



**HAL**  
open science

## **Escribir la santidad en la España postridentina. Historia general e historias particulares**

Cécile Vincent-Cassy

► **To cite this version:**

Cécile Vincent-Cassy. *Escribir la santidad en la España postridentina. Historia general e historias particulares*. *Estudis*, 2024, 50, pp.147-164. <hal-04811023>

**HAL Id: hal-04811023**

**<https://hal.science/hal-04811023v1>**

Submitted on 29 Nov 2024

**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

# ESCRIBIR LA SANTIDAD EN LA ESPAÑA POSTRIDENTINA. HISTORIA GENERAL E HISTORIAS PARTICULARES

*Cécile Vincent-Cassy*

CY Cergy Paris Université

*Resumen:* En la época postridentina la construcción de una “idea de España” dio pie a la búsqueda de los orígenes de la cristiandad hispánica. Se examina en este artículo la unión entre la exaltación de la realeza habsbúrgica y la memoria martirial, junto a la inclusión de las leyendas de santos en la historia “general” de España, como la designa Juan de Mariana en su tratado de 1595. En el siglo XVII se creó sin embargo una tensión entre esta escritura de la historia y el modo cómo las Iglesias particulares reivindicaron a sus *respectivos* santos mártires en una dinámica que se debe relacionar con la que primaba en las corografías. La instrumentalización de lo particular por la historia general ha sido recíproca, como demuestra el caso paradigmático del debate sobre el origen de santa Orosia de Jaca, modelo de santa monárquica, a mediados del siglo XVII.

*Palabras clave:* Santos – mártires – España postridentina – santa Orosia – Juan de Mariana – Iglesias particulares – Juan de Tamayo Salazar.

*Resum:* A l'època postridentina la construcció d'una “idea d'Espanya” va donar cap a la cerca dels orígens de la cristiandad hispánica. La unió entre l'exaltació de la realza habsbúrgica i la memòria martirial, inclosa la inclusió de les lleis de sant a la història “general” d'Espanya, com la designa Juan de Mariana en el seu tractat de 1595, s'examina en aquest article. Al segle XVII es va crear no obstant això una tensió entre esta escriptura de la història i el mode com les Esglésies particulars van reivindicar als seus respectius sants màrtirs en una dinàmica que s'ha de relacionar amb la que prevalia en les corografías. La instrumentalització del particular per la història general ha sigut recíproca, com demostra el cas paradigmàtic del debat sobre l'origen de santa Orosia de Jaca, model de santa monàrquica, a mitjan segle XVII.

*Paraules clau:* Sants – màrtirs – Espanya postridentina – santa Orosia – Juan de Mariana – Esglésies particulars – Juan de Tamayo Salazar.

*Summary:* In the post-Tridentine era, the construction of an “idea of Spain” led to the search for the origins of Hispanic Christianity. This article examines the union between the exaltation of Habsburg royalty and martyrdom, and the inclusion of the legends of saints in the “general” history of Spain, as designated by Juan de Mariana in his 1595 book. In the 17th century, however, a tension was created between this writing of history and the way in which the particular Churches vindicated their respective martyr saints in a dynamic that must be related to that which prevailed in the chorographies. The instrumentalization of the particular by general history has had its reciprocal, as shown by the paradigmatic case of the debate on the origin of saint Orosia of Jaca, model of a royal saint, in the mid-17th century.

*Key words:* Saints – martyrs – post-Tridentine Spain – Saint Orosia – Juan de Mariana – *Particular* Dioceses – Juan de Tamayo Salazar.

## INTRODUCCIÓN

LA santidad hispánica se proyecta como una parte de la historia común de los territorios de España desde finales del siglo XVI. El fenómeno de recuperación de un pasado “propio” en la época postridentina lleva a los cronistas a buscar las “cosas memorables” que España no debe a la presencia de los romanos en la península. Es lo que hace Juan de Mariana en su *Historia General de España*<sup>1</sup> al presentar la historia de la península en la época de los emperadores Diocleciano y Maximiano como una resistencia de los mártires hispanos a la persecución romana. La “idea de España” da pie a la búsqueda de los orígenes de la España cristiana. Paralelamente, empiezan a florecer las *vidas* de santos mártires en todas las ciudades de España no como partes de un proyecto común o universal, sino como una vía de reivindicar la excelencia del pasado de cada “patria particular”. Esta segunda visión construye igualmente el edificio histórico sobre un sustrato territorial bañado en la sangre derramada, viniendo a asimilarse a una empresa arqueológica.<sup>2</sup> En el relato martirial hispánico coexisten pues las apologías particulares y la historia “general”, alimentada por los cronistas reales.<sup>3</sup> Para aprehender esta coexistencia, podemos usar la metáfora de la lipsanoteca —o sala relicario—, en la cual los vestigios acumulados de los santos particulares pueden considerarse individualmente, cada uno por separado, o bien como una representación colectiva de la comunión de los santos.<sup>4</sup> De forma parecida a lo que define la sala relicario de El Escorial, en la escritura de la historia se definen el martirio y la realeza a través de la acumulación de santos. Pasaremos a exponer la construcción apologética de la santidad martirial entre los dos polos de construcción memorial, de escritura histórica: lo particular

<sup>1</sup> J. de Mariana, *Historia general de España compuesta, emendada, y añadida por el padre Juan de Mariana de la Compañía de Jesús. Con el sumario y tablas*, Toledo: Diego Rodríguez, 1623, 5ª ed. (1ª ed., 1601).

<sup>2</sup> C. Vincent-Cassy, “La propagande hagiographique des villes espagnoles au XVII<sup>e</sup> siècle. Le cas de sainte Juste et de sainte Rufine, patronnes de Séville”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 2003, pp. 97-130; C. Vincent-Cassy, “The Search for Evidence. The Relics of Martyred Saints and their Worship in Cordoba after the Council of Trent”, en Mercedes García-Arenal (ed.), *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*, Leiden, Brill, 2016, pp. 126-153; C. Vincent-Cassy, “El lugar de la reliquia. A propósito de *Antigüedad, veneración y fruto de las sagradas imágenes y reliquias*, 1623, del jesuita Martín de Roa” en L. Elena Alcalá—J. L. González García (eds.), *Spolia Sancta. Reliquias y arte entre el Viejo y el Nuevo Mundo*, Madrid, Akal, 2023, pp. 21-45.

<sup>3</sup> R. L. Kagan, “La corografía en la Castilla moderna. Género, historia, nación”, *Studia Historica. Historia moderna*, 13, 1995, pp. 47-59; R. L., Kagan, “Clío y la Corona: escribir historia en la España de los Austrias”, en Richard L. Kagan—Geoffrey Parker (eds.), *España, Europa y el mundo atlántico: homenaje a John H. Elliott*, Madrid, 2001, pp. 113-147.

<sup>4</sup> O. Marin—C. Vincent-Cassy (eds.), *La Cour céleste. La commémoration collective des saints au Moyen Âge et à l'époque moderne*, Turnhout, Brepols, 2015.

por un lado y lo general y universalista por otro. Nos detendremos primero en la unión entre la exaltación de la realeza habsbúrgica y la santidad martirial en la época de Felipe II. Nos adentraremos a continuación en el modo cómo se desarrolló en el siglo XVII la reivindicación por parte de las Iglesias particulares de sus santos mártires *respectivos*. La instrumentalización de la cuestión de los orígenes de los santos *naturales* por los anticuarios ha sido una constante, como demuestra el caso paradigmático del debate sobre el origen de santa Orosia de Jaca a mediados del siglo XVII, modelo de santa monárquica que dará lugar a las reflexiones de la última parte.

