



**HAL**  
open science

## **“Cuando se muere un santo”. Retratos de vida y muerte, imágenes-reliquia en la España postridentina**

Cécile Vincent-Cassy

### ► To cite this version:

Cécile Vincent-Cassy. “Cuando se muere un santo”. Retratos de vida y muerte, imágenes-reliquia en la España postridentina. Manuel Arias, Escardiel González Estévez, Juan Lusi González García, Cécile Vincent-Cassy (ed.),. Extraña devoción. De reliquias y relicarios, Secretaría General Técnica, Subdirección General de Atención al Ciudadano, Documentación y Publicaciones y Fundación de Amigos del Museo Nacional de Escultura., pp. 22-39., 2021. <hal-03526485>

**HAL Id: hal-03526485**

**<https://hal.science/hal-03526485v1>**

Submitted on 4 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

DEVO

# EXTRAÑA

# COLECCIÓN

DE RELIQUIAS Y RELICARIOS





MINISTERIO DE CULTURA  
Y DEPORTE

Edita

© Secretaría General Técnica  
Subdirección General de Atención al Ciudadano,  
Documentación y Publicaciones

y

Fundación de Amigos del Museo Nacional  
de Escultura

© De los textos: sus autores

© De las imágenes: sus propietarios

NIPO: 822-21-021-8

ISBN (Ministerio de Cultura y Deporte):

978-84-8181-756-0

ISBN (Fundación de Amigos del Museo Nacional  
de Escultura): 978-84-09-30805-7

Depósito Legal: VA 495-2021

Imprime: Serper. Artes Gráficas

Catálogo de publicaciones del Ministerio:

[www.culturaydeporte.gob.es](http://www.culturaydeporte.gob.es)

Catálogo general de publicaciones oficiales:

<https://cpage.mpr.gob.es>

Reservados todos los derechos. Prohibida  
la reproducción total o parcial sin la debida  
autorización.

# SUMARIO

De la reliquia al museo María Bolaños	13
Extraña devoción. De reliquias y relicarios Manuel Arias Martínez, Escardiel González Estévez, Juan Luis González García, Cécile Vincent-Cassy	17
«Cuando se muere un santo». Retratos de vida y muerte, imágenes-reliquia en la España postridentina Cécile Vincent-Cassy	23
Lo auténtico y lo inventado en el imaginario de las reliquias: controversias (f)útiles en pos de la identidad Escardiel González Estévez	41
«Celestiales tesoros». Coleccionismo y circulación de reliquias en la Monarquía Hispánica Juan Luis González García	61
Un juego de reflejos: de imágenes convertidas en reliquias y de reliquias hechas imágenes Manuel Arias Martínez	77
Catálogo	
INTRODUCCIÓN	95
1. CUERPOS INVENTADOS, VENERACIÓN DE SANTOS	105
2. VELAR, DESVELAR	119
3. DESPOJOS, IMÁGENES Y ENVOLTORIOS	147
4. VENERACIÓN Y CEREMONIA	183
5. EL ARCHIVO DE LAS AUTÉNTICAS	195
6. RELIQUIAS PROFANAS	205
Bibliografía	223

CÉCILE VINCENT-CASSY

CUANDO  
SE MUERE  
UN SANTO

# «CUANDO SE MUERE UN SANTO». RETRATOS DE VIDA Y MUERTE, IMÁGENES-RELIQUIA EN LA ESPAÑA POSTRIDENTINA

**Cuando** se muere un ser querido, todos queremos guardar un recuerdo. Queremos guardarlo porque activa la memoria a él vinculada. Puede ser una parte de su cuerpo, como un mechón de pelo, o un libro que ha manipulado, una ropa que le gustaba, etc. Es un testimonio de su viaje por la Tierra. Por lo tanto, los objetos tocados y usados por los seres queridos son, al igual que el cadáver, sus vestigios (Walsham, 2010). Hablan de su muerte, pero son paradójicamente una extensión de su persona en vida.

Las santas, y los santos, han sido mujeres y hombres queridos y venerados en vida, antes de ser reconocidos como santos después de la muerte. De hecho, su fama de santidad es la condición previa para su santificación (Vauchez, 1981; Boesch Gajano, 1999, entre otras muchas obras). Esta empieza en el momento de su muerte. Desde la Contrarreforma, el proceso que lleva al reconocimiento de la santidad por la Santa Sede tiene como inicio el retrato *post mortem*, realizado en el lecho de muerte a poco plazo del último suspiro (Renoux, 2000; Carlos Varona, 2007). Entonces es cuando empieza, oficialmente, la fábrica de santidad. Un ejemplo famoso de ello es san Ignacio de Loyola, cuyos biógrafos cuentan que la emoción compartida por sus compañeros se tradujo en la voluntad de guardar un retrato que él se había negado a que le sacaran.

«Luego que espiró, los hijos que se hallaron presentes procuraron de hazer algo de lo que no alcançaron en vida. Traen a un official que lo entienda, y házlenle que sobre el rostro de el sancto diffuncto les vazie de yesso un modello, para que por él saquen lo más que

pudieren de sus facciones. [...]. Por este rostro de yeso vazió después otro de cera, el qual tiene el P. Pedro de Ribadeneyra; y este patrón de yeso que se sacó del rostro del Padre, está en Roma en la casa professa, y por él se ha sacado algunos retratos que andan» (*Fontes narrativi de Sancto Ignatio de Loyola*: 240-241).

El retrato funciona pues como una reliquia, como el cuerpo mismo del futuro santo. La existencia de esta fiel imagen da la posibilidad de «sacar» más retratos para difundir su semblante, su fama, y su culto. Es decir, que el paralelo se puede hacer con lo que se produce con el cuerpo muerto de los santos cuyos fragmentos se reparten por todo el orbe.

El retrato de Simón de Rojas (1552-1624) atribuido a Diego Velázquez (CAT. 58) y el cuadro anónimo que representa a Lucas Texero señalando con el dedo el despojo de Bernardino de Obregón (1540-1599) (FIG. 1) son testimonios de las prácticas santificadoras que han acompañado a la muerte. Estos cuadros son de la misma época. Su realización dista unos tres años, siendo el primero de 1624 y el segundo de 1627, como reza una inscripción en el lienzo. En el primer caso, el trinitario calzado, confesor de la reina Isabel de Borbón y fundador de la Congregación de los Esclavos del Dulce Nombre de María, acaba de morir, despertando un fervor excepcional entre la población madrileña (Carlos Varona, 2003). La definición de los rasgos del muerto «en gloria», tal como manifiesta la sonrisa, se consigue con la iluminación dorada que recorta el cuerpo tendido de tres cuartos sobre un fondo oscuro y, sobre todo, la cara y las manos dibujadas por las nítidas sombras. La blancura del hábito, el aspecto cadavérico de su cara, el detalle de la mancha en la sien, el rosario que sostiene y el crucifijo reclinado en su pecho confieren una impresión de autenticidad al retrato del futuro santo. Este tipo de composición pictórica, destinado a dar la ilusión del cuerpo, aquí muerto, crea una forma de «viva imagen» que, en las primeras décadas del siglo XVII, marca poderosamente la pintura en la península ibérica, en especial la de Zurbarán (Carlos Varona, 2007; Bray, 2010, véase también Pereda, 2017).

Bernardino de Obregón, como Simón de Rojas, fue un modelo de virtudes y dotes caritativas, aunque hubiera muerto un cuarto de siglo antes que el trinitario (Duro Rivas, 2014). Fundador de la congregación de religiosos mínimos enfermeros, dedicada en especial a acompañar a los moribundos en el *buen morir*, en el ámbito de los procesos de canonización orquestada desde Roma, era un candidato rival de Rojas. En 1627, Lucas Texero, miembro de la congregación fundada por Obregón, se hizo representar al lado de su cadáver en un cuadro curioso. La yuxtaposición de los dos retratos crea un acercamiento de índole alegórica entre la figura, en vida, del comitente rodeado de inscripciones que retoman versos de una obra que dedicó a la corona de María —que no llegó a publicar—, y la *vera effigies* de Bernardino de Obregón. Aunque Javier Portús haya subrayado con razón la mezcla de humildad y orgullo que esta asociación de retratos vivo y muerto implica por parte del comitente, no se ha comentado el



Fig. 1. Anónimo, *El hermano Lucas Texero ante el cadáver de Bernardino de Obregón*, h. 1627, óleo sobre lienzo, 108 × 163 cm, Madrid, Museo Nacional del Prado, P002833. Imagen cedida por el MNP

parecido entre esta obra y la antes comentada (Portús, 2006, 90). La disposición del cadáver recuerda la de Simón de Rojas, y la cercanía en las fechas de las obras nos permite intuir que la obra del Prado fuera una tentativa de relanzar el proceso de beatificación de Bernardino de Obregón, algo solapado por el fervor en torno a Rojas; y de aprovecharse de la promoción de su figura con visos a su beatificación (Claret García Martínez, 2019). El empeño puesto en el proceso ordinario de Obregón se constata en 1625-1627, pues mientras Texero se hacía representar junto al retrato de su fundador muerto, la Congregación de hermanos enfermeros encargaba una comedia a Gaspar de Ávila y volvía a imprimir la *Instrucción de enfermeros* que promovía su modo de asistencia a los pobres y enfermos (1625).

En realidad, estos cuadros proceden de la misma necesidad de mantener la memoria del individuo fallecido que las máscaras mortuorias del ámbito profano. La práctica de realizar estas máscaras se disparó en el siglo XIX, pero ya era abundante en España en el siglo XV, como ha mostrado Gorka López de Munain (2018). Napoleón I (CAT. 82), Mariano Fortuny (CAT. 85), Benito Pérez Galdós (CAT. 83) son hombres ilustres de los que se quiso conservar el semblante

para prolongar la fama y el mito. Las máscaras vaciadas en yeso sobre el rostro del difunto sirvieron para realizar réplicas, y grabados difundidos por la prensa. El retrato en madera policromada de Maria Ana de Jesús (1565-1624) del Museo Nacional de Escultura (1783) (CAT. 75) debe igualmente considerarse como una máscara mortuoria. Y sin duda, algunos podrían afirmar que no se aleja en su aspecto este retrato en bulto de un busto-relicario. Lo que le diferencia es que haya sido realizado *como* la reproducción auténtica de los rasgos de la beata a partir del vaciado realizado a su muerte por Vicente Carducho (Olivares Martínez, 2010).

Ya existía el proceso de difusión del verdadero retrato ilustrado por el de la beata Maria Ana de Jesús en la primera Edad Moderna. El caso del cardenal Tavera, arzobispo de Toledo en tiempos de Carlos V y Gran Inquisidor, es buen ejemplo de ello. Alonso Berruguete realizó su máscara mortuoria en 1545, la utilizó para esculpir las facciones de su figura yacente en el sepulcro en mármol de Carrara (1552-1561) de la capilla del Hospital de San Juan Bautista de Toledo que Tavera había fundado <sup>1</sup>. En 1603 el mismo retrato *post mortem* se utilizó para realizar la estampa inserta al principio de la biografía publicada por Pedro Salazar y Mendoza, administrador del Hospital. Finalmente, el Greco recibió de Salazar el encargo de realizar su retrato en pintura retomando las facciones de la máscara (Riello, 2016, en especial: 100-102); o quizás las de la estampa, lo que dio a Tavera un aspecto cadavérico, en contraste con la viveza de la mirada que dirige a los espectadores en la obra del cretense (FIG. 2). Así mostró el Greco la capacidad de la pintura para dar vida a los seres ya inanimados. Desde una perspectiva más amplia, el juego ingenioso sobre la vida y la muerte, y la capacidad demostrada por los retratistas para superar la muerte, ha dado lugar a unas espléndidas demostraciones del poder de ilusión de la pintura en la España del siglo XVII.

