre garantía de supervivencia. El beneficiado de Bérchules, el bachiller Crespo, “oyendo el alboroto se fue en casa de una morisca que le escondió y a segundo día arrepentida de esta buena obra y olvidada del refrán ordinario de su nación [“A quien de ti se fía no le engannes”], dijo dónde le tenía y acudiendo la gente allá, con furia popular, sin que precediese palabra de persuasión para que dejase nuestra religión, ni muestra de que este cruel efecto procediese de otra causa más que de este alboroto movido del odio ordinario, le mataron”¹²⁰.

Interesaba, y mucho, subrayar el odio de la fe, pero también esa actitud de engaño. Hay que considerar, sin embargo, que esas declaradas mentiras fueron por lo general fruto de la necesidad, ya que la llegada de los monfíes a cada localidad imponía conductas inflexibles, amenazando con que, “so pena de la vida, ningún moro fuese osado a esconder christiano de ninguna edad que fuese”.

De este modo fue entregado el beneficiado de Guarros:

...no los consintieron por entonces que matasen ni robasen a nadie aunque ellos lo intentaron acudiendo a casa del beneficiado, que se llamaba el bachiller Biedma, el qual con ayuda de los naturales se escondió por entonces. Mas presto mudaron propósito porque aviendo pregonado el capitán de estos salteadores (que estaba ya apoderado del lugar con voluntad y gusto de los naturales) que qualquiera que hallase al beneficiado, tomase para sí el vestido y lo trugese desnudo ante los principales del pueblo, no fue menester mayor premio, porque a qualquier por grande que fuera excedía el deseo de venganza y de martirizar a este santo sacerdote, en pago de averles sido maestro y padre¹²¹.

Queda clara la distinción, en algunos casos radical, entre los salteadores (monfíes) y los naturales (moriscos de cada localidad). Los segundos radicalizaban sus conductas con la llegada de los primeros. En esa encrucijada no había término medio y, en consecuencia, tampoco la amistad. Todo sucumbió ante las circunstancias. Y aún así parecía extrañarse Juan de Salmerón, un vecino de Huécija, si es que ingenua y no demagógicamente confiaba en esa amistad. Aunque extensa, la cita es realmente jugosa:

...puesto aparte, algunos amigos suyos le guardaron bien, pensó Salmerón, pues se vía [*sic*] guardar con cuydado y por manos de los que avían sido siempre amigos

120. *Los Mártires de las Alpujarras*, 172.

121. *Los Mártires de las Alpujarras*, 158.

suyos que era para libralle o, por lo menos, que no le quitarían la vida (como ya sabía, lo avían hecho con otros), pues las muchas buenas obras que siempre avía hecho a los que aora le tenían en su poder merecían esta y mejor correspondencia. Mas engannose mucho, pues en la gente tan ruin como esta y en la semejante no dura la amistad más del tiempo de la prosperidad del amigo o de la necesidad que dél se tiene. Avía ya en estos cesado el amistad y en su lugar avía entrado el odio y con él el olvido de todas las buenas obras recibidas. Entraron pues dentro donde tenían guardado nuestro mártyr los que eran sus amigos o devían serlo, dícenle: *Salmerón, aquí venimos, a que renegando de vuestra ley, sigáis la de Mahoma, y de esta manera aseguraréis la vida y la libertad*. Maravillose mucho de la demanda y con grande ánimo antes que pasasen a las amenazas que siempre se siguen tras las promesas, les dice: *Muchos días a que vosotros y yo somos amigos y nunca crey que nuestra amistad avía de ser causa de darme tan mal consejo, si por otro camino me podéis librar, como yo sé que podéis, haréis obra de amigos, y lo que debéis a mi voluntad y obras, mas por el camino que me avéis propuesto, ni libertad ni vida quiero*¹²².

En última instancia, cifra el engaño en términos de ingratitud: “ingratitud grande es quitar la vida del cuerpo a quien procuraba darles la del alma, y si sobre esta deuda de maestro se annadiese la de amigo y aún de padre, más nos espantaría que ubiese quien tal vida no procurase conservar.”¹²³ Por supuesto, los engaños obedecían a una completa hipocresía para Antolínez, como la sufrida por el bachiller Diego de Almazán, vicario de Júbar:

...llegó un morisco, amigo grande del bachiller Diego de Almazán y obligado a serlo por todos los títulos que se pueden imaginar. Este dio palabra a su amigo (y llámole así porque debajo de este título le engannó) de que le guardaría de suerte que no corriese su vida ni su libertad peligro. Tanto le supo decir, tales palabras le dijo, tales juramentos le juró, tales obligaciones via [*sic*] que tenía para hacer lo que le prometía y juraba que le obligó a despedirse del compañero y a ponerse en manos de quien dentro de pocos días le pondrá en las de los verdugos¹²⁴.

No falta una macabra ironía en tal tesitura, como la que sufrió el beneficiado de Mecina Bombarón, Francisco Cervilla: “Fue, pues, así que pasando de un aposento a otro, le pasó con una espada un morisco de quien refieren los testigos que era grande amigo suyo, y así lo dice Mármol, tratando del alçamiento de este pueblo y annade que le dijo: *Toma, amigo, que más vale*

122. *Los Mártires de las Alpujarras*, 223.

123. *Los Mártires de las Alpujarras*, 205.

124. *Los Mártires de las Alpujarras*, 206.

que te mate yo que otro¹²⁵. En este caso quedó mejor parada la fidelidad de los animales que la de los hombres: echaron su cuerpo “en un barranco con intento de que se le comiesen perros, pero en vano porque dos que tenía de caza le guardaron por espacio de quatro días sin apartarse de su lado, a que pudiéramos decir aquí de la amistad y reconocimiento de estos animales y de la ingratitud de los hombres”¹²⁶.

En algunos casos fueron más lejos esos amigos moriscos, pues mientras afectaban una protección al retenido, aprovechaban para sustraerle sus bienes, como ocurrió al ya citado Diego de Almazán: “En los dos días que tubo Gaspar escondido al beneficiado le robó la casa. Y parece que para solo este efecto le guardó este poco tiempo, el qual pasado dio aviso a los demás que con presteza acudieron a sacalle de donde les dijo le hallarían. De tropel acometieron la casa y con furia arremetieron a nuestro sancto sacerdote”¹²⁷.

Todo un completo sinsentido, en fin, sobre el que carga las tintas el escritor, precisamente para magnificar la heroicidad del martirio. Bien lo ilustra la muerte de Beltrán de las Aves, martirizado en Laroles:

Salieron ya fuera de la iglesia y pocos pasos andados se empezó la carnizería. Fue el primero que martyrizaron Beltrán de las Aves, beneficiado de Jopron, porque un morisco (que según afirman algunos testigos avía sido amigo suyo grande y dél avía recebido muchas buenas obras) con ira ravisosa le apartó de los demás diciendo: *Dejadme con este perro*, y tirándole un jarazo le dio por el pecho, de cuyo golpe cayó invocando el Dulcísimo Nombre de Jhesús, acudieron luego a acompañarle otros y con alfanjes le hicieron menudas piezas, tal es el retorno de las amistades de tales amigos y tal el pago de las buenas obras recibidas que como arañas sucias las convierten en ponzoña que al fin mata¹²⁸.

5. Reflexiones finales

Más allá de los detalles martiriales la contextualización general del proceso y algunos testimonios, recogidos en este caso de la obra hasta hace poco inédita de Justino Antolínez de Burgos, nos permiten esbozar algunas reflexiones a la hora de interpretar los martirios de las Alpujarras que en Granada, interesadamente, se ligaron a los mártires de la antigüedad romana para demostrar

125. *Los Mártires de las Alpujarras*, 101.

126. *Los Mártires de las Alpujarras*, 102.

127. *Los Mártires de las Alpujarras*, 208.

128. *Los Mártires de las Alpujarras*, 169.

el vigor de la iglesia local en unos y otros tiempos, martirios que para Pedro de Castro eran el “pan de los cristianos”¹²⁹.

1. La conversión había sido incompleta, insincera, lastrada por la contumacia y esa recurrente disimulación. Los representantes moriscos cargaron las tintas sobre la Iglesia, pero ni mucho menos era la única instancia implicada, si bien es cierto que en los más remotos lugares alpujarreños siempre había al menos un eclesiástico. Si Núñez Muley separaba costumbre de religión, implícitamente abría una sutil vía de exculpación de la Iglesia en la política aculturadora, pero en general no se percibía así. El *modus vivendi* morisco en lo religioso y cultural se había impuesto en 1556-1568¹³⁰, con ambos aspectos íntimamente unidos a pesar de los sugestivos pero poco convincentes argumentos de Núñez Muley, cuyo conmovedor memorial, “ingenioso y hábil,”¹³¹ resulta insuficiente para propiciar la transacción, y no la resignación de un pueblo en situación límite. Con el espíritu de las capitulaciones como excusa, no hubo una voluntad clara de conversión, con lo que fallaron las estrategias pastorales concebidas por algunos arzobispos. El concepto de religión-ambiente imperante en la práctica cristiana y prorrogado en el nuevo clima de confesionalidad ayudaba poco al proceso evangelizador, como reto muy difícil de materializar. Se advierte una desidia, cuando no fatalidad, con un juego de abusos y resistencias que enquistó el problema durante décadas, esa “convivencia negada” a la que alude M. Barrios.
2. Los “mártires” –así se les consideró desde el principio– fueron víctimas de la violencia desatada a causa de un odio acumulado de distinto tipo, también odio religioso, manifiesto en una crueldad ritual (con las personas y con los templos e imágenes sagradas), que remedaba las prácticas religiosas a las que se habían visto sometidos los moriscos. Los abusos de sacerdotes denunciados obedecen en buena medida a su propio celo pastoral, amparado por las orientaciones diocesanas. Eran los sacerdotes los obligados al cumplimiento de tales normas, condicionados por sus particulares virtudes o defectos. Algunos tuvieron actitudes erradas y censurables. Aun así, el concepto de mártir apunta expresamente a la forma de morir. De ahí la importancia, para

129. Cit. en Barrios Aguilera, “Pensar,” 50.

130. Domínguez Ortiz y Vincent, *Historia de los moriscos*, 28.

131. Vincent, *El río morisco*, 94.

Antolínez y otros autores, de las conductas, los gestos y los discursos de los martirizados, cuya reconstrucción exacta siempre resultaba dificultosa y venía marcada a la vez por los términos del interrogatorio de los testigos. Y las circunstancias eran aún más peculiares en una comarca que constituía una olla a presión, la Alpujarra, con aldeas con sólo dos o tres cristianos y con unos testimonios interesados por muchos motivos, celo religioso, expectativas de los familiares, recelos de los moriscos... En realidad, la crueldad del martirio vino a incidir sobre una convivencia enrarecida en los más diversos aspectos de la cotidianidad.

3. La percepción morisca identificaba claramente a los sacerdotes como agentes reales. Había otros agentes reales o señoriales (alcaldes, gobernadores), pero los cruciales cargos intermedios, como los alguaciles, estaban en manos de moriscos "colaboracionistas", lo que dejaba muy solos a los eclesiásticos frente a la fiereza de los sublevados. Se habían tendido puentes sí, y se ponen de manifiesto algunas relaciones cercanas entre cristianos y moriscos, pero a la postre resultaron ser puentes quebradizos, de modo que la integración real y sincera, siempre difícil de rastrear, se fue diluyendo como se ve en la actitud vacilante de algunos moriscos, ante la rotundidad de las máximas impuestas por los sectores más radicales, como son los monfíes. La cuerda, tensada hasta el límite, se rompió en una Alpujarra morisca y hostil, no así en Granada y su Albaicín, más cercano a los puntos de poder y de control. En el terreno alpujarreño seculares y eclesiásticos desarmados y refugiados sobre todo en iglesias ya no pudieron esgrimir su autoridad moral (deliberadamente abatida), pero sí su convicción religiosa, testimonio a la vez de dignidad. Así, la rebelión acabó con visos de guerra civil (súbditos contra súbditos, cristianos contra cristianos, según la visión manipulada de Pérez de Hita), en un clima que había degenerado en un desprecio mutuo irreconciliable (arrogancia, coacción; venganza, sadismo).
4. Algunas guerras resultan inevitables y este parece ser el caso que nos ocupa. La rebeldía, si bien en distintos grados, fue fruto de la desesperación y, por tanto, se actuó visceralmente desde posturas necesariamente radicalizadas, alentadas por una minoría de fanáticos. Era, como se ha expresado, una situación límite, caldo de cultivo para dilemas tales como renegar o morir. La crueldad más profunda consiste precisamente en forzar esas situaciones extremas: la respuesta general de los cristianos (no unánime) fue la de

no renegar y fortalecer la firmeza en la fe. Los moriscos sufrieron a su vez castigos ejemplares en el transcurso de la guerra, incluso los no intervinientes. Pero el alzamiento (y martirio) se considera como el estallido, una acción prebélica más o menos espontánea, aunque tal reacción era esperable. Antolínez descartó calificar de martirios aquellas acciones con visos de actos de guerra, los diez primeros días de la rebelión resultan cruciales a este respecto. Los martirios fueron, en última instancia, un tributo de sangre pagado por sostener y reafirmar la postura de los vencedores. Ya se ha aludido a la “reconquista” incompleta de 1492.

5. Salvo excepciones de larga trayectoria en el destino (por vocación pastoral, por intereses creados), lo normal es que fuera el alpujarreño el primer destino para aquellos sacerdotes. Pese a esa juventud, conviene considerar un nivel aceptable de formación al menos en los que provenían del Colegio Eclesiástico (son generalmente licenciados, un doctor y un bachiller). Muchos curatos solían estar unidos a los beneficios, lo que ataba las manos al prelado a la hora de agilizar los cambios de destino. Un beneficiado, para bien o para mal, se identificaba de manera estable con el lugar de destino y más aún con el tridentino deber de residencia. Aun así, el prelado era la cabeza de todo el clero diocesano y tenía en sus manos el derecho de visita y la concesión de licencias (celebrar, predicar, confesar), pero además diseñaba las estrategias pastorales que todos debían seguir, usando como correa de transmisión la figura de los vicarios foráneos. Pero el bajo clero no era visto *in situ* con el rostro paternal que Antolínez y otros presuponían, sino como un elemento hostil, destacando la figura del cura enriquecido. En cualquier caso, en este conflicto hay indicios de inhibición por parte de la Capitanía General y de insuficiencia por el Arzobispado. Por el contrario, es evidente el protagonismo militante del Consejo de Castilla, la Inquisición y la Chancillería, organismos regios. Lo cierto, como se ha indicado, es que los que estaban en el aquí y ahora de la vida alpujarreña eran los ministros eclesiásticos, el rostro visible de un poder opresivo, por otra parte, multiforme.

Los martirios de las Alpujarras eran, pues, esperables, pero no por ello menos condenables. Es difícil que la investigación supere la dinámica del maniqueísmo, en cuanto a negación del “otro”, que deriva de manera generalizada de la propia documentación. Pero es evidente que no fue un mundo en blanco

y negro, sino de grises, como suele ocurrir en situaciones de “frontera” sometidas a un juego de fuerzas dispares. Y, a riesgo de resultar ingenuo, es bueno subrayar la “belleza de la diversidad”, la dignidad de todas las víctimas.

FINANCIACIÓN

Esta publicación es parte del proyecto I+D+i financiado por MCIN / AEI / 10.13039/501100011033, “Disciplinamiento social y vida cotidiana en España y en el mundo colonial (siglos XVII-XVIII)” (PID2019-104127GB-I00).

Bibliografía

- Antolínez de Burgos, Justino. *Historia Eclesiástica de Granada*, edición y estudio introductorio de Manuel Sotomayor Muro. Granada: Universidad de Granada, 1996.
- Arcuri, Andrea. *Formas de disciplinamiento social en la época de la confesionalización. Costumbres, sacramentos y ministerios en Granada y Sicilia (1564-1665)*. Granada: Universidad de Granada, 2021.
- Barrios Aguilera, Manuel. *Granada morisca, la convivencia negada*. Granada: Comares, 2002.
- Barrios Aguilera, Manuel. “Pensar la Guerra de las Alpujarras.” En *La rebelión de los moriscos del Reino de Granada y la guerra en la época de los Austrias. Estudios para un debate abierto*, editado por Antonio Jiménez Estrella y Javier Castillo Fernández, 21-59. Granada: Universidad de Granada/MADOC, 2020.
- Barrios Aguilera, Manuel. *La suerte de los vencidos. Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*. Granada: Universidad de Granada/El Legado andalusí, 2009.
- Barrios Aguilera, Manuel. *El ciclo falsario de Granada. De los Libros plúmbeos a los Fraudes de la Alcazaba*. Granada: Comares, 2021.
- Barrios Aguilera, Manuel, y Valeriano Sánchez Ramos. *Martirios y mentalidad martirial en las Alpujarras (de la rebelión morisca a las Actas de Ugijar)*. Granada: Universidad de Granada, 2001.
- Braudel, Fernand. “Conflicts et refus de civilisation: espagnols et morisques au XVI^e siècle.” *Annales Economies, sociétés, civilisations* 2, no. 4 (1947): 397-410.
- Braudel, Fernand. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1987 (2^a ed.).
- Cardaillac, Louis. “Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y taqiyya.” En *Actas. Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, III, 107-122. Madrid: CLEAM, 1978.
- Caro Baroja, Julio. *Los moriscos del reino de Granada*. Madrid: Diana Artes Gráficas, 1957.

- Castillo Fernández, Javier. "La historiografía española del siglo XVI: Luis del Mármol Carvajal y su *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*. Análisis histórico y estudio crítico." Tesis Doctoral, Universidad de Granada, 2013.
- Castillo Fernández, Javier. "Tenemos los enemigos en casa: un supuesto complot entre moriscos murcianos, valencianos y granadinos para unirse a los rebeldes de las Alpujarras (1569)." *Mvrgtana* LXV, no. 130 (2014): 65-88.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *Crisis y decadencia de la España de los Austrias*. Barcelona: Ariel, 1973 (3ª ed.).
- Domínguez Ortiz, Antonio, y Bernard Vincent. *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Revista de Occidente, 1978.
- Elliott, John H. *Europa en la época de Felipe II (1559-1598)*. Barcelona: Crítica, 2001.
- Epalza, Mikel de. *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Gallego Burín, Antonio, y Alfonso Gamir Sandoval. *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*. Granada: Universidad de Granada, 1996 (ed. facsímil de Granada, 1968).
- Galmés de Fuentes, Álvaro. *Los moriscos (desde su misma orilla)*. Madrid: Imprenta del Instituto Egipcio, 1993.
- García Luján, José Antonio. *Las Alpujarras a principios del siglo XVII: el manuscrito Domecq-Zurita de 1605*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2002.
- García Pedraza, Amalia. "El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de la religiosidad morisca a través de las fuentes notariales." *Sharq al-Andalus* 12 (1995): 223-234.
- García Pedraza, Amalia. *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, 2 vols. Granada: Universidad de Granada, 2002.
- García Pedraza, Amalia. "El hospital y la cofradía morisca de La Resurrección. ¿Fracaso o éxito de la política evangelizadora castellana?" *Al-Qantara* XLII, no. 2 (2021): 1-20.
- García Pedraza, Amalia, y Miguel Luis López Muñoz. "Cofradías y moriscos en la Granada del siglo XVI (1500-1568)." En *Disidencias y exilios en la España moderna*, editado por Antonio Mestre Sanchis y Enrique Giménez López, 377-392. Alicante: CAM/ Universidad de Alicante/AEHM, 1997.
- Garrido Aranda, Antonio. "Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la sociedad morisca." *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea* II-III (1975-1976): 69-104.
- Garrido García, Carlos Javier. "Entre el colaboracionismo y la rebelión: el morisco Hernando el Habaquí." *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam* 63 (2014): 45-64.
- Heredía Barnuevo, Diego N. *Místico ramillete: vida de D. Pedro de Castro, fundador del Sacromonte*, edición y estudio preliminar de Manuel Barrios Aguilera. Granada: Universidad de Granada, 1998 (ed. facsímil de Granada, 1863).
- Longás, Pedro. *Vida religiosa de los moriscos*, estudio preliminar de Darío Cabanelas Rodríguez. Granada: Universidad de Granada, 1990 (ed. facsímil de Madrid, 1915).
- López Martín, Juan. *Don Pedro Guerrero: epistolario y documentación*. Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1974.

- López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis, ed. *Los Mártires de las Alpujarras. Volumen II (Manuscrito 1602 de la Biblioteca Nacional)*, transcripción de M^ª Soledad Albaladejo Pérez. Granada: Nuevo Inicio, 2017.
- Marín López, Rafael. *La Iglesia de Granada en el siglo XVI. Documentos para su historia*. Granada: Universidad de Granada, 1996.
- Marín López, Rafael. "Un memorial de 1528 al arzobispo de Granada, Gaspar de Ávalos, sobre las rentas y la administración del arzobispado." *Historia. Instituciones. Documentos* 23 (1996): 357-383.
- Mármol Carvajal, Luis del. *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, editado por Javier Castillo Fernández. Granada: Universidad de Granada/Tres Fronteras/Diputación de Granada, 2015.
- Perceval, José María. "El memorial de Núñez Muley (1566) a la vista de los estudios poscoloniales o ¡qué difícil es bañarse en Granada!" En *Los moriscos y su legado desde esta y otras laderas*, editado por Fatija Benlabbab y Achouak Chlakhha, 85-106. Casablanca: Universidad de Casablanca, 2010.
- Perceval, José María. "Construir al enemigo en la guerra moderna: el paso del enemigo heroico al enemigo demonizado en la Guerra de las Alpujarras." En *La rebelión de los moriscos del Reino de Granada y la guerra en la época de los Austrias. Estudios para un debate abierto*, editado por Antonio Jiménez Estrella y Javier Castillo Fernández, 223-235. Granada: Universidad de Granada/MADOC, 2020.
- Puertas García, Antonio, ed. *Memorial de los Mártires de la Alpujarra. 1568*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1999.
- Salvador Esteban, Emilia. *Felipe II y los moriscos valencianos: las repercusiones de la revuelta granadina (1568-1570)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1987.
- Sánchez Ramos, Valeriano. *El II marqués de los Vélez y la guerra contra los moriscos, 1568-1571*. Vélez Rubio: Revista Velezana, 2002.
- Vincent, Bernard. *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad*. Granada: Diputación Provincial, 1985.
- Vincent, Bernard. *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. Granada: Diputación Provincial, 1987.
- Vincent, Bernard. *El río morisco*. Valencia: Universidad de Granada/Universidad de Zaragoza/Universitat de València, 2006.

Sanguis per signum crucis: martirio y cruz en la rebelión morisca de la Alpujarra

SANGUIS PER SIGNUM CRUCIS: MARTYRDOM AND CROSS IN
THE MOORISH REBELLION OF THE ALPUJARRA

Valeriano Sánchez Ramos

Instituto de Estudios Almerienses

Los moriscos del reino de Granada se sublevaron, entre el 23-24 de diciembre de 1568, en la comarca de Las Alpujarras, caracterizándose sus primeras acciones por el saqueo de los templos y la matanza de los cristianos viejos, en lo que popularmente se conocen como *Navidades de Sangre*¹. El martirologio morisco alpujarreño es tan sumamente poliédrico que se antoja tarea imposible para la extensión de un artículo de estas características². Por esta razón, y para dar coherencia contextualizada al objeto que nos convoca, el óleo de Juan de Roelas, *Cristo ejemplo de mártires*, ceñiremos el modelo martirial únicamente al que inspira el Santo Madero, vinculándolo al martirio de los cristianos viejos.

Lejos de parecer reduccionista nuestra propuesta, aspiramos a ofrecer una lectura coherente desde la óptica de la historia de las mentalidades de los siglos XVI y XVII. Consideramos que la revuelta morisca supuso una alta poli-

-
1. SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. «La guerra de Las Alpujarras (1568-1570)». En BARRIOS AGUILERA, Manuel (ed.). *Historia del Reino de Granada*, tomo II, "La época morisca y la repoblación (1502-1630)", Granada: Universidad de Granada y Legado Andalusi, 2000, pp. 507-542.
 2. Para un acercamiento al tema, sigue estando vigente el estudio que en su día realizamos, remitiéndonos al mismo: BARRIOS AGUILERA, Manuel y SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. *Martirios y mentalidad martirial en Las Alpujarras. De la rebelión morisca a las "Actas de Ugijar"*, Granada, Editorial Universitaria, 2001.

tización de la cultura visual, así como una fuerte represión de la imagen, en la que los insurgentes se centraron en tres elementos: dos de ellos, materiales y simbólicos, y el tercero humano, definido por la venganza sobre los cristianos, especialmente con humillación pública. Ambos tres, siguiendo la tesis de Hugón³, se plasman perfectamente en el martirologio morisco con la cruz.

Con carácter general, los martirios de la guerra morisca granadina han producido algunos estudios que, lejos de cerrar el tema, meramente lo abren⁴. La documentación primaria generada entre el siglo XVI-XVII, empero, supone una incalculable información primordial, que, en gran parte, recientemente se ha publicado en una esmerada edición⁵. Ésta será nuestra fuente principal para abordar esta interpretación.

El martirologio morisco (1568-1569) en el orbe católico se contextualiza en unas fechas demasiado cercanas en las que la Iglesia aún maduraba un nuevo procedimiento para el estudio martirial, y que se alejaba de las discutibles historias apócrifas de mártires. Así, en pleno proceso de reconstrucción de la vida alpujarreña, en 1578, se descubrió en Roma la catacumba de Porta Salaria, lo que facilitó el desarrollo de la arqueología cristiana⁶. Fue entonces cuando

3. HUGON, Alain. «Image, culture visuelle et révolte. Les armes de la discorde et la révolte des Alpujarras (1568-1571)», e-*Spania. Revue interdisciplinaire d'études médiévales et modernes*, 39 (2021).
4. Imprescindible es leer la obra pionera de HITOS, Francisco A. *Mártires de la Alpujarra en la rebelión de los moriscos (1568)*, Granada: Apostolado de la prensa 1935. Reedición facsimil con estudio preliminar de Manuel Barrios Aguilera, Granada: Universidad de Granada, 1993. Desde una perspectiva renovada, y con nuevas fuentes, iniciado el siglo XXI cabe señalar a BARRIOS AGUILERA, Manuel y SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano, *Mártires y mentalidad martirial en las Alpujarras (de la rebelión morisca a las actas de Ugijar)*, Granada: Universidad de Granada, 2001 y PUERTAS GARCÍA, Antonio. *Memorial de los mártires de la Alpujarra, 1568*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2001. Más recientemente también se ha ocupado ÁLVAREZ PÉREZ, Antonio. *Santos mártires de las Tahas y pueblos de la Alpujarra de Almería*, Almería: Punto Rojo, 2015 y, del mismo autor, *Santos mártires de las Tahas y pueblos de la Alpujarra de Granada*, Almería: Punto Rojo, 2015, aunque sin aportar acercamientos sustanciales al tema.
5. Nos referimos a VIZUETE MENDOZA, José Carlos (ed.), *Los Mártires de las Alpujarras, Informaciones (1569-1621)*, Granada: Nuevoinicio, 2014 [que citaremos en adelante como *Informaciones de Castro*]; LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis (ed.), *Los Mártires de las Alpujarras (Manuscrito 1602 de la Biblioteca Nacional)*, Granada: Nuevoinicio, 2017 [citaremos en adelante como *Manuscrito de 1602*] y SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano (ed.), *Los Mártires de las Alpujarras. Informaciones del Arzobispo Diego de Escolano (1668-1669)*, Granada: Nuevoinicio, 2018 [citaremos en adelante como *Informaciones de Escolano*].
6. El hallazgo, ocurrido el 31 de mayo de 1578, benefició a la propaganda apologética contrarreformista, impulsada por las reflexiones espirituales de san Felipe Neri, César Baronio investigó este fenómeno, que sería publicado a instancias del oratoriano Antonio Bosio, y a su muerte, gracias al mecenazgo del cardenal Francesco Barberini, promovió la publicación en 1636 de su monumental *Roma sotterranea* que había permanecido incompleta. A partir de ahí, otros eruditos oratorianos (Giovanni Severano, Paolo Aringhi, Antonio Gallonio y otros) generarían los estudios de la antigüedad cristiana. GHILARDI, Massimiliano. «Baronio e la "Roma sotterranea tra pietà oratoriana e in-

se encargó al cardenal Cesar Baronio la revisión del martirologio, incentivándose las investigaciones sobre martirios y persecuciones. Gracias a ello fructificarían, entre 1591-1594, los trabajos del oratoriano Antonio Gallonio, quien publicaría un repertorio de escenas de tortura, entre ellas la crucifixión⁷.

El nuevo revulsivo intelectualizado del martirio daba prelatura y peso a la heroicidad del mártir, ejemplificado en los santos de la antigüedad, lo que facilitaría una nueva concepción espiritual de imitación a Cristo⁸. En definitiva, un modelo visual clásico de martirio que la cultura difundió y expuso hasta la saciedad⁹. Así las cosas, el martirologio de la rebelión morisca, por ser actual, esto es del propio siglo XVI, quedaba relegado, debido al prestigio de la novedosa andadura espiritual. El mero análisis del devocionario postbélico de la repoblación que siguió a la expulsión de los moriscos, como ya hemos expuesto en otra ocasión, muestra como el santoral romano se generalizó en el patronazgo de las localidades recién pobladas¹⁰.

Los santos de la antigüedad servían para la necesaria misión en Las Alpujarras, prácticamente pobladas ex novo. Como señala Rubial para el caso indiano, promocionar a los llamados “protomártires”, aquellos que “fertilizaron” con

teressi gesuitici». En GUILIA, Luigi (ed.) *Baronio e le sue fonti. Atti del Convengno*, Roma: 2009, pp. 435-488 y «Oratoriani e gesuiti alla conquista della Roma sotterranea nella prima età moderna», *Archivio italiano per la storia della pietà*, 22 (2010), pp. 183-231.

7. Fueron el *Trattato degli instrumenti di martirio e delle varie maniere di martizzare usate da Gentili contra i Christiani* (Roma, 1591) y *De sanctorum martyrum cruciatibus liber* (Roma, 1594). TOUBER, Jetze Jacob, «Articulating Pain: Martyrology, Torture and Execution in the Works of Antonio Gallonio (1556-1605)». En DIJKHUIZEN, Jan Frans van y ENENKEL, Karl A.E. (ed.), *The sense of suffering: constructions of physical pain in early modern culture*, Boston: Brill, 2009, pp. 91-164 y TOUBER, Jetze. «Martyrological Torture and the Invention of Empathy: Gallonio's Treatise on the Instruments of Martyrdom and Its Reception in the Seventeenth and Eighteenth Centuries», *Krypton*, 3 (2014), pp. 14-28. La obra de Antonio Gallonio se reeditó bajo el título *Tortures and Torments of the Christian Martyr*, London-Paris, por suscripción popular, en 1903, con una adaptación y tratamiento de textos por A.R. Allinson y M. A. Oxon, reimprimiéndose en Reno: Feral House, 1989 y, más recientemente, ha vuelto a reeditarse en 2010.
8. RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, Alfonso. «El mártir, héroe cristiano. Los nuevos mártires y las representaciones del martirio en Roma y en España en los siglos XVI y XVII», *Quintana*, 1 (2000), pp. 83-99.
9. ENENKEL, Kark E.; JONG, Jan L. de y LANDTSHEER, Jeanine (ed.). *Recreating Ancient History: Episodes from the Greek and Roman Past in the Arts and Literature of the Early Modern Period*, Leiden-Boston: Brill, 2001.
10. Además, tras la guerra morisca, con unas iglesias saqueadas que a duras penas volvían a su actividad religiosa con la repoblación de Felipe II, se requería abonar el terreno para una amalgama muy dispar de devotos que provenían de todos los rincones de la corona. SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. «Santoral antiguo para una nueva Iglesia: recristianización y providencialismo en el sector oriental del reino de Granada». En ARANDA DONCEL, Juan y HURTADO DE MOLINA DELGADO, Julián (Coord.). *San Rafael y el patronazgo de los santos mártires en Andalucía. Historia, arte y espiritualidad*, Córdoba, pp. 263-294.

su sangre la tierra de misión, facilitaba esta tarea, ya que sus muertes prototípicas fortalecían las identidades corporativas entre la comunidad¹¹.

Durante la repoblación las diócesis granadinas dio prelatura a los santos mártires de la antigüedad, incluso exportando el santoral de origen de los repobladores¹². En paralelo, y como fruto del fenómeno sacromontano, la Iglesia granadina priorizó la investigación y fomento de los Varones Apostólicos, unos mártires antiguos y propios del reino que se entendía que generarían un martirologio autóctono y genuino¹³. El revisionismo del martirio alpujarreño (1568), empero, producido escasamente diez años antes de la revalorización de Roma de los caracteres heroicos del mártir (1578), se postergaría en el tiempo. Entendemos que la consolidación, primero, del modelo sacromontano, no agilizó el estudio del martirologio alpujarreño hasta la última década del siglo XVI. Fue entonces, conforme al concepto cultural y visual de la tortura y el martirio, cuando los ojos se fijaron en el mártir ejecutado a manos moriscos. De ello da cuenta este trabajo desde la óptica –como ya se ha dicho– de la cruz.

I. Martirologio morisco y providencialismo militante

El alzamiento morisco comenzó el 23 de diciembre de 1568 en Cádiar con la muerte de una compañía de soldados que se dirigían a Adra. La furia de los alzados se dirigió inmediatamente al vecindario cristiano viejo, extendiéndose en los días siguientes por toda la comarca de La Alpujarra. Incluso la propia ciudad de Granada, concretamente en el Albaicín, en la noche del día 24 hubo una intentona para alzar el barrio¹⁴. Durante aquella semana se sucedieron las macabras matanzas de la comarca, una nómina martirial que recibe el nombre de las *Navidades de Sangre*¹⁵.

11. RUBIAL GARCÍA, Antonio. «Los mártires perdidos de Nueva España. Retórica, devoción y culto en torno a la sangre derramada». En WOBESER, Gisela von; MORA REYES, María Fernanda y JIMÉNEZ GÓMEZ, Ramón (coordinación). *Devociones religiosas en México y Perú siglos, XVI-XVIII*, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021, p. 258.

12. SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. «Santoral antiguo...», p. 287.

13. MARTÍNEZ MEDINA, Francisco Javier. «El Sacromonte de Granada y los sacromontes. Mito y realidad», *Proyección*, 44 (1997), pp. 3-22; «El Sacromonte de Granada, un intento de reinculturación entre la guerra de los moriscos y su definitiva expulsión»; *Chronica Nova*, 25 (1998), pp. 349-379 y *Cristianos y musulmanes en la Granada del XVI, una ciudad intercultural. invenciones de reliquias y libros plúmbeos: el Sacromonte*, Granada: Facultad de Teología de Granada, 2016.

14. SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. «La Guerra...», pp. 507-542.

15. El acercamiento más completo al proceso de rebelión y sus martirios lo hemos realizado recién-

Las atrocidades de los rebelados distinguían dos casuísticas diferentes: la deshonra a Dios y el martirologio cristiano, ofreciéndose en Granada un providencialismo militante que, sumado al propio de la guerra, se interpretó como que los cristianos nuevos habían quebrado la armonía religiosa del reino. La violencia hacia la Iglesia y sus fieles suponía una grave ofensa divina, una clara infracción de la conducta esperada de un católico y, antes al contrario, se convertía en un acto moral intolerable, sólo identificable con la herejía, que era el peor de los delitos que podía cometer un cristiano. En tales circunstancias, sólo la justicia divina era quien dictaba sentencia sobre la rebelión morisca, un alzamiento abocado a fracasar ante la fuerza justiciera del Cielo, pues los alzados con sus actos desherraron a Dios. Este providencialismo militante lo instrumentalizaron los cristianos viejos para incitar una dura represión, en cuyo contexto mental hay que entender la interpretación posterior de los martirios¹⁶.

Las tropas realistas, conforme recuperaban el territorio, fueron concienciándose del alcance de los hechos. Sus informes reconocían espacios y lugares donde se produjeron las muertes, o las fosas donde estaban los asesinados, precisando toda una *geografía martirial*. Básicamente hubo dos ámbitos espaciales: el poblado y el agreste. En el primer caso la documentación refleja patíbulos de ejecución, generalmente elementos constructivos que mostraban señales de violencia (balazos, golpes y marcas de fuego), así espacios públicos –especialmente templos–, como privadas –sobre todo viviendas–; y, por último, las fosas colectivas, con restos de víctimas. El segundo ámbito se identificaba con las afueras de las localidades, en donde, en algunos casos, se nos ofrece el camino seguido por los mártires hacia su cadalso.

Otro aspecto importante que debe contemplarse en las *Informaciones* martiriales es la lectura del *lugar de muerte del mártir* y el *depósito de sus restos*, pues, cuando se localizaban las fosas, lo habitual fue trasladar los restos a las iglesias, si bien no siempre se hizo con garantías y seguridad certera. En ambos casos, como veremos, la casuística es fundamental para entender el constructo mental en torno a los mártires.

temente, remitiéndonos al capítulo I, titulado "La rebelión de la Navidad de 1568", de nuestra obra SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. *La guerra de los moriscos en la provincia de Almería*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2019, pp. 13-67.

16. SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. «El providencialismo en la guerra morisca de Granada», *Anuario de Historia de la Iglesia en Andalucía*, XXV (2022), pp. 314 y 317.

2. Iconoclastia crucífera: cruces martirizadas

La iconoclastia hacia la Cruz en el ámbito mediterráneo es un fenómeno que conocemos para el levante español¹⁷. En el caso del reino de Granada la ca-
tequética con los cristianos nuevos tuvo una constante crucífera, pues, tal y
como establecía el Arzobispo Talavera, se exigía a los moriscos tener en sus
viviendas la Santa Cruz¹⁸. Esta recurrencia se fijó en el colectivo granadino
y constituiría un sentimiento contradictorio durante el alzamiento morisco,
pues el máximo símbolo cristiano experimentaría un escarnio sui géneris.

Los actos vandálicos de los alzados granadinos sobre los objetos litúrgicos
e, incluso, sobre imágenes sagradas, constituyeron profanaciones sacrílegas
que conformaron toda una fenomenología. Ésta se extendía no sólo a los tem-
plos sino a los caminos, en donde los rebelados se ensañaron también con
los cruceros y cruces de humilladero. Así, por ejemplo, en diciembre de 1568,
durante el fracasado alzamiento del Albaicín, los sediciosos se ensañaron con
una cruz de la plaza Bib el Bonut (hoy del Abad). El jesuita Gaspar de Aranda,
en carta del 15 de marzo de 1569, así lo relata:

en el Albaycín, derribaron una cruz que estaua encima de vna puerta, en la qual
dieron algunos golpes, que aora se ven en ella señalados (...) Después se subie-
ron a un montezillo, que está sobre el Albayzín, porque de allá llamaron con una
trompeta a recojerse; y con tañer a rrebato en tres yglessias del Albayzín, no
uvo hombre de los nuestros que saliese a estorvalles su desvergüenza, con que
tuvieron atrevimiento para deçender segunda vez (...), discurriendo por diversas
partes del Albayzín (...) y al alva se salieron por un portillo, que está en la çerca
del Albayzín, sin aver quien les interrumpiese su camino¹⁹.

Este hecho se fijaría en la mente colectiva granadina, pues, con ocasión de
una publicación versificada en 1570 sobre la guerra, se le dedicaron estas
estrofas:

17. FRANCO LLOPIS, Borja. «En defensa de una identidad perdida: los procesos de destrucción de imá-
genes en Valencia durante la Edad Moderna», *Goya: Revista de arte*, 335 (2011), p. 121.

18. "tengays en vuestras casas en lugares onestos y limpios alguna ymajines de nuestro Señor o de la
Santa Cruz o de Nuestra Señora la Virgen Maria o de algund santo o santa". PEREDA, Felipe. *Las
imágenes de la discordia*, Madrid: Marcial Pons, 2007, p. 276.

19. Gaspar de Aranda S.I. a San Francisco de Borja, Granada, 15 de marzo de 1569. *Monumenta Historica
Societatis Jesu*, Madrid: Asilo de Huérfanos, 1910, tomo IV (San Francisci Borgiae Epistolae), p. 45.

Y así, Dordux y Jelís
mandaron tocar su zambra
y a la puerta de Guadix
levantaron de raíz
y fueron por tras la Alhambra.
Y a Sancta Elena llegaron,
pisando cardos y espinas,
y una cruz que allí hallaron
quebraron y de allí llegaron
a la Casa las Gallinas²⁰.

El ensañamiento con la cruz no fue único de la ciudad, sino que se trató de un móvil recurrente en La Alpujarra. Aún sin tener en cuenta otros objetos crucíferos menores, como podían ser las cruces parroquiales, que por ser de madera mayoritariamente fueron quemadas²¹, los agravios al símbolo cristiano por antonomasia son abundantes. En Bayárcal, unos moriscos llegaron a mofarse de los cautivos que tenían en la iglesia, llegando a imitar una ceremonia religiosa con la cruz. Así, uno de los rebeldes "se puso un pedazo del frontal del altar en el brazo, como por manipulo, y otro pedazo en la cabeza; y tomando otro moro la cruz al revés, vueltos los brazos para abajo, fueron donde estaban los cristianos, y comenzaron a deshonorarlos diciéndoles: «Perros, veis aquí lo que vosotros adoráis, ¿cómo no os ayuda agora en la necesidad en que estáis?» Y diciendo esto, escupían la cruz y a los cristianos en las caras"²² (Tabla 1).

La opinión generalizada era que los rebeldes cometían sacrilegios con las cruces que caían en sus manos, dejando clara la relación anterior esta iconoclastia morisca:

20. Se trata de la *Relación agora nuevamente compuesta del levantamiento y guerra del reino de Granada. Compuesta en verso castellano por Bartolomé de Flores Colchero y por Alonso Parejo Blanco, vezino de Granada*. Con licencia impressa en Granada en casa de Hugo de Mena. Año de 1570. SÁNCHEZ-PÉREZ, María. «La Guerra de las Alpujarras y la propaganda antimusulmana a través de los pliegos sueltos poéticos del siglo XVI». En BOADAS CABARROCAS, Sonia y GARCÍA LÓPEZ, Jorge (ed. lit.). *Las relaciones de sucesos en los cambios políticos y sociales de la Europa Moderna*, Barcelona. Universitat Autònoma de Barcelona, 2015, pp. 71-72.

21. La mayoría de las cruces de las iglesias eran parroquiales o de procesión, que en el caso alpujarreño fueron humildes objetos de madera dorada. SÁNCHEZ REAL, Javier. «Las cruces parroquiales de las Alpujarras (siglos XVI-XVIII). De la humilde madera al brillo de la plata». En VILLORIA PRIETO, Carlos (ed.), *Actas de las VII Jornadas de Religiosidad Popular*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2020, tomo II, pp. 247-286.

22. MÁRMOL CARVAJAL, Luis del. *Historia del...*, p. 75v.

Nuestros sanctos deshizieron,
 las cruces dexan quebradas
 y las casullas rompieron
 y a Nuestra Señora dieron
 veinte y siete puñaladas²³.

TABLA 1. Cruces destruidas en la rebelión morisca

	Lugar	Descripción	Fuente	
Granada	Albaicín	"derribaron una cruz de palo que estaba puesta sobre ella [plaza de Bib el Bonut ^(*)], y la hicieron pedazos"	Mármol Carvajal	
	Alcútar	"[en casa del licenciado Montoya hay] dos cruces labradas de yeso a quien los rebeldes dieron algunas guchilladas y alfanxaços"	<i>Informaciones de Escolano</i>	
Alpujarra	Codbaa	"y haciendo pedazos los retablos y las cruces y el arca del Santísimo Sacramento [de la iglesia], le pusieron a todo fuego y lo quemaron"	Mármol Carvajal	
	Laroles	"y por más escarnio asaetearon y acuchillaron las cruces y las imágenes de bulto, y poniendo los pedazos de todo ello y de los retablos en medio la iglesia, le pegaron fuego y lo quemaron"	Mármol Carvajal	
	Mecina-Bombarón	"la cruz de piedra [de la Era], donde está de medio relieve con señales de averlo quebrado y medio deshecho el cuerpo a golpes de diferentes instrumentos, de valaços, piedras y alfanjes"	<i>Informaciones de Escolano</i>	
	Lugares de la Taha de Lúchar	"también robaron las iglesias y destruyeron los altares, y hicieron pedazos los retablos y las cruces y las campanas"	Mármol Carvajal	
	Murtas	"entraron dentro [de la iglesia] y hicieron pedazos los retablos, las cruces y la pila del sagrado bautismo"	Mármol Carvajal	
	Picena	"entraron en la iglesia, y despedazando los retablos, imágenes, cruces y la pila del bautismo, derribaron también el arca del Santísimo Sacramento por aquel suelo, y hicieron grandes abominaciones y maldades"	Mármol Carvajal	
	Ugijar		"[se vieron] muchas señales de balazos y particularmente en una cruz que está sobre dicha portada [de la colegiata]"	<i>Informaciones de Escolano</i>
			"y hicieron pedazos las cruces y los retablos [de la iglesia] y el arca del Santísimo Sacramento (...), en escarnio de nuestra Santa Fe"	Mármol Carvajal
		"en la Cruz Blanca a la salida desta villa, camino de Verja (...) vieron a los moriscos que con alfanges las maltrataban"	<i>Informaciones de Escolano</i>	

(*) Actualmente Plaza del Abad

Para evitar males mayores, en aquellos lugares en peligro se procuraba salvar los objetos sagrados. Es elocuente cómo el capitán Francisco Molina, por ejemplo, cuando en 1570 se marchaba de Órgiva, tenía claro lo que abandonarían y salvarían de la posición:

tomando por estandarte un crucifijo, a quien todos se encomendaron con mucha devoción, sin hacer ruido con las cajas, sacó toda la gente del fuerte a las diez de la noche y caminó la vuelta de Motril, llevando las cruces, los retablos y los ornamentos de la iglesia consigo²⁴.

