

SANTIAGO
MUÑOZ
MACHADO

VESTIGIOS



CRÍTICA

SANTIAGO MUÑOZ MACHADO

VESTIGIOS

CRÍTICA
BARCELONA

Primera edición: abril de 2020

Vestigios

Santiago Muñoz Machado

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© Santiago Muñoz Machado, 2020

© Editorial Planeta S. A., 2020

Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)

Crítica es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

editorial@ed-critica.es

www.ed-critica.es

ISBN: 978-84-9199-201-1

Depósito legal: B. 5.531 - 2020

2020. Impreso y encuadernado en España por Huertas Industrias Gráficas S. A.

El papel utilizado para la impresión de este libro está calificado como papel ecológico y procede de bosques gestionados de manera sostenible.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

Prólogo.....	7
I. LAS RELIQUIAS COMO SÍMBOLO POLÍTICO	11
La creación del culto a Santiago Apóstol	11
La multiplicación de las reliquias. Su fundamento.....	14
De la intangibilidad de las tumbas a la práctica de la <i>elevatio</i> y la <i>traslatio</i> de los santos	16
La creación de reliquias. El caso de las once mil vírgenes . . .	19
El mercado de las reliquias. <i>Furta sacra</i>	23
La reacción protestante. De Wycliff a Calvino.	28
Felipe II, el coleccionista	32
El hallazgo de torre Turpiana y los plomos del Sacromonte	36
Sobre la destrucción de las reliquias: la «descristianización» durante la Revolución Francesa.	38
Consecuencias del anticlericalismo español.	42
Sincretismo actual entre las creencias religiosas y las celebraciones civiles	44
II. TORTURA, PENA DE MUERTE Y DUELO: PRÁCTICAS Y REACCIÓN INTELLECTUAL.	55
Algunas prácticas del Antiguo Régimen	55
La reacción ilustrada	62
La crítica de los precursores europeos	66
El pensamiento ilustrado español.....	73
<i>Los primeros críticos, los primeros debates: Macanaz,</i>	

<i>Feijóo, Sarmiento, Acevedo, Sempere y Guarinos,</i>	
<i>Forner</i>	73
<i>Manuel Lardizábal, el gran sistematizador.</i>	79
<i>El duelo. Jovellanos y El delincuente honrado</i>	85
<i>Los discursos forenses de Meléndez Valdés</i>	90
La abolición de la tortura, la Constitución de Cádiz	
y la codificación penal.	93
<i>De la supresión de la tortura a los nuevos principios</i>	
<i>sobre crímenes y castigos de la Constitución</i>	
<i>de Cádiz</i>	93
<i>Calatrava y el Código Penal de 1822</i>	96
<i>Joaquín Francisco Pacheco: una mirada al pasado</i>	
<i>y la fundación del nuevo sistema represivo</i>	99
Notas	101
III. LA INVENCION DE LAS SOCIEDADES POLÍTICAS	113
Cooperación espontánea y sociedades primitivas	113
La evolución de la sociedad política en Grecia:	
de la «Edad Oscura» a la época clásica	114
Los modelos de gobierno en Roma	119
La influencia del pensamiento cristiano sobre el origen	
del poder	122
IV. SOBRE LA POBREZA	125
Juan Luis Vives y las primeras regulaciones municipales	
de la pobreza en el siglo XVI.	125
<i>De subventione pauperum</i>	130
La situación en España: política de pobres en el XVI	133
El debate entre Domingo de Soto y Juan de Robles	134
Fracasos de las políticas renacentistas	137
Creación de establecimientos especializados y	
otras políticas de la Ilustración	138
La municipalización de los servicios asistenciales en	
el primer constitucionalismo	141
Penalización de la vagancia	144
La emergencia de los sistemas de aseguramiento	
y protección pública	146
Persistencia y futuro de la pobreza en el mundo.	150

V. LA BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD	153
Thomas Jefferson y la búsqueda de la felicidad como derecho	153
Antes de las Declaraciones de derechos. La felicidad en el pensamiento de la Ilustración	157
Las diferencias entre el constitucionalismo norteamericano y el europeo en relación con la felicidad de los ciudadanos	163
La felicidad de los ciudadanos, deber del Estado	168
La responsabilidad por la felicidad de los pueblos infelices. .	171
VI. LA PROFESIÓN ELOCUENTE.	173
VII. FERNANDO EL CATÓLICO Y LOS JUSTOS TÍTULOS DE LA OCUPACIÓN DE LAS INDIAS	181
Planteamiento.	181
El descubrimiento como título de posesión y explotación . . .	182
La transformación del título inicial: la donación papal. Problemas	185
La ilusoria riqueza de las islas y el recurso a la esclavitud . . .	189
Las encomiendas y la rebelión de los frailes	192
La Junta y las Leyes de Burgos	194
El requerimiento previo a la acción de conquista	197
VIII. ANOTACIONES AL MITO DE FERNANDO EL CATÓLICO COMO PRÍNCIPE MODÉLICO.	201
Fernando el Católico en la obra de Maquiavelo y en el pensamiento de los siglos XVI y XVII	201
¿Los fines políticos priman sobre la religión?	213
Fernando el Católico y la «castellanización» de Cataluña . . .	222
Nota bibliográfica.	229
IX. LA REINVENCIÓN DE LA NATURALEZA	233
De Plinio el Viejo a Linneo	233
Antropocentrismo.	236
Alexander von Humboldt y Charles Darwin	238
Los derechos de los animales y de los árboles	243
Thoreau, Marsh y otros seguidores de Humboldt.	246
El inicio de la legislación protectora. Carson, Singer y la literatura naturalista.	248
Nota bibliográfica.	252

X. LA LENGUA POR DERECHO	255
Evangelizar antes que castellanizar	255
Las recomendaciones de los monarcas	262
Castellanizar antes que evangelizar	265
La lengua de las nuevas naciones	268
La influencia del Derecho en la expansión del castellano castizo	272
Nota bibliográfica	275
XI. HISTORIA DE UN DICCIONARIO	279
Las fuentes literarias y jurídicas del «Diccionario de Autoridades».	279
El peso específico de los documentos legales en «Autoridades».	284
Efectos de los cambios legislativos introducidos en el reformismo borbónico	287
Recepción limitada en el Diccionario	291
La política entra en los diccionarios de la lengua	292
El Diccionario Jurídico de la RAE: fundamentos y desarrollo .	300
Notas	305
Índice analítico	315

I

LAS RELIQUIAS COMO SÍMBOLO POLÍTICO

LA CREACIÓN DEL CULTO A SANTIAGO APÓSTOL

«La historia de España sería impensable sin el culto dado a Santiago Apóstol y sin las peregrinaciones a Santiago de Compostela, es decir, sin la creencia de hallarse allá el cuerpo de un discípulo y compañero del Señor, degollado en Palestina y trasladado a España en forma milagrosa; regresaba así a la tierra antes cristianizada por él, según una tradición que no tendría sentido discutir, y que existía desde antes de la llegada de los árabes.»

