

SANTOS Y MILAGROS.  
LA HAGIOGRAFÍA  
MEDIEVAL

## *Temas de Historia Medieval*

Coordinador: JOSÉ MARÍA MONSALVO

---



Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los

derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos ([www.cedro.org](http://www.cedro.org)) vela por el respeto de los citados derechos.

SANTOS Y MILAGROS.  
LA HAGIOGRAFÍA  
MEDIEVAL

Javier Pérez-Embid Wamba



Consulte nuestra página web: **www.sintesis.com**  
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

Imagen de cubierta:  
Retablo de santa Clara y santa Eulalia (c. 1405),  
Museo Catedralicio de Segorbe (Castellón)

© Javier Pérez-Embid Wamba

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.  
Vallehermoso, 34. 28015 Madrid  
Teléfono: 91 593 20 98  
www.sintesis.com

ISBN: 978-84-9171-109-4  
Depósito Legal: M-33.794-2017

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

# ÍNDICE

---

INTRODUCCIÓN. LA HAGIOLOGÍA EN LA NUEVA HISTORIA .....	9
<b>1.</b> ASCENSO Y FUNCIÓN EN LA CRISTIANDAD TARDOANTIGUA (SIGLOS IV-VI) .....	13
1.1. <i>El culto a los santos en la cristiandad griega (432-610)</i> .	23
1.2. <i>El culto a los santos en la cristiandad latina</i> .....	30
1.2.1. Fuera de las catacumbas (313-432) .....	30
1.2.2. Bajo el impulso episcopal (430-604) .....	34
<b>2.</b> LOS SANTOS Y SU CULTO EN LA ALTA EDAD MEDIA (600-1075) .....	41
2.1. <i>El hombre santo</i> .....	44
2.2. <i>La fábrica de los santos</i> .....	47
2.3. <i>El culto a los mártires</i> .....	51
2.4. <i>Reliquias, imágenes y peregrinación</i> .....	57
<b>3.</b> LA HAGIOGRAFÍA MONÁSTICA Y EPISCOPAL (SIGLOS X-XI) .....	61
3.1. <i>Italia meridional</i> .....	64
3.2. <i>Italia central y septentrional</i> .....	65
3.3. <i>Francia meridional</i> .....	70
3.4. <i>La hagiografía cluniacense</i> .....	74
3.5. <i>La península ibérica</i> .....	76
3.6. <i>La Francia de entre el Loira y el Rin</i> .....	78
3.7. <i>El Imperio germánico</i> .....	84
3.8. <i>Las islas británicas</i> .....	89

<b>4.</b>	LA HAGIOGRAFÍA AL SERVICIO DE LA REFORMA DE LA IGLESIA . . . . .	95
4.1.	<i>Hagiografía y la lucha de las investiduras</i> . . . . .	96
4.2.	<i>La hagiografía en la conquista de Inglaterra por los normandos</i> . . . . .	104
4.3.	<i>La hagiografía y la difusión del ideal reformador</i> . . . . .	110
<b>5.</b>	LA HAGIOGRAFÍA EN EL SIGLO XII (1125-1215). . . . .	119
5.1.	<i>La impronta cisterciense sobre la liturgia y el santoral</i> . . . . .	119
5.2.	<i>La hagiografía cisterciense</i> . . . . .	121
5.3.	<i>El culto a la Virgen</i> . . . . .	130
<b>6.</b>	CONTROL Y APROPIACIÓN. EL PAPADO Y LAS MONARQUÍAS (SIGLOS XII-XIII) . . . . .	137
6.1.	<i>Los procesos de canonización</i> . . . . .	137
6.1.1.	La fase inicial (siglos XII-XIII) . . . . .	138
6.1.2.	El modelo clásico . . . . .	142
6.1.3.	El freno a los procesos de canonización . . . . .	144
6.2.	<i>La santidad dinástica: los reyes santos</i> . . . . .	149
6.2.1.	Los reyes caballeros y santos. . . . .	152
6.2.2.	Las reinas santas . . . . .	156
6.2.3.	El monarca santo: san Luis. . . . .	162
<b>7.</b>	LA HAGIOGRAFÍA DE LAS ÓRDENES MENDICANTES. . . . .	169
7.1.	<i>Legitimación: la biografía de los fundadores</i> . . . . .	170
7.1.1.	San Francisco . . . . .	170
7.1.2.	Santo Domingo . . . . .	174
7.2.	<i>Predicación: el santoral dominico y el franciscano</i> . . . . .	177
7.2.1.	La <i>Leyenda dorada</i> . . . . .	179
7.2.2.	El legendario y el calendario franciscanos . . . . .	190
7.3.	<i>Propaganda: los santos franciscanos y los dominicos</i> . . . . .	192
7.3.1.	Franciscanos . . . . .	192
7.3.2.	Dominicos. . . . .	200
7.3.3.	El impacto mendicante en las demás órdenes. . . . .	204
<b>8.</b>	LA HAGIOLOGÍA EN EL MUNDO URBANO (SIGLOS XIII-XV) . . . . .	207
8.1.	<i>Los santos y el culto funerario</i> . . . . .	210
8.2.	<i>Cofradías e identidad urbana</i> . . . . .	217