#### ESCRIBIR LA SANTIDAD

El proceso de escritura de la santidad, que experimenta un clímax entre los años 1570 y los años 1670, hunde sus raíces en la crónica de Pedro de Medina. El éxito de las *Grandezas de España*, publicadas por primera vez en 1548, acompaña la construcción de la idea de una continuidad de linaje desde los reyes visigodos hasta los Habsburgo. En esta historia, España aparece como la “nación” que ha albergado la perfección cristiana, superior a todas las demás por el número y la excelencia de las “cosas memorables” que la caracterizan,<sup>5</sup> en clara oposición doctrinal al enemigo protestante, que criticó, por supersticioso, y luego negó, el culto a los santos, las reliquias y las imágenes, como es bien sabido. Medina anuncia en su prólogo que su intención es demostrar que la mano de Dios siempre ha dirigido y protegido a España. Según explica Fernández Albaladejo,<sup>6</sup> la originalidad del libro es describir la grandeza de España no sólo evocando sus bienes materiales, sino también sus bienes espirituales sin ruptura entre los distintos períodos de la historia cristiana. Es lo que le permite evocar las acciones de los españoles en lugar de contar la historia de España. El discurso de la unidad de España se basa en una estructuración geográfica. Medina viaja por los territorios haciendo la apología de cada lugar y cada región. Su historia es una aglomeración de corografías, definidas éstas como las descripciones detalladas de unos lugares precisos, o historias *precisas* de unos lugares específicos. Sin embargo, al sumar las “cosas memorables” de las diferentes ciudades, regiones, reinos y provincias, el objetivo de Medina no es asimilar España a una multiplicidad de territorios diferentes. Por lo contrario, amolda cada ejemplo a la misma sucesión cronológica: después de las tur-

---

<sup>5</sup> P. Sánchez Ferro, *El tiempo mítico y la esencia de la nación en Pedro de Medina*, Universidad Autónoma de Madrid, tesis doctoral inédita, 2016.

<sup>6</sup> P. Fernández Albaladejo, “‘Materia de España’ y ‘edificio’ de historiografía: algunas consideraciones sobre la década de 1540”, en Guadalupe Rubio de Urquía (coord.), *La encuadernación: historia y arte*, Madrid, AFEDA, 2001, pp. 135-165.

bulencias del pasado, las acciones heroicas del pueblo de Tubal, las aventuras de Hércules, las relaciones con los romanos o las hazañas de los cristianos contra los musulmanes, cada lugar encuentra su florecimiento bajo los Reyes Católicos. Así que al escribir la historia de los héroes españoles desde la escala local, Medina no diferencia entre las distintas regiones. Estas son sólo las piezas de un puzzle que hace de España la patria de la religión católica. Sin embargo, no menciona ni a los santos patronos ni a los santos cuyo culto no traspasa los límites de una ciudad o una diócesis, porque no aportan una gloria adicional a la historia de España.

La apología de los santos se inserta unos cuarenta años más tarde, en la segunda edición del *Libro de las grandezas y cosas memorables de España*, de 1595. Diego Pérez de Mesa retoma la idea de la religión católica como patria común visible en los lugares de España añadiendo al principio de algunos capítulos dedicados a las distintas ciudades los nombres de los santos que allí se veneran. Por ejemplo, la historia de Sevilla comienza con esta indicación: “En esta ciudad padeció martirio el bienaventurado príncipe de España san Emergildo [sic], hijo del rey Leovegildo [sic]; aquí fueron los gloriosos santos confesores de Jesucristo san Leandro y san Isidro, Arzobispos de esta ciudad y san Laureano, Obispo, y las Santas vírgenes y mártires Justa y Rufina, y San Carpotoro, presbítero”.<sup>7</sup>

La mezcla de corografía —o historia de las excelencias de una ciudad— y hagiografía alcanza su clímax en el capítulo LXXI, donde dos tercios de la historia de la ciudad extremeña de Mérida está dedicada a la pasión de santa Eulalia, su patrona. El autor introduce la historia del martirio insistiendo en el significado del ejemplo más allá de los límites de la ciudad y su área.<sup>8</sup> Explica los motivos de esta introducción en el capítulo dedicado a Zaragoza, donde describe la pasión de san Vicente:

En este libro que escribo de las grandezas y cosas memorables de España, solamente hago memoria del triunfo de dos mártires gloriosos que por amor de Jesucristo en ella padecieron, un hombre y una mujer, y destos sólo. Porque si de todos los mártires de España hubiera de escribir muchos libros no bastarían para decir su gran constancia y fortaleza y grandes maravillas que Dios por ellos mostró. Y destos dos una es la bienaventurada santa Eulalia, niña, doncella de trece años, que tantos y tan recios tormentos por amor de Jesucristo padeció, como escribiendo de la ciudad de Mérida se trató. El otro es el glorioso mártir san Vicente, natural de esta ciudad. De los cuales, si con diligencia se mira, hallarse ha que ninguno de los mártires de Jesucristo haber sido mayor en el martirio que ellos; los cuales así se ofrecieron a los tormentos con rostro alegre que mostraron de los mismos tormentos ser vencedores.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> P. de Medina, *Libro de las grandezas y cosas memorables de España* [Sevilla, Domenico de Robertis, 1548] en *Obras*, ed y prólogo Ángel González Palencia, Madrid, CSIC, 1944, p. 71.

<sup>8</sup> P. de Medina, *Libro de las grandezas...*, p. 106.

<sup>9</sup> P. de Medina, *Libro de las grandezas...*, p. 71.

A primera vista, esta selección parece arbitraria. Sin embargo, cabe señalar que las pasiones de los dos santos se relatan según fuentes consideradas entonces como históricas, como el relato de sus martirios por el poeta Prudencio.<sup>10</sup> Estos dos ejemplos también tienen el valor de un modelo general: representan a todos los santos españoles martirizados en el periodo imperial romano. Desde el punto de vista de los “bienes espirituales”, España se presenta como una tierra de mártires de la que cada ciudad puede ser la representante. En este sentido, el discurso del autor coincide con la intención de Ambrosio de Morales al enumerar las reliquias de los santos conservadas en el norte de la península a petición del rey Felipe II entre junio de 1572 y febrero de 1573. Las regiones de León, Asturias y Galicia eran las tierras de refugio de las reliquias, ya que no habían sido ocupadas permanentemente por los musulmanes.<sup>11</sup> Pero no se expresa en Medina la voluntad de invención arqueológica que sí está presente en la empresa de Morales.<sup>12</sup>

Basta con leer las páginas que el jesuita Juan de Mariana dedica en su *Historia General de España* al relato de los hechos ocurridos en tiempos de los emperadores Diocleciano y Maximiano para comprender el significado ideológico de la reivindicación de los santos mártires españoles en la época postridentina. En el prólogo dirigido al monarca Felipe III, el autor subraya que no informa de los hechos de un solo reino, sino de todas las “partes” de España.<sup>13</sup> El comienzo del *Libro cuarto* también evoca el lugar ocupado por España en la historia del cristianismo occidental:

Llegamos a los felicísimos tiempos, en que el hijo de Dios, como era necesario en cumplimiento de lo que avian prometido los santos Profetas, se mostró a los hombres en la carne hecho hombre [...]. Y por quanto de las primeras Provincias del mundo que abraçaron este culto y religion, y de las que mas rezió en ella tuvieron, fue una España: Serà necesario relatar lo mucho que hizo y padeció en aquellos tiempos de la Iglesia, por esta causa: juntamente serà bien poner por escrito la nueva forma y traça que se dio en el gobierno seglar: las vidas, y hechos de los Emperadores Romanos, como de señores que eran de España, las peleas y luchas de los primeros Christianos, triunfos y coronas de los santos Martyres, aquellas que por la verdad perdieron las vidas y derramaron su sangre: dichosas y nobles almas.<sup>14</sup>

El discurso histórico sobre la época de los emperadores romanos da lugar al desarrollo de una geografía de los santos mártires venerados en España. La lista de Mariana termina con una evocación de santa Leocadia, cuyo cuerpo

---

<sup>10</sup> A. Prudencio Clemente, *Peristephanon, idest de coronis martyrum en Prudentij Opera*, per Arnaldum guillermū de Brocario, 1512, s.f. [pp. 157-170 y 171-196].