Esta es la tesis que se propone demostrar Américo Castro en el capítulo IV, «Cristianismo frente a Islam», de su apasionado libro *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*.

Nadie, dejando aparte las hagiografías católicas, ha defendido con tanta fuerza, ni más hermosamente, la importancia del sepulcro de Santiago el Mayor para la formación de la cultura común y las instituciones políticas de la España medieval, como lo hizo don Américo en aquel libro fascinante, pronto sometido a severísimas críticas por don Claudio Sánchez Albornoz y otros historiadores asombrados por la total renovación que proponía de las explicaciones convencionales sobre la formación de los primeros reinos cristianos. Nadie como Castro había explicado el simbolismo político de una creencia, basada en una reliquia, supuestamente perteneciente al apóstol Santiago. Nunca un escritor laico, había defendido con palabras más convincentes ni con literatura más afortunada la significación del sepulcro frente a los negacionistas, usando como argumento de fuerza la evidencia de que creyeron en él durante siglos muchos

millones de peregrinos de toda Europa. Siendo así, la creencia colectiva creó una realidad objetiva e influyente que prevaleció sobre cualquier inútil interrogación acerca del milagroso trayecto por el Mediterráneo del féretro que portaba a un apóstol decapitado.

La rápida consolidación y la expansión vertiginosa de la creencia, a partir del siglo IX, de que en un lugar de Galicia había aparecido el sepulcro del apóstol Santiago, pudo deberse, según la explicación de Américo Castro, a que el culto a la reliquia se asentó sobre creencias ya consolidadas en la época precristiana y que se habían mantenido vivas en Galicia, mezcladas con los primeros desarrollos del cristianismo. En concreto, la creencia en divinidades gemelas, como Castor y Pólux —Dioscuros o hijos de Júpiter—, uno de los cuales ascendería al cielo mientras el otro permanecía en la Tierra temporalmente, como protector del hombre. Este mito pagano podría haber estado en el imaginario de las gentes al relacionar a Santiago con Jesús porque en bastantes textos evangélicos, historias eclesiásticas y relatos de los hechos de los apóstoles se menciona a Santiago y Juan entre los hermanos de Jesús. Los padres de la Iglesia resolvieron estas referencias literales a veces, incluyen a otros apóstoles y personajes evangélicos, sosteniendo que la palabra *hermano* tiene una significación espiritual o simbólica, y no física o parental.

Pero en la época en que se inició el culto a Santiago sirvió al pueblo para confirmar que el sepulcro de Iria Flavia acogía a una divinidad, al «hermano del Señor» del Evangelio. Las similitudes con el culto dioscúrico tenía dificultades que salvar para las que Américo Castro propuso soluciones brillantes y documentadas. Por ejemplo, la circunstancia, tan fundamental en la biografía milagrosa de Santiago, de su aparición en un caballo blanco en defensa de los cristianos en la batalla de Clavijo (año 882), tenía su precedente en la presencia de Castor y Pólux, en el 449 antes de Cristo, jinetes sobre caballos blancos, para dar la victoria al dictador Postumio frente al lago Regilo. Estrabón (VI, 261) recuerda el altar que se erigió a orillas del río Sagra para conmemorar la victoria a la que ayudaron los Dioscuros (Castro usa otras referencias a Cicerón y a autores latinos diversos para justificar más su tesis). Esa aparición en pareja de divinidades gemelas para hacer posibles victorias milagrosas fue también utilizada por Gonzalo de Berceo en su *Vida de San Millán*, donde se narra cómo el conde Fernán González ganó la batalla de Simancas (año 939) gracias al apoyo conjunto de Santiago y san Millán, que «vinien en dos cavallos plus blancos que cristal». También la denominación Bonaer- ges, que Jesús otorga a Santiago y Juan, hijos de Zebedeo (Marcos, III,

17), cuyo significado es «hijos del Trueno», no es muy distante de la de Dioscuros, que también quiere decir «hijos de Júpiter Tonante», según desvela Castro haciendo un alarde de erudición sobre el origen semítico, árabe y griego de esas palabras.

Es posible que todas las similitudes con creencias precristianas, cuyo arraigo en la zona norte de la Península no es difícil de probar, resultado del sincretismo de Prisciliano y otros cristianos de los primeros siglos, sirvieran para difundir el culto al apóstol como divinidad, pero la veneración del sepulcro y de su santo ocupante se situó por encima de esas leyendas constituyéndose en un símbolo político de primer orden para contrarrestar el empuje de la guerra, envuelta, en el lado musulmán, en motivos religiosos avalados por la existencia de lugares y objetos sagrados (la Meca y la Kaaba) que alimentaban espiritualmente la voluntad de sacrificio necesaria para la conquista de un territorio hostil.

A medida que los límites del reino astur-leonés empezaron a ensancharse, creció también el valor simbólico de Santiago de Compostela. Ocurrió con Alfonso III (866-910), que fue el primero en hacer edificar un templo digno para el apóstol. La *Crónica General* de Alfonso X dice que fue aquel rey quien «fizo la eglesia de Sant Yagüe, toda de piedra taiada, con pilares de mármol, ca antes de esto de tierra era fecha». Ganó tanto prestigio el rey por sus acciones que sus hijos, súbditos y cronistas lo llamaron «imperator». La creciente importancia de Santiago de Compostela como lugar de culto llevó al lugar a sus más altas cotas de esplendor en la época del obispo Diego Gelmírez (1100-1140), cuando la sede episcopal misma se revistió con formas de pontificado y compitió con Roma para ser la cabecera de la cristiandad. La significación política y militar del emplazamiento de culto religioso creció simultáneamente. En la *Historia compostelana* se cuenta la conquista de la ciudad de Coímbra por Fernando I en 1064, empresa difícil porque se trataba de una ciudad amurallada y situada en una colina. Sin embargo, la victoria del rey fue milagrosamente fácil porque, después de que pasara tres días ante la tumba del apóstol pidiendo protección y ayuda, marchó con sus huestes hacia Coímbra, y bastaron seis meses de cerco a la ciudad para que sus habitantes se rindieran a causa del hambre. En la *Crónica General* del rey Alfonso X la narración incluye la aparición de Santiago sobre el caballo blanco a un obispo llamado Estiano, peregrino habitual al sepulcro, que ponía en duda la pertinencia y utilidad de reclamar ayuda guerrera a un santo que, en vida, según lo que de él se sabía, había sido un humilde pescador nada belicoso. En verdad, todas las referencias a la vida de Santiago el Mayor

en los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles o en la Historia eclesiástica de Eusebio de Cesárea, lo presentan como un personaje bastante distinto del resuelto jinete Santiago Matamoros, pero los españoles de finales del primer milenio y comienzos del segundo habían perdido esas referencias y estaban bien dispuestos para recrear una figura intermedia entre lo humano y lo divino, capaz de alumbrar el difícil camino de la consolidación y expansión de los reinos cristianos.

