
FUNCIONES SOCIALES DEL CONSUMO: UN CASO EXTREMO*

José Castillo Castillo
Universidad Complutense

«... Reliquias... Las reliquias verdaderas, quizá la de los auténticos muertos celebrizados... Estos esencieros sucios, estas cajitas de cristal, estos dijes diminutos, en los que hay la raspa confusa de una reliquia, son repulsivos como un coágulo de sangre humana, como un pedazo de carne humana, como una esquirra de un hueso humano, cosas repulsivas como ese diente de otro, de no se sabe quién, que se encuentra cuando se vacían los cajones de los muertos...»

Ramón Gómez de la Serna

Vivimos en la convicción de la modernidad del consumo, y no nos faltan razones: tal es la dimensión que el consumo de objetos ha cobrado en nuestras vidas. Pero el consumo es una constante histórica: toda sociedad que no emprende una actividad consumidora, siquiera en grado elemental, nunca acaba de lograrse. Otra cosa es la amplitud del consumo y la naturaleza de los objetos consumidos. En esto, cada sociedad tiene sus peculiaridades. No obstante, el consumo de bienes cumple funciones sociales de carácter universal: la

* El presente trabajo es versión corregida y aumentada de la lección que, con el título «Funciones sociales del consumo: el consumo medieval de reliquias de santos», dicté en el acto inaugural del *Congreso de Sociología no camiño de Santiago: Cruceiro de Sociedades*, celebrado en Santiago de Compostela en noviembre de 1993, organizado por la Asociación Asturiana de Sociología y la Asociación Galega de Sociología.

consabida naturaleza económica del consumo no agota su compleja realidad. Justo sobre esta premisa, la sociología del consumo, va para el siglo, comenzó su andadura. Gente como Veblen o como Sombart fueron de este modo de pensar, del que hicieron gala en sus imaginativos estudios sobre el consumo humano, tanto presente como pasado¹. Con semejante ánimo, que no con parejo ingenio sociológico, acometo este trabajo, en el que trato de mostrar el cometido social del singular trasiego de reliquias de santos durante la Edad Media. Un caso extremo de consumo sobre cuyo inmenso éxito nadie hubiera apostado en un principio. Veamos.

A la fría mirada del no creyente, las reliquias de santos no presentan el menor encanto. Lo que se comprende: ni la osamenta, ni la piel, ni las vísceras, ni ninguna otra porción del cuerpo humano, ya cadáver, poseen cualidad alguna que las haga apetecibles; mientras que todas ellas poseen sobradamente las que las hacen aborrecibles². Tampoco los despojos corporales constituyen un bien escaso, deseable por su propia rareza: en múltiples ocasiones representa un problema el deshacerse de ellos³. No obstante, desde tiempos remotos, para muchas gentes, ciertos restos humanos han constituido objeto digno no sólo de pública veneración, sino de regalo, trueque, robo, compra y venta, como correspondería a una mercadería apreciada. Y, en este caso, quienes así obran

¹ Los fundadores de la sociología del consumo, al igual que los de la sociología en general, no cayeron en el vicio en el que suele incurrir la sociología actual, denunciado por Norbert Elias. A su juicio: «No se ha prestado demasiada atención al hecho de que la mayoría de los sociólogos se refugien en el presente. Este retraimiento, esta huida del pasado, se ha convertido, sin embargo, en el rasgo dominante del desarrollo de la sociología después de la Segunda Guerra Mundial... No cabe duda que tal hecho constituye una retirada como se pone claramente de manifiesto si se considera que muchos de los sociólogos que trataron, con anterioridad a esta época, de clarificar problemas relativos a las sociedades humanas, incluidas las suyas propias, se servían de un amplio conocimiento, no sólo del pasado de las sociedades a las que pertenecían, sino también del de otras fases más tempranas de otras sociedades...» (N. ELIAS, *Conocimiento y poder*, Las Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1994, pp. 195-196).

² Ni tan siquiera la aflictiva presencia del cuerpo yacente de un ser querido despierta en nosotros inequívocos sentimientos de amorosa atracción. Como nos recuerda B. Malinowski, es un rasgo prevalente en muy diversas culturas la demostración en tan luctuosa circunstancia de emociones encontradas: «Las emociones —escribe— son extremadamente complejas e incluso contradictorias; los elementos dominantes, amor al muerto y aversión al cadáver, apasionado cariño a la persona todavía prendida del cuerpo y estremecedor temor a la horrible cosa abandonada ante nosotros, parecen entremezclarse e influirse entre sí» (B. MALINOWSKI, *Magic, science and religion and other essays*, Doubleday & Co., Garden City, Nueva York, 1954, p. 48).

³ El problema del valor de las reliquias de santos lo expresa Patrick Geary en los siguientes términos: «Las reliquias de santos... carecen de valor fuera de un conjunto específico de creencias compartidas. No tenían utilidad práctica alguna. Ni siquiera eran decorativas sacadas de sus complicados relicarios. Las reliquias medievales más deseadas —cuerpos o porciones de cuerpos— eran sin más semejantes a otros miles de cadáveres y esqueletos universalmente disponibles. No sólo estaban por todas partes y carecían de valor económico intrínseco, sino que eran normalmente indeseables: un cuerpo común era fuente de contaminación y la apertura de tumbas y el manejo de restos de muertos era considerado repulsivo» (P. GEARY, «Sacred commodities: the circulation of medieval relics», en A. APPADDURAI, *The social life of things: Commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 174).

no son seres estrambóticos con un marcado gusto por lo extravagante: suelen ser personas corrientes, incluso conservadoras en sus apetencias mundanas.

Mas, sea como sea con la índole de esta gente, lo notable es que, con su peculiar mentalidad, origina en los desechos humanos una extraña mudanza: los convierte de objeto repugnante en mercancía codiciada. La razón de tan extraño fenómeno no es ningún misterio. Consiste en un artificio social: cualquier mercancía requiere para su existencia no sólo de su producción material, sino también de su producción cultural. De la enorme variedad de cosas que ofrece este mundo, sólo algunas alcanzan la consideración de objetos merecedores de intercambio: detrás de toda mercancía hay una previa definición social de tal objeto como digno de ser poseído⁴.

REQUISITOS CULTURALES DE LAS RELIQUIAS

En concreto, la conversión de ciertos restos corporales en reliquias de santos, como paso previo para su devoto comercio, se materializa —según Geary— por la conjunción de tres creencias interrelacionadas: la creencia en que los restos de santos son merecedores de veneración; la creencia en la santidad de una persona; y la creencia en que determinados residuos corporales pertenecen a un santo en particular⁵. A las que se debe añadir —a mi juicio— otras dos, en cuanto fundamento de las anteriores: por un lado, la creencia en la santidad, como comunión particularmente intensa del hombre con la divinidad⁶; y, por otro, la creencia en la muerte, como un largo sueño en espera de la resurrección de la carne. Así como una tercera de inferior rango que las anteriores, pero no menos decisiva en la práctica: la aceptación de la costumbre del traslado y división de los cuerpos de los santos, introducida tempranamente por el cristianismo oriental e incorporada más tarde por un renuente cristianismo romano⁷.

Sin la preexistencia de este específico universo de creencias y valores, los restos humanos hubieran persistido en su nada estimulante presencia en este terrenal planeta, incapaces de por sí de despertar pasión o deseo alguno. Sólo en el marco concreto de una civilización de compleja composición, forjada en

⁴ Igor KOPYTOFF, «The cultural biography of things: commodization as process», en A. APPADDURAI, *op. cit.*, p. 64.

⁵ Patrick GEARY, «Sacred commodities: the circulation of medieval relics», en A. APPADDURAI, *op. cit.*, p. 175.

⁶ Joachim WACH, *Sociology of religion*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p. 358.