Los testigos de la vida y muerte del futuro santo, interrogados para dar pruebas de sus virtudes y de sus milagros en el proceso de beatificación o canonización, alguna vez se llevaron un fragmento de aquel que los demás iban a reconocer como santo. Son muchos los ejemplos que relatan cómo los primeros fieles de las personas muertas en olor de santidad se quedaron con una prenda. Las zapatillas de san Pío V veneradas en la parroquia de Autillo del Campo (Palencia) (CAT. 54) son el resultante de estas prácticas que asocian los objetos a las personas santificadas. Pero el cuerpo muerto es el primero en recibir la «recarga sacra» (Boutry, 2009). Cuando se abrió el sepulcro de la entonces venerable Teresa de Jesús nueve meses después de ser enterrada en Alba de Tormes, para saber si, como le correspondía a una santa, su cuerpo había permanecido incorrupto, el padre Gracián le cortó la mano izquierda, y se llevó el dedo al convento de San José de Ávila (Astigarraga: 114). Muelas, dedos, huesos, corazones, pies, caderas, hombros, cabezas,

<sup>1</sup> «Mostró también su mucha modestia en que no se consintió retratar, si bien lo procuraron muchos valientes pintores y escultores, particularmente Alonso de Berruguete, que fue de los más celebrados de aquel tiempo. El retrato que se puso en el cabildo de su iglesia, y otros que hay en el hospital, se hicieron después que murió, por orden o mano del mesmo Berruguete» (Salazar y Mendoza: 374).



Fig. 2. El Greco, *Retrato del cardenal Tavera*, ca. 1608-1614, óleo sobre lienzo, 103 x 83 cm, Toledo, Hospital Tavera, Fundación Medinaceli.

narices, lenguas, todas las partes del cuerpo, todos los objetos o prendas que han pertenecido a la santa o al santo vienen a ser sus reliquias. *Reliquia* es, etimológicamente, lo que dejan atrás.

Por lo que, sin necesariamente ser testigos directos de la santidad de tal o cual virtuoso, confiando en su poder taumatúrgico, los devotos que apelaban a la intercesión de los santos para protegerse contra las desgracias vitales solían llevarse una reliquia en un colgante relicario, hasta en tiempos no tan remotos. Los colgantes que encierran un mechón del ser querido, o su retrato, no son muy distintos en su uso, aunque no estén cargados de igual sacralidad (CAT. 77 y 78). Desde la perspectiva antropológica que nos interesa aquí, la relación que se establece entre el individuo ausente y el objeto material que lo «representa» metonímicamente (en un vínculo de la parte por el todo), es muy similar. Según las creencias cristianas, el cuerpo del santo no es

lo que contiene su alma, por lo que los protestantes afirman que la devoción a la que las reliquias dan lugar es pura superstición. Pero para los católicos, el cuerpo, que ha sido la envoltura de la vida virtuosa en la Tierra, ha estado en contacto con él, lo «representa». La relación entre reliquia e imagen es, por lo tanto, mucho más borrosa de lo que se podría suponer.

El concepto de que el cuerpo del santo es la vía para encarnar la santidad se articula en la idea recíproca de que, en su cuerpo, cada santo es una viva imagen de la santidad. Por parte de los escultores, esto ha movido a explorar la capacidad de su arte para crear la ilusión de lo real ya desde el siglo XVI. El busto-relicario de *San Marcos* por Adrián Álvarez (CAT. 32) y el de *Santa Ana* por Juan de Juni (CAT. 30), demuestran que la diferencia entre lo que hoy en día consideramos esculturas de madera policromada y lo que identificamos como bustos-relicario era muy tenue. Los bultos se animan, y lo único que recuerda que son relicarios es el círculo acristalado que encierran en su pecho — y que hoy está vacío—. En el siglo XVII se produjo la misma confusión entre las tallas de figuras en pie, como el *San Gregorio Magno* de Gregorio Fernández (h. 1609) y su *San Diego de Alcalá* (CAT. 33), que llevan el efecto de presencia a sus últimas consecuencias por ser de tamaño natural. La corporeidad de estas esculturas, la técnica retratística aplicada a los rostros, su «naturalismo», nos hacen olvidar que su función era envolver las reliquias de los santos que representaban. La viveza de los semblantes, la animación de los gestos y las expresiones, el volumen y el colorido, crean la ilusión de la vida y del parecido, aun cuando se trata de santos antiguos cuyos retratos no se conservan.

La escultura policromada en su conjunto se ha «contagiado» de los juegos sobre la vida y la muerte que conllevan los relicarios. Algunas tallas son retratos inspirados en las máscaras mortuorias. Pero, por lo general, los artífices buscaron simplemente reproducir el efecto de presencia que creaban las esculturas-relicario. Pedro Roldán logró ambos objetivos con su *Ignacio de Loyola*, que no es un relicario, aunque el rostro del Santo es ciertamente una réplica rejuvenecida del retrato *post mortem* del fundador de la Compañía de Jesús. El resto del cuerpo está vestido, ornamentado con lienzos preciosos, dotado de atributos y movimiento. Las imágenes de los santos expresaban de este modo la búsqueda de una vía de mediación sagrada entre tierra y cielo compartida con los relicarios y, al fin y al cabo, con las reliquias mismas.

El Concilio de Trento se cerró el 4 de diciembre de 1563 con la redacción de un decreto *Sobre la invocación, veneración y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes*, que afirmaba con rotundidad que la mediación sagrada (es decir todo lo que permite que los fieles se relacionen con el cielo) pasaba por el uso tanto de las imágenes como de las reliquias (Julia, 2009). Es más, desde el mismo título del decreto, los padres conciliares unieron la cuestión del culto de los santos con la veneración de sus reliquias y de sus imágenes.

La importancia de reunir imágenes y reliquias en un mismo discurso ha sido solapada por el desarrollo de una amplia literatura artística postridentina sobre las imágenes sagradas, de

la cual el *Discorso intorno alle imagini sacre et profane* del cardenal Paleotti (Bolonia, 1582) es el representante más conocido. Sin embargo, puede parecer lógico que reliquias e imágenes se consideraran conjuntamente, pues ambas eran el blanco de los ataques protestantes. Pero más allá de este ataque, lo que está en juego en la reunión de ambos objetos por los teólogos de Trento es su proximidad conceptual y devocional. Algunas de las imágenes más importantes del culto católico universal se consideran como reliquias y, a la inversa, algunas de las reliquias más famosas son, a todas luces, imágenes que representan la efigie de Cristo o de la Virgen, o incluso de un santo.

Esta proximidad se funda en el estatuto de las *reliquias «mayores»* de la catolicidad: son «imágenes verdaderas». Las primeras *vera icona* en la jerarquía de culto, también llamadas *santas faces* o *santos rostros*, representan la cara de Cristo vivo antes de su crucifixión. Según la tradición devocional, la imagen de la *Verónica* es el rostro de Cristo milagrosamente impreso en el velo que una devota mujer de Jerusalén utilizó para limpiarlo durante su subida al Calvario. Esta tradición se basa en el Evangelio apócrifo de Nicodemo (siglo VI). En la Contrarreforma, en el contexto de defensa del uso de imágenes y reliquias, su culto fue reactivado, difundándose a través de un sinfín de cuadros que la copiaron como réplicas de la primer y «auténtico» retrato de la historia de la Redención. En España, la *Santa Faz* de Jaén se convirtió en el centro de una de las peregrinaciones más importantes de la época moderna. En realidad, la imagen responde al modelo de los iconos bizantinos, con piel oscura, pelo y barba puntiagudos, ojos almendrados, fondo dorado; todo ello pintado sobre un lienzo pegado a un panel de madera. Pero acorde con la tradición devocional, es una de las réplicas de la *Verónica* que, según la leyenda, se trajo a Roma inmediatamente después de la Pasión de Cristo. Fue largo el camino para establecer la «prueba» de su autenticidad, que en definitiva se funda en la fuerza de una creencia inmemorial en su origen milagroso.

En un grueso tratado de 1637, *Discurso de las efigies y verdaderos retratos non manufactos, del santo rostro, y cuerpo de Christo nuestro Señor, desde el principio del mundo*, el erudito giennense Acuña del Adarve se esmeró en defenderla (Vincent-Cassy, 2015; López Arandía, 2020). Desarrolló la versión más extendida de la leyenda local según la cual san Eufrasio, legendario discípulo de Santiago, trajo la reliquia desde Roma en el siglo II. Cuando el rey Fernando III reconquistó la ciudad a los musulmanes en 1246, se la llevó con él a Sevilla, donde reapareció. El obispo Nicolás de Biedma, a finales del siglo XIV, descubrió el Santo Rostro y lo trajo a Jaén (1370-78), donde lo colocó en su capilla de la Catedral.

Su estatuto de reliquia procede pues del contacto que ha tenido el lienzo con el cuerpo: «La fama y devocion, que por el mundo se a esparcido de la Santa Veronica de Iaen, no à sido por los milagros, como la de otros Santuarios, sino por su singular excelencia de aver sido effigiada con la sangre, y sudor de Christo Nuestro Señor» (Acuña del Adarve, fol 253r). La imagen

guarda, materialmente, una huella de las propiedades del individuo en ausencia, y se considera como milagrosa porque realizada «por mano no humana». Es una poderosa prueba de la dignidad, o incluso de la sacralidad, de la actividad artística. Por ello, como veremos en adelante, los tratados sobre las imágenes sagradas eran discursos que defendían la participación de los pintores y escultores en la historia de la Salvación, justificando el uso de las imágenes que los protestantes denegaban.

Las imágenes-reliquia, por proponer una terminología que permite pensar conjuntamente los dos tipos de objetos materiales que expresan la mediación sagrada dentro del mundo católico, dieron lugar a un sinfín de expresiones y declinaciones desde la Edad Media, e incluyeron a la Virgen María. Las *vera effigies* de la Madre del Dios encarnado se realizaron como las réplicas de la que existía para su Hijo. La tabla de principios del siglo xv del valenciano Gonçal Peris Sarrià procedente de la Cartuja de Valldecris muestra el rostro de la Madre del Redentor sobre fondo dorado repitiendo la efigie legendaria realizada por san Lucas, primer retratista de la historia cristiana (Bacci, 1998; Gállego, 1978, pp. 115 y ss.; Portús, 2016: 42-54). El pintor valenciano se las ha ingeniado para dar la impresión de que su obra era auténtico retrato: la Virgen, con piel blanca rodeada de velo blanco, mira fijamente al espectador con una media sonrisa. Provoca en él la idea de un «reconocimiento» mutuo (CAT. 59).