La fuerza del sepulcro del apóstol, por mucho que pueda explicarse por su relevancia simbólica para armar ideológicamente a los últimos godos, recluidos en las montañas asturianas, débiles y sin capacidades bélicas que oponer a los invasores musulmanes, no hubiera podido tener atracción para los cristianos establecidos al otro lado de los Pirineos si las grandes posibilidades religiosas y políticas que ofrecía el culto a Santiago no hubieran sido advertidas también por los monarcas franceses, con declaradas apetencias por dominar los territorios peninsulares vecinos a sus tierras y, sobre todo, por los monjes de la Orden de Cluny. Los monjes cluniacenses fueron los eficaces primeros organizadores de las rutas francesas y españolas hacia Compostela. Al mismo tiempo que los reyes los protegían y les otorgaban importantes contribuciones económicas, crecía el número de monasterios implantados a lo largo de la ruta. Se difundieron narraciones y leyendas, historias y mitos que llamaban la crédula atención de posibles peregrinos. Las primeras describían las maravillas ocurridas en la parte francesa de la vía jacobea (*Crónica de Turpín, Entrée en Espagne, La prise de Pampelune...*); más tarde contaban los hechos y milagros atribuidos al apóstol (que recalaron en la compilación del *Codex Calixtinus* y de otras muchas crónicas). Pero cada una de las iglesias y monasterios de la ruta fue, poco a poco, creando una historia propia, que, además de servirles para atraer viajeros, se convertiría en una fuente importante de recursos económicos.

LA MULTIPLICACIÓN DE LAS RELIQUIAS. SU FUNDAMENTO

La eficacia de los relatos para atraer viajeros a Compostela fue grande, pero hubo de añadirse a la narración y su transmisión, oral o escrita, alguna realidad física, más tangible y verificable. Lo mismo que la espiritualidad jacobea contaba con un sepulcro que conservaba materialmente los restos del apóstol, las iglesias y conventos emplazados en la ruta sagrada necesitaron consagrarse al culto de un santo o mártir y justificar esa

dedicación no sólo mediante leyendas o historias locales, sino mostrando en el lugar el cuerpo del santo venerado, que sería la prueba tangible de que un individuo excepcional, que ya había transitado hacia la presencia de Dios, había dejado en el mundo un elemento material de conexión del que podrían servirse los fieles para sostener relaciones con el santo y, por su intermediación, con el Señor.

La ruta se pobló entonces de monasterios e iglesias que conservaban reliquias de santos y mártires. No era la fuerza mayor y superior del gran Santiago la única justificación para afrontar las fatigas del camino, sino la riqueza de los lugares sagrados que podían visitarse a lo largo de la ruta: cada uno de ellos ofrecía una historia fascinante para compartir, una maravilla que ver o un milagro que comprobar. Cada lugar con una magia irresistible para las mentalidades medievales, devoradoras de historias celestiales que aseguraban la continuidad de la relación entre los santos y sus antiguos iguales que seguían vivos en la Tierra. Esta comunidad entre los vivos y los muertos, como la dogmática católica advertiría enseguida, permitía considerar que aquellos que habían pasado por el mundo acumulando virtudes y méritos, que no llegaron a gastar, podían ceder parte de los premios y recompensas merecidos a quienes precisaren ayuda física o espiritual.

Se han hecho algunas búsquedas, en la cultura grecorromana, de antecedentes que pudieran explicar la rápida implantación, en el mundo cristiano, del culto a las reliquias, pero no es posible establecer ningún parangón entre los mitos paganos y las prácticas cristianas. No es medieval el inicio de la veneración de las reliquias, que también existió en la Antigüedad pagana y es posible encontrar bastantes ejemplos en la cultura de la muerte de antiguas civilizaciones y pueblos primitivos, pero en ningún caso el prestigio de los restos cadavéricos de personajes destacados por su conducta tuvo las dimensiones que alcanzó en los países europeos a partir de la Alta Edad Media. En la literatura griega y romana abundan los testimonios sobre formas de veneración y culto a los héroes, pero casi todas se refieren a personajes mitológicos. Lucano menciona que la cabeza de Orfeo se conserva en Lesbos, Pausanías que había restos de Tántalo en Argos y podía contemplarse el omoplato de Penélope en el Templo de Zeus en Ilis. Hay noticias similares en la enciclopédica obra de Plinio el Viejo. También Heródoto advierte sobre los restos de Orestes existentes en Esparta. Pero basta la cita de los personajes a los que se refiere el recuerdo para establecer las diferencias con los santos y mártires cristianos, que no fueron comúnmente personas que destacaran por sus hazañas sino indivi-

duos corrientes señalados por la fortaleza de su fe, su vocación para el martirio o su acendrada espiritualidad. Seguramente presentan estas prácticas cristianas del culto a las reliquias mayores similitudes con la tradición de honrar a los difuntos familiares que los romanos mantuvieron por generaciones (Delehaye).

No hay ninguna indicación en los libros sagrados que favoreciera o estimulara el culto a las reliquias, o pudiera explicar el extraordinario éxito de esta práctica. Los padres de la Iglesia, que conocieron el rápido desarrollo del fervor por descubrir, consagrar y trasladar reliquias, no opusieron objeciones, pero tampoco lo apoyaron creando un aparato doctrinal adecuado. Lo que los primeros escritores cristianos, como san Agustín, llegaron a manifestar fue la necesidad de respetar los enterramientos en que yacían los cuerpos de los mártires y grandes personajes cristianos.

Durante los cinco primeros siglos de la era cristiana el sitio de enterramiento era invulnerable, no sólo por razones religiosas sino, más simplemente, civiles, ya que la legislación romana mantuvo el principio de intangibilidad de las tumbas, con muy pocas excepciones que se referían a los muertos en combate fuera de su lugar de origen. Por ello, las primeras iglesias y monumentos consagrados al culto de un santo tuvieron que emplazarse en el lugar del enterramiento, edificándose sobre la tumba. El sarcófago solía mantenerse en una cripta situada debajo del altar mayor, dejando alguna comunicación entre ambos espacios que se abría una vez al año o en ocasiones solemnes.

