

NORMA DURÁN R. A.\*

## De reliquias y milagros: de la explicación teológica a la autoridad de la verdad pontifical

About Relics and miracles: from the theological explanation to the authority of pontifical truth

### Resumen

El artículo intenta explicar el milagro desde la novedad del cristianismo: el santo como intercesor y hacedor de milagros. La explicación del milagro en Occidente se apoyó en la teología de Agustín de Hipona y, posteriormente, en la escolástica tomista. En el siglo XII comenzó a darse el monopolio de la certificación de lo milagroso. La Santa Sede inventó nuevas prácticas para decir qué era milagroso y qué no. La validación de los testimonios para la santificación sólo se puede hacer desde la “verdad retórica” y no desde la “verdad científica”. Para explicar las evidencias de estos procesos recurro al “giro lingüístico”.

**Palabras clave:** ciencia, retórica, santos, canonización, giro lingüístico

### Abstract

This article seeks to explain “miracles” in a world in which a new character, one who performs miracles, appears: the saint. The explanation for miracles in the Western World was initially based on Augustine of Hippo’s theology, and soon after that, on Thomist Scholastics. During the XIIth century, the Holy See began to monopolize the canonization process through the invention of new practices. Since the validation of testimonies needed for sanctification can only be achieved on the basis of “rhetorical truth”, not on “scientific truth”, to explain the evidence that these processes use, I will recur to the “Linguistic Turn”.

**Key words:** science, rhetoric, saints, canonization, linguistic turn

*Fuentes Humanísticas* > Año 27 > Número 53 > II Semestre 2016 > pp. 23-40  
Fecha de recepción 14/04/15 > Fecha de aceptación 10/02/16  
[norma.durano3@gmail.com](mailto:norma.durano3@gmail.com)

\* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

## Introducción

La invención más importante que surge con el cristianismo es, desde mi punto de vista, la aparición de un nuevo personaje: el santo (mártir) que, en tanto tal, se identifica por su capacidad de realizar milagros por medio de sus restos o reliquias, *reliquiae* (residuos, huesos, despojos, aquello que quedaba de ese ser humano fallecido de forma violenta).

La novedad de este fenómeno no era pensable de esa manera ni para la cultura pagana ni para la judía. Sin embargo, siguiendo en esto a la antropología, podemos afirmar que el pensamiento mágico (lo milagroso en sentido amplio) ha existido en múltiples culturas. Pero sólo el cristianismo concibió este tipo de milagro.

Hasta el surgimiento de la Modernidad, las diferentes culturas han tenido un lugar para lo milagroso. Será con la Ilustración que lo milagroso tiende a desaparecer, y esto se deberá a la emergencia de la razón instrumental.<sup>1</sup> La desaparición del pensamiento mágico se dio con la aparición del pensamiento científico; ese proceso será lo que estudiarán las diferentes teorías de la secularización, comenzando por la de Max Weber.

Las particulares circunstancias en las que se dio la cristianización del Imperio romano durante los primeros cuatro siglos de nuestra era (persecuciones intermitentes) posibilitó la irrupción del milagro a partir de estos "muertos singulares". Estos santos emulaban la muerte de Cristo, y por este hecho se pensó que compartían con Él, el paraíso.

¿Cómo ocurría antes el milagro?

En el mundo judío, el milagro era una manifestación ocasional que el Dios único ofrecía a su pueblo elegido: ocurría por la voluntad directa de Él. Podemos citar numerosos ejemplos: el propiciar la lluvia a través del Profeta Elías, el maná que cae del cielo, los milagros realizados cuando el pueblo hebreo sale de Egipto guiado por Moisés, etcétera. Con la encarnación de Cristo, los milagros se multiplicaron. Los Evangelios nos dan una amplia referencia de un mundo pleno de los milagros de Jesús (los exorcismos, multiplicación de panes y peces, curaciones de ciegos, paralíticos, mujeres hemorrágicas, resucitaciones de muertos, etcétera). La finalidad de la realización de tantos milagros era testificar que Jesús era hijo de Dios. Sus discípulos repiten los mismos milagros que sirven para certificar y testimoniar la verdad de los Evangelios.

En el mundo pagano "los milagros" se daban por la participación directa de los dioses. Pero los rituales de la religión de la *civitas* eran una cosa, y las realizaciones milagrosas en las que creía la gente común eran otra. Los rituales de la religión de la ciudad estaban cuidadosamente articulados por sacerdotes especializados que propiciaban los beneficios de las deidades. Por otro lado, esta religión no pretendió dar ninguna explicación (credo) sobre las cuestiones trascendentales de la vida.<sup>2</sup> Eran las religiones "místicas" (que vistas desde la religión oficial de la ciudad eran supersticiones) las que daban cabida a estas necesidades vitales. En cambio, la "religiosidad popular" era muy pragmática frente a los fines inmediatos. El término "*do ut des*" (doy para que des), da cuenta

<sup>1</sup> Estoy plenamente consciente de toda la crítica que se hizo a este tipo de racionalidad desde la Escuela de Frankfurt.

<sup>2</sup> John Scheid, *La religión en Roma*.

en forma concisa de lo que eran los rituales domésticos y “populares”.

En este contexto religioso tan diferente es cuando se da el proceso de cristianización de las clases urbanas de la población. Ahí los santos (mártires) comparten el mundo celestial, y es por su mediación ante Dios, que se producen ahora milagros. La certeza de su destino celestial es comprobada por algo inusitado hasta entonces: las osamentas de estos hombres gozan de la bilocación tierra/cielo.<sup>3</sup>

En este ensayo busco distinguir el enorme esfuerzo explicativo de los grandes teólogos occidentales para entender el milagro (desde Agustín de Hipona hasta la escolástica de Tomás de Aquino), frente a la explicación jurídica que lo validará desde la Santa Sede. En otras palabras, si para los primeros el objetivo era entender (explicación teórico-teológica), para la segunda es certificar, autenticar y diferenciar lo milagroso de lo no milagroso. Este proceso jurídico no pasa por una comprobación científica,<sup>4</sup> sino que sigue los cánones de la comprobación de la verdad “retórica”. En este sentido, hago explícito mi punto de partida en el siguiente apartado.

## 1. El “giro lingüístico” como punto de partida

El lugar desde el que puedo formular una explicación del milagro es a partir del llamado “giro lingüístico”<sup>5</sup>. Es decir, mi comprensión de los milagros parte de que lo que hoy tenemos no es la percepción misma de lo milagroso, sino las narraciones que sobre ello se realizaron.

Para el mundo moderno, pensar los milagros implica no sólo un acto de fe, sino también un “mundo encantado” que tiene su propia racionalidad, y ésta no es la de la ciencia empírica que nace con la Ilustración. El mundo moderno opera con otras distinciones y con otra lógica. Podría resumirse de esta manera: el mundo moderno estiliza sus experiencias de una manera cognitiva; el mundo premoderno, de una manera retórica.<sup>6</sup> ¿Qué quiero decir con esto? Que lo que tenemos que analizar son narraciones, no son las experiencias o las percepciones mismas del acontecimiento. Es decir, que para que estas percepciones puedan ser transmitidas se han tenido que formular a partir del lenguaje. En este sentido, se han escrito a partir de un tipo de comunicación que es

<sup>3</sup> Sólo a partir de la retórica y de los tropos se puede entender esta bilocación. Los restos del mártir, aunque sea sólo una parte de su osamenta (un hueso), se explican mediante la figura retórica de la sinécdoque, que consiste en convertir una parte del todo como representación esencial de ese todo. Es importante distinguir la metonimia de la sinécdoque. Pues aunque las dos designan el todo a partir de una parte, sólo la sinécdoque utiliza la parte como expresión “esencial” de ese todo. Un fragmento del cuerpo del santo representa al santo en su “esencia”.