<b>9.</b>	EL MILAGRO EN EL UNIVERSO MENTAL DEL MEDIEVO .....	225
9.1.	<i>Teoría, registro, acontecimiento</i> .....	226
9.2.	<i>Tipología del milagro</i> .....	233
9.2.1.	La taumaturgia .....	237
9.2.2.	Alimentación, vestido y victoria .....	242
9.2.3.	La liberación y el castigo .....	248
9.2.4.	La posesión diabólica .....	256
9.2.5.	La profecía sin fin. Visiones y revelaciones .....	263
 <b>10.</b>	 LA CRÍTICA DE LA HAGIOLOGÍA .....	 269
10.1.	<i>Las herejías de Occidente</i> .....	272
10.2.	<i>El escepticismo y la burla</i> .....	277
 EPÍLOGO.	 EL CULTO A LOS SANTOS, DISTINTIVO DEL CRISTIANISMO .....	 285
 SELECCIÓN DE TEXTOS .....	 .....	 291
1.	<i>Sulpicio Severo, Vita Martini</i> .....	291
2.	<i>Gregorio el Grande, Diálogos (II, "Vida de san Benito", 3, 14; 4, 1-2; 7, 1-4)</i> .....	293
3.	<i>La Vita Patricii (c. 690)</i> .....	295
4.	<i>Beda, Vita Cuthberti (c. 720)</i> .....	297
5.	<i>Abbon de Fleury, Vita Edmundi (c. 980)</i> .....	299
6.	<i>Bernard d'Angers, Liber miraculorum sancte Fidis (c. 1000)</i> .....	301
7.	<i>Conrado de Eberbach, Exordium Magnum de Cîteaux</i> .....	303
8.	<i>Actas de testigos en el proceso de canonización de Domingo de Guzmán (Bolonia, 1233)</i> .....	304
9.	<i>Tomás de Celano, Memoriale de gestis et verbis s. P. n. Francisci (1246-1247)</i> .....	306
 BIBLIOGRAFÍA .....	 .....	 309

# 2

## LOS SANTOS Y SU CULTO EN LA ALTA EDAD MEDIA (600-1075)

---

Hacia el año 600 el concepto de santidad se hallaba ya perfilado en el mundo cristiano (Smith, 2008: 581-605). Con los términos de *hagios* (en griego) o de *sanctus* (en latín) se designaban a unos individuos a quienes se tenía por partícipes de alguna manera de la divinidad, estatuto que tenía reconocimiento litúrgico. Desde el momento en que la sociedad grecorromana completa su fusión o aculturación con la germánica, en el marco de la religión cristiana, y hasta el despliegue de la reforma gregoriana, ya en plena expansión feudal, transcurre un proceso evolutivo en el que el culto a los santos, enormemente sensible a los variables parámetros culturales y políticos del acontecer altomedieval, se sitúa en la intersección entre el pasado histórico y el futuro escatológico. De esta forma pudo proporcionar una experiencia directa de lo sagrado a los creyentes de toda edad, sexo y condición en medio de las contingencias temporales. Pero, además, los santos y su culto constituyeron un suplemento de la función sacramental y litúrgica de las instituciones eclesiásticas, y la taumaturgia –o, en general, la realización de milagros– actuó como vía de transmisión de la energía divina entre el mundo celeste y el terrestre. El compendio narrativo de la hagiografía ofrece una impresión distorsionada del lugar de los santos en la temprana cristian-



dad medieval, ya que ignora los cientos o miles de santos no conmemorados más que por una breve noticia litúrgica. Muchos de ellos nunca merecieron la consideración de un texto narrativo, de culto a sus reliquias o de cualquier otra forma de devoción extralitúrgica. En otro orden de cosas, la propaganda literaria, por mucha devoción popular que pudiese suscitar, no garantizaba el culto litúrgico. Resulta, por todo ello, inapropiado hablar de *culto* a los santos en sentido general, dada la pluralidad de formas que, incluso para un mismo santo, pudieron darse.