La iconoclastia llegó al extremo que, a falta de cruces parroquiales para quemar en sus ceremonias, Pedro Salmerón –testigo del alzamiento de Huécija– refería que los moriscos “hacían cruces de palo y las echaban en el fuego y decían: «Mira tu cruz como arde; dile que se levante y se torne a juntar»”²⁵. No obstante las actuaciones sediciosas no pueden sintetizarse únicamente en la destrucción del objeto simbólico, sino que constituyen la punta de una compleja fenomenología crucífera²⁶. Entre estas casuísticas sobresalen las *cruces martirizadas*, un modelo genuino que supera con creces la mera iconoclastia. La cruz martirizada, al igual que los crucificados martirizados, son interesantísimos, puesto que, en sí mismos, fueron objeto de gran veneración posterior.

El ultraje a estos símbolos religiosos, así como el maltrato y tortura que experimentaron, cual si se tratasen de personas vivas, hace de estos iconos un tema interesante. No podemos detenernos en el asunto, pues ya lo hemos estudiado en otro foro, más cabe profundizar en la cuestión.

En las afueras de Mecina Bombarón había un crucero de mármol con talla a medio relieve, al que odiaban los rebeldes por “las penitencias que les echaban a los moriscos por no querer ir a misa”. Al alzarse esta cruz fue martirizada y destruida, quedando esparcidos sus restos, los cuales se recogieron al término de la guerra y se trasladaron al templo, donde se recompuso para exponerla como una reliquia. El escritor y humanista Lorenzo van der Hamen y León (Madrid, 1589–Granada, 1664), que fue beneficiado de esta parroquia

24. MÁRMOL CARVAJAL, Luis del. *Historia del...*, f. 177v.

25. Testimonio de Pedro Salmerón, Huécija, 9 de noviembre de 1600. *Informaciones de Castro*, f. 21r.

26. Para un análisis detenido nos remitimos a nuestro trabajo específico: SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. «La rebelión morisca y su martirologio en la Alpujarra: manifestaciones crucíferas». En VILLORIA PRIETO, Carlos (ed.). *Actas de las VII Jornadas de Religiosidad Popular*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2020, tomo I, pp. 97-166.

entre 1635-1650 y luego capellán en la Real Capilla de Granada²⁷, se quedó un trozo del brazo de Cristo y se lo llevó a Madrid²⁸. Cuando el visitador eclesiástico en 1668 visitó aquella iglesia, describió la cruz martirizada así:

un Santo Christo de piedra que se ve todo menos un brazo, que es el derecho que le falta. También a la cruz de piedra donde está de medio relieve con señales de averlo quebrado y medio deshecho el cuerpo a golpes de diferentes instrumentos, de valaços, piedras y alfanjes²⁹.

Otro crucero martirizado fue la Cruz de Yniza, a las afueras de Paterna del Río, así como la Cruz Blanca, en Ugijar, un humilladero. Esta última era una cruz de camino en la ruta hacia Berja, y se componía de un Cristo en relieve y en su reverso la imagen de la Virgen. En las informaciones eclesiásticas se dice que “le dieron muchas guchilladas y golpes, la derribaron. Y en una escultura que tiene en el, un lado del crucifijo y en el otro de vna imagen de nuestra señora, les dieron de guchilladas en los rostros de que están oy señaladas con las señales de dichos golpes. Y se venera por reliquia preciosa”. También en la colegiata ugijareña había una tercera cruz martirizada, pues “se ve [en] la portada de dicha yglesia (...) y en ella muchas señales de balazos”³⁰. Igualmente en Alcútar, en la vivienda que fue del licenciado Montoya, también “se ben dos cruces labradas de yeso a quien los rebeldes dieron algunas guchilladas y alfanxaços, que oi se ben porque hasta este tiempo an durado estas señales”³¹.

No se conservó, empero, la talla del Cristo crucificado de la iglesia de Berja, al cual los moriscos “con voz de pregonero, le anduvieron azotando por toda la iglesia: haciéndole pedazos a cuchilladas le arrojaron después al fuego donde tenían puestos los retablos y las imágenes”³². Al igual que esta efigie, según relato de fray Pedro de Santa Cruz, vicario de Huécija, ardió en el convento agustino, junto al resto de frailes mártires, el Cristo de San Agustín al que se abrazaban³³.

27. Hijo de Jehan van der Hamen, nacido en Bruselas y Guardia de los Archeros Reales, y de Dorotea Whitman Gómez de León, natural de Toledo. VÉLIZ, Zahira y GARCÍA VALVERDE, María Luisa. «Don Lorenzo van der Hamen y León: vida en la Corte y en el exilio en el Siglo de Oro español», *Reales Sitios*, 167 (2006), pp. 2-27. Se trata del hermano del pintor Juan van der Hamen (Madrid, 1596-1631), JORDAN, William B. *Juan van der Hamen y León y la Corte de Madrid*, Madrid: Patrimonio Nacional, 2005, pp. 40-45.

28. SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. «La rebelión...», p. 108.

29. *Ibidem*, p. 109.

30. *Ibid.*, pp. 110 y 112, respectivamente.

31. *Ibid.*, p. 112.

32. *Ibid.*, p. 106.

33. SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano y SEGURA DEL PINO, M^a Dolores, “Cristianos originarios en la nueva sociedad de la taha de Marchena (Almería): martirio morisco y repoblación”, *Farua*, 17 (2014), p. 70.

El martirio de imágenes en la rebelión alpujarreña es conocida, sólo hay que recordar cómo la Virgen del Rosario de Ugijar fue torturada, hasta el punto que, tras la contienda, se invocase como Virgen del Martirio³⁴. Ciertamente los alzados trataron a muchas imágenes sagradas como si estuvieran vivas, intentando inferirles el mayor dolor posible para, posteriormente, rematarlas quitándoles la vida. Recordaremos el verso que en 1570 unos granadinos refirieron genéricamente a esta cuestión:

En un hermita se entraron,
entiende bien lo que escrivo,
y toda la derribaron
y Sant Antón ahorcaron
en un tronco de un olivo³⁵.

3. La señal de la cruz como martirio

La cruz, como elemento reconfortante ante una tribulación, fue habitual entre los cristianos. El mero hecho de tener este símbolo, entre los cautivos de los moriscos, podía suponer un martirio atroz. Así, en los momentos de mayor furor, los rebeldes reaccionaron de forma terrible con estos portadores crucíferos, mostrando modelos martiriales singulares. Como señala el manuscrito martirial de 1602 de la Biblioteca Nacional, cuando en Bayárcal sacaron a los hermanos Juan y a Luis de Almenara, los rebeldes los “desnudaron, y hallándolos en los pechos unas cruces, fue grande la ira de estos descreydos, partiéronlos las cabezas y hechándolos por un barranco abajo juntos”³⁶.

A falta de crucecitas, otros cristianos las señalaban con los gestos de sus manos. La práctica devota de pegar el dedo pulgar al índice, para formar una cruz y besarla, fue muy habitual en la España barroca, y acaso encierra un hábito devoto muy extendido: “*per crucem salvi facti sumus*”³⁷. Esta práctica

34. VIZUETE MENDOZA, J. Carlos. «Nuestra Señora del Martirio de Ugijar (Granada): origen, voto y fiesta», *Advocaciones Marianas de Gloria*, San Lorenzo del Escorial: Centro de Estudios Escorialenses, 2012, pp. 121-138.

35. SÁNCHEZ-PÉREZ, María. «La Guerra...», p. 74.

36. *Manuscrito 1602*, f. 64r.

37. En torno a esta idea, así como la práctica de besar la cruz, formada con los dedos pulgar e índice, la tenemos en la literatura franciscana, y especialmente en el milagro que obtuvo de la Virgen sor Juana de la Cruz en su mano al quedar fija esta postura de los dedos. CACHEDA BARREIRO, Rosa Margarita. «El arte de predicar, orar, vivir en pobreza y ser cruz: la estampa en los frontispicios de los libros franciscanos», *Sémata. Cientiais e Humanidades*, 26(2014), p. 669.

la hizo Andrés de Naveda en Huécija “con los dedos, aunque atadas las manos, hiciese la señal de la cruz y la besase”³⁸. A su imitación, el resto de prisioneros, que iban en una cuerda que los trasladaba al barranco de Gollizno, realizaron cruces con los dedos y las besaban unos a otros, lo que irritó a sus captores, tanto que diseñaron una práctica idólatrica:

un desvergonzado bárbaro hizo de dos palos una y en oprobrio de esta sennal sancta y por injuriar mas a nuestros mártires le ensuciaron y se la daban a besar, que era causa de risa y mofa en estos descreídos, y a ratos de yra que la vengaban dándoles de palos, caminaban a unas pennas junto al Gollizno (...) agujijoneándoles con las puntas de las lanzas³⁹.

Contamos con varias descripciones más con este martirio psicológico con la cruz. Sobresale por esclarecedora la declaración de 1600 de Alonso de Gibaja, testigo de visu de los hechos. Éste refería el escarnio sufrido por el aludido Andrés de Naveda, inductor de la práctica devota de besar con los dedos la cruz que formaba, pues lo “tenían los moros maniatado y en escarnio de la cruz se la traían llena de suciedad y se la ponían en la boca que la besase; y vio este testigo que dicho Naveda besaba la cruz con grandísima devoción y lágrimas (...) y como le veían los moriscos que la besaba con tanta devoción, le daban muchas bofetadas y coces y le dezían que se tornase moro”⁴⁰. Caso similar aparece en Pitres, pues “sacaron a Diego de la Hoz el viejo, y el gobernador de Torviscón, y a Francisco Campuzano, y con ellos a muchos cristianos, y los llevaron a donde los habían de matar, y porque algunos con los dedos pulgares hacían la señal de la cruz y la besaban, a muchos se los cortaron y a otros les ataban los dedos de suerte que les imposibilitaban de cumplir con tan sancta devoción”⁴¹.

38. *Manuscrito de 1602*, f. 229r.

39. *Manuscrito 1602*, ff. 229v-230r. El padre Hitos, cruzando fuentes, también relata este episodio: “Fortaleciáanse con la señal de la cruz que, aunque atadas las manos, llevaban hechas con los dedos y devotamente la besaban. De lo cual, haciendo donaire los moros y menospreciando la cruz y al que murió en ella, con mucha risa y mofa les pusieron en las manos dos cruces llenas de inmundicias. Adoraronlas nuestros mártires y, las lavaron con sus lágrimas, besándolas muchas veces. Causó en los moros tanta indignación esta fortaleza y constancia, que hiriéndoles y agujijoneándoles con las lanzas los llevaron a gran prisa a la cumbre de una sierrezuela, junto al Gollizno, donde con gran vocería los despeñaron, causándoles gran contento verlo, haciéndose pedazos”. HITOS, Francisco A. *Mártires de...*, p.

40. Testimonio de Alonso de Gibaja, Huécija, 12 de agosto de 1600. *Informaciones de Castro*, f. 29r.

41. *Manuscrito de 1602*, f. 98r-v. Otra versión: “porque algunos, teniendo las manos atadas, hacían la cruz con los dedos pulgares y las besaban, llegaban a ellos y se los cortaban”. MÁRMOL CARVAJAL, Luis del. *Historia del...*, p. 68r.

Presignarse durante la época morisca constituyó un signo muy importante de la catequética granadina, pues constituía una oración a la santa Cruz⁴². Por esta razón, en Berja, un mozo de dieciséis años, Francisco Cañizares, antes de salir a su cadalso, aún encarcelado en el templo, “con las manos atadas atrás llegó a la reja de la capilla mayor do estaba su madre presa con las demás mujeres, (...) llamola (...) y le rogó le persignase y ayudase a rezar el credo”⁴³.

Hacer la señal de la cruz fue causa frecuentísima en La Alpujarra para el martirio. Recordaremos la situación padecida en Los Bérchules por el licenciado Diego Montoya, sobrino del beneficiado de igual nombre, quien, al ver las atrocidades que cometían con su tío, comenzó a persignarse, gesto que enojó tanto a los moriscos que le “cortaron la mano bibo y xugaron a la ballesta”⁴⁴. Este modelo martirial fue frecuente, evidentemente, entre los sacerdotes y sacristanes, ya que durante la etapa morisca estos religiosos tuvieron el peso de enseñar a los cristianos nuevos la manera de persignarse⁴⁵. Las *Informaciones de Escolano* lo aluden claramente al referir el martirio del licenciado Francisco Juez, sacristán de Berja:

le entregaron a los vecinos del varrio (...) y porque a los dichos les enseñaba la doctrina christiana y a persignarse, lo persignaban a él con una navaja y hacían heridas por el rostro y pecho, diciéndole: «Ea, persignate ahora»⁴⁶.

Cruelísima fue la muerte del abad de la colegiata de la capital alpujarreña, pues los moriscos hicieron mofa de su gestualidad religiosa. Así lo recoge en 1590 la *Suma de Prohezas* del capitán Juan de Arquellada:

en Oxixar, ques cabeça del Alpujarra, adonde acaeçió un caso el más estraño y horrible que los naçidos an oydo ni visto; y fue que aquellos sacríligos sayones presinaron a vn prior de allí con vna nauaja muy aguda por la cara y frente y

42. LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis. «Cofradías para cristianos, cofradías para moriscos. Un intento pastoral diferencial», En *Pasados y presente. Estudios para el profesor Ricardo García Cárcel*, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2020, p. 802 y GUARDIA GUARDIA, Simón. «Doctrina christiana. Catechismo o información breve», *Boletín del Instituto de Estudios Pedro Suárez*, 12 (1999), pp. 48-49 y 55.

43. *Manuscrito de 1602*, f. 87r.

44. SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. «La rebelión...», p. 102.

45. “Especialmente que les persignaban con navajas las caras, haciéndoles cruces porque ellos les enseñaban a los moriscos a signarse como los cristianos”. Testimonio de Luis Guardia, Mecina Bombarón, 1 de diciembre de 1668. *Los mártires...*, p. 70.

46. Testimonio de Pedro de Valdivia, Berja 19 de enero de 1669. *Los mártires...*, p. 259.

cabeça, haçiéndole la señal de la cruz, haçiendo mucho vituperio de la ley cristiana, tiniéndola en muy poco⁴⁷.

No fue una situación única, sino que hubo muchas, más cabe profundizar en esta cuestión. En una poesía de Bartolomé de Flores Colchero y Alonso Parejo Blanco, publicada en Granada en 1570, se alude a similar martirio con el abad de Gabia, aunque, habida cuenta que no hubo martirios en esta localidad, debe tratarse de Ugjjar:

Una navaja truxeron
bien amolada y aguda,
con la qual, según dixeron,
persinando le hirieron
sin conciencia ni mesura,
haciendo, *Per signum crucis*
de inimicis diziendo,
poniéndole mil gorguzes,
haziendo en el rostro cruces
y al fin sus carnes rumpiendo⁴⁸.

Los mártires a los que se les impuso el suplicio de la señal de la cruz con objetos cortantes en sus caras y cuerpo, son también habituales. Los testimonios aluden en múltiples ocasiones a un vecindario martirizado que presenta sus caras ensangrentadas por cortes, así como otras espeluznantes descripciones de laceraciones sobre sus carnes. Conscientes de no establecer un decálogo de horrores, preferimos dejarlo en esta observación genérica, no sin establecer aquel martirologio específico y nominativo (Tabla 2).

En algunos casos los moriscos recrearon una ceremonia religiosa, tal cual la realizaban los clérigos con ellos para enseñarles la señal de la cruz. Así se produjo en Laujar de Andarax con su beneficiado, doctor Escalona:

le traxeron los moros a la sacristía desta yglesia preso y le bistieron entre tres moros y le sacaron rebestido en el altar mayor, en donde le dixeron que se presignase porque era aquel el sitio donde él enseñaba a los moros la doctrina y con una nabaxa le persignaron haciéndole heridas en forma de cruz por la cara y pecho, tan profundas que pasando del estómago y vientre se le caian las entrañas en el suelo

47. BARRIOS AGUILERA, Manuel. «La guerra de los moriscos de Granada en el sumario de prohezias y casos de guerra de Juan de Arquellada», *Chronica Nova*, 22 (1995), p. 416.

48. SÁNCHEZ-PÉREZ, María. «La Guerra...», p. 73.

junto al altar y hablando el santo sacerdote y diciendo: «Christianos, decid que muero por la fe de Christo», cayó en el suelo siendo estas las últimas palabras⁴⁹.

TABLA 2. Martirio por presignación(*)

Lugar	Mártir	Descripción
Berja	Ldo. Francisco Juez	"Y porque a los dichos les enseñaba la doctrina christiana y a persignarse, lo persignaban a él con una navaja y hacían heridas por el rostro y pecho"
Canjáyar	Jerónimo Fornieles	Su "muerte fue persignándolo con una navaja"
¿Gabia?	Abad	"Poniéndole mil gorguzes,/ haziendo en el rostro cruces/ y al fin sus carnes rumpiendo"
Jorairatar	Ldo. Francisco Navarrete	"Le mataron atrozmente en el dicho lugar de Jorayrátar echándole pólvora en los ojos, oydos y voca y persignándole con navajas"
Laujar de Andarax	Doctor Juan Escolano	"Con una nabaxa le persignaron haciéndole heridas en forma de cruz por la cara y pecho"
	Ldo. Juan Beltrán Corbera	"Le persignaron haciendo las señales de cruz por el rostro de la misma suerte que a ellos les enseñaba a hacerlas con las manos"
Los Bérchules	Ldo. Diego de Montoya (tío)	"Lo presinaron con una nabaxa porque enseñaba a persinarse y la doctrina christiana a los hixos de los moriscos. Y que por haçer escarnio de la Santa Cruz le martirizaron en esta forma"
Mecina Bombarón	vecindario	"Avían martyririzado (...) apedreando a unos y persignádoles con navajas y algunos asádoles"
Paterna del Río	vecindario	"Martyririzado de diferentes maneras y géneros de martyrios, apedreando a unos y persignádoles con navajas"
Ugijar	Ldo. Diego Pérez de Guzmán	"Con una nauaja muy aguda por la cara y frente y cabeça, haçiéndole la señal de la cruz "

(*)Según las *Informaciones Martiriales de Escolano*

49. Testimonio de Catalina Murillo Velarde, Laujar de Andarax, 17 de diciembre de 1668. *Informaciones de Escolano*, f. 100v.

Debió ser sumamente conmovedor para los cristianos de entonces conocer el martirio de sacerdotes por tortura de presignación, una refinada ejecución muy significativa. Viene bien aclarar que gran parte de los eclesiásticos alpujarreños constituían un clero especial. De entre los muchos nombres que hemos encontrado, aparecen algunos discípulos de San Juan de Ávila, a quien hay que recordar por sus orientaciones. Así, dentro de su centralidad de amor y alegría, este santo marcó una espiritualidad martirial, en lo que denominaba “vestir la librea de Cristo”, cuyo núcleo teológico y espiritual convirtió “en testimonio de Él y en la mayor merced y honra que puede recibir su servidor”. En suma, proponía portar el *fasciculus myrrhae*, en donde el soporte del dolor debía acompañarse del perfume de la santidad. Toda una mística del encuentro con Cristo en la cruz⁵⁰.

Sacerdotes avilistas los hubo en la Alpujarra, como está perfectamente documentada la del venerable Hernando de Vargas, en Berja⁵¹. La historiadora Fernández Cordero piensa que fue también avilista el sacerdote Juan Fernández, oriundo como san Juan de Ávila, de Almodóvar del Campo, del que recuerda que murió mártir cuando enseñaba la doctrina en el reino de Granada⁵². Y, efectivamente, no iba descaminada esta historiadora, sino que despejamos sus dudas totalmente, al afirmar que el licenciado Juan Fernández Pantoxa fue canónigo de la colegiata de Ugijar, localidad muy cercana a Berja. Éste murió martirizado con el resto de sus compañeros en la villa ugijareña, tal y como atestiguan las *Informaciones de Escolano*⁵³.

Añadiremos a todo lo anterior que fue también avilista el licenciado Juan Lorenzo Corbera, natural de Baeza que fue sacerdote de Laujar, municipio igualmente próximo a las anteriores poblaciones, el cual fue martirizado. Nos consta que Corbera obtuvo “el beneficio de Lauxar y Codba, por muerte del lizençiado Miguel de Salazar, hombre zeloso de sus feligreses, le nombró el arzobispo con aprovaçión del venerable maestro Juan de Ávila, único consejero de don Gaspar de Ábalos, grande recomendación de la virtud y

50. FERNÁNDEZ CORDERO, María Jesús. «Vestir la librea de Cristo. Huellas de espiritualidad martirial en San Juan de Ávila», *Archivo Teológico Granadino*, 85 (2022), pp. 118-119, 103.

51. Logró salvar la vida en la rebelión morisca y pasó posteriormente a Utiel. ALBAU MONTOYA, José. «El venerable Hernando de Vargas, o el empeño por la conversión de los moriscos», *Farua*, 24 (2021), pp. 33-48.

52. FERNÁNDEZ CORDERO, María Jesús. «Vestir la...», p. 95.

53. *Informaciones de Escolano*, f. 10v y 121r. En la edición que hicimos de esta documentación ya advertimos su identificación. SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. *Los mártires...*, p. 219 nota 159. Popularmente este religioso también se le denominaba el canónigo Pantoja, de ahí la dificultad para identificarlo. Sobre su martirio, junto con el resto de canónigos de la colegiata de Ugijar, hubo un óleo que describió el visitador eclesiástico Leyva en 1669 (*Ibidem*). Este cuadro hoy día está desaparecido.

talento del lizençiado Juan Lorenzo⁵⁴. Presentamos estos tres ejemplos porque sospechamos que hubo un número mayor de avilistas en La Alpujarra. Entendemos que siguieron las enseñanzas del maestro en relación a ceñirse la "librea" para anhelar alegremente el Viernes Santo como tálamo de la cruz⁵⁵.

Es importante aclarar que grabar la cruz en las propias carnes del cristiano fue un suplicio usado por los turcos para los hombres religiosos cristianos⁵⁶. Los frailes Gracián de la Madre de Dios y Antonio de Sosa glosaron su cautiverio norteafricano y contaron cómo era esta tortura injuriosa:

Fuimos a la isla de Ventor, cerca de Nápoles, donde un turco me hizo la señal de la cruz en las plantas de los pies con un hierro ardiendo. Y preguntando yo a un cristiano cautivo por qué lo habían hecho, me respondió ser ceremonia de los turcos, cuando hacía mal tiempo, si llevaban algún sacerdote cautivo, hacerle aquella señal en oprobio de la cruz de Cristo; y que si no se mudaba el tiempo me habían de quemar vivo⁵⁷

Estas manifestaciones crucíferas en el contexto martirial de la rebelión morisca granadina –como otras que más adelante veremos– constituyen un paradigma que, a nuestro modo de ver, es el prolegómeno, cierto y real, de un constructo cultural que asociaba la religión al máximo símbolo de la cristiandad. La gestación, en fin, de una apologética fronteriza para el contexto mediterráneo, en donde un tiempo después la discursiva visual entre dos culturas, en la que la cruz adquiriría un peso substancial en contraposición a la media luna⁵⁸.

54. *Informaciones de Escolano*, f. 96v.

55. FERNÁNDEZ CORDERO, María Jesús. «Vestir la...», p. 109.

56. Llevándole preso al padre Gerónimo Gracián hacia Biserta, relata que hicieron aguada en una isla cercana a Nápoles, donde un turco "hizome otra cruz en la planta con un hierro ardiendo que traía en la mano; vuelve de ahí a un rato con el mismo hierro que volvió a calentar y háceme otra cruz en la planta del pie izquierdo. Pregunté a los cristianos esclavos más antiguos qué era aquello. Dijéronme, «Padre, es devoción de los turcos que cuando hace mal tiempo y se ven en algún peligro, en aprobio de la cruz de Jesucristo la hacen en la planta del pie del sacerdote que hallan; y si no les viene bonanza, aparejaos, que sin duda os quemarán vivo, que así es su devoción». Yo rogué a Dios les diese buen tiempo porque temí el fuego". BUNES IBARRA, Miguel Ángel de. «Entre turcos, moros, berberiscos y renegados: lealtad y necesidad frente a frente», *Librosdelacarte.es*, 1, (2014), nota 31.

57. SOLA CASTAÑO, Emilio. *Uchali. El Calabrés Tiñoso, o el mito del corsario muladí en la frontera*, Edicions Bellaterra S. L., Barcelona, 2010, Capítulo 4, p. 74.

58. Son sugerentes las reflexiones generales, en torno al estudio de la obra cervantina del *Persiles*, sobre la cruz, mostrándose una visión crucífera interesante sobre la apologética del siglo XVII, en INFANTE, Catherine. «Los moriscos y la imagen religiosa: la cruz de Rafala en el *Persiles* rebatiendo a los apologistas de la expulsión», *eHumanista/Cervantes*, 1 (2012), pp. 285-298.

4. Crucifixiones alpujarreñas

El martirologio morisco granadino responde a una variedad de torturas y suplicios dignos del mejor tratado macabro. Desde esta óptica es preciso incidir en la necesidad de incorporar su relevante peso dentro la configuración de la cultura martirial europea del siglo XVI. La Monarquía Hispánica, en palabras de Cañeque, tiene cuatro fronteras martiriales, constituyendo la que nos ocupa la *frontera de la infidelidad*, caracterizada por los enfrentamientos musulmanes en el Mediterráneo⁵⁹. El alzamiento morisco y los martirios de los alpujarreños debe contemplarse como un escenario martirial de primera índole en la conformación de este ámbito fronterizo.

Cuando desde la óptica crucífera sometemos el martirio morisco a su análisis, no cabe duda que su cénit se alcanza con la muerte del cristiano en el patíbulo de la propia cruz. Este martirio tan específico debemos considerarlo como el paroxismo de la frontera de la infidelidad, ya que la crucifixión de cristianos viejos a manos de los rebeldes moriscos conlleva marcados significantes y significados. Esta casuística tan específica no tendrá parangón hasta tiempo después, cuando en 1597 se produzcan veintisiete crucifixiones en las colinas de Nagasaki⁶⁰, constituyendo la *frontera del paganismo civilizado*. En cualquier caso, la ejecución de mártires por muerte en la cruz, se convierte en el modelo más cercano al propio martirio de Cristo.

El primer martirio nominal granadino de crucifixión se produjo el 28 de diciembre de 1568 en Paterna del Río, cuando se llevaron a tres cristianos viejos a las afueras de la localidad. Según Mármol, “a éstos los desnudaron en cueros, y dándoles muchas bofetadas y puñadas, porque se encontraban a Dios y a su bendita Madre, los llevaron desde el lugar a una cruz que está en el camino que

59. La primera fue la *frontera de la herejía*, representada por los católicos en la Inglaterra de Isabel I; la tercera fue la *frontera de del paganismo civilizado*, con la violencia de los cristianos del Japón, en la primera mitad del siglo XVII; y la cuarta es la *frontera del paganismo salvaje*, con las misiones americanas también del siglo XVII. CAÑEQUE, Alejandro. *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica*, Madrid: Marcial Pons, 2020, pp. 19-23.

60. Los inicios del cristianismo en Japón son de 1567, para entonces el martirologio morisco está en ciernes, ya que se produce en 1568. ALONSO SESÉ, Rocío. «Los 26 mártires de Nagasaki Contextualización en el arte hispánico», *Forum de Recerca*, 18 (2013) pp. 233-244. PACHECO, Diego. «Iglesias de Nagasaki durante el “siglo cristiano”, 1568-1620», *Boletín de la Asociación Española de Orientistas*, XIII (1977), pp. 49-70. GARCÍA GUTIÉRREZ, Fernando. *Los mártires de Nagasaki, IX centenario (1597-1997)*, Sevilla: Ed. Guadalquivir, 1996 y MUÑOZ MARTÍN, Arsenio y PRIETO PRIETO, Manuel. *Primeros mártires en Japón, Nagasaki. Historia e iconografía*, Madrid: Cuadernos del Laberinto, 2021. ORTEGA MENTXAKA, Eneko. «El martirio y el triunfo de los jesuitas en Nagasaki: la iconografía y sus fuentes en los colegios jesuíticos del País Vasco y Navarra», *Norba, Revista de Arte*, XXXVI (2016), pp. 121-141.

va a ñiza⁶¹. En efecto, la Cruz de Yniza era un crucero de caminos que previamente había sido martirizado por los moriscos. Acto seguido, la macabra situación adopta tintes de ceremonial, pues a dos reos, los cuñados Vicente Bravo y Luis Dorador, “atándolos al pie de ella los asaeteron, y después le dieron muchas estocadas y cuchilladas, hasta que los acabaron de matar”⁶².

El símbolo cristiano por antonomasia, y que había sido torturado, ahora servía de instrumento de tortura y quedaba manchado por sangre de mártires. Esta ejecución elaborada, en donde el máximo símbolo de la cristiandad se usa como picota para asaetear a los cristianos, adquiere su climax de horror cuando se ejecute a un tercer prisionero, Diego López de Lugo. Un testigo directo nos dice que lo “tendieron encima de una cruz y encima della lo mataron”⁶³. Literalmente la configuración de la cruz que se veneraba en la localidad visualmente se plasmaba con un cuerpo humano cierto.

Un segundo caso espeluznante ocurrió en Ugíjar, con motivo del cautiverio de los hijos del alcaide de La Peza, prisioneros de Abén Humeya desde junio de 1569. Fue concretamente a Cristóbal de Arce, el mayor de ellos, a quien martirizarían en la plaza pública. Los testimonios *de visu* son abundantes y fueron recogidos por el arzobispado de Granada en 1600. Éstos no dejan dudas del macabro espectáculo que intentaremos reconstruir por testimonios, aunque sin excedernos en su tratamiento⁶⁴.

Arce era un joven de unos dieciocho años que animaba a su hermano menor a perseverar en la fe, provocando con esta actitud a un turco, pues consideró que el prisionero “con afrentosas palabras trató mal a los moros, por el gran martyrio que le hazía diziéndoles que lo quitasen, y así lo quitaron de allí y, en la cruz, lo llevaron a una moraleda”⁶⁵. Previo al recorrido, el turco se “metió mano a un alfanje y le dió una cuchillada; y de allí lo llevaron, con su cruz”⁶⁶. Así, pues, herido de arma blanca, Cristóbal de Arce portó su instrumento de martirio a una arboleda cercana, que se convirtió realmente en escenario de ejecución. Así lo relata otro testigo directo:

61. MÁRMOL CARVAJAL, Luis del, *Historia del...*, p. 78v.

62. *Ibidem*.

63. Testimonio de Gaspar Félix, Valor, 29 de octubre de 1600. *Informaciones de Castro*, f. 45r.

64. Hay abundantes testimonios, no sólo de cristianos viejos presentes en el martirio, sino de los propios moriscos que, tras la guerra, lo contaron: “según le dixeran los propios moriscos, que de paz vinieron a esta villa y muchos de ellos fueron los que se hallaron en su cautiverio, y naturales desta villa, como a el dicho Christóbal de Arze le avían cruzificado en la plaça de Uxixar de Alpujarras”. Testimonio de Martin de Carmona, La Peza, 10 de agosto de 1600. *Informaciones de Castro*, f. 52r.

65. Testimonio de Martin de Carmona, La Peza, 10 de agosto de 1600. *Informaciones de Castro*, f. 54r.

66. Testimonio de Fernando de Quesada, La Peza, 10 de agosto de 1600. *Informaciones de Castro*, f. 52r.

en llegando a la dicha plaça, vio cómo levantaron una cruz de madera y en ella enclavaron al dicho Christóbal de Arze. Y estando en ella, los moros, fuera de las palabras injuriosas que le dezían, con tenazas ardiendo le sacavan de su cuerpo muchos pedaços de carne (...) Y desde la cruz donde estava, con altas bozes dezía, exortando a los cristianos que estavan presentes, que muriesen en la fe de Nuestro Señor Jesu Christo, (...) donde lo dejaron penando hasta que otro día murió⁶⁷.

Las testificaciones sobre el martirio de Cristóbal de Arce coinciden en ofrecer estos hechos. A nadie escapa que tienen similitudes con un nazareno: escarnio previo a su ejecución, traslado portando la cruz, convirtiéndose la moraleda en su singular calvario. Cabe incidir en este paralelismo, pues la declaración de María Arce, hermana del mártir, aún cuando describe un proceso de muerte similar, añade algunos detalles que no hacen el resto de testigos. Entendemos que se trata de una testificación imaginada, pues son elementos que no aparecen en ninguna otra, pero si es importante referirlos, ya que expresan la visión personal interpretada del martirio, una idea que, sin duda, pretendía ayudar a los relatores del martirologio a que lo entendieran. Decía:

Christóval de Arçe, hermano desta testigo, [fue] cruçificado y puesta una pleyta por la çintura, y que de rramas de cambrones tenya puesta una guirnalda en la cabeça y clabadas las manos y los pies, y que las manos estavan clabadas bueltas las palmas a la cruz, y que estando asi en este tormento hizieron lumbr e y le yban tanajeando el cuerpo y que así lo abian allado, desta manera atanezcado y puesto en el palo⁶⁸.

La guirnalda de cambrones, cual corona de espinas, y la pleita de esparto a la cintura, como cingulo martirial, son asombrosas con la iconografía de un nazareno, al que no le resta más que ser crucificado. Pero aún nos llama la atención un detalle de la declaración de esta testigo, pues afirma que la crucifixión fue realizada con las palmas de las manos vueltas hacia la cruz. Lejos de ser nimia, esta cuestión es importante, ya que no se alude tampoco en el resto de testificales e incide, a nuestro modo de ver, en otro elemento figurado que introduce María Arce en su sentir personal, o en su deseo de transmitir una idea a los visitantes eclesiásticos. Cabe pensar que es difícil crucificar a alguien con esta posición inverosímil, la cual sólo es posible quebrando las muñecas hasta darles un giro tan forzado, algo que no fue aludido en los demás testimonios.

67. Testimonio de Francisco de Pedrula, La Peza, 10 de agosto de 1600. *Informaciones de Castro*, f. 52v.

68. Testimonio de María de Arce, Ugijar, 21 de mayo de 1601. *Informaciones de Castro*, f. 49v.

El testimonio de María de Arce expresa que el mártir no muestra sus llagas de crucifixión, sino que sus palmas están en contacto directo con el objeto de su suplicio. A nuestro juicio, pone en el espectador una *composición de lugar* para acomodarse a una nueva *pietas* o religiosidad. Ciertamente conocer la mentalidad que obraba en la mente de esta testigo, y la idea que pretendía expresar a sus interlocutores, permite tres interpretaciones históricas de singular relevancia:

- a. La compasión y el sentimiento, pues el mártir contacta con el instrumento que le infligió su muerte, un modelo que comenzaba a ser imperante en España. Un ejemplo interesante nos lo ofrece el milagro de doña Sancha Carrillo y el Cristo abrazado a la Cruz, acaecido un Jueves Santo de 1530 en la Iglesia Mayor Santa Cruz en Jerusalén⁶⁹. Para cuando María de Arce testificó en 1600 sobre su hermano, llevaba aproximadamente medio siglo extendiéndose una iconografía que presentaba a Jesús abrazando a la cruz, en clara ascendencia con la iconología miguelangelesca del Cristo de los Dolores⁷⁰. Desde mediados del siglo XVI circulaban en la península grabados con esta representación⁷¹ –especialmente el diseño de Cornelis Cort⁷²–, así

69. El relato más fiel es el que sigue: "Estando un jueves santo en la noche, velando el Santísimo Sacramento, en la iglesia de Santa Cruz, de la nobilísimo ciudad de Écija; catedral en otros tiempos del insigne mártir de Cristo San Crispino i del ilustrísimo confesor San Fulgencio, obispos de aquella ciudad, i de los demás que le sucedieron en su silla; suplicó a Nuestro Señor con muchas lágrimas, le diese si quiera a sentir un poquito del dolor que él había padecido en una mano, cuando se la clavaron. I súbitamente oyó gran estruendo de gente armada, que entraba de tropel en la iglesia; vio la prisión que hicieron de Cristo, Nuestro Señor Redentor, los malos tratamientos de su persona, i las enormes crueldades que en él ejecutaron sus enemigos por todo el discurso de su pasión, hasta que le clavaron en la cruz. Cayó con esta representación enajenada de los sentidos, en las faldas de una doncella gran sierva de Dios, que la acompañaba. Pasada de aquella tribulación (...) volvió en si con un dolor tamaño, que la hacía gemir, i derramar muchas lágrimas". Doña Sancha falleció en Écija en 1537 y dejó dispuestos fondos para el desarrollo de la devoción nazarena, que sería el origen de la Cofradía de Ntro. Padre Jesús Nazareno Abrazado a la Cruz y María Stma. de la Amargura, representándose este milagro en un óleo que se conserva de mediados del siglo XVIII. RODRÍGUEZ OLIVA, M^ª del Carmen y MARTÍN PRADAS, Antonio. «Acontecimientos naturales y sobrenaturales en el arte ecijiano», *Actas de las XI Jornadas de Protección del Patrimonio Histórico de Écija*, Écija: Asociación de Amigos de Écija, 2014, p. 222.

70. URREA, Jesús. «Cristo abrazado a la cruz». En CABRERIZO MANCHADO, José Andrés *et al.* (ed.). *Nazarenus. Símbolo, iconografía y arte del vía crucis*, Valladolid: Junta de Cofradías de Semana Santa de Valladolid, 2016, pp. 70-71 y FERNÁNDEZ GARCÍA, Lorenzo y GARCÍA SÁNCHEZ, Julián. «Un cuadro de "El Greco" en El Bonillo. el cura don Pedro López de Segura y la llegada del cuadro "Cristo abrazado a la cruz"», *Al Basit*, 59 (2014), pp. 5-27.

71. Por ejemplo, en Sevilla, ya en 1560, aparecen en algunos impresos el Niño Jesús abrazado a la Cruz. PORTILLO MUÑOZ, José Luis. «Las ilustraciones de los impresos sevillanos del siglo XVI», *Laboratorio de Arte*, 1 (1988), p. 77.

72. Muy bien desarrollado, por ejemplo, por Michel Coxcie. FERNÁNDEZ MATEOS, Rubén. «Precisiones

como obras pictóricas, sobre todo. Estas presentaban a Cristo, manguillado, padecido por el martirio de la Cruz, que, al coger el patíbulo entre sus manos, asumía su condena y redimía a sus verdugos, con cuya muerte toda la humanidad ganaba la salvación. La intención de María de Arce no era exhibir las llagas del suplicio sino mostrar el perdón de su hermano, que acepta su cruz como símbolo de redención de sus pecados⁷³.

- b. La *imitatio Christi*, como ya promovían las pinturas del trecento para la penitencia de los religiosos, en donde se proponía el abrazo a la cruz⁷⁴. La literatura francesa de principios del siglo XVI ofrece también elementos semejantes⁷⁵. Con posterioridad el grabado jugó un papel importante igualmente, especialmente en tierras de misión, como las Indias con, en donde había tantas tribulaciones⁷⁶. De igual modo la mística teresiana⁷⁷, o la de san Juan de la Cruz⁷⁸, también presentan este modelo de vida.
- c. Una tercera versión, mucho más plausible, y que no contradice a las anteriores, sino que las complementa, es que la exhibición del toque con su cruz, que hace el mártir Cristóbal de Arce, tendría un signifi-

sobre el Cristo abrazado a la cruz de Almendra (Zamora): la fortuna de un modelo de Michel Coxcie», *Anuario del Instituto Florián de Ocampo*, XXXI (2016), pp. 244-255.

73. Sobre todo el desarrollo iconológico e iconográfico del Varón de Dolores que perdona, y del que derivan otros, *vid.* SOLA ANTEQUERA, Domingo y CALERO RUIZ, Clementina. «Sangre y martirio. Pasión e inquisición en la plástica canaria del siglo XVII». En MORALEZ PADRÓN, Francisco (coord.). *Actas del XVI Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las Palmas: Cabildo Insular de Gran Canaria, 2004, p. 2098.
74. Como la obra de Fra Angelico, Santo Domingo de Guzmán abrazado a la Cruz, ca. 1442; también en el convento de Santo Domingo de Pisa se encargó, durante el priorato de Chiara Gambacorta (1395-1419), una imagen de san Francisco de Asís abrazado a la cruz. GÓMEZ-CHACÓN, Diana Lucía. «Arte y reforma dominicana en el siglo XV: nuevas perspectivas de estudio», *Erasmus. Revista Bajo medieval y moderna*, 4 (2017) pp. 92 y 93 y, de la misma autora, «Ad petram unde excisi sumus. Memoria, estudio y espiritualidad observante en el siglo XV», *Hispania Sacra*, LXXII (2020), pp. 179-180.
75. HEYERICK, Koenraad. «Les sens d'une métamorphose. Les traductions françaises de l'Âne d'or au XVIe siècle», *Klincksieck. Revue de littérature comparée*, 3 (2005), p. 284.
76. Como se muestra en los grabados que se extendieron por las Indias en el caso de San Francisco de Asís meditando sobre la Pasión de Cristo, abrazado a la cruz y con su rostro toca la cabeza de Cristo crucificado. CALVO PORTELA, Juan Isaac. «Las estampas de santos franciscanos en el Virreinato de Nueva España, durante el siglo XVIII». En QUILES GARCÍA, Fernando, GARCÍA BERNAL, José Jaime et al. (ed.). *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, Sevilla: E.R.A. Arte, Creación y Patrimonio Iberoamericanos en Redes, Universidad Pablo de Olavide, Roma Tre-Press, vol. III, pp. 251-252.
77. Como demostró Hatzfeld, y que ayudaron a entender mejor las pinturas del Greco, como "Cristo abrazado a la cruz" o "La crucifixión". HATZFELD, Helmut. *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, Gredos, 1968, 2ª ed., pp. 243-276.
78. KLUPCZYŃSKI, Antonio. «Noción del icono en San Juan de la Cruz», *Poznańskie Studia Teologiczne*, 12 (2002), p. 113.

cado salvífico. Es preciso recordar cómo la religiosidad imperante desde la Edad Media atribuía este poder al contacto con la Cruz desde su propia invención⁷⁹. La tradición más sostenida, y que se consolidó en el siglo XVI, fue que el Santo Madero pudo ser reconocido en las excavaciones realizadas por Santa Helena porque, al contacto con un cadáver, obró el milagro de resucitarle. De esta extendida versión se hizo eco Jaime Bleda, quien la subrayó en 1600 en sus *Quatrocientos milagros de la Santa Cruz*⁸⁰, obra que influyó, sobremanera, en Calderón de la Barca, el cual en 1625, en su *La devoción a la Cruz*, terminó por popularizarla⁸¹. En tal sentido viene bien recordar la situación calderoniana en las palabras de Eusebio:

Mi fe, Alberto, te llamo,
para que, antes de morir,
me oyese de confesión.
Rato ha que hubiera muerto;
pero libre se quedó
del espíritu el cadáver;
que de la muerte el feroz
golpe le privó del uso,
pero no le dividió
(Levántase)
ven adonde mis pecados
confiese, Alberto, que son
mas que del mar las arenas
y los átomos del sol
iy tanto con el cielo puede
de la cruz la devoción⁸².