Otras imágenes sagradas se caracterizan por la sacralidad que su leyenda les otorga, como la milagrosa *Anunciación* de la basílica de la Anunziata de Florencia que copia Alessandro Allori, de la que se cuenta que la efigie de la Virgen fue pintada por un ángel (CAT. 39). Estas imágenes gozan en sí pues de un carácter taumatúrgico. Como las reliquias corporales de los santos, los fieles las quieren tocar, abrazar o besar. Una de las más prestigiosas imágenes de este tipo es el icono medieval de la romana Virgen del Popolo cuyas numerosas copias se diseminaron por toda la península a finales del siglo xv (Cavero de Carondelet, 2019), como atestigua el ejemplar mostrado en *Extraña devoción* (CAT. 36 y 37).

En el ámbito hispánico, la porosidad epistemológica entre ambos objetos la puso en evidencia un texto de 1623 del jesuita Martín de Roa, que es el único tratado que se ocupa tanto de reliquias como de imágenes (CAT. 12). No es ni un tratado de defensa del culto de tal o cual santo; pero se inscribe en el contexto de difusión, colección, translación, y en resumidas cuentas, de invención masiva de la época posttridentina. Pero antes de examinarlo más detenidamente, cabe recordar el contexto de fiebre relicaria en el que se inserta. Desde este punto de vista, es un discurso relacionado con el que contiene el libro de Sancho Dávila y Toledo de 1611 (CAT. 10), alegato por el culto a las reliquias de las que el autor, entonces obispo de Jaén, era uno de los mayores coleccionistas de la época.

A finales del siglo xvi, Roma se afirmó como heredera de la Iglesia primitiva. Los cuerpos de los mártires sacralizaban las fundaciones de la ciudad (Ghilardi, 2019). El empeño arqueo-

lógico que condujo a buscar y encontrar reliquias de los santos primitivos en las catacumbas de la Ciudad eterna a partir de los años 1578-1580 participó de este movimiento de reafirmación de la *città santa* (Bacciocchi y Duhamelle, 2016). El martirologio romano redactado por el oratoriano Cesare Baronio (1538-1607) fue editado por primera vez en 1584 <sup>2</sup>. Con este libro, como con los *Annales Ecclesiastici* de 1601, Baronio desarrolló la idea de una continuidad sin ruptura de la historia santa, averiguada por los martirios y los milagros de los cristianos hasta entonces. Baronio, junto a Antonio Gallonio y Tommaso Bozio (1548-1610) los tres oratorianos; y a Antonio Bosio (1575-1629), autor de la *Roma sotterranea* <sup>3</sup> —y cercano a la espiritualidad del Oratorio—, fueron pioneros de la exploración de las catacumbas.

La congregación del Oratorio, instituida por el decreto *Copiosus in misericordia Dominus* del 15 de julio de 1575 por el papa Gregorio XIII, pero creada por la figura de Felipe Neri desde 1564, aparece como el laboratorio de un fervor renovado por los héroes de la lucha contra los enemigos de la fe, por los antepasados de la pureza de la herencia católica de la misión y la evangelización: los santos mártires (Ditchfield, 2000: 33-56, en particular 56-57). El martirio demostraba la autenticidad, la verdad de una santidad que Flacius Iliricus y los redactores de la *Ecclæsiastica Historia [...] secundum singulas centurias perspicuo ordine complectens* (llamada en España las *Centurias*) publicada en Magdeburgo a partir de 1559, habían atacado. A la interrogación sobre la verdad de los cultos, Roma respondió aportando pruebas —huesos, reliquias, historias— de antigüedad; volviendo la mirada hacia los orígenes del cristianismo y enaltecendo la relación entre los mártires y los lugares de conservación de sus reliquias (Ditchfield, 1998).

En la misma Roma, los ejemplos del redescubrimiento de los mártires fueron muy abundantes y del impulso que tuvieron en la actividad artística. El mayor de ellos es el de la iglesia de Santa Maria in Vallicella, cedida a los oratorianos por el decreto ya citado. Contiene las reliquias de cinco mártires romanos. En 1590, las reliquias de santos Papia y Mauro, mártires del siglo IV, fueron trasladados en una procesión solemne desde la iglesia San Adrián del Foro Romano por voto de los cardenales Cesare Baronio y Cusani. En 1597, acogió las reliquias de santa Flavia Domitilla, de san Nereo y san Aquileo, respectivamente abuela y criados del máximo perseguidor pagano de la historia del cristianismo primitivo, Diocleciano (Ditchfield, 2000).

El libro de Antonio Gallonio dedicado a los instrumentos del martirio (CAT. II) declinó las vías de una santidad primitiva que, en España, tenía innumerables epígonos. Desde finales del

<sup>2</sup> Las ediciones romanas corregidas datan de 1586, 1589 y 1598.

<sup>3</sup> En cuatro volúmenes. El primero está dedicado a la muerte y a las sepulturas, el segundo y tercer libro ofrecen un sondeo topográfico sistemático de las catacumbas, y el cuarto contiene la interpretación de los objetos hallados y de los frescos observados en las catacumbas. La obra no fue publicada hasta 1632.

siglo xvi, y a lo largo del siglo xvii, una amplísima literatura se dedicó a relatar las historias de los mártires de la Antigüedad mientras se buscaban e «inventaban» sus reliquias (Vincent-Cassy, 2011). La invención de las reliquias no es entonces ninguna novedad en la historia del cristianismo. El término «invención», del latín *inventio*, designa etimológicamente el hallazgo, pero en realidad la invención se declina en varios momentos litúrgicos: el hallazgo en sí, la elevación de las reliquias, o exposición del cuerpo, la translación de un lugar a otro, la deposición debajo de la mesa de altar.

La leyenda de san Esteban, protomártir de la historia cristiana, lapidado hasta la muerte según los *Hechos de los Apóstoles* (7, 55-60), termina con la invención de su cuerpo en la calle lateral derecha del retablo procedente del monasterio de Santa María de Gualter que pintó Jaume Serra hacia 1385 (FIG. 3). La tabla representa de forma directa el acto público ocurrido en el siglo v de desenterrar el cuerpo del santo en Jerusalén. En el primer plano, dos obreros, vestido uno de rojo y el otro de azul, están cavando delante de una nutrida comitiva presidida por un obispo. En la fosa que contiene los tres cuerpos, a la izquierda de la composición, san Esteban se muestra vistiendo su característica dalmática, con la cabeza aureolada. Es decir, se le representa tal y como se le figuraría en vida. Es una forma de dar a entender a los espectadores que su cuerpo es glorioso, mientras que los dos cadáveres que lo flanquean conservan la desnudez de la muerte. Incluir la *inventio* en este relato hagiográfico pintado nos enseña que la veneración del cuerpo expone la santidad del protomártir, y justifica dicha veneración. Al fin y al cabo, un santo no es santo si no se aportan pruebas visuales de su santidad: su incorruptibilidad, señal de su poder milagroso, es la primera de todas ellas. Pero la invención permite representar otra idea esencial: la devoción al santo es lo que hace que se destierre su cuerpo. Cuando el cuerpo es «inventado» pasa automáticamente a ser una «reliquia», esto es, una representación material del santo venerado.

La tabla de principios del siglo xvi *Peregrinos ante el altar de Santiago* del Museo de León (CAT. 64) nos ofrece una imagen del culto que, a su vez, engendraron las reliquias. Durante el Renacimiento este tipo de escena ha sido frecuentemente tratada. Daba a los pintores la oportunidad de representar los dispositivos arquitectónicos y los espacios eclesiales de los sepulcros que envolvían las reliquias. Era para ellos la ocasión de hacer alarde de su dominio de la perspectiva. Los enfrentaba al desafío de poner en escena los gestos y bultos de unas figuras, sus expresiones y reacciones para expresar la devoción. La tabla de Pedro Berruguete *Veneración del cuerpo de san Pedro mártir* (1493-1499) (FIG. 4), que formaba parte del retablo dedicado al santo dominico en la iglesia de Santo Tomás de Ávila, enseña el carácter sagrado que unos devotos le atribuyen al sepulcro pintado. La composición representa el milagro que se produjo cuando al acudir unos peregrinos a rezar ante el sepulcro, se encendió la lámpara colocada en la capilla. Es una escena de invención; algunos personajes levantan la mirada, en particular un



Fig. 3. Jaume Serra, *Retablo de sant Esteban*, hacia 1385. Museu Nacional d'Art de Catalunya, adquisición de la colección Plandiura, 1932. © Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona, 2021

niño en el centro que guía al personaje ciego que se apoya en él. Pintando este instante, Berruete logra manifestar la revelación de la «recarga sacra» de este cuerpo.

Entre finales del siglo XVI y mediados del siglo XVII, en España se intensificaron las invenciones. En 1572 Felipe II mandó al cronista real Ambrosio de Morales que hiciera el inventario de las reliquias conservadas en los territorios del norte de la península pertenecientes al antiguo reino arturo-leonés, desde los cuales se había organizado la Reconquista (Édouard, 2003; Édouard, 2005) (CAT. 13). Fue este un *viaje* destinado tanto a inventariar como a preparar traslaciones de reliquias para la lípsanoteca de San Lorenzo de El Escorial (Lazure, 2009). La traslación más famosa de aquella época fue sin duda la de santa Leocadia de Toledo, que se hizo con gran pompa en 1587 con asistencia del rey Felipe II. Las reliquias de la santa patrona que volvieron a su «patria» desde Flandes, donde la tradición decía que habían sido ocultadas en la época de dominación musulmana, renovaron su culto, suscitando encargos de obras de arte (Depluvrez, 1993; Tausiet, 2015: 195-199). En un dibujo de Bartolomé Carducho conservado en el Museo del Prado se representa a un obispo y un rey acudiendo a visitar una sepultura (FIG. 5). Muy bien podría ser el rey visigodo Recesvinto y el obispo Ildefonso. Se figuraría el episodio milagroso contado por los hagiógrafos en que los dos varones se dispusieron a abrir su sepultura para constatar su naturaleza incorrupta. Pero sin llegar a destruir la tumba, Leocadia resucitó y se les apareció. San Ildefonso le cortó un trozo de su velo con el cuchillo prestado por el Rey como prueba del milagro, inventando él mismo un vestigio sagrado. El dibujo representaría pues, el episodio formativo de una de las reliquias más prestigiosas de la Catedral primada (Pisa, 1605: fol. 5v.; Ribadeneira, 1624: 835; López Torrijos, 1985).

Por poner otro ejemplo que ilustra la fiebre de reliquias antiguas que encendió a los llamados «anticuarios» en aquella época, hay que transportarse a Andalucía, donde Ambrosio de Morales, cronista ya citado, fue el primer artífice de las invenciones de reliquias a gran escala en su ciudad natal, Córdoba. Afirma él en *Crónica general de España* que «la devoción que con esto se ha despertado en toda la ciudad para sus santos, es tan grande, que se puede estimar por mucho mas preciosa: pues con el recuerdo de la pintura y de la historia levanta las almas al cielo». Morales aportó su conocimiento de las obras de San Eulogio de Córdoba, «redescubiertas» en 1572 por el cordobés Pedro Ponce de León en la biblioteca de la catedral de Oviedo. En 1575, unas obras de reforma en la parroquia de San Pedro de Córdoba habían desvelado unos restos mortales que se habían identificado con unos mártires hispanorromanos, Fausto, Januario, Marcial, Acisclo y Zoilo, torturados a principios del siglo IV (Vincent-Cassy, 2016b). Esta invención tendría consecuencias duraderas en Córdoba, y en España. Significaba que la riqueza en reliquias no era privilegio de Roma.