Durante el siglo que siguió al Edicto de Milán (313), a medida que iban apareciendo nuevas categorías de lo santo, el martirio en el circo fue cada vez menos la expresión de la identidad cristiana. La santidad se asoció con el ascetismo, la subyugación de las penalidades y los demonios –internos y externos– y, ocasionalmente, con el éxito en la conversión de los paganos o en la formulación de la doctrina cristiana (en el caso de los llamados Padres de la Iglesia). La nueva hornada de santos se vio integrada por eremitas, monjes y fundadores de monasterios, que eran quienes encarnaban las nuevas aspiraciones de la religión. Sin embargo, a medida que se desarrollaban nuevas formas de cohesión entre las comunidades locales, y mientras estas encontraban su lugar en lo que se había convertido en una historia imperial de la salvación, se planteó un sentimiento nuevo de identidad y relación con el pasado. Los novísimos cultos a los santos impregnaron no solo, y de manera crucial, los sentimientos de identidad y legitimidad, sino que contribuyeron también a precipitar ciertos conflictos sobre las manifestaciones de lo sagrado en ese mundo en transformación. Mas hacia el año 600 tales disputas habían perdido parte de su apasionamiento, por más que Gregorio el Grande († 604) se hubiera mantenido ambivalente acerca del papel de los milagros en su propio tiempo. Donde quiera que la religión cristiana se hallase bien arraigada, las expresiones de santidad presentaban características comunes, aunque con particularidades locales. Se admitía que sus exponentes eran las personas, vivas o muertas, que gozaban de especial cercanía a Cristo, y se respetaba el consenso de que tales personas actuaban como conductos entre el cielo y la tierra, y ello de dos maneras: en tanto que abogados, intercedían por sus clientes ante la corte celestial. Y realizando milagros, socorrían a los individuos en sus aflicciones (enfermedades, deformidades naturales, cautiverios, posesiones diabólicas, esterilidades...), o remediaban las padecidas por comunidades enteras (fuegos,

hambres, inundaciones y demás tipos de desastres). Pero además, actuaban como pregoneros de la palabra del Dios cristiano con predicción profética y penetración espiritual, bien por la palabra, o bien a través de sueños y visiones. Y las declaraciones de ciertos santos a veces no reconocidos como tales sirvieron para predecir acontecimientos puntuales del futuro, amonestar a poderosos o a negligentes con temeraria franqueza, y discernir la verdad escondida en conciencias atormentadas, o para denunciar crímenes ocultos (Smith, 2008: 584).

Tal proximidad a Dios la habían logrado a través de la dura disciplina del ascetismo y la emulación literal de la vida de Cristo. Fue el suyo un martirio blanco, hecho de renuncia en vida, en lugar del sangriento martirio de las torturas espantosas. Una vez muertos, mártires o no, sus almas habían ido a unirse inmediatamente a Cristo en el paraíso, por más que en sus sepulturas (cuando eran conocidas) se dejase aún sentir su presencia. Aquellas se convertían en lugares de manifestación de la santidad a través de objetos tangibles (huesos, mechones de cabellos, hilos de tela, polvo, pertrechos personales) o líquidos, como el agua o el aceite procedentes del santuario. Otras sustancias desprendidas del cuerpo del santo, como la sangre o el *myron*, unguento aromático característico de los santos bizantinos, cumplían la misma función. Por lo general, los que adquirieron renombre en vida murieron en una aureola de publicidad que marcó el comienzo inmediato de su veneración póstuma. No obstante, a lo largo de este periodo, el culto promovido oficialmente para muertos de perfil elevado, bien documentado litúrgica y literariamente, compitió con otras devociones de tipo más informal, que nos son conocidas solo a través de alguna inscripción ocasional, de un topónimo o de tradiciones orales que posteriormente fueron recogidas por escrito. En ciertos lugares, estas forman “el palimpsesto de una antigua cultura de características muy locales, posteriormente sobreescritas por cultos nacionales políticamente dotados de sentido, pero en otros lugares son los restos de una cristiandad que luego se derrumbó” (Smith, 2008: 585). Tan poderoso era el atractivo de ese tipo intercesión, que enterrarse *ad sanctos* –y tan cerca del santuario como fuera posible– no solo llegó a constituir un privilegio muy buscado, sino que en muchos sitios se confeccionaron réplicas de determinados santos, bien trasladando fragmentos de sus cuerpos, instituyendo festividades litúrgicas, o simplemente copiando textos escritos a ellos referentes.