⁷ José L. BOUZA ALVAREZ, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990, pp. 24-27. La temprana aceptación del traslado de cuerpos de mártires por la Iglesia oriental obedeció a que ésta carecía de mártires propios con los que competir con Roma, viéndose obligada a importarlos, como hizo ya en 356 con los cuerpos de los santos Timoteo, Andrés y Lucas (Kenneth L. WOODWARD, *La fabricación de los santos*, Ediciones B, Barcelona, 1991, p. 73).

un lento proceso de siglos, en el seno de sociedades en formación, como es el caso del cristianismo, fue posible la gestación del peculiar culto a las reliquias de santos⁸. Y sólo dentro del característico fondo cultural, representado por este culto, adquiere significado el hecho —que aquí nos ocupa— de la codiciada posesión de despojos corporales⁹. El mundo en que éstos llegaron a convertirse en objeto digno de veneración no fue, para las rústicas almas de los cristianos medievales, un mundo de secas y oscuras verdades teológicas, sino un mundo encantado, de sencilla fe y robustos sentimientos, poblado de monjes, ángeles, difuntos, abades, dragones, demonios, aparecidos, santos, quimeras, adivinos, caballeros cruzados y otras criaturas de corporeidad más o menos consistente¹⁰.

CONSTRUCCION SOCIAL DE LAS RELIQUIAS

Toda sociedad humana encierra en sí un proceso dialéctico de construcción del mundo, en el que la religión desempeña el papel singular de dar vida a «la empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido»¹¹. A esta regla general —formulada por P. L. Berger— se somete la concreta gestación del culto cristiano de las reliquias de santos, del que surge el vehemente deseo de su posesión y comercio. Tal culto fue una continua y empeñada obra del proceso de cristianización de la sociedad occidental. La compleja trama de

⁸ Para Christofer Dawson, el cristianismo representa «... el caso de una religión ya totalmente desarrollada que entra en una civilización todavía en proceso de formación, llegando de este modo a convertirse en uno de los elementos constituyentes de la misma» (C. DAWSON, *Ensayos acerca de la Edad Media*, Aguilar, Madrid, 1956, p. 81).

⁹ Lo que resulta ser cierto en el caso del hombre medieval cristiano, aunque no mucho menos en el de sus coetáneos paganos, que disfrazaban sus creencias de un cristianismo postizo. Para estos últimos, tan real era el dios de los nuevos amos como el de sus antepasados: a sus ojos, este mundo estaba dominado por múltiples y misteriosas fuerzas sobrenaturales, no siempre en buena armonía, a las que convenía tener de su lado como fuera. «Lo importante —afirma Pognon al respecto— es conseguir que llueva cuando se necesita, que no se muera la vaca, que se cure el niño, que por fin conciba la mujer y la amada no ame a otro hombre» (E. POGNON, *La vida cotidiana en el año 1000*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1991, p. 116). Para ello, nada mejor que poner una vela a dios y otra al diablo, quienquiera que fuera cada uno. No obstante, de esta amplia aceptación por el pueblo del culto de los santos no cabe deducir que, dentro de la cristiandad, no hubiera zonas poco propicias al mismo: la indiferencia por el hagiocentrismo católico se dio, al parecer, en una sorprendente coincidencia, en aquellas zonas en las que más tarde triunfaría la Reforma (P. GEARY, *op. cit.*, pp. 189-190).

¹⁰ Como subraya Le Goff, si para el hombre de hoy existe una frontera definida entre lo natural y lo sobrenatural, no le ocurría lo mismo al hombre medieval: «No solamente lo visible es para él la huella de lo invisible, sino que lo sobrenatural irrumpe en la vida cotidiana en todo momento: el hombre medieval se encuentra rodeado por continuas "apariciones". No hay línea divisoria entre este mundo y el más allá» (Jacques LE GOFF, «Introducción», en LE GOFF y otros, *El hombre medieval*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 38).

¹¹ Peter L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Editorial Kairós, Barcelona, 1971, p. 46.

valores, creencias y prácticas que lo integran no se estableció *ab initio* acabada y perfecta, sino que se fue formando poco a poco, entre titubeos, desviaciones, avances y retrocesos: su marca distintiva fue la acomodación a las variadas circunstancias históricas en que le fue dado desarrollarse. Valgan un par de ejemplos.

Primero, el propio concepto de reliquia como objeto sagrado digno de intercambio y posesión por los fieles devotos fue evolucionando a lo largo del tiempo. En un principio, la circulación de reliquias en el ámbito de la Iglesia occidental estuvo restringida a las llamadas *brandea* o reliquias representativas, de conformidad con las severas leyes civiles de Roma que establecían la inviolabilidad de la tumba, lo que impedía toda traslación y partición de restos humanos¹². Todavía a finales del siglo VI —nos recuerda Bouza—, el Papa Gregorio «contestaba negativamente a la petición formulada por la emperatriz (Constantina) al pontífice de que le enviase la cabeza o alguna otra reliquia de San Pablo, porque —le dice— no es costumbre en Roma ni en Occidente el tocar los cuerpos de los santos, y si algún sacrílego se atreviese a ello sería castigado por Dios y por los hombres»¹³. De modo que, al no serle dado a los fieles hacerse con partes del cuerpo de los mártires, las reliquias quedaban reducidas a cosas tales como indumentos del mártir, paños pasados por su cuerpo, aceite de las lámparas de su sepulcro, partículas de polvo de éste, tierra del Coliseo Romano, instrumentos del martirio, etc. Por tanto, «A cambio de la reliquia corporal de San Pablo que le solicita, ofrece San Gregorio a la emperatriz el envío de algunas limaduras de las cadenas del apóstol, si es que por su voluntad, dice, quieren desprenderse fácilmente, lo que no siempre ocurre»¹⁴. Sólo a partir del siglo VII se comienza a permitir la división y traslado de los cuerpos de los mártires. Lo que da origen tanto al creciente tráfico de restos humanos como a la progresiva pérdida de interés por las reliquias representativas; aunque éstas continuaron gozando por un tiempo de un fervor rayano en la superstición, hasta el punto de que el Sínodo de París de 829 reprendió a aquellos que no eran capaces de orar sin la presencia de reliquias; tal era el número de creyentes, clérigos y laicos, que se esforzaban por agenciárselas para portarlas colgadas al cuello, guardándolas en llamativos estuches u ocultas entre las ropas¹⁵. Por su parte, príncipes, nobles, obispos y abades procuraban

¹² Luis VÁZQUEZ DE PARGA, «Introducción», en L. VÁZQUEZ DE PARGA, J. M.^a LACARRA y J. URÍA, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Fondo de Publicaciones Gobierno de Navarra, Pamplona, 1992, p. 14.

¹³ José L. BOUZA ALVAREZ, *op. cit.*, p. 24.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Philippe Braunstein refiere cómo «... la pedagogía de las órdenes mendicantes, deseosa de la salvación del mayor número de almas, puso el acento sobre esos objetos mediadores que son el rosario..., las reliquias, cuyas colecciones privadas se multiplican en ocasiones hasta la manía, las imágenes piadosas, que cada uno contempla en su intimidad, y las plegarias manuscritas, que todo el mundo lleva consigo» (Ph. BRAUNSTEIN, «Aproximaciones a la intimidad, siglos XIV y XV», en Ph. ARIÈS y G. DUBY, *Historia de la vida privada: De la Europa feudal al Renacimiento*, tomo 2, Taurus, Madrid, 1989, pp. 610-611).

afanosamente hacerse con la humanidad mortal de los mártires de los primeros tiempos, cuyos restos gozaban de la más elevada estimación y aprecio.