-
79. Durante las excavaciones desarrolladas por Santa Elena en Jerusalén para encontrar el Santo Madero, se descubrieron tres cruces, pero no podía identificarlas, pues el titulus de la Cruz de Cristo se había separado. Fue San Macario, obispo de la ciudad, quien hizo llevar las tres cruces al lecho de una mujer digna que estaba agonizando y en dos de ellas no hizo nada, pero al tocar la Cruz en donde murió Cristo, súbitamente sanó. Otra versión, según una carta del obispo San Paulino a Severo, inserta en el *Breviario de París*, el descubrimiento de la auténtica Cruz fue cuando santa Helena mandó exhumar el cadáver de un hombre y lo llevó al lugar, y al contacto con la cruz, éste resucitó. Esta última fue la más extendida a través de relatos populares. RODRÍGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes. «Cuentos medievales: ¿La dama del castillo del gavilán? y el ?Ejemplo de las flechas? (Juan de Mandevilla, Libro de las maravillas del mundo)», *Olivar*, 4 (2003), p. 6.
80. *Libro de los enxemplos, Historias prodigiosas de diversos santos acaecidas en el mundo, Los quatro libros del Mysterio de la Missa, Flos Sanctorum, Quatrocientos milagros y muchas alabanças de la Santa cruz y La pasión del Señor*, publicada en Valencia en 1600 por Pedro Patricio Mey.
81. SÁEZ, Adrián J. «Los Cuatrocientos milagros de la Cruz de Jaime Bleda ¡libro de cabecera de Calderón?», *Atlanta*, 1 (2013), pp.103-118.
82. *La Devoción a la Cruz*, vv. 2481-2495.

Tocar, rozar o acariciar la cruz era habitual en España por sus poderes milagrosos. Las prácticas salvíficas recogidas en el *Libro de los milagros de la Cruz de las Peñas*, de 1609, son meridianas, ya que quien tocase la Cruz reproducía una cadena analógica, bajo cuyo contacto disponía el mismo poder⁸³.

Por otro lado, estudiar la crucifixión de un joven es singular, ya que se trata de una tipología martirial realmente interesante en el devocionario español. Las hagiografías sobre jóvenes crucificados surgieron en el último tercio del siglo XVI (Niños de Sepúlveda, el Santo Niño de La Guardia⁸⁴ o Dominguito del Val⁸⁵) y se vincularon a la falsa acusación antisemita o *libelo de sangre*⁸⁶. En este sentido la literatura específica de martirio infantil, denominada *calumnia de sangre*, presentaría, en fin, el martirio judío como un *crimen ritual*⁸⁷. Estas historias, rescatadas de la Edad Media, no realizaban una profundización histórica que termina de identificar verdaderamente al mártir⁸⁸. En todos los casos, siguiendo a Perceval, se trataba de un crimen sin cadáver⁸⁹, lo que en aquella centuria debe diferenciarse notablemente con las muertes veraces de la rebelión morisca.

La cercanía en el tiempo, y las declaraciones de testigos directos de lo acaecido en La Alpujarra, constituye un realismo martirial que supera al imaginario del martirologio judío. A nuestro modo de ver, el caso particular de la crucifi-

-
83. Tiene un gran interés el pliego de cordel de la *Relación de los milagros de la Cruz de las Peñas de San Pedro*, que escribió Luis Pérez en 1609, y que ha estudiado SÁNCHEZ FERRER, José. «Lo Sagrado. Devociones y fiestas populares de Albacete», *Zahora. Revista de Tradiciones Populares*, 70 (1993), vol. II, p. 266.
84. RODRÍGUEZ BARRAL, Paulino. «La acusación de crimen ritual. Una aproximación a su iconografía a partir del caso del Santo Niño de la Guardia», *El Olivo: Documentación y estudios para el diálogo entre Judíos y Cristianos*, 30 (2006), pp. 65-100 y CARRETE PARRONDO, Carlos. «Descendientes del «martirio del Niño de La Guardia», *Helmántica: revista de filología clásica y hebrea*, 28 (1977), pp. 51-62.
85. RINCÓN GARCÍA, Wifredo. *Santo Dominguito de Val, Mártir Aragonés. Ensayo sobre su historia, tradición, culto e iconografía*, Zaragoza, Delegación del Gobierno en Aragón, 2003 y RUIZ-AYÚCAR, Jesús María «Santo Dominguito del Val (año 1243-1250)», *Crónicas: revista trimestral de carácter cultural de La Puebla de Montalbán*, 10 (2009), pp. 30-31 y UZTARROZ Y DORME, Andrés de. «Santo Dominguito de val: la "tradición" como arma arrojada a disposición de los poderes establecidos», *Revista de Historia Moderna*, 45, 2019, pp. 171-196.
86. SÁNCHEZ PÉREZ, MARÍA. «Un libelo antijudío en la literatura popular impresa del siglo XVI», *Revista de Literatura*, LXXII (2010), pp. 531-553.
87. ANTORANZ ONRUBIA, M^a Antonia. «Noticias y tradiciones en torno al "crimen ritual" de Sepúlveda», *Sefarad*, 67 (2007), pp. 469-475.
88. SÁNCHEZ USÓN, María José. «El niño-mártir Dominguito de Val: a la santidad a través de la leyenda». En SERRANO MARTÍN, Eliseo (ed.). *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII*, Zaragoza: Institución "Fernando el Católico", 1994, pp. 124-128.
89. PERCEVAL, José María. «Un crimen sin cadáver: el Santo Niño de la Guardia», *Materiales de Historia*, 16 (1993), pp. 44-58.

xión en Ugijar de este adolescente, viene a establecer una variante barroca nueva. Ciertamente el bautismo de sangre de niños en La Alpujarra tuvo un gran predicamento que, como ya demostrados en su día, se manifestaría, no sólo con las reliquias de los mártires, sino por un desarrollo devoto vinculado a la infancia⁹⁰. En tal sentido debe subrayarse la idea señalada por Rubial, y que compartimos plenamente, en la que esta tipología martirológica concreta, esto es, la figuración de Inocentes que morían por Cristo, era premonición de la Iglesia de Dios. Sus “varoniles soldados de Cristo”, morían como niños mártires y conforman una infancia santa a la que imitar⁹¹.

5. Sangre martirial y paisaje

La práctica cristiana de marcar los puntos donde el mártir regó con su sangre, está perfectamente descrita en La Alpujarra. Conforme el ejército realista recuperaba el territorio y encontraba las fosas de los mártires, procedía improvisadamente a enterrarlos cristianamente. Contamos con un testimonio de este proceder con los soldados que encontraron los cadáveres en Alcútar:

en un exido que alinda una haça de morales, se abía hecho la matança destes christianos. Y que los moriscos huyendo del exército del señor marqués de Mondéjar, que benía en su seguimiento, se abían subido a la sierra y los abían dexado por enterrar en aquel sitio con ánimo de que se los comiesen los perros y cuervos, como lo acostumbraban en los demás lugares donde usaron semexantes crueldades y muertes. Y que los soldados que benían en el exército que pasaron por aquel sitio donde los hallaron, hiçieron unos hoyos y depriesa y sin forma juntaron los cuerpos y cabeças que hallaron colgadas de los morales y los arroxaron en aquellos hoyos y se partieron para el lugar de Cádiar en seguimiento de su xeneral⁹².

En otros muchos espacios sólo se pudieron recoger testimonios, tomados a buena pluma por los cronistas de la guerra y clérigos que acompañaban a las tropas. Ello ocurrió con el punto martirial de Esteban Zamora, sacristán

90. Por evitar extendernos en la redacción de nuestro propósito, remitimos al lector a nuestro trabajo: SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. «El culto a la infancia en las Alpujarras orientales: del martirio de niños en la guerra morisca al devocionario contrareformista». En RUIZ FERNÁNDEZ, José y VÁZQUEZ GUZMÁN, Juan Pedro (ed.). *Actas V Jornadas de Religiosidad Popular y Almería*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2007, pp. 213-239.

91. RUBIAL GARCÍA, Antonio. «El tirano, el judío y el idólatra. La hagiografía de los mártires niños y sus malvados verdugos en España y Nueva España», *Revista Destiempos*, 28 (2011), pp. 2-13.

92. Testimonio de Luis Hernández, Alcútar, 28 de noviembre de 1668. *Informaciones de Escolano*, f. 156v.

en Murtas, ya que “le cogieron iendo a reconoçer tierras suyas que tenía en el pago de Sayavera (...y) le ataron y quemaron cerca del aljibillo de Balbuena, entre unas encinas que oy se conservan. Y porque no se viera por los christianos la quema, le barrieron las çenizas con ramas de árboles”⁹³. En este sentido la volatilidad de la perspectiva simbólica era consustancial en la tradición religiosa hispánica con el mundo silvestre⁹⁴. La deforestación, en fin, no era óbice para mantener el concepto de “bosque sagrado”, inherente al martirio y a la santidad⁹⁵.

El modelado paisajístico del agro, al margen de sus pérdidas, inicialmente permitía la rápida ubicación del martirio, pues sus localizaciones eran zonas agrícolas antropizadas (viñas, secanos, hazas,...) o agrestes (ramblas, barrancos, llanos...), unas denominaciones ambiguas que, pasado el tiempo, caían en la imprecisión. Igual ocurría con árboles concretos (encina, moral, algarrobo,...), ya que podían desaparecer para dar paso a la siembra de otro vegetal. Hubo casos que la memoria del árbol perpetuaba la conservación de la planta por parte de sus herederos, como ocurría en Berja, cuando martirizaron a Leandro Caballero, pues “lo sacaron a su güerta y allí le ataron a un naranjo y le dieron de puñaladas”⁹⁶. También en Jorairatar, en el camino a Cádiar, se conservaba el olivo en el que ahorcaron al sacerdote, licenciado Francisco Navarrete, el cual estaba tras la casa del beneficio que en 1669 era también de propiedad privada⁹⁷.

La visión de un árbol como patíbulo del martirio era frecuente en la tradición cristiana, constituyendo un paradigma de la cultura visual que, incluso, era habitual señalar el tipo concreto que facilitaba su identificación, y aún su familiarización con el territorio⁹⁸. En el caso de los moriscos alpujarreños fueron abundantes los morales y frutales, ya que la sericultura y arboricultura eran comunes en el agro alpujarreño.

93. “Y aviendo cogido algunos monfies, ellos confesaron el delito, y por ay se supo”. Testimonio del licenciado Matias Maldonado y Martos. Murtas, 24 de enero de 1669. *Informaciones de Escolano*, f. 145v.

94. CALAVIA SÁEZ, Óscar. «Naturaleza, religión y cultura tradicional: Un ensayo sobre el pensamiento rústico», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LII (1997), pp. 133-176.

95. Como se demuestra en el caso del encinar de san Millán de la Cogolla y todos los rituales y prácticas devotas dedicadas al santo y al monte. GARCÍA PÉREZ, Guillermo. *El árbol sagrado en España*, Madrid: E.U.I.T. Industrial, 2017, p. 39 y ss.

96. Testimonio del capitán Pedro de Valdivia. Berja, 19 de enero de 1669. *Informaciones de Escolano*, f. 140r.

97. Concretamente era propiedad de María Bogas, viuda de Cristóbal Martín. Testimonios de Pedro de Sigüenza y Miguel del Castillo. *Informaciones de Escolano*, ff. 146v y 147r, respectivamente.

98. FRANCO LLOPIS, Borja. «Notas sobre la iconografía del martirio de san Bernardo de Alzira: a propósito de la tabla homónima del Museo de la catedral de Valencia», *Revista Digital de Iconografía Medieval*, VIII (2016), p. 106.

La elección concreta del árbol por parte de los verdugos obedecía a la idoneidad morfológica de su copa y ramaje, acorde a las exigencias propias de un cadalso óptimo al martirio que pretendían. La tradición de la literatura sagrada fijó, incluso, un modelo visual en la forma de las ramas del árbol, pues podía interpretarse como providencialista. Así, por ejemplo, la hagiografía del martirio a manos musulmanas de san Bernardo de Alzira y Carlet, refiere cómo, al atarlo a un alisio, le “alegró al santo, pues tenía la forma de cruz, dando gracias al Señor”⁹⁹.

La localización de puntos martiriales en el extrarradio de los lugares alpujarrreños, por otro lado, se volvía extremadamente dudosa, pues el monte era siempre cambiante (incendios extraordinarios, rozas o rompimientos...). No es extraño que, en algunos casos, la sabiduría popular encontrarse un camino para fijar la memoria de estos lugares agrestes, como ocurre en La Peza, con el encinar donde se martirizó al trinitario fray Marcos Criado. En este caso las encinas del entorno ofrecen la particularidad que sus bellotas representan la grafía JHS, últimas palabras que pronunció este beato, constituyendo el elemento principal de su propia iconografía¹⁰⁰. Como estamos viendo, la cultura popular encontró una explicación adecuada para demostrar que la morfología del fruto vegetal respondía al hecho histórico martirial.

Un caso notable de toda esta casuística se documenta en la referida Alcútar y la moraleda cercana a la iglesia. Allí fue “el lugar del martyrio de dichos christianos, donde hallaron los güesos referidos por ser tradición constante y que los árboles que poco más arriba se conservan, que son morales y otros, fueron donde haciendo aspas y espeteras de sus ramas les colgaron sus caveças y entrañas y quedaron pasmados y elados, sin crecer más de lo que entonces avían crecido al tiempo del martyrio, como lo refieren hombres ançianos, que demás de setenta años a esta parte los conoçen en el mismo estado”¹⁰¹.

Los morales, en contacto con los restos martiriales, parece que se comportaban singularmente. Su observación, por natural que fuera, parecía, en sí misma, sobrenatural, a tenor de lo que leemos en las testificales. Era, en fin, una forma de manifestar el halo extraordinario que envolvía a las propias

99. FRANCO LLOPIS, Borja. «Notas sobre...», p. 103.

100. Así lo refieren sus estudios. SÁEZ MEDINA, Juan. «El Santo Fray Marcos Criado, apóstol de los moriscos», *Boletín de Estudios del Instituto Pedro Suárez*, 5 (1992), pp. 55-60 y JARAMILLO CERVILLA, Manuel. «Fray Marcos Criado, el Beato de La Peza. Una devoción vinculada al problema morisco», *Revista Hespérides*, 11 (2007), pp. 27-28.

101. Testimonio de Francisco Zapata-Pimentel, Alcútar, 28 de noviembre de 1668. *Informaciones de Escolano*, f. 5r.

plantas. Esta característica también se ofrece en la retórica de la cultura visual del grabado martirial, como ocurría con san Sebastián, cuya representación muestra al mártir con el “ánimo invencible, y tan sereno, como si fuera el árbol al que le ataron”¹⁰².

La propia especie vegetal, los morales, ayuda igualmente a una trascendencia religiosa, puesto que estos árboles en las iglesias castellano leonesas, por ejemplo, tenían una concomitancia estrecha con el sentimiento de sacralidad. Así, la tradición afirmaba que los morales de Quintanilla de las Dueñas brotaron de las gotas de sangre derramadas por san Vitores cuando los musulmanes le cortaron la cabeza. De este modo, en la iglesia burgalesa de Villoviado se cuenta que trasladaron un moral arrancado y pusieron cerca del templo en señal sacralización¹⁰³. Esta práctica tradicional vinculada al martirio de cristianos a manos de sarracenos, nos hace plantearnos si los habituales morales que hay en el entorno de las iglesias alpujarreñas, al margen de su origen y otras consideraciones, no tendrían una relectura similar. Queda esta idea meramente como hipótesis.

La moraleda de Alcútar refleja, empero, el pensamiento popular de cómo un árbol plasmaba el artificio de la violencia simbólica. El raquitismo de esta planta alpujarreña estaba en consonancia con una realidad perceptible de la moraleda, cuyo pensamiento lo asemejaba al modelo que experimentaban sus raíces al contacto con las entrañas de la tierra. La cultura visual del momento captaba la idea de un paisaje entristecido, pues su concepción exigía un determinado decoro representativo. El pintor Francisco de Holanda, por ejemplo, explicaba cómo la “figura o imagen que pintamos si ha de ser triste o agraviada que no tenga alrededor de sí jardines pintados, ni cazas, ni otras gracias y alegrías, sino antes que parezca que hasta las piedras y los árboles y los animales y los hombres sienten y ayudan más a su tristeza”¹⁰⁴.

Los morales de Alcútar, observados por cualquier labrador, tenían algo de decoro real. No hay que ser muy avisado en el mundo rural para percatarse de la languidez de un árbol cuando, pese a los años, no ofrece la vivacidad esperada. En este sentido los campesinos alpujarreños interpretaron en

102. PEÑA VELASCO, Concepción de la. «La imagen del mártir en el barroco: el Ánimo Invencible», *Archivo del Arte Español*, XXXV (2008), pp. 152 y 157.

103. PALACIOS PALOMAR, Cesar Javier. «A la sombra del árbol». En BLANCO CASTRO, Emilio et. al. *La Naturaleza. Tradiciones del entorno natural*, Salamanca: Centro de Cultura Tradicional y Diputación de Salamanca, 2000, pp. 72-73.

104. VÁZQUEZ DUEÑAS, Elena. «Sobre la prudencia y el decoro de las imágenes en la tratadística del siglo XVI en España», *Studia Aurea*, 9 (2015), p. 437.

forma sensorial la manifestación de la naturaleza, tal y como aludía el inmortal pintor. Por ello, el vecino Diego Fernández, al testificar ante el visitador eclesiástico, plasmó lo siguiente:

siempre este testigo a hecho el reparo que los demás becinos y ancianos deste lugar an hecho en los árboles y morales donde fueron martirizados. Que sienpre se están de un mismo ser sin menobarse más ni creçer por más que los labran y cultiban, porque todos los años a las más beçes a bisto que se siembra esta güerta de alcaçeles, maises y garbanços y otras legumbres que se riegan y tiene mucha labor. Y que comúnmente se atribuye a demostración que Dios quiere haçer por estos mártires en el sentimiento destas plantas¹⁰⁵.

El sentimiento de las plantas cultivadas en el haza de Alcútar, y recogido ante el notario apostólico, es enormemente interesante. El "jardín, ameno y dilatado", que la literatura religiosa, en donde las flores que adornan los sepulcros son muestra de una muerte digna¹⁰⁶, se contraponen al desmedro vegetal alpujarreño, que simboliza una señal de la necesidad de actuar sobre los cuerpos allí sepultados. Los testimonios orales colegían que simbolizaba la manifestación celestial, prodigada para resolver el embate lánguido de una memoria, que se resistía a perder el reconocimiento de una fosa común. Eran, en fin, los preliminares para tomar la iniciativa, pues en "la quaresma del año pasado de seisçientos y cinquenta y dos o çinquenta y tres sacaron de aquel mismo sitio y lugar donde deçía el dicho su padre y las dichas moriscas que estaban enterrados estos mártires y que concurrió mucha xente a berlos sacar y los ençe[r]aron en un arca que se hiço de madera nueva"¹⁰⁷.

Las exhumaciones constituyeron un día solemne, como recordaba Juan del Castillo, quien informó que hubo "algunos saçerdotes y relixiosos del señor San Francisco que binieron a ellas. Y dixo la misa el bicario de la Taha de Pitres. Y este testigo como sacristán, cantó en el coro y que toda su bida a conocido la haça y güerta de morales a donde dicen que los martirizaron. Y que los dichos morales se están con el desmedro sin creçer ni menguar más

105. Testimonio de Diego Fernández, Alcútar, 28 de noviembre de 1668. *Informaciones de Escolano*, ff. 153v-154r.

106. Nos parece interesante la sentencia, a decir de la literatura religiosa, "de la muerte jardín, el más ameno" de la obra de Miguel Dicastro, *Aula de Dios* (1638). MATA INDURÁIN, Carlos. «De flores intrincado laberinto»: el jardín poético de *Aula de Dios* (Zaragoza, 1637) de Miguel de Dicastro». En DOMÍNGUEZ MATITO, Francisco y LOBATO LÓPEZ, M^a Luis (ed. lit.). *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, Burgos: Iberoamericana Vervuert, 2002, vol. II, p. 1314.

107. Testimonio de Luis Fernández, Alcútar, 28 de noviembre de 1668. *Informaciones de Escolano*, f. 157r.

de lo que tenían¹⁰⁸. La naturaleza había señalado el lugar de la fosa martirial, tras cuya función, continuaba, en fin, haciéndolo con igual sentido para marcar el lugar donde cayeron los mártires. Pensamos que recurrir para el acto a la regla seráfica no es baladí, pues el carisma de la orden, vinculada a la naturaleza y al fomento de una devoción basada en la cruz viviente, facilitaba una misión que pretendía recuperar una *theologia crucis*¹⁰⁹.

Luis Hernández, otro de los declarantes del Alcútar, en 1669 comunicó al visitador eclesiástico que, pese a que sus cadáveres fueron exhumados al menos una década antes, los morales señalaban el punto martirial. La languidez continuada de los árboles, sorprende por su contundente interpretación, pues insistía en la visión de “decoro”, debido desde los inicios postbélicos:

muchos años después de la población, este testigo oyó decir a el dicho Francisco Hernández, su padre, que los árboles de la haça referida no podían prebaleçer ni medrar, porque estaban regados con sangre de mártires. Y este testigo los a conoçido toda su vida de un mismo ser y con el mismo desmedro que oyó decir a el dicho su padre, tubieron desde el rebelión¹¹⁰.

En pocas palabras, la impresión visual de la naturaleza, valga la redundancia, era sobrenatural, al quedar ésta bañada por el fluido púrpura derramado por los cristianos viejos. Ciertamente el germen que hacía florecer un jardín espiritual de cruces regadas con sangre martirial, en cuya copa se enarbola simbólicamente la semilla cristiana, como un modelo universalista¹¹¹. Sin poder extendernos en ello, acaso la emblemática religiosa en torno al árbol, que es mucho más rica¹¹², debería considerarse más en los análisis martiriales bajo el prisma fitográfico. En nuestra opinión el pasmo vegetal ofrece un modelo

108. Testimonio de Juan del Castillo, Bérchules, 4 de noviembre de 1668. *Informaciones de Escolano*, f. 157r.

109. CACHEDA BARREIRO, Rosa Margarita. «El arte...», p. 670.

110. Testimonio de Diego Fernández, Alcútar, 28 de noviembre de 1668. *Informaciones de Escolano*, ff. 153v-154r.

111. Es muy interesante el análisis del grabado de Mathias Küssel, *Sanguinis martyrorum semen Christianiorum*, [“La sangre de los mártires es la semilla de los cristianos”], un jardín espiritual de cruces regadas en la copa de los árboles por la sangre de los mártires jesuitas y regado por asistentes espirituales. En la parte superior aparece un jesuita con un libro, símbolo de la ciencia, y en la parte inferior animales acompañados de un hombre con turbante y atuendos orientales, lo que sugiere la dimensión universal de la empresa del martirio. SALAMANCA VILLAMIZAR, Carlos Arturo. «De las...», p. 277.

112. ALONSO REY, M^a Dolores. «El árbol en los libros de emblemas españoles». En MARTÍNEZ PEREIRA, Ana et alii (ed.). *Palabras, símbolos, emblemas: las estructuras gráficas de la representación*, Madrid: Turpin Editores, 2013, pp. 117-125.

interpretativo que sugiere conmovér al devoto, en cuyo caso la languidez de la planta ayuda a la mortificación del cuerpo para una elevación del alma.

6. Cruces de martirio: un viacrucis martirial

La repoblación postbélica en La Alpujarra facilitó el restablecimiento lento de la vida cristiana en las localidades. Fueron los momentos en los que los familiares de los mártires (cristianos originarios) promovieron una señalización adecuada de los puntos exactos del martirio. En esta iniciativa quedaron impresas para el colectivo visiones que pronto se borrarían del paisaje, incluso si éste era urbano. Tenemos la referencia, por ejemplo, de las señales del martirio de los hijos del sacristán Esteban Zamora en su propia vivienda de Murtas. Como recuerda un descendiente de un repoblador, el “padre deste testigo decía que le llevaban recién venido a ver la casa y paredes ensangrentadas de las muertes de los niños en la casa, que oy es de los herederos de Blas Rodríguez y Luis de Bedia, suegro que era del dicho sacristán”¹¹³.

Las *cruces de martirio* –ya lo hemos referido en otra ocasión– constituyen una segunda lectura del mismo fenómeno, pues complementaban esta geografía martirial¹¹⁴. Estas iniciativas devotas fueron fundamentales en el ámbito alpujarreño, cuyo paisaje rural, inhóspito y cambiante, no siempre era tan preciso. Los martirios dentro de la trama urbana eran fácilmente reconocibles, pues se encontraron fosas en las plazas y espacios cercanos a las iglesias. Las construcciones, como podían ser viviendas concretas, torres (fuesen de campanario, como en Jorairatar; particulares, como la torre de los Villalobos, en Berja; o de otro tipo, como la Torre Garavito, en Dalías), muros,...., ofrecían una solidez que facilitaban la perdurabilidad de la memoria. No así los espacios abiertos, cuya evolución natural, siempre cambiante, era más mutable.

Las *Informaciones de Escolano* recogen cómo las comunidades locales se esforzaron en los espacios rurales –los más vulnerables a la localización martirial– en levantar hitos para identificarlos, sobre todo con cruces de piedra. En los casos donde había construcciones preexistentes (aljibes, pozos, puentes, cercas acequias...), éstos, por sí solos, balizaban perfectamente

113. Testimonio del licenciado Matías Maldonado y Martos. Murtas, 24 de enero de 1669. *Informaciones de Escolano*, f. 145v.

114. Sobre este modelo crucífero vinculado al martirio ya dimos a conocerlo en su día. SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. «La rebelión...», p. 123 y ss.

el punto. La práctica común fue denominarlos con un título llamativo, por lo general se usó el genérico “de los mártires”, o el nombre del espacio donde se localizaba. Estas cruces levantadas ex profeso las reconocieron los visitantes eclesiásticos, contándose que visitaron en 1669 siete de ellas, aunque nos consta que hubo muchas más, incluso en otras diócesis, como la de Almería¹¹⁵ (Tabla 3).

Hubo muchas de las fosas martiriales, como queda dicho, que fueron exhumadas y sus restos trasladados a las iglesias, pero nos consta que se marcaran estos puntos. Y en otros casos que si se hicieron, sus señales eran débiles, pues no perduraron en el espacio más allá de una transmisión oral. También hay noticia de la presencia de otras cruces que se alzaron a título particular, como la cruz que se colocó en el casco urbano de Bubión, frente a una casa donde cayó muerto un mártir. Tal y como describió en 1675 un testigo, en aquel espacio “se conserva una cruz a la puerta de la casa de Francisco Bellido Cañabate, y que está allí por memoria de que en aquel sitio fue asaeteado el dicho Francisco Denziso”¹¹⁶.

En el ámbito doméstico también hubo cruces particulares que señalaban los puntos concretos donde se martirizó o murió el mártir. El caso más interesante estaba en Alcútar, en casa del sacerdote Diego de Montoya, la cual ya tenía unas cruces preexistentes decorando las pilastras del patio descubierto del edificio. Al rodear los moriscos la construcción, éstos lanzaron desde el exterior flechas, asestándole una de ellas al eclesiástico que estaba dentro. Tras noquear la puerta de la vivienda, los asaltantes entraron y remataron al clérigo, martirizando también, acto seguido, los propios elementos crucíferos:

en estas casas dichas se be oi la lumbrera y destecho por donde le tiraron la primera saeta. Y a donde cayó herido ai dos pilastras de piedra yeso. Y en ellas se ben dos cruçes labradas de yeso a quien los rebeldes dieron algunas guchilladas y alfanxaços, que oi se ben porque hasta este tiempo an durado estas señales y otras muchas que comúnmente se refieren¹¹⁷.

115. En la localidad de Sorbas, por ejemplo, nos consta que se repartió un pedazo de tierra de quince fanegas de seco en el pago de Gulli, “que alinda con un romeral, que está puesta la cruz donde mataron los moriscos a Juan Ximénez”. Archivo Municipal de Sorbas, Libro de Apeo de Sorbas, f. 192.

116. Testimonio de Domingo Pérez Jácome, Pampaneira, agosto de 1675. SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. «Torres fuertes y memoria martirial. Los Enciso: entre Bubión, Bayárcal y Berja», *Farua*, 24 (2021), p. 64.

117. Informe de Jacinto Zapata, notario apostólico, real y del número de Bérchules, 5 de diciembre de 1668. *Informaciones de Escolano*, ff. 165r-166r.

TABLA 3. Cruces de martiro elevadas en la alpujarra en el s. XVII

LOCALIDAD	CRUZ	MOTIVO	LUGAR
Alcútar	Cruz de la Verónica	Fosa martirial	En la cabecera de un haza de morales, donde se encontraron diferentes restos de mártires
Bayárcal	Cruz del Puente	Ldo. Palomares	En el Barranco del Agua, debajo del barrio de Talhama, en el camino hacia Laroles y el Puerto de la Ragua, donde ejecutaron al sacerdote
Berja	Cruz de los Mártires	Fosa martirial	Haza de la Cruz, cercana a la plaza de la villa
Fondón	Cruz de los Mártires ^(*)	¿?	Cercana a la Era empedrada de Juan Godoy Ramírez
Laujar de Andarax	Cruz de los Mártires	Fosa martirial	En la Puente del Caño, "en la parte que va a Presidio de Andarax", en el camino que va a Alcolea, "junto a un aljibe que cerca della"
Lucainena	Cruz del Martirio ^(*)	Gonzalico Valcárcel	A la entrada del pueblo, en el camino de Ugijar
Ugijar	Cruz de la Placeta	Fosa martirial	Placeta cercana a la iglesia
Válor	Cruz del Llano	Ldo. Alonso Delgado, Luis Pérez Tejerina y Diego de Molina	En el Llano de Venegas "donde avía unos morales y en tres de ellos los ahorcaron, a cada uno en su moral"

^(*)En el último tercio del siglo XVII se contruyeron dos cruces más convirtiéndose en un Calvario.

El modelo de cruz martirial que, a su vez, es una cruz martirizada, facilitó que se mantuviesen estos elementos domésticos. Pero, sin duda, la más singular de todas ellas sea la Cruz de Yniza, toda vez que otras cambiaron su significado. Así, la Cruz Blanca de Ugijar, un crucero martirizado cuyos restos se trasladaron al templo, permitió sustituirlo por otra cruz, pero ésta perdió su nombre martirial. En su caso recibió el término de Cruz de San Sebastián, una obra que ni tan siquiera se hizo de piedra, sino que era "una cruz de madera que está junto la hermita de San Sebastián dicha villa"¹¹⁸.

118. Testimonio del licenciado Antonio Benet, Válor, 4 de diciembre de 1668. *Informaciones de Escolano*, f. 14v.

Este dato resulta importante, pues no teniendo tierra regada con mártires, y quedando los restos de la cruz martirizada al seguro del templo, el hecho martirial se difuminaba, tanto como para perder su título. El interés del primer cuarto XVII en tales circunstancias era otro, fijado en ese momento en la peste que assolaba la comarca, elevándose una ermita al santo terapeuta, protector muy difundido para luchar contra la epidemia¹¹⁹.

El esfuerzo popular plagó un campo de cruces de martirio *in hoc signus vincit*, en el sentido constantiniano más victorioso, pero la falta de un pronunciamiento definitivo de la Iglesia sobre los martirios alpujarreños conllevaría fenómenos como el descrito para la cruz ugijareña. En otros casos provocaría confusiones en la propia historia martirológica, como logramos establecer para el caso de la cruz de Bubión, en donde el constructo devoto hacía que ya estuviera colocada en el momento del alzamiento morisco para martirizar a Francisco Enciso. Al testificar uno de sus descendientes, en septiembre de 1678, decía que había “una cruz que da a la parte de la puerta de la casa que fue de Francisco Bellido (... , pues) desnudándole en carnes le amarraron a ella y le asaetearon con las ballestas que traían quitándole la vida”¹²⁰. Esto es, le daba rango de cruz martirizada, sin duda con ánimo de enfatizar el símbolo ligado a su antepasado, cuando en verdad era una cruz de martirio, cuyo objeto era señalar el punto donde murió el mártir.

Durante la segunda mitad del siglo XVII los lugares regados con su sangre martirial, y aquellos otros donde finalmente recalieron los huesos del mártir o, en el caso de las cruces martirizadas, sus restos, básicamente se habían localizado. Cabía, simplemente, articularlos desde la óptica barroca para perpetuar en la memoria popular la geografía martirial. Para ello se constituyeron vía-crucis, y otro tipo de actos devotos (lectura de letanias, memorias y, en algún caso, incluso altares privilegiados para officiar misa), que facilitaban una vía sacra que rememoraba los hitos más sobresalientes del martirologio. Entre 1668-1669 el visitador eclesiástico Leyba levantó acta de esta sacralización, e incluso dio instrucciones para preservarlos, como tenemos bien estudiado, al igual que el desarrollo de pequeñas ermitas de Ánimas¹²¹ y, en

119. Sobre esta ermita concreta y la epidemia que asoló La Alpujarra, vid. SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. «Sanar y proteger en el devocionario alpujarreño: la Virgen de la Salud de Laujar de Andarax (Almería)». En ARANDA DONCEL, Juan (coord.). *La advocación de la Salud: actas del I Congreso Nacional*, Aguilar de la Frontera: Ayuntamiento de Aguilar de la Frontera, 2005, p. 297.

120. SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. «Torres fuertes...», p. 64.

121. La muerte arrebatada de los cristianos viejos, en tan cruentos y rápidos episodios, enfatizó como en ningún otro lugar, el culto a las Ánimas Benditas del Purgatorio, pequeños cubiculos donde los devotos alpujarreños trataban de salvar a aquellos familiares que de forma atropellada tal vez no

las cercanías de las cruces más alejadas, con construcciones tan simbólicas como santuarios y ermitas, por lo general con invocaciones marianas¹²².

7. Conclusiones

Los mártires y su devoción, como ha demostrado Torres Curiel, constituyen un instrumento fundamental para la apropiación del espacio, pues ofrecen narraciones geográficas y mecanismos de convocatoria alrededor de nuevas formas de mediación con la divinidad¹²³. En el caso de La Alpujarra, en donde la rebelión morisca arrasó prácticamente la presencia de cristianos viejos, y trajo un proceso repoblador con una amalgama de religiosidades muy dispar, por el diferente origen de los nuevos pobladores, entendemos que su aglutinante adecuado fue un nuevo modelo devoto barroco que comenzaba por afirmar que la tierra estaba regada con sangre cristiana.

El alzamiento morisco no sólo tuvo una vertiente humana de mártires sino un paisaje material de edificios sagrados derruidos¹²⁴. Gracias a la devoción, aceptación, transmisión e interés de los alpujarreños, el martirologio tuvo amplia representación, expresando en el territorio la visualización de la cruz victoriosa. Sin embargo era difícil cimentar un modelo martirial. Como subraya Rubial, desde el primer tercio del siglo XVII resultaba problemático reconocer el martirologio por las restricciones y prohibiciones de Roma. De igual modo, era complicado impulsar devociones colectivas frente a individuos concretos, ya que se requería el favor e intercambio de dones entre dos personas, al igual que la sobreabundancia de representaciones y reliquias de mártires antiguos que determinaban mucho en relación a los más recientes¹²⁵.

podieron arreglar sus asuntos en tierra antes de presentarse ante el juicio del Altísimo. Ya advertimos como estos espacios se situaron en la salida de las localidades, generalmente en puntos sagrados donde cayeron mártires. SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. «La devoción y culto a la muerte durante el Barroco y la estructuración de la religiosidad popular. Un modelo metodológico a través del fervor alpujarreño». En RUIZ FERNÁNDEZ, José y VÁZQUEZ GUZMÁN, Juan Pedro (eds.), *Religiosidad popular y Almería*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2005, pp. 201-262.

122. Por no extendernos en este asunto remitíos al lector al capítulo titulado "Viasacra, viacrucis y sacralización del espacio" en nuestro artículo: SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano. «La rebelión...», p. 130 y ss.

123. TORRE CURIEL, José Refugio de la. «Santidad y martirio en testimonios jesuitas y franciscanos sobre la cristianización del noroeste novohispano. Siglos XVII y XVIII», *Relaciones*, 145 (2016), pp. 63-107.

124. ARCURI, Andrea. «El paisaje religioso alpujarreño tras el "levantamiento": una mirada a través de las visitas pastorales», *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 39-40 (2019), pp. 39-58.

125. RUBIAL GARCÍA, Antonio. «Los mártires...», p. 259.

El apoyo oficial al martirologio romano constituyó una superposición martirial de unos mártires sobre otros, y acaso conllevó una cultura popular que fijó sugerentes lecturas en la memoria colectiva. Por ello no quisiéramos terminar sin referir las leyendas alpujarreñas de relatos sobre el martirio de cristianos viejos, y que sintetizaremos en la recogida por Cayetano del Castillo en el tardío 1900, y que está referida al licenciado Mayorgas, cura de la taha de Pitres al cual una partida de monfies atacó el lugar.

El relato describe cómo el sacerdote de aquel lugar al pie del Mulhacén meditaba el Jueves Santo en el huerto de las olivas, cuando, abandonado por sus vecinos, fue apresado y crucificado, quedando sólo con él su madre recostada en la cruz, muriendo un Viernes Santo. Cuando las tropas de Felipe II recuperaron el lugar, el vecindario buscó sin éxito los cuerpos de madre e hijo, hallándose únicamente en el maltrecho templo la escultura de Cristo en la Cruz con su madre a los pies. Como no se logró averiguar quien trajo aquella efigie, y dado que eran la viva imagen de los desaparecidos, la feligresía llamó a la hechura el *paso del beneficiado Mayorgas*¹²⁶.

Esta leyenda popular nos recuerda que en La Alpujarra rezar a las imágenes de Cristo y a la Dolorosa era una forma de ver el sufrimiento de los mártires de los moriscos, una *imitatio Christi* en donde cobra, en fin, todo su sentido la obra de Roelas, *Cristo ejemplo de mártires*. Se estaba rememorando este martirologio no reconocido por la Iglesia, bajo el signo del devocionario tradicional alpujarreño, cuyo arraigo martirial de 1568, como estamos viendo, aún se mantenía iniciado el siglo XX, convirtiéndose la historia pasada de sus mártires en leyenda actual y viva.

126. CASTILLO Y TEJADA, Cayetano del. «El beneficiado Mayorgas. Tradición alpujarreña», *Ilustración Española y Americana*, [Madrid], 8 de abril de 1900, pp. 199-203.

Juan de Prado (1563?-1631). De la controversia inmaculista al martirio por la fe

JUAN DE PRADO (1563?-1631). FROM THE IMMACULIST CONTROVERSY TO MARTYRDOM FOR THE FAITH

Fernando J. Campese Gallego

Universidad de Sevilla

El 23 de enero de 1615, festividad de San Ildefonso, santo mariano por excelencia, una procesión salió del convento sevillano de San Diego de Alcalá, de franciscanos descalzos, para homenajear y celebrar el misterio de la Inmaculada Concepción de María. Esta celebración fue presidida por el guardián del convento, fray Juan de Prado, junto con otros frailes y eclesiásticos partidarios de esta *pía opinión* aún no definida como dogma por la Iglesia. Entre ellos se encontraban el arcediano de Carmona y dignidad de la Catedral, Mateo Vázquez de Leca, el prebendado y predicador del Sagrario, P. Bernardo de Toro (1570-1643), y el coplero Miguel Cid (1550-1615), quienes se encargaron de difundir una canción inmaculista que se haría famosa:

Todo el mundo en general,
a voces Reyna escogida
diga que soys concebida
sin pecado original¹.

1. Miguel CID (1615) *Todo el mundo en general a voces Reyna escogida diga que soys concebida sin pecado original*. Sevilla, Alonso Rodríguez Gamarra.

La letra era de Cid, la música original de Toro² y la impresión de 4.000 hojillas para repartir fue costeadada por el opulento Vázquez de Leca. La ocasión fue promovida por Juan de Prado, quien preparó la procesión, primera de las muchas que se iban a celebrar en aquel año concepcionista para Sevilla y toda Andalucía, junto con sus hermanos fray Francisco de Santiago (1567-1616), antiguo capellán de la difunta reina Margarita de Austria, y fray Diego Jaramillo, definidor de la provincia, así como los mencionados clérigos³.

A lo largo de la campaña inmaculadista que se iba a desarrollar en Sevilla y su archidiócesis, conocida como la *Guerra Mariana*⁴, con manifestaciones masivas en favor del misterio, pegadas de carteles en tan grandes cantidades como para amanecer la ciudad empapelada con el célebre letrado de *Sin Pecado Concebida*, así como la famosa copla enseñoreándose de los sonidos de la ciudad⁵, bajo los auspicios del austero y devoto arzobispo Pedro de Castro (1534-1623), ardiente defensor de la opinión pía y de los polémicos Libros Plúmbeos del Sacromonte de Granada⁶, los franciscanos, en general, van a seguir en primera línea, pero el papel de los modestos *dieguinos* (los descalzos del convento ya citado) se va a ir alejando del foco, al menos en Sevilla,

-
2. Toro era compositor aficionado, pero la música más conocida de la copla es posterior, compuesta por Francisco Correa de Arauxo (1584-1654): puede oírse en <https://www.youtube.com/watch?v=iRzrsKPCCkC> (recuperado el 11.5.2023).
 3. Francisco de JESÚS MARÍA DE SAN JUAN DEL PUERTO (1724), *Primera parte de las Crónicas de la Provincia de San Diego en Andalucía de Religiosos Descalzos de N.P. San Francisco*. Sevilla, Convento de San Diego, pp. 14-54.
 4. La denominación la acuñó Thomas D KENDRICK (1960), *Saint James of Spain*. Londres, Methuen, pp. 88-103. Más información en Stanko VRANICH (1966), "Carta de un Ciudadano de Sevilla. La Guerra Mariana de Sevilla en el siglo XVII", en *Archivo Hispalense*, 137, pp. 241-274, y 138, pp. 59-77; Juan Francisco BONNEFOY (1955) "Sevilla por la Inmaculada en 1614-1617", en *Archivo Ibero-Americano*, 2ª época, nº 57-58, pp. 7-33; Carlos ROS (1994), *La Inmaculada y Sevilla*. Sevilla, Castillejo; Manuel SERRANO ORTEGA (2004): *Glorias sevillanas. Noticia histórica de la devoción y culto que la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Sevilla ha profesado a la Inmaculada Concepción de la Virgen María*. Sevilla, Consejo General de Hermandades y Cofradías (1ª ed. 1893).
 5. Tomando prestado el título del excelente libro de Clara BEJARANO PELLICER (2015), *Los sonidos de la ciudad. El paisaje sonoro de Sevilla, siglos XVI-XVIII*. Sevilla, Blázquez.
 6. Sobre Pedro de Castro hay mucha bibliografía, destacando José Antonio OLLERO PINA (2012), "Don Pedro de Castro, arzobispo de Sevilla (1610-1623), una relación conflictiva", en *Realidades conflictivas: Andalucía y América en la España del Barroco* / coord. por Miguel Luis LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Juan José IGLESIAS RODRÍGUEZ, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 95-116; Fernando J. CAMPESE GALLEGU (2013), "El arzobispo Pedro de Castro y el Apocalipsis Nova en el Sacromonte de Granada", en *Construyendo Historia. Estudios en torno a Juan Luis Castellano*. Antonio JIMÉNEZ ESTRELLA, Julián J. LOZANO NAVARRO, Francisco SÁNCHEZ-MONTES GONZÁLEZ y Margarita Mª. BIRRIEL SALCEDO (eds.). Editorial Universidad de Granada, pp. 109-122. Sobre los Libros Plúmbeos, es muy útil la obra de Manuel BARRIOS AGUILERA y Mercedes GARCÍA-ARENAL (eds.) (2015): *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*. Valencia-Granada-Zaragoza, Universidad de Zaragoza.

a medida que se convierte en un conflicto con la poderosa orden de Santo Domingo, seguidora de la opinión contraria⁷.

Este distanciamiento va a ser demostrado por los propios dominicos. Estos graves religiosos, en una reunión de sus maestros, y también en pasquines y panfletos, van a identificar a sus principales adversarios como el Arzobispo, Vázquez de Leca, Toro y también el jesuita P. Juan de Pineda (1553-1637), pero no se van a referir como tales a fray Juan de Prado y sus hermanos⁸.

Por su parte, fray Francisco de Santiago va a realizar un viaje a la Corte para apoyar la misión de Vázquez de Leca y Toro, comisionados del arzobispo Castro para entrevistarse con el propio rey Felipe III, a quien el fraile conocía de antiguo. Según el mismo Toro, fray Francisco *vio a su magestad y muy despacio trataron con muy gran familiaridad cosas atrasadas del tiempo de la reina doña Margarita, que fue este fraile el que estuvo con ella y el rey se acordó muy bien y le dio palabra de salir a esta causa de la Virgen*⁹. Cumplida su tarea, el religioso procedió a retirarse de la campaña y de Sevilla, para morir en su Extremadura natal en 1616¹⁰.

Si bien es verdad que el papel de fray Juan de Prado va a disminuir en la causa inmaculista, su vida volverá a tener como objetivo una lucha, que, en este caso, va a ser más amplia y más general, pues se trata de la defensa de la fe, culminando en el martirio, como mayor sacrificio y logro de su carrera. Para comprender esta evolución, hay que comenzar por conocer su vida.