DE LA INTANGIBILIDAD DE LAS TUMBAS A LA PRÁCTICA DE LA *ELEVATIO* Y LA *TRASLATIO* DE LOS SANTOS

Hacia el siglo VII se produjo una importantísima modificación del principio de intangibilidad de las tumbas. El papa Teodoro (642-649) contribuyó a su ruptura permitiendo, por un lado, la *elevatio* o exhumación del cadáver y su *traslatio*. Dicho Papa usó estas nuevas facilidades para llevar a la basílica de San Esteban en Roma los cuerpos de los mártires san Primo y Feliciano. Años después el papa León II (682-683) adoptó iguales decisiones con los cuerpos de san Simplicio y san Viatrix para depositarlos en una basílica consagrada a san Pablo (N. Herrman-Mascard; C. Treffort).

En la España medieval la *traslatio* de santos y mártires se convirtió en un gran acontecimiento político, cultural y religioso, continuamente repe-

tido, que contribuyó a enriquecer las iglesias y monasterios con nuevas reliquias de santos. Existen bastantes narraciones concernientes al traslado de santos desde sus tumbas originarias hasta otros emplazamientos, pero ninguna ha dado lugar a una literatura tan extensa y detallada como el traslado del cuerpo de san Isidoro desde Sevilla hasta León. Nada se sabía de los restos del santo en Sevilla desde su muerte, pero apareció el cuerpo milagrosamente con ocasión de una expedición enviada por el rey Fernando I en busca del cuerpo de santa Justa, una de las dos grandes mártires sevillanas. La comisión eclesiástica estaba presidida por el obispo leonés Alvito, quien fue el afortunado receptor de la noticia del lugar exacto donde se encontraba el enterramiento de san Isidoro. Lucas de Tuy, que fijó la crónica del acontecimiento y de la ulterior *traslatio* del cuerpo, así como de los muchos milagros que el santo hizo a lo largo del recorrido, cuenta que los enviados por el rey leonés buscaron infructuosamente a santa Justa durante días y cuando una noche dormían en el lugar de acampada, se apareció san Isidoro al obispo Alvito indicándole que no encontrarían el cuerpo de la santa pero que debían llevar a León el suyo, cuyo lugar de enterramiento le marcó con tres golpes de su báculo. El sueño se repitió tres veces hasta que Alvito se convenció de la realidad de los deseos de san Isidoro, quien también le anunció que en cuanto emprendiera el camino hacia León moriría. Ocurrió todo como se indicaba en el sueño: los restos del santo fueron exhumados, envueltos en finos lienzos y guardados en una caja de cobre que, puesta sobre una carreta, los transportaría hasta su destino. Alvito murió al iniciarse el regreso. Y el santo repartió beneficios por donde pasaba, curando enfermos, haciendo ver a los ciegos, andar a los paralíticos, hasta llegar a León, donde fue recibido por multitudes que lo aclamaron con un júbilo parangonable al del pueblo que recibió a Cristo al entrar en Jerusalén. Ocurrió en el año 1063 y con esta grandiosa operación no sólo se cubrieron objetivos religiosos, sino que también se nutrió la ruta a Santiago con una reliquia de enorme importancia, recuperada desde la peligrosa frontera con los territorios dominados por los musulmanes. Además el rey Fernando I concluía una operación política de enorme envergadura al simbolizar con el traslado la unión de la monarquía leonesa con la España goda y la gloria de aquel período en que todo el territorio peninsular estuvo unido por una gobernación y fe comunes. San Isidoro, además, aportaba el recuerdo del santo varón y, al tiempo, del valiosísimo intelectual. El prestigio de san Isidoro fue tal que hasta pudo competir con Santiago en el indiscutible caudillaje bélico del apóstol. Algunos textos hagiográficos de los si-

glos XII y XIII muestran a Isidoro en posición de guerrero protector; en tal condición se apareció el obispo sevillano a Alfonso VII y le dijo: «Yo soy Isidoro, Doctor de las Españas, sucesor del apóstol Santiago por gracia y predicación: esta mano derecha que anda conmigo es del mismo apóstol Santiago, defensor de España». Pero los conatos de emular también a Santiago en su condición de guerrero no prosperaron porque la imagen dominante de Isidoro que transmite la literatura de los siglos XII y XIII, de Gonzalo de Berceo al *Libro de Alexandre*, es la sobresaliente brillantez intelectual del santo.

Otros traslados de reliquias de santos tuvieron una razón de ser más práctica. Las de San Millán de la Cogolla fueron exhumadas porque los monarcas castellanos y navarros quisieron mejorar el monasterio e instalar los restos del santo de una manera más acorde con su prestigio. De modo que decidieron sacarlo del antiguo cenobio, construido en un lugar montuoso de difícil acceso, y levantar una nueva edificación en el valle inmediato. De esta iniciativa surgió el monasterio de San Millán de Yuso al que se trasladaron en 1067 las reliquias, depositadas en una maravillosa caja de oro y marfil.

Las crónicas de cada uno de estos traslados, elaboradas por los miembros de las órdenes religiosas, obispos o cronistas, se acompañaban ordinariamente de un *liber miraculorum*, que contaba los principales hechos sobrenaturales que podían imputarse a la reliquia porque habían acaecido tras la muerte del santo y, sobre todo, durante su *traslatio* y en el nuevo emplazamiento. Algunos de estos libros eran más generales y compendiosos, pero cada uno de los grandes santos tuvo el suyo particular (las más importantes referencias a Santiago Apóstol se incluyeron en la relación de veintidós milagros que recoge el *Codex Calixtinus*, pero también los hechos de San Millán de la Cogolla y Santo Domingo de Silos tuvieron una gran significación literaria porque escribió sobre ellos Gonzalo de Berceo). Esta clase de recordatorios estimulaba a los peregrinos para que visitaran los monasterios e iglesias, y era muy útil para atraer a las gentes sencillas (*rustici, simplici*) y mostrarles la capacidad milagrosa de las reliquias. En las obras de Alfonso X, como *Las Partidas* o las *Cantigas de Santa María*, abundan las referencias a milagros debidos a reliquias que podían encontrarse en el Camino de Santiago. Así en la Cantiga 362 (curación del orfebre que habían realizado la arqueta del relicario), 259 (sobre el candelario o cirio salutífero contra la infección del fuego salvaje o sagrado), 148 (en relación con la camisa o velo de la Virgen), 61 (castigo por la duda o incredulidad sobre el poder de las reliquias).