<sup>4</sup> Me refiero a la ciencia moderna que nace en los siglos XVIII y XIX y que procede empírica e instrumentalmente.

<sup>5</sup> Entiendo por giro lingüístico a la filosofía analítica que abarca la primera mitad del siglo XX y que considera que el pensamiento se hace desde el lenguaje y no a partir de la conciencia (lo que se llama filosofía de la conciencia y que se instaura a partir de la Ilustración). Lo social se representa como tradición semántica en la que se vive. Es decir, lo social se convierte en lo cultural. Por lo tanto, se comienza a hablar de racionalidades y no de racionalidad. Cfr. Alfonso Mendiola, “Las tecnologías de la comunicación. De la racionalidad oral a la racionalidad impresa”, p. 21. En la última parte expongo este tipo de validación.

<sup>6</sup> Cfr. Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad*. Ver segundo capítulo. El texto de este autor está formulado a partir de la obra de Niklas Luhmann.

primordialmente oral y que se modela, en su forma escrita, a partir de la retórica. El mundo de la retórica no es el mundo de la ciencia, sino que es un mundo que se valida lingüística y no empíricamente. Si lo previsto no sucede, la expectativa no cambia, pues la verdad descansa sobre expectativas morales. Al ser así, lo que cambia es la justificación por no ver realizada la expectativa.

Vale poner un ejemplo: cuando se hace una peregrinación para pedir por lluvias para salvar las cosechas, y éstas no se dan, la no realización de la expectativa puede ser adjudicada a la falta de fe de los peregrinos.<sup>7</sup> Nunca se pondrá en duda la capacidad de Dios para propiciar las lluvias. De ahí el inmenso abismo que separa la manera en que los modernos podemos hablar de la realidad. Ya que las expectativas modeladas cognitivamente funcionan en términos de la comprobación empírica de la hipótesis. El saber, en su figura moderna, implica corrección de la estructura de la expectativa (hipótesis) cuando ésta no se cumple. Conocer, en la modernidad, es sinónimo de aprender. Por ejemplo, si mi expectativa es que a cierta temperatura el agua se congela, y esto no sucede, tengo que reformular mi presupuesto.

<sup>7</sup> "¿Qué implicaría para el hombre del siglo XVI modelar su expectativa en términos cognitivos?: aceptar que no existe una relación causal entre la procesión y la lluvia. La comprensión de que no hay ninguna relación entre el ritual del cura y la lluvia traería consigo una estilización cognitiva de la expectativa, y eso no era posible en aquel siglo. Pero aunque la lluvia no llegue, la expectativa se mantiene contrafacticamente, porque la carencia de lluvia se explica por medio del concepto de pecado." Alfonso Mendiola, *op. cit.*, p. 147.

Una cultura con primacía retórica tiene como objetivo fundamental moralizar y no conocer, o dicho de otra manera, su forma de conocimiento es moralizante, por esto la relación peculiar en la filosofía escolástica entre *verdad, bondad y belleza*. Es decir, la verdad debe ser buena y moral, mientras que la modernidad separa estas tres esferas: la ciencia, el derecho y el arte.<sup>8</sup>

El discurso cristiano, como un sistema organizado de pensamiento, tuvo una relación especial con la textualidad, se centró en textos y tomó sus metáforas y tropos de ellos. El cristianismo se modeló en el lenguaje<sup>9</sup> a partir de la narración de acontecimientos como la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo, de ahí que las narraciones de los milagros de los santos sean reformulaciones de todo este mundo milagroso.<sup>10</sup>

Por todo esto, acepto la verdad que surge de esta lógica de pensamiento, pero entiendo que no es mi lógica de verdad. Asumo como verdadero lo que las narrativas nos muestran como milagroso. Para estos hombres y mujeres, los milagros ocurren y se transmiten por la narración que se hace de ellos, que es finalmente lo que nosotros tenemos. El milagro vendría a ser una puesta en narrativa de lo verdadero en sentido literal, análogo, anagógico (moral) y escatológico (particularmente el evento del martirio, del cual hablaremos). Los santos y santas repiten lo que la narrativa bíblica posibilita. En

<sup>8</sup> Alfonso Mendiola, *op. cit.*, p. 151.

<sup>9</sup> Cfr. Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*.

<sup>10</sup> Alain Boureau, *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*. Ver capítulo 1.

un primer momento fueron los apóstoles quienes operaron milagros. En sentido anagógico (moral) corroboraban lo moralmente verdadero y, en última instancia, evidenciaban su propio destino escatológico: su estancia definitiva en el reino celestial.

Desde estos presupuestos abordo el mundo en el cual los milagros ocurren. En el Antiguo y en el Nuevo Testamento se encierra todo lo posible y lo imposible o sobrenatural.

## 2. El milagro a partir de la primera religión revelada: la cultura judeocristiana

El culto a los muertos era una práctica fuertemente instalada en la cultura grecorromana, pero una nueva significación comenzó a operarse en el seno de este cuidado por los muertos. De esta cultura permanecía la práctica de celebrar con un ágape muy importante el aniversario de la muerte del familiar. En esta sociedad, la memoria por los antepasados era resguardada y celebrada el día del fallecimiento, y no la del nacimiento del personaje. El cristianismo conservará esta fecha de rememoración por considerar que era el momento en que se celebraba el nacimiento a la eternidad. Esto era particularmente conmemorado en la fecha de la muerte de los primeros mártires.

En el mundo romano, la conmemoración de la muerte del familiar era una costumbre que pertenecía al ámbito de lo privado, es decir, ni el estado ni ninguna institución religiosa específica tenían injerencia en estas prácticas. Los recién convertidos no eliminaron sus prácticas funerarias, al contrario, las conservaron y

cada aniversario de la muerte del familiar se reunían celebrando un festín en memoria de éste. Esta celebración seguía perteneciendo al ámbito de lo privado.

En el contexto de las persecuciones se comenzó a dar la práctica de resguardar piadosamente los restos de quienes habían muerto dando testimonio de su fe. La primera constatación de este nuevo cuidado por los restos de un mártir data de las actas de san Policarpo en el año 156.<sup>11</sup> Las persecuciones romanas en contra de la nueva religión habían sido especialmente duras en la parte oriental del imperio, en Occidente habían sido menos numerosas.<sup>12</sup> Al organizarse las iglesias cristianas, a lo largo y ancho del Mediterráneo va a darse un trato especial a aquellos restos de quienes dieron prueba de esta *virtus* (una especie de fuerza) que permanece en sus restos como testimonio de que gozan ya de la gloria eterna. Los mártires, mediante su muerte violenta, comparten ya la gloria eterna, pues emularon con su muerte la del Salvador. Es por esta analogía que sus restos o reliquias pueden operar milagros.

La primera vez que la palabra mártir (*martus* en griego, testigo)<sup>13</sup> es utilizada para nombrar a alguien que muere por una causa —en este caso sus creencias— aparece a finales del siglo II, antes era sólo testimonio, *testus*, *superstes*, en latín. Ahora se utilizaba para referirse a personas que habían dado su testimonio a través de su “bautismo de sangre”, es decir, de su muerte violenta, misma que igualaba la manera en la que Cristo había redimido

<sup>11</sup> René Aigran, *L'hagiographie*, p. 13.

<sup>12</sup> No estamos diciendo que no las hubo: hay que recordar a los mártires de Lyon y Tarragona.

<sup>13</sup> François Hartog, “El testigo y el historiador”, pp. 49, 51.

a la humanidad y, como su resurrección era la prueba de la Redención, estos mártires lo emulaban ahora gozando ya con Él del paraíso celestial.