## 2.1. *El hombre santo*

La Antigüedad tardía fue la edad del santo varón, cuya presencia carismática se manifestaba en la realización de milagros, en su conversación franca y en la capacidad de calmar las tensiones comunitarias. Pero el número de mujeres consideradas santas fue muy escaso, y rara vez suscitaron el interés de los biógrafos. Algunas representaron por su virtud el ornato de las familias aristocráticas, otras actuaron humildemente como intercesoras de algunas comunidades locales ante los poderosos. Unas cuantas trataron de emular los rigores de los ascetas del desierto (casos de santa Marina y de santa Pelagia) o decidieron arrepentirse de un pasado de prostitución (santa Tais), disimulando en tales casos su sexo con un disfraz, lo que les permitió vivir de incógnito en monasterios sirios o egipcios, milagro que por sí solo demostraba su santidad. De los textos griegos y siríacos, sus aventuras pasaron a los latinos, árabes, armenios, eslavos y veteroingleses, que, a pesar de su popularidad, sirvieron más como estímulo a la meditación y a la imaginación que como modelos realistas para la piedad femenina altomedieval. A pesar de la fama póstuma de estas “mujeres disfrazadas de monjes”, muy pocas con posterioridad al año 600 parecieron suficientemente ejemplares como para merecer leyenda textual. Entre los siglos VII y XII apenas el diez por ciento de las vidas de santos griegos tuvieron protagonista femenino, aunque en Occidente la proporción se eleva al quince por ciento. Pero en el Bizancio de los siglos IX y X, el pequeño número de mujeres santas habían sido monjas de las comunidades cenobíticas, devotas casadas o viudas entregadas a la piedad y las buenas obras, dentro o fuera de Constantinopla, a todas las cuales su humildad doméstica les fue reconocida como santidad. En Occidente hubo regiones –Gales, Bretaña, España e Italia– donde no se registró muestra alguna de santidad femenina. Pero en otras –principalmente los países francoalemanes, la Inglaterra anglosajona e Irlanda– los conventos fueron residencia de santas mujeres, consagradas a la virginidad por sus familias aristocráticas o regias, y cuyo destino como abadesas de las principales fundaciones monásticas les asignó un papel dinástico en lugar del habitual destino doméstico.

A partir del siglo X se produjo, con todo, en el estrato más elevado de la sociedad cierta desviación de esa norma. Presionadas para remediar la

inestabilidad dinástica de gobernantes poco seguros en el poder, la santidad femenina tenía que incluir la maternidad y el matrimonio. Pero no fue solo la fecundidad lo que hizo santas a Matilda († 968), Adelaida († 999) o Margarita de Escocia († 1093). Todas ellas aunaron la maternidad con una piedad personal modelada sobre el ideal de la época, marcado por el predominio episcopal: asidua devoción personal, generosidad en la limosna, fundación de iglesias, intercesiones misericordiosas y liberación de cautivos. Si las mujeres santas fueron, más que una realidad social, una construcción literaria derivada de la época anterior, se debió a la ausencia de modelos legitimadores y practicables legados por la época heroica de los primitivos ascetas, pero también a la posición subordinada de la mujer en la Alta Edad Media (Smith, 2008: 587).

El caso de los hombres es diferente. En la medida en que pocas de las *vitae* contenían normas y estimulaban aspiraciones, la santidad masculina siguió siendo en la Alta Edad Media tributaria del ideal de una proximidad a Dios alcanzada a través del ascetismo personal. Y no dejó de verse íntimamente asociada –de forma añadida u opuesta– a la formación política dominante y a la ideología del poder. La influencia de los clásicos de la hagiografía tardoantigua no se limitó a la *Vita Antonii* de Atanasio, a la *Vita Martini* de Sulpicio Severo, al relato de Gregorio el Grande sobre Benito de Nursia o a la *vita* del asceta palestino Sabas, de Cirilo de Escitópolis. Monjes y eremitas usaron ampliamente esos textos como guías. En el año 774 el noble visigodo Witiza experimentó una conversión en la corte de Carlomagno y, tras probar distintas reglas, optó por la de san Benito; se rebautizó incluso con este nombre. Dos siglos después los monjes de Montecassino acogieron al eremita griego Nilus de Rossano († 1004), a quien las razias musulmanas sobre la Italia bizantina habían obligado a huir al norte. Como su nativa Calabria carecía de tradición monástica, el ascetismo lo había aprendido en los libros, y lo llevaba al extremo con tal literalidad que la comunidad receptora creyó ver en él resucitado al gran Antonio o al mismo Benito.

Al biógrafo de Nilus le sorprendieron los milagros realizados por su personaje. Y es que, si los santos tardoantiguos habían ejercido la taumaturgia, el exorcismo y demás prodigios, sus sucesores a la vuelta del milenio rara vez los operaban ya en la misma medida. En Bizancio particularmente, el desafío planteado por las conquistas musulmanas y los traumas del conflicto iconoclasta habían suscitado de manera inevitablemente aguda la cuestión de