Todas estas compilaciones recogían relatos populares transmitidos oralmente, a partir de los cuales se desarrolló una literatura de gran alcance y éxito popular en Europa.

Gracias a los traslados de relicarios con cuerpos completos o sus fragmentos se añadió al atractivo del apóstol el de santos de popularidad ascendente. El Camino de Santiago se podía acometer con el objetivo final de visitar el sepulcro de Compostela, pero el itinerario se enriqueció con otras localizaciones sagradas imprescindibles. El libro V del *Codex Calixtinus*, en su capítulo VIII, trata «de los cuerpos de los santos que descansan en el Camino de Santiago, y que deben ser visitados por los peregrinos». Da muchas localizaciones en suelo francés, y al llegar al territorio español las referencias son más parcas pero considera indispensables el cuerpo de santo Domingo, los de san Facundo y Primitivo, cuya basílica levantó Carlomagno, el cuerpo de san Isidoro en León y, desde luego, en Compostela, el apóstol.

LA CREACIÓN DE RELIQUIAS. EL CASO DE LAS ONCE MIL VÍRGENES

La implantación de más iglesias y monasterios en la ruta que conduce a Santiago, y la expansión de las monarquías cristianas por el territorio peninsular, generó una demanda creciente de reliquias. Las reliquias daban prestigio, al establecimiento religioso que las poseía, en proporción a la importancia del santo personaje al que pertenecieran. No había reliquias corporales de Jesucristo ni de la Virgen, por razón de la resurrección y de la ascensión, pero los elementos que hubieran pertenecido a Dios hecho hombre o a su madre serían, obviamente, los más apreciados. Despojos físicos de sus cuerpos no existían, pero se veneró en varios conventos europeos el santo prepucio, remanente de la circuncisión del Señor, un diente de leche de su infancia, gotas de sangre tomadas en la crucifixión, o muestras de leche de la Virgen María. A falta de restos corporales abundantes, se utilizaron masivamente las reliquias de contacto, que eran todas las prendas que habían usado o los objetos que habían tocado, como el muy milagroso velo de la Virgen, la lanza con la que el soldado Longino atravesó el tórax de Cristo agonizante, restos de la corona de espinas, fragmentos de la cruz, la sábana con la que Jesús fue envuelto al ser bajado de la cruz y amortajado. Todos estos recuerdos santos eran reliquias de contacto cuyo valor se subordinaba a los restos corporales de la persona sagrada. Las reliquias de apóstoles, santos y mártires también fueron ob-

jeto de una clasificación que partía del mismo criterio señalado: eran más importantes las reliquias de los apóstoles que las de los santos en general; se valoraban los cuerpos completos de forma preferente y, en su defecto, sus fragmentos; a falta de reliquias corporales se apreciaban mucho las de contacto (*brandea*), que podían, a su vez, proceder de la época histórica en que el santo vivió o ser creadas mediante el roce o frotación con una reliquia ya acreditada, bendecida y venerada.

Esta ampliación del concepto de reliquia fue imprescindible para poder satisfacer la demanda generada en toda Europa, que fue altísima. Aunque las fuentes de abastecimiento más habituales, Italia, con incontables restos de la represión romana, y España, con los mártires dejados a su paso por el avance musulmán, parecían inagotables, de vez en cuando una leyenda servía para facilitar el aprovisionamiento. Por ejemplo, el sacrificio de Úrsula y las once mil vírgenes, una narración medieval construida a partir de la decisión de una joven, recién convertida al cristianismo, de guardar por siempre su virginidad. Volviendo de Roma, donde el papa Ciriaco la consagró definitivamente, la asaltaron los hunos en Colonia y la aprisionaron y violentaron junto con once mil vírgenes que se solidarizaron con ella. Ese número descomunal parece derivarse de una inscripción (real, conservada e indiscutida por los epigrafistas) que figura en la basílica que un tal Crematius levantó en Colonia en honor de Úrsula y las once mil vírgenes. En la documentación de la época aparecen relaciones de las mártires. La más verosímil menciona, junto a Úrsula, a Sencia, Gregoria, Pinnosa, Martha, Saula, Britola, Saturnina, Rabacia, Satunia y Paladia. En todo caso, como las listas encontradas siempre incluían un número limitado de mujeres, se ha planteado la cuestión de saber de dónde sale el número de once mil. Las explicaciones más sesudas argumentan que en uno de los documentos conservados aparece el nombre de Undecemillia, y en otros Xismillia, que habrían permitido transformar el nombre propio en una cifra. Otros documentos contienen la abreviatura XI.M.V, de la que tendría que haberse deducido *undecim martyres virgines*, pero se prefirió la interpretación *undecim milia virginum*. Esta versión facilitó la multiplicación de las correspondientes reliquias y explica que haya huesos de las once mil vírgenes repartidos por muchísimos lugares de Europa.

Algunas ciudades con capacidad económica y política se las arreglaron para justificar que les pertenecían por derecho los restos de algún apóstol prestigioso, como ocurrió en Venecia, donde la *traslatio sancti Marci* sirvió para justificar cualquier medida conducente a conservar el cuerpo del apóstol san Marcos, cuya asignación a Venecia se justificó en

prescripciones de los propios Evangelios. Pero un mercado tan exigente no podía abastecerse solamente con estas grandes reliquias. Las nuevas iglesias, que se levantaron en cualquier lugar, necesitaron, por imposición del Concilio de Nicea, celebrado en el 787, disponer de alguna reliquia. También la transformación de antiguos templos paganos en iglesias cristianas se llevaba a término mediante ceremonias de *consacratio* que incluían el depósito de reliquias en las arcas. Casi todas ellas, grandes o pequeñas, se conservaban en urnas, baúles, cofres, cajas o vitrinas, los relicarios, a los que acababa atribuyéndose también valor sagrado por razón de su contenido, de modo que el roce con estas arcas, trabajadas en marfil o madera engastada con piedras preciosas y metales delicadamente dispuestos, transmitía a otras piezas, como cirios, imágenes, exvotos, medallas, paños o velos, alguna virtud, principalmente curativa, en la que los devotos creían con firmeza. Con esta variedad de reliquias se pobló también el Camino de Santiago. Los relicarios existentes desde Roncesvalles a Compostela son maravillas artesanales rodeadas de narraciones, libros de milagros y leyendas deslumbrantes. En la Colegiata de Roncesvalles está el relicario conocido como Ajedrez de Carlomagno (en el libro IV del *Codex Calixtinus* se relatan hasta tres apariciones del santo a Carlomagno; en el relato del Pseudo-Turpin, también en el *Codex*, se considera incluso que el emperador descubrió el sepulcro). El tablero está vinculado a la leyenda de Roldán y a la tradición de que Carlomagno estaba jugando al ajedrez aquel día en que Roldán, para prevenirlo, tocó el cuerno con tanta fuerza que, a la tercera, sangró por la boca y la nariz y el cuerno reventó. El tablero-relicario es una pieza rectangular, hecha de madera, con treinta y dos casillas que contienen placas esmaltadas donde están embutidas diferentes clases de reliquias. La leyenda atribuye su origen a un regalo de Carlomagno, pero la pieza es del siglo XIV. Esta facilidad para situar los hallazgos en cualquier siglo permitía continuar el Camino encontrando todo tipo de restos sagrados. En Obanos el cráneo de san Guillén, dentro de un relicario de plata. En Estella la espada de san Andrés. En san Millán de la Cogolla los restos del santo ermitaño guardados en un arca de marfil. El culto de san Millán era especialmente importante en Castilla y La Rioja. La *Traslatio et liber miraculorum sancti Aemiliani*, donde está descrita la *elevatio* de san Millán y su *traslatio* al nuevo monasterio de Yuso, más acomodado a la relevancia del santo que el de Suso (*mirabatur rex et populus quod tan humilis locus tan inmensio ditaretur thesauro*), se explica que, sin perjuicio de percibir, a la apertura del ataúd, el *odor sanctitatis* que tanto dio que escribir y comentar en la