Pero el designio cordobés era enaltecer toda la historia martirial de la ciudad incluyendo la época musulmana. El mismo Morales en el libro IV de su *Crónica general* desarrolló la historia



Fig. 4. Pedro Berruguete, *Veneración del cuerpo de san Pedro Mártir*, 1493-1499, óleo sobre tabla, 131 × 85 cm, Madrid, Museo Nacional del Prado, P000614. Imagen cedida por el MNP

que contenía un relato detallado de las persecuciones sufridas por los cristianos de Al Andalus en época de Abd-al Rammán II y Muhammad I. Hubo que esperar a 1602, con la publicación de las «revelaciones» del padre Roelas por el arcángel Rafael producidas en 1578, para que, *a posteriori*, se identificaran unos vestigios conservados en San Pedro de Córdoba con san Argumiro, sacerdote mozárabe del siglo IX (Díaz de Ribas, 1650; Vincent-Cassy, 2016b). En todo este proceso, Córdoba se hizo un auténtico panteón que representara la continuidad sin ruptura de su historia cristiana, como Granada a partir de 1595 con las reliquias del Sacromonte.

El libro del también andaluz Martín de Roa (S. J.), titulado *Antigüedad, veneración y fruto de las sagradas imágenes y reliquias* es una suerte de manual de bolsillo (es un doceavo) que se imprimió en Sevilla en 1623 (CAT. 12). Examinando los paratextos, se presenta como un texto sobre el buen uso de imágenes y reliquias para ayudar al clero en su labor pastoral. A primera vista, el discurso de Martín de Roa está destinado a defender solamente el uso de las imágenes,



Fig. 5. Bartolomé Carducho, *Un rey y un obispo presencian la apertura de una tumba*, siglo xvi, aguada amarillenta, aguada parda, albayalde, tinta sobre papel amarillento, 261 × 195 mm, Madrid, Museo Nacional del Prado, Dooooo6. Imagen cedida por el MNP

en especial las que están pintadas, contra los ataques de los herejes. Se comprueba este carácter defensivo en el mismo título, que enumera las tres razones de su aprobación por las autoridades católicas: la antigüedad, la veneración y el fruto. Pero Roa suma las reliquias a las imágenes, y no las distingue claramente. El libro se estructura en veinticuatro capítulos de los que diecinueve se dedican a las imágenes y solo cinco a las reliquias. Quedan estas como asimiladas, o por lo menos colocadas en un mismo nivel discursivo. Las imágenes sacras se definen en el primer capítulo por lo que no son: «No son ídolos», o «falsas imágenes». Los ídolos «representan cosas que no son; o no son lo que representan» (Roa, 1623: fol. 3r.); y al contrario, las imágenes son cosas corporales que representan metafóricamente (aunque sean hechas según los principios de imitación) la verdad sagrada, y permiten dar la «honra y reverencia» debida a lo(s) que representan.

No se propone una nueva definición para las reliquias a partir del capítulo veinte. ¿Qué-rrá decir que vale la que dio para las imágenes sagradas? Su lectura impone la idea de que la imagen sagrada y la reliquia responden a la definición del «vestigio». La palabra amoldada por san Agustín en su *De doctrina christiana*, pasando por la teoría iconófila de san Juan Damasceno, postula que el hombre, en su debilidad esencial, debe apoyarse en la imagen, siempre parcial e incompleta, para acceder al conocimiento. Implicó que, en la teología de santo Tomás de Aquino adoptada por todos los autores españoles postridentinos, la verdad de la imagen residiera en sus efectos.

Para designar las imágenes en su materialidad, en 1996 Jean-Claude Schmitt y Jérôme Baschet forjaron el concepto de «imágenes-objetos» (Schmitt y Baschet, 1996: 7). Usando esta fórmula, podemos precisar que aquello de que trataban los teólogos conciliares en Trento, aquello que dividía a la cristiandad desde el principio, eran las «imágenes-objetos» que desde el punto de vista epistemológico englobaban a las reliquias. Lo demuestra el simple hecho de que, al igual que los autores postridentinos, usemos el término de «reliquias» por el de «relicarios». Y en efecto, imágenes y reliquias son, para Roa y para sus correligionarios, los *vestigios* de la verdad divina, conceptualmente muy cercanos según la doctrina católica que él asume y justifica.

Parte el jesuita cordobés de esta definición: «Las Imágenes no solo en la figura de fuera, sino en la significacion della representan verdaderas personas, que tienen verdaderamente la excelencia que significan de santidad» (Roa, 1623: fol. 5v.). A continuación, expresa el valor «metafórico» que se encuentra tanto en el lenguaje de las Sagradas Escrituras como en las imágenes y reliquias <sup>4</sup>, retomando la doctrina católica elaborada a partir de lo que san Agustín expresó en el *De doctrina christiana* a propósito del *signum* y del *vestigium*, huella e impresión (Pereda, 2017: 257-263), cuyo uso se justifica por la validez de sus «efectos» y no por su valor de *prueba* (por una estructura causal). El símil entre reliquia e imagen, que se expresa en la relación entre lo representado y lo que se representa, llega a invertir la jerarquía de valor que le da a la semejanza, y a invertir la significación de lo que hoy llamaríamos reliquia y de lo que llamaríamos «imagen». Según Roa, cuanto menos semejante es lo representado, y más contacto material ha tenido con la figura sacra, más valor tiene el objeto, y más *vestigio* (o reliquia) es.

Parece contradecir lo que Juan Rodríguez de León dice en el *Memorial del pleito sobre la exención de la alcabala* publicado al final de los *Diálogos de la pintura* de Vicente Carducho en 1633: «Con que vienen a ser las imágenes sombras de los santos que representan»; pero esta impresión no resiste a una lectura atenta de su discurso (fol. 226r.). Al contrario de lo que pa-

<sup>4</sup> «Por esto la sagrada Escritura, i el mismo Dios hablando de si comunmente usa deste lenguaje metaforico de nonbres de cosas corporales; no porque las aya en su Magestad, sino porque las tiene en virtud, i eminencia, con la qual obra en nosotros los efetos sobredichos, i otros semejantes con infinita ventaja a los que pueden obrar los mismos miembros corporales en sus criaturas», ROA: fol. 10v.-11r.



Fig. 6. Diego Velázquez, *La túnica de José*. Patrimonio Nacional, Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial, 10014694

rece, apoyándose en san Juan Damasceno, utiliza un ejemplo sacado de la apología contra los judíos del obispo Leoncio utilizado en el II Concilio de Nicea (787) para justificar el uso de las imágenes sagradas estableciendo un símil con las reliquias. Este ejemplo es la túnica de José, representada por Velázquez en uno de los dos cuadros de tema histórico realizados durante su primera estancia en Roma en 1629-1630 (FIG. 6) (González García, 2018). La túnica del relato bíblico es una reliquia que su padre abraza porque cree que es lo que ha estado en contacto con su hijo. «Porque haciendo esto le parecía que tenía entre sus brazos y hazia este regalo a su hijo» (Roa, 1623: fol. 88v.) Haciendo un paralelo con los efectos producidos por las imágenes en el «alma», según Roa, la imagen, como una túnica, es el receptáculo del amor al ser ausente: «Assi tambien quando los Christianos tenemos, i adoramos las Imagenes de IESU Christo, de algun Apostol, ò Martyr, parecenos, que con el alma, i con el afecto el coraçon tenemos, i abraçamos al mismo Christo, i al Martyr» (Roa, 1623: fol. 88v.).

En efecto, la túnica de José es a la vez lo que lo representa en su ausencia y lo que queda de su paso por el mundo, como la huella de un animal es a la vez la prueba de su pasaje y la imagen que reproduce exactamente su pezuña. Desde el punto de vista teológico, según la doctrina de san Agustín, el vestigio, como huella, es un tipo de signo que une la relación de causa a efecto con la relación de semejanza. La reliquia y la imagen son vestigios porque expresan a la vez la presencia y la ausencia de lo que representan.

En definitiva, en el tratado de Martín de Roa no se trata solo de defender para las imágenes y las reliquias su valor edificante o pedagógico, sino su sacralidad metonímica. El autor emplea el término de «metafórico», pero da un ejemplo lingüístico que indica que lo que quiere decir es que es «la parte por el todo». Este elemento metonímico explicaba que tuvieran en sí un poder milagroso. La santidad, presente pero *oculta* en el objeto, podía ser revelada (o desvelada) gracias a la devoción y piedad por él. Roa enumera imágenes sagradas y reliquias que han producido milagros y, en sí, han «aficionado a la santidad» (Roa, 1623, fol. 58r.).

Pero ¿qué es lo que se produce si es patente esta afición? Algunas reliquias, como la Santa Verónica de Jaén, parecen no haber producido ningún milagro. Ya lo afirmaba Acuña del Adarve en el libro ya mencionado de 1637: «Mas de la Santa Veronica de Iaen no ay noticia que en los tiempos presentes, ni en los passados (desde que el Obispo don Nicolas la trasladó) aya obrado milagros, que pudieran ser causa del ruido, y gran devocion, que oy dura en tantas partes de la Christiandad; y assi es fuerça entender, que la generalidad de su fama, y devocion se a esparcido en virtud de la verdad de su tradición, por ser inmediatamente copiada por el contacto al santo rostro de Christo, pues no le queda otro principio, en virtud, del qual pueda aver ganado tanto nombre, y devocion» (fol. 253r.).