qué manifestaciones de santidad eran permisibles teológica y políticamente. A medida que la cristiandad griega se remodelaba de nuevo en los siglos ix y x, asumía en profundidad características diferentes, se rompía con el pasado preiconoclasta, pero se ofrecía una oportunidad a los perseguidos iconódulos para reconvertirse como santos. Y también la vida ascética se vio afectada, y se veía ahora condicionada por una mayor regulación institucional y un nuevo énfasis en la interiorización de la espiritualidad. La capacidad de realizar milagros —o la disposición de atribuírselos a otros— menguó. En esa atmósfera, los hombres santos iban ya, menos que antes, a ignorar o incordiar a los detentadores del poder y la autoridad, obispos y gobernantes seculares. De críticos pasaron a ser sus consejeros y, más que a vivir en la soledad de los eremitorios, se dedicaron a organizar comunidades monásticas. A fines del siglo x el santo bizantino milagrero era más el producto de una ficción que una realidad de carne y hueso, y en el siglo xii se había convertido en figura irrisoria. En el Occidente latino, en cambio, no se dio tal separación entre el ascetismo y las actividades del alto clero. Y a medida que el cristianismo se propagaba por los territorios celtas, germanos y eslavos, el monje fautor de milagros actuó a menudo como obispo misionero, puesto que la taumaturgia era un útil complemento de la predicación. Así, mientras el santo bizantino hizo de contrapunto al obispo local, en Occidente el obispo se convirtió a menudo en el santo del lugar. Hasta el punto de que, dado el peso de la autoridad y el poder de que gozaban los obispos, cualquier otra categoría de santos fue marginalizada. Más aún, la dinastía carolingia contó con el apoyo de la casta sacerdotal para presentarse como el conducto principal por el que la gracia divina fluía hasta el pueblo franco. Los reyes carolingios y sus obispos construyeron juntos un imperio que se extendió sobre toda la cristiandad latina continental, y hasta tal punto hicieron suyas todas las formas de santidad que llegaron a sofocar la figura del santo (Fouracre, 1999: 143-165). Su carisma era, en efecto, antitético a la realeza teocrática, con lo que en el Imperio carolingio el ascetismo quedó firmemente constreñido por el monacato de patronazgo real, y no pudo manifestarse en la profecía o en la realización de milagros.

Sin embargo, a la vuelta del milenio el paisaje político y religioso de Europa había cambiado de tal forma que la figura del santo pudo regresar de nuevo. En la zona montañosa de la Italia meridional el eremitismo promovido en torno a Nilus de Rossano se inspiraba en las vidas de los santos del siglo vi, y se ignoraba la tradición benedictina reinventada en el siglo ix.

En los Apeninos y al sur de los Pirineos, los titulares de los pequeños principados construidos en el periodo poscarolingio trataron de compensar su “déficit de sacralidad” (Smith: 2008, p. 589) y buscaron la alianza de santos como Domingo de Silos o Domingo de Sora, apoyándolos con donaciones y patronazgo. Si el primero, como abad, buscó el modelo de Martín, Antonio y Benito, operando milagros para proteger las propiedades del monasterio y curando las enfermedades de los lugareños, el segundo, abad prolífico por sus fundaciones, fallecería en 1031 apenas documentado. El patronazgo había determinado, pues, la reinención del santo milagrero occidental, hasta el punto de que a principios del siglo XII el alcance de sus actividades se había extendido e incluía a menudo el señorío.

En definitiva, puede decirse que los santos –obispos o reformadores del monacato– estuvieron vinculados, y no separados, del mundo en el que vivieron y fueron conmemorados. Como personas que habían adquirido una especial conexión con la divinidad manifestada en su capacidad profética y milagrera, el santo (y ocasionalmente la santa) fue en la Alta Edad Media el producto de un complejo compendio de preparación ascética personal, ejemplaridad a través de los textos, oportunidad política y necesidad social. Y sobre todo fue el producto de la creencia en que la acción divina puede brotar en la actuación de las personas vivas, de que un individuo puede ser portador de poderes de origen celestial. Aunque tales condiciones solo se dieron de manera intermitente durante este periodo, el santo fue siempre una posibilidad a disposición de quien necesitase recurrir a ella (Smith, 2008: 590).

## 2.2. *La fábrica de los santos*

La transición entre la veneración a una persona admirable durante su vida y el culto como santo tras su muerte pudo verse cargada de ambigüedades, como pone de manifiesto el caso de santo Domingo de Silos (Pérez-Embid: 2002: 88-91), que muestra también las varias facetas que podían darse en la veneración *post mortem*. En primer lugar, un culto responde a los ideales y aspiraciones de los vivos, y por muchos imperativos sociales, políticos o culturales que pudiesen condicionar el reconocimiento de la santidad de una persona en vida, en mayor medida actuaban cuando se trataba de reconocer que determinados individuos gozaban en su tumba de especial proximidad

a Dios. En segundo lugar, solo una pequeña proporción de santos llegaron a manifestarse en milagros póstumos. Los que lo hicieron raramente conservaron esa energía cósmica después de algunas breves emisiones: como los volcanes, la mayoría de los cultos donde intervenían los milagros permanecieron más latentes que activos, y a menudo solo florecieron décadas o siglos después de la muerte del santo. En tercer término, el uso del escrito para propagar *post mortem* el poder taumatúrgico del santo era en sí mismo un medio de remodelar su imagen de santidad. Los extensos libros de milagros de los siglos VI y VII en Bizancio fueron un desafío frontal a los incrédulos de toda laya; en el corazón del mundo carolingio el mismo tipo de libros se convirtió en el siglo IX en parte integrante de la canalización institucional de la santidad; y en la Francia de los siglos XI y XII habían venido a ser el producto de la rivalidad entre santuarios, en un panorama político caracterizado por la competencia entre los potentados seculares. En todos los casos, subyacía una ansiedad específica acerca de la naturaleza y la ubicación de lo santo.