El milagro, a partir de las reliquias, se justificaba por medio de una analogía. Esta vez provenía del Antiguo Testamento. La correspondencia la encontraron en II Reyes 13: 20, 21.<sup>14</sup> Como esto ya había sucedido en el Antiguo Testamento, podía ocurrir nuevamente. La palabra mártir tendrá desde ese momento una nueva connotación, significando ahora: quien goza ya de la bienaventuranza eterna. De alguna manera se considera que estos restos comparten un doble lugar, pues al lograr su salvación participan tanto del reino de Cristo celestial, como del lugar terrenal: el *locus* donde descansan sus restos. Con esto se produce la bilocación de estos seres humanos especiales, inusitada e impensable hasta entonces: la unión de lo celestial con lo terrenal; es por ello que realizan milagros, prodigios, exorcismos y curaciones. *Locus* significaba lugar donde reposaban estos personajes y, a la vez, también se nombraba con esta palabra a sus reliquias.<sup>15</sup>

Como en los Evangelios no se explicaba nada del cuidado por los muertos, las costumbres funerarias de visitar la tumba,

poner ofrendas en recuerdo de ellos y festejar su aniversario luctuoso, aunque a algunos teólogos les molestaba<sup>16</sup> (pues veían una continuidad con las prácticas paganas) fue un hecho cotidiano que no se eliminó en el paleocristianismo. La tumba era por antonomasia el lugar privado de la familia.

Los cristianos de estos tiempos, ahora lo sabemos, no tuvieron sus propios cementerios. Tradicionalmente se inventó la creencia de que las catacumbas eran el lugar particular de entierro de los cristianos. Incluso se dio la bella invención de que eran lugar de reunión en tiempos de persecución. Grandes especialistas<sup>17</sup> han venido a demostrar que las catacumbas eran los cementerios colectivos de los romanos y que, en algún momento, los cristianos también las utilizaron como cualquier romano más.<sup>18</sup> Incluso la palabra cementerio no denominaba la noción que hoy tenemos de ella. La palabra *koemeterion*, del griego, significaba únicamente tumba.<sup>19</sup> En estos tiempos se empezó a dar la costumbre de querer enterrarse junto a uno de estos mártires que, estando ya en presencia de Cristo, podían interceder por ellos a la hora del juicio final.<sup>20</sup>

<sup>14</sup>Eliseo murió y fue sepultado. Por entonces hacían incursión en la tierra, y un año y otro, las tropas de Moab, y sucedió que mientras estaban unos sepultando a un muerto, vieron de pronto venir una de estas tropas y arrojaron al muerto en el sepulcro de Eliseo y se fueron; y en cuanto el muerto llegó a tocar los huesos de Eliseo, resucitó y se puso de pie.”

<sup>15</sup>Esos *loci* indicaban exactamente donde cielo y tierra se tocaban, coincidían. El santuario que contenía la tumba o una reliquia se denominaba simplemente *Locus sanctorum*. Lugar donde las leyes se suspendían. Peter Brown, *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, p. 11.

<sup>16</sup>Victor Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*. Cfr. sobre todo la parte que dedica a Tertuliano.

<sup>17</sup>Eric Rebillard, *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*.

<sup>18</sup>Utilizo la palabra romano en sentido general: toda persona que fuera ciudadana del imperio, ya residiera en el norte de África, en Sicilia, en Medio Oriente, etcétera y no en el sentido de habitante de la ciudad de Roma. Este tipo de “cementerio” existió en la antigüedad, así como los columbaria.

<sup>19</sup>Cfr. Erick Rebillard, “L'Église de Rome et le développement des catacombes. À propos de l'origine des cimetières chrétiens”, p. 742.

<sup>20</sup>Peter Brown, *op. cit.*, p. 57, nota 36.

Mientras duraron las persecuciones (la última se dio a principios del siglo IV) las catacumbas albergaron a muchos difuntos cristianos. Peter Brown, en su ya célebre libro *The cult of the saints*, explica que estos “*amici de Cristo*” reproducían las relaciones clientelares del patrono con sus protegidos, es decir, los santos como ya estaban en el cielo y gozaban de la presencia divina eran seguros intercesores para quienes no se sentían capaces de dar el mismo testimonio de sangre de los mártires. A la larga y ya sin persecuciones, estos personajes serían los santos patronos, los amigos de Cristo, que podían operar milagros y curaciones pues intercedían por los fieles como los *patroni* terrenales lo hacían a diario con su clientela. Esto no es un pequeño cambio; las figuras que unían cielo y tierra (ángeles, *daimones*, *genius*, lares, penates y demás divinidades tutelares), no eran, en estricto sentido, seres humanos ¡y ahora eran hombres y mujeres muertos! El gran acierto de la Iglesia, cuando el cristianismo dejó de ser perseguido, fue que los obispos ejercieron el control de estos cuerpos. En vez de ser los restos de los mártires y confesores parte del culto funerario familiar, pasaron a ser propiedad de la Iglesia. Obispos con una gran visión de futuro, como Ambrosio de Milán, en el año 386,<sup>21</sup> hicieron trasladar los restos y osamentas de mártires recién descubiertos a sus basílicas y lograron de esta manera que el culto de estos restos ya no fuera familiar. Pasó entonces a ser un culto de la Iglesia. Los obispos se volvieron los grandes administradores de la época. Ahora sí se podía justificar el gran festejo en su *dies natalis*, su nacimiento a la vida eterna, el día de su muerte, el

día para hacer grandes banquetes que eran ofrecidos a los santos patronos por toda su familia: la comunidad cristiana. Brown<sup>22</sup> se refiere a los obispos como “grandes empresarios”, pues fueron ellos quienes canalizaron este culto en favor de la Iglesia. De ahí en adelante fue penalizable pretender la propiedad de los restos de un mártir en beneficio propio. La Iglesia y sus santos patronos fueron los administradores de la nueva división social que impuso la Iglesia: los ricos y los pobres, y ella fue la que administró las limosnas para repartirlas entre los pobres.<sup>23</sup>

Los mártires, y luego los santos en general, operaron una complicadísima elaboración de la “mentalidad” pagana que contaba con una serie de seres invisibles como ángeles, demonios, lares, *genius*, etcétera. La delicada red que unía a los muertos paganos con sus propias familias en ágapes y otros cultos privados sería prerrogativa de las iglesias, que unirán definitivamente los restos mortales de los santos con los altares (tumba-altar). Los nuevos santuarios albergaron en su interior los restos de los mártires. El mapa de la cristiandad occidental se reformuló por los sucesos (milagros, curaciones, exorcismos) que ocurrían en ellos.<sup>24</sup> Lo que el cristianismo vino a trastocar fueron los límites, antes infranqueables, entre vivos y muertos, así como entre lo terrenal y lo celestial. El gran esfuerzo por explicar teológicamente el milagro (la teología es

<sup>22</sup>Cfr. Peter Brown, *op. cit.*, p. 38.

<sup>23</sup>Cfr. el último libro de Peter Brown, *Through the eye of the needle*.

<sup>24</sup>Peter Brown, *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Sobre todo, capítulo 6.