Segundo, el tipo de santo dispensador de reliquias también experimentó profunda evolución con el transcurso de las centurias: en un principio, el hagiotipo dominante fue el del mártir, para ser sustituido en la Alta Edad Media por el del asceta, y terminar encarnándose en el de los poderosos: reyes, nobles, obispos y abades, que renunciaban a sus riquezas, fundaban iglesias o propagaban la fe¹⁶. Parece como si el mercado de restos sagrados supiera adaptarse —mediante esa sabia mano oculta que se dice que lo gobierna— a las cambiantes circunstancias sociales: no cabía esperar en los fieles medievales, una vez consolidado el cristianismo, una tan decidida vocación por el martirio como la que se dio entre los primeros cristianos, fuente abundante de preciadas reliquias; la santidad comenzaba a discurrir por derroteros menos heroicos o románticos —según gusta llamarlos Huizinga— que en la antigüedad¹⁷. De donde se desprende que el paso de la sociedad antigua a la medieval, con la correspondiente transformación del tejido social, no pudo menos que afectar a la naturaleza misma de los desechos humanos, mercedores de posesión e intercambio. «En conjunto —concluye Vauchez respecto de los rasgos de la santidad medieval—, Occidente herederá de la Alta Edad Media toda una serie de representaciones mentales en el campo de la santidad que sólo lenta y parcialmente se pondrán de nuevo en discusión en el transcurso de los siglos siguientes. Entre esos rasgos fundamentales figuran la preponderancia masculina (el noventa por ciento de los santos de la época son hombres), la de los adultos (la infancia no suscitaba por entonces ningún interés particular) y, sobre todo, los estrechos vínculos entre nacimiento aristocrático y perfección moral y religiosa»¹⁸. Consecuentemente, los sagrados despojos en los tiempos medievales se atenderán a estas preponderantes características de la santidad de la época: serán sobre todo masculinos, de adultos y de egregia condición, participando así *in aeternum* de los más reputados rasgos de sus primigenios portadores.

A su vez, estas sustanciales alteraciones, que de una a otra época se produ-

¹⁶ J. LE GOFF, «Introducción», *op. cit.*, p. 35, y André VAUCHEZ, «El santo», en J. LE GOFF y otros, *El hombre medieval*, *op. cit.*, pp. 327-345.

¹⁷ Literalmente, Huizinga entiende que: «No sería un despropósito el comparar el romanticismo caballeresco, en cuanto elemento integrante del pensamiento medieval, con un romanticismo de la santidad, en el sentido de una tendencia a dotar al ideal de la virtud y del deber con los colores de la imaginación y el acento del entusiasmo». Por otra parte, y a diferencia de Vauchez, Huizinga es de la opinión de que el ideal de santidad no ha variado mucho en el transcurso de los tiempos. A su juicio, «La Iglesia a veces ha canonizado a los grandes hombres de acción que han insuflado nueva vida o purificado la cultura religiosa, pero a la imaginación popular le ha impresionado más, en todos los tiempos, lo sobrenatural y el exceso irracional»; esto es, para decirlo con sus propias palabras, el pueblo ha preferido de siempre al tipo de santo romántico» (Johan HUIZINGA, *The waning of the Middle Ages*, Doubleday & Co., Garden City, Nueva York, 1956, p. 183).

¹⁸ André VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 333.

cen tanto en la condición social del santo como en la naturaleza simbólica de sus restos, repercutieron en la distinta estimación en que se tuvo a las reliquias por clérigos y fieles devotos. En general, se preferían las más antiguas, como las de los primeros mártires o primeros fundadores; en particular, las corporales, y, dentro de éstas, las integradas por partes importantes del cuerpo. En todo caso, la elección de unas o de otras no era caprichosa; especialmente, cuando se tenía entre manos algún asunto de importancia, como la fundación de una sede episcopal: «Cuando se trataba de un obispado, era importante demostrar que la sede había sido fundada muy pronto y por un discípulo de los apóstoles. Más allá de la vanidad y de las disputas de prelación, con frecuencia se discutía de esta forma la autoridad de una sede sobre otra. En ocasiones, los sentimientos eran tan intensos que algunos no dudaban en falsificar documentos para presentarlos ante un concilio local»¹⁹. Como también se ponía de manifiesto esta puntillosa discriminación entre unos y otros tipos de despojos sagrados en el culto de los santos, tan característico de la vida monástica; concretamente, en su disposición espacial dentro de las iglesias abaciales: «... no hay duda de que los santos mayores ocupaban los lugares más a la vista y que los cultos dudosos quedaban relegados a la proximidad de las puertas y lejos del altar mayor»²⁰.

Son sólo ejemplos, pero con semejante variedad de matices y apreciaciones sociales como base se elaboraría posteriormente la clasificación canónica que distingue entre reliquias insignes y reliquias ordinarias. De acuerdo con esta devota tasación, reciben la calificación de insignes el cuerpo, la cabeza, el brazo, la tibia o alguna otra parte señalada de los restos mortales del santo; también, determinados instrumentos de martirio de singular significación, como la santa cruz, la santa lanza o la corona de espinas. Los despojos de los beatos, salvo permiso de la Santa Sede, son conceptuados como reliquias ordinarias. A mayor abundamiento, las primeras no podrán guardarse en casas particulares, ni en oratorios, ni capillas que no sean públicas: su sitio está en el recinto sagrado de las iglesias; no debiendo tampoco manipularse sino por diáconos o clérigos de superior rango. De este peregrino modo, los restos de santos resultaban más o menos asequibles a la grey cristiana según el diverso valor de los mismos, correspondiendo la posesión de las reliquias de mayor reputación a los sectores privilegiados de la sociedad, y quedando para el cristiano común los despojos sagrados de inferior categoría²¹. De donde se desprende que los potentes acicates de la riqueza, el poder y el rango social no se debili-

¹⁹ Jacques PAUL, *La Iglesia y la cultura en Occidente: el despertar evangélico y las mentalidades religiosas (siglos IX-XII)*, Editorial Labor, Barcelona, 1988, p. 532.

²⁰ *Ibidem*, p. 535.

²¹ De la conversión de las reliquias en una mercancía apreciada no se debe inferir la existencia de una necesaria equivalencia entre el valor de éstas y el de otras mercancías, aunque tampoco una falta absoluta de correspondencia entre unas y otras: «... sabemos que las reliquias fueron consideradas tanto como regalos que como mercancías, aun cuando nunca pudiera establecerse una lista de precios» (P. GEARY, *op. cit.*, p. 189).

tan y empequeñecen ante el fervoroso consumo de sagradas reliquias, sino que actúan enérgicamente sobre sus más íntimos resortes, allí donde se asienta la enigmática fuerza de las pasiones humanas.

MÉTODOS DE ADQUISICION DE RELIQUIAS

Por de pronto, la mentada naturaleza de objeto codiciable de los desechos de santos se refleja en los diversos métodos mediante los cuales se procuró su intercambio. Fueron éstos los mismos métodos que los utilizados durante la Edad Media para la circulación de mercancías profanas; esto es, el regalo, el robo y la compraventa: «Se persiguió con ahínco —nos pone al tanto Gerd Tellenbach— la adquisición de reliquias. Se ponía mucho empeño en conseguirlas por la vía del regalo o de la transacción mercantil, como también por la del robo perpetrado por los más respetables y distinguidos personajes...»²².

De los tres modos de obtención de reliquias, el preferido fue el regalo. En este caso, los donantes principales fueron los Papas, que, si en un principio se resistieron a desprenderse de ellas, más adelante lo hicieron gustosamente. De esta manera consolidaban su posición suprema en la Iglesia, ya que, por una parte, les era dado mostrar la magnitud de su tesoro de restos sagrados, con lo que ganaban en reputación; y, por otra, generaban en los receptores una obligación de congruo reconocimiento hacia ellos, con lo que reforzaban el sometimiento a su autoridad²³. Además —y no es éste asunto baladí—, mediante el regalo de reliquias les era permitido a los donantes observar las reglas propias de la cortesía caballeresca, tan opuesta a la valoración pecuniaria de las donaciones: el valor del intercambio residía en la deferencia hacia el otro, representada por la ofrenda de un objeto personal²⁴. La posible escena del acto de donación nos la describe someramente el susodicho Tellenbach: «Príncipes y obispos viajaban a Roma, no tanto para tratar de cuestiones de organización, jurisdicción o política eclesiástica, como para cumplimentar visita al vicario de san Pedro y rendirle pleitesía. Innúmeros peregrinos acudían en tropel a la Ciudad Santa... Bajo la dirección de reconocidos guías se dirigían a las tumbas de los santos para orar. Roma era la ciudad con el mayor número de reliquias así como las más poderosas. Se hacía todo lo posible para conseguir alguna. El

²² Gerd TELLENBACH, *The Church in western Europe from the tenth to the early twelfth century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 100.

²³ Patrick GEARY, *op. cit.*, pp. 182-183.