Ocasionalmente, alguien cercano a la muerte podía dar pasos concretos para forzar su tránsito al estatuto de santo. Consciente de la importancia del culto funerario para el éxito de un monasterio aún no consolidado, el misionero Amand († c. 675) cedió su cuerpo a su fundación de Elnone, y fulminó con excomunión y condenación eterna a quien se atreviera a retirarlo de allí. El monje y obispo reformador Aethelwold († 984), probablemente más notable por su gran cultura que por sus virtudes, se había dirigido ya por escrito al discípulo que, una década después, escribió su *vita* y promovió su culto. Su coetáneo Oswald de Worcester († 992), también obispo con filiales monásticas, edificó un cenotafio en su iglesia, pero lo dejó vacío, y declaró haberlo construido “en honor de Dios, que con toda seguridad sabía bien quién sería enterrado en él”, y años después sus propios huesos fueron depositados allí. La organización del propio funeral podía servir también de ayuda. Hacia el año 1000, tras una vida de predicador popular instando al arrepentimiento en el Peloponeso, Nikon “Ho Metanoeite” convocó a todos los ciudadanos y monjes de Esparta para que acudieran a su lecho de muerte, asegurándose un óbito en total publicidad. Y cuando la noticia se difundió, allí fue el alboroto de quienes pretendían hacerse con alguna reliquia de su cuerpo o vestido, lo que el obispo de Esparta —que había sido expulsado de la ciudad por el predicador— aprovechó para organizar el funeral y recuperar con ello su perdida autoridad.

En otras ocasiones, el papel clave en el nacimiento del culto se hallaba en el entorno próximo. Un compañero de Anastasio (el antiguo soldado persa, convertido al cristianismo y profeso en Siria, que sería ejecutado por los sasánidas en Kirkuk) proporcionó a su hagiógrafo un relato fidedigno de la ejecución. Pero los asistentes a óbitos más pacíficos sabían cómo allegar muestras de exudación, dulces “olores de santidad”, elementos incorruptos y demás parafernalia inequívoca de la santidad. Cuando la reina Baltilde (ulteriormente tenida por santa) tributaba sus últimos honores a Eligio de Noyon († 660) percibió, mientras este yacía en el ataúd, que de su nariz corría un chorrito de sangre. “Observando lo cual, los obispos y la muy cristiana reina colocaron bajo ella un pañuelo de lino, recogiendo con diligencia la sangre de donde salía, y para conservar mejor aquel don, dividieron la pieza de tela en tres partes”. En 831 Eutimio de Sardes murió en brazos del futuro patriarca Metodio, que testificaría posteriormente el estado incorrupto de su cuerpo, acreditando así “los sufrimientos que soportó por Cristo, de cuyos estigmas era portador”. Pero si el público general era admitido en el funeral, la santa identidad del difunto podía ser anunciada de forma más estruendosa. Cuando la reina franca Radegunda, que había vivido como asceta sus últimos tiempos, fue enterrada en 587, “el pueblo estalló como poseído, reconociendo a esta santa de Dios, y proclamaba que ella los estaba atormentando”. La santa esposa Thomaïs de Lesbos había profetizado a principios del siglo x que en su sepulcro ocurrirían milagros. A los cuarenta días de su muerte un hombre poseído por un “violento demonio” se curó en aquel sitio, lo que las monjas del convento en cuyo cementerio había sido sepultada entendieron como aviso para trasladar el cuerpo a la iglesia, donde pronto se registraron más milagros.

No obstante, la inauguración de un nuevo culto no tenía por qué seguir inmediatamente a un fallecimiento. En el caso de Teodoro el Estudita († 826) se dio un intervalo de dieciocho años, en el de Aethelwold de Winchester, de diecinueve. Para prestigiar su catedral, en 971 este último había convertido en un santo milagrero a uno de sus distantes predecesores episcopales, Swithun († 863), había depositado sus restos en un elaborado cenotafio, le había dotado de rezos y misas, y dos días de fiesta, y había encargado la redacción de varias versiones de su *vita* —en prosa y verso latino y en antiguo inglés—, así como una estudiada colección de sus milagros. Pero el intervalo podía incluso ser mayor: el abad de san Vanne en Verdún,



Richard († 1046), transformó su empobrecido monasterio en un centro rico y poderoso, y luego fue hecho obispo de la ciudad. Esta había sido en lo antiguo sede episcopal y para restaurarla en su dignidad Ricardo “descubrió” los sepulcros de sus primitivos obispos, incluyendo el de Vanne († 500), que aparece en su pluma como un poderoso realizador de milagros *post mortem*. Richard de San Vanne aparece así como heredero de la tradición, que en Occidente remonta a c. 800, del reconocimiento formal de la santidad episcopal. Pero la prohibición carolingia de venerar a figuras de las que nada se sabía de cierto no impidió otorgar a los obispos el derecho a autorizar los cultos en el interior de sus diócesis. Y aunque este esfuerzo de regulación fue de limitado éxito, a obispos ambiciosos como Aethelwold de Winchester o Richard de San Vanne les dio la oportunidad de controlar un culto determinado, o de reforzar su propia posición declarando santos a sus predecesores.