elevatio de san Isidoro y en la de santo Domingo de Guzmán, el cuerpo de aquel santo riojano había sido devorado por el tiempo sufriendo la devastación habitual de la que, sin embargo, se habían librado otros notables santos cuyos cuerpos incorruptos fueron la mejor prueba de su santidad. Cuando se encontraban cuerpos pulverizados, como el del ermitaño de Suso, se facilitaba la obtención de fragmentos que distribuir en las iglesias de la diócesis o en otras demarcaciones a las que se extendiera el culto. En estos casos también se prefería no mostrar los restos a los fieles, sino guardarlos cuidadosamente en un relicario digno de ser admirado. En el caso de san Millán, *cineresque reliquiarum coligentes in argentam recondunt*.

Aymeric Picaud recomendó en su *Liber Peregrinarum*, incorporado como parte quinta del *Codex Calixtinus*, que se visitara después a santo Domingo, el de la Calzada, donde se centra la narración de uno de los milagros más conocidos de toda la ruta de Santiago, el del ahorcado injustamente y milagrosamente mantenido vivo durante días gracias al santo, que es un argumento de «ocasionales», muy extendido en toda Europa, aunque, según la demostración de Roger Chartier, más bien asignando la autoría del milagro a la Virgen María.

Más adelante las reliquias de san Isidoro en León, a las que ya me he referido, y, al entrar en Galicia, desde luego, el milagro de O Cebreiro, conservado ulteriormente en dos cápsulas cuya construcción dispuso la reina Isabel la Católica, con ocasión de su visita, donde se conservan el trozo de carne y las gotas de sangre en que se transformó la hostia y el vino como réplica a la incredulidad del propio sacerdote oficiante.

En fin, al término del recorrido, Compostela, convertida gracias a la afluencia de miles de visitantes en un punto de referencia, en competición con los mártires de Roma, la tumba de Thomas Becket en Canterbury y los Santos Lugares en Jerusalén.

Las reliquias daban prestigio a los monasterios e iglesias que las poseían, atraían a los peregrinos y eran una fuente importante de ingresos. De esto último dan cuenta, desde luego, las donaciones de los peregrinos o de personas adineradas, que llegaban a ser cuantiosísimas, pero también las grandes recaudaciones obtenidas con las *tournées de reliques*, que eran exhibiciones andantes por comarcas y territorios alejados de su emplazamiento habitual, que sirvieron para la financiación de basílicas y grandes monasterios o establecimientos religiosos. Tal práctica no debió ser siempre santa porque las *Partidas* prohibieron sacar las reliquias de los lugares donde se guardaran habitualmente si el desplazamiento estaba motivado por la codi-

cia (Partida I, Título 4, Ley CXX). Pero no debió ser una regla muy severamente impuesta porque las *Cantigas* del propio rey Alfonso recogían algunos ejemplos de *ournées* sin condenarlas expresamente (Cantiga 35). En bastantes sínodos diocesanos y concilios provinciales (desde el Concilio de Poitiers de 1110) se adoptaron también restricciones y prohibiciones.

EL MERCADO DE LAS RELIQUIAS. *FURTA SACRA*

El valor económico de las reliquias generó un mercado con sus propios agentes, vendedores y compradores, y, desde luego, intermediarios. El primer problema que suscitó este tráfico de lo sagrado fue el fraude. Era fácil confundir sobre la autenticidad de la mercancía. Las malas prácticas debieron extenderse lo bastante como para que se incorporaran a los relatos populares en los que aparecen los buleros, que además de vender bulas portan reliquias con las que perdonan todos los pecados posibles (de aquí también «perdonadores»). Bulero fue el quinto amo del Lazarillo y el padre de Rinconete. Y antes de que estas historias fueran compuestas, Geoffrey Chaucer había incluido en los *Cuentos de Canterbury* uno protagonizado por un bulero (a la invitación de que su interlocutor besara las reliquias del santo que le exhibía, dijo este: «Maldición si lo hago. Vos me haríais besar vuestros calzones y juraríais que era la reliquia de un santo, aunque los hubierais ensuciado con vuestro culo. Por la Vera Cruz que encontró Santa Elena, antes agarraría vuestros cojones con la mano que vuestras reliquias y recuerdos santos. Desprendeos de ellos y os ayudaré a llevarlos y se los colocaremos en excrementos de cerdos»). El gobierno de la Iglesia, que había estimulado ese mercado exigiendo que cada establecimiento consagrado tuviera una reliquia, hubo de acordar en el cuarto Concilio de Letrán, celebrado en 1215, siendo papa Inocencio III, una prohibición general de que se veneraran reliquias que no tuvieran certificado de santidad, es decir que no hubieran sido confirmadas por la autoridad competente.

El tráfico comercial de reliquias trajo consigo el problema de los robos. Había gente que se dedicaba profesionalmente a obtener reliquias por cualquier medio, aceptaban encargos, intentaban la adquisición y, si no la conseguían, procuraban robarlas. Uno de los más famosos proveedores europeos, que operaba desde primeros del siglo IX, fue un tal Deusdona, cabeza de una organización que actuó con gran eficacia en toda Europa teniendo como tierra de aprovisionamiento habitual Italia. Facili-

tó a Einhard los cuerpos de los santos Marcelino y Pedro, cuya *traslatio* fue narrada por el propio Einhard y está entreverada de acontecimientos asombrosos.