<sup>11</sup> S. Édouard, “Enquête hagiographique et mythification historique. Le ‘saint voyage’ d’Ambrosio de Morales (1572)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 33/2, 2003, pp. 33-60.

<sup>12</sup> C. Vincent-Cassy, “The Search for Evidence. The Relics of Martyred Saints...”.

<sup>13</sup> J. de Mariana, *Historia general de España...*

<sup>14</sup> J. de Mariana, *Historia general de España...*, t. I, *Libro IV*, cap. 12: *De los Emperadores Diocleciano y Maximiliano*, p. 166.

regresó en 1587 a su tierra natal, Toledo, por intercesión de Felipe II. El discurso de la excelencia española se une de este modo a la exaltación de la dinastía de los Habsburgo, y en particular a la de la figura del rey, que murió en 1598 rodeado de reliquias de santos.

La devoción del monarca a las reliquias es un hecho conocido.<sup>15</sup> En el corazón de la “idea” de España está el santuario de El Escorial, en el que se veneran los restos dispersos, y aquí reunidos, de los santos que han fertilizado la tierra de España con su sangre y su fe. Orgulloso descendiente de Pelayo, el monarca reúne en el palacio-monasterio los restos de la gloria de Hispania. La colección más importante de reliquias de santos españoles es, sin duda, esta lipsanoteca. El secretario de Felipe II, Antonio Gracián, compara al monarca con Noé, que salvó al mundo reuniendo a los animales en el arca. Una procesión triunfal celebra cada entrega de reliquias. En 1585, la basílica se completa después de que el rey haga transportar las reliquias de san Lorenzo y san Hermenegildo.<sup>16</sup> El Papa Gregorio XIII concede entonces un jubileo plenario para el 13 de abril, día en que la reliquia milagrosa del santo patrón del convento llega a El Escorial. La demostración de piedad del rey durante estos eventos es comentada por sus contemporáneos. José de Sigüenza la enaltece en el capítulo de su historia de la orden jerónima consagrado a la dedicación de la iglesia y sus altares.<sup>17</sup>

Sin duda, el proyecto de Felipe II es competir con la propia Roma, una ciudad que descansa en un laberinto de cementerios de mártires.<sup>18</sup> En realidad, el Rey Prudente se esmera en reunir las reliquias de los santos en una doble perspectiva. Por un lado, las reliquias que consigue coleccionar están en peligro de destrucción en tierras protestantes, particularmente en Alemania, y deben simbólicamente venir a refugiarse en el corazón de la Monarquía Católica. Por otro, los cuerpos sacados de los santuarios del norte de España dan testimonio de la antigua santidad de la tierra de los evangelizadores del Nuevo Mundo. En la lista elaborada por José de Sigüenza en el *Discurso XVI* de la segunda parte de su *Fundación del monasterio de El Escorial*, en la descripción del palacio-monasterio y en la revisión de lo que contiene, los cuerpos enteros abren el repertorio de las reliquias más destacadas. La mitad son reliquias de santos mártires. En 1598, cuando llega un cargamento de Alemania, ciento cuarenta frailes jerónimos salen del monasterio para reci-

<sup>15</sup> G. Lazure, “Possessing the Sacred: Monarchy and Identity in Philip II’s relic collection at the Escorial”, *Renaissance Quarterly*, 60, 2007, pp. 58-93; J. M. del Estal, “Felipe II y su archivo hagiográfico de El Escorial”, *Hispania Sacra*, 22, 1970, pp. 193-333.

<sup>16</sup> J. de Sigüenza, *Fundación del Real Monasterio de El Escorial*, en J. de Sigüenza, *Historia de la orden de San Jerónimo, tercera parte*, t. II, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2000, p. 109.

<sup>17</sup> J. de Sigüenza, *Fundación...*, p. 143.

<sup>18</sup> M. Ghilardi, *Saeculum sanctorum. Catacombe, reliquie e devozione nella Roma del Seicento*, Roma, Instituto Nazionale di Studi Romani, 2019.

bir la procesión.<sup>19</sup> Estas reliquias de Alemania, reunidas gracias a una licencia papal —que concede a Felipe II el derecho de retirar todas las reliquias accesibles de los conventos, iglesias y monasterios de estas tierras protestantes— tiene especial simbolismo. Las cuatro arcas llenas de reliquias han salido de Colonia el 30 de diciembre de 1597 y han llegado a Madrid el 8 de mayo. El itinerario seguido es una auténtica travesía de los territorios de la Monarquía hispánica. Tras abandonar las tierras heréticas y superar lo que Sigüenza describe como los mayores peligros y los más diversos obstáculos naturales, llegan a Milán el 26 de enero, viajando a Génova y, tras Barcelona y Zaragoza, pasan por Madrid antes de entrar en El Escorial. De esta manera, los vestigios de los santos difunden su carácter sagrado por el mayor número posible de territorios de la Monarquía; todos los súbditos del Rey Prudente participan simbólicamente al esfuerzo por rescatar las reliquias de los mártires, encarnación de la autoridad divina concedida al Rey Felipe II.

Estimulada por el coleccionismo de Felipe II, la acumulación de reliquias se convierte bajo Felipe III en un signo de prestigio aristocrático.<sup>20</sup> La condesa de Lemos, Catalina de la Cerda, que era particularmente devota de las reliquias, compone una de las más importantes lispanotecas de España. Reúne restos extraídos de las catacumbas romanas en el convento de Monforte de Lemos en Galicia. Los cuerpos de san Lucio y san Casiano llegan por ejemplo al convento desde Roma en 1604. Las reliquias romanas aportan prestigio a esta empresa nobiliaria. Pero el fenómeno es más amplio que el que podríamos adscribir al afán coleccionista. A lo largo del siglo XVII la defensa de las reliquias de los santos locales inflama todos los territorios de la Monarquía, aunque aquí no abordemos más que los dominios españoles.<sup>21</sup>

#### LA PATRIA DE LOS SANTOS MÁRTIRES

Con el traslado ya mencionado de la reliquia del cuerpo de santa Leocadia en 1587, después de la translación doce años antes del cuerpo de san Eugenio, primer obispo de Toledo, Felipe II se esfuerza en reunir la santa “natural” con su lugar de martirio.<sup>22</sup> El desafío es similar al que más tarde de-

<sup>19</sup> J. de Sigüenza, *Fundación...*, p. 169 y ss.

<sup>20</sup> J. L. Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, CSIC, 1990, pp. 166-169.

<sup>21</sup> S. Caredda, “El patronazgo español en la Cerdeña barroca: arte, poder y devoción”, Universitat de Barcelona, Facultad de Historia del arte, tesis doctoral inédita, 2016; C. Vincent-Cassy, “Les reliques des saints des catacombes romaines en Espagne avant et après les Habsbourg. À propos des Déchaussées royales de Madrid”, en C. Duhamelle—S. Bacciocchi (dirs.), *Reliques romaines. Invention et circulation des corps saints des catacombes à l'époque moderne*, Roma, École Française de Rome, 2016, pp. 695-720.