Hijo ilegítimo, pero reconocido, del caballero leonés Francisco de Prado y Tovar, alférez mayor de Sahagún y capitán hereditario de las guardias de Castilla¹¹, fray Juan de Prado, nacido hacia 1563 en Morgovejo (León)¹², fue encaminado desde muy joven a la vida religiosa, recibiendo esmerada educación en la Universidad de Salamanca. Ya en 1584 entró en la Orden de San Francisco, en la provincia

7. Sobre esto, v. Fernando J. CAMPESE GALLEGO (2012), "La controversia de la Inmaculada Concepción. Un conflicto buscado", en *Realidades conflictivas...*, pp. 37-50.

8. Juan José OLLERO PINA (2003), "*Sine labe concepta*: conflictos eclesiales e ideológicos en la Sevilla de principios del siglo XVII", en *Grafiyas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. Carlos-Alberto GONZÁLEZ SÁNCHEZ (coord.), Enriqueta VILA VILAR (coord.). México Fondo de Cultura Económica, pp. 301-335.

9. Bernardo de TORO, *Relación del discurso y Raçonamto. qe. el p. Berd^o. de toro, Presbítero hiço a Su magd. del Rey don felipe tercero nro. Señor en la embaxada q. el dho. hiço en compañía de don matheo Bázquez de leca arcediano de Carmona Canónigo de la Santa yglesia de Sevilla de parte del Señor arçobispo de Sevilla que escribió a Su magd. en raçón de los negocios de la pura y limpia Concepción de la Virgen nra. Señora sin pecado original*. B.N., Mss. 4.011, ff. 20-22. La *Relación* fue publicada en Joaquín HAZAÑAS Y LA RÚA (1918), *Vázquez de Leca 1573-1649*. Sevilla, Sobrinos de Izquierdo, pp. 274-283 (p. 282).

10. ROS (1994), p. 117.

descalza de San Gabriel, afiliándose, por tanto, a la rama más rigurosa de los frailes menores, en su convento de Rocamador (Extremadura). Pronto destacó en la orden, al pasar a Andalucía, participando en la fundación de los conventos de Arcos de la Frontera y Jerez de la Frontera (1603), siendo elegido guardián de varios de ellos, como el ya mencionado de Sevilla¹³.

La provincia de San Gabriel era la sucesora de varias ramas del franciscanismo reformado en España y Portugal. Su primera encarnación había sido la Custodia de los Ángeles, fundada en 1491 por fray Juan de la Puebla (1453-1495) para recoger a todos los frailes que buscaban mayor rigor y una vida de máxima pobreza y ascetismo. Su discípulo, fray Juan de Guadalupe (f. 1506), había creado como nueva congregación reformada la Custodia de los Santos Apóstoles (1499).¹⁴ Pero quien había dado el impulso esencial para la reforma fue fray Pedro de Alcántara (beatificado en 1620 y canonizado en 1669), mentor y ejemplo de la reformadora descalza de la Orden del Carmelo, la Madre Teresa de Jesús. La fundación de la Custodia de San Gabriel en 1539, obra suya, significó finalmente la consolidación de los franciscanos descalzos¹⁵.

Los descalzos o *alcantarinos* establecieron en 1589 el convento de San Diego de Alcalá en Sevilla, cercano al Guadalquivir, en el área donde se levanta ahora el Casino de la Exposición. Esta fundación tuvo serias dificultades internas que frustraron un primer intento en 1583, pero con la ayuda del arzobispo, el patrocinio del Ayuntamiento y la intervención del propio rey Felipe II, se pudo tomar posesión del terreno seis años más tarde, completándose las obras en 1592¹⁶. La comunidad descalza permanecería aquí hasta la inundación catastrófica de 1784, que la obligó a abandonar los edificios¹⁷. (Figura 1)

-
11. Uno de sus hermanos legítimos fue el singular explorador, artillero, dramaturgo y religioso basilio Don Diego de Prado (h1550-h1645), uno de los capitanes de la expedición de Nueva Guinea en 1605-1606, con Pedro Fernández de Quirós y Luis Váez de Torres. V. *En demanda de la Isla del Rey Salomón. Navegantes olvidados por el Pacífico Sur (Relaciones de los viajes de Álvaro de Mendaña, Pedro Fernández de Quirós y Diego de Prado)*. Ed. de Juan GIL (2020), Biblioteca Castro, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, pp. XIX-CCXI. La relación que escribió Diego de Prado, en pp. 323-380.
 12. Actualmente en su pueblo natal, a orillas del río Cea, se levanta una ermita consagrada con su nombre.
 13. José María POU Y MARTÍ (1920), "Martirio y beatificación del beato Juan de Prado, restaurador de las Misiones de Marruecos", en *Archivo Ibero Americano*, 14, pp. 323-343. V. también Domingo RODRÍGUEZ PRIETO (1901), *Vida y martirio del beato Juan de Prado, primer provincial franciscano de la de San Diego de Andalucía*, Ciudad Rodrigo.
 14. V. Fr. Tomás GÁLVEZ, en <http://www.fratefrancesco.org/hist/10-11.htm> (recuperado el 16.5.2023).
 15. Arcángel BARRADO MANZANO (1965), *San Pedro de Alcántara. Estudio documentado y crítico de su vida*, Madrid, Cisneros.
 16. Francisco de JESÚS MARÍA (1724), pp. 17-18. Para más detalles, v. Patricio PEÑÁLVER BACHILLER (1939), "Instituciones sevillanas bajo la advocación de San Diego, en *Anales de la Universidad Hispalense*, 3, pp. 105-123.
 17. Matilde FERNÁNDEZ ROJAS (2009): *Patrimonio artístico de los conventos masculinos desamor-*

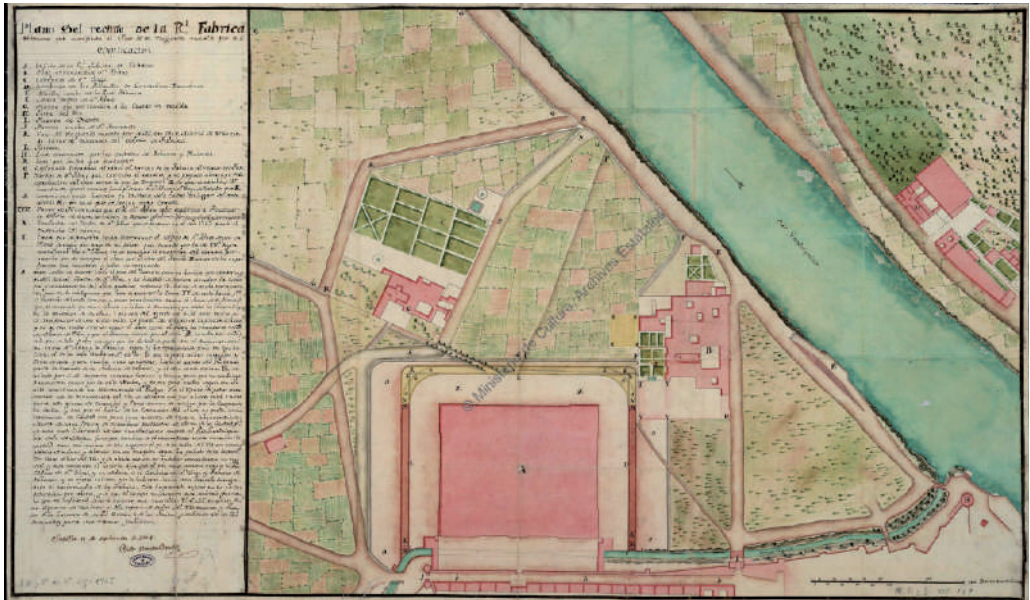


Figura 1. El convento de San Diego, junto a la Real Fábrica de Tabacos y el Colegio de San Telmo en 1764 (*Plano del recinto de la Real Fábrica de Tabacos que manifiesta el Foso de su resguardo resuelto por S. M. [Material cartográfico] / Seb[astián] van der Borcht*) Ministerio de Cultura. Catálogo Colectivo de las Colecciones de Mapas, Planos y Dibujos de los Archivos Estatales..

Tras su mandato como guardián, fray Juan fue elegido superior de la nueva provincia de San Diego, de Andalucía (1620), desgajada de la de San Gabriel, que se conservó en Extremadura. Al final de su gobierno en 1623, solicitó pasar a las misiones americanas. A pesar de su edad (en torno a los 60 años) y una carrera firmemente asentada en la Península, esto no debería extrañar. Los franciscanos descalzos habían destacado desde los años 1570 como misioneros de primera línea, que ignoraban las disensiones internas de los observantes, y se habían mostrado dispuestos a formar misioneros en las propias Indias, sin necesidad de traerlos de España, lo que les había ganado la estima del Rey Prudente, quien los había recomendado en 1586 al papa Sixto V (r. 1585-1590) por su labor en las Filipinas¹⁸.

tizados en Sevilla durante el siglo XIX. Trinitarios, franciscanos, mercedarios, cartujos, jerónimos, mínimos, clérigos menores, hermanos obregonos y filipenses. Secretariado de Publicaciones de la Diputación de Sevilla, pp. 127-133.

18. José GARCÍA ORO y María José PORTELA SILVA (1998), "Felipe II y la nueva reforma de los religiosos descalzos", en *Archivo Ibero Americano*, 58, págs. 217-310. Esta estima explicaría su intervención favorable en la fundación de Sevilla, que era la Puerta de las Indias, donde se embarcaban tantos misioneros.

Aunque su hermano Diego había regresado del Pacífico en 1615 para ingresar en la orden de los basilios, fray Juan escogió como campo de acción las Indias Occidentales, concretamente la isla caribeña de Guadalupe, pero no se le permitió. A cambio, sería elegido guardián del convento de Cádiz, desde donde salió finalmente hacia su vocación misionera, pero no en dirección a América, sino hacia África.

Efectivamente, aprovechando una coyuntura favorable, la Iglesia, con la colaboración de la Monarquía, decidió restaurar las misiones franciscanas en Marruecos. Las primeras misiones franciscanas, en el siglo XIII, aún en vida de su fundador Francisco de Asís, habían acabado en martirio. Estos hechos se habían producido por una evidente y asumida vocación martirial. Los primeros frailes no habían tenido ninguna preparación para intentar convencer a los musulmanes norteafricanos de las verdades de la doctrina cristiana. Más bien los habían provocado, tanto en la calle como en los tribunales y en la corte, donde habían sido llevados por blasfemar de Mahoma y el Islam.

En 1219, el propio Francisco de Asís había partido hacia la Quinta Cruzada y había llegado a entrevistarse con el sultán ayubí de Egipto Malik al-Kamil (r. 1218-1238), príncipe dialogante que finalmente llegaría a un acuerdo con el emperador Federico II (r. 1220-1250), entregando pacíficamente Jerusalén (1229). Pero las cosas no irían tan bien en el Occidente musulmán, donde Otón de Stroncone, Berardo de Calvi, Acursio de Aguzzo, Pedro de Sangemini y Adyuto de Narni fueron enviados por el capítulo general de la orden el mismo año 1219. Llegados a Sevilla, se pusieron a predicar por las calles, proclamando la falsedad del Profeta, siendo enseguida detenidos y puestos a disposición del gobernador. Temiendo la reacción de los reinos cristianos de la Península, este político eludió el problema enviándolos al califa, en Marrakech. Yusuf II al-Mustansir (r. 1213-1224), quinto califa almohade, que mantenía una numerosa milicia cristiana proporcionada por los reinos hispanos, encerró a los religiosos en sus cuarteles, los azotó repetidas veces y procuró expulsarlos de sus dominios, pero los frailes seguían perseverando en sus prédicas. La provocación reiterada terminó por enfurecer al califa, quien, según se dice, les ejecutó con sus propias manos el 6 de enero de 1220¹⁹.

Siete años después, se repite la historia, pero esta vez en Ceuta, también perteneciente entonces al Califato Almohade. Siete frailes menores, de origen

19. Stéphane DELAVELLE (2018), "Franciscanos en Marruecos. Ochos siglos de encuentros", en *Archivo Ibero-Americano* 78, nº 286: pp. 199-316 (pp. 202-208). El papa franciscano Sixto IV los canonizó en 1481 y en Marrakech hay una iglesia que les está consagrada. Para una panorámica de textos sobre estos mártires, v. Andrés IVARS (1920): "Los mártires de Marruecos de 1220 en la literatura hispano-lusitana", en *Archivo Ibero Americano*, 14, pp. 344-381.

calabrés como sus predecesores, Daniel de Belvedere, Domno de Montalcino, Nicolás de Sassoferrato, Ángel de Castrovillari, Samuel de Castrovillari, León de Corigliano y Hugolino de Cerisano se dedicaron a predicar por calles y plazas. El gobernador, enfrentado a estos misioneros que abiertamente tachan de falso profeta a Mahoma, los manda encerrar, interrogar, amenazar y hasta golpear. Al no conseguir que apostaten, los hace ejecutar el 10 de octubre de 1227. Fray Daniel, canonizado en 1516 con sus compañeros de martirio, se convertiría así en el santo patrón de Ceuta²⁰.

A pesar de estos comienzos sangrientos, los franciscanos volvieron a Marruecos, pero no aspirando al martirio ni a conseguir que los musulmanes se convirtiesen, sino para servir las necesidades espirituales de crecientes comunidades cristianas²¹. Formadas sobre todo por comerciantes en principio, más tarde éstas se verán aumentadas por una gran afluencia de prisioneros y esclavos capturados en la intermitente pero continua guerra entre las potencias norteafricanas y las europeas, tanto marítima como terrestre.

A principios del siglo XVII, desde la muerte en 1603 del gran sultán Ahmad al-Mansur (r. 1578-1603), el soberano más prominente de la dinastía saadí, la unidad del imperio marroquí quedó quebrantada por una guerra de sucesión entre sus hijos. Los saadíes, que habían tomado el poder en 1554, derrocando a los sultanes wattasíes de Fez, reclamaban ser descendientes del Profeta, a través de su nieto Hasan ibn Ali (r. 661). Su prestigio y poder se acrecentaron a medida que se les veía como defensores de la fe frente a los portugueses y españoles que en los siglos XV y XVI habían ido conquistando puertos marroquíes, ante la inacción o fracaso de los gobernantes anteriores. En este campo, su principal logro fue la espectacular victoria en la llamada Batalla de los Tres Reyes (1578), en que Ahmad al-Mansur derrotó y mató al rey Sebastián de Portugal (r. 1557-1578), quien pretendía someter Marruecos. Por otro lado, Ahmad se proclamó Califa tras la victoria, tomando el sobrenombre de al-Mansur, y en 1591 conquistó Tombuctú y Gao, con un ejército de moriscos, conocidos como los Arma. Esta anexión proporcionó a su reino acceso al oro, la sal y los esclavos del imperio Songhay y el tráfico transahariano, convirtiéndolo en un soberano de enorme riqueza²².

20. DELAVELLE (2018), pp. 208-209.

21. Sobre la controversia de los objetivos de la misión y el martirio, v. también Cándida FERRERO HERNÁNDEZ (2011), "Inter saracenos. Mártires franciscanos en el Norte de África y la Península Ibérica (ss. XIII-XVII)", en *Frate Francesco*, 77, 2, pp. 261-277.

22. Mercedes GARCÍA-ARENAL (2009), *Ahmad al-Mansur: the beginnings of modern Morocco*, Oxford, One World. Sobre la conquista del Songhay, v. Antonio LLAGUNO RÓJAS (2008), *Tombuctú, el reino de los renegados andaluces*. Almuzara.

Tras veinticinco años de guerras civiles entre los príncipes saadíes, aunque para 1628 sólo quedaba un sultán reinante en la dinastía, muchos territorios se habían separado del imperio, como el Tombuctu de los Arma, que, de hecho, eran independientes desde 1618, y otros que seguirían ese camino, como la república morisca de Salé en 1627 o el Tafilalt, emirato de la naciente dinastía alauí en 1631. Aún peor, los saadíes perdieron su aura de defensores de la fe al ceder Larache en 1610 y La Mamora en 1614 ante la Monarquía Hispánica. De esta manera, el nuevo sultán, Abu Marwan ibn Zidan (también conocido como Abd al-Malik II)(r. 1627-1631), nieto del califa, se encontró con un imperio disminuido y decreciente, con menores ingresos, un prestigio quebrantado y una creciente amenaza de las potencias europeas. En efecto, a la hostil España de Felipe IV se unía ahora su enemiga, la Francia de Luis XIII (r. 1610-1643), que pretendía expandir su incipiente imperio colonial americano por África.

Este hecho es especialmente evidente dado que el más acérrimo adversario de Marruecos en estos años fue el almirante Isaac de Razilly (1587-1635), uno de los pioneros de la colonización de Acadia (conocida como Nueva Francia) en Norteamérica, donde fue gobernador. Tras bombardear Salé, Razilly en 1629 desembarcó colonos en Mogador, donde había planteado al cardenal Richelieu la fundación de una nueva colonia. Esta iniciativa se frustró enseguida, pero la amenaza francesa seguía presente²³.

De esta manera, resulta comprensible que Abu Marwan autorizase la llegada de una misión franciscana en Marrakech en 1630, declaradamente para renovar los servicios espirituales que se daban a los cautivos y que habían quedado inoperantes debido a las epidemias y las mencionadas disputas en que se había enredado el reino saadí. Aunque fray Juan de Prado partió con sus compañeros provisto de una bula de Urbano VIII (r. 1623-1644) que le nombraba prefecto apostólico de la Misión de Marruecos, entregada por el Nuncio en Madrid, eran todos frailes españoles de la provincia de Andalucía, y, más aún, la logística del viaje fue facilitada por Manuel Alonso Pérez de Guzmán el Bueno (1579-1636), VIII duque de Medina Sidonia, Capitán General de las Costas de Andalucía desde 1615. Todo esto dotaba efectivamente a la Misión de una naturaleza hispana, de un patrocinio regio, y de un carácter oficioso, al menos²⁴. Aparte de la posible hispanofilia del sultán, lo importante

23. Mercedes GARCÍA-ARENAL y Gerard Albert WIEGERS (2007), *Un hombre de tres mundos: Samuel Pallache, un judío marroquí en la Europa protestante y en la católica*, México, Siglo XXI, p. 114.

24. *Memoria del martirio del Vble. P. Fr. Juan de Prado, primer provincial de la Provincia de S. Diego de Andalucía* [1639] de fray Juan de Puellas, publicada en POU Y MARTÍ (1920), pp. 325-330.

es que se trataba de un contacto relativamente “diplomático” con España que le permitía mantener un cierto respaldo al negociar con Francia, como comenzaría a hacer en 1631.

Los primeros contactos de los misioneros se habían realizado a través del comerciante gaditano Alonso Herrera de Torres, quien, por medio de su agente en la capital saadí, había conseguido el salvoconducto necesario emitido por Abu Marwan. Desafortunadamente para el sultán, y para fray Juan, todos estos preparativos quedaron en nada. La partida desde Cádiz se retrasó y, más tarde, el barco que llevaba a los misioneros naufragó en la costa de Marruecos. Pudieron sobrevivir, no obstante, y se refugiaron en la cercana plaza fuerte de Mazagán, posesión portuguesa desde 1502. Fray Juan y sus compañeros, fray Matías de San Francisco y fray Ginés de Ocaña, hermano lego, pasaron allí dos meses, y el prefecto predicó la cuaresma de 1631 con gran contento de los feligreses (según se dice)²⁵.

Para entonces, las circunstancias habían cambiado. El 10 de marzo de 1631 Abu Marwan fue asesinado en una conjura palaciega que entronizó a su hermano al-Walid, quien ya se había rebelado contra él anteriormente. Según distintos cronistas, el nuevo sultán hizo perecer o encarcelar a sus hermanos y primos, por temor a un golpe similar. Por otra parte, en contraste con la fama de depravado y alcohólico que se difundió sobre su antecesor, al-Walid hizo gala de gran devoción, y se rodeó de eruditos, intelectuales y juristas con los que mantenía muy buena relación, ya que se mostraba muy generoso con ellos²⁶.

Su condición de musulmán devoto pronto iba a ponerse a prueba. En efecto, a pesar de los ruegos del gobernador de Mazagán, que conocía la fama de crueldad del sultán, fray Juan y sus compañeros insistieron en cumplir su misión. Así que, escoltados, fueron guiados hasta las puertas de Azamor, puerto marroquí vecino de Mazagán. Allí, los misioneros mostraron al gobernador el salvoconducto conseguido de Abu Marwan, pero este les declaró que tal

25. *Memoria...* en POU Y MARTÍ (1920), pp. 326.

26. Según la crónica, Ahmad al-Mansur habría sido muerto mientras dormía una borrachera. Al parecer, tanto su padre el sultán Zidan ibn Abd al-Malik (r. 1603-1627), como al-Walid también estaban habituados a las bebidas fermentadas, aunque asimismo es posible que se tratara de una adicción al kif, muy común en Marruecos desde, al menos, el siglo X, a pesar de que precisamente los saadíes habían prohibido rigurosamente su consumo y el del hachís. V. Mohammad al Saghir ben al Hadj Muhammad AL-IFRĀNĪ (1888), *Nozhet-Elhâdi: Histoire de la dynastie saadienne au Maroc (1511-1670)*, pp. 405-407 (consultado el 23.4.2023). Sobre el kif, v. Francisco Javier HERNÁNDEZ NAVARRO (2022), *El cultivo, la producción y la distribución del kif en el Protectorado Español de Marruecos (1912-1956)*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceuties. pp. 30-31.

documento era inválido desde la muerte del sultán, y que debían considerarse prisioneros de su sucesor²⁷.

Así fue. Aunque parece ser que, en cuanto a los inicios de su estancia en Marrakech, los misioneros pudieron comenzar su tarea de asistencia a los cautivos en la *Sagena*, el recinto reservado para estos, sin embargo, en unos días fueron aherrojados y enviados a las cárceles del sultán y, tras una audiencia bastante desgraciada con al-Walid, sus condiciones se endurecieron y tuvieron que pisar (o moler) pólvora con un almirez en el calabozo, para el arsenal. Allí se encontraron con otro español, el negociante catalán Francisco Roque Bonet, quien había tenido arrendadas las aduanas de Mazagán al difunto sultán, y ahora al-Walid *lo tenía preso por sus intereses*²⁸. Realmente, lo que parece es que el nuevo sultán estaba realizando una purga de los intereses españoles relacionados con su antecesor. Además, Bonet era el agente que había arreglado el asunto de los salvoconductos con el ya mencionado Herrera.

Al contrario de lo que ocurrió en 1220, se volvieron las tornas, y sería el gobernante quien provocase a los misioneros. Según fray Matías, al-Walid estaba convencido de que su hermano Abu Marwan había llamado a los misioneros para convertir a los musulmanes, ya que lo consideraba medio cristiano (una más de sus perversiones)²⁹. En una nueva audiencia, *como el rey le preguntase [a fray Juan] cuál era mejor, la ley de los cristianos o la ley de Mahoma, y el Vble. P. le respondiese que la de Mahoma no era verdadera ley, sino seta, y que sola la ley de los cristianos era verdadera ley, en que se salvaban los fieles, que, creyéndola, hacían buenas obras guardando lo que ella mandava*. Al-Walid se encolerizó y mandó azotar al anciano fraile³⁰. Días después, en una nueva audiencia, el sultán y el religioso se enzarzaron en las mismas disputas sobre la fe, y, de nuevo, al-Walid ordenó que volvieran a azotar a fray Juan, *con tanta crueldad que le dejó para expirar*³¹.

La siguiente audiencia sería la última. *Vinieron los ministros del Rey y llevaron a el varón de Dios y a sus dos compañeros a la presencia del Rey, el qual hizo a*

27. Memoria...en POU Y MARTÍ (1920), p. 326.

28. Memoria...en POU Y MARTÍ (1920), p. 327.

29. Ante esta acusación, la insistencia de los frailes en que debían llevar a cabo su misión con los cautivos lo irritó aún más. V. Matías de SAN FRANCISCO (1643), *Relación del viage espiritual y prodigioso que hizo a Marruecos el Venerable Padre Fr. Juan de Prado, Predicador, y Primer Provincial de la Provincia de San Diego del Andalucía*, Madrid, por Francisco García, ff- 29-30, 36-37 (el martirio en ff. 47-53). Hay otras ediciones, en 1644 y 1675 (en Cádiz).

30. Memoria...en POU Y MARTÍ (1920), p. 327. Los azotes se dieron con unos *cojeles*, que son unos como cordeles hechos de unos correones de pieles de camello, duros, secos y esquinados (p. 329).

31. Memoria...en POU Y MARTÍ (1920), p. 327.

el siervo de Dios algunas preguntas y respuestas, estando también presentes presos con sus cadenas sus dos compañeros, a los cuales el Rey persuadía a la falsedad de su maldita seta. Y el siervo de Dios, levantando la voz, dijo al Rey: Tirano, que quieres prevaricar las almas que Dios crio para sí. No entendió el Rey la palabra tirano, y preguntó qué quería decir. Respondió un judío que se llama Moysén Palache, gran intérprete de la lengua arábiga, por no exasperar al Rey, muy diferente de lo que significa el nombre de Tirano. Deshecho el equívoco y furioso con el fraile, el Rey le dio con su alfanje una gran cuchillada en la cabeza, de que corrió tanta sangre que los christianos mojaron algunos paños en ella³².

Mandó el Rey traer un arco y saetas, y le tiró quatro, estando el siervo de Dios predicando puesto en Cruz; clavóle el Rey la una saeta por el estómago, y mandó luego que le llevasen a las puertas de su palacio y allí le quemasen vivo...Y así le llevaron a la puerta principal del Palacio real, y el Rey se puso a una ventana para verlo. Traxeron mucha leña...Luego le pusieron sobre la leña y le dieron fuego, estando el bendito Padre predicando. Tiráronle muchas piedras y así, apedreado y quemado vivo, acabó su dichosa vida³³. (Figura 2)

Se ve aquí el tópico del enfrentamiento personal entre el tirano de turno y el mártir, muy común en los relatos martiriales desde los tiempos de los magistrados imperiales romanos. En este caso, es muy comprensible, al ser fray Juan el prefecto apostólico, cabeza indiscutible de la misión y, por tanto, el rival a batir por un sultán celoso de su autoridad, usurpada sobre el cadáver de su hermano, y con una reputación de devoción y defensa de la fe que debía mantener a toda costa. Impedir la misión autorizada por Abu Marwan era necesario para legitimarse, ya que su perverso antecesor había planeado una blasfema apostasía del Islam (o eso quería creer), y la insistencia de fray Juan en no someterse y defender su fe, una confirmación de sus nefastos propósitos.

Para dar fundamento a este relato del martirio, fray Juan de Puelles se remite a fray Matías (siguiente objetivo de al-Walid, como sacerdote, quien fue también torturado con el acreditado método del bastinado, que casi lo

32. *Memoria...*en POU Y MARTÍ (1920), p. 328.

33. *Memoria...*en POU Y MARTÍ (1920), pp. 328-329. Un relato menos detallado, pero que sí da la fecha concreta del martirio, el 24 de mayo de 1631, en *Relación de el riguroso Martyrio que el Padre Fr. Ioan de Prado, de la Provincia de San Diego de Sevilla, Predicador, y Provincial que fue de la misma Provincia, que es de Frailes Descalços Franciscos: padeció en la Ciudad de Marruecos, por mano y orden de el Rey de la dicha Ciudad, la qual Relación embió el Governador de Mazagán a el Excmo. Sr. Duque de Medina Sydonia*. Sevilla, por Luis Estupiñán, 1631.



Figura 2. Palacio de El-Badi (Marrakech), construido por Ahmad al-Mansur entre 1578 y 1603. Grabado de Adriaen Matham (1640). Gallica ARK btv1b530573367 (consultado el 26.5.2023)

mata, pero sobrevivió, siendo el autor de una relación posterior³⁴) y fray Ginés, compañeros supervivientes del mártir, que volvieron a la cárcel, así como a dos franceses que se hallaron presentes y trajeron noticias de estos sucesos. La presencia de estos franceses (uno de ellos armero del sultán), así como la del intérprete, descritos como, al menos, compasivos con el fraile martirizado, resulta significativa. Moisés Pallache (o Pelache, hay muchas variantes del apellido, f. 1650?) era un judío marroquí de ascendencia sefardí cuya familia estaba empleada al servicio de los sultanes desde hacía mucho tiempo, Gran políglota, Moisés traducía del español, francés y holandés en la corte de Marrakech desde 1622, convirtiéndose en un influyente diplomático, siguiendo el camino de su tío Samuel Pallache (1550?-1616), que negoció y firmó el primer tratado de Marruecos con los Países Bajos (1610). Es conocido que Moisés intervino en las negociaciones con Francia para llegar a una paz que finalizase las hostilidades citadas³⁵.

Los almirantes Razilly y Priam-Pierre du Chalard sucesivamente combatieron y dialogaron con el Marruecos saadí, firmando un tratado el 14 de septiembre de 1631 en Marrakech. Después de todo, aparte de la frustrada colonia de

34. *Memoria...* en POU Y MARTÍ (1920), p. 329. Fray Matias de San Francisco, años después, publicó su propio relato, más pormenorizado pero también más prodigioso: Matias de SAN FRANCISCO (1643), ff. 47-53. Hay otras ediciones, en 1644 y 1675 (en Cádiz).

35. GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (2007), pp. 115-116.



Mogador, los bombardeos franceses y los apresamientos de navíos habían afectado más que nada a los rebeldes de la república de Salé. Es bastante posible que la presencia francesa en la corte respondiera al curso de las negociaciones, y también se puede considerar que al-Walid quisiera dar a sus futuros socios una muestra de su hostilidad hacia los españoles (y también de que no permitiría ninguna prédica anti-islámica)³⁶.

Los religiosos siguieron presos y maltratados, amenazados y afrentados con burlas, durante casi cinco años, desde la muerte de fray Juan, en mayo de 1631, hasta febrero de 1636. El día 21 de ese mes, al-Walid ibn Zidan pereció de la misma manera en que había hecho matar a su hermano y antecesor, en el propio palacio de El-Badi. Según fray Matías de San Francisco, las crueldades y maltratos de que hacía víctimas a los cautivos, a sus concubinas, y a sus servidores y criados, llegaron a hartar a sus propios guardias renegados, que lo emboscaron y, a pesar de que les disparó sendos pistoletazos (porque siempre iba armado), lo derribaron y lo masacraron a culatazos y mandobles. Inmediatamente, un cómplice sacó de la cárcel a su hermano menor, Muhammad as-Seghir (r. 1636-1655), que se presentó ante la corte, siendo enseguida proclamado sultán³⁷.

36. El tratado de 1631 incluiría la apertura de un consulado en Marrakech, tarifas comerciales preferentes y tolerancia religiosa. Sin embargo, cuando Luis XIII lo ratificó en 1632, David Pallache, hermano de Moisés, lo ocultó y los Pallache embrollaron el asunto para gran exasperación del sultán, que encarceló a Moisés, liberado por su sucesor. V. GARCÍA-ARENAL y WIEGERS (2007), pp. 116-117.

37. Matías de SAN FRANCISCO (1643), ff. 86-88. Según la crónica de al-Ifrāni, los renegados se quejaban

El nuevo soberano saadí estaba mejor dispuesto hacia los españoles que su hermano, siendo hijo de una cautiva española, casada muy jovencita con el sultán Zidan. Además, hay que comprender que, frustrada la alianza francesa, Marruecos buscaba la benevolencia de la monarquía española, a la que Luis XIII había declarado la guerra el año anterior. Por eso, no es de extrañar que liberase a los dos frailes supervivientes, concediéndoles el permiso para atender a los cautivos y el uso de una pequeña iglesia de la prisión, y otras dependencias, así como un cementerio. Felipe IV respondería enviando una embajada real, dirigida por el franciscano fray Nicolás de Velasco, que nombró oficialmente a fray Matías como nuevo prefecto de la Misión de Marruecos en 1637³⁸.

La Misión Franciscana de Marruecos prosperó durante el reinado de Muhammad, salvo en sus últimos años, en que la desintegración del imperio saadiano se aceleró, en medio de hambrunas y epidemias, y el sultán consideró inútil la alianza española, que sólo le ofrecía vagas promesas de ayuda, endureciéndose las condiciones para cautivos y frailes. A pesar de todo, aun con los cambios de régimen y dinastía, épocas mejores y épocas peores, la Misión sobrevivió hasta el siglo XIX³⁹.

Por otra parte, los pocos restos que los cautivos cristianos pudieron recoger de la pira de fray Juan de Prado fueron clandestinamente sacados de Marruecos y atesorados como reliquias en manos del duque de Medina Sidonia⁴⁰. Más tarde pasarían a la comunidad de San Diego en Sevilla, pero tras su disolución se trasladaron al Colegio de Misioneros Franciscanos de Santiago de Compostela, en 1889⁴¹.

No se sabe cuándo comenzó el proceso para la beatificación de Juan de Prado, pero sí que Felipe IV encargó a su embajador en Roma que favoreciese esta causa en 1651. Esta intervención regia fue continuada en 1673 por la reina regente Mariana de Austria, y en 1683 y 1685 por su hijo Carlos II, con *expresivas instancias* ante la Sede Apostólica, en ayuda de los postuladores, encargados de la causa por la Provincia de San Diego. Pero solamente en 1712 se declaró el martirio por la fe de fray Juan, así como se certificó

de la falta de paga, y le pidieron al sultán que, al menos, les diese de comer, a lo que al-Walid, amigo de *burlerías* y afrentas, según fray Matías, habría respondido que comiesen las pieles de las naranjas de la huerta del palacio. No les hizo gracia la *broma* y se conjuraron para matarle. *Ifrānī* (1888), p. 407. Está claro que la descomposición del imperio saadí fue la causa profunda, ya que la pérdida de territorios y rentas provocó que el sultán no pudiese pagar a sus propios guardias.

38. DELAVELLE (2018), p. 219.

39. DELAVELLE (2018), pp. 220ss.

40. Matías de SAN FRANCISCO (1643), f.53.

41. José M. DÍAZ FERNÁNDEZ (2004), *Año cristiano. V. Mayo*. Madrid, BAC, pp. 530-533.

un milagro por su intercesión, por parte del papa Clemente XI (r. 1700-1721). Sin embargo, esto no bastó, y fue un nuevo pontífice, Benedicto XIII (r. 1724-1730), a instancias de Felipe V, quien aprobó un segundo milagro y, por tanto, la beatificación, celebrada en San Pedro del Vaticano el 24 de mayo de 1728, en cuya fecha se conmemora al nuevo beato desde entonces⁴².

Por esa época debió de encargarse la imagen del beato que se encuentra actualmente en la iglesia de San Antonio Abad en Sevilla. Expuesta al culto en el retablo de la iglesia conventual de San Diego, debió de seguir las vicisitudes de la comunidad, que abandonó el recinto en 1784, a causa de la inundación ya referida. Tras pasar por el Noviciado jesuita de San Luis, la comunidad recaló en el antiguo hospital de San Antonio en 1819, donde consta que se instalaron varias imágenes de los *dieguinos*, entre ellas la del beato mártir. A pesar de la exclaustración de los frailes en 1835, durante la llamada Desamortización de Mendizábal, esta imagen, y otras de la misma procedencia, permanecieron en San Antonio Abad, ahora bajo la gestión de la Hermandad del Silencio, radicada en esta iglesia desde 1579, en ordenada convivencia con antonianos (hasta su extinción en 1791) y franciscanos⁴³. (Figura 3)



Figura 3. Grabado del beato Juan de Prado publicado en Sevilla en 1691. Inscripción: "Retrato del V. P. Juan de Prado primer Provincial de la provincia de san Diego. Martirizado en Marruecos año de 1631 a los 66 de su edad".

42. POU Y MARTÍ (1920), pp. 334-335. Se publican varias cartas sobre esta causa en las pp. 336-343.

43. Salvador HERNÁNDEZ GONZÁLEZ y Francisco Javier GUTIÉRREZ NÚÑEZ (2016), "Relaciones de la comunidad franciscana de San Diego de Alcalá y la Hermandad del Silencio (Sevilla, 1819)", en *Congreso Internacional El Franciscanismo: Identidad y poder*, Baeza-Priego de Córdoba 2015, pp. 521-540. Esta imagen ha sido restaurada recientemente: ABC, "El antes y el después de la restauración del beato Juan de Prado del Silencio", Sevilla 18/05/2015 (consultado el 19.04.2023).

Siguiendo los preceptos de Trento, pero sin olvidar el pasado: los condes de Olivares y la devoción a las reliquias

FOLLOWING THE PRECEPTS OF TRENT: THE COUNTS OF OLIVARES AND THE DEVOTION TO RELICS

José Manuel Ortega Jiménez

Universidad de Almería

joseoj@ual.es

Resumen

El linaje de los Olivares fue uno de los grandes protagonistas de la Edad Moderna en España. Descendientes de los Medina Sidonia, consiguieron colocarse en la primera línea de la nobleza gracias a sus servicios para la Monarquía Católica. Fieles defensores de los preceptos emanados del Concilio de Trento, poseyeron una amplia colección de reliquias que tiene su origen durante los años en los que Enrique de Guzmán, el segundo de los condes, ostentaba el cargo de embajador ante la Santa Sede (1582-1591). Un repertorio que pretendía ser el reflejo de la "nueva religiosidad" y que Gaspar de Guzmán, Conde Duque de Olivares, se esforzó en aumentar y promover a través de su gran habilidad propagandística con el objetivo de difundir a la sociedad sus más profundas convicciones religiosas y devociones.

Palabras clave

Condes de Olivares; reliquias; colegiata de Olivares; devoción; coleccionismo; Contrarreforma.

Abstract

The Olivares' family was one of the most important lineages of the Modern age in Spain. The counts of Olivares managed to place themselves in the first line of the nobility thanks to their services for the Catholic Monarchy. They were defenders of the precepts emanated from the Council of Trent. Therefore, They possessed an extensive collection of relics whose origin can be established in the late 16th. Relics aimed at being a reflection of the Counter-Reformation and a way to show their most deep religious convictions and devotions.

Keywords

Counts of Olivares; relics; Collegiate Church of Olivares; devotion; collecting; Counter-Reformation.

Manda el santo Concilio a todos los obispos y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles [...] sobre la intercesión e invocación de los santos, honor de las reliquias y uso legítimo de las imágenes, según la costumbre de la Iglesia Católica y Apostólica, recibida desde los tiempos primitivos de la religión cristiana, y según el consentimiento de los santos Padres, y los decretos de los sagrados concilios, enseñándoles que reinan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por los hombres; que es bueno y útil invocarles humildemente, y recurrir a sus oraciones, intercesión y auxilio [...].

Corría el año 1594 cuando María Pimentel, II condesa de Olivares, redactó su testamento². En una de las disposiciones menciona una "cruz de reliquias" con muchas indulgencias que le había regalado el papa Clemente VIII. Se trataba de un objeto muy especial, pues señalaba que era "la cosa mas preciosa que yo tengo". La condesa decidió entregársela en herencia a su hijo Gaspar. El menor de sus vástagos contaba en aquel momento con 7 años y estaba lejos de imaginar que se convertiría en el ministro todopoderoso del futuro Felipe IV.

Esta pieza fue una de las tantas reliquias que los II condes de Olivares adquirieron en tierras italianas y enviaron a Sevilla en distintos lotes a la espera de ser depositadas en la futura iglesia de la villa de Olivares, cabeza del condado.

1. Fragmento extraído de Carlos Piccone Camere, "Los procesos de canonización de la Iglesia Católica: memoria histórica," en *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, eds. Fernando Quiles García, José Jaime García Bernal, Paolo Broggio, y Marcello Fagiolo Dell'Arco (Sevilla: Enredars, 2020), 80.
2. Testamento de María Pimentel, II condesa de Olivares, 1594, M-51, Col. Salazar y Castro, Real Academia de la Historia (RAH), Madrid.

Gaspar de Guzmán, más conocido como Conde Duque de Olivares, continuaría la política de coleccionismo de reliquias que habían iniciado sus padres durante el periodo en el que el II conde fue embajador ante la Santa Sede y virrey en Sicilia y Nápoles.

Bien como símbolo de piedad, bien para consolidar su prestigio en la Corte, lo cierto es que llegaron a poseer uno de los conjuntos más importantes de la época, repartido entre la Colegiata de Olivares y el convento dominico de Castilleja de la Cuesta. Con el traslado de este último monasterio a Loeches, las monjas se llevarían todas las piezas a esta pequeña población ubicada al este de la Comunidad de Madrid. Asimismo, formaban parte de esta colección las piezas personales que se quedaron en poder de los condes hasta el final de su vida y a las que guardaban aprecio por su gran valor simbólico, como veremos más adelante.

Desde que en 1986 Gil-Bermejo García diera a conocer los registros de las reliquias y llevara a cabo un primer acercamiento al origen de esta colección³, son escasos los trabajos acerca del tema y, en su mayoría, en publicaciones sobre la Colegiata de Olivares⁴.

En este sentido debemos destacar el monográfico de Amores Martínez, publicado en 2001. En él aborda la construcción del templo y su patrimonio mueble desde un punto de vista histórico-artístico, ofreciéndonos una perspectiva general de la colección de reliquias que se albergan en el edificio.

La poca atención que ha recibido este conjunto se ha centrado en el relicario de la villa de Olivares, dejando de lado las numerosas piezas depositadas en el convento de Castilleja de la Cuesta. En 2022, Ortega Jiménez realizó un primer acercamiento a este ajuar conventual. El estudio se centra en el análisis del primero de los inventarios, fechado en 1626. No obstante, la colección de reliquias aumentó durante los años siguientes⁵.

El acopio de reliquias no solo nos habla de la faceta de los Olivares como coleccionistas, sino que, asimismo, enlaza directamente con la labor de este linaje como defensores de las disposiciones emanadas del Concilio de Trento.

3. Juana Gil-Bermejo García, "Datos sobre la Colegiata de Olivares: las reliquias," *Archivo Hispalense: Revista Histórica, literaria y artística*, no. 212 (1986): 3-25.

4. Francisco Amores Martínez, *La Colegiata de Olivares* (Sevilla: Arte Hispalense, 2001).

5. José Manuel Ortega Jiménez, "El convento dominico de Castilleja de la Cuesta (Sevilla): una fundación de los Condes Duques de Olivares (1626-1634)," en *HUM-17. Centro de Investigación de la historia de la arquitectura y el patrimonio artístico andaluz, nuevas investigaciones 2022*, ed. Fernando Cruz Isidoro (Sevilla: HUM-17. Centro de Investigación de la historia de la arquitectura y el patrimonio artístico andaluz, 2022), 69-85.

Para ello, se sirvieron de su creciente presencia en la Corte y de los numerosos contactos personales que mantuvieron a lo largo de los años, elemento que les permitió “fomentar” su fuerte piedad de la que siempre hicieron gala.

Con este trabajo pretendemos profundizar en el conocimiento de la colección de reliquias que poseían los Olivares, muchas de ellas guardadas en sendos relicarios de gran valor artístico. Ello nos servirá, además, para abordar la relación que los segundos condes entretejieron con pontífices como Sixto V, figura clave para entender la importancia de este conjunto. Si bien no cabe duda del fervor que los Olivares sentían por estas reliquias, lo cierto es que también las utilizaron con un claro sentido propagandístico. El objetivo sería crear una imagen, casi mística, del linaje.

El origen de la colección tiene lugar durante los años en los que don Enrique, el segundo de los condes, ostentó el cargo de embajador ante la Santa Sede (1582-1591), y más concretamente en el pontificado de Sixto V. Durante el gobierno de este papa, Roma sufrió un importante cambio urbanístico mediante las reformas llevadas a cabo por el arquitecto Doménico Fontana. La transformación de la ciudad del Arno se integraba dentro de los cambios que la institución eclesiástica pretendió efectuar con el fin de mostrar su grandeza y su poder a los fieles⁶.

Debido a las tensas relaciones existentes entre el pontífice y el rey Felipe II, la elección de Enrique de Guzmán como Embajador aseguraba la protección de los intereses de la Santa Sede y de España⁷. Es conocido que, tanto el conde de Olivares como el pontífice tenían fuerte carácter, lo que conllevó algunas disputas en el terreno político⁸. Como curiosidad y, a nuestro parecer con cierta desproporción en sus palabras, a pesar de la gran oportunidad que suponía dicho oficio, el conde de Olivares mostró su descontento al monarca en distintas cartas. En ellas se lamentaba que el desembolso de residir en Roma era mayor al salario que percibía. Por ello le pedía “se acuerde de mi entre tantos como son”, ya que su hacienda estaba “en tanta Ruyna que no se pueda pasar

6. Loren Partridge, *El Renacimiento en Roma* (Madrid: Akal, 2007), 36-37.

7. María Antonietta Visceglia, “Convergencias y conflictos. La Monarquía Católica y la Santa Sede (Siglos XV-XVIII),” *Studia histórica: Historia Moderna*, no. 26 (2004): 175-176. Desde el punto de vista político, las relaciones entre Enrique de Guzmán y Sixto V no fueron buenas. El conde de Olivares era un fiel defensor de los intereses de Felipe II. Ángel Fernández Collado, *Historia de la Iglesia en España -Edad Moderna-* (Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2007), 112. Más allá de esto, lo cierto es que el papa vio en los II condes de Olivares personas piadosas y, por ello, les dio permiso para llevarse importantes reliquias de las catacumbas de Roma.