<sup>21</sup>Victor Saxer, *op. cit.*, p. 240.

pensada como “la” ciencia) en Occidente la dio Agustín de Hipona.<sup>25</sup>

<sup>25</sup>La explicación teológica que se da en el cristianismo occidental siguió durante la Alta Edad Media la interpretación de Agustín de Hipona. Según Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind*, y Benoît Bourguine, “Le miracle dans la théologie fondamentale classique”, estas explicaciones están explicitadas en los textos de Agustín: *De Genesis ad litteram* y de *De Trinitate*, *De Utilitate credendi* y *La ciudad de Dios*. Agustín se refiere a los milagros con varias palabras: *signa*, *portenta*, *virtutes signorum monstra*, *magnalia*, *mirabilia* y *mira*. Para el obispo de Hipona las razones de la Creación estaban contenidas en las *seminun semina* y las *seminales rationes*. Es decir, dentro de la propia creación estaban contenidas todas las posibilidades, que a veces causaban milagros y que parecían estar en contra de la naturaleza, pero de hecho eran inherentes a ella. Toda creación, por consiguiente, era entonces tanto natural como milagrosa. Para Agustín había actos maravillosos de Dios mostrados en los acontecimientos del mundo, pero ellos no eran opuestos a la naturaleza sino eran la realización de esas razones escondidas dentro de la naturaleza, por eso, toda ella era potencialmente milagrosa. Hay tres niveles de maravillas: las provocadas por los actos visibles y diarios de Dios, vistos por los hombres como signos de la bondad de Dios; las provocadas en el ignorante, que no comprende cómo funciona la naturaleza y se sorprende con lo que un hombre sabio no, y las maravillas provocadas como milagros genuinos, manifestaciones del poder de Dios, no *contra natura* sino *praeter naturam*. Dios no entra en contradicción con la naturaleza de los seres tal y como salieron de sus manos desde el primer día. Él actúa en virtud de una disposición puesta en ellas desde la creación. Los milagros no son, pues, obras divinas en contra de la naturaleza por Él creada. Mediante la noción de “razones seminales” tomada del estoicismo y del neoplatonismo, explica cómo Dios ha colocado en las creaturas potencialidades que se prestan a dos especies de desarrollo; uno ordinario, según el curso normal de la naturaleza —la razón seminal de un ser se identifica entonces con la ley de su desarrollo; otro, extraordinario, según una posibilidad escondida en ella desde su creación. El milagro corresponde a la puesta en obra de esta potencialidad insólita, que deja de ser milagro explicado desde aquí. Sin embargo, continúa el obispo de Hipona: si Dios creó el tiempo y todas las cosas, no quiere decir que después de la Creación, Dios deje de actuar en ella. Agustín to-

Pero, ¿cómo se había pasado de la antigua repugnancia de los muertos a una nueva familiaridad con ellos? “Por la fe en la resurrección de los cuerpos, asociada al culto de los antiguos mártires y de sus tumbas”, nos contesta Philippe Ariès, en su ya legendario y bello libro.<sup>26</sup>

Para el Occidente cristiano, que recibió a los nuevos pueblos que llegaron para quedarse en los territorios de Europa occidental, la cristianización y las prácticas funerarias tomaron un camino particular. Se empezaban a configurar unas prácticas que la Iglesia iría monopolizando poco a poco. El cuidado por los muertos, su memoria y su “culto” fueron absorbidos por la Iglesia, quien tuvo el poder de decir quién se enterraba en un campo santo y quién no. Con esto decidía quién moría dentro de la Iglesia y quién no, en otras palabras, disponía quiénes tenían acceso a la salvación eterna. Siglos más tarde esto derivaría en la intercesión por los muertos en el tercer lugar, aquel representado por el purgatorio a fines del siglo XII,<sup>27</sup> y culmi-

---

ma el versículo del evangelio de Juan (5,17) que justifica: “Mi padre sigue obrando todavía. Y por eso yo obro yo también.” Agustín, sin embargo, en el último libro de *la Ciudad de Dios* nos viene a hacer toda una relación de los milagros realizados por las reliquias de los santos. Prácticamente la llegada de las reliquias de san Esteban a Uzalis lo habían puesto frente a los portentos realizados por sus restos. Los pensadores del siglo XVIII se lo reprocharán, pues pensaban, desde su contexto, que era el del deísmo, que se perdía el esfuerzo reflexivo tan importante que había sido alcanzar el monoteísmo. Desde ese momento, la hazaña de los primeros cristianos se perdía “al cristianizarse las masas incultas, que se decantaron por el politeísmo, encarnado en la creencia de los santos y sus milagros y reliquias. Cfr. Peter Brown, *The cult of the saint. Its rise and Function in Latin Christianity*, p. 15.

<sup>26</sup>Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte*, p. 34.

<sup>27</sup>Cfr. Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*.



naría con la celebración universal de los fieles difuntos el 2 de noviembre (siglo XI).

Como hemos visto, las reliquias de los mártires y santos fueron fundamentales para el cristianismo de la temprana Edad Media. Fueron el equipamiento fundamental de altares, juramentos, empuñadura de espadas... Eran fuente de milagros, expelían olores gratos, sanaban a los enfermos, etcétera. Las *translationis*, relatos de traslados de estas reliquias, son tratadas por Gregorio de Tours que ya da cuenta de ellos. Los traslados de reliquias son un género mixto que oscila entre la *vitae*, las crónicas y los anales.<sup>28</sup> Muchos de ellos están conectados con la memoria de dedicaciones de iglesias y otras formas de procesiones. Estos relatos, más inclinados a dar testimonio de los poderes de las reliquias, eran la forma más común de “canonizar” al santo. Era un proceso que no pasaba por Roma. El obispo del lugar era quien formalizaba esta “canonización”. En el siglo IV se nos da ya testimonio de estos traslados. Uno de ellos es la invención de santa Cruz por santa Helena, texto muy conocido en Occidente desde épocas tempranas y que provee de detalles que serían muy comunes en otros traslados, aunque pueden ser muy variados.<sup>29</sup>

La *translatio* se escribía para decir cómo había sido adquirida la reliquia, así como para hacer aceptable la presencia del cuerpo de un santo en un monasterio lejano, pues el robo y los traslados de reliquias ocurrían cotidianamente en este universo. Desde luego hubo disensiones en la sociedad cristiana, pues no todos aceptaban los milagros de las reliquias.

Vigilancio (siglo IV), Claudio de Turín (español que nació a mediados del siglo VIII) o Juan Calvino (XVI) las desechan por vanidad o devoción idolátrica. Siempre hubo gente que pensaba diferente. Sin embargo, la homogenización vino con la Reforma Gregoriana. En los siglos X y XI los santos extendieron su poder de protección y fueron foco de los movimientos de paz.

### 3. La Reforma Gregoriana y la canonización papal

En el siglo XIII surgió la necesidad de repensar la distinción entre lo sobrenatural y lo natural. Esto se debió a que por primera vez Roma pretendió el monopolio de decir qué es milagro y qué no lo es. Esta cuestión delimitaba finalmente quién accedía a los altares, es decir, quién podía ser intercesor frente a Dios, del milagro. El nominativo de santo sólo lo ostentaría quien la Santa Sede decidiera. Así comenzaba la historia de un proceso para “canonizar” a los personajes que operaran milagros.<sup>30</sup> Desde luego, se entiende que el milagro es realizado por Dios, y es mediante la intercesión de este personaje, que Dios los lleva a cabo.

Este proceso se desarrollaba a partir de la iniciativa del obispo ordinario (o del metropolitano) del lugar donde el santo había muerto. El papado aceptaba abrir una averiguación, únicamente si se apoyaba por un número suficiente de súplicas de

<sup>28</sup>Paul Geary, *Furta sacra. Thefts of relics in the Central Middle Age*, p. 11.

<sup>29</sup>*Ibid.*, p. 12.