²⁴ Lo que, ciertamente, encerraba una concepción de las relaciones sociales de una naturaleza contraria a la que rige en nuestros días. Sólo, a modo de vestigio, ha perdurado en los círculos distinguidos de la sociedad contemporánea, como nos apunta Simmel: «Los regalos se consideran justificados desde todos los puntos de vista cuando quien regala ha gastado dinero en ellos; regalar lo que uno mismo posee aparece como miserable, ilegítimo e insuficiente. Únicamente entre las personas de gustos más delicados y posición más elevada nos encontramos con el hecho de que el regalo que más se aprecia es el que el otro ha poseído antes» (G. SIMMEL, *Filosofía del dinero*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977, p. 317).

Papa daba a menudo reliquias a cambio de los ricos presentes de los que había sido objeto, y aquéllas se recibían con alegría y agradecimiento»²⁵.

El robo de reliquias, aunque no tan habitual como el regalo, no fue recurso excepcional²⁶. Modalidad muy frecuente —vuelve a informarnos Geary— fue la del pillaje tras una incursión bélica. En este caso, los resultados solían ser muy productivos. De entre tales robos colectivos destaca el saqueo de las iglesias de Constantinopla piadosamente llevado a cabo, en 1204, por los caballeros cruzados: «En esta ocasión, la apropiación de santos fue sistemática y exhaustiva, prolongándose durante varios meses. Todas las reliquias se confiaron a Garnier de Trainel, obispo de Troyes, que procedió a su distribución: sendos tres octavos a Venecianos y al nuevo Emperador de Bizancio, antiguo conde Balduino de Flandes, y dos octavos a los Occidentales»²⁷. No obstante, este expeditivo método de obtención de tan apetecidos objetos sagrados, empleado por todo un pueblo contra sus adversarios, no fue el único. También se recurrió afanosamente al robo individual de reliquias en manos de otras comunidades cristianas. Sin que fuera mayor obstáculo para tan devoto empeño el que tales actos estuvieran sometidos a severas penitencias, como se refleja en el *curandero* o libro penitencial de Burchard, obispo de Worms, por el que se obliga al ladrón de reliquias a «hacer tres cuaresmas anuales durante siete años, sin perjuicio, por supuesto, de tener que restituir todo lo robado»²⁸. En cualquier caso, ya fuera individual o colectivo, el método del robo ofrecía una doble ventaja con respecto al método del regalo: primera, no generaba ninguna obligación de reciprocidad para con su propietario legítimo, redundando, en consecuencia, todo el beneficio en favor de quien roba²⁹; segunda, apartaba de sí la sospecha que ensombrecía todo regalo de reliquias: no se comprendía bien gesto tan generoso por parte del poseedor de estos preciados bienes, salvo en el caso de que carecieran de virtudes milagrosas. En cambio, las reliquias robadas despertaban confianza, pues solían hurtarse justo aquellas que gozaban de fama por su virtud mediadora. Si bien su aceptación definitiva no era automática: ésta dependía de que las reliquias continuaran mostrando sus prodigiosos

²⁵ Gerd TELLENBACH, *op. cit.*, p. 74.

²⁶ Patrick GEARY, *op. cit.*, pp. 183-184.

²⁷ *Ibidem*, p. 184. El historiador de Mosul —citado por A. Maaluf— relata el saco de Constantinopla, ejecutado por los cristianos cruzados sobre los *herejes* griegos, en su lucha por el dominio del Adriático: «Mataron o despojaron de sus pertenencias a todos los rum. Algunos de sus notables intentaron refugiarse en la gran iglesia que llaman Sofía, perseguidos por los frany. Un grupo de sacerdotes y de monjes salieron entonces, llevando cruces y evangelios, para suplicar a los atacantes que respetasen sus vidas, pero los frany no atendieron a sus ruegos: los mataron a todos y luego saquearon la iglesia» (*Apud*, Amin MAALUF, *Las cruzadas vistas por los árabes*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 245).

²⁸ Edmond POGNON, *La vida cotidiana en el año 1000*, *op. cit.*, p. 160.

²⁹ En el caso del regalo, no obstante, Simmel admite la posibilidad, por remota que sea, de que no genere la esperada reciprocidad: «El robo y, quizá también, el regalo aparecen como los escalones primitivos del intercambio de propiedad en los que el beneficio reside, en su totalidad, en una de las partes, y la carga en la otra» (G. SIMMEL, *op. cit.*, p. 346).

poderes ante sus nuevos y devotos dueños. Estos solían ser gente muy pragmática, que no se dejaba llevar por la mera popularidad de determinado santo³⁰.

El tercer método, el comercio de reliquias, coexistió ampliamente con los otros dos, aunque no se prodigó tanto como ellos. Lo llevaban a cabo —otra vez según Geary— mercaderes profesionales, que acudían a los centros de culto durante la celebración de las fiestas patronales. El recurso a este procedimiento ofrecía de nuevo tanto ventajas como inconvenientes. Por un lado, la compraventa de reliquias tenía la ventaja de eludir la correspondiente renovación del vínculo de subordinación al Papa —o, en su caso, al obispo—, implicado por la aceptación del regalo institucional de restos de santos. Por otro, tenía el inconveniente de que incurría en la habitual desconfianza que entraña cualquier trato con mercaderes. De todas formas, el comercio de tales restos produjo el importante efecto de abrir una brecha en el círculo restringido en el que se movían las reliquias: el valor universal de cambio del dinero las sacaba de la estricta esfera sagrada en que las mantenían sus donantes y expoliadores³¹. Como agudamente observa J. Simmel: «El dinero recibe el carácter de indiferencia fría y abstracción absoluta frente a todos los valores específicos, en la medida en que se va convirtiendo en equivalente de un número creciente de objetos que, al mismo tiempo, son cada vez más diferenciados»³². Que es lo que, poco a poco, acaece con todos los intercambios de propiedad conforme se va saliendo de los tiempos medievales y entrando en los modernos: cada vez eran menos los ámbitos excluidos de la libertad del trato comercial propiciada por el uso del dinero. Las reliquias de santos no fueron ajenas a este proceso civilizador —según gustamos llamar a este cambio de valores los sociólogos—; aunque no sin resistencia por parte de la jerarquía eclesiástica, que quiso ponerle freno prohibiendo su tráfico mercantil en el Concilio de Trento. Lo que, a su vez, nos hace entrever las proporciones nada despreciables que debió de alcanzar el negocio simoníaco durante los siglos precedentes de la Edad Media. A este respecto, destaca el notable celo comercial del diácono romano del siglo IX, Deusdona. Este, junto con sus socios, acudía regularmente a los monasterios francos, con ocasión de la solemne celebración de la festividad de sus santos patronos. Allí ofrecía a sus clientes potenciales la devota mercancía, acarreada desde Roma con penoso esfuerzo. «Deusdona y sus socios —detalla Geary— ocupaban los meses de invierno en recolectar las reliquias de alguno de los cementerios romanos, concentrándose en una zona distinta de la ciudad cada año. En primavera, sus caravanas cruzaban los Alpes a tiempo de entregar sus mercancías durante la celebración de las fiestas; cuando llegaron a Mühlheim el día 2 de junio de 835, en la festividad de los santos Marcelino y Pedro, los restos a los que se honraba eran justo los que el mismo Deusdona había procurado a los francos»³³.

³⁰ Patrick GEARY, *op. cit.*, pp. 186-187.

³¹ *Ibidem*, pp. 184-186.

³² Georg SIMMEL, *op. cit.*, p. 451.

³³ Patrick GEARY, *op. cit.*, p. 185.