8. Gregorio Marañón, *El Conde-Duque de Olivares: la pasión de mandar* (Madrid: Espasa-Calpe, ed. 1980), 16-17.

adelante con tantos daños⁹. A pesar de ello, el II conde de Olivares residirá en Italia hasta 1599 con cargos como el de Embajador de Sicilia y de Nápoles.

Sixto V, gran defensor de los preceptos de Trento¹⁰, percibió la piedad de los condes de Olivares, más concretamente la de María Pimentel. La férrea educación religiosa de esta última y sus profundas convicciones fueron apreciadas por sus contemporáneos. Sus acciones caritativas hicieron que Sixto la pusiera el sobrenombre de la "Santa Condesa"¹¹. Por este motivo le dio licencia para llevarse todas las reliquias que quisiese de las catacumbas de San Sebastián¹².

Entre otras, la condesa se hizo con las de san Vicente, san Quirico, san Crisanto, san Darío y san Anastasio¹³. Creemos que esta última podría ser la que se conserva en la actualidad en la capilla de la Colegiata de Olivares y que se ubica en un relicario de madera dorada con forma de pirámide escalonada (Figura 1)¹⁴.

Fecha importante es 1590, año en el que el papa Gregorio XIV otorgó "la gracia de la erección de la Capilla de Santa Maria la mayor de las Nieves de su Villa de Olivares"¹⁵. En la actualidad podemos contemplar el retrato del pontífice en la sacristía. El II conde de Olivares legó a la iglesia esta pintura junto con el retrato de Clemente VIII, hoy desaparecido¹⁶. Representado con la clásica posición, esta pintura es una fuente importante para conocer los orígenes de la futura Colegiata de Olivares (Figura 2).

Este templo sería el lugar perfecto para albergar las reliquias adquirida por los condes en Italia. Asimismo, dicha fundación tendría el privilegio de ser el panteón de la familia. Situada debajo de la cabecera, la cripta alberga los restos mortales de los dos primeros condes, sus esposas y sus hijos, a excepción de Gaspar de Guzmán.

9. Documentos sobre la vida de Enrique de Guzmán durante su cargo como embajador de Roma, 1585, E-12, C-21, 244 y 251, s/f, Instituto Valencia de Don Juan (IVDJ), Madrid.

10. Emile Mâle, *El arte religioso de la Contrarreforma: estudio sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII* (Madrid: Encuentro Ediciones, 2001), 63.

11. Marañón, 20.

12. Aurelio A. Barrón y Jesús Criado Mainar, "Bustos-relicario napolitanos de 1608 en la Colegiata de Borja," *Cuadernos de Estudios Borjanos*, no. 58 (2015): 76.

13. Barrón y Criado, "Bustos-relicario," 76.

14. Juana Gil-Bermejo García, "Datos sobre la Colegiata de Olivares: las reliquias," *Archivo Hispalense: Revista histórica, literaria y artística*, no. 212 (1986): 15.

15. Juan Alonso Martínez Calderón, *Epítome de las historias de la gran casa de Guzmán y de las progenies reales que la procrean y las que procrea, donde se da noticia de esta antigua familia y de otras muchas de Europa*, 1638, fol. 604, mss. 2258, Biblioteca Nacional de España (BNE), Madrid.

16. Memorial de Enrique de Guzmán, II conde de Olivares, 1605, prot. 1823, fol. 299, Archivo Histórico de Protocolos de Madrid (AHPM). Madrid. Documento publicado por Antonio Herrera García, *El Estado de Olivares. Origen, formación y desarrollo con los tres primeros condes (1535-1645)* (Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla. 1990), 113.



Figura 1. Relicario en forma de pirámide escalonada, siglo XVI. Colegiata, Olivares, Sevilla. (Fotografía de José Manuel Ortega Jiménez).

Desde el punto de vista simbólico, esta decisión pretendía marcar la diferencia entre los Olivares y los Medina Sidonia, rama de la que descendían. Desde su creación como linaje, siempre tuvieron claro que no querían ser recordados como los segundones de esta última casa nobiliaria, sino como los fundadores de una nueva. La carrera política de los condes se había forjado a base de sus servicios a la corona y su presencia en la Corte era, cada vez, mayor (Figura 3).

Conscientes de la necesidad de crear una imagen efectiva de poder que llegase a todas las clases sociales, parte del esfuerzo de la familia se centraría en mostrar su compromiso con los preceptos de la Contrarreforma mediante el culto a las reliquias. Esta actitud, conllevó, como señala Heredia Moreno, la creación de destacados objetos artísticos¹⁷, entre otros, los relicarios.

17. Carmen Heredia Moreno, "Arte, Contrarreforma y Devoción: el culto a las reliquias en Alcalá de Henares y sus repercusiones artísticas," en *Estudios de Platería San Eloy 2001*, coord. Jesús Rivas Carmona (Murcia: Universidad de Murcia, 2001), 77.



Figura 2. Anónimo, Gregorio XIV, siglo XVI. Sacristía Colegiata, Olivares, Sevilla. (Fotografía de José Manuel Ortega Jiménez).

Los condes de Olivares actuaron de manera similar a otras familias de la nobleza que vieron en la devoción de los santos un elemento de cohesión social¹⁸ y de respeto a la Iglesia Católica¹⁹. Imitaban, de esta manera, el comportamiento del rey Felipe II, quien poseyó la mayor colección de reliquias conocida hasta el momento²⁰. Entre otros destacamos la casa de Mendoza. La profunda religiosidad del III duque del Infantado, D. Diego Hurtado, le

-
18. Ángela Atienza López, "Nobleza, poder señorial y conventos en la España Moderna. La dimensión política de las fundaciones nobiliarias," en *Estudios sobre señorío y feudalismo: homenaje a Julio Valdeón*, coords. Esteban Sarasa Sánchez y Eliseo Serrano Martín (Zaragoza: Diputación de Zaragoza e Institución "Fernando el Católico", 2010), 254.
19. Juan Postigo Vidal, "La devoción como forma de consumo: el uso elitista de los relicarios en la Zaragoza Moderna," en *Mundos cambiantes. Las reliquias en los procesos histórico-artísticos e identitarios*, coords. Francisco Alfaro Pérez y Carolina Naya Franco (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2020), 305.
20. Véase: José Miguel Muñoz Jiménez, "El Escorial como santuario contrarreformista," en *Literatura e imagen en El Escorial: actas del Simposium (1/4-IX-1996)*, coord. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (Madrid: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 1996), 820-822.



Figura 3. Cripta, siglo XVI. Colegiata, Olivares, Sevilla. (Fotografía de José Manuel Ortega Jiménez).

hizo atesorar una amplia colección que, posteriormente, sería repartida por sus sucesores a diferentes monasterios de la provincia de Guadalajara²¹. Del mismo modo, D. Antonio de Mendoza, hermano del V duque del Infantado, fundó una capilla en el convento de San Francisco en la capital alcarreña donde depositó un gran número de reliquias²².

Pues bien, para que el mensaje surtiera efecto, la devoción debía exteriorizarse de distintas maneras. Así, en 1600, se llevó a cabo una procesión para trasladar la reliquia de san Eutiquio hasta el convento de Santiponce (Sevilla)²³. Esta había sido adquirida por el II conde y su esposa en Roma, gracias a la intermediación de Gregorio XIII. Enrique de Guzmán decidió donarla al convento de esta localidad sevillana, lugar donde hoy podemos contemplarla en la sala del refectorio²⁴. A través de este obsequio el linaje de los

21. Francisco Layna Serrano, *El Palacio del Infantado en Guadalajara* (Guadalajara: AACHE, ed. 1997), 55-56.

22. Adolfo Carrasco Martínez, "Los Mendoza y lo sagrado. Piedad y símbolo religiosos en la cultura nobiliaria," *Cuadernos de Historia Moderna*, no. 25 (2000): 247. Esther Alegre Carvajal, *Las villas ducales como tipología urbana* (Madrid: UNED, 2014), 176.

23. Martínez Calderón, fol. 606.

24. Anónimo, *Breve apunacion del glorioso triumpho de san eutichio soldado, y Martir Romanola invencion milagrosa de sus sagrados huesos, y su tranlacion de Roma a este monasterio de San Isidro del*



Figura 4. Relicario con las reliquias de san Eutiquio, siglo XVI. Convento de San Isidoro del Campo, Santiponce, Sevilla. (Fotografía de José Manuel Ortega Jiménez).

Olivares no solo dejaba clara la defensa de los ideales del catolicismo frente a los herejes, sino que advertía la presencia de su familia en un convento que había sido fundado por la gran Casa de Guzmán, de la que procedían nuestros protagonistas (Figura 4)²⁵.

Enrique de Guzmán era consciente que la colección de reliquias sería un magnífico escaparate para mostrar su piedad al resto de la sociedad. Por ello, en las constituciones de la que será la futura Colegiata de Olivares, fechadas en los primeros años del siglo XVII, dejó establecido que dicho relicario podría visitarse en determinados momentos. Contribuía, así, a difundir la devoción por los santos promovida por la Iglesia Católica frente al protestantismo²⁶. Del mismo modo, aquellas personas que lo desearan podrían adquirir estampas

Campo, del Orden de Nuestro Maximo P. San Geronymo escrita por un monge del dicho monasterio (Sevilla: don Florencio Ioseph de Blas y Quesada, impresor Mayor de dicha ciudad, 1744), 32-33.

25. Aurelio Gali Lassaletta, *Historia de Itálica, municipio y colonia romana. S. isidro del Campo, sepulcro de Guzmán el Bueno* (Sevilla: Tipografía y Encuadernación de Enrique Bergali, 1892), 256.

26. Alfredo Floristán Imízcoz, "La ruptura de la cristiandad occidental: las reformas religiosas," en *Historia Moderna Universal*, coord. Alfredo Floristán Imízcoz (Barcelona: Ariel, 2007), 101.

de las distintas reliquias. Como apunta Serrano Martín, el objetivo que se perseguía con la impresión de estampas era incrementar el fervor por esas imágenes y mostrar la generosidad del benefactor al resto del pueblo²⁷.

En definitiva, el conde de Olivares permitía a los fieles salvar sus almas a través de la adoración de estas reliquias a la par que posicionaba a la familia dentro de ese reducido grupo de personas que poseían tan valorados objetos²⁸. Eran muy pocos los que podían vanagloriarse de tener en su poder una ampolla con la sangre de Cristo, un fragmento del pesebre de Jesús o las piedras que se utilizaron en el martirio de san Esteban²⁹, el primer mártir.

Desde su nacimiento como linaje, los condes de Olivares utilizaron su proximidad con los monarcas para transmitir una imagen pública ostentosa. Un acercamiento que les proporcionó una carrera cortesana meteórica que alcanzó su punto máximo con el nombramiento del III de los condes de Olivares, Gaspar de Guzmán, como ministro del rey Felipe IV. A través de estos cargos lograron sendos beneficios económicos que utilizaron, entre otras cosas, para legitimar su presencia en la Corte exhibiendo su poder siempre que la situación lo requería.

Por lo anteriormente expuesto, podemos entender el motivo por el que Enrique de Guzmán recalcó que todas las reliquias y ornamentos que se dispusieran en el nuevo templo formaban parte del patrimonio familiar³⁰. Era su deseo que este conjunto se custodiase en “una pieza de bobeda proporcionada a la Cantidad de las dichas reliquias detrás del Altar mayor que se llama el santuario”. Dada la proliferación de falsificaciones que durante estos momentos había de este tipo de piezas³¹, todas ellas estaban debidamente catalogadas y contaban con sus auténticas. Algunos de estos documentos se conservan en la Colegiata de Olivares.

La muerte sobrevino a Enrique de Guzmán en 1607, poco tiempo después de comenzar la construcción del templo. A la espera de concluir las obras que

27. Eliseo Serrano Martín, “Devociones en Zaragoza: vírgenes aparecidas, mártires y obispos,” *Dimensioni e problema della ricerca storica*, no. 2 (2017): 115.

28. Emilio Ruiz de Arcaute Martínez, “Desacralización y descontextualización. El complicado tránsito de muchas reliquias y sus relicarios desde la devoción en el oratorio privado a la colección del museo,” en *Coleccionismo, mecenazgo y mercado artístico*, coords. Antonio Holguera Cabrera, Ester Prieto Ustío, y María Uriondo Lozano (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2018), 249.

29. Gil-Bermejo García, “Datos,” 12.

30. Constituciones para la capilla que, bajo la advocación de Ntra. Sra. de las Nieves, se fundó en la villa de Olivares, 1601, mss. 4389, fols. 2-4, Biblioteca Nacional de España (BNE), Madrid.

31. Eliseo Serrano Martín, “Santidad y Patronazgo en el mundo hispánico de la Edad Moderna,” *Studia histórica: Historia Moderna*, no. 1 (2018): 88.

se habían planteado, las distintas remesas de reliquias llegadas desde Italia a Sevilla entre 1597 y 1607 se guardaron en las estancias particulares que tenía en el Alcázar hispalense Francisco Fernández Beltrán, primer abad de Olivares³².

A partir de ese momento era Gaspar de Guzmán quien debía encargarse de ejecutar lo dictado por su padre. Sin embargo, no sintió la necesidad de llevar a cabo con celeridad los deseos de su predecesor. Además, cambió algunas de las disposiciones anteriores como la localización del relicario, que sería frente a la capilla mayor en lugar de detrás del altar. Del mismo modo, se proyecta la construcción de nichos para albergar las piezas y el cerramiento del espacio con tres rejas, dos exteriores, doradas, y una interior de hierro³³.

En 1632, veinticinco años después del fallecimiento de Enrique de Guzmán, la colección de reliquias aún no estaba expuesta en su capilla. En nuestra opinión, esto pudo ser debido a cambios en el proyecto constructivo de la fábrica tras la llegada de D. Gaspar. De hecho, hasta 1637 no se concluyen las obras de la cabecera del templo³⁴. Por este motivo, las reliquias se llevarían del Alcázar de Sevilla a una estancia del palacio de los condes en su villa de Olivares a la espera de ser trasladadas al templo³⁵.

Hasta ese momento, tan solo se había llevado a cabo un inventario de las piezas, fechado en 1595. A modo de resumen, este estaba conformado por 57 relicarios que contenían cráneos, brazos y arquetas con pequeños fragmentos. Sumaba, en total, más de 300 reliquias. Tres décadas después, se hacía necesario inventariar las adquisiciones posteriores.

Aprovechando el traslado de las piezas desde la capital hispalense a la villa condal, se ejecuta un nuevo registro en el que se aprecia un importante incremento de piezas respecto al primero³⁶. Gil Bermejo señala más de 320 reliquias de pequeño tamaño y otras mayores como 82 cráneos, 38 brazos y 8 medios cuerpos³⁷. Como curiosidad, en este segundo inventario sobresa-

32. Gil-Bermejo García, "Datos," 22-23.

33. Estatutos de la santa e insigne Iglesia Colegial de Santa María la Mayor de las Nieves de Olivares (Nullius Dioecesis) patronato de los ex(ellentis)mos señores Condes Duques de Olivares, Duques de Sanlúcar la mayor, Marqueses de Heliche que da orden y acuerdo del r(everentis)mo Señor Abad mayor y Cabildo dá á luz su diputado, 1799, R-67064, fol. 14, Biblioteca Nacional de España (BNE), Madrid.

34. Alfredo Morales Martínez et al., *Inventario artístico de Sevilla y su provincia* (Madrid: Ministerio de Cultura, 1982), 1: 581.

35. Gil-Bermejo García, "Datos," 23.

36. Gil-Bermejo García, "Datos," 12-16.

37. Gil-Bermejo García, "Datos," 20-21.



Figura 5. Capilla de las Reliquias, siglo XVI. Colegiata, Olivares, Sevilla. (Fotografía de José Manuel Ortega Jiménez).

len las reliquias de santa Eulalia, Abraham o Isaac³⁸, personajes, todos ellos, que entroncaban con el cristianismo más primitivo. Era esencial recuperar la visión de los santos como mártires y modelo de vida.

La capilla donde se exponen hoy las reliquias se sitúa en el lado del evangelio y es producto de las obras que se ejecutaron en torno a 1666³⁹. Desconocemos si existió una anterior y si esta se hizo conforme a las directrices de Gaspar de Guzmán que, recordemos, la ubicaba frente a la capilla mayor. Del espacio que vemos en la actualidad, cabe destacar el conjunto de pinturas murales con un rompimiento de gloria en el centro. De igual forma, debemos mencionar la reja, ejecutada alrededor de 1630 por Luis de Noguera⁴⁰ (Figura 5).

Algunas de las piezas expuestas corresponden con las registradas en el inventario de 1595. Así, podemos mencionar, la que se describe con “ocho gradas y ochenta y cuatro repartimientos por ella, con reliquias en cada uno” (Figura 1), el relicario custodia que presenta una columna con “dos angeles que entrambos tienen un vidrio redondo grueso y dentro del están dos pedazos, algo grandes, de la cuna de nuestro señor” y el busto en cuyo “pecho una vidriera por la que parece un pedazo de reliquia de una de las XI mil vírgenes” (Figs. 6 y 7).

Aunque no tenemos evidencias documentales, creemos que muchos de estos relicarios son de origen italiano. Precisamente, en torno a 1600, se popularizó en

38. Gil-Bermejo García, “Datos,” 21.

39. Gil-Bermejo García, “Datos,” 21 y 23.

40. Amores Martínez, *La Colegiata*, lámina 5.



Figura 6. Relicario con reliquia del pesebre de Jesús, siglo XVI. Colegiata, Olivares, Sevilla. (Fotografía de José Manuel Ortega Jiménez).

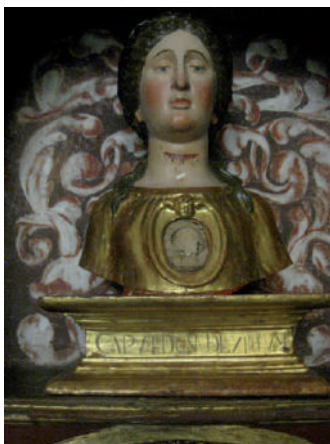


Figura 7. Relicario con la cabeza de una de las Once Mil Virgenes, siglo XVI. Colegiata, Olivares, Sevilla. (Fotografía de José Manuel Ortega Jiménez).

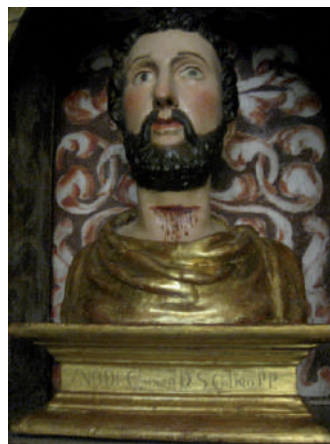


Figura 8. Relicario con reliquia de uno de los compañeros de san Calixto, siglo XVI. Colegiata, Olivares, Sevilla. (Fotografía de José Manuel Ortega Jiménez).

Nápoles la factura de bustos-relicarios con peana⁴¹. Recordemos que Enrique de Guzmán fue virrey entre 1595 y 1599, por lo que es más que probable que muchas de estas piezas fueran ejecutadas en esta ciudad italiana y enviadas a España junto con las distintas remesas de reliquias (Figura 8).

La capilla de las reliquias se trataría, por tanto, de un espacio sagrado, pero también visual. Un lugar donde la imagen, fuente principal de la Iglesia Postridentina, cobraría un significado especial⁴². Es posible que, dado el interés de los patronos en subrayar la defensa de la fe y extender este mensaje, encargasen pinturas sobre algunos de los santos cuyas reliquias formaban parte de la colección. El objetivo sería crear un potente programa iconográfico con un mensaje más efectivo. Ya hemos mencionado como, algunos años antes, Enrique de Guzmán entregó al convento de Santiponce la reliquia de san Eutiquio. En 2020, Ortega Jiménez apuntó que la pintura que representa a este santo, conservada en la iglesia del convento, pudo ser un encargo del II onde de Olivares para enfatizar el mensaje de la donación de la reliquia⁴³.

41. Barrón y Criado, "Bustos-relicario," 77.

42. Sobre la importancia de la imagen durante la Contrarreforma véase: Elena Vázquez Dueñas, "Sobre la prudencia y el decoro de las imágenes en la tratadística del siglo XVI en España," *Studia Aurea*, no. 9 (2015): 433-460.

43. José Manuel Ortega Jiménez, "La colección de pinturas de Pedro de Guzmán, I conde de Olivares," *Laboratorio de Arte*, no. 32 (2020): 85.



Figura 9. Cruz Relicario, ¿siglo XVI? Museo Sagrado Corazón de Jesús, Colegiata, Olivares, Sevilla. (Fotografía de José Manuel Ortega Jiménez).

Por este motivo, no descartamos la posibilidad de que se plantease la ejecución de algo similar, a mayor escala, en la capilla de Olivares. Apuntamos el nombre del pintor Juan de Roelas, quien ocupó el cargo de capellán de la iglesia de Olivares entre 1603-1606 y 1621-1625⁴⁴. Este artista supo plasmar la devoción sevillana del primer cuarto del siglo XVII⁴⁵, pues conocía a la perfección el ambiente cultural de la ciudad del Guadalquivir⁴⁶. En 2002, Prieto Gordillo publicó un documento en el que Juan Bautista Navarro, abad de la Colegiata, donaba cuatro pinturas de Juan de Roelas al convento franciscano

de Castilleja de la Cuesta, patrocinado por los Olivares⁴⁷. Con este documento queda probada la realización de pinturas para la Colegiata de Olivares. Sin embargo, más difícil es atestiguar la posible intervención en la capilla de las reliquias, más si tenemos en cuenta las reformas posteriores en el templo.

Al igual que sus padres, Gaspar de Guzmán sentía una profunda devoción por las reliquias. Entre su colección personal se encontraban piezas tan especiales como una cruz del Lignum Crucis, una reliquia de san Juan guarnecida de oro, una de san Francisco Javier guarnecida de diamantes y el corazón de santa Teresa de Jesús, también con diamantes⁴⁸. No obstante, la pieza más

44. Gonzalo Martínez del Valle, "Cronología," en *Juan de Roelas: 1570-1625* (Sevilla: Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, 2008), 99 y 101.

45. Enrique Valdivieso, "Juan de Roelas y la pintura sevillana de su época," en *Juan de Roelas: 1570-1625* (Sevilla: Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, 2008), 17.

46. José Fernández López, "¿Falto de decoro? Juan de Roelas y la iconografía de la Contrarreforma en la pintura barroca sevillana," en *Juan de Roelas: 1570-1625* (Sevilla: Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, 2008), 34-37.

47. Juan Prieto Gordillo, "Documentadas nuevas obras de Juan de Roelas," *Revista PH*, no. 39 (2002): 96. Anteriormente este convento pertenecía a la rama femenina de la orden dominica que se trasladó a Loeches en la década de los años 30.

48. Testamento del Conde Duque de Olivares, 1642, prot. 6233, Bernardo de Santiago Villota, fol. 803,

querida por Gaspar de Guzmán sería la cruz relicario que su madre le legó en el testamento y que creemos puede ser la que hoy se conserva en el museo de la Colegiata de Olivares (Figura 9).

La piedad de los Condes Duques era conocida entre sus contemporáneos. En 1625, el duque de Neoburgo regaló a Inés de Zúñiga dos relicarios de pie, el primero con un pedazo de la cruz de Cristo y el segundo con una espina de la corona. Del mismo modo, le obsequió con dos almohadas bordadas de terciopelo en las que se apoyaban dos cabezas de santos de los cuales no se indica el nombre⁴⁹. Un año después, el cardenal Barberini entregó a Inés de Zúñiga varios relicarios guarnecidos con cristales, aunque, en esta ocasión, la Condesa Duquesa los rechazó alegando que no podía recibir presentes sin el permiso de su marido⁵⁰.

Por este motivo Gaspar de Guzmán mantuvo un especial interés en preservar e incrementar la colección de reliquias de sus padres. Como ya se ha comentado, para 1632, año en el que se realiza el segundo de los inventarios, el conjunto estaba formado por más de 600 piezas⁵¹. El Conde Duque era consciente de su importancia como seña de identidad de un linaje que se había caracterizado desde su origen por su religiosidad.

Un fervor que se tradujo, asimismo, en una intensa política de patronazgos de edificios religiosos que les ayudaría a afianzar su poder en la Corte, así como de disponer de espacios para su enterramiento⁵². En 1626, el valido fundará un monasterio dominico en Castilleja de la Cuesta en el que podemos observar su intervención directa. Entre otros aspectos, obliga a registrar todos los bienes muebles que había donado para la nueva fundación y que se inventariarían en 1626. Aparte de este registro, se hacen tres más, siendo el último en 1634⁵³.

En ellos, las reliquias que se contabilizan tienen un importante valor simbólico en tanto que la mayoría de ellas pertenecen a mártires de la iglesia primitiva. Destacamos la de santa Inés “guarneçida de plata y cristal”, las canillas de san Pancrancio, santa Margarita, san Crescencio o los dos cráneos de las Once

Archivo Histórico de Protocolos de Madrid (AHPM). Madrid.

49. José Simón Díaz, *Relaciones breves de actos públicos celebrados en Madrid de 1541 a 1650* (Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 1982), 323-327.

50. Cassiano dal Pozzo, *El diario del viaje a España del Cardenal Francesco Barberini*, ed. Ana Minguito y Alessandra Anselmi (Madrid: Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2004), 173.

51. Gil-Bermejo García, “Datos,” 20-21. A las 300 piezas del primer registro de 1595, se deben añadir las más de 320 del segundo.

52. Para la política de patronazgo véase: Juan Luis Blanco Mozo, *Alonso CarboneI (1583-1660), arquitecto del Rey y del Conde-Duque de Olivares* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 2007).

53. José Manuel Ortega Jiménez, “El convento dominico,” 73.

Mil Vírgenes. Ejemplo de buenos cristianos, asociar la imagen del linaje a la de estos mártires suponía trasladar a la sociedad un mensaje de respeto y continuidad a lo establecido en Trento. Estos santos reinaban junto a Cristo, el cual está representado en la colección en un relicario con una piedra en la que estaba “esculpida” su sangre “guarneçydo de cristal y plata”.

El culto a la sangre de Cristo se extendió por Europa desde el siglo XIII. Poseer esta reliquia no hacía más que consolidar a los condes de Olivares como protectores de la verdadera religión. De hecho, la sangre era símbolo de martirio y sufrimiento, palabras, estas dos, con las que se identificaba la Iglesia de la Contrarreforma⁵⁴.

Asimismo, algunos de los relicarios parecen tener cierto valor artístico como el de ébano y plata blanca con una lámina del nacimiento de Cristo, el que se describe con una imagen en plata de la Virgen sobre una piedra de jaspé, o, el de cristal guarnecido de plata y piedras con la imagen de “nuestra s[eño]ra y el niño Jesus y santa catalina martir”.

Pese a la ausencia de las auténticas, una gran parte de las reliquias debieron de ser enviadas desde Italia, pues se hace referencia al cementerio de san Calixto⁵⁵. Del mismo modo, dado que se nos señala que varias se encontraban en mal estado, es posible que el valido decidiera trasladar algunas desde Olivares a Castilleja. Se contabilizan más de cuarenta relicarios de distintas formas donde se guardaban las cuarenta y tres reliquias registradas en los inventarios.

Al contrario que el de Olivares, este se trataría de un espacio privado cuyo acceso estaría limitado a las religiosas y a los patronos. Con el abandono del convento y la marcha de las monjas dominicas a Loeches, la colección se trasladó a la villa madrileña. Durante los años posteriores, el número de piezas aumentará de forma considerable, tal y como se muestra en los registros.

Entre 1635 y 1642, se incorporaron a la colección más de setenta relicarios y un número similar de reliquias. Por su interés artístico citamos, en primer lugar, los que contenían láminas con escenas como los desposorios de santa Catalina (1), el Nacimiento (2), la Asunción (1), la Encarnación (1), la Adoración de los Magos (1) y Nuestra Señora con el Niño y un santo carmelita (1), esta última enviada

54. Encarna Jarque Martínez, “La sangre, distintivo de la identidad cristiana y católica: el caso hispano,” en *Mundos cambiantes. Las reliquias en los procesos histórico-artísticos e identitarios*, coords. Francisco Alfaro Pérez y Carolina Naya Franco (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2020), 85.

55. Inventarios de bienes registrados en el convento dominico de Castilleja de la Cuesta, década de los años 20 del siglo XVII, libro 19289, s/f, Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid.

desde Amberes. Similares a los de Olivares, serían los de madera policromada en forma de brazo (10) y los bustos con reliquias en el pecho (6).

Algunos relicarios estaban guarnecidos de plata con cristales como los dos que contenían los restos de san Apolinar y san Vital, así como una torrecilla. Otros se describen con ágatas engastadas y “guarneçidos de hebano y plata” como los que albergaban las reliquias de santo Tomás de Aquino y santo Domingo de Guzmán, esta última de gran importancia para el Conde Duque. Titular de la familia Guzmán y fundador de la orden dominica, santo Domingo fue ejemplo de religiosidad. Defensor de los intereses de la fe católica, se convirtió en uno de los santos más importantes de la iglesia. Al igual que su antepasado, que luchó contra la herejía albigense⁵⁶, Olivares protegía los preceptos de Trento frente a los protestantes.

Se enumeran, además, diez retablitos, seis baúles “de terciopelo carmesi” con nueve cuerpos, cuatro almohadas con flores bordadas y “algunas rreliquias”, tres baúles, una arqueta con el cuerpo de un santo, una urna guarnecida de plata y bronce con el cuerpo de san Ildefonso mártir y un abanico “bordado de sedas en que [e]stan algunas rreliquias de santos diferentes”.

Por último, junto a los relicarios se tasan restos de santos como cuatro reliquias de las Once Mil Vírgenes –dos cabezas, una quijada y una canilla– y una cabeza de los Santos Niños Inocentes⁵⁷.

Más allá del culto a las reliquias, el Conde Duque tuvo gran interés en mostrar su piedad en público. Esta actitud corresponde con la descripción que nos ofrece Gregorio Marañón en la que señala que mostraba “confianza en sí mismo [...], de energía incansable y absorbente para el trabajo. Su fuerza depende de su gesto espectacular”⁵⁸. Una fortaleza que se tornaba más intensa en cada una de sus premeditadas apariciones públicas que contribuían a consolidar su poder como ministro todopoderoso del rey Felipe IV.

El valido solía asistir a distintas iglesias en la Corte para rezar. Estas visitas quedaban registradas en las relaciones de la época. Así, en 1641, Pellicer señala que el Conde Duque visitó “las Milagrosas Imágenes de N[uestr]a S[eñor]a

56. María del Pilar Blanco García, “Inquisición y traducción: desde los orígenes del tribunal a Torquemada,” en *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción*, ed. Antonio Bueno García (España: Comares, 2018), 1: 396.

57. Inventarios de bienes registrados en el convento dominico de Loeches, décadas de los años 30 y 40 del siglo XVII, libro 19289, s/f, Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid.

58. Marañón, 63-64.

de Monserrat, Atocha, Almudena, Buen Suceso, con la Parroquia de Santiago de suerte vino acostarse a las tres⁵⁹.

Asimismo, era conocido su fervor por los santos de la Contrarreforma, especialmente por Teresa de Ávila. La santa abulense estaba ligada a su familia desde 1571, año en el que curó de forma milagrosa a su madre María Pimentel⁶⁰. La intensa devoción que sentía por ella, además de la popularidad de la que gozaba en la España del siglo XVII, le convirtió en un arduo defensor de su nombramiento como patrona de España junto a Santiago Apóstol⁶¹, interviniendo personalmente para conseguir dicho objetivo⁶².

Asociar su figura con la de Teresa de Jesús era sinónimo de propaganda de su autoridad. Por ello, en una hábil estrategia, asumió el patronazgo del convento de la santa carmelita en Ávila, erigido en el lugar donde, según la tradición, se ubicó su casa natal⁶³. En la fachada de la iglesia se alza majestuoso el escudo del linaje de los Olivares, testimonio de este pasado.

Por último, poseyó, al menos, dos reliquias de la santa. Estas fueron, el ya mencionado corazón [...] que yo tengo guarnecido de diamantes” que dejó en herencia a la reina Isabel de Borbón⁶⁴ y, la segunda, la que sostenía en sus manos antes de morir⁶⁵. Esta era la prueba de que su devoción iba más allá de los intereses políticos.

Como conclusión, a través del culto a las reliquias, los Olivares satisficieron sus profundas convicciones religiosas. No obstante, y como apunta Postigo Vidal, estos objetos se convirtieron en un escaparate de poder, un preciado bien de consumo⁶⁶. Los condes poseyeron unas 700 piezas repartidas entre la Colegiata de Olivares y el convento dominico de Loeches, a las que debemos sumar las que pertenecían a su patrimonio personal y que desconocemos

59. José de Pellicer, Avisos históricos que comprenden las noticias y sucesos más particulares ocurridos en nuestra Monarquía desde 3 de enero 1640 a 24 de diciembre 1641, siglo XVII, mss. 7692, fol. 296, Biblioteca Nacional de España (BNE), Madrid.

60. Joseph Pérez, *Teresa de Ávila y la España de su tiempo* (Madrid: Algaba, 2007), 272.

61. Ofelia Rey Castelao, "Teresa, Patrona de España," *Hispania Sacra* 67, no. 136 (2015): 536.

62. Juan González, *Relación sencilla y fiel de las fiestas que el rey D. Felipe III nuestro Señor hizo al Patronato de sus Reinos de España Corona de Castilla* (Madrid, 1627), 2.

63. Juan José Martín González, "El convento de Santa Teresa de Ávila y la arquitectura carmelitana," *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología (BSAA)* 42 (1976): 305-307.

64. Testamento del Conde Duque de Olivares, fol. 803.

65. Marqués de Pidal, marqués de Miraflores y Miguel Salvá, *Colección de documentos inéditos para la Historia de España* (Madrid, 1860), 36: 570. Es probable que fuera una pieza de pequeño tamaño, ya que la podía sostener entre sus manos.

66. Postigo Vidal, "La devoción como forma de consumo," 305.

su número exacto⁶⁷. Confirmamos que, algunas de estas últimas, fueron regalos de personajes importantes como el duque de Neoburgo. Pese a que gran parte de la colección se ha perdido, a la vista de la descripción de los registros, así como de los relicarios conservados en Olivares, esta poseía gran valor artístico.

En definitiva, nos encontramos con una de las colecciones de reliquias más importantes de la España de la Edad Moderna. Un conjunto que permitió a los condes de Olivares promover y difundir los preceptos del Concilio de Trento, así como pertenecer a ese grupo selecto de personas que poseían piezas tan valiosas.

Referencias

FUENTES DOCUMENTALES

Archivo Histórico de Protocolos de Madrid (AHPM). Madrid. Fondo: prot. 6233.

Archivo Histórico de Protocolos de Madrid (AHPM). Madrid. Fondo: prot. 1823.

Archivo Histórico Nacional (AHN). Madrid. Fondo: libro 19289.

Biblioteca Nacional de España (BNE). Madrid. Fondo: mss. 2258.

Biblioteca Nacional de España (BNE). Madrid. Fondo: mss. 4389.

Biblioteca Nacional de España (BNE). Madrid. Fondo: mss. 7692.

Biblioteca Nacional de España (BNE). Madrid. Fondo: R-67064.

Instituto Valencia de Don Juan (IVDJ). Madrid. Fondo: E-12, C-21, 244.

Instituto Valencia de Don Juan (IVDJ). Madrid. Fondo: E-12, C-21, 251.

Real Academia de la Historia (RAH). Madrid. Fondo: M-51, Col. Salazar y Castro.

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

Alegre Carvajal, Esther. *Las villas ducales como tipología urbana*. Madrid: UNED, 2014.

Amores Martínez, Francisco. *La Colegiata de Olivares*. Sevilla: Arte Hispalense, 2001.

Anónimo. *Breve apunacion del glorioso triumpho de san eutichio soldado, y Martir Romanola invencion milagrosa de sus sagrados huessos, y su tranlacion de Roma a este monasterio de San Isidro del Campo, del Orden de Nuestro Maximo P. San*

67. Se trata de una estimación aproximada ya que, en ocasiones, no se cita el número exacto de reliquias que se guardan en los distintos relicarios.

Geronymo escrita por un monge del dicho monasterio. Sevilla: don Florencio Ioseph de Blas y Quesada, impressor Mayor de dicha ciudad, 1744.

- Atienza López, Ángela. "Nobleza, poder señorial y conventos en la España Moderna. La dimensión política de las fundaciones nobiliarias." En *Estudios sobre señorío y feudalismo: homenaje a Julio Valdeón*, coordinado por Esteban Sarasa Sánchez y Eliseo Serrano Martín, 235-269. Zaragoza: Diputación de Zaragoza e Institución "Fernando el Católico, 2010.
- Barrón García, Aurelio y Criado Mainar, Jesús. "Bustos-relicario napolitanos de 1608 en la Colegiata de Borja." *Cuadernos de Estudios Borjanos*, no. 58 (2015): 76.
- Blanco García, María del Pilar. "Inquisición y traducción: desde los orígenes del tribunal a Torquemada." *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción*, vol. 1, editado por Antonio Bueno García, 395-412. España: Comares, 2018.
- Blanco Mozo, Juan Luis. *Alonso Carbonel (1583-1660), arquitecto del Rey y del Conde-Duque de Olivares*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2007.
- Carrasco Martínez, Adolfo. "Los Mendoza y lo sagrado. Piedad y símbolo religiosos en la cultura nobiliaria." *Cuadernos de Historia Moderna*, no. 25 (2000): 233-272.
- Fernández Collado, Ángel. *Historia de la Iglesia en España -Edad Moderna-*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2007.
- Fernández López, José. "¿Falto de decoro? Juan de Roelas y la iconografía de la Contrarreforma en la pintura barroca sevillana." En *Juan de Roelas: 1570-1625*, 30-49. Sevilla: Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, 2008.
- Floristán Imízcoz, Alfredo "La ruptura de la cristiandad occidental: las reformas religiosas." En *Historia Moderna Universal*, coordinado por Alfredo Floristán Imízcoz, 81-104. Barcelona: Ariel, 2007.
- Gali Lassaletta, Aurelio. *Historia de Itálica, municipio y colonia romana. S. isidro del Campo, sepulcro de Guzmán el Bueno*. Sevilla: Tipografía y Encuadernación de Enrique Bergali, 1892.
- Gil-Bermejo García, Juana. "Datos sobre la Colegiata de Olivares: las reliquias." *Archivo Hispalense: Revista Histórica, literaria y artística*, no. 212 (1986): 3-25.
- González, Juan. *Relación sencilla y fiel de las fiestas que el rey D. Felipe III nuestro Señor hizo al Patronato de sus Reinos de España Corona de Castilla*. Madrid, 1627.
- Heredía Moreno, Carmen. "Arte, Contrarreforma y Devoción: el culto a las reliquias en Alcalá de Henares y sus repercusiones artísticas." En *Estudios de Platería San Eloy 2001*, coordinado por Jesús Rivas Carmona, 77-96. Murcia: Universidad de Murcia, 2001.
- Herrera García, Antonio. *El Estado de Olivares. Origen, formación y desarrollo con los tres primeros condes (1535-1645)*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla. 1990.
- Jarque Martínez, Encarna. "La sangre, distintivo de la identidad cristiana y católica: el caso hispano." En *Mundos cambiantes. Las reliquias en los procesos histórico-artísticos e identitarios*, coordinado por Francisco Alfaro Pérez y Carolina Naya Franco, 82-89. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2020.
- Layna Serrano, Francisco. *El Palacio del Infantado en Guadalajara*. Guadalajara: AACHE, 1997.

- Mâle, Emile. *El arte religioso de la Contrarreforma: estudio sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII*. Madrid: Encuentro Ediciones, 2001.
- Marañón, Gregorio. *El Conde-Duque de Olivares: la pasión de mandar*. Madrid: Espasa-Calpe, ed. 1980.
- Martín González, Juan José. "El convento de Santa Teresa de Ávila y la arquitectura carmelitana." *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología (BSAA)*, no. 42 (1976): 305-324.
- Martínez del Valle, Gonzalo. "Cronología." En *Juan de Roelas: 1570-1625*, 97-102. Sevilla: Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, 2008.
- Morales Martínez, Alfredo et al. *Inventario artístico de Sevilla y su provincia*, vol. 1. Madrid: Ministerio de Cultura, 1982.
- Muñoz Jiménez, José Miguel. "El Escorial como santuario contrarreformista." En *Literatura e imagen en El Escorial: actas del Simposium (1/4-IX-1996)*, coordinado por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, 811-833. Madrid: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 1996.
- Ortega Jiménez, José Manuel. "La colección de pinturas de Pedro de Guzmán, I conde de Olivares." *Laboratorio de Arte*, no. 32 (2020): 81-94.
- Ortega Jiménez, José Manuel. "El convento dominico de Castilleja de la Cuesta (Sevilla): una fundación de los Condes Duques de Olivares (1626-1634)." En *HUM-17. Centro de Investigación de la historia de la arquitectura y el patrimonio artístico andaluz, nuevas investigaciones 2022*, editado por Fernando Cruz Isidoro, 69-85. Sevilla: HUM-17. Centro de Investigación de la historia de la arquitectura y el patrimonio artístico andaluz, 2022.
- Partridge, Loren. *El Renacimiento en Roma*. Madrid: Akal, 2007.
- Pérez, Joseph. *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. Madrid: Algaba, 2007.
- Pidal, marqués de, Miraflores, marqués de, y Salva, Miguel. *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, vol. 36. Madrid, 1860.
- Prieto Gordillo, Juan. "Documentadas nuevas obras de Juan de Roelas." *Revista PH*, no. 39 (2002): 96-100.
- Piccone Camere, Carlos. "Los procesos de canonización de la Iglesia Católica: memoria histórica." En *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, editado por Fernando Quiles García, José Jaime García Bernal, Paolo Broggio, y Marcello Fagiolo DellArco, 67-89. Sevilla: Enredars, 2020.
- Postigo Vidal, Juan. "La devoción como forma de consumo: el uso elitista de los relicarios en la Zaragoza Moderna." En *Mundos cambiantes. Las reliquias en los procesos histórico-artísticos e identitarios*, coordinado por Francisco Alfaro Pérez y Carolina Naya Franco, 305-312. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2020.
- Pozzo, Cassiano dal. *El diario del viaje a España del Cardenal Francesco Barberini*, editado por Ana Minguito y Alessandra Anselmi. Madrid: Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2004.
- Rey Castelao, Ofelia. "Teresa, Patrona de España." *Hispania Sacra* 67, no. 136 (2015): 531-573.

- Ruiz de Arcaute Martínez, Emilio. "Desacralización y descontextualización. El complicado tránsito de muchas reliquias y sus relicarios desde a devoción en el oratorio privado a la colección del museo." En *Coleccionismo, mecenazgo y mercado artístico*, coordinado por Antonio Holguera Cabrera, Ester Prieto Ustío, y María Uriondo Lozano, 248-263. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2018.
- Serrano Martín, Eliseo. "Devociones en Zaragoza: vírgenes aparecidas, mártires y obispos." *Dimensioni e problema della ricerca storica*, no. 2 (2017): 113-154.
- Serrano Martín, Eliseo. "Santidad y Patronazgo en el mundo hispánico de la Edad Moderna." *Studia histórica: Historia Moderna*, no. 1 (2018): 75-123.
- Simón Díaz, José. *Relaciones breves de actos públicos celebrados en Madrid de 1541 a 1650*. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 1982.
- Valdivieso, Enrique. "Juan de Roelas y la pintura sevillana de su época." En *Juan de Roelas: 1570-1625*, 12-29. Sevilla: Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, 2008.
- Vázquez Dueñas, Elena. "Sobre la prudencia y el decoro de las imágenes en la tratadística del siglo XVI en España." *Studia Aurea*, no.9 (2015): 433-460.
- Visceglia, María Antonietta. "Convergencias y conflictos. La Monarquía Católica y la Santa Sede (Siglos XV-XVIII)." *Studia histórica: Historia Moderna*, no. 26 (2004): 155-190.

Mártires en el crisol sevillano

MARTYRS IN THE SEVILLIAN MELTING CRUCIBLE

Fernando Quiles

Universidad Pablo de Olavide

Resumen

Siguen algunas ideas sobre la concreción y la representación de los y las mártires que se vinculan al reino sevillano. Se alude a sus identidades y al modo como algunos artistas les dieron forma a través de sus obras.