<sup>22</sup> J.-M. Depluvrez, “Les retours de saint Eugène et sainte Léocadie à Tolède en 1565 et 1587 (analyse de deux translations)”, en G. Demerson y B. Dompnier (eds.), *Les signes de*

sata el ardor de los defensores y opositores de la autenticidad de las falsas crónicas que aparecen a principios del siglo XVII. Estos textos proporcionan pruebas, certificaciones, de la evangelización de España por Santiago el Mayor, y vinculan la identidad de España a los orígenes del cristianismo.<sup>23</sup> Asimismo, los cuerpos de los santos mártires inventados aquí y allá forman parte de las empresas propagandísticas de las Iglesias particulares. La sacralidad romana se erige sobre los vestigios de los mártires enterrados en las catacumbas, y en las huellas de la presencia de san Pedro y san Pablo en la ciudad. Paralelamente el esfuerzo de España para convertirse, desde unas perspectivas particulares o universales de escritura de la historia, en la primera patria de la santidad, es inmenso.<sup>24</sup> Las “Iglesias particulares” se embarcan en la invención de las reliquias de los mártires, su translación, la defensa de la patria de sus propios santos, la reivindicación de sus orígenes. Los cultos de san Lorenzo, santa Orosia y muchos otros santos locales dan lugar a discursos hagiográfico-apologéticos muy afines a la literatura corográfica. Exaltan la supremacía del territorio fecundado por la sangre de los santos mártires. Participan a la empresa santificadora iniciada por el rey Austria Felipe II, pero no siempre con la misma voz.

Cada región, ciudad o diócesis se esmera en demostrar la antigüedad de sus santos patronos. Para dar sólo unos cuantos ejemplos, a principios del siglo XVII las reliquias de los cuerpos de san Sergio, san Bachio y san Apuleyo se inventan en Pamplona.<sup>25</sup> La posesión de los restos de san Vicente y sus hermanas santa Sabina y santa Cristeta, tradicionalmente venerados en Ávila, es proclamada por el santuario de San Pedro de Arlanza, en la región de Burgos en 1660<sup>26</sup> y por el santuario de la Sierra de Piélagó, cerca de Pamplona, en 1679.<sup>27</sup> A medida que la fiebre de las invenciones de reliquias gana

---

*Dieu aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Actes du colloque organisé par le Centre de recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme*, Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, 1993, pp. 113-132; M. Hernández, *Vida, martyrio y translación de la gloriosa Virgen y Mártir Santa Leocadia desde Flandes a Toledo*, Toledo, Pedro Rodríguez, 1591.

<sup>23</sup> K. Olds, “The Ambiguities of the Holy: Authenticating Relics in Seventeenth-Century Spain”, *Renaissance Quarterly*, 65/1, 2012, pp. 135-184; K. Olds, “The ‘False Chronicles,’ Cardinal Baronio, and Sacred History in Counter-Reformation Spain”, *Catholic Historical Review*, 100/1, 2014, pp. 1-26; K. Olds, *Forging the Past: Invented Histories in Counter-Reformation Spain*, Yale, University Press, 2015.

<sup>24</sup> E. K. Rowe, *Saint and Nation: Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities in Early Modern Spain*, University Park, Penn State University Press, 2011.

<sup>25</sup> L. de Morales, *Discursos y relacion del descubrimiento de las reliquias de los gloriosos martyres Sergio, Bachio, Marcelo y Apuleyo*, Pamplona, Carlos de Labayen, 1627.

<sup>26</sup> *Informe al arzobispo de Toledo, sobre las reliquias de los santos Vicente, Sabina y Cristeta del Monasterio de San Pedro de Arlanza*, finales del siglo XVII-principios del s. XVIII, Biblioteca Nacional de España, Madrid, Mss/8753, s.f.

<sup>27</sup> F. de Barriales y Úcar, *Descripcion del Santuario de la Sierra del Pielago, en la cueva de los martyres san Vicente, santa Sabina, santa Christeta*, Pamplona, Martín Gregorio de Zabala, 1679.

fuerza, el número de libros sobre reliquias aumenta a la par. Los santos y el discurso que los humanistas tejen sobre sus orígenes son referencias fundamentales en el espacio sagrado cristiano por dos motivos. El primero es la creencia en que los “objetos especiales”, las reliquias, pueden tener un poder de santificar los lugares donde se conservan. El segundo es la realidad de la extensión del sentido de pertenencia a un perímetro de intercesión de los santos, lo que alimenta los deberes de la comunidad de creyentes hacia ellos. En consecuencia, la “santidad española” se forja como la de las múltiples apropiaciones territoriales de esta santidad. Se escriben numerosos tratados y solicitudes de reconocimiento del culto a los mártires con el fin de poner de relieve las huellas del paso de los santos, que a menudo son imaginarias. La ciudad afectada por el descubrimiento de las reliquias adquiere automáticamente un prestigio que debe ser dado a conocer a todo el mundo católico.

La cuestión de la calificación de las reliquias es primordial porque da la prueba del carácter sagrado del espacio en el que se encuentran, delimitando sus límites. Si una ciudad posee un santo desde tiempos inmemoriales, es porque fue capaz de construir y mantener una comunidad antes del advenimiento de los Habsburgo, independientemente de las turbulencias de la historia de la Monarquía hispánica. Los miembros de una comunidad cristiana se reúnen alrededor del santo. Los cuerpos de los mártires reinventados (redescubiertos) le restituyen al territorio la herencia sobrenatural que, en realidad, allí estaba, aunque extinguida como las cenizas de un fuego, como polvo de santos mezclado con la tierra. Estas cenizas están presentes en las fundaciones mismas de la comunidad diocesana, como hace patente el caso de Zaragoza.<sup>28</sup> Por contacto, consagran el suelo que pisan en un espacio determinado. Hacen coincidir la división diocesana, municipal, regional, o la presencia de un elemento arquitectónico en un lugar determinado, con la presencia de lo sagrado.

Según esta lógica, el jesuita Antonio de Quintanadueñas, autor de los *flos sanctorum* de Toledo y de Sevilla publicados en 1637 y 1651 respectivamente, nos recuerda que la veneración de los santos locales es una obligación: los santos de una región o ciudad han dado sus cuerpos para salvar esta tierra. La doctrina de la patria de los santos, que concierne a todas las Iglesias de España en aquel siglo, se basa en la memoria *litúrgica* de los santos mártires, que están vinculados a sus respectivas diócesis por la sangre derramada, según la idea de que la mancha de esta sangre heroica baña el territorio y define su perímetro. Sin embargo, la cuestión ha sido debatida después de la bula de Gregorio XIII, que en 1573 ha autorizado a las Iglesias de España a

---

<sup>28</sup> M. Tausiet, “Zaragoza celeste y subterránea: geografía mítica de una ciudad (ss. xv-xviii)”, en F. Delpech (ed.), *L’imaginaire du territoire en Espagne et au Portugal (XVIe-XVIIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 141-170.

rezar a sus santos “*naturales*” aunque no estuvieran en el breviario romano reformado en 1568.<sup>29</sup> En 1631 Urbano VIII deja claro que los obispos no pueden autorizar los rezos de *nuevos* santos propios sin la autorización de la Congregación de Ritos, por la bula *De Sanctis episcopis locorum* citada por Quintanadueñas en la advertencia al lector en su *flos sanctorum* de Sevilla, que ha existido en forma manuscrita desde principios de 1630, y finalmente se imprimió en 1637.<sup>30</sup> En estas circunstancias, la necesidad de proporcionar pruebas de las patrias de los santos, basada en la posesión de reliquias, ha dado lugar, desde finales del siglo XVI, a un verdadero frenesí de publicaciones en forma de alegatos y defensas. Para poder prescindir de la aprobación de sus respectivos cultos por la Congregación de Ritos, los historiadores locales se encargan de encontrar los argumentos irrefutables de que sus santos son de tal o cual “patria” desde tiempos inmemoriales. Sus demostraciones se basan en la posesión de reliquias, que manifiestan el vínculo entre el territorio y el santo de quien defienden la propiedad.