¿Cómo puede permanecer sagrado aquello que no es milagroso? Esta reliquia es sagrada no solo porque, según la leyenda, resulta ser la copia de la «imagen verdadera» por excelencia, la de Cristo, sino porque pertenece a la memoria de los hombres, que tienen por ella una devoción inmemorial. Finalmente, no estamos lejos de una idea enunciada por Hans Belting, parafraseando a R. Debray, en *La vraie image*: «Las imágenes de culto no son distintas ni están separadas de las demás, porque no son sagradas desde que el mundo es mundo sino porque las colocamos aparte en un lugar y en un tiempo propios» (Belting, p. 59, traducción de la autora). Vale esta afirmación para las reliquias. No es el hombre quien habita lo sagrado; lo sagrado lo habita a él. Y del mismo modo, no hay imagen o reliquia sagrada fuera de la temporalidad, del flujo de la vida humana, y de las prácticas y de los lugares de devoción. La institución eclesíástica católica ha organizado la permanencia de estas prácticas. Pero dentro y fuera de los recintos sagrados, las reliquias, en sus relicarios, son objetos que nos hablan de la muerte y de la esperanza de la humanidad en que no se cierre su vida en lo que perece y desaparece (Redon et Gélis, 1984). 🙏

- ACUÑA DEL ADARVE, Juan de (1637): *Discurso de las efigies y verdaderos retratos non manufactos, del santo rostro, y cuerpo de Christo nuestro Señor, desde el principio del mundo*. Villanueva de Andújar: J. Furgella de la Cuesta.
- AGUILÓ ANSÓ, María Paz (2008): «Lujo y religiosidad: el regalo diplomático en el siglo xvii», *Arte, Poder y Sociedad en la España de los siglos xv a xx. Actas de las XIII Jornadas Internacionales de Historia del Arte*. Madrid: CSIC, pp. 49-62.
- ALONSO VAÑES, Carlos (1999): «Envío a Felipe II de reliquias de San Lorenzo desde Florencia y Roma para el Escorial», *Ciudad de Dios: Revista agustiana*, vol. 212, nº 3, pp. 685-711.
- ARANDA DONCEL, Juan (2016): «Culto y devoción a las reliquias de los santos mártires de Córdoba durante los siglos xvi y xvii», *San Rafael y el patronazgo de los santos mártires en Andalucía. Historia, arte y espiritualidad*. Coordinación de Juan Aranda Doncel y Julián Hurtado de Molina. Córdoba: Hermandad de San Rafael, pp. 75-122.
- ARIAS MARTÍNEZ, Manuel, (2007a): «Sobre el relicario hispano contrarreformista: reflexiones acerca de un protoespacio expositivo», *En olor de santidad. Relicarios de Galicia*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 81-93.
- (2007b): «Espacios y miradas para las reliquias en el contexto de la España contrarreformista: de lo privado a lo público», *Diversarum rerum: revista de los Archivos Catedralicio y Diocesano de Ourense*, nº 2, pp. 27-50.
- (2016): «A propósito del retablo de Santa Teresa de Diego Valentín Díaz», *Conocer Valladolid 2015: IX curso de patrimonio cultural*. Edición de Eloísa Wattenberg García. Valladolid: Real Academia de Bellas Artes de la Purísima Concepción, pp. 201-227.
- (2017): «Miscelánea de reliquias y relicarios vallisoletanos. Un recorrido a través de algunas fuentes escritas», *Conocer Valladolid. X curso de Patrimonio Cultural 2016-2017*. Valladolid: Real Academia de Bellas Artes de la Purísima Concepción y Ayuntamiento de Valladolid, pp. 183-199.
- ARMELLA DE ASPE, V., y MEADE DE ANGULO, M. (1993): *Tesoros de la Pinacoteca virreinal*. México D.F.: Banamex.
- ASTIGARRAGA, Juan Luis (1978): «Las cartas de santa Teresa a Jerónimo Gracián. Valor textual de la antología de María de San José (Dantisco)», *Teresianum. Rivista della Pontificia Facoltà Teologica del Pontificio Istituto di Spiritualità «Teresianum»*, 29, nº 1, pp. 100-176.
- ÁVILA, Gaspar de (1626): *El venerable Bernardino de Obregón*. Madrid: BNE.

- BACCI, Michele (1998): *Il pennello dell'evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a san Luca*. Pisa: Gisem-ETS.
- BACCIOCHI, S., y DUHAMELLE, C. (dirs.) (2016): *Reliques romaines. Invention et circulation des corps saints des catacombes à l'époque moderne*. Roma: École Française de Rome.
- BÁEZ HERNÁNDEZ, Montserrat (2015): «El cuerpo relicario: mártir, reliquia y simulacro como experiencia visual», *Valor discursivo del cuerpo en el Barroco hispánico*. Coordinación de Rafael García Mahiques y Sergi Domenech García. Valencia: Universitat de Valencia, pp. 323-333.
- BAILEY, Gauvin Alexander (2005): «Anthony van Dyck, the cult of Saint Rosalie, and the 1624 Plague in Palermo», *Hope and Healing: painting in Italy in a time of Plague 1500-1800*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 118-136.
- BARRIOS AGUILERA, M., y GARCÍA-ARENAL, M. (eds.) (2006): *Los plomos del Sacromonte. Invencción y tesoro*. Valencia: Universitat de Valencia.
- BARRÓN GARCÍA, Aurelio A. (2004): «La colección de relicarios y bienes artísticos de Juan Fernández de Velasco, gobernador de Milán, en Medina de Pomar», *El modelo italiano en las artes plásticas de la Península Ibérica durante el Renacimiento*. Edición de María José Redondo Cantera. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 517-534.
- BASEGODA, Bonaventura (2000): «Las colecciones pictóricas de El Escorial. De Felipe II a Felipe IV», *Felipe II y las Artes. Actas del Congreso Internacional, 9-12 de diciembre de 1998*. Madrid: Universidad Complutense, pp. 466-478.
- BATAILLON, Marcel (2013): *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- BEAUMONT DE NAVARRA, Vicente (1722): *Breve y devota descripción de la gloriosa celda del padre S. Luis Beltrán: acreditada con singulares prodigios y favores Celestiales...* Valencia: Joseph García.
- BELLARMINO, Roberto (1586-1593): *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*. Ingolstadt: Ex oficina typographica Davidis Sartorii.
- BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael (2006): «El Discurso del licenciado González de Valcárcel sobre las reliquias del Sacromonte», *Los plomos del Sacromonte. Invencción y tesoro*. Coordinación de Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal. Valencia: Universitat de Valencia, pp. 173-199.
- BERTRAND, Paul (2006): «Authentiques de reliques: authentiques ou reliques?», *Le Moyen Age*, nº 2, pp. 363-374.
- BOESCH GAJANO, Sofía (1999): *La santità*. Roma: Laterza.
- BOIRON, Stéphane (1989): *La controverse née de la querelle des reliques à l'époque du Concile de Trente (1500-1640)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BOLDETTI, Marco Antonio (1720): *Osservazioni sopra i Cimiteri' de' Santi Martiri ed Antichi Christiani di Roma*. Roma: Gio. Maria Salvioni Stampatore Vaticano.
- BORFEAUD, P., y VOLOKHINE, Y. (eds.) (2005): *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*. Berna: Peter Lang.
- BORJA, Jaime H. (ed.) (2012): *Arte Sacro. 450 años, Archidiócesis de Bogotá*. Bogotá: Consuelo Mendoza.
- BORRIELLO, Domenica (2017): «Il bastone conteso, da venerata reliquia a oggetto di esposizione. Storia, funzioni e rete di relazioni», *Il Real Monte e Arciconfraternita di San Giuseppe dell'Opera di vestire i nudi: la carità tra fede, arte e storia (1740-1890)*. Edición de Almerinda di Benedetto. Napoli: Nicola Longobardi editore, pp. 69-80.
- BORROMEO, Carlos (1985): *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos*. Edición de Bulmaro Reyes Coria. México: Universidad Autónoma de México.
- BOSIO, Antonio (1632): *Roma Sotterranea, opera postuma di Antonio Bosio Romano, antiquario ecclesiastico singolare de' suoi tempi. Compita, disposta, et accresciuta dal M. R. P. Giovanni Severani da S. Severino*. Roma: Guglielmo Facciotti.
- BOUTRY, Philippe (2009): «Une recharge sacrale. Restauration des reliques et renouveau des polémiques dans la France du XIXe siècle», *Reliques*

- modernes. *Cultes et usages des corps saints des Réformes aux révolutions*. Dirección de Philippe Boutry, Pierre Antoine Fabre y Dominique Julia. París: EHESS, vol. 1, pp. 121-174.
- BOUZA, Fernando (ed.) (1998): *Cartas de Felipe II a sus hijas*. Madrid: Akal.
- BOUZA ÁLVAREZ, José Luis (1990): *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*. Madrid: CSIC.
- BRAY, Xavier (dir.) (2010): *Lo sagrado hecho real. Pintura y escultura española 1600-1700. Catálogo de exposición, Museo Nacional Colegio de San Gregorio (Valladolid, 5 de julio-30 de septiembre de 2010)*. Ministerio de Cultura: Subdirección General de Publicaciones, Información y Documentación.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier (2008): *Virgen de los ingleses, entre Cádiz y Valladolid. Una devoción desde las guerras de religión*. Valladolid: Real Colegio de Ingleses.
- BUSTAMANTE, A., y MARÍAS, F. (1991): «Anónimo castellano del siglo XVI-XVII», *Dibujos de arquitectura y ornamentación de la Biblioteca Nacional. Siglos XVI y XVII*. Edición de Elena M. Santiago Páez. Madrid: Ministerio de Cultura-Biblioteca Nacional, pp. 78-79.
- BYNUM, Caroline Walker (2011): *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. Nueva York: Zone Books.
- CABIBBO, Sara (1996): *Il paradiso del magnifico regno. Agiografi, santi e culti nella Sicilia spagnola*. Palermo: Viella.
- (2004): *Santa Rosalia tra terra e cielo*. Palermo: Sellerio.
- CALANCHA, Antonio de (1639): *Corónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú*. Barcelona: Pedro Lacavallería.
- CALVIN, Jean (1543): *Avertisement très utile du grand profit qui reviendrait à la chretienté s'il se faisait inventaire de tous les corps saints et reliques qui son tant en Italie qu'en France, Allemagne, Espagne et autres royaumes et pays* [en línea]. Geneve: Pierre de la Rouiere.
- CAÑEQUE, Alejandro (2019): *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la Monarquía hispánica*. Madrid: Marcial Pons.
- CARDUCHO, Vicente (1633): *Diálogos de la pintura*. Madrid: Francisco Martínez.
- CARLOS VARONA, María Cruz de (2007): «Cuerpos gloriosos. La muerte de los santos y las reliquias en la pintura española del siglo XVII», *Modelos de vida en la España del Siglo de Oro. El sabio y el Santo*. Coordinación de Ignacio Arellano y Marc Vitse. Vervuert: Universidad de Navarra - Iberoamericana, Biblioteca Aurea Hispánica (39), tomo II, pp. 349-374.
- (2009): «Ante obitum mortuus, post obitum vivus. Zurbarán y la representación del cuerpo de San Francisco», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte de la UAM*, 21, pp. 179-193.
- (2003): «The Prints of the Brotherhood of Ave María», *Print Quarterly*, vol. XX, nº 4, pp. 335-349.
- (2018): *Nacer en palacio. El ritual de nacimiento en la corte de los Austrias*. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica.
- CASILLAS GARCÍA, José Antonio (2005): «El relicario del Monasterio de San Blas de la villa de Lerma», *Estudios de historia y arte: homenaje al profesor Alberto C. Ibáñez Pérez*. Coordinación de Lena S. Iglesias, René J. Payo y María P. Alonso. Burgos: Universidad de Burgos, pp. 365-372.
- CASTEJÓN, Agustín de (1738): *Quaresma predicada a los Reales Consejos*. Madrid: Juan de Zúñiga, T. II.
- CASTRO, Jacobo de (1722): *Primera parte del Arbol Chronológico de la Santa Provincia de Santiago*. Salamanca: Francisco García Onorato y San Miguel.
- CAVERO DE CARONDELET, Cloe (2019): «Copias de imágenes sagradas romanas en Granada: algunas notas sobre las Vírgenes del Popolo y los retratos de san Pedro y san Pablo», *La pintura italiana en Granada. Artistas y coleccionistas, originales y copias*. Dirección de David García. Granada: Universidad de Granada, pp. 71-82.
- CHECA, Fernando (1993): *Felipe II. Mecenas de las artes*. Madrid: Nerea, 2ª ed.