Ante esta desmedida y acuciante demanda de sagradas reliquias, no es de extrañar que se desarrollara una avispada picaresca en su torno, dispuesta a dar gato por liebre a la menor ocasión que se le brindara. Bouza recoge, en su *Religiosidad contrarreformista*, dos divertidas anécdotas medievales de *pia fraus*. La primera acontece en 1352, cuando «los florentinos solicitaron al rey de Nápoles un brazo de la mártir Reparata, cuyo cuerpo se conservaba en el monasterio de Fiano. Apremiada a satisfacer tal exigencia, la abadesa ordenó se hiciese un brazo de madera y estuco que engañó a los embajadores florentinos y que no sería descubierto hasta cuatro años después». La segunda hace referencia a Odón, obispo de Bayeux, que, deseando hacerse con el cuerpo de San Exuperancio, pagó al sacristán de Corbeil una cierta cantidad para que se lo procurase, a lo que éste le presentó el cuerpo de un campesino, del mismo nombre que el Santo, al que había exhumado del cementerio, al tiempo que le juraba al obispo que los huesos de los que le hacía entrega eran los de Exuperancio, en lo que, ciertamente, no le mentía³⁴. Otro caso de devoto engaño es el recogido con gran indignación por Aymeric Picaud, supuesto autor del *Liber Peregrinationis*, cuando recomienda al peregrino que se encamina a Santiago que visite el santo cuerpo del bienaventurado confesor y eremita Leonardo: «Sus sagrados restos —nos relata Aymeric— se dice que son inamovibles. Así, pues, ruborícense los monjes de Corbigny, que dicen poseer el cuerpo de San Leonardo, puesto que... en modo alguno puede ser movida la más insignificante porción de sus huesos o de sus cenizas. Los corbiniacenses, pues, y otros muchos disfrutaban de sus beneficios y milagros, pero se equivocan en cuanto a su presencia corporal, pues no habiendo podido ellos tener el cuerpo de San Leonardo, dan culto en lugar de San Leonardo de Limoges al de un cierto varón llamado Leotardo, que se dice que, colocado en un arca de plata, les fue llevado de las tierras de Anjou, y cambiándole el nombre propio después de su muerte, como si hubiera de ser bautizado de nuevo, le impusieron el nombre de San Leonardo, para que, con la fama de tan grande y famoso nombre, es decir, de San Leonardo de Limoges, fuesen allá los peregrinos y los enriqueciesen con sus ofrendas»³⁵.

Fraudes como éstos señalan el poco cuidado que se ponía en verificar la autenticidad de las reliquias. Como ya dije antes, éstas se acreditaban en último extremo mediante la demostración de su efectiva capacidad de hacer milagros, y, a este respecto, más de un santo —como le ocurre a San Leonardo de Limoges— no parecía poner muchos reparos en obrar prodigios a través de cualquier resto corporal, le hubiera pertenecido en vida o no. Así lo insinúa el propio Aymeric: «Quienquiera que obre milagros en Corbigny, es sin embargo San Leonardo de Limoges el que libera a los cautivos y allí los lleva, aunque haya sido desposeído del patronazgo de aquella iglesia. De donde, en doble

³⁴ J. L. BOUZA, *op. cit.*, p. 28.

³⁵ *Liber Sancti Jacobi*, «*Codex Calixtinus*», traducción de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, reedición de X. Carro Otero, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1992, pp. 534-535.

culpa incurren los de Corbigny, porque no reconocen a quien mediante su culto los enriquece con sus milagros ni tampoco celebran su fiesta, sino que indebidamente dan culto a otro en su lugar»³⁶. En todo caso, con independencia de la fraudulenta picardía de ciertos mercaderes y monjes, el candor de los creyentes alcanzaba con frecuencia límites enternecedores, permitiendo la pía popularidad de reliquias tales como *el cordón umbilical*, *los dientes de leche* o *el santo prepucio del Niño Jesús*, entre otros despojos de suma improbabilidad³⁷. Aunque no se ha de pasar por alto que, cuando a la mente humana le ilumina la fe, ni la sinrazón ni el despropósito definen propiamente sus actos. Pues, como argumenta Santayana, «El recurso a lo que llamamos lo sobrenatural es en realidad el atenuamiento a lo imaginativamente obvio, a lo que debiera llamarse lo natural, si por lo natural se entiende lo fácil de concebir y lo originalmente plausible»³⁸. Y a este género de plausibilidad era al que invitaba con espontánea incitación la cultura popular del cristianismo medieval, forjada dialécticamente entre las tensiones divergentes de la fe y la superstición. Sobre todo, cuando esta última había sido arrancada al mundo pagano y lucía con luz propia en el cristiano. A propósito del *Tratado de las reliquias* del monje del siglo XII Guiberto de Nogent, Jean-Claude Schmitt comenta: «Guiberto realiza una crítica rigurosa de las tradiciones hagiográficas, de la que no excluye a los monjes que, por ignorancia o codicia, pretenden conservar reliquias de Cristo; los de Saint-Médard de Soissons afirman que poseen un diente de leche suyo: otros dicen que tienen pan masticado por el Señor... Los laicos, por su parte, también se muestran demasiado dispuestos a reconocer santos por doquier... Sin embargo, esta sed desbordada de santidad, ¿no demuestra que la cristianización ha cumplido su cometido? Los hombres más *supersticiosos* son cristianos hasta la médula; ya no se trata de convertir paganos»³⁹. Aunque bien pudiera ser —nos insinúa, suspicaz, R. I. Moore— que el certero ataque, emprendido en nombre de la razón por Guiberto de Nogent contra el uso supersticioso de las reliquias, tuviera por objetivo último el fortalecer el creciente control por parte de la jerarquía eclesiástica del proceso de atribución de la santidad, hasta el momento en manos de la comunidad cristiana: a su juicio, el desagrado mostrado por Guiberto de Nogent respecto del culto de las reliquias, en un tiempo saludado como un temprano triunfo de la razón sobre la superstición medieval, no fue en realidad resultado de duda alguna sobre la naturaleza sagrada de las reliquias, sino consecuencia de su correcta conceptualización de dicho culto como mecanismo más propio para el otorgamiento de la santidad por aclamación popular que por resolución de expertos⁴⁰.

³⁶ *Ibidem*, p. 535.

³⁷ Joan PRAT I CARÓS, «Reflexions entorn de l'eficàcia simbòlica a l'occident cristià», en VV.AA., *Antropologia i salut*, Fundació Caixa de Pensions, s.f., p. 91.

³⁸ George SANTAYANA, *Reason in Religion*, Collier Books, Nueva York, 1962, p. 21.

³⁹ Jean-Claude SCHMITT, *Historia de la superstición*, Crítica, Barcelona, 1992, pp. 129-130.

⁴⁰ R. I. MOORE, *La formación de una sociedad represora*, Editorial Crítica, Barcelona, 1989, pp. 159-160.

FUNCION SOCIAL DE LAS RELIQUIAS

La veneración de restos de santos estaba sometida a fluctuaciones: se pasaba de la desconfianza a la exaltación, cayendo luego en el olvido, para volver a ganar con el tiempo la devoción de los fieles. En estos vaivenes del culto a las reliquias influía —entre otros factores— la competencia que se establecía entre diversos centros religiosos. En ocasiones, obispos y abades se afanaban por promover activamente el culto de sus respectivos tesoros de despojos sagrados. Este apasionado interés por parte de los hombres de Iglesia no era de extrañar, ya que el mencionado culto, además de beneficios sobrenaturales, producía ventajosos resultados tanto sociales como económicos y políticos.

De los primeros nos da cuenta Wach, al resaltar el poder integrador de la devoción a las reliquias de santos: «La autoridad del santo —afirma— encuentra expresión sociológica en círculos y grupos, ligados entre sí por el carisma personal del líder... Con frecuencia, la reunión e integración de dicho grupo se produce o acelera con la muerte del santo. La gente continúa venerándolo, confiando en su ayuda e intercesión. Grupos étnicos, políticos, profesionales y sociales adoptan la imagen protectora de un determinado santo o forman nuevas organizaciones congregadas por su culto. Habiéndosele atribuido milagros durante su vida, se espera que el santo continúe impartiendo las bendiciones de su poder por medio de sus reliquias. De este modo, su tumba se convierte en un importante centro de culto y en un símbolo querido y valioso para todos los que se ponen a sí mismos y a sus comunidades bajo su protección»⁴¹. De hecho, apenas han de transcurrir unas pocas centurias para que se imponga en la cristiandad la costumbre de levantar altares sobre los sepulcros de los santos: en ese monumento de la literatura cristiana medieval constituido por *La leyenda dorada*, de Santiago de la Vorágine, se cuenta entre los hechos piadosos de San Fabián, obispo de Roma, muerto en tiempos del emperador Decio, su entusiasta dedicación a «la construcción de numerosas basílicas en los cementerios donde estaban enterrados los santos que habían muerto martirizados...»⁴². Esta práctica cobra en siglos sucesivos una fuerza creciente, de tal