<sup>30</sup>Es preciso insistir: es el proceso el que fabrica al santo, pues es éste el resultado escrito de un procedimiento y de un interrogatorio oral, aunque también es un objeto material (papel y tinta) organizado, que utiliza un lenguaje y unas prácticas discursivas. Cfr. Didier Lett, *Un procès de canonization*.

personalidades influyentes, tanto laicas como eclesiásticas. Es significativo que desde esta época los procesos de canonización tendieron a volverse motivo de Estado, y tanto monarquías como prelados de una nación unían sus esfuerzos para abrir “una causa”. La última palabra descansaba en la decisión del pontífice. Uno de los rasgos más importantes de este proceso era basarse en interrogatorios: preguntas formuladas por el clero romano. Era un proceso que seguía las pautas de los procesos judiciales, es decir, obedece a una “juridización” que se extendía a todos los ámbitos de la sociedad. Incluía, por ejemplo, la supresión de los juicios ordálicos<sup>31</sup> y el establecimiento de la Inquisición (contra los herejes principalmente).

En los procesos de canonización,<sup>32</sup> se preguntaba a los testigos si los milagros operados eran sobre o contra natura.<sup>33</sup> Esto es significativo pues el concepto *supranaturam* hace su emergencia en estos siglos.<sup>34</sup> Lo sobrenatural tendrá un éxito contundente; aparece contemporáneamente con el surgimiento de los mendicantes, la escolástica y la Reforma Gregoriana. De aquí en adelante formó parte del

vocabulario del milagro. Tomás de Aquino fue el pensador que más influyó en la teología de este tiempo. Él tendió a remplazar muchas distinciones con el binomio natural/sobrenatural. Desde el siglo XIV, será muy común encontrarlo en las lenguas vernáculas.<sup>35</sup>

Para mantener su preeminencia en la sociedad, el clero de estos siglos debió repensar profundamente su relación con el mundo laico, reafirmando y precisando los instrumentos de mediación que tenía y dándose otros nuevos. Este trabajo se completó en los siglos XII y XIII, con el desarrollo de la teología de los siete sacramentos (sobre todo la confesión auricular y la obligación de hacerlo, al menos una vez al año), el culto eucarístico (también obligatorio anualmente), el matrimonio, el surgimiento del purgatorio y de la predicación. El culto a las imágenes y las reliquias será conservado con un control más severo por parte de la Iglesia.

Cuando resurgieron las ciudades, hacia el siglo XII, la difusión de la cultura árabe había extendido sus vínculos con Occidente. El saber de Aristóteles se difundió a partir de su recepción árabe; luego llegaría directamente del griego. Con ello se dará una nueva explicación teológica del milagro. Esta recepción quedó más claramente formulada por la filosofía escolástica de Alejandro de Hales, Alberto Magno, Buenaventura y culminó con Tomás de Aquino.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> La prohibición de estos juicios eran otra señal del proceso que se operaba en toda la sociedad cristiana occidental. La verdad ordálica dejaba en manos de la comunidad el consensar, mediante la valoración de estas pruebas, si Dios se inclinaba ante tal o cual decisión. Cfr. Thomas Head, “Saints, heretics and fire: finding meaning through the ordeal”, en Sharon Farmer y Barbara H. Rosewein, (eds.), *Monks and nuns, saints and outcasts*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 2000.

<sup>32</sup> El “proceso clásico”, con todas sus etapas, quedó conformado hasta el siglo XVII, con Urbano VIII. Cfr. Christian Renoux, “Une source de l’histoire: de la mystique moderne revisitée: les proces de canonisation”, p. 189.

<sup>33</sup> Robert Bartlett, *The natural and the supernatural in the Middle Ages*, p. 10

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> En *De potentia*, Tomás de Aquino distingue entre aquellos milagros que están por arriba de la naturaleza (*supra naturam*), los que son contra la naturaleza (*contra naturam*) y los que están más allá de la naturaleza (*praeter naturam*). Como ejemplo de milagro sobrenatural, menciona aquel en el que Dios concede materia con una forma en que la naturaleza es incapaz de conseguir: encarnación

¿Cómo controlar lo milagroso frente a los procesos centrífugos e incontrolados? En una época en que la Iglesia se redefinía en todos los ámbitos, el monopolio de canonizar a los personajes que hacen milagros no es un evento menor. Antes que nada, se comienza a exigir que sean probadas las virtudes de los candidatos a santos y que se demuestre la reputación de santidad del servidor de Dios. En 1234 se decreta la reserva pontifical para proponer el culto de futuros santos y se instituirá un proceso que indague sobre la producción de los milagros efectuados por

---

del Verbo, o cuando la naturaleza puede convertir la materia en cierta forma sin importar cuál sea su materia particular (es una acción inmediata de Dios). Un milagro es *contra natura* cuando la disposición de lo material ocurre y contradice lo que normalmente sucede: cuando una virgen da a luz. Un acontecimiento *praeter naturam* es cuando Dios produce un efecto que la naturaleza puede producir, pero Él lo hace de tal manera, que nadie puede alcanzarlo según la naturaleza. Esto ocurre cuando la naturaleza carece de herramientas suficientes para lograrlo; como cuando Cristo convierte el agua en vino; cuando ocurre una plaga, pero ésta es mayor que cualquier otra: la plaga de ranas en Egipto, o cuando un acontecimiento sucede en menor tiempo de lo normal: curación con la invocación del santo. En estos últimos ejemplos, Tomás prefiere, a comparación de Agustín, ver el milagro, no como una aceleración de la naturaleza, sino como una suspensión del proceso natural de la naturaleza. Cfr. Michel Goodich, *Miracles and wonders. The development of the concept of miracle, 1150-1350*, pp. 19-20. Por otro lado, Tomás insiste en que la finalidad del milagro es el testimonio de la verdad. "Los verdaderos milagros no pueden suceder más que por el poder divino: Dios los produce para la utilidad de los hombres con dos fines, confirmar la verdad predicada, y mostrar la santidad de un hombre que Dios quiere proponer como ejemplo de virtud." (*Suma teológica IIa II ae q 178*) Esto reafirmaba otra distinción importante: la que se da entre milagro y magia. Cfr. Alain Boureau, *Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*, p. 129. Los verdaderos milagros son peticiones de alguien a Dios. Ellos eran los santos.

los santos. En el futuro esta instancia será la llamada Congregación de Ritos (1588).

Es frecuente pensar que el nacimiento de la canonización pontifical ocurre en 993, pero, nos dice André Vauchez,<sup>37</sup> el término *canonizare* apareció, por primera vez, en un texto del siglo XI. Con la Reforma Gregoriana la centralización comenzó su marcha. En una primera instancia sólo se buscaba la canonización para dar un lustre suplementario al santo. Las cosas comenzaron a cambiar a partir de Gregorio VII (siglo XI). El siglo XII constituyó un siglo de transición, progresó el proceso de canonización pontifical, aunque no dejó de existir la *translatio* obispal que tenía valor definitivo como canonización; sin embargo, la prerrogativa papal ya empezaba a poner en duda estos traslados. Hasta el siglo XI, el culto de los santos había permanecido como un dominio marginal de la iglesia regido esencialmente por la costumbre.