- CHERRY, P., y MAYO, A. (2016): «The Fabric of Saintry Proof: Leocadia of Toledo from Oriente to Calderón», *Bulletin of Spanish Studies*, vol. 93, nº 7-8, pp. 1339-1370.
- CLARET GARCÍA MARTÍNEZ, Antonio (2019): «1633, la memoria reconstruida. Estrategias de escritura y proyección social de Bernardino de Obregón en su proceso de beatificación», *Iglesia y Escritura en Castilla: siglos XII-XVII*. Edición de María Luisa Pardo. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 137-158.
- CIROT, Georges (1905): *Mariana historien*. Bourdeaux: Feret et Cils.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre (2018): «Reliquias globales en el mundo jesuítico (siglos XVI-XVIII)», *Hispania sacra*, vol. LXX, nº 142, pp. 555-568.
- COLLIN DE PLANCY, Jacques-Albin-Simon (1821-1822): *Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses*. París: Guien et Compagnie Libraires.
- Congregación de Bernardino de Obregón (1626): *Instrucción de enfermeros para aplicar los remedios a todo genero de enfermedades y acudir a muchos accidentes que sobreuienen en ausencia de los medicos*. Madrid: Imprenta Real, Teresa Iunti.
- CRiado MAINAR, Jesús Fermín (2014): «Los bustos relicarios femeninos en Aragón. 1406-1567», *Las mujeres de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*. Edición de María C. García y Cristina Pérez. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», pp. 341-368.
- CUADRIELLO, Jaime (1999): «El origen del reino y la configuración de su empresa. Alegorías de triunfo y fundación», *Los pinceles de la Historia. El origen del reino de la Nueva España, 1680-1750*. México D.F.: Museo Nacional de Arte, CONACULTA-INBA, Banamex, pp. 50-107.
- (2012): «El padre Clavijero y la lengua de san Juan Nepomuceno», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 33 (99), pp. 137-179.
- DALMASES, Cándido de (1960): «Relación de la forma que se tuvo en nazer el retrato de nuestro Santo P. Ignacio de Loyola y del motivo que para ello tuvo el P. Pedro de Ribadeneyra, hecha por el Hermano Christoval López, su compañero, que se halló a ello», *Fontes narrativi de Sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis. Volumen III. Narrationes scriptae ab anno 1574 ad initium saeculi XVII*. Roma: Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, pp. 239-249.
- DEPLUVREZ, Jean-Marc (1993): «Les retours de saint Eugène et sainte Léocadie à Tolède en 1565 et 1587 (analyse de deux translations)», *Les signes de Dieu aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Edición de Geneviève Demerson y Bernard Dompnier. Clermont-Ferrand: col. Publications de la Faculté des lettres de Clermont-Ferrand-Université Blaise Pascal, nouvelle série, (41), pp. 113-132.
- DÍAZ DE RIBAS, Pedro (1650): *El Archangel s. Rafael particular custodio y amparo de la Ciudad de Cordova. Pruevas con varios argumentos, y en particular con las revelaciones del Venerable Presbytero Andres de las Roelas. Dedicada esta Obra a la inclita y gran Ciudad de Cordova...* Córdoba: Salvador de Cea Tesa.
- DILLENBERGER, John (1999): *Images and Relics: Theological Perceptions and Visual Images in Sixteenth-Century Europe*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press.
- DITCH\_ELD, Simon R. (1993): «Martyrs on the move: Relics as Vindicators of Local Diversity in the Tridentine Church», *Martyrs and Martyrologies. Studies in Church History*. Edición de Diana Wood. Oxford: Basil Blackwell, pp. 283-294.
- (1998): «Erudizione ecclesiastica e particolarismi tra Tardo Medioevo e prima Età Moderna», *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*. Dirección de Sergio Gensini. Pisa: Pacini Editore, pp. 465-481.
- (2000): «Leggere e vedere Roma come icona culturale (1500-1800 circa)», *Storia d'Italia. Annali 16: Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*. Dirección de Luigi Fioranti y Adriano Prosperi. Torino: Einaudi Editore, pp. 33-56.
- DURO RIVAS, Reyes (2014): «El arte de cuidar. Apuntes iconográficos sobre Bernardino de Obregón»,

- Cuadernos de arte e iconografía*, nº 46, pp. 399-454.
- EDOUARD, Sylvène (2003): «Enquête hagiographique et mythification historique. Le ‘saint voyage’ d’Ambrosio de Morales (1572)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, nouvelle série, nº 33(2), 2003, pp. 33-60.
- (2006a): «El ‘Viaje...’ de Ambrosio de Morales (1572): reliquias de santos y arqueología cristiana en España», *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro. Actas del coloquio (Toulouse, 10-12 de octubre de 2002)*. Edición de Marc Vitse. Frankfurt: Vervuert, pp. 549-559.
  - (2006b): «Le débat sur la représentation des saints à San Lorenzo del Escorial après le concile de Trente», *Revue d’Histoire Ecclésiastique*, vol. 101, nº1, pp. 89-116.
- El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala. Agrégase el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564*, (1785). Madrid: Imprenta Real, pp. 474-480.
- ESTAL GUTIÉRREZ, Juan Manuel del (1999): «Inventario de las reliquias veneradas en el Real Monasterio de El Escorial», *Ciudad de Dios: Revista agustiniana*, vol. 212, nº 3, pp. 713-794.
- ESTEBAN LORENTE, Juan Francisco (1993): «La escultura en plata en Aragón en el siglo XVI», *Escultura del Renacimiento en Aragón*. Edición de María I. Álvaro y Gonzalo Borrás. Zaragoza: Museo e Instituto de Humanidades «Camón Aznar», pp. 95-112.
- FABRE, Pierre-Antoine (2016): «Reliques romaines à Mexico (1575-1578): histoire d’une migration», *Reliques romaines. Invention et circulation des corps saints des catacombes à l’époque moderne*. Edición de Stephane Baciocchi y Cristophe Duhamelle. París: École Française de Rome, pp. 575-592.
- FERNÁNDEZ CATÓN, José María (2004): «El culto de las reliquias: crítica hagiográfica, fuentes e historia», *Memoria ecclesiae*, nº 25, pp. 11-78.
- FERNÁNDEZ GRACIA, Ricardo (2002): *Iconografía de Don Juan de Palafox: imágenes para un hombre de estado y de iglesia*. Pamplona: Gobierno de Navarra.
- FERNÁNDEZ MADRID, M. T., y GÓMEZ LORENTE, M. (1992): «El convento de Nuestra Señora de la Salceda: análisis histórico y simbólico», *Wad-al-Hayara: Revista de estudios de Guadalajara*, nº 19, pp. 431-444.
- FERREIRO ALEMPARTE, Jaime (1991): *La leyenda de las once mil vírgenes: sus reliquias, culto e iconografía*. Murcia: Universidad de Murcia.
- FERRER GARCÍA, Félix A. (2014): «Felipe II y la conquista de reliquias por los Tercios de Flandes: el ejemplo de Leiden (1570-1574)», *Hispania Sacra*, vol. 66, nº 1, pp. 67-95.
- FLORENCIA, Francisco de (1694): *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España dividida en ocho libros*. México: Juan Joseph Guillena Carrascoso, vol. I.
- FLÓREZ, Enrique (1765): *Viage de Ambrosio de Morales por orden del rey D. Phelipe II a los reynos de León, y Galicia, y Principado de Asturias, para reconocer las reliquias de santos, sepulcros reales y libros manuscritos de las cathedrales y monasterios*. Madrid: Antonio Marín.
- FREEMAN, Charles (2011): *Holy Bones, Holy Dust. How Relics Shaped the History of Medieval Europe*. New Haven: Yale University Press.
- FUENMAYOR, Antonio de (1773): *Vida i hechos de San Pío V pontífice romano...* Valencia: Benito Monfort.
- FUENTES LÁZARO, Sara (2008): «Luca Giordano en la basílica de El Escorial. Fortuna crítica y recepción según Talavera, Santos y Palomino», *Reales Sitios: Revista del Patrimonio Nacional*, nº 178, pp. 4-25.
- (2013): «Carlos II nas Desçalsas e no Escorial: Arquitetura fingida e espaço simbolico», *A arquitetura do engano. Perspectiva e percepção visual no tempo do barroco entre a Europa e o Brasil*. Edición de Magno Mello Moraes. Belo Horizonte: Fino Traço, pp. 191-202.
  - (2020): «Distances of pleasant Perspective. Luca Giordano’s pictorial eulogies for Charles II», *Deckenmalerei um 1700 in Europa: Höfe und Residen-*

- zen. Edición de Stephan Hoppe, Herbert Karner y Heiko Laß. Múnich: Hirmer Verlag, pp. 101-117.
- GÁLLEGO, Julián (1978): *El cuadro dentro del cuadro*. Madrid: Cátedra.
- GALLONIO, Antonio (1591): *Trattato degli instrumenti di martirio e delle varie maniere di martoriare...* Roma: Ascanio e Girolamo Donangeli.
- GARCÍA-ARENAL, M., y RODRÍGUEZ MEDIANO, F. (2010): *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de al Contrarreforma*. Madrid: Marcial Pons.
- GARCÍA BUESO, Francisco Javier (2002): «Crucifijo de San Pedro Bautista», *Santos. Reliquias. Relicarios. Catálogo de exposición, Museo Diocesano de Zamora (2002)*. Comisariada por José Ángel Rivera de las Heras. Zamora: Obispado de Zamora-Caja España, pp. 18-19.
- GARCÍA GARCÍA, Bernardo J. (2020): «El valido-arquitecto. La construcción de la grandeza de los Sandoval», *Apariencia y razón. Las artes y la arquitectura en el reinado de Felipe III*. Edición de Bernardo García y Ángel Rodríguez. Aranjuez: Doce Calles, pp. 29-65.
- GARCÍA OVIEDO, Cristina (2013): «La Compañía de Jesús como difusora del culto a las reliquias en la corte de Felipe II», *El patrimonio inmaterial de la cultura cristiana*. Edición de Francisco-Javier Campos y Fernández de Sevilla. San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialenses, pp. 461-472.
- GEARY, Patrick (1986): «Mercancías sagradas: la circulación de las reliquias medievales», *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Edición de Arjun Appadurai. México: Grijalbo, pp. 211-237.
- GHILARDI, Massimiliano (2010): «*Quae signa erant illa, quibus putabant esse significativa Martyrii?* Note sul riconoscimento ed autenticazione delle reliquie delle catacombe romane nella prima età moderna», *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, vol. 122, nº 1, pp. 81-106.
- (2020): *Saeculum sanctorum. Catacombe, reliquie e devozione nella Roma del Seicento*. Roma: Istituto Nazionale di Studi Romani.
- GIL-BERMEJO GARCÍA, Juana (1986): «Datos sobre la colegial de Olivares: las reliquias», *Archivo Hispalense*, vol. 69, nº 212, pp. 3-26.
- GÓMEZ GARCÍA, Gonzalo (2018): «Ambrosio de Morales y las fuentes historiográficas del martirio de los santos Justo y Pastor», *RevHisto*, nº 29, pp. 255-276.
- GONZÁLEZ DÁVILA, Gil (1771), *Monarquía de España. Historia de la vida y hechos del inclito monarca, amado y santo D. Felipe Tercero*. Madrid: Joaquín de Ibarra.
- GONZÁLEZ ESTÉVEZ, Escardiel (2018): «Mártires sin catacumba, venerables sin altar. Las reliquias del Nuevo Mundo ante la lipsanoteca oficial», *Simposio internacional Keimelia/Leipsana. Reliquias y memoria entre la Antigüedad y el Mundo moderno* [en línea]. Madrid, Museo Arqueológico Nacional-UAM. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=Ai53Djp8G-M>>. [Consulta: 30 de enero de 2021].
- GONZÁLEZ GARCÍA, Juan Luis (1998): «La colección, librería y relicario de D. Francisco Hurtado de Mendoza, primer marqués de Almazán (1532-1591)», *Celtiberia*, nº 92, pp. 193-228.
- (2001): «Felipe II y la devoción acumulativa en El Escorial: El Templo de Salomón como *Kunstkammer* del rey-sacerdote», *El Monasterio del Escorial y la Pintura*. Edición de Francisco-Javier Campos y Fernández de Sevilla. San Lorenzo de El Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, pp. 445-465.
- (2012): «'I will capture a Fleece which will bring back the Golden Age': Artistic Issues of (Dis)Continuity between the Dukes of Burgundy and the Spanish Habsburgs in the Sixteenth Century», *Publications du Centre Européen d'Etudes Bourguignonnes: Mémoires conflictuelles et mythes concurrents dans les pays bourguignons (ca 1380-1580)*, nº 52, pp. 49-58.
- (2015): «Caída y auge de don Carlos. Memorias de un príncipe inconstante, antes y después de Gachard», *España ante sus críticos: las claves de la Leyenda Negra*. Edición de Yolanda Rodríguez,