Un prelado muy respetado, Gerardo de Toul († 994), fue venerado tras su muerte por algunos milagros que se le atribuyeron. Al ser elegido papa en 1049 el obispo de Toul Brunon, que tomó el nombre de León IX, el clero de su catedral le pidió que confirmase la santidad de su predecesor. Y habiendo prestado oídos al relato de su vida y milagros, tras consultar al sínodo romano, declaró que Gerardo merecía ser “venerado, llamado e incluido en el catálogo de los santos”, concretando la fecha de su conmemoración anual. No era la primera ocasión en que un papa intervenía en una declaración de santidad, pues ya en 1032 Benedicto VIII había autorizado a los monjes de Camaldoli construir un altar sobre la tumba de su fundador, el eremita de riguroso ascetismo y reformador moral Romualdo († 1027). Hasta ese momento el reconocimiento formal de la santidad presuponía una amplio consenso en reconocer la ocurrencia de milagros en la tumba de alguien, además de un grado variable de promoción episcopal y alguna conmemoración litúrgica; o bien, en el caso de que no se hubiesen producido milagros, un apoyo a las reformas implementadas en la Iglesia. La participación papal fue así un prestigioso añadido en estos procesos, nunca una sustitución de los mismos, que se mantuvieron, ampliamente politizados, hasta mucho después de 1100 (Smith, 2008: 592-3).

En Bizancio, en cambio, la participación episcopal y patriarcal siguieron siendo erráticas. Aunque Constantino VII Porfirogéneta (945-959) encargó redactar el *synaxarion* de Hagia Sofía (lista de todos los santos acreedores de veneración litúrgica), permitiendo con ello la homogeneización textual de los cultos, hasta fines del siglo XIII no se dio en el patriarcado un procedi-

miento formal para la declaración de santidad. Ello no quiere decir que hubiera siempre consenso en este asunto, como demuestra el caso de Simeón Eulabes. Monje de Studyon fallecido c. 986, su discípulo Simeón el Nuevo Teólogo († 1022) intentó elevarlo a los altares escribiendo su *vita* y varios himnos en su honor, lo que, junto al icono en que fue representado y haber sido registrada su fiesta “entre las de los demás santos”, sirvió para granjearle popularidad. Pero por más que el patriarca de Constantinopla decidiera enviar luminarias e incienso a su fiesta, la unanimidad en aceptar el nuevo culto distó de imponerse, y se discutió el tema en tres sínodos patriarcales entre 1003 y 1008. Y aunque Simeón tuvo que exiliarse, se aferró con determinación a su propuesta hagiológica en tales términos: “Llevas dentro de ti mismo al mismo Cristo al que has amado y que tanto te amó a ti. Y tú, de quien la santidad, equiparable a la de los apóstoles, me fue revelada por una voz desde lo alto, acude ahora en mi defensa”. Pero el principal oponente de Simeón se limitó a saltar hasta el lugar del icono y raspar de la intitulación las palabras “el santo”, reduciéndolo así a simple retrato al objeto de cancelar toda reputación de santidad. No sorprende, por tanto, que entre las abundantes obras de Simeón el Nuevo Teólogo no hayan sobrevivido las que compuso en honor de su maestro Eulabes.

En definitiva, el reconocimiento de la santidad fue siempre variable en sus impulsos, impredecible en sus resultados y controvertido en potencia, pero no dejó de constituir una de las vías por las que el cristianismo alto-medieval borró la distinción entre la vida y la muerte, entre el tiempo y la eternidad. El éxito de un culto aportaba a la tierra el poder del cielo, otro, fracasado, podía llegar a desaparecer y dejaba un mínimo rastro de su presencia. Mientras unos santos muertos hacía tiempo podían ser “resucitados” para dar relevancia a la aspiración de sus sucesores a la autoridad, la muerte de una persona venerada podía constituir para su comunidad un momento de gran inseguridad. La ubicuidad del culto a los santos solapa a menudo, por lo tanto, el carácter contingente de su creación (Smith, 2008: 594-5).