En estas circunstancias, los criterios de pertenencia geográfica puestos al servicio de la empresa apologética se ven ampliados. Las formas de pertenencia reivindicadas se multiplican –nacimiento, muerte o posesión de reliquias– para dar a los hagiógrafos la posibilidad de incluir a los santos que no tienen los honores de un culto tradicional entre sus santos naturales. El frenesí acumulativo parece no tener límites. Basta con proclamar la estancia de un determinado santo por la tierra mencionada para justificar la exclusividad de su vínculo con ella. Y al fin y al cabo basta con que un autor afirme que tal o cual santo nació, murió, vivió o pasó por un lugar para que la demostración sea completa. El hagiógrafo jesuita Antonio de Quintanadueñas utiliza una cita de san Ambrosio, obispo de Milán en el siglo IV y padre de la Iglesia, para justificar esta teoría laxa de la patria de los santos en su *flos sanctorum* de Sevilla de 1637.<sup>31</sup> Los grandes organizadores de las “invencciones” de pruebas textuales (según la acepción etimológica del término, ya que afirman que las “redescubren”, las sacan del olvido de los tiempos como hacen con las reliquias de los santos antiguos), de “autoridades” en beneficio de una ciudad, una abadía, un santuario o una diócesis son los jesuitas, pero distan de ser los únicos.

Como es bien sabido, Simon Ditchfield sostiene que la redacción del *Martirologio* de Cesare Baronio, publicado por primera vez en 1584, no sólo pretendía imponer un modelo litúrgico único para el conjunto de las diócesis de la Iglesia universal, sino también asentar las bases de un *modus vivendi*

<sup>29</sup> A. Mazurek, “Reliques et liturgie dans l’Espagne post-tridentine. Genèse et portée d’une législation spécifique (1658-1700 ca.)”, en A. Burkhardt—J. Grévy (eds.), *Reliques politiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2020, pp. 133-143.

<sup>30</sup> A. de Quintanadueñas, *Santos de la ciudad de Sevilla y de su arzobispado: Fiestas que su Santa Iglesia Metropolitana celebra*, Sevilla, Francisco de Lyra, 1637.

<sup>31</sup> A. de Quintanadueñas, *Santos de la ciudad de Sevilla...*, s.f.

entre el centro romano y las Iglesias “particulares”. Según él, la empresa de escritura de Baronio y sus contemporáneos, que formaba parte de la reforma general de todos los principales libros litúrgicos de los sacerdotes y religiosos en sus devociones cotidianas, desde el *Breviario romano* de 1568 hasta la bula del Papa Urbano VIII *Coelestis Ierusalem* de 1634, no tenía como objetivo el control de las prácticas de culto mediante la imposición de un poder central. Por lo contrario, Simon Ditchfield concibe toda la historia de la reforma litúrgica católica iniciada a finales del siglo XVI como un plan global para facilitar la particularización de lo universal.<sup>32</sup>

En España se constata una tensión continua entre particular y universal, tanto en la respuesta a la uniformización litúrgica que Roma quiere imponer desde 1568<sup>33</sup> como en la forma de cada territorio de definir y redefinir su lugar dentro de la monarquía escribiendo su historia propia. Ya a finales del siglo XVI, se precisa una distinción entre las *flores de santos* que responden a un propósito universal y las que responden a un propósito particularizador. Revelan dos ideologías que coexisten. En 1594, la *Historia eclesiástica de todos los santos de España* publicada por el dominico Juan de Marieta, como su título indica, recopila exclusivamente las vidas de los santos hispanos. No pertenece a un movimiento que sea realmente marginado por el jesuita Pedro de Ribadeneira, autor del *flos sanctorum* más difundido en el mundo católico. De hecho, en su hagiografía colectiva, aparte de los santos universales, Ribadeneira incluye las hagiografías de los santos de Toledo. En lo que toca al *flos sanctorum* de Alonso de Villegas, puede ciertamente representar el estado intermedio –y cronológicamente anterior– entre las declaraciones hispanas de Juan de Marieta y la apología romanizante y universalista de Ribadeneira.<sup>34</sup> En la década de 1590 las dos visiones de la santidad, que se reflejan en los dos tipos de colecciones hagiográficas, se disocian finalmente cuando, con cinco años de diferencia (1594-1599), se publican la *Historia eclesiástica* del dominico Marieta y los volúmenes del *Flos sanctorum* de Ribadeneira.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> S. Ditchfield, *Liturgy, Sanctity and History in Tridentine Italy: Pietro Maria Campi and the preservation of the particular*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; S. Ditchfield, “Leggere e vedere Roma come icona culturale (1500-1800 circa)” en Luigi Fioranti—Adriano Prosperi (dirs.), *Storia d'Italia. Annali 16: Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio viii al giubileo di papa Wojtyła*, Torino, Einaudi Editore, 2000, pp. 33-56.

<sup>33</sup> A. Mazurek, “Reliques...”.

<sup>34</sup> A. de Villegas, *Flos sanctorum y historia general de la vida y hechos de Iesu Christo, Dios y Señor nuestro y de todos los Santos de que reza y haze fiesta la Yglesia Católica, conforme al Breuiario Romano, reformado por decreto del Santo Concilio Tridentino; junto con las vidas de los Santos propios de España, y de otros extrauagantes*. Barcelona, Sebastián Cormellas, 1577 y *Flos sanctorum: segunda parte y historia general en que se escribe la vida de la Virgen [...] y de los santos antiguos [...]*, Barcelona, Juan Pablo Manescal, 1586.

<sup>35</sup> Jonathan E. Greenwood explicó que las *flores de santos* postridentinas que nombra “ibéricas” (“the Iberian genre”), es decir las de Ribadeneira y Villegas, son un género de literatura

Esta distinción está vinculada a la cuestión eminentemente política de la idea de España.<sup>36</sup> A nivel general, las corografías e historias regionales proyectan una visión política y una concepción de una Monarquía caleidoscópica.<sup>37</sup> Los historiadores locales instrumentalizan a los santos patronos para defender los privilegios de tal o cual territorio en la Monarquía. Un ejemplo paradigmático es el culto a san Lorenzo, que se disputaron Córdoba, Valencia y Huesca durante el siglo XVII, dando lugar a unas respectivas reivindicaciones de identidad cristiana que ya no sólo se referían a la cuestión de la tradición cultural de una región protegida por su patrón, sino también a la definición de los derechos y privilegios de los distintos territorios dentro de la Monarquía Hispánica.<sup>38</sup>

Todo comenzó cuando el jesuita Martín de Roa, en una obra titulada *Antiguo principado de Córdoba*, afirmó en 1636 que el santo era originario de Córdoba.<sup>39</sup> Juan Francisco Andrés de Uztarroz, anticuario de Huesca y futuro cronista de Aragón,<sup>40</sup> publicó un panfleto reclamando el nacimiento de

hagiográfica único en Europa en aquel periodo por yuxtaponer a las vidas del *Breviario romano* las vidas de los santos particulares y “extravagantes”, en particular las de los santos cuyo culto se mantenía en las Iglesias de España a pesar de la expurgación del breviario impuesta por Roma. Sin embargo, se puede introducir un matiz entre Villegas y Ribadeneyra, más universalista y romano que Villegas. Esta romanidad se vinculaba a su identidad jesuita, pues su objetivo era conseguir la canonización del fundador de su orden, Ignacio de Loyola, de quien había sido secretario (J. E. Greenwood—Jonathan E., “Floral Arrangements: Compilations of Saints’ Lives in Early Modern Europe”, *Journal of Early Modern History*, 22, 2018, pp. 181-203). Sobre esta cuestión, véase también C. Bouvier, *Être écrivain et religieux au Siècle d’or. Pedro de Ribadeneyra et le ministère de l’écriture dans la Compagnie de Jésus*, Madrid, Casa de Velázquez, 2023.