- Antonio Sánchez y Harm den Boer. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, pp. 163-192.
- (2018): «Velázquez y la invención: mimesis y anagnórisis entre Italia y España (c. 1618-1630)», *H-ART. Revista de historia, teoría y crítica de arte*, nº 2, pp. 15-38.
- GONZÁLEZ LOPO, Domingo L. (1993): «El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los siglos XVII y XVIII», *Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Moratalla, 1992*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 247-260.
- GUTIÉRREZ HACES, Juana (et al.) (1997): *Cristóbal de Villalpando, Catálogo razonado*. México: Fomento Cultural Banamex.
- HAHN, Cynthia (1997): «The Voices of the Saints: Speaking Reliquaries», *Gesta*, vol. 36, nº 1, pp. 20-31.
- (2010): «The Spectacle of the Charismatic Body: Patrons, Artists and Body-Part Reliquaries», *Treasures of Heaven. Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe*. Edición de Martina Bagnoli et al. New Haven-London: Yale University Press, pp. 163-172.
- HARRIS, A. Katie (2007): *From Muslim to Christian Granada: Inventing a City's Past in Early Modern Spain*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- HERNÁNDEZ REDONDO, José Ignacio (1999): «Relicario con las firmas de Santa Teresa de Jesús». *Clausuras. El patrimonio de los conventos de la provincia de Valladolid. Medina del Campo I*. Dirección de Manuel Arias, José Ignacio Hernández y Antonio Sánchez. Valladolid: Diputación Provincial de Valladolid, pp. 132-133.
- HERRADÓN FIGUEROA, María Antonia (1999): «Cera y devoción. Los agnusdei en la colección del Museo Nacional de Antropología», *Disparidades. Revista De Antropología*, 54 (1), pp. 207-237.
- HERRMANN-MASCARD, Nicole (1975): *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*. París: Klincksieck.
- JIMÉNEZ PABLO, Esther (2015): «De lo cotidiano a lo sagrado: las reliquias en el contexto de la «Pietas Austriaca» (siglo XVII)», *Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica: Tiempos y espacios*. Coordinación de Inmaculada Arias de Saavedra y Miguel L. López-Guadalupe. Granada: Universidad de Granada, pp. 405-420.
- (2017): «Cultura material en 'clausura': las reliquias del Monasterio de las Descalzas Reales en los siglos XVI y XVII», *Antíteses*, vol. 10, nº 20, pp. 613-630.
- JULIA, Dominique (2009): «L'Église post-tridentine et les reliques. Tradition, controverse et critique (XVI-XVIII siècle)». *Reliques modernes. Cultes et usages des corps saints des Réformes aux révolutions*. Dirección de Philippe Boutry, Pierre Antoine Fabre y Dominique Julia. París: EHESS, vol. 1, pp. 69-120.
- KEITT, Andrew W. (2005): *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*. Leiden, Boston: Brill.
- KRASS, Urte (2018): «Naked Bones, Empty Caskets, and a Faceless Bust: Christian Relics and Reliquaries between Europe and Asia during Early Modern Globalisation», *The Nomadic Object*. Edición de Christine Göttler y ia. M. Mochizuki. Leiden-Boston: Brill, pp. 369-405.
- LAZURE, Guy (2009): «Posséder le sacré. Monarchie et identité dans la collection de reliques de Philippe II à l'Escorial», *Reliques modernes. Cultes et usages des corps saints des Réformes aux révolutions*. Dirección de Philippe Boutry, Pierre Antoine Fabre y Dominique Julia. París: EHESS, vol. 1, pp. 371-404.
- (2007): «Possessing the Sacred: Monarchy and Identity in Philip II's Relic Collection at the Escorial», *Renaissance Quarterly*, vol. 60, nº 1, pp. 58-93.
- LEVITINE, George (1979): «Goya, les emblèmes et la revanche de 'L'âne portant des reliques'», *Gazette des Beaux-Arts*, 1323, pp. 173-178.
- LEZOWSKI, Marie (2016): «Anatomie du sacré: la certification des reliques après le Concile de Tren-

- te, entre procès et prière (Milan, milieu du xvie siècle- début xviii siècle)», *Studia Borromaica: saggi e documenti di storia religiosa e civile della prima età moderna*, 29, pp. 285-322.
- LÓPEZ ARANDIA, María Amparo (2020): «L'imaginaire collectif de la chrétienté en Espagne à l'âge moderne. Les discours autour de la relique de la Sainte Face». *Reliques politiques*. Dirección de Albrecht Burkardt y Jérôme Grévy. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 69-82.
- LÓPEZ DE MUNAIN, Gorka (2018): *Máscaras mortuorias. Historia del rostro ante la muerte*, Vitoria-Gasteiz: Sans Soleils Ediciones.
- LÓPEZ-RÍOS, Santiago (2021): «Señor, por holgar del cordón no querrás gozar de Melibea'. La parodia del culto a las reliquias en la Celestina», *MLN*, vol. 127, nº 2, pp. 190-207.
- LÓPEZ TORRIJOS, Rosa (1985): «La iconografía de santa Leocadia», *Anales toledanos*, nº 21, 198 pp. 7-45.
- MARTÍNEZ CARRETERO, Ismael (2010): «El Crucificado de San Juan de la Cruz». *Actas del Simposium Los Crucificados: religiosidad, cofradías y Arte*. San Lorenzo del Escorial: Centro de Estudios Superiores de San Lorenzo del Escorial, pp. 560-578.
- MARTÍNEZ GIL, Fernando (2000): «Religión e identidad urbana en el arzobispado de Toledo (siglos xvi-xvii)», *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*. Edición de J. Carlos Vizuete y Palma Martínez-Burgos. Cuenca: Ediciones Universidad de Castilla La Mancha, pp. 15-57.
- MEDIAVILLA MARTÍN, B., y RODRÍGUEZ Díez, J. (2004), *Las reliquias del Real Monasterio del Escorial. Documentación hagiográfica*. San Lorenzo de El Escorial: Ediciones Escorialenses, vol. 1.
- MORÁN, J. M. y CHECA, F. (1985): *El coleccionismo en España. De la cámara de maravillas a la galería de pinturas*. Madrid: Cátedra, 1985.
- MORALES, Ambrosio de (1568): *La vida, la invención, el martirio, las grandezas y las translaciones de los gloriosos niños mártires Justo y Pastor*. Alcalá de Henares: Andrés de Angulo.
- MULCAHY, Rosemarie (1998): «El arte religioso y su función en la corte de Felipe II», *Felipe II. Un monarca y su época: un príncipe del Renacimiento*. Edición de Fernando Checa. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, pp. 159-183.
- NAGEL, Alexander (2010): «The Afterlife of the Reliquary», *Treasures of Heaven. Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe*. Edición de Martina Bagnoli et al. Londres: The British Museum Press, pp. 211-222.
- O'MALLEY, John W. (2000): *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- OLDS, Katrina B. (2012): «The Ambiguities of the Holy: Authenticating Relics in Seventeenth-Century Spain», *Renaissance Quarterly*, vol. 65, nº 1, pp. 135-184.
- OLIVARES MARTÍNEZ, Diana (2010): «Iconografía de la Beata Mariana de Jesús», *Anales de Historia del Arte*, nº 2 extra, pp. 239-256.
- PASOLINI, Alessandra (2018): «Investigaciones sobre santos, búsqueda de reliquias y crónica ilustrada: el rol de los pintores en la Cerdeña del siglo xvii», *Ecos culturales, artísticos y arquitectónicos entre Valencia y el Mediterráneo en época moderna*. Edición de Mercedes Gómez-Ferrer y Yolanda Gil. Valencia: Universitat de València, pp. 129-160.
- PEÑA MARTÍN, Ángel (2018): «El coleccionismo de lo sagrado. La capilla relicario de la Colegiata de San Luis en Villagarcía de Campos», *Coleccionismo, Mecenazgo y Mercado Artístico: su proyección en Europa y América*. Edición de Antonio Holguera, Ester Prieto y María Uriondo. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 183-192.
- PEREDA, Felipe (2017): *Crimen e ilusión. El arte de la verdad en el Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons.
- PÉREZ DE TUDELA, Almudena (2012a): «Algunos regalos diplomáticos devocionales para Felipe II y su familia», *La corte en Europa: política y religión (siglos xvi-xviii)*. Edición de José Martínez, Manuel Rivero y Gijs Versteegen. Madrid: Polifemo, vol. 3, pp. 1795-1849.