Desde un punto de vista jurídico, lo más curioso de estos robos de cuerpos o de restos cadavéricos era la dificultad de su sanción.

El problema más elemental al que hubo de enfrentarse la punición era la determinación del valor de un hueso, de una mano, una cabeza o un cuerpo entero. Los restos cadavéricos no tienen ningún valor intrínseco como tienen el oro, las piedras preciosas, los objetos labrados y ricamente adornados o cualquier cosa objeto de comercio ordinario. Los restos humanos sólo adquieren valor si a su desnudez física se añade la circunstancia de que una comunidad determinada, mientras más amplia mejor, reconoce en ellos un objeto digno de ser conservado o venerado. Esta plusvalía no resulta del simple hallazgo del yacimiento, ni de la constatación de la existencia de un enterramiento, sino de su reconocimiento como perteneciente a un apóstol, santo o mártir, que se formalizaba en el momento de su *traslatio* y concluía con el depósito de la reliquia en su lugar final de destino. La exhumación de un cadáver o sus fragmentos pudo estar prohibida por la legislación (lo estuvo por siglos en el Derecho Romano) por aplicación del principio de intangibilidad de las sepulturas, pero la regla se debilitaba si el explorador no actuaba sobre cementerios o enterramientos identificados. Además la intangibilidad se levantó cuando la presión de la búsqueda de reliquias lo hizo necesario y la pujante Iglesia católica favoreció su difusión como objeto de culto. En este ambiente cultural el tráfico de osamentas no podía ser objeto de reprobaciones esenciales. Sólo si el robo se refería a una reliquia depositada en un lugar sagrado y reconocida como perteneciente a una entidad concreta, podía argumentarse mejor el reproche.

Pero la dificultad era elevada en cualquiera de las hipótesis por esa convicción de fondo de que no pueden constituirse derechos de propiedad sobre los huesos de un difunto. Puede parecer una aseveración equívoca, pero hago notar que, más allá del respeto legalmente impuesto a las sepulturas, que se ha mantenido hasta hoy, siempre ha habido prácticas de apropiación indebida de cadáveres, no ya clandestinas y para el servicio de la magia o de la ciencia, como ocurrió con frecuencia en el Bajo Medievo y en las épocas renacentista e ilustrada, sino con la cobertura y complacencia de los poderes públicos. Algunas veces simplemente para formar colecciones de huesos que sirvieran para la clasificación de las razas humanas, operación muy del gusto de los científicos del siglo XIX y que permitió acumular en los museos miles de piezas desenterradas al efecto.

Hasta el final del siglo xx no aceptaron los estados las reclamaciones de las comunidades a las que pertenecían aquellos cadáveres históricos, reclamando su reinhumación. En Estados Unidos, la *Native American Graves Protection and Repatriation Act* se aprobó en 1990, y de 2010 es una ley francesa que acepta la devolución a Nueva Zelanda de diversas cabezas maorís que se conservaban en sus museos. Las reclamaciones, largamente sostenidas por los pueblos de los que fueron miembros aquellos cadáveres expuestos en vitrinas, se basaron en convicciones espirituales que, desde luego, no compartían quienes habían extraído los huesos de sus tumbas. Restos de gran valor religioso para unos eran material de desecho con destino al muladar para otros. La plusvalía la ha añadido siempre la convicción religiosa de una comunidad determinada (en los casos mencionados, de que sin un enterramiento digno el muerto no obtendrá nunca la paz); sin ella el hueso humano es un objeto que carece de apreciación y es insusceptible de tráfico comercial.

He dado esta zancada por encima de los siglos para recordar ejemplos que impiden atribuir sólo a la oscura Edad Media la práctica de no dar valor a los huesos humanos hasta constatar que pertenecen a un sujeto digno de veneración y una comunidad amplia de personas lo reconoce. Pero vuelvo a los inicios del siglo xii, con el obispo Gelmírez gobernando la diócesis de Compostela y todos los territorios circundantes, para resaltar que él mismo utilizó la práctica de apoderarse de reliquias ya consagradas cuando, con ocasión de alguna visita a su emplazamiento, decidía que no le gustaba la forma en que se conservaban y exhibían, ordenando seguidamente su traslado a Compostela (la *Historia compostelana* informa de una operación, ordenada por Gelmírez, que afectó a reliquias guardadas en iglesias portuguesas). No de otra manera se podía explicar la enorme acumulación de reliquias existente en algunos monasterios. B. de Gaiffer inventarió las existentes en el monasterio de San Millán de la Cogolla, donde las había de toda clase de santos y procedencias.

Muchas veces los robos ocurrían entre monasterios o iglesias a incitación de alguno de estos establecimientos religiosos. Se trataba de *furta sacra* y debían ser tratados especialmente. Incluso cuando los ladrones eran profesionales podían encontrarse causas de justificación absoluta, o eximentes, o argumentos atenuantes de la responsabilidad. El robo podía considerarse una forma lícita de apropiación de reliquias. Algunos estudiosos de estas prácticas han tratado de explicarlas con argumentos que no parecen extravagantes para la cultura religiosa medieval. Si el pueblo estaba convencido de que cada uno de sus santos tenía un poder efectivo,

era completamente inconcebible que sus reliquias pudieran ser robadas contra su voluntad (H. Fichteau). Si el santo no se quería mover de donde estaba, no había poder en la tierra capaz de contrariarlo. Se usaba el término *furtum* para estas apropiaciones, pero no podía decirse de ellas que fueran verdaderamente un robo. Por razón de su motivación podía ser un *laudabile furtum* y, si se probaban las buenas intenciones del ladrón, era seguro que lo absolverían. Algunas veces, con el empleo de la expresión *furtum* se quería expresar que el traslado se había hecho en secreto y por la noche, para evitar curiosos y no inquietar al pueblo. Hay una definición de *furtum* derivada de *furvo*, oscuridad, que usa san Isidoro de Sevilla y que fue tomada por Klaus Schreiner para apoyar esta clase de explicaciones sobre la impunidad de los *furta sacra*.

