

# DE LOS SANTOS

PAZ MORENO FELÍU

En poniéndose a tratar el tema de los santos dende lo que, quiciabes esnidiosamente, suel chamase ciencias sociales, puen estremase darréu tres asuntos. En primer llugar tenemos la definición de lo que son los santos. En segundu llugar ta'l problema de los santos de los antropólogos. Ya en tercer llugar tenemos l'asuntu de la contestualización de los santos.

## I

Al estudiar las relixones podemos ver que xuntu a los dioses grandes (figuras centrales de la cosmoxía) alcuéntranse unos que podemos chamar dioses pequenos, que na mitoloxía tienen un papel secundariu pero muito importante na vida cotidiana ya familiar.

Cuandu estos dioses pequenos apaecen nuna relixón monoteístaalcontramos dafeitu un fracasu de lo que yía'l monoteísmu, porque estos seres sagraos más familiares ya próximos a los homes nun tienen nin funcional nin estructuralmente grandes variaciones respetu a los dioses pequenos d'una relixón politeísta. Los teólogos cristianos nun dexanon de dase cuenta d'esta contradicción, estremando, entós, diferentes tipos de cultu: *latría* a Dious, *dulía* a los santos mediadores (a la Virxen reconocíase-ll y un cultu especial: *hiperdulía*).

Pero esta diferenciación teórica ente adoración ya veneración nun foi a desanicar la confusión nas manifestaciones activas del cultu a los santos ya, lluenxe del trabachu feitu pola intelixencia teolóxica, el problema fundamental siguiu ensin resolverse.

Nesti asuntu fai falta tener en cuenta la reación de los movimientos de revitalización relixosa medieval. Ya tamién fai falta tener en cuenta la reforma protestante que foi en xeneral contraria a la mesma existencia d'estas figuras "paganas" dientru'l cristianismu.

Yía interesante destacar la muita influencia que la corriente ideolóxica protestante tuvo na obra de los primeiros etnógrafos ya folcloristas. Xeneralmente éstos amiraban pal cultu a los santos comu una "supervivencia" ensin más del politeísmu dominante nel mundu clásicu. Esti cultu sería un restu del cultu a los héroes, ensin parase a pensar sol feitu de que los primeiros santos a los que los cristianos rinden cultu, los mártires, sonlo precisamente por mor de la sua muerte, muerte provocada, dende'l puntu de vista relixosu, por nun aceptar a los dioses chamaos paganos. Esta conceición sincrética de los santos esplicase mechor nel contestu de la configuración ideolóxica protestante que nel propiu contestu de los santos consideraos comu oxetu d'estudiu d'una disciplina científica. Por supuestu qu'inxerir nel análisis la ideoloxía subyacente a esta conceición nun quier dicir qu'escaezamos el complexu entornu ya los intercambios empíricos que se tienen dao ente outras tradiciones culturales ya la cristiana.

Pero tener en cuenta las xustificaciones ou los ataques afitaos n'interpretaciones ideolóxico-teolóxicas (que fai falta inxerir nel análisis feitu) nun tien que nos llear a pensar que'l puntu de partida del nuesu estudiu seyan, comu se fai en muitos casos, las propias xustificaciones presentadas. Tampoucu tien que nos llear a escaecer que'l llabor central que tienen que faer los científicos sociales al estudiar los santos ya'l sou papel na relixón va tiempu que lu tien señaláu Weber:

“Pero na práutica lo qu'importóu ya importa yía a quien afeuta más l'interés de los individuos na *vida diaria*, si'l dios teóricamente “supremu” ou los espíritus ou demonios inferiores. Si son estos cabeiros, entós la relixosidá de la vida cotidiana determínala la relación con ellos, siendo indiferente l'aspeutu qu'ofreza'l conceutu oficial del dios de la relixón racionalizada”. (Weber, 1944, 340)

## II

De los estudios antropolóxicos naz un segundu campu temáticu que nun tien que ver conos problemas de la conceición del monoteismu, sinón de las presunciones más ou menos esplicitas n'estudios asgaya, de cultos ya creencias en santos, estudios feitos a partir de los datos qu'apurren trabachos de campu feitos en comunidaes pequenas. Yía difícil nun atopar nesti tipu de trabachos referencias so las creencias nos santos ya las diversas manifestaciones de los sous cultos, comu yía'l casu de

promesas, donaciones, ex-votos, lliendas locales, procesiones, peregrinaciones, fiestas y romerías.

Pero en faltando una teoría xeneral so la relixón, l'usu que suel faese d'estos datos lleva a la construcción ya utilización cuasi xeneral del conceutu de relixón popular. ¿Qué yía, entós, lo que s'escuende tres el conceutu de "relixón popular"?

El primer feitu que chama l'atención yía que las teorizaciones de la "relixón popular" nun vienen d'un estudiu comparativu de las prácticas cotidianas nas grandes relixones comu'l Budismu, l'Induismu, l'Islamismu, etc., sinón que suelen aferise a los presupuestos de los teólogos católicos: acordémonos, por exemplu, del usu xeneralizáu de sermones pa *rusticii* ya pa *monachii* nas predicaciones de los monxes medievales. Asina, estos análisis antropolóxicos siguen el modelu que la mesma Ilesia tien feitu pa esplicar la "superstición" en xeneral, ya, na práctica, los cultos a los santos, difíciles d'aceutar, comu yá vimos, nuna sociedá monoteísta. Yía lo que Peter Brown critica respetu al modelu (que surde, comu muestra, del orixe del cultu a los santos) de "relixón de dos pisos": unu pa las élites cultivadas, outru pa los miembros inorantes del vulgu. Un modelu que torga'l feitu sociolóxicu total ya que xustifica la conceición de las élites.