### *2.3. El culto a los mártires*

La base del culto a los santos en la Alta Edad Media siguió estando constituida por esos “muertos muy especiales” que, en la expresión de P. Brown,

fueron los apóstoles y los mártires. Pero el mapa de sus santuarios terminó por ajustarse poco a la geografía de las persecuciones de los siglos III y IV, porque la memoria de estas fue alterada por invenciones, traslaciones y trasego de reliquias. La diseminación de los textos acarreó, además, a partir del siglo VII dislocaciones adicionales, por la multiplicación de las fiestas en los calendarios litúrgicos, la incorporación a la hagiografía de algunos mártires solo conocidos en principio por su nombre, y por el general aumento de tamaño de los martirologios, pasionarios y legendarios, así latinos como griegos. La acumulación de textos y de prendas físicas de los santos respondía a la necesidad de unos intercesores o patronos celestiales para hacer frente a las estrecheces materiales y de salud, o bien como recurso para ser utilizado en determinados contenciosos políticos. Pero se vio impulsada también por el cambio de ideas sobre la influencia de la santidad en el presente y por la variable percepción del pasado. Una de las salidas de la crisis iconoclasta en Bizancio fue cierto regreso al cristianismo primitivo –lo suficientemente distante ya como para no plantear controversias–, manifestado en una renovada atención a los mártires y a los santos antiguos, botones de muestra de la común herencia espiritual. En Occidente, la hostilidad carolingia hacia los santos vivos se tradujo también en favorecer a los del pasado, y se estimuló con ello la actualización del estilo y los contenidos de viejos textos hagiográficos, así como la compilación de amplios “martirologios históricos”, especie de “biografías en conserva” (Smith, 2008: 597), puestas en orden calendario, que contenían cientos de mártires y santos.

Por más que el número de los santos se incrementaba constantemente con nuevos miembros, los mártires de época romana siguieron constituyendo el centro de la devoción altomedieval. En Constantinopla a fines del siglo X un funcionario imperial, Simeón Metafraste († c. 1000), compiló en 10 volúmenes una colección de textos griegos –copiados o revisados unos, nuevos otros– en los que, siguiendo el orden del año litúrgico, se incluían vidas de santos, relatos de las traslaciones más notables, y otros textos relativos a las principales fiestas de Cristo y la Virgen. El cincuenta y cinco por ciento de todos ellos se refiere a los mártires, frente al cuarenta y uno por ciento que estos representan en el legendario compuesto coetáneamente en Wessex por Aelfric de Eisham († c. 1010). Entre las homilias y demás piezas hagiográficas de esta colección en inglés antiguo, se incluyen –como en la bizantina– varios santos locales, pero en ambas es evidente la herencia del

martirologio antiguo. Una herencia que sobresale con particular claridad en las regiones donde la cristiandad se hallaba, bien en recesión, bien en expansión. Los santuarios de los antiguos mártires ayudaron a las comunidades cristianas locales a afirmar su identidad en la cambiante nueva sociedad. Así ocurrió con el de Menas en Abu Mína (oeste de Egipto) o con el de Sergio en Rusafa (en la frontera de Siria con Persia) durante el periodo posterior a la conquista musulmana. Si los cristianos se sentían amenazados, el culto a los mártires proporcionaba un símbolo para la resistencia a la opresión, como lo demuestra la historia de Anastasio. Aunque su culto desapareció de Palestina tras la invasión árabe, la Iglesia oriental continuó venerando a un número considerable de cristianos martirizados por los persas. Por su parte, el gobierno musulmán reforzó la tradición martirial como modelo de acción política. Tanto en Palestina como en el Al-Ándalus del siglo IX, a medida que la conversión al islam y la asimilación de la cultura árabe ganaban terreno, las menguantes comunidades cristianas utilizaron la ideología del martirio para reforzar su propia identidad, y veneraban como mártires a aquellos de sus miembros recientemente ejecutados por los musulmanes. Los apologistas de los mártires voluntarios de Córdoba c. 850 frente al dominio islámico (Eulogio, Álvaro y el abad Sansón) –hoy considerados una minoría “rigorista” frente a la acomodaticia plebe mozárabe (Wood, 2015: 41-60)– pudieron recurrir a la memoria de los antiguos mártires locales (Acisclo, Zoilo y “las tres coronas”, Fausto, Genaro y Marcial), porque esta se había mantenido durante la época visigoda y el emirato, principalmente, en las basílicas de los arrabales donde se formaron algunos de los miembros de la nueva hornada (Rodrigo, Salomón, Áurea, Flora y María, Nunilo y Alodia...). Latina o griega, árabe o georgiana, las hagiografías neomartiriales compartieron un cuadro común de referencias que miraba a la Antigüedad para prometer la salvación futura a sus asediadas audiencias.

Pero allí donde la cristiandad se hallaba en expansión en la Alta Edad Media el culto a los mártires adquirió resonancias muy diferentes, porque evocaba un pasado autoritario y vinculaba lugares y personas distantes entre sí. La acción misionera contribuyó mucho a difundir el culto a los mártires romanos, tanto en Canterbury durante el siglo VII como en Trondheim (Noruega) durante el siglo XI. Por su parte, los papas recurrieron a los santuarios de algunos mártires romanos para desde ellos emitir muestras de la antigua herencia cristiana de Roma, con objeto de hacer