⁴¹ Joachim WACH, *op. cit.*, p. 358. A propósito del papel integrador de las reliquias de santos, no me resisto a transcribir, en apretado resumen, un caso discordante, contado —o fabulado— por Ramón Gómez de la Serna bajo el sugestivo título de «El seno del relicario»: Un fraile —comienza el relato—, que pone orden en las reliquias del convento, deshace parsimonioso un envoltorio en el que se lee: «De Santa Anacaria». El fraile nota al pronto que lo guardado es cosa blanda, y que procura particular deleite al tocarla. Cuando, por fin, logra quitar el último cendal que cubre la reliquia, aparece ante sus ojos asombrados un seno, el seno de la Santa, prodigiosamente conservado. El fraile se apresura a dar cuenta del hallazgo a su superior. ¡Que nadie lo toque!, ordena éste. Uno a uno, los frailes desfilan ante el seno virgen y mártir. «Aquel seno, aquella reliquia —concluye Gómez de la Serna—, disolvió la comunidad. Todos se fueron por el mundo buscando un seno que no estuviese prohibido, un seno como el de Santa Anacaria...» (R. GÓMEZ DE LA SERNA, *Senos*, Libertarias/Prodhufrí, Madrid, 1992, pp. 82-83).

⁴² Santiago DE LA VORÁGINE, *La leyenda dorada*, tomo 1, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 276.

suerte que, a partir del II Concilio de Nicea —convocado en 787—, todo altar que se erija para la celebración de los sagrados misterios habrá de contener restos de algún siervo del Señor. La subsiguiente conmemoración de la fiesta del santo patrono, con piadosos actos litúrgicos en el templo y solemnes procesiones, ofreció muy pronto a los cristianizados núcleos urbanos la ocasión de integrar en su seno a campesinos, bárbaros y grupos marginales: «Por medio de las procesiones —escribe Vauchez— se estrecharon nuevos vínculos entre la ciudad y los *suburbia* donde se encontraban los cementerios y también los *martyria*, pequeños santuarios que guardaban las reliquias de los mártires»⁴³.

De la segunda clase de beneficios, los económicos, nos pone de nuevo en antecedentes Geary: «A toda comunidad, lo bastante afortunada como para poseer reliquias de santos en su iglesia, le sobrevenían beneficios enormes tanto en prestigio como en rentas, de modo que la competición por adquirirlas así como por promover las virtudes del santo local frente a las del santo de la comunidad vecina era muy fuerte»⁴⁴. Tanto más —añado de mi cosecha— cuanto que esta alquímica facultad de la Iglesia para transformar los dones sobrenaturales de las reliquias en dones de un contenido más tangible se producía de una manera espontánea y natural, sin recurrir a artificio alguno, salvo los requeridos por la propia excepcionalidad sacral de los despojos⁴⁵. Sencillamente sucedía —de ello se quejaba, dolorido, el reformador San Bernardo— que: «Ante reliquias cubiertas de oro se desbordan los ojos y se abren los monederos. Cuando se muestra la figura de un santo o una santa, cuanto más multicolor sea, más santa se considera. La gente se apiña para besar la figura, se les invita a dar, y antes se admira lo hermoso en lugar de venerar la santidad»⁴⁶. No era, pues, necesaria ninguna artimaña persuasiva adicional, aparte del refulgente espectáculo del culto a las reliquias, reclamado por su misma sagrada dignidad. Como ya queda dicho, el sistema de ideas y valores de la sociedad no era otro que el propugnado por la jerarquía eclesiástica: la cristiandad era la realidad social imperante. Por consiguiente, el peculiar aprecio por el pueblo llano de despojos humanos —transmutados en valiosas reliquias— no requería para su consumación del apremiante engaño, sino acaso de la suave persuasión en la que tan hábiles sabían mostrarse los pastores de la Iglesia: bastaba con el tranquilo desarrollo del acontecer diario guiado por la consoladora fe cristiana. En concreto, con la feracidad pecuniaria de las reliquias no pasaba otra cosa

⁴³ André VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 328.

⁴⁴ Patrick GEARY, *op. cit.*, p. 176.

⁴⁵ No obstante, esta prodigiosa naturalidad con que las riquezas han afluido a los cofres de la Iglesia ha solido producir en más de una mente crítica sentimientos de asombro y perplejidad. Tal estado de ánimo lo supo expresar, con ejemplar claridad y concisión, Montesquieu: «Es muy sorprendente que las riquezas de la gente de Iglesia hayan comenzado por el principio de la pobreza» (MONTESQUIEU, *Mes pensées*, en *Oeuvres Complètes*, tomo I, Gallimard, París, 1949, p. 1535).

⁴⁶ *Apud*, Carlos DE LA CASA MARTÍNEZ y Elías TERÉS NAVARRO, *Monasterio Cisterciense de Huerta*, Monasterio de Santa Marfá de Huerta, Soria, 1982, p. 30.

que lo que sucedía con otra actividad religiosa estrechamente emparentada con ella, como fue el culto a los difuntos —o, lo que es lo mismo, santos en potencia—. También este culto producía pingües beneficios, según nos cuenta el historiador Ludwig Hertling, S.J., en su *Historia de la Iglesia Católica*, al referirse a la reforma cluniacense en el siglo X: «En Cluny se producía una cantidad extraordinaria de oración, casi demasiada, no dejando tiempo para el estudio. Más adelante, los cistercienses reprocharon a los cluniacenses el dedicarse sólo al rezo y no al trabajo. Pero rezaban de verdad y el pueblo confiaba en sus oraciones. La oración por los muertos, fomentada en especial por ellos, así como su generosidad para con los pobres, constituyeron las fuentes de su riqueza. Los fieles daban de buen grado y con largueza, porque sabían que Cluny no olvidaba ni a los pobres ni a sus muertos»⁴⁷.

En tercer lugar, la posesión de reliquias de santos —fuera o no origen de un verdadero poder sobrenatural— constituyó, sin lugar a dudas, una importante fuente de poder terrenal. Las reliquias contribuyeron a edificar el gran prestigio —del que se derivaron otros muchos privilegios de índole material— alcanzado por algunos centros de culto. De entrada, los restos de santos eran un símbolo religioso del más alto valor, pues servían para tener presentes en el recuerdo piadoso a quienes supieron vivir ejemplarmente de acuerdo con la fe y la doctrina cristianas; asimismo, a los ojos de los creyentes, poseían prodigiosas virtudes capaces de poner remedio a los sufrimientos, calamidades y miserias de los que tan pródigo es este valle de lágrimas; por último, gozaban del prestigio mundano —al menos, en lo referente a las reliquias de santos medievales— procurado por la egregia posición social de la que gozaron en vida sus humanos portadores. No en vano, a diferencia de lo que fue propio de los primeros siglos de la era cristiana y de lo que comenzó tímidamente a acontecer a partir del siglo XVI, durante la Edad Media, la entrada solemne en los cielos fue privilegio casi exclusivo de reyes, nobles y príncipes de la Iglesia: nueve de cada diez de los santos medievales, beatos incluidos, gozaron en el mundo de esta elevada condición social⁴⁸. Aunque, a juicio de Vauchez, esta forma de concebir la santidad —surgida en el siglo VII—, según la cual se establecía una estrecha asociación entre santidad y nobleza de estirpe, no constituía propiamente una interesada legitimación del poder impuesta por las clases dominantes o por la Iglesia: «Esta creencia tenía sus raíces en la convicción, común al cristianismo tardo-antiguo y al paganismo germánico y compartida tanto por los dominadores como por los dominados, de que la perfección moral y espiritual podía difícilmente desarrollarse fuera de un linaje ilustre»⁴⁹. No obstante, fueran cuales fueran las íntimas intenciones de las capas privilegiadas sobre este

⁴⁷ Ludwig HERTLING, S.J., *A history of the Catholic Church*, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1957, p. 196.

⁴⁸ Katherine y Charles H. GEORGE, «Roman catholic sainthood and social status», en Reinhard BENDIX y Seymour M. LIPSET, *Class, status and power: social stratification in comparative perspective*, Routledge and Kegan Paul Ltd., Londres, 1953, p. 395.