Palabras clave

Mártir; santidad; Sevilla; barroco; pintura; iconografía; hagiografía.

Abstract

Next up, some ideas on the realization and representation of the martyrs tied to the Sevillian reign, referring to their identities and the way some artist shaped them through their works.

Keywords

Martyr, sanctity, Seville, baroque, painting, iconography, hagiography.

En la concreción del martirologio local hay que considerar cuantas circunstancias favorecieron tanto la diversidad de cultos como la heterogeneidad formal, sin negar el sustento polifuncional de las figuras de devoción nacidas en los primeros tiempos cristianos. Y con todo ello hemos de reconocer el gran legado material, efectuado por mano de innumerables mentores, incluidos los artistas. La trascendencia de esta corriente devocional por vía de diversas manifestaciones artísticas, también literarias, en tiempos del barroco, ha sido puesta en valor por la historiografía. Aún queda mucho por decir y en las páginas que siguen trataré de poner en claro algunas ideas relativas al martirologio sevillano y a su concreción artística durante el siglo XVII.

I. IGLESIA EN LA BASE

Se ha considerado sumamente influyente el movimiento intelectual del primer tercio del XVII, que trasmutó el sentir del humanismo del XVI hacia un pensamiento erudito que, irremediamente, hubo de deslizarse por la estela del barroco. No ha de sorprendernos, por tanto, que ese pasado remoto, cuya huella material se ensalzó, pudiera recogerse en escritos cargados de invenciones y calificados como “falsos cronicones”. El propio Rodrigo Caro reivindicó la importancia de alguno de ellos, en contradicción con su rigor histórico. Se materializó así una nueva hagiografía, plena de fabulaciones o de supersticiosas interpretaciones de la santidad y el martirio. Y en este itinerario sin duda hubo de transitar por territorios palaciegos, tal vez en las cercanías de los Reales Alcázares, donde habitaba desde 1607 don Gaspar de Guzmán, de quien el propio erudito esperó un apoyo para ocupar cargo público de relevancia, como el de cronista de Indias. Y aunque no logró tal reconocimiento, sí obtuvo la admiración de otros ilustres pensadores de su tiempo, como el anticuario Martín Vázquez Siruela, quien dijo de él, a su muerte (agosto de 1647): “Halléme a su cabecera, envidiando la quietud de conciencia con que dejaba esta vida”¹ (Figura 1).

También Vázquez Siruela había tenido una estrecha relación con la familia de Olivares, siendo preceptor de su hijo, Luis Méndez de Haro –II conde-duque–, quien le brindó su apoyo para el ingreso en el cabildo catedralicio, donde trabó amistad con Nicolás Antonio². Y no nos ha de sorprender el hecho de que

-
1. Carta al sr. d. José María Asensio de Toledo, “Noticias sobre la vida y escritos de Rodrigo Caro”. En Rodrigo Caro, *Memorial de Utrera* (Sevilla: El Mercantil, 1883), página XII.
 2. Muriel Elvira, “Semblanza de Vázquez Siruela a través de su correspondencia. Las reliquias y los falsos cronicones,” e-*Spainia. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, 32 (2019)

otro miembro del capítulo sevillano, el racionero Mateo Coello de Vicuña, tuviera vínculos con ese medio cortesano, por vía de las dominicas descalzas de Loeches, en el monasterio de la Inmaculada Concepción, los que se establecieron cuando aún habitaban en la casa en Castilleja de la Cuesta. Ya sabemos de la relación de esta comunidad con el conde-duque de Olivares, por lo que no nos ha de extrañar que la misma se extendiera al propio capitular³.

La catedral sevillana congregó, pues, a todos estos ilustres personajes de la época, beneficiándose así de este tráfago intelectual y religioso. El vínculo que tenía con el colegio romano, preciso dados los negocios religiosos que le obligaba a ello y se sostenía en una nítida estructura comunicativa, en cierto modo se reforzó por mano de los individuos arriba citados, entre otros. En este sentido cabría significar la figura del propio conde-duque, quien en su villa de Olivares llegó a reunir una gran colección de reliquias. Ello mismo permite reconocer la importancia de su intermediación cultural y religiosa entre la ciudad pontificia y las tierras sevillanas. No ha de extrañar el crecimiento que experimentó el relicario del templo mayor sevillano, con numerosas piezas llegadas a manos de su clero y todas ellas debidamente acreditadas mediante las “auténticas”, como las de San Fernando, que suscitó no poco interés incluso en la propia



Figura 1. Anónimo. *Retrato de Martín Vázquez Siruela*. Granada. Fondo Gráfico del IAPH, sign. 70/0014568, <http://hdl.handle.net/11532/15024>.

posteo online no día 05 fevreiro 2019, consultado o 24 janeiro 2023. URL: <http://journals.openedition.org/e-spania/29929>; DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.29929>.

3. Esa relación es intensa y se manifiesta en la gestión de sus intereses económicos en Sevilla. Se ha podido documentar un arrendamiento por poderes de unas tierras. Archivo Histórico Provincial de Sevilla, sec. Protocolos Notariales, lib. 12934, fols. 92-104r; 1653. El religioso tenía poder para gestión de los bienes de las monjas al menos desde el 29 de enero de 1648.



Figura 2. Antonio Méndez. *Lignum Crucis*. Catedral de Sevilla. 1794. Foto: E. López-Tamayo. Licencia Creative Commons.

Corte⁴. Dispuso la Catedral, además de los restos del cadáver, de una parte de la vestimenta⁵. Y no faltaron múltiples objetos suntuarios, destacando, de entre las piezas que ingresaron en la sacristía mayor, tres fragmentos del *Lignum Crucis*⁶. Dada la peculiar composición del cabildo y las apropiaciones de espacio efectuadas por miembros de la élite sevillana, se explica más fácilmente la amplitud y heterogeneidad del conjunto de piezas atesoradas. Además de las adquisiciones realizadas de acuerdo con los impulsos devocionales, hubo otras efectuadas de manera circunstancial. La diversa composición del relicario catedralicio se explica por la heterogeneidad de las fuentes, tanto como la de los estímulos impulsores (Figura 2).

4. Como bien observó Fernando A. Martín, en sus "Nuevas aportaciones sobre las reliquias y relicarios de San Fernando: Sevilla y Madrid," *Laboratorio de Arte*, no. 25 (2013), páginas 417-432. Es de referencia el análisis de José Gámez Martín, "Gran santo, atleta de Cristo y esforzado campeón. Las reliquias de San Fernando y la Corona de España," *Actas del XXIV Congreso de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España* (Oviedo/Convadonga: Asoc. de Archiveros, 2013), páginas 277-292. En este punto cabría referir la sutil frontera que separó el concepto de "panteón real" y "relicario": Antonio García Baeza, "De panteón real a relicario: El debate final en torno al proyecto de Francisco de Herrera el Mozo para la capilla real de Sevilla," *Laboratorio de Arte*, no. 29 (2017), páginas 359-376.
5. Del *Lignum Crucis* todavía a principios del XIX atesoraba la Catedral tres fragmentos, como testimonian las fuentes: Manuel Varas Rivero, "Un documento singular finalmente hallado: El inventario de alhajas de la Catedral de Sevilla de 1810. Contenido y significado," En Centro de Investigación de la Historia de la Arquitectura y el Patrimonio Artístico Andaluz. HUM171. Nuevos aportes 2021 (pp. 171-187). Sevilla: HUM-171. Centro de Investigación de la Historia de la Arquitectura y el Patrimonio Artístico Andaluz. 175. Sobre los tejidos como reliquias: Laura Rodríguez Peinado, "El toque de lo sagrado: los tejidos como reliquias," En *Imago & mirabilia. Les formes del prodigi a la Mediterrània medieval*, A. Orriols, J. Cerdá y J. Durán-Porta, eds. (Bellaterra: Publicacions de la UAB, 2020), págs. 247-257.
6. A propósito, el ilustrativo de María Luisa Martín Ansón, "El *Lignum Crucis* de la Catedral de Sevilla: Nuevos datos para su interpretación a la luz de los documentos," *A. E. A.*, 301 (2003): 23-37. Igualmente resulta sumamente clarificador el inventario de alhajas de 1810 publicado por Manuel Varas Rivero: "El inventario de alhajas de la Catedral de Sevilla de 1810. Contenido y significado," En Fernando Cruz Isidoro, coord., Centro de Investigación de la Historia de la Arquitectura y el Patrimonio Artístico Andaluz. Hum171. Nuevos aportes 2021, Sevilla (2021): 171-186. Y más: Juan Antonio Gómez Sánchez, "Costosísimo y muy de ver" El retablo de las reliquias de la Catedral de Sevilla, 1559-1584, (Sevilla, Diputación Provincial: 2021).

Pero no deja de ser llamativo lo acopiado perteneciente a los santos y las santas de origen visigodo. Un hecho que se ha puesto en relación con el gran relicario que Felipe II compuso en El Escorial⁷. Este monarca potenció el culto a los “santos comunes”, para fortalecimiento del espíritu que habría de consolidar la frágil unidad de España⁸.

De manera que el culto a San Hermenegildo, en quien la iglesia católica reconoció su gran valedor medieval, fue potenciado a instancias de la Corona. Y en la Catedral se hizo un sitio de privilegio. Ello, sin duda, hubo de estar en la base de ese modelo devocional que estamos considerando entre las iglesias locales, que se perfeccionó al amparo del cuerpo martirial del cristianismo primitivo. En este sentido, no puede obviarse la influencia de otros templos de referencia, como ocurrió con el Colegio de la Compañía, que guardó importantes fragmentos del santo⁹.

2. Jesuitas y cartujos al frente de la recomposición hagiográfica

Ahora que hablamos de jesuitas y de su colegio de San Hermenegildo, no podemos menos de significar su influencia en la llamada al martirio, al igual que hicieran los cartujos. Tanto los unos como los otros se valieron de sus capacidades de convicción, con referentes que trascendieron incluso sus propios espacios de culto para erigirse en importantes resortes de convicción. Supieron significar el martirio de algunas figuras cuasi heroicas dignas de emulación¹⁰. Y que el arte logró concretar a partir de imágenes, como las resueltas por fray Juan Sánchez Cotán en la serie de la Cartuja de Granada (1615-1617), en la que se muestra el suplicio, con la cruel demostración de los verdugos en el manejo de los instrumentos de tortura. Y junto con las

-
7. G. Lazure, “Possessing the Sacred: Monarchy and Identity in Philip II’s Relic Collection at the Escorial,” *Renaissance Quarterly*, no. 60 (2007), páginas 58-93.
 8. Bartolomé Pozuelo Calero, “El oscuro suceso de la llegada a Sevilla de las reliquias de San Hermenegildo,” En *Pro tantis redditur: Homenaje a Juan Gil en Sevilla*, coord. por Rocio Carande, Daniel López-Cañete (Sevilla: Universidad, 2011), páginas 401-419.
 9. Sánchez Gordillo y Quintanadueñas se refirieron a ello. Pozuelo, “El oscuro suceso,” 403.
 10. Una base para el conocimiento de este sistema impulsivo: Alfonso Rodríguez G. de Ceballos, “El mártir, héroe cristiano. Los nuevos mártires y la representación del martirio en Roma y en España en los siglos XVI y XVII,” *Quintana*, no. 1 (2002), páginas 83-99. Y respecto de un caso singular y de fuerte referencia en la época: Eneko Ortega Mentxaka, “El martirio y el triunfo de los jesuitas en Nagasaki: la iconografía y sus fuentes en los colegios jesuiticos del País Vasco y Navarra,” *NORBA, Revista de Arte*, no. XXXVI (2016), páginas 121-141.

imágenes de los anónimos religiosos, la serie de los priores de las cartujas inglesas, John Houghton, Robert Lanre y Agustín Crombell¹¹. El granadino basó estas últimas obras en estampas, quizás las de Nicolás Beatrizet (1555). Pero se permitió atenuar la crudeza en el trato a los religiosos. Y trasladó, como se ha insinuado, a las herramientas y el daño infringido, el signo del martirio. Y esa es una constante en las construcciones del imaginario martirial en este ámbito hispano, que evitó el ensañamiento con los mártires, quienes nunca dejaron de exhibir actitudes beatíficas.

Los jesuitas fueron sumamente “productivos” en este ámbito devocional, beneficiándose del sinuoso tránsito por las tierras americanas¹². No extraña el atesoramiento de huesos de mártires allí creados, que acabaron embutidos en altares situados en templos sevillanos, como ocurre con el que hoy se encuentra en la capilla sacramental de la iglesia del Salvador, y que perteneció a la Compañía. Al fin, esta producción relicaria sirvió para renovación pedagógica de la Compañía de Jesús¹³. Lo que no restó importancia al uso de las generadas con el martirio paleocristiano, que siguió siendo fundamental como recursos educativo de la comunidad¹⁴.

3. Élites interesadas

Volviendo sobre las élites nobiliarias y su interés por las reliquias y su acopio en espacios de su patrocinio, qué menos que insistir en la importancia de capillas relicarios como la de Olivares. En su concreción tomó parte el conde-duque, Gaspar de Guzmán, cuyo nexa romano es conocido y consiguiente su cercanía a su mundo martirial, como memoria y también resorte de convicción.

Pero vuelvo la mirada a otro escenario singular ubicado en Sanlúcar de Barrameda, la basílica de la Virgen de la Caridad, donde se exhiben los

11. Rodríguez G. de Ceballos, 96.

12. Alexandre Coello de la Rosa, “Reliquias globales en el mundo jesuítico (siglos XVI-XVIII),” *Hispania Sacra*, 142 (2018), páginas 555-568. Y a título particular cabe referir el caso de san Juan Nepomuceno y sus reliquias: Juan José Suárez Tena, “Reliquias y cultos: El caso de san Juan Nepomuceno,” In Francisco J. Alfaro Pérez y Carolina B. Naya Franco, eds., ‘*Supra Devotionem*’. *Reliquias, cultos y comportamientos colectivos a lo largo de la Historia* (Zaragoza: Universidad, 2019), páginas 263-268.

13. Así lo resalta Coello de la Rosa, “Reliquias globales,” páginas 556-560.

14. En tierras americanas también los jesuitas se apoyaron en estos restos antiguos: Abel F. Martínez Marín y Andrés R. Otálora Cascante, “Los huesos sagrados ya son venerados”. Las reliquias en la iglesia de la Compañía de Jesús de Tunja (1613-1820),” *Montalbán*, 60 (2022), páginas 478-534.

relicarios de Santa Úrsula y algunas de las compañeras vírgenes, como Bonifacia o Lucencia, regalo del emperador Carlos V al VI duque de Medina Sidonia¹⁵. Son bustos que pudieron haber llegado a Sanlúcar con ocasión de los esponsales del citado miembro del linaje, Juan de Guzmán, con doña Ana de Aragón, prima carnal de la emperatriz¹⁶. Conocido es el papel que jugó Carlos V en la exaltación al culto de Santa Úrsula y las Once Mil Virgenes, que promovió incluso a través de la difusión de sus reliquias (Figura 3).

Y volviendo sobre mis pasos, recupero la idea anteriormente expuesta, sobre el papel jugado por Felipe II en el estímulo al culto de las reliquias visigóticas, como San Hermenegildo.

La Catedral sevillana fue el mejor escenario para representar la vida y milagros de este santo y de otros de su misma procedencia. En el caso del santo rey visigodo, cabe referir la capilla de su nombre, donde se enterró quien la instituyó, el cardenal Juan de Cervantes (1454-1458)¹⁷. Al fin se ha querido ver la exaltación de esta figura de culto como testimonio de una corriente de pensamiento religioso que estimó lo que se ha denominado un "historicismo

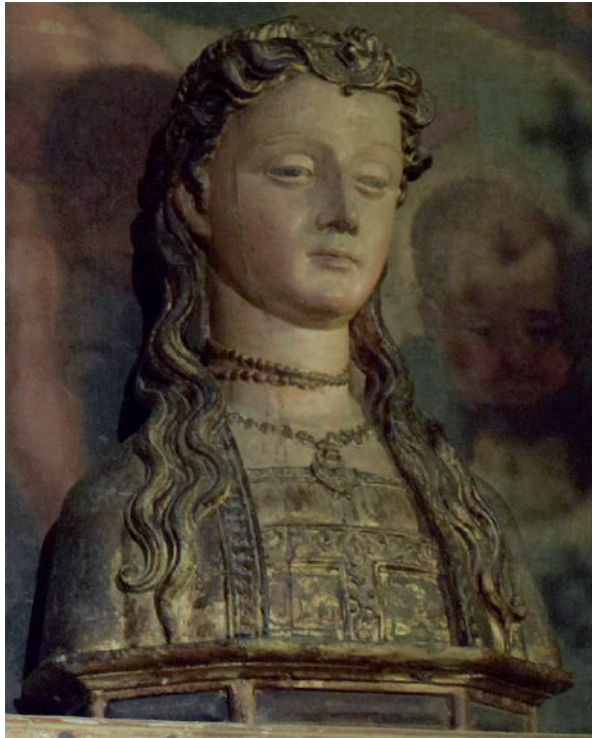


Figura 3. Relicarios del séquito de Santa Úrsula y las Once Mil Virgenes, Sanlúcar de Barrameda, Santuario Basílica Virgen de la Caridad, 1520-1530, regalo del Emperador Carlos V al VI duque de Medina Sidonia. Foto: Jándalo. Licencia Creative Commons.

-
15. Emilio Ruiz de Arcaute Martínez, "Los relicarios de los santos Eusebio, Columbino, Bonifacia y Lucencia de la Casa de Medina Sidonia," *Laboratorio de Arte*, no. 30 (2018), páginas 123-142.
16. Antonio Romero Dorado, "Las relaciones artísticas entre el emperador Carlos V y los duques de Medina Sidonia hacia los años de la expedición de Magallanes y Elcano: Los bustos-relicario del séquito de Santa Úrsula y las Once Mil Virgenes," en *In medio orbe (II): personajes y avatares de la I vuelta al mundo*, Manuel Jesús Parodi Álvarez, coordina (Sanlúcar de Barrameda: Junta de Andalucía, 2017), página 257.
17. Pablo Alberto Mestre Navas, "Antiguas letras para un arte nuevo: escritura, memoria y publicidad en el sepulcro del cardenal Juan de Cervantes en la catedral de Sevilla (1454-1458)," *Documenta & Instrumenta*, no. 17 (2019), págs. 73-95.

goticista”, para beneficio del capítulo bético dentro de la Iglesia castellana¹⁸. No de otro modo se podía actuar desde el coro sevillano en un tiempo en que ese neogoticismo estimulado por Jiménez de Rada movió a pensar y actuar desde distintas posiciones de los ámbitos de poder, incluso desde la Corona, para fundamento de un movimiento intelectual “prehumanista”¹⁹.

Y es posible que este “sustrato” devocional, este “goticismo” estimulado por la Iglesia hispana y especialmente por la Seo sevillana, esté en la base del arqueologizante espíritu que movió al clero local a vincularse con la hagiografía altomedieval.

4. A resguardo de la casa

Hemos de acudir a las fuentes documentales para encontrar y seguir el rastro dejado por cierta superchería popular, exhibida por algunas familias, no todas adineradas, que habían atesorado cuantos elementos favorecían las prácticas culturales, y no pocos en forma de relicarios. Son incontables los inventarios de bienes que se hacen eco de la presencia de los hogares sevillanos de esta huella votiva.

Sin negar el carácter familiar de estas devociones, en muchos casos podría interpretarse su presencia en el hogar como resorte protector. El carácter apotropáico de las mismas se justifica en muchos casos entre quienes de la mar su espacio de vida e, inexorablemente, de muerte. He podido conocer en la intimidad de no pocas casas trianeras la presencia de estos objetos valiosos, que bien podríamos reconocer como recursos votivos que sirvieron como “escudo” para resguardo de la familia.

Tal vez así cabría interpretarse la referencia, entre los bienes del difunto Gaspar Francisco de los Reyes, a “vna lámina de reliquias”²⁰.

18. Así lo suponía Javier Pérez-Embú Wamba, tal como lo explica en: *Culto funerario y registro necrológico de la Catedral de Sevilla (siglos XIII-XV)* (Madrid: Dykinson, 2015), página 172.

19. A Juan II y Enrique IV se les conoce alimentando este gusto goticista. Josué Villa Prieto, “La ideología goticista en los prehumanistas castellanos: Alonso de Cartagena y Rodrigo Sánchez de Arevalo,” *Territorio, sociedad y poder*, no. 5 (2010), página 125.

20. Inventario de bienes realizado por don Gaspar Hurtado de Mendoza, como su albacea testamentario que fue. AHPS, PN, lib. 5591, fol. 335vto; 10-IV-1651.

5. Identidades locales reforzadas



Figura 4. Ermita de los Santos Mártires. Peñaflores. Foto: Turismo de la Provincia. Diputación de Sevilla.

El *Decretum pro patronis in posterum elegendis*, publicado por la Sacra Congregación de Ritos en 23 de marzo de 1630, generó ciertas cautelas en la elección de los santos patronos, depositando su confianza en los regidores municipales, conjuntamente con el clero y sobre todo el prelado²¹.

En el siglo XVIII algunas de las poblaciones del reino sevillano enarbolaron sus banderas como manifestación identitaria, lo que hubo de ocurrir al albur del progreso económico. Las tierras de labor de la campiña sevillana sostuvieron una creciente producción y con ello un aumento en la riqueza de las haciendas locales. Lo que estimuló, a la postre, el despertar de cierto "orgullo patrio". Varias son las poblaciones que exhibieron sus riquezas artísticas para refuerzo de su propia entidad. En Osuna fue Antonio García de Córdova quien escribiera en 1746 un *Compendio de antigüedades y excelencias*, en

21. Eliseo Serrano Martín, "Santos patronos y reliquias en la España de la Contrarreforma," en *El culto a las Reliquias. Interpretación, difusión y ritos*, página 98.

tanto que Utrera dio letra a sus sentires de patria por mano de Pedro Román Meléndez, con su *Epílogo de Utrera*. Y en este lugar otro erudito hizo su alegato a favor del rico legado antiguo, me refiero a Rodrigo Caro y su recopilación arqueológica de la localidad. Caro fue escritor, pero ejerció como anticuario, llevando a la imprenta algunas de sus recopilaciones. En tanto que visitador del arzobispado tuvo la oportunidad de recorrer un territorio sembrado de restos, poniéndolo de manifiesto a través de sus textos. En el prólogo a sus *Antigüedades* confiesa esa afición que le impulsó a escribir: “visité personalmente los lugares de que escribo [...] aprovechandome assimismo de Incripciones antiguas, y Medallas, que con estudiosa aficion he juntado [...]”.

Caro se movió por cenáculos sevillanos, aparte de participar de tertulias literarias e incluso cultivar el conocimiento de individuos como el pintor Francisco Pacheco, que le mostró su estima con un retrato.

Febril actitud la de los municipios que incluso rastrearon la huella de ciertas personalidades susceptibles de ser llevadas a los altares. A veces, hasta se interpretaron algunos restos humanos o fragmentos pétreos, éstos incluso con inscripciones antiguas, como prueba de la huella martirial. Como ocurre con la mesa de altar hallada en el cortijo de la Higuera, término de Utrera, donde estuvo el yacimiento romano de Salpensa. Esta población hizo un denodado esfuerzo por descubrir y ensalzar a sus propios mártires²². Y no menos importante fue el empeño puesto por la población de Osuna, que adoptó como patrón a uno de los mártires antiguos vinculados a ella, San Arcadio.

La marea martirial llegó al conjunto de las poblaciones del reino sevillano y de un modo u otro se hizo presente, bien que en algunos casos estimuló la idiosincrasia local que hubo de acomodarse a sus propias circunstancias. Lo dicho con Utrera, que además exhibió sus propio modelos de devoción, hoy apenas reconocibles en los medios puntos de Santa María de la Mesa, o con Osuna, con su patrón, nacido de entre un conjunto de figuras del que la localidad guarda memoria en su ermita. La casuística es tan diversa como amplia e incluye multitud de figuras de devoción, a veces inventadas o bien recompuestas. Y no pocas veneradas a través de huesos insertos en altares, o bien con apropiación de todo un templo, como ocurre con San Gregorio de Osset, en Alcalá del Río.

22. Tiempo atrás me ocupé de este suceso contextualizado en el estudio sobre “Las viejas raíces del barroco. A propósito de la santidad en el ámbito local,” *Cuadernos de los Amigos de los Museos de Osuna*, 20 (2018), páginas 103-107; referencia concreta en la página 105.

De entre las localidades sevillanas más significativas por su peculiar inserción en este flujo devocional, sobresale Estepa. Ello lo permite tanto su situación, en el límite del reino sevillano, muy cerca del granadino; como su entidad jurisdiccional, dependiente de la familia Centurioni. Por no alargar este capítulo, basta recordar que en ella se guardan dos lienzos dieciochescos de *Santa Úrsula y las Once Mil Vírgenes*, que nos hace volver la mirada a Sanlúcar de Barrameda y Carlos V.

6. La respuesta artística

Los citados lienzos de Estepa nos llevan a considerar la respuesta artística a tanta llamada espiritual. La conjunción de ideas y la comprometida acción de creadores de diversa procedencia dejó una larga secuela.

De entre los múltiples artistas que se involucraron, en un compromiso que excedió con mucho el mero cumplimiento contractual, aparte del que arriba se menciona, el cartujo fray Juan Sánchez Cotán, considero clave a Juan de Roelas. A él le cupo en suerte codificar a través de su obra la lección maestra del ejercicio del martirio y de quienes en él tomaron parte, siguiendo la estela de Cristo. Aun cuando existen claras dudas sobre la autoría del cuadro *Cristo ejemplo de mártires* (Museo del Prado), que pudo estar en el convento de los mercedarios sevillanos, junto con la serie monacal que se documenta como propia de Roelas. Pese a ello, es evidente su relación con la coyuntura en que fue concebida, en coincidencia con el encargo de la serie monacal. En la construcción de tan singular escenario de horror el artista utiliza un lenguaje que nos resulta familiar, por aquello de aliviar al santo de su carga de dolor, en tanto se acentúa el malvado carácter del ejecutor, dejando a la vista las secuelas del maltrato, con miembros desgajados, heridas sanguinolentas y más. Como buen narrador no perdió la oportunidad de completar sus historias con mensajes marginales. Quizás por ello mismo Pacheco le dedicó en su *Libro de la Pintura* apenas unas palabras, aunque no muy halagüeñas, al decir que era “diestro en el colorido, aunque falto en el decoro”²³ (Figura 5).

Por sus raíces flamencas se nutrió de ideas que, como se ve, no conectó del todo con un maestro de maestros, Pacheco. Sin embargo, supo cumplir con la demanda de su protector, Gaspar de Guzmán, que ya sabemos se crió en

23. A propósito del cuadro de *Santa Ana enseñando a leer a la Virgen*. 489.

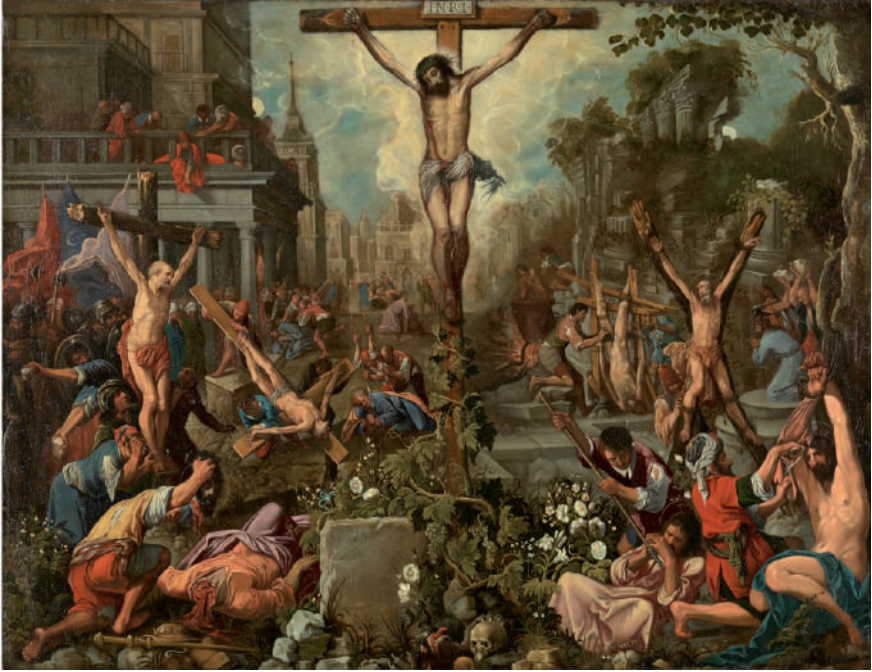


Figura 5. Juan de Roelas, atrib. *Cristo ejemplo de mártires*, h. 1615. Madrid, Museo del Prado, nº cat. P008154.

Roma, donde su familia se relacionó con la Corte pontificia, habiéndose familiarizado con las diversas manifestaciones del primer cristianismo, legatario de innumerables mártires y modelos de referencia culturales a la posteridad. Su mentor dió continuidad, en Sevilla, a su comunicación con la Iglesia romana y estableció vínculos con el clero local. Y logró arroparse de una cohorte de intelectuales y artistas, que le respaldaron en la composición de su galería martirial. Y en ese itinerario emocional se produjo el encuentro de ambos, siendo Roelas su apoyo, como también Pacheco. Ya me he referido al relicario de su Colegiata, que tuvo precedentes muy claros en los dos conventos de la Concepción de los que fue patrono, en Castilleja de la Cuesta y Loeches. En este último monasterio, que se alimentó del sevillano, el conde-duque reunió una formidable colección de pintura

Como pintor y hombre de iglesia, supo trasladar a su arte los valores expresivos arriba mencionados, con mártires y santos que se sobrepusieron a su frágil corporeidad maltratada por los verdugos. Caso de San Andrés, en el gran lienzo que se exhibe en el Museo sevillano de Bellas Artes y que presidió en su momento la capilla de las naciones flamenca y alemana. Una obra realizada

por el artista entorno a 1610. San Andrés soporta con dignidad su condena, a pesar de su fragilidad, contrariamente al grupo de los individuos que a sus pies sostienen la cruz y los útiles de martirio, despreciables y feos bufones que se mueven nerviosos.

En cierto modo, Roelas logró definir un modelo representativo que pudo haber sido seguido en otras obras y por otros artistas. La emotividad, que no la zafia recreación sufriente, fue la clave de estas composiciones. Con Roelas, su contemporáneo Francisco de Herrera, asimismo maestro del relato emocional.

A los pintores les cupo en suerte dar forma a las ideas subyacentes y reconducir las emociones hacia las formas fijadas en sus lienzos. Pero no fueron los únicos creadores que contribuyeron con sus saberes y destrezas técnicas a la composición de argumentos formales en la narrativa artística. Se me ocurre, por no extenderme mucho más, el importante elenco de plateros que sirvieron a los intereses de la Iglesia, y también a algunos distinguidos miembros de la nobleza y la realeza, en la invención de las formas que habrían de proteger y exhibir a la vez las reliquias.

Baste el caso de los maestros que intervinieron en la construcción del más importante de los relicarios sevillanos, la urna de San Fernando. También a los que dieron forma a otros ricos relicarios, algunos guardados en la Catedral. Es el caso de Antonio Méndez, quien hizo, a expensas de la Capilla Real, y en 1787, el de San Leandro²⁴.

Y ello sin entrar a considerar en detalle una pieza extraordinaria, que fue concebida y desarrollada en el siglo XVI, el retablo de las reliquias que estuvo depositado en la Sacristía Mayor catedralicia²⁵.

Pero no sólo la Seo guarda estas joyas labradas para salvaguarda y exposición de las reliquias, también se pueden contemplar muchos otros casos repartidos por los templos de la ciudad, que nos hacen pensar en la necesidad de seguir avanzando en el estudio de este capítulo del arte sevillano.

24. Fernando A. Martín, "Nuevas aportaciones sobre las reliquias", página 424.

25. Para conocer esta notable obra de orfebrería y singular repositorio de reliquias, remito a la arriba citada monografía de Juan Antonio Gómez Sánchez, "Costosísimo y muy de ver".

Bibliografía

- Coello de la Rosa, Alexandre. "Reliquias globales en el mundo jesuítico (siglos XVI-XVIII)," *Hispania Sacra*, 142 (2018), páginas 555-568.
- Gámez Martín, José. "Gran santo, atleta de Cristo y esforzado campeón. Las reliquias de San Fernando y la Corona de España," *Actas del XXIV Congreso de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España* (Oviedo/Convadonga: Asoc. de Archiveros, 2013), páginas 277-292
- García Baeza, Antonio. "De panteón real a relicario: El debate final en torno al proyecto de Francisco de Herrera el Mozo para la capilla real de Sevilla," *Laboratorio de Arte*, no. 29 (2017), páginas 359-376.
- Gómez Sánchez, Juan Antonio. "*Costosissimo y muy de ver*" *El retablo de las reliquias de la Catedral de Sevilla, 1559-1584*, (Sevilla, Diputación Provincial: 2021).
- Lazure, G. "Possessing the Sacred: Monarchy and Identity in Philip II's Relic Collection at the Escorial," *Renaissance Quarterly*, no. 60 (2007), páginas 58-93.
- Martín, Fernando A. "Nuevas aportaciones sobre las reliquias y relicarios de San Fernando: Sevilla y Madrid," *Laboratorio de Arte*, no. 25 (2013), páginas 417-432
- Martín Ansón, María Luisa. "El *Lignum Crucis* de la Catedral de Sevilla: Nuevos datos para su interpretación a la luz de los documentos," *A. E. A.*, 301 (2003): 23-37.
- Martínez Marín, Abel F. y Andrés R. Otálora Cascante. "'Los huesos sagrados ya son venerados'. Las reliquias en la iglesia de la Compañía de Jesús de Tunja (1613-1820)," *Montalbán*, 60 (2022), páginas 478-534.
- Mestre Navas, Pablo A. "Antiguas letras para un arte nuevo: escritura, memoria y publicidad en el sepulcro del cardenal Juan de Cervantes en la catedral de Sevilla (1454-1458)," *Documenta & Instrumenta*, no. 17 (2019), págs. 73-95.
- Muriel, Elvira. "Semblanza de Vázquez Siruela a través de su correspondencia. Las reliquias y los falsos cronicones," *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, no. 32 (2019), posto online no día 05 fevereiro 2019, consultado o 24 janeiro 2023.
- Ortega Mentxaka, Eneko. "El martirio y el triunfo de los jesuitas en Nagasaki: la iconografía y sus fuentes en los colegios jesuíticos del País Vasco y Navarra," *NORBA, Revista de Arte*, no. XXXVI (2016), páginas 121-141.
- Pérez-Embid Wamba, Javier. *Culto funerario y registro necrológico de la Catedral de Sevilla (siglos XIII-XV)* (Madrid: Dykinson, 2015), página 172.
- Pozuelo Calero, Bartolomé. "El oscuro suceso de la llegada a Sevilla de las reliquias de San Hermenegildo," En *Pro tantis redditur: Homenaje a Juan Gil en Sevilla*, coord. por Rocio Carande, Daniel López-Cañete (Sevilla: Universidad, 2011), páginas 401-419.
- Quiles, Fernando. "Las viejas raíces del barroco. A propósito de la santidad en el ámbito local," *Cuadernos de los Amigos de los Museos de Osuna*, 20 (2018), páginas 103-107
- Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso. "El mártir, héroe cristiano. Los nuevos mártires y la representación del martirio en Roma y en España en los siglos XVI y XVII," *Quintana*, no. 1 (2002), páginas 83-99

- Rodríguez Peinado, Laura. "El toque de lo sagrado: los tejidos como reliquias," En *Imago & mirabilia. Les formes del prodigi a la Mediterrània medieval*, A. Orriols, J. Cerdá y J. Durán-Porta, eds. (Bellaterra: Publicaciones de la UAB, 2020), págs. 247-257.
- Romero Dorado, Antonio. "Las relaciones artísticas entre el emperador Carlos V y los duques de Medina Sidonia hacia los años de la expedición de Magallanes y Elcano: Los bustos-relicario del séquito de Santa Úrsula y las Once Mil Vírgenes," en *In medio orbe (II): personajes y avatares de la l vuelta al mundo*, Manuel Jesús Parodi Álvarez, coordina (Sanlúcar de Barrameda: Junta de Andalucía, 2017), página 257.
- Ruiz de Arcaute Martínez, Emilio. "Los relicarios de los santos Eusebio, Columbino, Bonifacia y Lucencia de la Casa de Medina Sidonia," *Laboratorio de Arte*, no. 30 (2018), páginas 123-142.
- Eliseo Serrano Martín, "Santos patronos y reliquias en la España de la Contrarreforma," en *El culto a las Reliquias. Interpretación, difusión y ritos*,
- Suñez Tena, Juan José. "Reliquias y cultos: El caso de san Juan Nepomuceno," In Francisco J. Alfaro Pérez y Carolina B. Naya Franco, eds., '*Supra Devotionem*'. *Reliquias, cultos y comportamientos colectivos a lo largo de la Historia* (Zaragoza: Universidad, 2019), páginas 263-268.
- Varas Rivero, Manuel. "Un documento singular finalmente hallado: El inventario de alhajas de la Catedral de Sevilla de 1810. Contenido y significado," En Centro de Investigación de la Historia de la Arquitectura y el Patrimonio Artístico Andaluz. HUM171. Nuevos aportes 2021 (pp. 171-187).
- Villa Prieto, Josué. "La ideología goticista en los prehumanistas castellanos: Alonso de Cartagena y Rodrigo Sánchez de Arevalo," *Territorio, sociedad y poder*, no. 5 (2010), página 125.
- Archivo Histórico Provincial de Sevilla, sec. Protocolos Notariales

La Casa Ducal de Medina Sidonia y el culto a las reliquias. El Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad de Sanlúcar de Barrameda (Cádiz)

THE DUCAL HOUSE OF MEDINA SIDONIA AND THE CULT OF RELICS. THE SANCTUARY OF OUR LADY OF CHARITY OF SANLÚCAR DE BARRAMEDA (CÁDIZ)

Fernando Cruz Isidoro

Universidad de Sevilla, España

Resumen

La importancia que adquirió el culto a las reliquias para los duques de Medina Sidonia y señores de Sanlúcar de Barrameda (Cádiz), se evidencia en la importante colección que atesoraron a lo largo de los siglos XVI y XVII. Conservada al principio en la capilla ducal de la tribuna que unía el palacio sanluqueño a la parroquia mayor de Ntra. Sra. de la O, sería finalmente trasladada por el VII duque D. Alonso en 1612 a su personal fundación, el Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad, en la misma localidad, elegido panteón funerario. Fue solemnemente donada en noviembre de 1613, con sus contenedores de madera tallada, policromada y dorada, de tipología variada, como bustos-relicario, imágenes-relicario, brazos-relicario o en forma de templete, y algunos labrados en plata sobredorada y cristal, resultando relevante la cantidad aún conservada.

Palabras clave

Reliquia; Relicario; Casa ducal de Medina Sidonia; Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad; Sanlúcar de Barrameda (Cádiz); Devoción popular.

Abstract

The importance that the cult of relics acquired for the Dukes of Medina Sidonia and Lords of Sanlúcar de Barrameda (Cádiz) is evident in the important collection that they treasured throughout the 16th and 17th centuries. Initially kept in the ducal chapel of the tribune that linked the Sanlúcar palace to the main parish church of Nuestra Señora de la O, it was finally moved by the 7th Duke, D. Alonso, in 1612 to his personal foundation, the Sanctuary of Nuestra Señora de la Caridad, in the same town, where it was chosen as his burial place. It was solemnly donated in November 1613, with its carved, polychrome and gilded wooden containers, of various types, such as busts-reliquary, images-reliquary, arms-reliquary or in the form of a shrine, and some carved in gilded silver and glass, the quantity still conserved being relevant.

Keywords

Relic; Reliquary; Ducal House of Medina Sidonia; Sanctuary of Our Lady of Charity; Sanlúcar de Barrameda (Cádiz); Popular devotion.

I. Introducción. Objetivos y metodología de trabajo

Covarrubias definía «reliquia» en su *Tesoro de la Lengua Castellana* como: «los pedazitos de huesos de los Santos, dichas así porque siempre son en poca cantidad, salvo quando los Pontífices conceden a algún Príncipe el cuerpo entero de algún Santo. *Latine reliquiae*». Y «relicario» por «el lugar donde se guardan las reliquias»¹.

La devoción a las reliquias adquirió especial arraigo entre los Pérez de Guzmán, duques de Medina Sidonia y señores de Sanlúcar de Barrameda (Cádiz), que no sólo acumularon numerosas por regalo de papas, reyes y prelados o adquiridas en el mercado existente, sino que las expusieron a veneración, primero de forma privada en la capilla de la tribuna ducal que unía su palacio con la inmediata parroquia mayor palatina de Ntra. Sra. de la O, en Sanlúcar de Barrameda, y luego públicamente como colección en el Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad, tras su donación en 1613. Su uso pedagógico implicaba, más allá de su preservación en gavetas y cajas perfecta-

1. Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana. Parte Segunda* (Madrid: Melchor Sánchez, 1673):158 r.

mente organizadas, nominadas y lacradas para garantizar su autenticidad, la confección de refinados expositores o relicarios para piezas individuales o agrupadas, en madera tallada, policromada y dorada que adoptaban la forma de bustos, brazos o imágenes de cuerpo entero, o en relicarios labrados en preciados metales de plata y cristal. Su elevado número requirió muebles litúrgicos, adaptando la traza de retablos mayores, con la multiplicación de hornacinas o anaqueles, y el desarrollo de específicos retablos-relicarios, al modo de armarios.

Nuestro objetivo se centra en la colección ducal de reliquias y relicarios que el VII duque de Medina Sidonia D. Alonso Pérez de Guzmán (1549-1615) trasladó y donó al Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad de Sanlúcar de Barrameda (Cádiz) el 7 de noviembre de 1613, su más particular fundación, que concibió como panteón funerario. Implica trazar el recorrido de reliquias y relicarios desde su ingreso en la tribuna ducal hasta el depósito final en el santuario, completado, posteriormente, con otras piezas. Documentar los relicarios más relevantes, y su análisis formal e iconográfico, marcan objetivos complementarios. La metodología parte de un estado de la cuestión que arranca con un poeta coetáneo, fray Pedro Beltrán, y el manuscrito historiográfico de Velázquez Gaztelu de mediados del XVIII, pero vendrá marcada por los estudios realizados por Cruz Isidoro desde 1997 sobre esa institución religiosa, patrimonio artístico y el conjunto de reliquias, relicarios y artífices. Nuevos aportes se han ido sumando, como los de Romero Dorado sobre la capilla de la tribuna ducal y su contenido, los análisis e interpretación de los bustos-relicarios de obispos de Ruiz de Arcaute Martínez, o algunas apreciaciones de Garrido Neva sobre los relicarios de metal, por citar los más relevantes. El uso de fuentes primarias, localizadas en el Archivo General Fundación Casa de Medina Sidonia y en el Archivo del Santuario y Hermandad de Ntra. Sra. de la Caridad de Sanlúcar de Barrameda, aportan la documentación para su correcta contextualización. La donación ducal, la contabilidad de la ejecución material de varios relicarios, que registra costos y autoría, o las descripciones que esta colección ha dejado en inventarios, se completa con fuentes literarias coetáneas. Un reposado trabajo de campo y el reportaje fotográfico, mantenido a lo largo de tres décadas, ha permitido su análisis formal e iconográfico y evaluar su conservación y modificaciones por el uso cultural, que ha incorporado nuevos relicarios.