En el IV Concilio de Letrán (1215) se tomó el decreto de un sínodo de la época carolingia y se insertó en el Decreto de Graciano, que prohibía venerar las reliquias descubiertas recientemente sin la autorización del *princeps*; pero, si en el XIII el *princeps* era el pontífice, en el IX era desde luego el emperador. En la segunda mitad del XIII la canonización papal deja atrás el traslado de reliquias como acto decisivo de canonización y comienza un periodo de definición por parte de la Santa Sede.<sup>38</sup>

Para Inocencio IV (1243- 1254):

<sup>37</sup> André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, p. 25.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 35.

canonizar consiste en decidir con toda regularidad y de manera canónica que un santo sea honrado como tal, es decir, que le sea dado un culto solemne como se le da a los santos de la misma categoría. Si se trata de un confesor, que se celebre para él el oficio de confesor; si se trata de un mártir igual, y así sucesivamente.<sup>39</sup>

No obstante estas prescripciones, hasta el siglo XVI los obispos continuaron con la iniciativa de los traslados de reliquias y todavía la opinión pública tendía a confundir traslado y canonización, incluso a acordarle más importancia al traslado. En los últimos siglos de la Edad Media gran cantidad de nuevos cultos no fueron ni aprobados ni reprobados por la Santa Sede, y se desarrollaron localmente con toda libertad. Esto es indicativo de la lentitud para imponer los criterios de Roma.

#### 4. Corroboración del milagro en los procesos de canonización

La entrada en escena del papado iba acompañada de formas de control que antes no detentaba. Esto incluía el monopolio de la verdad. La canonización implicaba, desde luego, decidir sobre el milagro. Un primer requisito que pedía la Santa Sede para comenzar el proceso de canonización era la redacción de una *vita*, es decir, la narración de la vida del santo o santa. No hay santo sin "biografía" del personaje. Para nuestra finalidad esto es muy importante. Hoy sabemos que no hay relato neutro.<sup>40</sup> Narrar

<sup>39</sup>André Vauchez, *ibid.*, p. 35.

<sup>40</sup>Hoy, inclusive, se ha puesto en duda la universalidad de la narración, en el sentido de que los modos de narrar son distintos en cada época: "la narración es una operación social y no una operación

implicaba, desde un mundo que modelaba sus saberes desde la retórica, ajustarse a las posibilidades narrativas que tenía esa sociedad, y éstas se organizaban en tres modelos: el género deliberativo, el epidíctico y el judicial.<sup>41</sup>

He analizado en otro lugar que estos relatos de santos no comparten, en forma "pura", uno sólo de estos géneros, pero definitivamente están organizados desde este pensamiento. La diferencia con la forma como la sociedad moderna estructura su verdad es radicalmente diferente de la que estamos hablando. Es en este sentido en el que me ubico desde el "giro lingüístico": las percepciones sólo pueden ser socializadas (comunicadas) por el lenguaje, y éste presupone tres niveles en la comunicación: el nivel sintáctico, el semántico y el pragmático.<sup>42</sup> Si antes de este "giro" la ciencia siempre se formuló pensando en la existencia de un solo tipo de enunciados, los constatativos (que sólo se fijaban en el nivel sintáctico y en el semántico), hoy la pragmática ha venido a complicar la comprensión de todo texto y, desde luego, *más evidentemente* la de los textos "histó-

---

de la conciencia [...] por lo tanto hay que elaborar un concepto de narración que tome en cuenta los condicionamientos sociales. Debe quedar claro que estos condicionamientos sociohistóricos se manifiestan en la función y estructura de la narración, son comunicativos". Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad*, pp. 251-252.

<sup>41</sup>María del Carmen Ruiz de la Cierva, "Los géneros retóricos desde sus orígenes hasta la actualidad", en [http://www.rhetorike.ubi.pt/oo/pdf/carmen-los\\_generos\\_retoricos.pdf](http://www.rhetorike.ubi.pt/oo/pdf/carmen-los_generos_retoricos.pdf) [consultado el 7 de junio de 2015]. Los tres géneros que enuncia Aristóteles son: el deliberativo, el epidíctico y el judicial. Si la *vita* está construida bajo el paradigma del epidíctico, el proceso de canonización se insertaría como realizado a partir del judicial.

<sup>42</sup>Cfr. J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*.

ricos”.<sup>43</sup> Es decir, una narrativa comparte con la literatura la tropología: la “modalización”<sup>44</sup> del lenguaje, misma que le impide asignarle a los enunciados *únicamente* una función “constatativa”.

Dicho todo esto, uno de los primeros criterios de garantía sobre quién había realizado milagros era el recabar información sobre los prodigios y portentos que se le atribuyen al personaje que se quiere postular como santo. En muchas regiones estos criterios fueron: don profético en artículo mortis, muerte en olor de santidad y poder taumatúrgico. A partir de este momento, el milagro se testimonia, se sopea, se valora y se corrobora mediante el testimonio. Testimoniar es “hacer decir” a alguien que vio el milagro. Ésta es la primera instancia, pero cuando ya no hay quien dé testimonio de vista, será quien haya oído de quien vio, quien dé el testimonio.

La canonización incluía necesariamente el milagro. Sin milagro no hay santo. La cuestión era cómo certificarlo. Es en este contexto donde nace el procedimiento bajo la fórmula de un proceso judicial.<sup>45</sup> Es decir, una averiguación a base de preguntas y respuestas a los testigos presenciales y a los de segunda y tercera ins-

tancia. Esta averiguación se hacía bajo juramento, ya que si el testigo mintiera cometería perjurio, falta capital en esa época.<sup>46</sup> La intención de esta primera “biografía” es juzgar si la *vita* apoyaba la intención pastoral que presidía a toda canonización. El primer requisito era asegurar que la vida del santo fuera trazada a manera de suscitar la imitación de virtudes y que no fuera tachada de historias extravagantes y poco edificantes.<sup>47</sup>

El acta notarial, ampliamente conocida en Italia en el siglo XII, fue un elemento importante en el proceso; sus caracteres fundamentales ya estaban presentes desde aquí, pues el acta tenía un valor de instrumento público. El problema era el de las pruebas de santidad; se necesitaba una evidencia que fuera aprobada desde dos cuestiones fundamentales: la virtud de costumbres y la verdad de los signos (obras de piedad en vida, y las manifestaciones de los milagros después de la muerte).<sup>48</sup> La averiguación preliminar debía demostrar que los numerosos milagros se producían en la tumba del santo; en este paso no era necesario probar la realidad de esos milagros, pues eso constituía el proceso de canonización. Esta averiguación, llamada en la época *processus* o *informatio in partibus*, se confiaba a tres comisionarios, entre los cuales se encontraba, en principio, al menos un obispo.<sup>49</sup> La indagación se hacía generalmente donde se encontraba la tumba del santo y donde se

<sup>43</sup>Desde la aparición del texto de Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, la consideración de la retórica ha venido a trastocar las evidencias de la historia. El modelo más elogiado de la puesta en práctica de la explicación pragmática es el bello libro de François Hartog, *El espejo de Herodoto*.

<sup>44</sup>La noción de modalización se refiere a que todo enunciado construye una forma de intersubjetividad institucional entre los interlocutores.

<sup>45</sup>No es coincidencia que la Santa Sede extienda esta lógica de monopolio a los procesos inquisitoriales y a la justicia (prohíbe, como lo hemos dicho, la justicia ordálica). La “juridización” obedece a la centralización de todo aquello que hable de lo verdadero.

<sup>46</sup>Sin embargo, nos dice José Luis Sánchez Lora (“Hechura de santo: procesos y hagiografías”, pp. 349), que “en el juramento basta la verdad moral y ésta queda a salvo si el testigo tiene certeza moral, y para ellos es suficiente que jure lo que tenga por más probable.

<sup>47</sup>André Vauchez, *op. cit.*, p. 41.

<sup>48</sup>*Ibid.*, p. 43.

<sup>49</sup>*Ibid.*, p. 50.

producían los milagros que habían dado nacimiento al culto, luego se extendía a los lugares donde había pasado su existencia. Los comisarios eran acompañados de religiosos, generalmente mendicantes, para asistirlos y asegurar la regularidad del procedimiento. Entre ellos se reclutaban los intérpretes, que traducían a las lenguas romance las preguntas de los comisarios, elaboradas en latín y cuyas respuestas en romance serían traducidas y puestas por escrito nuevamente en latín.