<sup>36</sup> P. Fernández Albaladejo, *Fragmentos de Monarquía: trabajos de historia política*, Madrid, Alianza Editorial, 1992; P. Fernández Albaladejo, “Católicos antes que ciudadanos: gestación de una ‘política española’ en los comienzos de la edad moderna”, en J. Ignacio Fortea Pérez (ed.), *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la corona de Castilla (ss. XVI-XVIII)*, Santander, Universidad de Cantabria, 1997, pp. 103-128; P. Fernández Albaladejo, “‘Materia de España’...”, 2001, pp. 135-165.

<sup>37</sup> R. L. Kagan, “La corografía en la Castilla moderna. Género, historia, nación”, *Studia Historica. Historia moderna*, 13, 1995, pp. 47-59; R. L. Kagan, “Clfo y la Corona: escribir historia en la España de los Austrias”, en R. L. Kagan—G. Parker (eds.), *España, Europa y el mundo atlántico: homenaje a John H. Elliott*, Madrid, 2001, pp. 113-147; S. Quesada, *La idea de la ciudad en la cultura hispana de la Edad Moderna*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1992.

<sup>38</sup> J. Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicos* (1ª ed. Madrid, Impr. Ribadeneyra, 1868), Madrid, Editorial Tres catorce diecisiete, 1981, pp. 302-303; I. Gómez Zorraquino, *Los santos Lorenzo y Orencio se ponen al servicio de las “tradiciones” (siglo XVII)*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2007.

<sup>39</sup> M. de Roa, *Antiguo principado de Cordova en la España Ulterior o Andaluz, traducido del latino i acrecentado*, Córdoba, Salvador de Cea Tesa, 1636.

<sup>40</sup> I. Gómez Zorraquino, Ignacio, *Los santos Lorenzo y Orencio...*, 2007; G. Lazure, “Las finezas de buscar siempre ocasiones para que los ingenios de aca soliciten su amistad y doctrina”, Juan Francisco Andrés de Uztarroz, José Pellicer y la construcción de una reputación en los círculos letrados españoles de los años 1640”, *e-Spania*, 32, 2019, <https://doi.org/10.4000/e-spania.29497>

san Lorenzo en su ciudad, que lo dio a conocer en los círculos eruditos españoles. Sobre la base de estos escritos, la batalla estalló de nuevo en los años 1672-1676. La polémica enfrentó al valenciano Ballester con Diego José Dormer, el defensor de la tradición oscense. Los valencianos hicieron publicar la *Vida y martirio del glorioso san Lorenzo*, supuestamente basada en los escritos del Abad Donato, fundador de la orden de los servitas, falsificando la fecha. Aunque la publicación tuvo lugar en 1672, afirmaban que era una reimpression de 1636. Según el abad, san Lorenzo era valenciano: “Nótanme luego el decir, que nuestro Santo nació en el sitio donde hoy se ve la capilla de la Virgen Santísima María Reina de los Ángeles, y Señora nuestra, a invocación de la Paz, en la iglesia parroquial de Santa Catalina Mártir de Valencia; lo que consta por tradición antiquísima: sin que me exhiban un testimonio indubitado de que resulte haber sido en Huesca”.<sup>41</sup> El libro del valenciano, *Piedra de toque de la verdad*, no tiene fecha de publicación, pero la impresión de este libro sigue un intercambio de manuscritos con Dormer. La Iglesia de Huesca parece finalmente ganar el partido porque tiene para ella un argumento ya mencionado por Andrés de Uztarroz: para la lipsanoteca de El Escorial en 1569 Felipe II adquirió en Huesca las reliquias de san Orencio y santa Paciencia, padres de san Lorenzo. Con este acto, el rey atestiguó el vínculo entre el santo mártir y la ciudad aragonesa.<sup>42</sup> Sin embargo, aunque el discurso gira en torno a los testimonios escritos, el argumento, invocado junto al de las pruebas escritas, es siempre el de la tradición litúrgica y devocional. El recuerdo de la vinculación de san Lorenzo con Huesca se formulaba en los breviarios de la mayoría de las diócesis del reino. Y, a fin de cuentas, el número de reliquias e imágenes del santo en todo Aragón demostraba por sí solo el vínculo ancestral del territorio con San Lorenzo.<sup>43</sup>

Las defensas de las patrias de los santos se deben vincular a la defensa de los “propios de los santos” en las liturgias diocesanas frente a la empresa romana de universalización litúrgica.<sup>44</sup> Lo cierto es que constituyen un *corpus* de textos históricos que se ofrece como un subgénero del alegato. Insertan un capítulo, generalmente situado al final de la obra, que yuxtapone el máximo número de citas de autoridad. Así estructurados, los discursos que contienen se unen a una reivindicación política. Así es que Ballester se dirige a los diputados aragoneses explicando la asimilación de los conceptos de leyes de los “fueros” y de aquellas de las “tradiciones”.<sup>45</sup> Por lo tanto, el hecho

<sup>41</sup> J. B. Ballester, *Piedra de toque de la verdad [...] que examina el fundamento con que Valencia y Huesca contienden sobre cual es la verdadera patria del invicto martyr San Lorenzo*. Barcelona, Sebastián de Cormellas, 1673, p. 7.

<sup>42</sup> J. F. Andrés de Uztarroz, *Defensa de la patria del invincible martyr S. Laurencio*, Zaragoza, Hospital Real i General de N. Señora de Gracia, 1638, pp. 121-122.

<sup>43</sup> J. F. Andrés de Uztarroz, *Defensa de la patria...*, p. 220.

<sup>44</sup> A. Mazurek, “Reliques et liturgie dans l’Espagne post-tridentine...”.

<sup>45</sup> J. B. Ballester, *Piedra de toque de la verdad...*, s.f.

de que san Lorenzo pertenezca al reino de Aragón entra dentro de la categoría del privilegio, que se basa en tres pilares argumentativos: el consentimiento general de todos los ciudadanos que lo reconocen como su propio santo, la tradición del culto local común a todos los aragoneses, y las pruebas reunidas por sus diversos partidarios de su defensa. De esta manera, Dormer y Ballester vinculan la defensa de los santos propios —o “particulares”— con el sistema de derecho civil. Elaboran sus respectivas defensas a partir no sólo del argumento de una devoción basada en la veneración de unas reliquias que se pierde en la noche de los tiempos, sino también de la reivindicación del culto a san Lorenzo como parte de los “fueros” y privilegios de la ciudad de Huesca y del reino de Aragón dentro de la Monarquía Católica.