2. El contexto. La devoción a las reliquias

El origen del concepto es antiguo, pues se remonta a la veneración de los despojos de los héroes del mundo griego y a los restos de «hombres santos» en la cultura judía, como los de José, hijo de Jacob, enterrado en Egipto y llevado por Moisés a la Tierra Prometida, o los de Eliseo, discípulo del profeta Elías. Sin olvidar objetos considerados no humanos conservados en el Arca de la Alianza: las tablas de la ley de Dios, la vara de Aaron o el maná contenido en un cofre de oro². Si nos centramos en la religión cristiana, su culto arranca con los miles de personas martirizadas durante las persecuciones romanas por dar testimonio de fe, al servir su ejemplo y la veneración a sus restos materiales, depositados en las catacumbas, para asentar esta nueva religión en el Imperio y convertirla en la de estado durante el reinado de Constantino. Pero será en la Edad Media cuando esta devoción se desarrolle plenamente, sobre todo a partir de las Cruzadas y las peregrinaciones a Tierra Santa del siglo XII, al poner de moda las reliquias de la pasión de Cristo y del entorno familiar. Los viajeros que regresaban, tras un largo y peligroso camino que marcaba sus vidas, narraban emotivamente sus vivencias y solían exhibir con orgullo, como testimonio de veracidad del relato, fragmentos de objetos vinculados con la vida cotidiana o de la pasión de Jesús, tomados de aquellos lugares donde había vivido o desarrollado su labor evangelizadora. Piedras y hojas del huerto de los olivos de Getsemaní, fragmentos de la casa de la Virgen en Nazaret o del monte Calvario, relativamente fáciles de conseguir, daban paso a testimonios materiales más demandados y exclusivos, los de su Pasión. Algunos podían trocearse y multiplicarse, como la madera de la cruz donde sufrió el martirio o *Lignum Crucis*, las espinas de la trenzada corona que atravesaron sus sienes o, incluso, esquirlas de la columna del pretorio donde fue azotado. Otras estaban contadas, los tres o cuatro clavos de la crucifixión, o eran únicas, como el santo Grial, la lanza de Longinos o el santo sudario, pero todas entrañaban una emotividad y un carisma que las hacía ser consideradas de enorme valor material, equiparables a las joyas más exclusivas y costosas que se pudieran encontrar. Un culto al amparo del Derecho canónico, que en su canon 1186 recoge que «la Iglesia promueve el culto verdadero y auténtico de los santos, con cuyo ejemplo se edifican los fieles, y con cuya intercesión son protegidos». La veneración se inscribe en el tercer tipo o de menor grado que admite la Iglesia, el de *dulía*, dedicado a los

2. Javier Ibáñez Fernández y Jesús Criado Mainar, "El arte al servicio del culto de las reliquias. Relicarios renacentistas y barrocos en Aragón", *Memoria Ecclesiae XXXV* (2011): 97-98.

santos. El de mayor categoría es el de *latría* o de adoración exclusiva a Dios, y el intermedio el de *hiperdulia* o veneración a la Virgen María como Madre de Dios. De ahí que en su ritual exija para la consagración de un altar fijo una reliquia de mártir o santo reservada en un hueco (canon 1237, epígrafe 2), lo que mantiene el *Misal romano*³. Surgen así en la alta edad media las lipsanotecas o relicarios de altar, habituales durante el prerrománico y el románico, concebidos como un pequeño depósito de reliquias conservadas en una caja de madera o «teca», en un pequeño hueco o reconditorio en el interior del pie de altar o en la propia tapa de piedra. Quedaban envueltas en un trozo de tela fina, normalmente asociadas a una inscripción para su identificación (a tinta, punta seca o con una tira de pergamino), y cerrada la caja con una tapa deslizante encajada y sellada con cera⁴. Un sistema sustituido por la piedra de consagración o ara, incrustada en la mesa de altar. En la España de los siglos VI y VII se desarrolló un fuerte impulso devocional a los cuerpos y reliquias de los mártires hispanos durante las persecuciones romanas, a los que se rendía culto desde el siglo IV, con importantes reservorios de reliquias⁵. En el Canon III del Concilio de Braga, del año 675, se recoge la práctica de sacarlas en procesión pública, motivando la realización de relicarios que garantizaran su integridad y autenticidad, y resultaran atractivos para los fieles en función de sus valores materiales⁶.

La necesidad de reliquias para las nuevas fundaciones religiosas y el deseo de posesión por sus características taumatúrgicas, provocó que la primitiva conservación de cuerpos íntegros de mártires y personas fallecidas en olor de santidad diese paso a su fragmentación y no pocas falsificaciones, originando un ilegal comercio a partir del siglo IX, con su momento álgido a principios del XIII, tras la caída de Constantinopla y el expolio de sus afamadas reliquias. Y aunque el IV Concilio de Letrán de 1215 prohibió ese mercadeo, la demanda llegó a admitir como reliquia cualquier objeto personal del santo más allá de un fragmento corporal, como vestimenta, instrumentos de martirio o cualquier

-
3. Ángel Luis Molina Molina, "El culto a las reliquias y las peregrinaciones al Santuario de la Vera Cruz de Caravaca", *Mvrgetana*, nº 133 (2015): 10-15.
 4. Alberto Montaner, "Los relicarios de altar en la Alta Edad Media hispánica: devoción y liturgia", en: Francisco Alfaro Pérez y Carolina Naya Francos (eds.) *Svpra devotionem. Reliquias, cultos y comportamientos colectivos a la hora de la Historia* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2019): 61-70.
 5. Isabel Cofiño Fernández, "La devoción a los santos y sus reliquias en la iglesia postridentina: el traslado de la reliquia de San Julián a Burgos", *Studia Histórica-Historia Moderna*, nº 25 (2003): 352.
 6. Javier Ibáñez Fernández y Jesús Criado Mainar, "El arte al servicio del culto de las reliquias, 99; Elvira Mocholi Martínez, "El cuerpo en la imagen, la imagen del cuerpo. Reliquias y relicarios", *Imago, revista de Emblemática y Cultura visual*, nº 2 (2013): 375-385.

cosa que hubiese estado en su contacto o tocado con objeto cercano⁷. Se consideraba que esas fracciones materiales, incluso la más pequeña, preservaba intacta su esencia y era un referente para invocarlo como intercesor ante Dios para curaciones u otro tipo de actos milagrosos, sirviendo de tangible transmisor de su energía espiritual o *virtus*⁸. La tesorización de reliquias fijaba en no pocas ocasiones la importancia de catedrales, monasterios, parroquias o santuarios por el número y rareza de las que atesoraban y exhibían. E igual ocurría entre monarcas y altos aristócratas, que se disputaban la posesión de las más preciadas y raras. Fue relevante la colección reunida por Federico III de Sajonia (1486-1525) en la capilla de su palacio de Wittenberg, y la enérgica protesta que originó en Lutero en 1517, al convertir su negación en una de las bases de la reforma protestante. Como era de esperar, la Iglesia Católica reafirmó la defensa a ultranza del culto a los santos y sus reliquias en la sesión XXV del Concilio de Trento, celebrada los días 3 y 4 de diciembre de 1563, instando a los prelados a divulgar esa veneración, lo que determinó la renovada búsqueda y autenticación de reliquias en Centroeuropa o en catacumbas romanas, con la creación de importantes colecciones⁹. La de Felipe II, en el monasterio de El Escorial, estuvo compuesta por 7.500 piezas¹⁰, dispuestas en buena medida en dos grandes armarios o retablos relicarios¹¹. Esa devoción, extendida por toda la península con particulares cultos locales¹², se trasladó a la iglesia hispanoamericana¹³, con análogo formato en cuanto a

-
7. Javier Ibáñez Fernández y Jesús Criado Mainar, "El arte al servicio del culto de las reliquias, 100-103.
 8. Javier Fernández Conde, "Religiosidad popular y piedad culta", *Historia de la Iglesia en España* vol. II-2^a (Madrid: BAE, 1982): 314
 9. Rosa María dos Santos Capelão, "Trento y el culto de reliquias. Un difícil disciplinar", en Eliseo Serrano Martín, coord., *De la tierra al cielo: Líneas recientes de investigación en historia moderna*, vol. 2 (2012): 177-190; Juan Luis González García, "«Celestiales tesoros». Coleccionismo y circulación de reliquias en la monarquía hispánica», *Extraña devoción de reliquias y relicarios* (Valladolid: Secretaría General Técnica. Subd. Gral. Atención al ciudadano, Documentación y Publicaciones, 2021): 62-75.
 10. Benito Mediavilla Martín O.S.A. y José Rodríguez Díez, transcrip., introd., índices, *Las reliquias del Real Monasterio del Escorial* (S.I.: Ediciones Escorialense, 2004).
 11. Ibáñez Fernández y Criado Mainar, "El arte al servicio del culto de las reliquias, 104-107, 117.
 12. Sirvan de ejemplo, Diana Duo Ramila, "El papel de las reliquias en la metáfora de los espacios sagrados. Análisis de relicarios en Galicia", *Genius Loci-lugares y significado / places and meanings*, vol. 1 (Oporto: CITCEM - Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», 2017): 101-116; Jorge Juan Fernández, "Historia, arte y culto de las reliquias en la diócesis de León", *Ateneo Leonés*, nº 1 (2014): 43-138; Ángeles García de la Borbolla García de Paredes, «Reliquias y relicarios: una aproximación al estudio del culto a los santos en la Navarra medieval», *Hispania Sacra*, LXVI (2014): 89-118.
 13. Antonio Rubial García, "Cuerpos milagrosos creación y culto de las reliquias novohispanas", *Estudios De Historia Novohispana*, nº 18, (1998): 13-30. Lily Jiménez Osorio, "Reliquias, sacramentos y muertes santas: apuntes para la comprensión de un cuerpo umbral. Estudio de casos en América colonias, siglos XVII-XVIII", *Tabula rasa, revista de humanidades*, nº 23 (2015): 316-328.

relicarios¹⁴ pero con peculiares tradiciones, como en las fiestas de Difuntos y de Todos los Santos¹⁵.

3. El Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad. Una compleja fundación ducal

El papel político y el potencial económico que los Guzmanes sanluqueños desarrollaron¹⁶, se vio reflejado en un excelso patronazgo artístico sobre la ciudad a lo largo de varias generaciones¹⁷, hasta convertirla en una monumentalizada ciudad-conventual, una *Civitas Dei* a lo que contribuyó la acumulación y culto a las reliquias. Si la abundante colección es constatable por la documentación y las conservadas, el segundo aspecto, más sutil, queda evidenciado en la obra *La Charidad Guzmanas*, escrita en 1612 por el dominico fray Pedro Beltrán. Se trata de un largo poema dedicada al VII duque D. Alonso y a su más personal construcción religiosa en la ciudad, el Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad¹⁸. Se trata de una compleja fundación bajo el régimen jurídico de patronato de legos, que la eximía de la jurisdicción del Ordinario de la Archidiócesis hispalense. Constituía una cuádruple fundación, centrada por un santuario mariano para el exclusivo culto de una Imagen, cuyos milagros fueron certificados en Proceso de Calificación eclesiástico por el arzobispo de Sevilla y Presidente de la Santa Inquisición, cardenal D. Fernando Niño de Guevara. La Sentencia, aprobatoria de catorce milagros, fue publicada el 23 de noviembre de 1608¹⁹. La iglesia, trazada y construida por el arquitecto tardomanierista jiennense Alonso de Vandelvira entre 1610 y 1614²⁰, se concibió

-
14. Gabriela Sánchez Reyes, "Relicarios de plata en Nueva España: refugios materiales de santidad", en Jesús Paniagua Pérez y Nuria Salazar Simarro, coord., *La plata en Iberoamérica, siglos XVI al XIX, congreso internacional* (México: INAH, 2008): 483-496.
 15. Alicia Bazarte Martínez, "Veneración de reliquias y cuerpos de cera en los días de los fieles difuntos y Todos Santos", *Patrimonio cultural y turismo*, nº 16 (2006): 57-68.
 16. Miguel Ángel Ladero Quesada, Guzmán, *La casa ducal de Medina Sidonia en Sevilla y su reino. (1282-1521)* (Madrid: Dykinson, 2015). Luis Salas Almela, *Medina Sidonia, El poder de la aristocracia 1580-1670* (Madrid: Marcial Pons Historia/Centro de Estudios Andaluces, 2008).
 17. Como síntesis, Fernando Cruz Isidoro, "El Patrimonio Artístico Sanluqueño y los Guzmanes (1297-1645)", en: Javier Rubiales Torrejón, coord., *El Río Guadalquivir. Del mar a la marisma, Sanlúcar de Barrameda*, vol. II (Sevilla: Junta de Andalucía, 2011): 161-167.
 18. Fray Pedro Beltrán OP. *La Charidad Guzmanas* (Sanlúcar de Barrameda, 1612). Mss/188. Biblioteca Digital Hispánica.
 19. Fernando Cruz Isidoro, *El Santuario de Ntra. Sra. De la Caridad, de Sanlúcar de Barrameda. Estudio Histórico-Artístico* (Córdoba: CajaSur Publicaciones, 1997): 32-40.
 20. Cruz Isidoro, *El Santuario de Ntra. Sra. De la Caridad*, 183-204. Fernando Cruz Isidoro, *Alonso de Vandelvira (1544-ca.1626/7). Tratadista y arquitecto andaluz* (Sevilla: Secretariado de publicaciones

para su culto exclusivo. La Virgen de la Caridad fue nombrada Patrona de la Casa y estados ducales y de la ciudad de Sanlúcar de Barrameda en 1618 por su hijo el VIII duque, y aún continúa²¹, y coronada canónicamente en 1965²². El inmueble acogía instituciones complementarias. El Hospital de mujeres pobres de San Pedro, dedicado a ese sector de la sociedad, y el Colegio de niños varones de San Ildefonso, donde los hijos de la corte recibían una esmerada formación, para acceder a estudios teológicos, o servir como cantores, ministriles o en la administración ducal. Su misión era completar la ostentosa liturgia del Santuario, pues danzaban ante la Virgen, a imagen de los seises toledanos y sevillanos. El patronato de casar doncellas pobres de Pedro de Peñalosa cerraba el elenco, con lo que se conseguía una completa labor hospitalaria, caritativa y docente²³. El VII duque destinó numerosas rentas y bienes a la institución, nombró una Junta de capellanes, a cuyo frente puso a un capellán-administrador, y redactó una reglamentación para su estricto gobierno, fechada el 25 de febrero de 1612²⁴. Allí decidió pasar la eternidad, al convertir su capilla mayor en panteón funerario, depositando el cadáver de su esposa D^a Ana de Silva y Mendoza, fallecida el 14 de mayo de 1610, en una bóveda bajo el retablo mayor, a escasa distancia de la imagen de la Virgen de la Caridad, y junto a ella finalmente reposaría, tras su muerte el 26 de julio de 1615²⁵.

La concepción ideológica que tuvo de la institución, que subyace en el programa iconográfico²⁶, lo manifiesta fray Pedro Beltrán. El Santuario era un nuevo Escorial, un edificio multiusos que emulaba el Templo de Salomón, que evidencia la admiración que el duque sentía por su rey y señor Felipe II, al que le unían estrechos lazos de amistad y servicio²⁷:

de la Universidad de Sevilla, 2001): 176-204.

21. Fernando Cruz Isidoro, "El patronazgo de la Virgen de la Caridad sobre Sanlúcar y el estado ducal de Medina Sidonia", *Sanlúcar de Barrameda*, nº 54 (2018): 39-48.
22. Fernando Cruz Isidoro, "El proceso y la coronación canónica de Nuestra Señora de la Caridad (1963-1965)", en: Fernando Cruz Isidoro, ed. y coord. *Caridad por Sanlúcar coronada. Libro conmemorativo del Cincuentenario (1965-2015)* (Sanlúcar de Barrameda: Hdad. de Ntra. Sra. de la Caridad, 2015): 159-196.
23. Cruz Isidoro, *El Santuario de Ntra. Sra. De la Caridad*, 117-151.
24. Cruz Isidoro, *El Santuario de Ntra. Sra. De la Caridad*, 53-58.
25. Fernando Cruz Isidoro, "Las artes efímeras al servicio de la propaganda de la Casa ducal de Medina Sidonia (1515-1539)", en *Laboratorio de Arte*, nº 27 (2015), 95-100.
26. Fernando Cruz Isidoro, "El programa iconográfico del Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad, de Sanlúcar de Barrameda", en: *V Simposio Bíblico Español. La Biblia en el Arte y en la Literatura* (Valencia-Pamplona: Fundación Bíblica Española, 1999), II: 401-416.
27. Felipe II le asignó un papel político creciente. Gobernador de Milán y Capitán General de la Lombardía en 1581, y Capitán General de las Costas de Andalucía y Capitán General del Mar Océano en 1588. Tuvo a su cargo lo referente a la guerra y la mar, la defensa de las plazas norteafricanas, el servicio de espionaje en Marruecos, o la logística del apresto de la flota de Indias. Miembro de los Consejos

lo, mi Niña bienhechora / que soy duque de Medina / que os puedo ofrecer agora
/ que sea dadiva dina / de tal duque a tal señora? /
Pues Virgen sin ser romano / io os hare un templo de Jano, / un Pantheon inmortal,
/ un segundo Escorial / i un San Pedro vaticano. /
En cui pompa i grandeza / eche el resto de mi poder / con el ornato i riqueza /
que en él prometió poner / mi señora la Duquesa. /
El qual rico Santuario / será hermoso relicario / donde puesta i engastada / sereis
de el mundo adorada / con un culto extraordinario. / (Canto VIII, fol. 294 r. y vto.)
(...)
Acabado mi inmortal / templo i compuesto del modo / que digo, en lo material /
puesto ia en su punto todo / este abreviado Escorial» / (Canto XIV, fol. 505 vto.)

4. La colección ducal de reliquias y la donación al Santuario de la Caridad

A pesar de la inmediatez del palacio ducal a la parroquia mayor de Ntra. Sra. de la O, los duques de Medina Sidonia tuvieron, y es de destacar, como trasunto de las capillas reales, una ducal advocada de Santa María del Rosario, fundada en 1493 por el III duque gracias a una bula pontificia²⁸. Esa institución, y el patrimonio artístico que atesoró, como la colección de reliquias, ha sido estudiada por Romero Dorado²⁹. Existió un oratorio más privado o «estudio alto», y la capilla palatina de la tribuna ducal, en la primera planta y enlazada a la parroquia mediante un pasadizo de comunicación, que se realizó a comienzos de 1540, abierta con un amplio balcón sobre la nave del Evangelio³⁰. Fueron las reliquias allí acumuladas por duques y cónyuges durante el siglo XVI, las que finalmente el VII duque trasladó al Santuario de la Caridad en 1612, depositadas en tres lugares de la cabecera, el retablo mayor, «al pie del Cristo de marfil»³¹ en el brazo del Evangelio del transepto, y en el desaparecido retablo de San Pablo, en el opuesto.

de Estado y Guerra, fue el General de una Armada Invencible que no pudo llevar a cabo el desmedido proyecto de su señor, lo que marcó el final de su vida. Luisa Isabel Álvarez de Toledo, *Alonso Pérez de Guzmán, General de la Invencible* (Cádiz: Universidad, 1994), I: 21, 23, 25-26, 37.

28. Miguel Ángel Ladero Quesada, Guzmán, *La casa ducal de Medina Sidonia*, 471-472.

29. Antonio Romero Dorado, "La capilla palatina de los duques de Medina Sidonia y la iglesia mayor de Sanlúcar de Barrameda: Historia de una dualidad y de una hibridación" (Tesis doctoral dirigida por Fernando Cruz Isidoro, Universidad de Sevilla, 2022): 15-17, 24-38.

30. Juan Pedro Velázquez Gaztelu, *Historia antigua y moderna de la muy noble y muy leal ciudad de Sanlúcar de Barrameda. Dividida en dos partes. Vol. II. Año de 1760*, en Manuel Romero Tallafigo, *estud. prelim. y transcrip.* (Sanlúcar de Barrameda: ASEHA, 1994): 60.

31. Cruz Isidoro, *El Santuario de Ntra. Sra. De la Caridad*, 346.

Fray Pedro Beltrán exaltará la grandeza que exhalaban, que iguala a un tesoro de preciados metales: «el templo que a su / milagrosa imagen labró: con todo el tesoro / de reliquias, oro, plata, riquezas / i ornamentos que / en él puso/» (Canto XII, fol. 415). Y recoge su ubicación: «I junto a aqueste extraordinario / altar, puse un opulento / oratorio, o santuario / que es de reliquias sin cuento / rico archivo i relicario / » (Canto XII, fol. 433 r.) Y pone en boca del duque la tradición familiar por estas reliquias y su adquisición por dádivas del alto estamento eclesiástico y monarcas:

«Todos mis antepasados / i io de mil cardenales, / Papas, Reies i Prelados / emos sido, con raudales / de reliquias regalados /
Tantas que mandé labrar / en mi iglesia / aqueste altar / do pudiesen engastarse / todas juntas / i admirarse / quien las llegase a mirar / » (Canto XII, fol. 433 vto.)

El dominico, siempre en boca del duque, selecciona primero las de la pasión de Cristo y su entorno familiar, que considera de mayor importancia y rareza:

Una espina, que la sien / pasó a Christo puse aí / i su sudario también / que para pagar por mí / sudó el mismo Dios nuestro /
De el incenso que ofreció / a Christo el Rei que le p() / i de su cruz singular / que fue caña de pesca / dor con sangre nos por // (Canto XII, fol. 433 vto.)
Un terrón de el soberano / sepulcro, que fue la piedra / donde caió muerto el grano / que después con tanta media / resucitó, i tan ufano /
De la piedra do estuvieron / los pies de Christo que fueron / los sellos de su asención / porque en tan tierna ocasión las piedras se enternecieron /
Una raja, astilla o pieça / de la cruz de aquel sediento / ladrón, que son subtileza / robó a Christo en un memento / sus tesoros i riqueza /
Tierra que se desgranó / de la casa do vivió / la Virgen en Nazaret / i do el cielo por mí bien / con la tierra se juntó // (Canto XII, fol. 434 r.)

Continua con las de santos y mártires, empezando por los de la propia orden dominica, Domingo de Guzmán, Pedro mártir, Antonino, Tomás de Aquino, Vicente Ferrer, Jacinto..., y prosigue con buena parte del resto de la colección, cerrando con el verso: «En fin puse en este altar / reliquias de Apolinar / i otras muchas en viriles / agnus, cruces i marfiles / que dexo por abreviar / » (Canto XII, fol. 434 vto.-445 r.).

Un año más tarde, el 7 de noviembre de 1613³², D. Alonso protocolizó solemnemente la donación ante el escribano público sanluqueño Fernando Parra, en

32. Juan Pedro Velázquez Gaztelu, *Fundaciones de todas las iglesias, conventos y ermitas de la muy noble y muy leal ciudad de Sanlúcar de Barrameda. Año de 1758*, en Manuel Romero Tallafigo, *estud.*

presencia del licenciado Diego López de Soria, capellán mayor y administrador del Santuario, que la aceptó en nombre de la institución y agradeció «a su excelencia el bien, merced y limosna que hace a la dicha yglesia». Testificaron el presbítero licenciado Juan Carfate de Hinojosa, el contador mayor ducal Gerónimo de Abréu y Soria y el alcaide Luis de Cabrera Murteo, que formaban parte de la administración señorial. La motivación es clara, el duque afirma que era deseo suyo y de su esposa fallecida fundar «la casa e iglesia de la Virgen Santísima de la Caridad (...) por quanto Dios nuestro Señor fue y a sido servido de hacer grandes milagros y mercedes por yntercesión desta santísima Ymagen, así en esta ciudad como en otras partes, las cuales se calificaron con las solenidades del derecho». Afirma que «después de su fallecimiento yo la mandé hacer, y se hiço en lo alto desta dicha ciudad, a donde a estado y está con mucha veneración». Y será en ese contexto:

que yo tengo y poseo mucha cantidad de reliquias de sanctos y sanctas, que algunas dellas fueron de la dicha duquesa, y es cosa muy justa que para que se reverencien y veneren como se debe, aya parte diputada, y ninguna lo es como la dicha iglesia y casa de la Santísima Virgen de la Charidad. Y es mi determinación de adjudicarle las dichas reliquias, mientras el mundo durare estén en la dicha yglesia, considerando que, de hacerlo así, Dios nuestro Señor será servido y se aumentará su culto divino, y el altar mayor donde está la Santísima Virgen estará con más ornato.

Finalmente, en su nombre y en el de sus herederos, realizó «pura y real cesión, renunciación buena, pura, perfecta, acabada e ynrrevocable de las quel derecho llama entre vivos (...) de todas las reliquias que abaxo irán declaradas y de los relicarios en questán y las que ansí se yncluyen en esta donación», enumeradas pacientemente, sumando 205 reliquias identificadas y otras sin filiación clara. Entre ellas las comentadas de la pasión de Cristo, «del santo Linum Crucis», «del Santo Sudario», testimoniales, como un fragmento de la cruz del Buen Ladrón, y de su infancia y familia. Incienso y mirra de los Reyes Magos, de su primo San Juan Bautista, del patriarca San José, de Santa Ana, madre de la Virgen, «la reliquia de la piedra donde Nuestra Señora subió a los Cielos», o «de la tierra donde vivió la Virgen María». Atesoraba de apóstoles: Pedro, Mateo, Santiago, Felipe, Andrés, Tomás...; pontífices: Gregorio, León, Urbano...; dominicos: Mamerto, varias de Domingo de Guzmán, Tomás de Aquino, dos de Pedro mártir, Vicente Ferrer, Catalina de Siena; de otras

prelim. y transcrip. (Sanlúcar de Barrameda: ASEHA, 1995): 306.

órdenes: Francisco de Asís, Francisco de Paula, Francisco de Borja...; y de numerosos mártires y santos: María Magdalena, Zenón, Jorge, Margarita, Acasio, Lucía... Alguna reliquia resulta emblemática por la jurisdicción eclesiástica hispalense a la que pertenece la iglesia sanluqueña, como las de Laureano, arzobispo de Sevilla o Rufina, o por la vinculación con el Vaticano, «la llave de San Pedro guarnecida de oro con su reliquia»³³. En el apéndice documental se transcribe esta donación por su interés.

Y las entregas de reliquias continuaron. El propio duque regaló una de las más preciadas y simbólicas, un dedo de San Pedro, insignia de que el Santuario quedaba exento del Ordinario y del arzobispado hispalense y bajo amparo del Sumo Pontífice, el único que podía pedir cuentas. Fue donada nueve meses más tarde y perteneció al II conde de Olivares D. Enrique de Guzmán, tío del VII duque, y a su esposa D^a María Pimentel y Fonseca, que acumularon una importante colección entre 1582 y 1591, procedente de Roma, cuando fue embajador de España en el Vaticano. Conservada en una dependencia del alcázar sevillano, la colección sería trasladada a la colegiata de Santa María de las Nieves de Olivares, convirtiéndose en uno de los relicarios más importantes de España³⁴. El conde dejó en su testamento una de ellas a su sobrino, en reconocimiento de ser «cabessa de su Casa», la que eligiese su hijo D. Gaspar de Guzmán, futuro valido de Felipe IV. El conde-duque eligió la del Príncipe de los apóstoles, custodiada bajo llave por el licenciado Gerónimo Abad de Beltrán, capellán mayor de Santa María de las Nieves, administrador perpetuo «del monte y fideicomiso» que allí fundaron los condes, y testamentario de D. Enrique. En presencia de su sobrino, el licenciado Francisco Fernández Beltrán, notario apostólico y secretario de esa capilla, y de los testigos Juan Gallardo de Céspedes, Veinticuatro y lugarteniente de los Reales Alcázares de Sevilla, y Gonzalo Fernández, el 28 de noviembre de 1613 subió al aposento en que vivía en una torre, y abrió un escritorio grande «conforme a la luz que se tomaba del yventario general que de las dichas reliquias tenía en sus manos». Un dato de interés para comprender el manejo y autenticación de éstas. La halló en la gaveta nº 2, envuelta en un tafetán carmesí con su nombre, entregándola al sobrino para que la trasladase al punto a Sanlúcar «en el relicario que para él se labra de plata dorada al dicho señor duque de Medina

33. Archivo del Santuario y Hermandad de Ntra. Sra. de la Caridad (ASHC) leg. 3 carp. 3.

34. La capilla de las reliquias se ubica al comienzo de la Nave del Evangelio de la colegiata de Olivares y abierta al presbiterio. En los estatutos de 1626 del conde-duque D. Gaspar, se especifica su construcción, que resulta posterior al concepto del relicario sanluqueño, siendo allí trasladadas las reliquias en 1632. Francisco Amores Martínez, *La Colegiata de Olivares*. (Sevilla: Diputación de Sevilla, 2001): 46-49.

Sidonia». Estuvo en poder de Francisco Beltrán varios meses mientras el relicario se terminaba, poniéndola en manos del VII duque el 29 de junio de 1614, en presencia de Diego López de Soria y del capellán Francisco de León de la Oliva, custodios de las dos llaves del retablo-relicario. Se depositó en un anaquel, junto al hueso del obispo San Gervasio. El duque libró 500 reales a Beltrán por los gastos ocasionados, y realizó carta de donación irrevocable el 2 de agosto ante el escribano Juan de Torres.

Apenas tres meses más tarde el duque entregó otra preciada reliquia, a la que la familia tenía gran devoción y usaba «para cuidar callenturas», que se afirmaba probada en Indias, un rosario de coyoles pardos, o hueso esférico y duro del fruto de la palmera, engastado en plata y rematado por una cruz. Se guardaba en una bolsa azul de seda y oro tejida en forma de red, y en una pequeña caja de madera. Este conjunto se completaría, al parecer, años más tarde, con una nueva donación, la de su hijo D. Alonso Tomás Gaspar Pérez de Guzmán, III conde de Saltés, que renunció al título en favor de su sobrina Ana María, al tomar estado eclesiástico. Fue Patriarca de las Indias en 1626, con 32 años, arzobispo de Tiro y Capellán mayor y limosnero de Felipe IV y Carlos II. Felipe IV lo eligió uno de sus albaceas testamentarios, cediéndole alhajas y reliquias de su Real Oratorio que el Guzmán también donó al Santuario. Falleció en Madrid en agosto de 1670 y fue enterrado bajo el retablo de las Ánimas del Santuario de la Caridad ³⁵.

4.1. EL RETABLO-RELICARIO

El VII duque, en la carta de donación de las reliquias, de noviembre de 1613, ordenó que, para la conservación y exposición de las no dispuestas en el retablo mayor, «se haga un relicario en la dicha yglesia, en la capilla que está a la parte del Evangelio, con sus puertas, las cuales an de tener dos cerraduras con sus llaves». Su ejecución fue inmediata, pues en junio de 1614 ya se depositó allí la reliquia del dedo de San Pedro³⁶. Fue ensamblado en pino de Flandes por el mismo equipo que realizó el retablo mayor, los carpinteros Martín Christiano y Hernando de Moya, y dorado y policromado por Gonzalo Moreno, a quién se libraron 478 reales el 19 de julio de 1614, entre otros trabajos, «por el oro y manufactura y colores que puso al relicario que por mi mandado se hizo en la

35. Cruz Isidoro, *El Santuario de Ntra. Sra. De la Caridad*, 46-48.

36. ASHC leg. 3 carp. 3.

casa de Ntra. Sra. de la Caridad». Utilizó 4.000 panes de oro, que costaron 320 reales³⁷.

Responde a la tipología de retablo-armario, que surge en la Contrarreforma al hilo del culto a las reliquias e ideada por Juan de Herrera para El Escorial³⁸. Resulta idéntico, aunque de menores proporciones, a los dos grandes retablos-relicarios de ese monasterio, dispuestos en los testeros orientales de las naves colaterales de la basílica, decorados por Federico Zuccaro y repintados por Juan Gómez³⁹. Y similar al retablo-relicario de la Anunciación del Museo Nacional de Escultura de Valladolid, procedente del convento de San Diego, vinculado al duque de Lerma, trazado por Francisco de Mora, ensamblado por Juan de Muniátegui y policromado por Vicente y Bartolomé Carducho entre 1604 y 1606⁴⁰. O a la calle central del primer cuerpo del retablo de la Anunciación del monasterio de Sta. María de Gracia de Villamanrique de la Condesa, en Sevilla, actualmente en la parroquia de la Magdalena de esa localidad, diseñado por Juan de Oviedo en agosto de 1612 y ensamblado por Diego López Bueno⁴¹.

Utiliza un hueco de medio punto abierto en el muro, de 43 cm de profundidad, para disponer cuatro anaqueles o estantes para arquetas y bustos, ocultos por dos hojas o puertas de madera de terminación conjunta semicircular. Se dispone sobre un estrecho banco, también hueco para reliquias menudas, de puerta abatible y rejilla al centro para su aireación. Las dos puertas, de doble registro, se decoran al exterior con una *vanitas* o pintura alegórica barroca alusiva a *Triunfo sobre el pecado original*, realizada por el no identificado pintor «Juan Luis»⁴². En el medio punto superior encontramos a Dios Padre creador, de medio cuerpo y sobre un pretil de nubes, y al arcángel Raziél, encargado de expulsar a Adán y Eva del Paraíso terrenal, de ahí que blanda su flamígera espada y quién presidirá las almas en la Resurrección final. En la hoja derecha se representa el Árbol de la Ciencia del Bien y del Mal que crecía en medio de ese paraíso, cuajado de fruta, con la serpiente a sus pies. Símbolo de Lucifer, tentó

37. AGFCMS leg. 2.906 fols. 261, 284.

38. Juan José Martín González, "Avance de una tipología del retablo barroco", *Imafronte*, nº 3, 4 y 5 (1987, 88, 89): 132

39. *La Basílica del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*. Cuadernos de restauración de Iberdrola, XIV (Madrid: Patrimonio Nacional & Iberdrola, 2010): 21-24.

40. Manuel Arias Martínez, "Retablos relicarios del Convento de San Diego", *Museo Nacional de Escultura*, (Valladolid: Museo Nacional de Escultura: colección, 2015): 180-183.

41. Jesús Miguel Palomero Páramo, *El retablo sevillano del Renacimiento: Análisis y evolución (1560-1629)*(Sevilla: Diputación provincial de Sevilla, 1983): 83.

42. Álvarez de Toledo, *Alonso Pérez de Guzmán*, II: 143.

con la manzana prohibida a Adán y Eva, Padres de la Humanidad, aquí representados en su decadencia mortal por dos calaveras. La imagen emblemática queda explicada por una inscripción inferior, tomada del *Libro del Enchiridion* de San Agustín: «HINC POST PECCATVM EXVL EFFEC / TVS STIRPEM QVOQVE SVA QVAM / PECCANDO INSE TAN QVAM INRADI / CE VITIA VERAT PAENA MORTIS ET DAMNA / TIONIS OBSTRINXIT, EX LI(BER) ENCHI(RIDION) S. AGV(STIN)EPC²⁵», donde se señala que por su culpa el pecado original recayó sobre ellos y su descendencia, con el castigo de la muerte y la condenación. En la otra hoja se expone la *Redención del Género Humano* por la resurrección de Cristo, simbolizada por la cruz de su martirio y una triunfal palma entrecruzada con una clásica rama de laurel. La inscripción inferior recoge el sermón 8º de San León Papa: «O

ADMIRABILIS POTENTIA CRV / CIS, O INEFFABILIS GLORIA / PASIONIS. INQVA ET TRIBVNAL / DOMINI ET IVDICIVM MVNDI ET PO / TESTAS EST CRVCIFIXIE EX SERM^(ÓN), 8, S, LEO, P(APA)», que se ha traducido como «Oh admirable poder de la cruz, oh inefable gloria de la pasión, en ella podemos admirar el tribunal del Señor, el Juicio del mundo y el poder del Crucificado» (Figura 1). Ambos leños quedan recorridos por dos filacterias con otra leyenda latina: «VERBO TAMRN DE IAM RESVRGV CADA // PER PECATVM & SIC & PAVL O», que podría leerse: «Sin embargo, por medio de Dios su cabeza resurgió»⁴³. El interior de



Figura 1. Retablo relicario. Puertas cerradas del armario, *Triunfo de Cristo sobre la muerte y el pecado*, del pintor «Juan Luis», 1614. Óleo sobre tabla. Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad, de Sanlúcar de Barrameda. Fotografía del autor.

43. Enrique Valdivieso, *Vanidades y desengaños en la pintura española del Siglo de Oro* (Madrid: Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico, 2002): 164-166.



Figura 2. Retablo relicario. Interior. Busto-relicario de San Eusebio, Chino milagroso, arqueta de la Sábana Santa, relicario de San Pedro, Busto-relicario de San Colombino. Bustos-relicario de cuatro compañeras de Santa Úrsula. Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad, de Sanlúcar de Barrameda. Fotografía del autor.

la hornacina presenta una cubrición pictórica sobre lienzo de formas zurbaranescas abocetadas, semioculta por los anaqueles y los relicarios, con la corte angelical, de músicos y querubes que rinden culto a Dios Padre complacidos por estas reliquias⁴⁴. (Figura 2)

4.2. LOS RELICARIOS

Cuando el VII duque trasladó las reliquias desde la tribuna ducal, algunas ya contaban con sus relicarios, como los bustos vinculados con el emperador Carlos V. Para el resto se tuvieron que realizar, respondiendo a variada tipología. Los escultores Alonso Álvarez y Andrés de Castillejos tallaron las imágenes-relicario y brazos-relicario para el retablo mayor, en madera policromada y dorada, mientras que los exposidores-relicario, por su menor

dificultad, pudieron serlo por cualquiera de los carpinteros encabezados por los ensambladores Christiano y Moya (Figura 3). Para reliquias singulares se labraron arquetas y relicarios en metales preciosos y cristal, como para la sábana santa, el «chino milagroso», o el dedo de San Pedro. Las de menor importancia quedaron en cajas y gavetas, adquiriéndose tres cofrecitos para las menudas al flamenco Juan Plume por 48 reales, librados el 30 de agosto de 1614⁴⁵. Por un inventario sin fechar, redactado entre 1615 y 1627, sabemos que varias se conservaban en la «arqueta de la emperatriz», alguna de las

44. Fernando Cruz Isidoro, *El patrimonio restaurado de la Basílica de la Caridad de Sanlúcar de Barrameda* (Sanlúcar de Barrameda: ASEHA, 2011): 270-272.

45. Cruz Isidoro, *El Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad*, 48.

cuales se acomodaron en dos brazos-relicarios. Recoge que 163 salían en procesión en *Todos los Santos*, de las cuales 17 se guardaban en el sagrario y 27 en esa arqueta (17 en una cajita negra envueltas en tafetán blanco)⁴⁶.

4.2.1. Bustos relicarios

Los de mayor antigüedad e importancia artística resultan dos bustos de santos obispos, Eusebio y Colombino, y dos santas vírgenes, que contienen parte de las reliquias de *Santa Úrsula* y *las Once Mil Vírgenes*, que se recogen en la donación de noviembre de 1613 como las «de san Eusebio obispo y mártir», «de san Columbario» y «de las ocho cavesas de las once mil vírgenes»⁴⁷. Fueron cuatro acompañantes de la princesa de Cornualles, que vivió en el siglo IV, martirizados en esa ciudad por los hunos⁴⁸. Se ha propues-



Figura 3. Retablo mayor. Traza de Alonso de Vandelvira, ensamble de Martín Christiano y Hernando de Moya, y dorado de Gonzalo Moreno, 1612. Entrecalles: Imágenes-relicario, brazos-relicario y relicarios de templete. Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad, de Sanlúcar de Barrameda. Fotografía del autor.

46. ASHC leg. 1.319.

47. ASHC leg. 3, carp. 2.

48. Hija del rey de Bretaña Noto o Mauro y de enorme belleza, fue requerida por un rey pagano de Inglaterra para ser la esposa de su hijo el príncipe Ereo. Obligada a aceptar, impuso por condición, al ser cristiana, se le entregasen diez doncellas y se le permitiera peregrinar a Roma, dando un plazo de tres años al príncipe para desistir o bautizarse. Un ángel le anunció que en el viaje de regreso recibiría el martirio. En Roma, el papa Ciriaco salió a recibirla, y condecorador de ese futuro, le acompañaría en la vuelta. Al pasar por Colonia, asediada por los hunos, su rey también la pretendió. Al negarse, le clavó una flecha en el corazón y sus acompañantes fueron martirizados y enterrados en el *Ager Ursulanus*. De ese cementerio se extraerían sus reliquias a partir de 1106 y, por una mala lectura de un texto antiguo (XI. M. VV.), se cambió «XI mártires vírgenes» por «once mil vírgenes». Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada* (Madrid: BAC, 1996); 677-680. Louis Réau, *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de los santos, P-Z*, t. 2, vol. 5, (Barcelona: ediciones del Serbal, 2002): 300-304; Juan Carmona Muela, *Iconografía de los santos 4ª reimpr.* (Madrid: Akal, 2015): 450-452.

to que formaron parte de una donación de seis bustos relicarios, de los que quedan cuatro, del emperador Carlos V a su prima carnal D^a Ana de Aragón y Gurrea, ambos nietos de Fernando el Católico, posiblemente con motivo del enlace de D^a Ana en 1532 con su segundo esposo el VI duque de Medina Sidonia D. Juan de Guzmán, tras la anulación de su matrimonio con el V duque⁴⁹. Pero también pudo ser un encargo directo del VI duque, que aparece nombrado entre los acompañantes del emperador en Aquisgrán⁵⁰. Parte del grupo se recoge en el inventario post mortem de ese señor de 1558: «Dos obispos de bulto, los medios cuerpos con unos escudicos de los Guzman», y «Dos vírgenes que también tienen los escudos de las armas de Guzmán en los cuerpos»⁵¹, identificadas como las Santas Bonifacia y Lucencia que actualmente se encuentran en la colección del Hearst Castle⁵².

El conjunto formaba parte de un selecto grupo de 26 bustos relicarios que representan a vírgenes y obispos del séquito de Santa Úrsula, que pertenecieron a Carlos V y a la comitiva que le acompañó en su coronación como emperador en Aquisgrán en 1520, y que luego donaron a diversas iglesias. Formarían parte de un encargo conjunto del entorno del emperador a un taller bruselés, posiblemente al de los Borman⁵³ y sobre ese año, al ser de estilo gótico flamenco de transición al clasicismo y de escuela brabantina, dentro de un contexto muy concreto, actualmente disperso en varios museos⁵⁴.

-
49. Antonio Romero Dorado, "Las relaciones artísticas entre el emperador Carlos V y los duques de Medina Sidonia hacia los años de la expedición de Magallanes y Elcano: Los bustos-relicarios del séquito de Santa Úrsula y las Once Mil Vírgenes", en Manuel J. Parodi, ed.: *In Medio Orbe (II). Personajes y avatares de la I Vuelta al Mundo*, (Sevilla: Junta de Andalucía. Consejería de Cultura, 2017): 264-266.
50. Emilio Ruiz de Arcaute Martínez, "Los relicarios de los santos Eusebio, Columbino, Bonifacia y Lucencia de la Casa de Medina Sidonia", *Laboratorio de Arte*, nº 30 (2018): 127.
51. Antonio Urquizar, *Coleccionismo y nobleza. Signos de distinción social en la Andalucía del Renacimiento* (Madrid: Marcial Pons, 2007): 175-207.
52. Ruiz de Arcaute Martínez, "Los relicarios de los santos Eusebio, 134-136.
53. Sobre el taller, Marjan Debaene ed., *Borman. A family of Northern Renaissance Sculptors* (New York, Belgium: Harvey Miller Publishers, 2019).
54. Como el busto femenino del Museo Nacional de Escultura de Valladolid; los cinco femeninos del Diocesano de Arte Sacro de Vitoria, depositados en esa ciudad por D. Ortuño Ibáñez de Aguirre, albacea de Isabel la Católica y consejero de la reina Juana y del emperador; los cuatro donados por Francisco de los Cobos, secretario del emperador a la Sacra capilla de El Salvador de Úbeda, de los que sólo se conserva uno; los dos que D. Pedro de Toledo, virrey de Nápoles, entregó a la colegiata de Villafranca del Bierzo, hoy en el Museo de los Caminos de Astorga; los dos bustos de la iglesia de Santo Tomás de Joarilla de las Matas, en León, que posiblemente pertenecieron al repostero de Isabel la Católica y de su hija Juana; los cuatro del Museo Metropolitano de Nueva York; el masculino del Museo Bode de Berlín; o los dos femeninos de la colección del Hearst Castle; etc. Rosaura García Ramos y Emilio Ruiz de Arcaute Martínez, "Los bustos relicarios de las Once Mil Vírgenes. Claves para su estudio", *Akobe: Restauración y conservación de bienes culturales*, número 1 (2000): 18-21. José Ignacio Hernández Redondo, "Busto relicario de una de las Once Mil Vírgenes", *Museo Nacional*

El grupo sanluqueño ha sido analizado por Ruiz de Arcaute, dentro de su proyecto de Tesis Doctoral. Los de San Colombino y San Eusebio, tallados en madera de roble del Báltico, oscilan entre los 64 x 38,5 x 16 y los 65,5 x 37 x 16 cm, vestidos con alba, casulla, capa pluvial con capillo con broche lobulado para receptáculo de reliquia, ínfulas y *Mitra Pretiosa* con adornos de pedrería y dos medallones de perfil. Conservan en su interior fragmentos de cráneos y uno la inscripción «caput sancti [...] lonbany episcopi de vg natione sancte Orsule». En sus peanas llevaban los escudos de armas de los Guzmán y de los Reyes Católicos⁵⁵. (Figura 4)



Figura 4. Bustos-relicario de San Colombino y San Eusebio. Anónimo, taller bruselés, entorno de los Borman, ca. 1520. Madera de roble, policromado y dorado. Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad, de Sanlúcar de Barrameda. Fotografía del autor.