- (2012b): «Algunas joyas y relicarios de la reina Ana de Austria (1549-1580)», *Estudios de platería: San Eloy 2012*. Edición de Jesús Rivas Carmona. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 455-474.
  - (2018): «Algunas copias de pinturas de la colección de Felipe II para el Monasterio de El Escorial», *Revista Serie W (On Copying: Copies of Paintings from Renaissance to Baroque)*, 7, pp. 32-45.
  - (2019): «Copies of the Holy Shroud for the Court of King Philip II of Spain (1527-1598)», *The Shroud at Court. History, Usages, Places and Images of a Dynastic Relic*. Edición de Paolo Cozzo, Andrea Merlotti y Andrea Nicolotti. Leiden-Boston: Brill, pp. 313-334.
- PINTOS, María Almudena (2010): «Creación y gestión del Monasterio: los primeros años de la Comunidad de las Descalzas Reales», *Las Descalzas Reales. Orígenes de una comunidad religiosa en el siglo XVI*. Edición de Ana García. Madrid: Fundación Caja Madrid-Patrimonio Nacional, pp. 53-106.
- PISA, Francisco de (1617): *Descripción de la imperial ciudad de Toledo, y historia de sus antigüedades, y grandezas, y cosas memorables que en ella han acontecido [...], Primera parte, con la Historia de Santa Leocadia [...] publicada de nuevo despues de su muerte por el Doctor Don Thomas Tamaio de Vargas*. Toledo: Diego Rodríguez.
- POMIAN, Krzysztof (2003): *Des saintes reliques à l'art moderne: Venise-Chicago, XIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*. París: Gallimard.
- PORTÚS, Javier (dir.) (1999): «Retrato, humildad y santidad en el Siglo de Oro», *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, vol. LIV, nº 1, pp. 169-188.
- (2006), «El hermano Lucas Texero ante el cadáver de Bernardino de Obregón (h. 1627)», *El retrato español en el Prado. Del Greco a Goya. Catálogo de exposición, Museo Nacional del Prado (Madrid, 12 de junio-2 de septiembre de 2007)*. Comisariada por Leticia Ruiz. Madrid: Museo Nacional del Prado, p. 90.
  - (2016): *Metapintura. Un viaje a la idea del arte en España. Catálogo de exposición, Museo Nacional del Prado (Madrid, 15 de noviembre de 2016-19 de febrero de 2017)*. Madrid: Museo Nacional del Prado.
- PROSPERI, Adriano (1999): *Il Concilio di Trento e la Controriforma*. Trento: UCT.
- RECHT, Roland (2008): *Penser le patrimoine. Mise en scène et mise en ordre de l'art*. París: Hazan.
- REDON, O., y GÉLIS, J. (1984): «Pour une étude du corps dans les récits de miracle», *Culto dei Santi, Istituzioni e classi sociali in età preindustriale*. Dirección de Sofia Boesch-Gajano y Lucia Sebastiani. L'Aquila-Rome: Japadre Editore, pp. 563-573.
- RENOUX, Christian (2000): «Canonizzazione e santità femminile in età moderna», *Roma, la Città del Papa: vita civile e religiosa del giubileo di Bonifacio VIII al giubileo del papa Wojtyła*. Dirección de Luigi Fioranti y Adriano Prosperi. Coll. Storia d'Italia, Annali (16), Torino: Einaudi, pp. 729-751.
- RIBADENEIRA, Pedro de (1624): *Segunda parte del Flos sanctorum o libro de las vidas de los santos*. Madrid: Luis Sánchez.
- ROA, Martín de (1622): *Antigüedad veneracion i fruto de las sagradas images, i reliquias: historias i exenplos [sic] a este propósito*. Sevilla: Gabriel Ramos Bejarano.
- RODRÍGUEZ DOMINGO, José Manuel (2016): «Imagen y culto a san Torcuato, obispo y mártir», *San Rafael y el patronazgo de los santos mártires en Andalucía. Historia, arte y espiritualidad*. Coordinación de Juan Aranda Doncel y Julián Hurtado de Molina. Córdoba: Hermandad de San Rafael, pp. 295-333.
- ROMELINI, Gavino (1734): *Vida, martirio, virtudes y milagros de San Juan Nepomuceno, Fidelísimo Custodio de la Fama, Portentoso Taumaturgo en todas las necesidades, Protomártir del Sigilo de la Confesión y Protector de la Compañía de Jesús*. Valencia: Joseph Estevan Dolz.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio (1999): *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados en Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica.

- RUBLACK, Ulinka (2010): «Grapho-Relics: Lutheranism and the Materialization of the Word», *Past & Present*, vol. 206, sup. n.º 5, pp. 144-166.
- RUIZ-AYÚCAR ZURDO, María Jesús (1998): «Reliquias y relicarios. El legado de don Sancho Dávila y Toledo», *Homenaje a Sonsoles Paradinas*. Edición de María Mariné y Elías Terés. Ávila: Asociación de Amigos del Museo de Ávila, pp. 231-245.
- SÁEZ, Adrián J. (2019): *Godos de papel. Identidad nacional y reescritura en el Siglo de Oro*. Madrid: Cátedra.
- SALAZAR DE MENDOZA, Pedro (1603): *Chronica de el cardenal don Iuan de Tauera*. Toledo: Pedro Rodríguez.
- SAN VICENTE PINO, Ángel (1994): «La muerte despojada: entregas de reliquias», *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*. Edición de Eliseo Serrano. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», pp. 163-197.
- SÁNCHEZ DEL CASTELLAR, Manuel (1679): *Sacro enigma en la Santísima Imagen del Santo Cristo de la parroquia del Salvador de la ciudad de Valencia. Sermón panegírico*. Valencia: Vicente Cabrera.
- SÁNCHEZ REYES, Gabriela (2016): «La radiología digital para relicarios de ceroplástica: estudio interdisciplinar para identificar el sistema constructivo y la ubicación de los restos óseos», *Ge-conservación*, n.º 10, pp. 54-64.
- (2004): «Relicarios novohispanos a través de una muestra de los siglos XVI al XVIII». Tesis de maestría. México: UNAM.
- SANTOS CASTELAO, Rosa María dos (2010): «Ambrosio de Morales: un viaje para la reconstrucción de la memoria cristiana de un reino», *Cultura, Espaço & Memória*, 1, pp. 57-72.
- SANZ HERMIDA, Jacobo (2001): «Un coleccionista de reliquias: don Sancho Dávila y el Estudio Salmantino», *Via Spiritus*, 2001, 8, pp. 59-93.
- SCHMITT, J. C., y BASCHET, J. (dirs.) (1996): *L'image: fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval. Actas del International workshop on medieval societies (Eric, 17-23 de octubre de 1992)*. *Les Cahiers du léopard d'or*, 5. París: Le léopard d'or.
- SIGÜENZA, José de (2000): *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Edición de Ángel Weruaga. Salamanca: Junta de Castilla y León, vol. 2.
- SIMAL LÓPEZ, Mercedes (2002): *Los condes-duques de Benavente en el siglo XVII. Patronos y coleccionistas en su villa solariega*. Benavente: Centro de Estudios Benaventanos «Ledo del Pozo».
- SIMÓN, Juan Antonio (1739): *El anachoreta canonizado, San Saturio eremita, natural, y patrono de la antiuissima, in victa, noble, y leal ciudad de Numancia, aora Soria...: su vida, y muerte ilustradas en treinta diatribas...* Madrid: Imprenta Real-José Rodríguez Escobar, v. II.
- STIRLING-HARRIS, A. Katie (2014): «Gift, Sale, and Theft: Juan de Ribera and the Sacred Economy of Relics in the Early Modern Mediterranean», *Journal of Early Modern History*, vol. 18, n.º 3, pp. 193-226.
- SUÁREZ QUEVEDO, Diego (1998): «De imagen y reliquias sacras. Su regulación en las constituciones sinodales postridentinas del arzobispado de Toledo», *Anales de Historia del Arte*, 8, pp. 257-290.
- TAUSIET, María (2015): «Trois saints en un», *La Cour céleste. La commémoration collective des saints au Moyen Âge et à l'époque moderne*. Dirección de Olivier Marin y Cécile Vincent-Cassy. Turnhout: Brepols, pp. 189-202.
- (2013): *El dedo robado. Reliquias imaginarias en la España moderna*. Madrid: Abada.
- TELLECHEA IDÍGORAS, José I. (ed.) (1962): *Fray Bartolomé de Carranza: documentos históricos*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- TORO PASCUAL, Isabel (2001): «Las falsas reliquias en la literatura española del Siglo de Oro: a propósito de la polémica erasmista», *Via Spiritus*, 8, pp. 219-254.
- URQUÍZAR HERRERA, Antonio (2007): *Coleccionismo y nobleza. Signos de distinción social en la Andalucía del Renacimiento*. Madrid: Marcial Pons.
- URREA, Jesús (2020): «El Relicario napolitano del Duque de Lerma en el convento de San Pablo de

- Valladolid», *Viridarium Novum. Studi di Storia de-ll'Arte in onore di Mimma Pasculli Ferrara*. Edición de Cosimo D. Fonseca e Isabella Di Liddo. Roma: De Luca, pp. 18-24.
- VALDÉS, Alfonso (1969 [ca. 1530]): *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* [en línea]. Edición de José F. Montesinos. Madrid: Espasa-Calpe. Disponible en: <[http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/dialogo-de-las-cosas-acaecidas-en-roma--o/html/fede2498-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_2.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/dialogo-de-las-cosas-acaecidas-en-roma--o/html/fede2498-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html)>. [Consulta: 30 de enero de 2021].
- VAN LIERE, Katherine (2012): «Renaissance Chroniclers and the Apostolic Origins of Spanish Christianity», *Sacred History: Uses of the Christian Past in the Renaissance World*. Edición de Simon Ditchfield; Katherine Van Liere y Howard Louthan. Oxford: Oxford University Press.
- VAUCHEZ, André (1981): *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma: École française de Rome.
- VEGA, J., y PORTÚS, J. (1998): *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- VELADO GRAÑA, Bernardo (1991): *La catedral de Astorga y su museo*. Oviedo: Museo de la Catedral de Astorga.
- VICENTE, Milena (2018): «La circulación de reliquias y relicarios napolitanos en España: devoción, mecenazgo, coleccionismo», *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico: de Fernando el Católico al siglo XVIII*. Edición de Eliseo Serrano y Jesús Gascón. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», vol. 2, pp. 1019-1031.
- VINCENT-CASSY, Cécile (2008): «Los santos re-fundadores. El caso de Arjona (Jaén) en el siglo XVII», *L'imaginaire du territoire en Espagne et au Portugal (XVII-XVIII siècles)*. Edición de François Delpech. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 193-214.
- (2011): *Les saintes vierges et martyres en Espagne au XVIIIe siècle. Culte et image*. Madrid: Casa de Velázquez.
  - (2016a): «Les reliques des saints des catacombes romaines en Espagne avant et après les
- Habsbourg: à propos des Déchaussées royales de Madrid», *Reliques romaines: invention et circulation des corps saints des catacombes à l'époque moderne*. Edición de Stéphane Baciocchi y Christophe Duhamelle. Roma: École française de Rome, pp. 695-720.
- (2016b): «The Search for Evidence. Martyrs-Saints Relics and Worship in Cordoba after the Council of Trent», *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*. Edición de Mercedes García-Arenal. Leiden: Brill, pp. 126-153.
- VROOM, Wim H. (1998): «In tumultu gosico. De reliquias y herejes en tiempos tumultuosos», *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*. Edición de José Martínez. Madrid: Parteluz, vol. 3, pp. 425-435.
- VV.AA. (1996): *Pintura novohispana: Museo Nacional del Virreinato de Tepotzotlán*, 3. México D.F.: Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato.
- WALSHAM, Alexandra (ed.) (2010): «Relics and remains», *Past and Present Supplement*, vol. 206, 5, pp. 9-36.
- YEPES, Antonio de (1609): *Corónica general de la Orden de San Benito*. Nuestra Señora la Real de Irache: Matías Marés, tomo I, centuria I.
- (1610): *Coronica General de la Orden de San Benito, Patriarca de Religiosos*. Nuestra Señora la Real de Irache: Nicolás de Asyain, tomo III, centuria III.
  - (1613): *Corónica general de la Orden de San Benito*. Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba, tomo IIII, centuria IIII.
- ZAMORA JAMBRINA, Hermenegildo (1972): «La capilla de las reliquias en el monasterio de Guadalupe», *Archivo Español de Arte*, vol. 45, nº 177, pp. 43-54.