Aun cuando algunas normas, eclesiásticas o civiles, pretendieron regular el tráfico de reliquias robadas, la represión o castigo del culpable y la reposición de las cosas a su situación primitiva siempre resultaban muy difíciles porque se encontraban causas de justificación para casi todos los sucedidos imaginables. Ya se ha citado la voluntad de los santos, que era un argumento irrefutable cuando se utilizaba con sentido. A él se añadía a veces la dificultad de determinar cuál era la mejor manera de realizar los mandatos divinos, ya que la moral y las leyes no siempre siguen idénticos caminos. El Antiguo Testamento ofrece muchos ejemplos de deseos divinos que necesitaron, para ejecutarse, de la mentira, el engaño o la superchería. La salida de las reliquias de una iglesia podía explicarse como una prevención contra su destrucción. Razones de seguridad sirvieron, a lo largo de los siglos, a los hagiógrafos para justificar robos; así por ejemplo en relación con el cuerpo de María Magdalena, cuando se trasladó desde Provenza a Vézelay. También influía mucho la condición moral y espiritual del ladrón; los motivos de un obispo o de un buen hombre no se discutían. Y a veces se invocaba la tradición si el *furtum* de esa misma reliquia no era la primera vez que acontecía.

Cuando los lugares de peregrinación se fueron haciendo tan populares que atraían a miles de personas, como ocurrió con Santiago de Compostela desde el final del primer milenio, los robos y la inseguridad afectaron no sólo a las cosas sino también a las personas. La importancia de las iglesias y monasterios, la gran ruta turística descrita por Aymeric Picaud, hizo de la peregrinación un camino de santidad y riqueza. Atraía a viajeros que purificaban sus espíritus y se beneficiaban de los dones que los santos dispensaban por todas partes y, al mismo tiempo, contribuían con sus donativos y limosnas al crecimiento de la red de monasterios.

La seguridad del peregrino hubo de constituir uno de los objetivos preeminentes de la legislación eclesiástica y civil. Se dictaron normas al respecto, sobre todo a partir del siglo x y durante el reinado de Alfonso IX, pero su compilación definitiva se incorporó a las *Partidas* de Alfonso X. Entre las normas eclesiásticas predominan las primeras del obispo Gelmírez, aprobadas en el Concilio compostelano de 1114, y también en algunos Decreta *ad protegendam paupere* de 1113, dictados por el mismo obispo, a los que siguen las normas del Concilio de Letrán de 1123 sobre excomunión de los expoliadores de peregrinos.

En las *Partidas* las normas se refieren repetidamente a la protección de la libertad de los peregrinos cuyos buenos propósitos se presumen: «Romerios e pelegrinos son omes que facen sus romerías e pelegrinajes por servir a Dios y honrar a los santos, e por sabor de facer esto estranan se de sus logares, e de sus mugeres, e de sus casas, e de todo lo que han, e van por ajenas, lazerando los cuerpos, e despendiando los aueres, buscando los santos. Onde los omes que con tan buena intención, e a tan santa, andan por el mundo, derecho es que, mientras en esto andouieren, que ellos e sus cosas sean guardados, de manera que ninguno no se atreua de yr contra ellos, faziendoles mal...». (Partida I, 23).

Y desde esa premisa general, las *Partidas* ordenan honrar a los romeros y guardarlos en los lugares por donde pasen, establecen graves sanciones para los casos de robo o maltrato, reglas para ser acogidos en las posadas, medidas contra el engaño y, muy repetidamente, contra las prácticas de «prender» o embargar a los peregrinos, que se fijan en muchos fueros locales, como los de Estella en Navarra, y ordenanzas de ciudades, además de en el Fuero Real. Se otorgan privilegios para asegurar el trayecto y regreso con total indemnidad («... que los bienes e las cosas de los romeros ninguno los deue forçar, nin entrar, nin sacar, nin toller de la tenencia de los que touieren los suyos» —Partida I, 24.3—), incluidas exenciones de peaje, que no siempre debieron ser cumplidas (los cronistas se quejan de la continua exigencia de portazgos a lo largo del camino). Y normas muy minuciosas para todos los supuestos posibles en que el peregrino podía tener la necesidad de hacer testamento, así como previsiones sobre el destino de los bienes en los casos de muerte intestada. Y así, en fin, hasta las previsiones para el caso de enfermedad y sepultura.

Esta legislación tan minuciosamente protectora evolucionó en los siglos posteriores para incorporar nuevas prescripciones concernientes a la salvaguarda de las ciudades y los habitantes de los falsos peregrinos, o de quienes habiéndolo sido se transformaban en simples vagabundos.

Me he ocupado de esta legislación en otro lugar. La situación a la que se refería fue también atendida por la novela picaresca. Muchas normas tuvieron que establecer limitaciones respecto de las desviaciones máximas del Camino en que podía incurrir un peregrino a efectos de evitar que, bajo capa de santa peregrinación, entrasen en las poblaciones y permanecieran en ellas ejerciendo la mendicidad. La literatura crítica contra la mendicidad, desde *De subventione pauperum* de Luis Vives, incluyó a los peregrinos como una clase más de pobres, o de falsos pobres en su caso, cuando las hambrunas y las enfermedades, por un lado, y la atracción que ejercían las riquezas que circulaban por España, desviaron a nuestro país a miles de personas que no traían ninguna intención religiosa ni santa. La etopeya del peregrino cambió casi completamente de signo, y su regulación en la legislación hubo de considerar estos nuevos problemas.

LA REACCIÓN PROTESTANTE. DE WYCLIFF A CALVINO

La cultura del Renacimiento y los movimientos reformistas surgidos en la Iglesia católica trajeron una curiosa mezcla de actitudes respecto a las reliquias. Los humanistas fueron entusiastas de la época clásica, cuyas realizaciones artísticas, filosóficas, literarias o cívicas ensalzaban y aspiraban a recuperar. Por tanto, la investigación sobre el pasado griego o romano y el descubrimiento de antigüedades de aquella procedencia fue una de sus obsesiones. Formaron parte de esa admiración incondicional los hallazgos relacionados con sepulturas y enterramientos. Jacob Burckhardt comprobó que en abril de 1485 empezó a correr por Roma el rumor de que se había descubierto el cadáver, perfectamente conservado, de una joven romana («de la Roma antigua», aclara) de maravillosa belleza. Excavando un terreno contiguo al convento de Santa María, en la vía Apia, encontraron un sarcófago que llevaba la inscripción «Julia, hija de Claudio». Las joyas que la adornaban y los tesoros hallados en la tumba desaparecieron inmediatamente. Pero el cuerpo mismo se conservaba muy fresco, exhalaba el dulce olor de los bálsamos con que la habían ungido en el momento de la muerte, y la expresión del rostro aparentaba tanta viveza aún, que se decidió instalarla en el Capitolio para que la contemplaran los romanos, que, en efecto, organizaron a partir de entonces peregrinaciones multitudinarias. Inocencio VIII acabó con el espectáculo ordenando enterrar en secreto a la bella Julia. El sarcófago quedó vacío.