#### LOS SANTOS PARTICULARES Y LA APOLOGÍA MONÁRQUICA

Las apologías particulares alimentan a su vez la construcción de una “nación”<sup>46</sup> unida por la santidad martirial. A mediados del siglo XVII, Juan Tamayo Salazar, secretario del Inquisidor General y gran bibliófilo Diego de Arce, publica en Lyon su *Anamnesis sive commemoratio omnium sanctorum hispanorum* (1651-1659). Su proyecto era recopilar todas las vidas de los santos de España para demostrar que España tenía la primacía de la fe en el Occidente cristiano. Una idea de *España* se reafirma aquí en la acumulación de las “patrias” de sus santos propios. Se basa en la liturgia particular de cada diócesis, nutriendo su argumentación en las falsificaciones del padre jesuita Román de la Higuera, que inventó (en el mismo sentido etimológico que el que se aplica a los descubrimientos de vestigios corporales) la obra de Lucio Flavio Dextro, escritor español del siglo V citado por Jerónimo, del que no se había encontrado ningún rastro hasta entonces, y prosiguió su tarea falsificadora con varias otras autoridades sacadas del olvido.<sup>47</sup> La visión de Tamayo Salazar hace coincidir el espacio sagrado español con un territorio hispano en el sentido más amplio, incluyendo a todos los santos *lusitanos*. Su obra expresa el concepto de que España se sitúa a la vanguardia de las naciones cristianas sólo por ser “*sanctorum martyrum purpurata*”.<sup>48</sup> Al fin y al cabo, como también afirma Quintanadueñas en las *Advertencias del flos sanctorum* de Sevilla, ningún santo es más *natural* de un lugar que aquel que dio su vida corporal para dar vida espiritual a la tierra. Según este

<sup>46</sup> E. K. Rowe, *Saint and Nation...*

<sup>47</sup> J. Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones...*; K. Olds, “The ‘False Chronicles’...”; K. Olds, *Forging the Past...*

<sup>48</sup> P. Henriët, “Collection hagiographique et forgeries. La *Commemoratio omnium sanctorum Hispanorum* de Tamayo Salazar (1651-1659) et son arrière-plan de fausse érudition”, en S. Boesch-Gajano—R. Michetti (eds.), *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, Roma, Carocci, 2000, pp. 57-82.

principio, santa Orosia (o Eurosia), una princesa extranjera de Bohemia martirizada en las montañas de Aragón en la alta edad media, puede ser considerada como la santa natural de Aragón por excelencia y, por ser de sangre real, convertirse, bajo la pluma de sus apologistas, en el parangón de la santidad monárquica.

La instrumentalización de la defensa de las patrias de los santos se manifiesta en efecto con el caso de santa Orosia, patrona de la diócesis de Jaca. Lo examinaremos como un ejemplo paradigmático, aunque poco conocido, de la escritura de una santidad hispánica cuya máxima perfección residía en el martirio y la realeza. La defensa de la patria de la santa fue el receptáculo de cuestiones comparables a las del caso de san Lorenzo en el contexto de la afirmación de la identidad del reino de Aragón en el siglo XVII, pero su estatus regio la convirtió en una suerte de alter ego del rey Pelagio, fundador de la monarquía *hispana*, como resistente al infiel musulmán.

La leyenda de Orosia se puede resumir de la siguiente manera. Era la sobrina de san Acisclo, quien según algunos era el último obispo residente en Huesca a principios del siglo VIII, o, según otros, la mayoría, el obispo de Bohemia, de donde procedería Eurosia. La doncella cristiana llegó a Aragón para casarse con un príncipe cristiano (¿el rey Rodrigo?). La acompañaban su tío Acisclo y su hermano Cornelio. Se refugió en las montañas del Alto Aragón para protegerse de la invasión islámica. Pero junto con sus compañeros, fue perseguida y asesinada por represalia del rey moro, tras negarse a renunciar a la fe cristiana y a desposarse con él. La leyenda cuenta que cuando el verdugo musulmán le cortó la cabeza, ésta saltó tres veces, haciendo brotar tres manantiales de agua considerados milagrosos por los habitantes de la diócesis. La santa sigue hoy en día invocada por los enfermos “de la cabeza”, es decir, por aquellos que, según la creencia popular, están poseídos por el diablo. Después de su martirio, sus reliquias se perdieron rápidamente y fueron inventadas en 1072 por un pastor en las montañas sobre el pueblo de Yebra de Basa, donde aún se guarda la reliquia de su cabeza. Cada año, el 25 de junio, sus devotos llevan esta reliquia en procesión desde la iglesia de Yebra de Basa hasta el santuario situado a 1.500 m de altitud.

En 1627 se publicó en Zaragoza la obra *España restaurada en Aragón por el valor de las mujeres de Jaca, y sangre de santa Orosia*, firmada por el agustino fray Martín de la Cruz, procurador general de su orden para la Provincia de Aragón. El título de la obra contiene todo el programa de apología patriótica definido más precisamente en el capítulo III, *Que en la restauración de España, fundaron los Aragoneses la grandeza de su Reyno, sobre virtudes opuestas a los vicios, que destruyeron la Monarquía de los Godos*. El autor, designado en las aprobaciones como el mejor predicador de su orden, insertó la historia de la ciudad de Jaca en la crónica de la caída del reino visigodo de Aragón. La gloria de la “nación” visigoda, maculada por el “placer sensual”, cedió en ocho días a los ataques de los musulmanes. Martín de la

Cruz define la culpa del imperio visigodo como un pecado de orgullo y lujuria redimido por las virtudes de los aragoneses durante la “restauración de España”.<sup>49</sup> Así como Cristo salvó a los hombres muriendo en la cruz, el pueblo aragonés recuperó su libertad a través del sacrificio de una virgen. Así como una mujer provocó su caída al corromper al último de los reyes visigodos, el reino se redimió con el sacrificio de Orosia.<sup>50</sup> La intención del autor es incluso mostrar que las mujeres redimen los pecados cometidos por los hombres.

Sin embargo, apelar a la tradición es un arma de doble filo. Puede producir muchas narrativas y provocar la disensión entre los mismos apologistas. De hecho, paralelamente a la versión de la leyenda que acabamos de exponer, otros historiadores locales le atribuyeron a Orosia un origen bohemio, según la tradición de las *lectiones* litúrgicas de Jaca. En contradicción, en 1650, Juan de Tamayo Salazar, autor de la ya citada *Anamnesis sive commemoratio omnium sanctorum Hispanorum* (1651-1659), intervino en la batalla aragonesa para reivindicar el origen aragonés de santa Orosia.<sup>51</sup> Encargado por el cronista del reino de Aragón Juan Francisco Andrés de Uztarroz de discutir la validez de los breviarios,<sup>52</sup> el autor echó mano de los falsos cronicones y de los argumentos de Esteban de Garibay –ya basados en los falsos cronicones– para contradecir a los defensores de la tradición de las *lecciones*.<sup>53</sup> En este proceso demostrativo, vino a afirmar que el origen bohemio de la santa patrona de Jaca era incompatible con la fecha de su martirio, porque en el año 715 el reino de Bohemia aún no estaba cristianizado. Orosia venía a ser la hija del duque de Aquitania o del rey de Borgoña, remontando su vida a los primeros años del siglo VIII, cuando los árabes conquistaron España. La joven habría sido la prometida del príncipe de Jaca, descendiente del rey visigodo Rodrigo. Según esta versión, durante su viaje a los Pirineos había sido detenida en Yebra por las tropas sarracenas capitaneadas por el musulmán Muzá. Como se había negado a retractarse, la azotaron. Su martirio terminaría hacia 714 cuando le cortaron las manos, los pies y finalmente la cabeza.