⁴⁹ André VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 332.

punto, las familias nobles gustaron de fomentar tan favorecedora creencia distribuyendo por su cuenta restos de sus miembros más preclaros: «Así lo hicieron, por ejemplo, los primeros carolingios con su antepasado San Arnolfo, obispo de Metz (muerto en 640), o con Santa Gertrudis de Nivelles (muerta en 659), hija del maestro de palacio de Pipino de Landen y de Santa Itta, hermana de Santa Begga»⁵⁰. De esta consecuyente y espontánea manera, sin pretenderlo nadie, la rígida división estamental de la ciudad terrena en la Edad Media encontraba su natural culminación en la ciudad celestial.

Otra indicación de las connotaciones mundanas que podía adquirir el culto medieval de las reliquias se encuentra en la concreta advocación bajo la que se erigían las iglesias: la condición del santo elegido entrañaba una determinada orientación de la piedad popular y, por consiguiente, una potencial orientación política. Aunque no siempre sucedía así: algunas dedicatorias de templos, como las hechas en los primeros tiempos al Santo Salvador, a Santa María o a San Juan, no parecen encerrar criterio terrenal alguno, pues remitían directamente a los misterios de la salvación⁵¹. Si acaso, indicaban una sabia neutralidad mundana. Pero no ocurría lo mismo cuando los santos elegidos eran santos locales —santos guerreros, miembros de familias reales, obispos, ermitaños—, como era el caso de las iglesias territoriales, pues con ello se daba a entender la fuerte integración de tales comunidades cristianas con el poder local, y su consecuyente escasa vinculación con Roma. Por el contrario, la dedicación del templo a un santo universal, como San Pedro, revelaba una inquebrantable fidelidad a la sede romana⁵². Que, a su vez, fue mostrando una creciente universalidad, al incorporar en el santoral cristiano a un gran número de santos procedentes de los más lejanos lugares del orbe conocido: a partir de finales del siglo XII, «... Roma, que comenzó a controlar el proceso de canonización, se abrió realmente a la santidad universal»⁵³. Se puede afirmar, por tanto, en el sentido literal del término, que en el rico acervo de reliquias del cristianismo medieval las había más y menos católicas. A este respecto, cabe destacar que más de un santo, todavía en este mundo, hizo lo posible por favorecer los intereses particulares de su patria chica: conscientes de los grandes beneficios que sus propios restos podían procurar a la comunidad cristiana, elegían su ciudad natal como lugar apropiado para rendir su alma a Dios. «Así, el eremita italiano Giovanni Bono (muerto en 1249), que había pasado la mayor parte de su vida cerca de Cesena, en Romagna, cuando se sintió próximo a la muerte, regresó a su ciudad natal, Mantua, por un sentimiento de fidelidad a su patria y, a la vez, para combatir, con la influencia póstuma de sus reliquias, a los herejes que, en la misma Mantua, tenían por entonces sólidas posiciones»⁵⁴. Otros muertos de excepción —como llama Vauchez a los san-

⁵⁰ *Ibidem*, p. 333.

⁵¹ Jacques PAUL, *op. cit.*, p. 534.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, p. 537.

⁵⁴ André VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 346.

tos— esperaron para mostrar su personal predilección por un adecuado enterramiento a encontrarse ya instalados en la morada eterna: abundan las leyendas medievales —como la relatada por Aymeric Picaud— en que «... los restos de un santo oponen, volviéndose de pronto muy pesados, una firme resistencia a un intento de traslación desaprobado por el santo mismo»⁵⁵. En parecida línea de actuación, en cuanto favorecedora de los intereses de sus patrocinados, cabe mencionar la actitud de aquellos otros santos que «... celosamente velaban por la inviolabilidad de su propiedad particular; es decir, de la propiedad de la iglesia poseedora de sus reliquias y dedicada a su nombre»⁵⁶. Este fue el caso del rey Pipino cuando ocupó los dominios de Reims. Apareciéndosele en sueños San Remigio, le interroga con brusquedad: «¿Qué has hecho? ¿Con qué derecho has invadido una ciudad que me fue otorgada?». Dicho lo cual, comienza a golpearle con fuerza, forzando a Pipino a retirarse todo magullado. Si bien no hay que pasar por alto que —como apostilla Gurevitch— «San Remigio se distinguió, en general, por un carácter susceptible y vengativo»⁵⁷.

De semejante suerte, el significado y valor mundanal implicado por la posesión de reliquias de santos se ponía de manifiesto en el interés que reyes y príncipes medievales mostraron por ellas con el fin de acrecentar su poderío terrenal: «Las reliquias —comenta García-Pelayo— tuvieron una importancia de primer orden en la vida jurídica y política medievales. Estaban presentes en los típicos contratos feudales, eran elemento necesario del procedimiento judicial de la *conjuratio*, y sobre ellas se juraba antes de proceder a la prueba de las ordalías. Pero tuvieron también una gran relevancia desde el punto de vista político, derivada de la creencia de que las reliquias contienen poderes sobrenaturales que irradian benéficamente sobre las personas o cosas próximas a ellas, de modo que quien las posee está en situación de contar con la protección de tales poderes. De aquí que los reinos y las dinastías no las considerasen solamente en su estricta dimensión piadosa, sino también como algo en cuya veneración, disposición y conservación hay un decidido interés político, interés que llevó incluso al desarrollo de una política orientada a la adquisición de reliquias y formación de relicarios»⁵⁸. Y, llegado a este punto, García-Pelayo nos relata una adquisición violenta de reliquias, que encaja en el caso de las efectuadas entre príncipes cristianos. Se trata del expolio ejecutado por Enrique I, con el fin de enriquecer su relicario: «Ejemplo significativo en este sentido —escribe— es la adquisición de la Santa Lanza por Enrique I, que, tras de fracasar en obtenerla de su poseedor, Rodolfo II de Borgoña, por medios pacíficos y por amenazas, desencadenó una guerra que terminó por la adquisición

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Aron GUREVICH, *Medieval popular culture: problems of belief and perception*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 47.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Manuel GARCÍA-PELAYO, *El reino de Dios, arquetipo político*, Revista de Occidente, Madrid, 1959, pp. 135-136.

de la Lanza en 926, pero no sin que Enrique diera a cambio una parte de Suabia. Tal fue el precio de una reliquia a la que, por lo demás, iban adheridas significaciones políticas»⁵⁹.

De aquí que no sea de extrañar que esta interesada afición de reyes y príncipes por los sagrados restos de santos llegara a degenerar con el tiempo en lo que Huizinga llama un *crudo fetichismo*. Fue el caso, entre otros muchos, de Luis XI, quien —a juicio de su contemporáneo Philippe de Commines— «gastó más dinero que ningún otro rey en comprar la gracia de Dios y de la Virgen María». Este regio personaje desarrolló una desmesurada pasión por tales restos, a los que atribuía portentosas virtudes curativas. Sintiendo enfermo de muerte, encargó que se le trajeran de todos los rincones del mundo las más extraordinarias reliquias. El Gran Turco le ofreció una nutrida colección de las que aún quedaban en Constantinopla; mientras que el Papa atendió a sus ruegos enviándole el corporal de San Pedro. Desde Angers se le procuró la cruz de San Laud, pues a la hora de prestar juramento, puntillosamente, «Luis distinguía entre juramentos hechos sobre una reliquia y los hechos sobre otra»⁶⁰. Esta su enfermiza debilidad por todo lo prodigioso le llevó, literalmente, a apropiarse en vivo de San Francisco de Paula: «Tras haber fracasado con el rey de Nápoles, las gestiones diplomáticas de Luis lograron, con la intervención del Papa, hacerse con este hombre milagroso. Una noble escolta le llevó desde Italia, muy en contra de su voluntad»⁶¹.