En cuanto a los bustos de las mártires, la policromía de dos de ellas fue retocada en 1551 por el pintor Andrés Ramírez, al que se libraron 4 ducados el 20 de abril «por su trabajo que vino a esta villa a pintar las imágenes de las vírgenes de mi capilla», lo que marca su ubicación en la tribuna ducal, donde tuvieron un retablo para su exposición desde al menos 1561, renovado en 1589. Salían en la procesión del *Corpus*, como en mayo de 1551⁵⁶. Se conservan dos que parecen corresponder al lote inicial, representados de forma idéntica y bajo ideales aristocráticos, de rostro almendrado y largo pelo rubio rizado que cae onduladamente sobre el pecho, destacando al igual que en los obispos,

Colegio de San Gregorio: colección / collection (Madrid, 2009): 92-93. Emilio Ruiz de Arcaute Martínez "On the trail of a select group of central European reliquary busts: Using construction typology for authorship attribution", en Kate Seymour, ed. *Polychrome Sculpture: Artistic Tradition and Construction Techniques* (Glasgow, 2014): 86-93. Ruiz de Arcaute Martínez, "Los relicarios de los santos Eusebio, 126-127.

55. Estos escudos aparecen en los dos bustos femeninos identificados como Santas Bonifacia y Lucencia de la colección de Hearst Castle, que saldrían de la tribuna ducal con antelación a la donación al Santuario de la Caridad. Ruiz de Arcaute Martínez, "Los relicarios de los santos Eusebio, 123-142.

56. Romero Dorado, "Las relaciones artísticas entre el emperador Carlos V, 266-267.



Figura 5. Bustos-relicario de compañeras mártires de Santa Úrsula. a) Anónimo, taller bruselés, entorno de los Borman, ca. 1520?; b) Anónimo, ca. 1600. Madera, policromada y dorada. Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad, de Sanlúcar de Barrameda. Fotografía del autor.

la riqueza de vestiduras y joyas. (Figura 5a). Aparte, se conservan otros dos bustos-relicarios femeninos que nada tienen que ver con el grupo pues su estilo corresponde al naturalismo de principios del siglo XVII, con vestiduras menos ricas y pelo corto (Figura 5b). A este respecto, el escultor vecino de Jerez, Hernando Lamberto, talló para la tribuna ducal en 1603 las imágenes de San Pedro Mártir, San Mamerto y Santa Águeda por 266 reales, librados el 30 de

septiembre⁵⁷, y en 1606 «la cabeza de una virgen que se puso con reliquias en nuestra tribuna» por 4 ducados, librados el 15 de junio⁵⁸. Completa la serie conservada en el retablo relicario un busto del *Ecce-Homo*, en mal estado de conservación, que desconocemos si conserva alguna reliquia de la pasión.

4.2.2. Imágenes-relicarios

Se conservan 10 imágenes-relicarios de bulto redondo, de madera policromada y dorada, en hornacinas del retablo mayor. Fue trazado por Alonso de Vandelvira y ensamblado en pino de Flandes en 1612 por el equipo encabezado por los carpinteros Martín Christiano y Hernando de Moya, y dorado por Diego de Esquivel y Gonzalo Moreno. En labores escultóricas trabajaron Alonso Álvarez y el cordobés Andrés de Castillejos, autor del célebre Nazareno de Cádiz, que podemos considerar los artífices de ocho de esas tallas⁵⁹. Serían los cefalóforos *San Dionisio*, obispo de París, y *San Laureano*, arzobispo de Sevilla, *San Sebastián*, *San Roque de Montpellier*, *San Lorenzo*, *San Diego de Alcalá*, y los papas *San Sixto II* y *San Ponciano*. De Hernando Lamberto sería el *San Mamerto*, que realizó para la tribuna ducal en 1603, (Figura 6a) e identificamos al diácono *San Lorenzo* como del escultor Francisco de la Gándara Hermosa de Acevedo, tallado en 1605 y ligeramente mayor de tamaño

57. AFGCMS leg. 2.809.

58. Romero Dorado, "Las relaciones artísticas entre el emperador Carlos, 267.

59. Cruz Isidoro, *El Santuario de Ntra. Sra. De la Caridad*, 241-245. Cruz Isidoro, *Alonso de Vandelvira*, 208-211. Cruz Isidoro, *El patrimonio restaurado*, 65-80.

que las hornacinas del retablo (Figura 6b)⁶⁰. El conjunto fue restaurado hace unos años⁶¹ e incorporadas nuevas imágenes⁶².

4.2.3. Brazos-relicarios

En madera tallada, policromada y dorada se hicieron hasta diez brazos-relicarios para el retablo mayor, de los que sólo se conservan dos, los de *San Acacio* y *San Eutiquio*, de 61,5 y 57 cm. respectivamente. La mayoría serían de Alonso Álvarez, pues Hernando Lamberto sólo trabajó cuatro días en su realización, librándosele 40 reales en julio de 1612, por tanto, sería uno o a lo sumo dos. Fueron encarnados y dorados por Diego de Esquivel y Gonzalo Moreno con antelación al 22 de septiembre, cuando los tasó Vandelvira junto al pintor jerezano Hernán Pérez



Figura 6. a) Imagen-relicario de San Mamerto. Hernando Lamberto, 1603. b) Imagen-relicario de San Lorenzo. Francisco de la Gándara Hermosa de Acevedo, 1605. Madera, policromada y dorada. Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad, de Sanlúcar de Barrameda. Fotografía del autor.

Maldonado. El platero ducal Jacques Duparque realizó biseles de plata para forrar los huecos de las reliquias, sellados con vidrios, por 238 reales. En julio de 1614 Alonso Álvarez hizo un nuevo brazo por 30 reales para la reliquia de *San Gervasio*, y Duparque su bisel de plata al mes siguiente⁶³. En 1999 se hicieron otros dos brazos-relicarios, los de *San Hipólito mártir* y *San Mauricio*, por el artesano sanluqueño José María Sánchez Muñoz⁶⁴.

60. Fernando Cruz Isidoro, "Francisco de la Gándara Hermosa de Acevedo, un escultor de principios del siglo XVII", *Laboratorio de Arte*, nº 14 (2001): 35.

61. Por el equipo compuesto por María José Gómez Santiago, Fernando Marmolejo Hernández, José María Sánchez Muñoz, José Hermoso Bernal, Felisa García Llanera y Amalia Morales Chacón. Cruz Isidoro, *El patrimonio restaurado*. 180-210.

62. San Lucas Evangelista, San José con el Niño, Santa Eulalia de Mérida, arcángel San Rafael y San Luís Gonzaga.

63. Cruz Isidoro, *El Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad*, 245.

64. Cruz Isidoro, *El patrimonio restaurado*, 203, 205.

4.2.4. Expositores-relicarios

Se han conservado cinco de ese tipo, de peana, astil y expositor, que se incorporarían a partir de la segunda mitad del siglo XVIII por sus formas barrocas y rocalla. Dos presentan un sol aureolado (reliquias de *San Dionisio* y de *San Juan Grande*, con cápsula moderna) y tres una bordura de rocalla (*Sta. Teresa de Jesús*, *Lignum crucis*, y sin identificar). Se han realizado otros siete (cuatro de templete de frontón, dos de espejo elíptico y uno de rocalla similar a los antiguos), para reliquias del Santuario⁶⁵.

4.2.5. Relicarios singulares de metales preciados

Por el carisma de la reliquia o por su materialidad, varias recibieron receptáculos especiales, labrados en plata sobredorada y cristal. Destaca el *relicario del Dedo de San Pedro*, cincelado en plata gruesa sobredorada, para conservar el hueso de un dedo dentro de una ampolleta de plata sobredorada. Fue encargado por el conde-duque D. Gaspar de Guzmán a un platero sevillano con antelación a su donación al VII duque en 1614, y sigue los modelos tipológicos creados por Francisco de Alfaro en la serie de doce relicarios de templete para el cabildo de la Catedral de Sevilla, encargada en 1596. Su estilo es manierista, de planta cuadrada, con peana, astil y templete, de 33 cm. de alto. Presenta decoración de esmaltes⁶⁶ (Figura 7).

Singular resulta el *relicario del «Chino milagroso»*, que en la donación se recoge como «la reliquia de la piedra donde Nuestra Señora subió a los Cielos». Se trata de un canto rodado de perfil irregular, con el relieve de la Virgen María coronada con el Niño en los brazos y en su reverso la inscripción «() AGIA MARÍA / OI () AVDIE () ESCIC / () MATER». El término griego de «Hagia María» debe hacer referencia a la abadía de Santa María en Sion, donde según la tradición tuvo lugar su dormición, lugar de procedencia de la reliquia, y el resto ser jaculatorias para su invocación: «Audie» ¡escúchame! Un aro circular de plata permite su montaje sobre una columna y un pedestal ovalado del mismo metal. Continúa la tradición de prestarse a las mujeres embarazadas para abreviar el parto. Podría ser el pequeño relicario labrado por el platero Jacques Duparque pagado con 236 reales entre el 31 de enero y el 12 de marzo de 1613⁶⁷ (Figura 8).

65. Tallados por José María Sánchez Muñoz y José Hermoso Bernal. Cruz Isidoro, *El patrimonio restaurado*, 175-176, 211-212.

66. Cruz Isidoro, *El Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad*, 326, 328-330.

67. Cruz Isidoro, *El Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad*, 328, 330. Fernando Cruz Isidoro, "Luis Sánchez y Jacques Duparque, plateros de la Casa ducal de Medina Sidonia", *Laboratorio de Arte*, nº 10 (1997): 423-424.



Figura 8. Relicario del «Chino milagroso». ¿Jacques Duparque, 1613? Plata cincelada y canto rodado. Detalle del anverso. Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad, de Sanlúcar de Barrameda. Fotografía del autor.

Una de las piezas más destacadas es la *arqueta de la Sábana Santa*, que se recoge en la donación como «la reliquia de Santo Sudario». Fue un obsequio del Santo Padre al II conde de Olivares D. Enrique de Guzmán y Ribera, embajador de España en Roma, que debió entregarla a su sobrino con antelación a 1613. Se trata de un trasunto de la de Turín y de las más interesantes, anterior a diciembre de 1532, cuando la original sufrió un incendio en la capilla de los duques de Saboya, en el castillo de Chambéry, que provocó destrozos en la tela y determinó el añadido de fragmentos triangulares para tapan los agujeros, que aquí no aparecen, como ocurre con las copias a partir de ese año. Se trata de una impresión en positivo. (Figura 9) En 1627, el carpintero Martín Christiano hizo un tabernáculo para su exposición, no conservado, pasando luego al retablo, también desaparecido, de San Pablo, en el brazo derecho del transepto. Se



Figura 7. Relicario del dedo de San Pedro. Anónimo. Taller hispalense, seguidor de Francisco de Alfaro, 1614. Plata sobredorada cincelada y cristal. Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad, de Sanlúcar de Barrameda. Fotografía del autor.

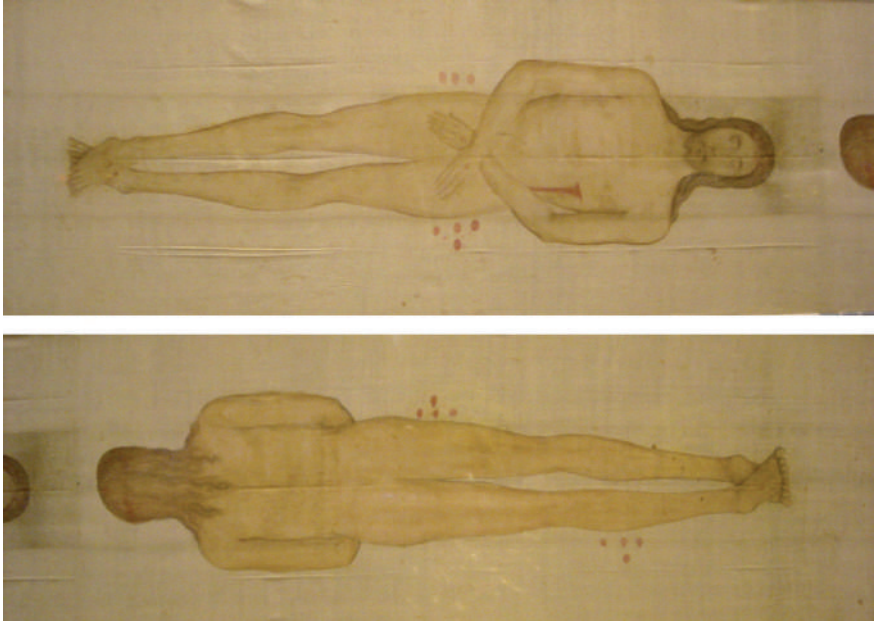


Figura 9. Reliquia del trasunto de la Sábana Santa de Turín. Anónima, ant. a 1532. Lienzo policromado. Anverso y reverso. Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad, de Sanlúcar de Barrameda. Fotografía del autor.

conserva en una arqueta de plata cincelada sobredorada y cristal, que aparece citada por primera vez en un inventario ducal de 1668⁶⁸. (Figura 10)

Una breve conclusión

La importancia que el culto a las reliquias alcanzó en la Casa ducal de Medina Sidonia durante el segundo y tercer tercio del siglo XVI y en la primera mitad del XVII, testimoniada por el enorme catálogo que atesoró, determinó su exposición en artísticos relicarios de madera policromada y dorada y en lujosos contenedores de plata y cristal. Si al principio tuvieron un carácter semiprivado, expuestas en la capilla ducal, al final se imbricaron con las devociones populares al formar parte de procesiones cívicas y finalmente ser donadas al Santuario de la Caridad, donde su culto prosigue, aunque atenuado. Muchas

68. Rocío Garrido Neva, "La orfebrería del Santuario de la Caridad durante el siglo XVII. Estilo y piezas destacadas", en: Fernando Cruz Isidoro, ed. y coor. *Caridad por Sanlúcar Coronada. Libro conmemorativo del Cincuentenario (1965-2015)*(Sanlúcar de Barrameda: Hdad. de Ntra. Sra. de la Caridad, 2015): 49-50



Figura 10. Arqueta de la Sábana Santa. Anónimo. Ant. a 1668. Plata cincelada sobredorada y cristal. Fotografía del autor.

permanentemente expuestas en el retablo mayor y otras ocultas una parte del año, para ser sacadas e integrarse en la composición de suntuosos altares efímeros de culto, como los que se erigen para la *Novena* de la Caridad, con antelación a su salida procesional del 15 de agosto. Incluso alguna sigue saliendo en procesión, como el *Dedo de San Pedro*, que acompaña a la Virgen ese día, y otras solicitadas por sus características taumatúrgicas, como «el Chino milagroso» por las parturientas. Pero no todos los relicarios tuvieron tanta fortuna, el del *cráneo de San Román* ha desaparecido, que era de plata en forma de casco, posiblemente de tipología romana. No se recoge en la donación ducal de 1613 pero sí en un inventario de 1763⁶⁹ y, aun así, se conserva en el retablo-relicario una solitaria reliquia ósea de un parietal que bien pudiera ser la de este santo de Antioquía.

69. ASHC leg. 3, carp. 2.

Apéndice documental

1613, noviembre, 7. Sanlúcar de Barrameda.

Carta de donación de D. Alonso Pérez de Guzmán, VII duque de Medina Sidonia, de la colección de reliquias y relicarios al Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad.

Traslado notarial del escribano Fernando Parra 10, fols. ASHC leg. 3 carp. 3.

«En el nombre de Dios Amén de quien todos los bienes proceden. Sepan quantos esta carta vieren como yo, don Alonso Pérez de Guzmán el Bueno, duque de la ciudad de Medina Sidonia, marqués y conde de los Consejos de Estado y Guerra de su magestad y su capitán general del mar océano y costa del Andalucía, cavallero de la ynsigne orden del Tusón de oro, etc.

Como fundador y primero patrón que soy de la casa e yglesia de la Virgen Santísima de la Caridad desta ciudad de San Lúcar de Barrameda. Digo que por quanto Dios nuestro Señor fue y a sido servido de hacer grandes milagros y mercedes por yntercesión desta santissima Ymagen, así en esta ciudad como en otras partes, los quales se calificaron con las solenidades del derecho. Y siempre fue mi voluntad y la de su señoría doña Ana de Silva y Mendoza duquessa de Medina Sidonia, que Dios tiene, de hacerle y fundarle la dicha cassa e iglesia, y después de su fallecimiento yo la mandé hacer, y se hizo en lo alto desta dicha ciudad, adonde a estado y está con mucha veneración, y es así que yo tengo y poseo mucha cantidad de reliquias de sanctos y santas que algunas dellas fueron de la dicha duquesa y es cosa muy justa que para //^{vid.} que se reverencien y veneren como se deve aya parte diputada y señalada y ninguna lo es como la dicha yglesia y cassa de la Santísima Virgen de la Charidad. Y es mi determinación de adjudicarle las dichas reliquias y hacerle donación dellas por contrato entre bibos, para que perpetuamente mientras el mundo durare estén en la dicha yglessia, considerando que de hacerlo assí Dios ntro. Señor será servido y se aumentará su culto divino, y el altar mayor donde está la Santísima Virgen estará con más ornato. Y para que esto tenga efeto y se perpetúe, guarde y cumpla en la más bastante forma que puedo y en derecho lugar aya, otorgo y conosco por esta presente carta, que por mí, y en nombre de mis herederos y subcesores nesesarios y particulares, y por quien de mi o dellos título y causa oviere de poseer en qualquier manera, adjudico y hago pura y real cessione, renunciación buena, pura, perfeta, acavada e ynrebocable de las que el derecho llama entre vivos, dada de mi mano a la dicha cassa e yglesia de la Santísima Virgen de la Charidad desta ciudad de todas las reliquias //’ que abaxo yrán declaradas y de los relicarios en questán y las que así se yncluyen en esta donación son las siguientes:

La reliquia de san Macario, la reliquia del yncensio y mirra, la reliquia de san Pedro Mártir, la reliquia de san Yimey, la reliquia de san Pablo primer ermitaño, la reliquia de san Ynacio obispo, la reliquia de san Blas obispo y mártir, la reliquia de los doscientos y sesenta y dos mártires, la reliquia de santa Águeda virgen y

mártir, la reliquia de san Luzio mártir, la reliquia de santa Polonia, la reliquia de san Gregorio papa, la reliquia de san Apolonio, la reliquia de san Patricio y sus compañeros, la reliquia de san Josephe, la reliquia de santa Valeria, la reliquia de santa Teodosia, la reliquia de la cruz del buen ladrón, la reliquia de san Francisco de Paula, la reliquia de san Pancracio obispo, la reliquia de san Vicente de los predicadores, //^{vo}. la reliquia de san Epifanio, la reliquia de san León papa, la reliquia de san Senón mártir, la reliquia de san Tiburcio y Baleriano, la reliquia de san Otato mártir, la reliquia de san Prisca, la reliquia de san Mauri mártir, la reliquia de san Sebastián y Favián, la reliquia de santa Ynés virgen y mártir, la reliquia de santa Aldeunda, la reliquia de san Urbano, la reliquia de san Juan Crisóstomo, la reliquia de santa Margarita virgen hija del rey de Ungría, la reliquia de san Secundino, la reliquia de los setenta mártires, la reliquia de san Sergio mártir, la reliquia de santa Costancia, la reliquia de san Abundancio mártir, la reliquia de santo Tomás de Aquino, la reliquia de santa Veata virgen, la reliquia de los quarenta mártires, la reliquia de san Calepodio, la reliquia de san Gorgonio mártir, la reliquia de san Gregorio papa, la reliquia de san Pedro mediol, //^r la reliquia de san Ynocensio, la reliquia de san Sotero papa, la reliquia de san Cayo papa y mártir, la reliquia de san Jorge mártir, la reliquia de san Alexandro, la reliquia de san Marcelino papa, la reliquia de san Anastacio papa, la reliquia de san Vital, la reliquia de san Pedro mártir y santa Catalina de Siena, la reliquia de Santiago y san Felipe, la reliquia de san Alexandro papa, la reliquia de santo *Linun Crucis*, la reliquia de santa Teodora virgen, la reliquia de san Mamerto hermano de santo Domingo, la reliquia de san Pancracio mártir, la reliquia de san Berjacio obispo y confesor, la reliquia de san Víctor, la reliquia de santa Prudencia virgen y mártir, la reliquia de santa Elena, la reliquia de san Urbano papa y mártir, la reliquia de san Juan papa y mártir, la reliquia de san Crasmo obispo y mártir, la reliquia de santa Margarita virgen y mártir, //^{vo}. la reliquia de san Bernavé, la reliquia de san Basilio, la reliquia de san Alexo, la reliquia del sepulcro de santa Marina, la reliquia de san Acacio mártir, la reliquia de san Juan Batista, la reliquia de santa Lucía virgen, la reliquia de san León papa, la reliquia de san Pedro Apóstol, la reliquia de san Marcos y Marcelino, la reliquia de san Laureano mártir arzobispo de Sevilla, la reliquia de santa Lucía virgen, la reliquia de los siete hermanos, la reliquia de san Mauricio mártir, la reliquia del Triunfo de la cruz, la reliquia de san Pantaleón, la reliquia del mismo santo, la reliquia de santa Margarita virgen y mártir, la reliquia de Santa María Madalena, la reliquia de santa Brígida, la reliquia de santa Cristina, la reliquia de Santiago Apóstol, la reliquia de san Christoval y san Hermolar, //^r la reliquia de santa Beatriz, la reliquia del sepulcro de santa Marta, la reliquia de san Macabeo, la reliquia de san Estevan papa y mártir, la reliquia de santo Domingo de Guzmán, la reliquia de san Sixto papa y mártir, la reliquia de santos Ciriaco, Largio, Esmeraldo, la reliquia de san Lorenzo levita, la reliquia del bonete de santo Domingo, la reliquia de san Ypólito mártir, la reliquia de san Calisto obispo y mártir, la reliquia de la piedra donde Nuestra Señora subió a los Cielos, la reliquia de san Yroco confesor, la reliquia de san Bernardo, la reliquia de san Ypólito obispo, la reliquia de san Bartolomé Apóstol, la reliquia de san Luys rey de Francia, la reliquia de san Augustín, la reliquia de san Adauto mártir, la reliquia de san Gil abad, la reliquia de san Eutiquiano obispo y mártir, la reliquia de santa Lucía menor, la reliquia de

la tierra donde vivió la Virgen María, //^{vo}. la reliquia de san Gorgonio, la reliquia de san Cornelio, la reliquia de San Justino, la reliquia de san Estacio y compañeros, la reliquia de san Mateo, la reliquia de san Mauricio mártir, la reliquia de san Eusebio obispo y mártir, la reliquia de san Cosme y san Damián, la reliquia de san Exuperio, la reliquia de san Jerónimo, la reliquia del ábito de san Francisco en un brazo y del mismo santo otra reliquia en el relicario del Anus, la reliquia de san Sergio, la reliquia de san Dionissio, Rustio y Eleuterio, la reliquia de san Serbonco, la reliquia de san Xinés, la reliquia de santa Fortunata virgen, la reliquia de san Calisto papa y mártir, la reliquia de san Saturnino, la reliquia de santa Rufina virgen y mártir, la reliquia de las ocho cavesas de las once mil vírgenes, la reliquia de san Ycanon, //^r la reliquia de Ynacio mártir, la reliquia de san Crispin, la reliquia de san Simón, la reliquia de san Martín, la reliquia de san Diego confesor, la reliquia de san Laurencio obispo y confesor, la reliquia de san Poncianiano papa y mártir, la reliquia de san Columbario, la reliquia de santa Secilia, la reliquia de santa Catalina virgen y mártir, la reliquia de san Saturnino, la reliquia de san Andrés, la reliquia de santa Paulina virgen, la reliquia de san Cornelio, la reliquia de santa Bárvara, la reliquia de san Nicolás, la reliquia de san Eutiquiano papa y mártir, la reliquia de san Judo con sus compañeros, la reliquia de santa Lucía virgen y mártir, la reliquia de san Lupercio, la reliquia de santo Tomás, //^{vo}. la reliquia de san Dionisio papa, la reliquia de san Astasia virgen, la reliquia de san Estevan, la reliquia de los cavellos de san Juan, la reliquia de un niño Ynocente, la reliquia de san Silbestre papa y martir, la reliquia de santa Veatriz virgen y martir, la reliquia de san Mauricio mártir, la reliquia de santa Teodosia virgen y mártir, la reliquia de san Calixto papa y mártir, la reliquia de Santo Sudario, la reliquia del beato padre Francisco de Borja, la reliquia del saco de san Francisco, la reliquia de san Ianuario mártir, la reliquia de la sangre de un mártir llamado Hantz que padeció por el mes de abril por el año de mil y quinientos y ochenta y uno, la reliquia de san Floro mártir, la reliquia de san Favián mártir, la reliquia del cuero de san Adauto, la reliquia de san Eucebio mártir, la reliquia de san Birilo mártir, la reliquia de san Dámaso papa y mártir, //^r la reliquia de san Julio mártir, la llave de san Pedro guarnecida de oro con su reliquia.

Reliquias que están al pie del Christo de marfil:

La reliquia de san Mateo apóstol, la reliquia de san Pelagio mártir, la reliquia de san Tiphón mártir, la reliquia de san Cardiano mártir, la reliquia de san Plácido mártir, la reliquia de san Lucio mártir, la reliquia de san Vicencio mártir, la reliquia de san Máximo mártir, la reliquia de san Melchiades papa y mártir, la reliquia de san Bernardo abad, la reliquia de santa Lucía virgen y mártir, la reliquia de san Fortunato mártir, la reliquia de santa Cristina virgen y mártir, la reliquia de santa Ynés virgen y mártir, la reliquia de san Cristino mártir, //^{vo}. la reliquia de san Felicitas mártir, la reliquia de san Apolonio mártir, la reliquia de san Fausto mártir, la reliquia de san Martín papa y mártir, la reliquia de santa Ana, madre de la Madre de Dios, la reliquia de san Benito Abad, la reliquia de san Sebastián mártir, la reliquia de san Jorge mártir, la reliquia de san Fulgencio mártir.

De todas las quales dichas reliquias, y de los relicarios en que al presente están, hago esta dicha adjudicación, donación ynrelocable a la dicha yglesia y cassa de la Santísima Virgen de la Caridad, para que perpetuamente mientras el mundo durare estén en la dicha yglesia para el ornato del altar mayor. Y es mi boluntad que, para que las dichas reliquias estén con la guardia y custodia que combiene, desde luego mando se haga un relicario en la dicha yglesia en la capilla que está a la parte del Evangelio con sus puertas, las quales an de tener dos cerraduras con dos llaves // de guardas diferentes. Y la una de las dichas dos llaves a de estar en mi poder todo el tiempo que viuiere, y después que yo sea fallecido la an de tener los subcesores en mi Casa, Estado y mayoradgo, por ser como son patronos y lo an de ser de la dicha cassa e yglesia. Y la otra llave la a de tener el administrador que al presente es y adelante fuere de ella, para que no se puedan sacar las dichas santas reliquias del dicho relicario sin la boluntad del dicho patrono y para este efeto se esibian las dichas dos llaves, porque mi determinada voluntad es que continuamente estén todas las dichas santas reliquias en la dicha yglesia y relicario donde se an de poner, y ninguna persona eclesiástica ni seglar de ningún estado y condición que sea las ha de poder trasladar ni llevar a ninguna parte, aunque para esto preceda la voluntad de qualquiera patrón que lo fuere de la dicha cassa e yglesia, y para ello // ^{to} ganen qualesquier letras apostólicas de Su Santidad ni de su Nuncio, ni de otra ninguna persona que las pueda ynpetrar o dar a quien desde aora para quando lo tal subceda, pido y suplico ratifiquen y aprueven esta dicha adjudicación, renunciación y donación, para que se cumpla esta piadosa y permanente voluntad.

Y desde luego en todo acontecimiento me desapodero, desisto, quito, aparto, y abro mano de todo el poder y derecho, propiedad y señorío y otras acciones reales y personales que tengo a las dichas santas reliquias y relicarios en que están puestas. Y todo ello lo cedo, remito y transfiero pura e ynrelocablemente en la dicha casa e yglesia para que en todo ello subceda, y las dichas reliquias y relicarios sean suyas y como tales estén perpetuamente en la dicha cassa en la forma y como se contiene en esta escritura. Y doy poder del que de derecho se requiere a la dicha casa e yglesia y al administrador que al presente es y adelante fuere della, para que luego y cada que quisiere pueda tomar la possessión de las dichas santas reliquias y relicarios // de ellas, y la continuar y defender por de la dicha yglesia, y en el entretanto quede fecho la toma, me constituyo por su ynquilino, tenedor y poseedor y en señal de verdadera tradición y para que desde luego adquiera la dicha possessión, quiero que esta escritura se le entregue un traslado al dicho administrador, con el qual sin otro auto de aprehención sea ya adquerido y adquiera la dicha posesión. Y me obligo de aver por firme esta escritura, y de no la revocar, reclamar ni contradecir por mi testamento ni codicilo, ni por otro contrato por ninguna causa ni razón que al presente o adelante subceda, aunque precedan qualquiera de las causas porque se devan revocar las donaciones, cuyo auxilio y remedio y otro que en mi favor sea o ser pueda, espresamente renuncio y si contra lo que dicho es o alguna cosa o parte della fuere o viniere para lo anular, revocar o contradecir, que no me valga ni aproveche, y sea escluydo de juycio, y por el mismo caso esta scritura quede más aprovada y revalidada y con mayor

fuerza y efeto. //^{to} Para lo así cumplir y pagar y aver por firme según dicho es, obligo mis bienes y rentas avidos y por aver, y doy poder cumplido a las justicias y jueces de su magestad de qualesquier partes que sean para que a lo que dicho es me compelan y apremien a su cumplimiento y paga, como por sentencia definitiva de juez competente por mi consentida y no apelada, y pasada en cosa juzgada y renuncio todas y qualesquier leyes que en mi defensa y favor sean, en especial la ley y regla del derecho que dice que general renunciación fecha de leyes no vala.

Fecha la carta en la ciudad de Sanlúcar de Barrameda en siete días del mes de nobiembre de mil y seiscientos y trece años. Y su Excelencia el señor duque otorgante, a el qual yo el escrivano público yusoscrito doy fee que conozco, lo firmó de su mano.

Y estando presente a lo que dicho es el licenciado Diego López de Soria, administrador de la dicha casa e yglesia en nombre della, acetó esta escritura y agradeció a su Excelencia el bien, merced y limosna que hace a la dicha yglesia. //^r Recivió de su Excelencia todas las dichas reliquias para el efeto contenido en esta scritura, las quales declaró están puestas en el retablo del altar mayor de la dicha yglesia y sagrario della y altar de san Pablo, de que yo el presente escrivano doy fee. Y dello fueron testigos el licenciado Juan Carfate de Hinojosa, presbítero, y el licenciado Jerónimo de Abreu y Soria, contador mayor de su Excelencia, y Luys de Cabrera de Murteo, su criado, vecinos de San Lúcar.

El duque de Medina Sidonia. El licenciado Diego López de Soria. Fernando Parra escrivano público. Fernando Parra escrivano del rey nuestro señor público de San Lúcar de Barrameda fui presente el dicho escrivano e mi signo en testimonio [signo] de verdad.

Fernando Parra escrivano público (firmado).

Bibliografía

- Álvarez de Toledo, Luisa Isabel. *Alonso Pérez de Guzmán, General de la Invencible*. Cádiz: Universidad, 1994.
- Amores Martínez, Francisco. *La Colegiata de Olivares*. Sevilla: Diputación de Sevilla, 2001.
- Arias Martínez, Manuel. "Retablos relicarios del Convento de San Diego". *Museo Nacional de Escultura*. Valladolid: Museo Nacional de Escultura, colección, 2015: 180-183.
- Bazarte Martínez, Alicia. "Veneración de reliquias y cuerpos de cera en los días de los fieles difuntos y Todos Santos". *Patrimonio cultural y turismo* nº 16 (2006): 57-68.
- Beltrán, Fray Pedro OP. *La Charidad Guzmaná*. Sanlúcar de Barrameda, 1612. Mss/188. Biblioteca Digital Hispánica.

- Carmona Muela, Juan. *Iconografía de los santos*, 4ª reimp. Madrid: Akal, 2015.
- Cofiño Fernández, Isabel. "La devoción a los santos y sus reliquias en la iglesia postri-dentina: el traslado de la reliquia de San Julián a Burgos". *Studia Histórica-Historia Moderna*, nº 25 (2003): 351-378.
- Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la Lengua Castellana. Parte Segunda*. Madrid: Melchor Sánchez, 1673.
- Cruz Isidoro, Fernando. *El Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad, de Sanlúcar de Barrameda. Estudio Histórico-Artístico*. Córdoba: CajaSur Publicaciones, 1997.
- Cruz Isidoro, Fernando. "Luis Sánchez y Jacques Duparque, plateros de la Casa ducal de Medina Sidonia". *Laboratorio de Arte*, nº 10 (1997): 413-430.
- Cruz Isidoro, Fernando. "El programa iconográfico del Santuario de Ntra. Sra. de la Caridad, de Sanlúcar de Barrameda". *V Simposio Bíblico Español. La Biblia en el Arte y en la Literatura*, t. II. Valencia-Pamplona: Fundación Bíblica Española, 1999: 401-416.
- Cruz Isidoro, Fernando. *Alonso de Vandelvira (1544-ca.1626/7). Tratadista y arquitecto andaluz*. Sevilla: Secretariado de publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2001.
- Cruz Isidoro, Fernando. "Francisco de la Gándara Hermosa de Acevedo, un escultor de principios del siglo XVII". *Laboratorio de Arte*, nº 14 (2001): 27-49.
- Cruz Isidoro, Fernando. El Patrimonio Artístico Sanluqueño y los Guzmanes (1297-1645)", en: Javier Rubiales Torrejón, coord. *El Río Guadalquivir. Del mar a la marisma, Sanlúcar de Barrameda, vol. II*. Sevilla: Junta de Andalucía, 2011: 161-167.
- Cruz Isidoro, Fernando. *El patrimonio restaurado de la Basílica de la Caridad de Sanlúcar de Barrameda*. Sanlúcar de Barrameda: ASEHA, 2011.
- Cruz Isidoro, Fernando. "El proceso y la coronación canónica de Nuestra Señora de la Caridad (1963-1965)", en: Fernando Cruz Isidoro, ed. y coord. *Caridad por Sanlúcar coronada. Libro conmemorativo del Cincuentenario (1965-2015)*. Sanlúcar de Barrameda: Hdad. de Ntra. Sra. de la Caridad, 2015: 159-196.
- Cruz Isidoro, Fernando. "Las artes efímeras al servicio de la propaganda de la Casa ducal de Medina Sidonia (1515-1539)". *Laboratorio de Arte*, nº 27 (2015): 87-111.
- Cruz Isidoro, Fernando. "El patronazgo de la Virgen de la Caridad sobre Sanlúcar y el estado ducal de Medina Sidonia". *Sanlúcar de Barrameda*, nº 54 (2018): 39-48.
- Debaene, Marjan, ed. *Borman. A family of Norther Renaissance Sculptors*. New York, Belgium: Harvey Miller Publishers, 2019.
- Duo Ramila, Diana. "El papel de las reliquias en la metáfora de los espacios sagrados. Análisis de relicarios en Galicia". *Genius Loci-lugares y significado / places and meanings*, vol. 1. Oporto: CITCEM - Centro de Investigaçã Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», 2017: 101-116.
- Fernández, Jorge Juan, "Historia, arte y culto de las reliquias en la diócesis de León". *Ateneo Leonés*, nº 1 (2014): 43-138.
- Fernández Conde, Javier. "Religiosidad popular y piedad culta". *Historia de la Iglesia en España*, vol. II-2º. Madrid: BAE, 1982: 291-357.

- García de la Borbolla García de Paredes, Ángeles. "Reliquias y relicarios: una aproximación al estudio del culto a los santos en la Navarra medieval". *Hispania Sacra*, LXVI (2014): 89-118.
- García Ramos, Rosaura y Ruiz de Arcaute Martínez, Emilio. "Los bustos relicarios de las Once Mil Vírgenes. Claves para su estudio". *Akobe: Restauración y conservación de bienes culturales*, nº 1 (2000): 18-21.
- Garrido Neva, Rocío. "La orfebrería del Santuario de la Caridad durante el siglo XVII. Estilo y piezas destacadas", en: Fernando Cruz Isidoro, ed. y coord. *Caridad por Sanlúcar Coronada. Libro conmemorativo del Cincuentenario (1965-2015)*. Sanlúcar de Barrameda: Hdad. de Nra. Sra. de la Caridad, 2015: 39-54.
- González García, Juan Luis. ««Celestiales tesoros». Coleccionismo y circulación de reliquias en la monarquía hispánica», en: *Extraña devoción de reliquias y relicarios*. Valladolid: Secretaría General Técnica. Subd. Gral. Atención al ciudadano, Documentación y Publicaciones, 2021: 62-75.
- Hernández Redondo, José Ignacio. "Busto relicario de una de las Once Mil Vírgenes", en: *Museo Nacional Colegio de San Gregorio: colección / collection*. Madrid, 2009: 92-93.
- Ibáñez Fernández, Javier y Criado Mainar, Jesús. "El arte al servicio del culto de las reliquias. Relicarios renacentistas y barrocos en Aragón". *Memoria Ecclesiae*, XXXV (2011): 97-135.
- Jiménez Osorio, Lily. "Reliquias, sacramentos y muertes santas: apuntes para la comprensión de un cuerpo umbral. Estudio de casos en América colonial, siglos XVII-XVIII". *Tabula rasa, revista de humanidades*, nº 23 (2015): 313-328.
- La Basílica del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*. Cuadernos de restauración de Iberdrola, XIV. Madrid: Patrimonio Nacional & Iberdrola: 2010.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel Guzmán. *La casa ducal de Medina Sidonia en Sevilla y su reino. (1282-1521)*. Madrid: Dykinson, 2015.
- Martín González, Juan José. "Avance de una tipología del retablo barroco". *Imafronte*, nº 3, 4 y 5 (1987/88/89): 111-155.
- Mediavilla Martín, Benito O.S.A. y Rodríguez Díez, José, transcrip., introd., índic. *Las reliquias del Real Monasterio del Escorial*. S.I.: Ediciones Escorialense, 2004.
- Mocholí Martínez, Elvira. "El cuerpo en la imagen, la imagen del cuerpo. Reliquias y relicarios". *Imago, revista de Emblemática y Cultura visual*, nº 2 (2013): 375-385.
- Molina Molina, Ángel Luis. "El culto a las reliquias y las peregrinaciones al Santuario de la Vera Cruz de Caravaca". *Mvrgotana*, nº 133 (2015): 9-34.
- Montaner, Alberto. "Los relicarios de altar en la Alta Edad Media hispánica: devoción y liturgia", en Francisco Alfaro Pérez y Carolina Naya Francos, eds. *Svpra devotionem. Reliquias, cultos y comportamientos colectivos a la hora de la Historia*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2019: 61-77.
- Palomero Páramo, Jesús Miguel, *El retablo sevillano del Renacimiento: Análisis y evolución (1560-1629)*. Sevilla: Diputación provincial de Sevilla, 1983.

- Réau, Louis. *Iconografía del arte cristiano, Iconografía de los santos, P-Z*, t. 2, vol. 5. 2ª ed. Barcelona: ediciones del Serbal, 2002.
- Romero Dorado, Antonio. "Las relaciones artísticas entre el emperador Carlos V y los duques de Medina Sidonia hacia los años de la expedición de Magallanes y Elcano: Los bustos-relicarios del séquito de Santa Úrsula y las Once Mil Vírgenes", en Manuel J. Parodi, ed. *In Medio Orbe (II). Personajes y avatares de la I Vuelta al Mundo*. Sevilla: Junta de Andalucía. Consejería de Cultura, 2017: 257-269.
- Romero Dorado, Antonio. "La capilla palatina de los duques de Medina Sidonia y la iglesia mayor de Sanlúcar de Barrameda: Historia de una dualidad y de una hibridación". Tesis doctoral dirigida por Fernando Cruz Isidoro, Universidad de Sevilla, 2022.
- Rubial García, Antonio. "Cuerpos milagrosos creación y culto de las reliquias novohispanas". *Estudios De Historia Novohispana*, nº 18 (1998): 13-30.
- Ruiz de Arcaute Martínez, Emilio. "On the trail of a select group of central European reliquary busts: Using construction typology for authorship attribution", en Kate Seymour, ed. *Polychrome Sculpture: Artistic Tradition and Construction Techniques*. Glasgow, 2014: 86-93.
- Ruiz de Arcaute Martínez, Emilio. "Los relicarios de los santos Eusebio, Columbino, Bonifacia y Lucencia de la Casa de Medina Sidonia". *Laboratorio de Arte*, nº 30 (2018): 123-142.
- Salas Almela, Luis. *Medina Sidonia. El poder de la aristocracia 1580-1670*. Madrid: Marcial Pons Historia/Centro de Estudios Andaluces, 2008.
- Sánchez Reyes, Gabriela. "Relicarios de plata en Nueva España: refugios materiales de santidad", en Jesús Paniagua Pérez y Nuria Salazar Simarro, coord. *La plata en Iberoamérica, siglos XVI al XIX, congreso internacional*. México: INAH, 2008: 483-496.
- Santos Capelão, Rosa Maria dos. "Trento y el culto de reliquias. Un difícil disciplinar", en Eliseo Serrano Martín, coord. *De la tierra al cielo: Líneas recientes de investigación en historia moderna*, vol. 2, 2012: 177-190.
- Urquizar, Antonio. *Coleccionismo y nobleza. Signos de distinción social en la Andalucía del Renacimiento*. Madrid: Marcial Pons, 2007.
- Valdivieso, Enrique. *Vanidades y desengaños en la pintura española del Siglo de Oro*. Madrid: Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico, 2002.
- Velázquez Gaztelu, Juan Pedro. *Historia antigua y moderna de la muy noble y muy leal ciudad de Sanlúcar de Barrameda. Dividida en dos partes. Vol. II. Año de 1760*, en Manuel Romero Tallafigo, estud. preliminar y transcrip. Sanlúcar de Barrameda: ASEHA, 1994.
- Velázquez Gaztelu, Juan Pedro. *Fundaciones de todas las iglesias, conventos y ermitas de la muy noble y muy leal ciudad de Sanlúcar de Barrameda. Año de 1758*, en Manuel Romero Tallafigo, estud. preliminar y transcrip. Sanlúcar de Barrameda: ASEHA, 1995.
- Vorágine, Santiago de la. *La leyenda dorada*. Madrid: BAC, 1996.

Palabras para acabar

El libro que con estas palabras concluye se gestó en el Museo de Bellas Artes de Sevilla, justo el verano pasado, donde su directora, doña M^a. del Valme Muñoz Rubio, acompañada por su equipo, nos recibió. Había logrado que el Prado le prestara un hermoso lienzo que queríamos ver en el propio recinto para el que siglos atrás había sido pintado, en tanto fue convento de Mercedarios descalzos. Se trata del cuadro atribuido a Juan de Roelas y titulado *Cristo modelo de mártires*. Cumplido nuestro deseo y consecuentemente tramitado el préstamo que anhelábamos y fue enmarcado por un conjunto de pinturas pertenecientes al Museo, con un repertorio de imágenes de mártires, nos ocupamos de organizar a propósito de la muestra un seminario, que la institución que nos acogía quiso que celebráramos la sala de exposiciones temporales, justo al lado de la muestra. Se celebró al tiempo que se inauguraba la exposición, centrándonos en el martirio del primer cristianismo con los ojos de los artistas del barroco. Acompañados de algunos de los más reputados ‘conocedores’ del tema, pudimos compartir ideas, datos e imágenes sobre el modo como en los tiempos modernos se recuperaron las devociones e historias de aquel primitivo cristianismo.

Hemos de reconocer que tuvimos la suerte de cara y logramos no sólo el espacio, sino también el respaldo firme del Museo de Bellas Artes, con especial entusiasmo de su directora, y además también por el hecho de que el Prado

cediera tan gentilmente la pieza sobre la iba a girar la exposición de respaldo al encuentro, el lienzo atribuido al protegido del conde-duque de Olivares. La suerte de poder disponer de tan extraordinaria obra nos empujó a los equipos del Museo y de las dos Universidades involucradas (Pablo de Olavide y Sevilla) a realizar todo lo que siguió y hoy concluye con el libro que tiene en sus manos.

Y si le ha parecido interesante lo leído en las páginas que anteceden, le anunciamos que habrá más, pues preparamos la continuidad, pero en relación lo ocurrido en tierras americanas. Dicho queda.

F. Quiles
J. Jaime García Bernal



Muchos de esos mártires del primer cristianismo serán incorporados al repertorio iconográfico barroco, en gran parte a instancias de las periferias, que tuvieron en ellos sus modelos de virtud. Ya se ha aludido a la importancia de los enclaves periféricos en el surtimiento de la galería de santidad romana. Y, en la “negociación” con la periferia, Roma asumió numerosas propuestas locales.