La averiguación, sin embargo, ponía más énfasis en los milagros, aunque también se averiguaba sobre la fama y extensión del culto. La meta era recoger las indicaciones sobre las circunstancias de cómo se producían los milagros. Ya elaborada la averiguación, el Papa confiaba a uno o muchos cardenales el examen del dossier. Esto podía durar años. Mientras tanto, los cardenales preparaban una relación o *relatio* para sus colegas y en este nivel es en el que se expresaban todas las reservas y dudas. Más tarde el Papa reunía un consistorio secreto donde se conocían las opiniones, luego, en un segundo momento, se consultaba para la sentencia y, después, en un tercer consistorio (éste era público), si era positivo, se inscribía al nuevo santo. Después de esto se daban las solemnes bulas y se instruía al obispo del lugar a celebrar solemnemente la fiesta del santo.<sup>50</sup>

En esta perspectiva típicamente gregoriana –la necesidad de un control y de la búsqueda de autenticidad– el proceso se recargaba en la verdad del milagro. ¿Pero cómo comprobarlo? La respuesta estaba en el testimonio, es decir, era la calidad o cualidad de la narración de alguien

que aseguraba haber visto el portento y su deposición deberá ser avalada (sopesada) por su calidad de testigo. Haber visto transmitía una certeza mayor que la de haber oído. Decir que se ha visto, probaba el haber presenciado el portento. El testigo venía a testimoniar en su lengua materna, oralmente. ¿Pero, qué implicaba ponerlo por escrito? La escritura, como la palabra, es una técnica de comunicación distinta de la oralidad. Aunque no se puede reducir un mensaje al medio material de su transmisión, todo cambio en los sistemas de comunicación tiene efectos importantes sobre los contenidos transmitidos.<sup>51</sup> La escritura permite conservar las palabras de los testigos pero los transforma por un proceso de abstracción y de selección. Construye un dispositivo espacial de selección de la información y un nuevo tipo de clasificación: la semejanza morfológica. La puesta por escrito tiende a borrar las contradicciones y destila de los relatos los factores de semejanzas que no existían en su forma oral. Además, entre las profundas alteraciones provocadas por las metamorfosis entre lo dicho y lo escrito,<sup>52</sup> dos aspectos merecen ser estudiados: el impacto del paso de lo oral a lo escrito y el del romance al latín.<sup>53</sup>

El derecho medieval manifiesta una neta preferencia por el testimonio oral,

<sup>51</sup>Las tecnologías de la comunicación configuran las estructuras cognitivas y, segundo, la ciencia es el resultado de un cambio tecnológico en los medios de comunicación, es decir, la ciencia sólo es posible después de la invención de la imprenta." Alfonso Mendiola, "Las tecnologías de la comunicación. De la racionalidad a la racionalidad impresa", p. 15.

<sup>52</sup>Cfr. E. A. Havelock, *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre la oralidad y la escritura desde la Antigüedad hasta el presente*.

<sup>53</sup>Para la historia de la construcción de un proceso cfr. Didier Lett, *Un Procés de canonisation au Moyen Age*.

<sup>50</sup>*Ibid.*, pp. 53-66.

"por la voz viva" a expensas de la voz muerta (la escritura): "Es más digno de fe, lo es que dicho de viva voz y sobre juramento que la supervivencia del documento escrito mismo." (*Novela 73 del Código Justiniano*) Inocencio II confirma el adagio e Inocencio IV escribe que "sólo los testigos son de derecho natural, y es sólo por artificio de derecho, un milagro de derecho positivo, que se puede dar la piel de un animal muerto como referencia a lo real."<sup>54</sup> (Habla, desde luego, de lo escrito en pergaminos). La voz en la Edad Media es una *auctoritas*, en el sentido medieval de garantía. En el marco de un procedimiento inquisitorial, cuya meta es hacer decir la verdad, la palabra de los hombres y mujeres, consignada en un proceso de canonización, se parece a la palabra de Dios, es similar a la verdad ordálica, prohibida desde el siglo XIII. Ambos medios certificaron la verdad medieval (la primera hasta la Reforma Gregoriana y la segunda a partir de ella).

Alain Boureau distingue una escala de indicios de verdad que pasan por lo revelado (texto escriturístico), autorización (padres de la iglesia), autenticación (narrador que dice "yo vi, yo constaté") y el alegado *dicitur*, que se acerca al rumor. La autenticidad de un episodio procede de un contrato de creencia (o de veracidad) establecido entre el narrador y sus *auditore/lectore* que se apoyan en una garantía: una *auctoritas*.<sup>55</sup> La averiguación *in partibus* se hace para decir o hacer decir. El discurso realizado en primera persona es transformado en un relato hecho en tercera persona del singular. En él hay indicios de oralidad y este efecto revierte un estatuto

particular que corrobora la superioridad de lo oral, pero a pesar de todo esto, la redacción del proceso verbal que será la prueba en la Santa Sede, está como paso de una lengua a otra. La lengua en la que el notario formula la pregunta es en latín, pero el testigo contesta en romance. Luego traducirá esto al latín, pasando por la adaptación a la jerga jurídica. La fuerte influencia del notario se nota cuando se pregunta sobre la fama *santitatis*. Ellos, los notarios, juegan un rol esencial en el proceso pues ajustan el testimonio oral a una forma jurídica propia. La justicia está "formalizada" y de ahí resulta la estandarización de las deposiciones que dan la impresión de realidad en el mismo proceso: siempre la misma declaración. Es la "forma" la que garantiza la verdad. No es el relato de una historia que dan nuestros documentos, sino es más el discurso de un procedimiento. Muchos de los testigos son letrados y testifican en latín; otros, la mayoría, no. El notario escribe una lengua que no hablan. Hay palabras que se resisten a la latinización, como los términos médicos y toponímicos. En general, la oposición no está entre los testigos que dominan la escritura y rechazan las palabras y la gramática vulgar. Se trata más bien de una oposición de lengua entre los que la hablan y los que la escriben. Los notarios utilizan el latín vulgar, salido de la lengua notarial.

Con toda esta documentación producida los testigos deponen, bajo juramento, su identidad, su presencia física, su palabra y su cuerpo son sus pruebas. En el testimonio: "Fenómeno oral que implica instancias de enunciación y condiciones de recepción",<sup>56</sup> se constata el contexto en el cual las palabras son solicitadas, oídas,

<sup>54</sup>*Ibid.*, p. 260.

<sup>55</sup>Alain Boureau, *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, pp. 35-36.

<sup>56</sup>Didier Lett, *op. cit.*, p. 217.

recibidas y consignadas por escrito. La deposición producida está subordinada a lo que está destinada. En otras palabras, los testimonios producidos son complementos condicionados por la finalidad de la documentación. La escritura, como las palabras pronunciadas, tiene su propia eficacia performativa.<sup>57</sup> Las palabras pronunciadas por los testigos pasan por un proceso de unificación de su léxico y sintaxis. La puesta por escrito de las deposiciones representa el principio de un proceso voluntario de estandarización. Estos procesos tomarán una forma extrema con la reescritura del proceso bajo la forma de *abreviatio*. Las fuertes desemejanzas y las contradicciones que pudieran existir en la forma oral son atenuadas, o borradas, en provecho de los relatos que presentan semejanzas extremas que, sin embargo, nunca llegan a ser meras duplicaciones.