Toda la controversia se centra aquí en una cuestión lingüística: la interpretación del término “*boios*”, que para él Tamayo Salazar se refería a los *boi galos*, población de Aquitania, mientras que para sus contradictores re-

<sup>49</sup> M. de la Cruz, *España restaurada en Aragón por el valor de las mujeres de Jaca y sangre de Santa Orosia*, Zaragoza, Pedro Cabarte, 1627, pp. 12-13.

<sup>50</sup> M. de la Cruz, *España restaurada en Aragón...*, pp. 13-14.

<sup>51</sup> J. de Tamayo Salazar, *Advertencias al Memorial de la Nobilissima Ciudad de Jaca en el reyno de Aragon sobre la verdadera Patria, Sitio del Martirio y Lugar del Sepulcro de Santa Eurosia Virgen, y Martyr*, Madrid, s.n. [1651], ff. 5v-6v.

<sup>52</sup> El cronista del reino de Aragón hace publicar la memoria de Juan Tamayo Salazar por primera vez con el título de *Disertacion historica sobre la verdadera patria de S. Eurosia virgen, i martyr*, Zaragoza, Juan Nogués, 1650. Pero ante las contradicciones que le oponen unos eruditos aragoneses Tamayo se defiende reafirmando su tesis, con una reedición de su texto al año siguiente en Madrid, bajo el título levemente diferente de *Advertencias al Memorial de la Nobilissima Ciudad de Jaca...*

<sup>53</sup> J. Tamayo Salazar, *Disertacion histórica...*, ff. 4v-5r.

mitía a los bohemios. Tamayo Salazar defendió la primera versión citando una inscripción medieval que remitía al cuerpo martirizado de Orosia como “*Boje Eurosie corpus quod laceravit Arabs*”.

Tamayo y sus partidarios perdieron la batalla. La tesis del origen bohemio, defendida por Martín de la Cruz, se hizo tan prominente en la literatura hagiográfica local que a principios del siglo XVIII Alavés y La Sala<sup>54</sup> cerró la polémica incluyendo en el título de su hagiografía una referencia a los padres (adoptivos) de Orosia, Boriboy y Ludmila. Según esta versión ya “canónica”, la joven princesa vivió en Moravia y Bohemia en la época de la evangelización de estas tierras por los santos griegos Cirilo y Metodio en la corte de Velehrad. Hija de Moyslav, duque de Bohemia, se decía que había nacido en 864. Después de perder a sus dos padres, fue adoptada por el duque Boriboy y su esposa Ludmila, y bautizada por san Metodio. En este momento, una delegación aragonesa enviada al Papa solicitó la dispensa de los votos eclesiásticos para el hijo menor del rey, Fortunio Garcés, para que pudiera casarse y asegurar la continuidad de su linaje. La elección de la esposa se dejó al Papa. Por consejo de Metodio, el Papa Juan VIII propuso a la virtuosa Dobroslava, cuyo nombre se cambia en España por Eurosia u Orosia. En el año 880 la prometida doncella se fue a España, donde su cuerpo martirizado se inventó en 882.

La versión de Martín de la Cruz emerge así victoriosa de la disputa académica, afirmando que santa Orosia, princesa bohemía, prometida a un príncipe residente en Jaca, y martirizada por los moros, estuvo al frente de la Reconquista española. De este modo Jaca se encuentra en el centro de la defensa de la primacía aragonesa en la historia del occidente cristiano y en la de España en particular. El autor prolonga su discurso con la afirmación del origen aragonés de uno de los tres reyes magos, lo que equivale a decir que, incluso antes de la evangelización, Aragón fue el primer reino en reconocer a Cristo y que, en la época de la invasión musulmana y en el periodo de la reconquista, los aragoneses defendieron la fe cristiana con más ardor que los demás.<sup>55</sup> La obra de Martín de la Cruz es, en resumidas cuentas, una apología patriótica que hace de Aragón el corazón cristiano de España. En términos generales, muestra este ejemplo que al igual que la corografía, la hagiografía se convierte en la primera mitad del siglo XVII en el terreno de confrontación entre dos concepciones opuestas de la idea de España. De hecho, el libro de Martín de la Cruz sobre santa Orosia refleja una tentativa de la historiografía aragonesa en hacerse con el centro de las grandezas de España, que da un lugar privilegiado al concepto de monarquía en la creación de un territorio hispánico unitario y católico.

---

<sup>54</sup> S. A. Alavés—La Sala, *Compendio de la vida magna disputada de la gloriosa virgen, casada, martir, y Reyna de Aragon; y su antigua, y primera patrona: Y siempre de la Ciudad de Jaca, y sus montañas, Santa Orosia. Y de sus santos padres Reyes de Bohemia, primeros christianos de ella, Boriborio y Ludimila*, Zaragoza, Pascual Bueno, 1702.

<sup>55</sup> M. de la Cruz, *España restaurada en Aragón...*, pp. 17-20.

## CONCLUSIONES

La veneración de las reliquias es un tema central para entender cómo una ciudad, una diócesis, un reino, crea su identidad a partir de la devoción. Para los católicos, las reliquias tienen tres cualidades. Dan testimonio de la antigüedad del culto, garantizan la autenticidad de la presencia de los santos, y son una expresión del favor divino hacia los habitantes de un lugar. Por lo tanto, la promoción de los santos implica necesariamente la descripción de sus reliquias. En todos los escritos sobre los santos patronos de la época postridentina, se dedica un pasaje a los vestigios sagrados. Las reliquias de los santos unen a los fieles a la tradición de la Iglesia fundada por los Apóstoles, de la que son los únicos herederos. En cada lugar “particular”, los autores de las vidas de los santos locales ponen este apego a la tradición en el centro de su discurso. La escritura de las hagiografías de santos patronos sirve para que cada territorio, sea cual sea su escala, reivindique su singularidad dentro de la Monarquía Hispánica: su valor se expresa por la presencia de lo sagrado, como prueba de un vínculo privilegiado con Dios y con el Rey. Dos elementos pueden ilustrar una catolicidad sin defectos: por un lado, el gran número de reliquias de santos del cristianismo universal presentes en el territorio particular, asimilado de este modo a un traslado del cielo y, por otro lado, la existencia de reliquias de santos propios.<sup>56</sup> En estas circunstancias, la adquisición o posesión de las reliquias es una cuestión crucial. Las hagiografías individuales, corografías, listas de reliquias y flores de santos, ordenadas por los Consejos o cabildos a un Andrés de Uztarroz, Martín de la Cruz o Antonio de Quintanadueñas también sirven para este fin. Los autores de los alegatos deben demostrar la excelencia de los santos patronos: a cada ciudad, su historia y su santo patrón. Pero ningún santo puede ser más perfecto que un mártir, cuya fiesta hay que conservar en el propio litúrgico. A lo largo del siglo XVII, el culto popular a los santos mártires patronos se ha extendido y reafirmado por toda la Península Ibérica en una dinámica de rivalidad entre territorios. Las creaciones ideológicas de los hagiógrafos y sermones acompañaron, justificaron y fomentaron la devoción popular a unos santos *naturales* proporcionando argumentos irrevocables para defender su rango dentro de la monarquía policéntrica.

---

<sup>56</sup> M. Tausiet, “Zaragoza celeste y subterránea”, art. cit., 2008, pp. 141-170; M. Tausiet, *El dedo robado. Reliquias imaginarias en la España moderna*, Madrid, Abada, 2013.