Por último —aunque no por ello menos importante—, es de resaltar la importante contribución que el culto a las reliquias de santos representó para la formación de la identidad europea, al asentarse ésta fundamentalmente sobre el extendido sentimiento de una cristiandad común: «Aparte de las actividades comerciales —sostiene M. Mann—, es probable que el modo más frecuente de viajar por Europa fueran los desplazamientos de tipo religioso. Los clérigos viajaban mucho, pero también los seglares que hacían peregrinaciones... Casi todos los que podían permitírselo expiaban sus pecados en algún momento de sus vidas mediante desplazamientos de una región a otra, o incluso de un extremo a otro del continente, para recibir las bendiciones que conferirían las reliquias sagradas... Europa estaba integrada por la dispersión, por los constantes viajes para visitar esas reliquias, por la experiencia culta y culminante de *praesentia*, la supuesta presencia física de Cristo o de un santo en determinados santuarios»⁶².

⁵⁹ *Ibidem*, p. 136.

⁶⁰ Johan HUIZINGA, *op. cit.*, pp. 186-187.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 187-188.

⁶² Michael MANN, *Las fuentes del poder social*, I, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 541.

ALGUNAS CONCLUSIONES Y UNA ADVERTENCIA

Cabe concluir, pues, que la posesión de esos peculiares residuos materiales a los que llamamos reliquias de santos ha sido codiciada en la medida en que toda una compleja cultura así lo determinaba; que, tras esta valoración, hay una densa trama de ideas, creencias, sentimientos, valores e intereses en los que se apoya el deseado consumo de vestigios sagrados; que su posesión es disputada por quienes ostentan el poder o ambicionan alcanzarlo; que su valor no es meramente simbólico, pues contribuye de hecho a crear o fortalecer las estructuras de prestigio, riqueza y poder; que, por tanto, la perdurabilidad o la decadencia de tales devociones depende de la resistencia o proclividad al cambio de la cultura e instituciones del pueblo en cuestión, y no de la simple expresión de una voluntad política, mejor o peor intencionada.

La advertencia es de índole metódica. Mi análisis encierra fuertes dosis de formalismo. En todo él subyace la idea de que el consumo medieval de reliquias cumple funciones sociales semejantes a las que se derivan de la posesión de las codiciadas mercaderías de nuestros días. A estos efectos, es indiferente el marco histórico en que se produce el consumo de unos u otros objetos. Mediante esta presunción me ha sido dado mostrar, *cum grano salis*, algunos de los prerequisites funcionales satisfechos por un determinado consumo de bienes en una época histórica concreta. Mas este recurso metodológico por el que se sostiene la indiferencia histórica de la acción social, llevado a sus últimas consecuencias teóricas, constituye un puro disparate. La sociedad cristiana medieval y la sociedad occidental contemporánea tienen muy pocos elementos en común, si es que tienen alguno. En el asunto que nos ocupa, los mezquinos deseos del hombre contemporáneo, dirigidos a la posesión de insustanciales bienes de consumo, no admiten comparación alguna con los grandes fervores religiosos que arrebatan el corazón del hombre medieval en su avidez de despojos sacrales. Los contrapuestos valores que rigen una y otra sociedad confieren un significado vital muy distinto a sus respectivos actos de consumo. Ciertamente, la posesión medieval de reliquias cumplió el universal cometido —como he tratado de mostrar— de reforzar real y simbólicamente las estructuras de prestigio, riqueza y poder de aquellas lejanas sociedades, pero el específico contenido existencial de cada una de estas recompensas terrenales, así como las particulares pasiones suscitadas por ellas, son predicables sólo de la propia época que las engendró.

BIBLIOGRAFIA

- BERGER, P. L. (1971): *Para una teoría sociológica de la religión*, Editorial Kairós, Barcelona.
- BOUZA ALVAREZ, J. L. (1990): *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- BRAUNSTEIN, P. (1989): «Aproximaciones a la intimidad, siglos XIV y XV», en Ph. ARIÈS y G. DUBY, *Historia de la vida privada: De la Europa feudal al Renacimiento*, tomo 2, Taurus, Madrid.
- CASA MARTÍNEZ, C. de la, y TERÉS NAVARRO, E. (1982): *Monasterio Cisterciense de Huerta*, Monasterio de Santa María de Huerta, Soria.
- DAWSON, C. (1956): *Ensayos acerca de la Edad Media*, Aguilar, Madrid.
- ELIAS, N. (1994): *Conocimiento y poder*, Ediciones de La Piqueta, Madrid.
- GARCÍA-PELAYO, M. (1959): *El reino de Dios, arquetipo político*, Revista de Occidente, Madrid.
- GEARY, P. (1988): «Sacred commodities: the circulation of medieval relics», en A. APPADDURAI, *The social life of things: Commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GEORGE, K. y C. H. (1953): «Roman Catholic Sainthood and Social Status», en Reinhard BENDIX y Seymour M. LIPSET, *Class, status and power: social stratification in comparative perspective*, Routledge and Kegan Paul Ltd., Londres.
- GÓMEZ DE LA SERNA, R. (1992): *Senos*, Libertarias/Prodhufo, Madrid.
- GUREVICH, A. (1990): *Medieval popular culture: problems of belief and perception*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HERTLING, S. J. (1957): *A history of the Catholic Church*, The Newman Press, Westminster, Maryland.
- HUIZINGA, J. (1956): *The waning of the Middle Ages*, Doubleday & Co., Garden City, Nueva York.
- KOPYTOFF, I.: «The cultural biography of things: commodization as process», en A. APPADDURAI, *op. cit.*
- Liber Sancti Jacobi*, «Codex Calixtinus» (1992), traducción de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, reedición de X. Carro Otero, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela.
- MAALUF, A. (1992): *Las cruzadas vistas por los árabes*, Alianza Editorial, Madrid.
- MALINOWSKI, B. (1954): *Magic, science and religion and other essays*, Doubleday & Co., Garden City, Nueva York.
- MANN, M. (1991): *Las fuentes del poder social*, I, Alianza Editorial, Madrid.
- MOORE, R. I. (1989): *La formación de una sociedad represora*, Editorial Crítica, Barcelona.
- PAUL, J. (1988): *La Iglesia y la cultura en Occidente: el despertar evangélico y las mentalidades religiosas (siglos IX-XII)*, Editorial Labor, Barcelona.
- POGNON, E. (1991): *La vida cotidiana en el año 1000*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid.
- PRAT I CARÓS, J. (s.f.): «Reflexions entorn de l'eficàcia simbòlica a l'occident cristià», en VV.AA., *Antropologia i salut*, Fundació Caixa de Pensions.
- SANTAYANA, G. (1962): *Reason in Religion*, Collier Books, Nueva York.
- SCHMITT, J.-C. (1992): *Historia de la superstición*, Crítica, Barcelona.
- SIMMEL, G. (1977): *Filosofía del dinero*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- TELLENBACH, G. (1993): *The Church in western Europe from the tenth to the early twelfth century*, Cambridge University Press, Cambridge.
- VAUCHEZ, A. (1990): «El santo», en J. LE GOFF y otros, *El hombre medieval*, Alianza Editorial, Madrid.
- VÁZQUEZ DE PARGA, L. (1992): «Introducción», en L. VÁZQUEZ DE PARGA, J. M.ª LACARRA y J. URÍA, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Fondo de Publicaciones Gobierno de Navarra, Pamplona.
- VORÁGINE, S. de la (1990): *La leyenda dorada*, tomo 1, Alianza Editorial, Madrid.
- WACH, J. (1958): *Sociology of religion*, The University of Chicago Press, Chicago.
- WOODWARD, K. L. (1991): *La fabricación de los santos*, Ediciones B, Barcelona.

RESUMEN

El consumo religioso de reliquias de santos durante la Edad Media cumple semejantes funciones sociales para su época que el consumo económico de objetos para la nuestra: el de reforzar real y simbólicamente las estructuras de prestigio, riqueza y poder de sus respectivas sociedades. El ámbito de la sociología del consumo no se circunscribe a los estrechos límites de las llamadas sociedades de consumo de masas. En el presente caso, el estudio del pasado ilumina procesos sociales propios de nuestros días.

ABSTRACT

Medieval religious consumption of saints' relics played a similar role in that historic period as economic goods consumption does in our days: the social function of effectively and symbolically reinforcing the prestige, wealth and power structures of society. The scope of sociology of consumption does not limit itself to the narrow bounds of the so-called societies of mass consumption: the study of past societies, as it is our case, may throw light on contemporary social processes.