Los postuladores de la causa saben que hay una estricta jerarquía entre los milagros: los que son *in vita* serán oídos en primer lugar, luego vienen los *post mortem* (estos se realizaban por lo general a partir de las reliquias del santo).<sup>58</sup> En particular los que realizó Cristo: resurreccio-

nes, curación de ciegos y paralíticos.<sup>59</sup> Lo más común y menos original es relatar los milagros *post mortem*, aunque paradójicamente es a partir de ellos cuando muchas veces se deduce la santidad del personaje. No hay santo sin milagros. El de resurrección es siempre el más valorado por ser el milagro crístico por excelencia. Jesús mismo resucitó. Es el símbolo de la victoria de la vida eterna sobre la muerte. Los beneficiados son, por lo general, seres impecables.<sup>60</sup>

Lo que quisiera enfatizar es que el milagro se produce a partir de las narraciones de los testigos, y las deposiciones de éstos serán las que validen la acción milagrosa. Además, no es lo mismo el testimonio de un clérigo que el de un laico, ni el de un hombre que el de una mujer.<sup>61</sup> Tenemos ante nosotros la fabricación de toda una narrativa que hace decir y constatar el milagro. Un milagro que se oficializa por la autoridad de la Santa Sede. Sólo los clérigos, que son los jueces, y el papa, en última instancia, serán capaces de distinguir los verdaderos de los falsos...

## 5. A manera de conclusión

Aquí me regreso al inicio de mi primera consideración: la verdad en la Edad Media está ligada al lenguaje, es decir, se corrobora y se prueba a partir de éste. En el caso del milagro, es particularmente notorio, pues son los procesos de beatificación y

<sup>57</sup>La noción performativa tiene que ver con la teoría del lenguaje llamada pragmática. La pragmática se quiere distinguir de la semántica; mientras la semántica estudia los enunciados independientes de un contexto de habla, la pragmática los estudia como oraciones emitidas en un contexto determinado. La pragmática divide el acto de habla en tres partes: locución (lo que se dice), ilocución (el modo en que se dice) y perlocución (el modo de recepción de lo que se dice). Esta teoría hace una distinción entre enunciados constatativos (aquellos que designan algo en el mundo) y los performativos o realizativos (los que provocan algo en el mundo). *Cfr.* J. L. Austin, *op. cit.*

<sup>58</sup>Desde luego, el término reliquia se había extendido, desde hacía muchos siglos, a lo que había tocado o pertenecido al santo (lo que contenga su sangre, su sudor, sus cabellos, una uña...)

<sup>59</sup>Didier Lett, *op. cit.*, p. 383.

<sup>60</sup>*Ibid.*, p. 384.

<sup>61</sup>"Pero, ¿qué es una autoridad fidedigna? En materia religiosa lo será el clérigo para el laico; y el confesor, prior o cualquier padre grave para los religiosos". José Luis Sánchez Lora, "Hechura de santo: procesos y hagiografías", p. 351.



canonización,<sup>62</sup> así como la escritura de la vida lo que certifica la santidad. Esta indagación, que fue conformada e institucionalizada a partir de la Reforma Gregoriana, ha tenido muchas modificaciones. Desde el siglo XIV los procesos duran siglos, los criterios de santidad y la valoración del milagro varían, como varía todo en la historia. Importa subrayar que la indagación que sigue una particular ordenación, saca de los testigos el testimonio que corrobora el milagro. No opera con pruebas “científicas” (empíricas) que certifiquen esta averiguación, son testimonios orales de los testigos los que fabrican el milagro, sus testimonios son pesados, sopesados, estandarizados para verificar su autenticidad.

Los hombres y mujeres que vivieron en estos largos siglos no eran ingenuos. Su racionalidad simplemente no era la nuestra. Si partimos de lo que Michel Foucault ha venido diciendo: la verdad no es una; cada sociedad fórmula una forma de verdad que no obedece la lógica de otras verdades que se han producido en otras épocas, podremos entender un poco más la Edad Media. Buscar la lógica que explica estos fenómenos que dan cuenta de otras formas de pensamiento es la labor por excelencia del historiador. Volver inteligible lo que ya no lo es, porque ha sido suplantado por una nueva verdad, la del mundo moderno: la que nace con la ciencia moderna. La Verdad con mayúscula ha dejado de existir desde que se ha historizado, y esto nos obliga a hacer un esfuerzo para comprender otro tipo de verdades y relativizar un poco nuestras certezas.

<sup>62</sup> André Vauchez, *op. cit.*, p. 117. Los procesos de beatificación y canonización se establecerán hasta las reformas de Urbano VIII, entre 1625 y 1634.

## Bibliografía

- Aigran, René. *L'hagiographie*. Bruselas, Societé des Bollandistes, 2000.
- Ariès, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Madrid, Taurus, 1992 (1977).
- Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona, Paidós, 1982.
- Bartlett, Robert. *The natural and the supernatural in the Middle Ages*. Nueva York, Cambridge University Press, 2008.
- Boureau, Alain. “Miracle, volonté et imagination. La mutation scolastique (1270-1320)”, *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*. París, Publications de la Sorbonne, 1995.
- \_\_\_\_\_. *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*. París, Les Belles-Lettres, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*. París, Odile Jacob, 2004.
- Brown, Peter. *Agustín de Hipona*. Madrid, Acento, 2001.
- \_\_\_\_\_. *El mundo en la Antigüedad tardía (de Marco Aurelio a Mahoma)*. Madrid, Taurus, 1989.
- \_\_\_\_\_. *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. University of Chicago Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Through the eye of the needle*. Princeton, Princeton University Press, 2012.
- Burgine, Benoit. “Le miracle dans la théologie fondamentale classique”, en *Recherches de Science Religieuse*. 4, t. 98, París, Centre Sevres, 2010/4.
- Cameron, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of the Medieval Mind*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1993.

- Geary, Paul. *Furta sacra. Thefts of relics in the Central Middle Age*. New Jersey, Princeton University Press, 1990.
- Goodich, Michel. *Miracles and Wonders. The development of the concept of Miracle. 1150-1350*. Cornwall, Ashgate Publishing Company, 2007.
- Hartog, François. "El testigo y el historiador", en *Historia y Grafía*. Núm. 18, México, Universidad Iberoamericana, 2002.
- Hartog, François. *El espejo de Herodoto*. Buenos Aires, FCE, 2003.
- Jean Mayendorf. *Unité de l'empire et division des chrétiens*. París, Cerf, 1993.
- Le Goff, Jacques. *El nacimiento del purgatorio*. Madrid, Taurus, 1989.
- Lett, Didier. *Un Procés de canonisation au Moyen Age*. París, Puf, 2008.
- Mendiola, Alfonso. "Las tecnologías de la comunicación. De la racionalidad a la racionalidad impresa", *Historia y Grafía*. Núm. 18, México Universidad Iberoamericana, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Retórica, comunicación y realidad*. México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- Rebillard, Eric. *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*. París, EHESS, 2003.
- Rebillard, Erick. "L'Église de Rome et le développement des catacombes. À propos de l'origine des cimetières chrétiens", en *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*. T. 9, núm. 2, 1997.
- Renoux, Christian. "Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée: les procès de canonisation", en *Mélanges de École Française de Rome*. Tomo 105, 1993-1.
- Sagrada Biblia*. BAC, Versión Nacar Colunga.
- Sánchez Lora, José Luis. "Hechura de santo: proceso y hagiografía". Carlos Alberto González y Enriqueta Vila Villar (comps.). *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Saxer, Victor. *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*. París, Beauchesne, 1980.
- Scheid, John. *La religión en Roma*. Madrid, Ed. Clásicas, 2008.
- Vauchez, André. *La sainteté en Occident aux dernières siècles du Moyen Age*. París, École Française de Rome, 1990.
- White, Hayden. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.