El modelu de dos pisos distorsiona diversos aspeutos de la realidá social. Señalamos darréu dellos d'estos aspeutos:

1. Yía una conceición fundamente a-histórica na que lo "popular" considérase una "esencia inalterable", que

nun cambia cono pasu del tiempu. Yía difícil definir qué yía lo que s'entiende por popular, porque los científicos sociales qu'usan esti términu aplicanlu namás a dellos aspectos de la cultura, comu "creencias populares", "melecina popular", "tradición ou cultura popular", ou seya, a los aspectos que según los primeiros etnógrafos forman "l'espíritu" d'un pueblu ya enxamás lu refieren a outros ámbitos, comu, por exemplu, la política ya la economía.

Pero a esta peculiar utilización del axetivu popular hemos axuntar una conceición tamién peculiar de los procesos de continuidá ya tresformación social. ¿Qué podremos dicir d'estudios qu'"esplican" práuticas actuales según lo qu'"ocurría" ente romanos ya celtas? ¿Qué diremos de los que falan de la tradición ensin tener en cuenta que toa tradición pa existir nel presente tien que ser inventada?

2. Comu consecuencia de l'a-hestoricidá, el modelu nun dexa establecer el complexu entramáu de relaciones ente sincronía ya diacronía. Al nun amirar pa la evolución de las instituciones nun se sigue sistemáticamente la de la Ilesia, cuálú yera'l sou papel n'épocas anteriores al surdimientu del estáu modernu, cuandu la política nun s'estremaba de la relixón, ya distorsiónase al mesmu tiempu la relación de los cultos del pasáu conos actuales.

La ilesia nun yera namás una institución relixosa, sinón tamién una institución política ya económica que favorecía la identidá social. El sou poder centralizáu, que desaniciaba tou tipu d'herexía ya desviación, chegaba a

tolos ámbitos sociales. Un exemplu esclariará esti puntu: dengún estáu tenía lleis qu'afeutasen a la reproducción del sistema social comparables a las de la Ilesia, como de manifestu'l feitu de qu'esta institución, rixidora de las prohibiciones d'incestu, faía una política de dispensas matrimoniales, con consecuencias direutas sol sistema d'herencias, igual na ciudá más populosa que n'aldea más pequena.

3. Na mayoría de los análisis de la relixón popular fainse observaciones que nun van más allá del universu local, quiciabes siguiendo la corrientē funcionalista representada por Redfield nos sous estudios so la pequena comunidá, ya trata la sociedad local como un tou social coherente ya independiente de lo que s'atopa na sociedad global. Según esta conceición la pequena comunidá tien los sous cultos particulaes que s'estreman muito ou tán en contradicción conos oficiales, dándose asina la paradoxa de qu'en muitos estudios antropolóxicos en realidá desvincúlase sistemáticamente la práutica de la relixón católica de la Ilesia Católica. Pero la parcialidá que supón da-lly un sen total ya zarráu a un universu local contradizse necesariamente conos propios datos del trabachu de campu. Por exemplu, ¿qué papel cumplen los sacerdotes?, ¿a qué pisu de la relixón pertenecen?, ¿qué son los seminarios?, ¿por quéi los cultos "populares" fainse en locales ya en días que son, ensin posibilidá d'enquivocu, institucionales?

4. Fai falta tamién tener en cuenta un aspeutu que tien muita importancia pal trabachu antropolóxicu de recocher ya interpretar los datos: seya cual seya'l pisu al que se quier chegar fai falta da-lly la sua importancia a la

esistencuia de testos escritos. Yía esto de muita trescendencia, porque n'habiendo escritura las referencias son siempre escritas, tamién nel casu de los que nun son pa lleer. Esta importancia de la escritura suel tar anubrida por mor de los conceutos qu'escuende la idea de la relixón popular.

### III

L'estudiu del poder de la Ilesia comu institución social que tienen un poder abundu fuerte pa cono tema de la santidá ya pa cona sociedad en xeneral yía'l que más lluz pue apurrinos pa entender estos problemas. Fai falta, amás, darse cuenta de que la ilesia comu institución tien pasáu por cambios asgaya de tou tipu. La mesma definición de los santos ya lo que tien relación cono sou cultu tán en función de la trayectoria hestórica de la ilesia. Dende esti puntu de vista yía dende onde yía más granible estudiar las relaciones ente los santos comu oxetos de creencia ya'l puxu de la institucionalización de la rutina en cuantes al carisma.

Fai falta, entós, entamar estremando dafeitu lo que se quier dicir cuando se fala del santu. La verdá yía que nos cabeiros dous milenios surdieron muitos modelos de santidá. Tamién yía una dificultá que tres el términu "santu" alcontramos al mesmu tiempu más d'un significáu ya que, por exemplu, nun son la mesma cousa los que lle vanon yá na sua vida la reconocencia del sou xacer exemplar ya extraordinariu, comu diz Jacques Marx (1969), ya los que reciben el títulu de la santidá en morriendo.

Umbaxu'l términu "santu" atopamos, entós, polo menos cuatro categorías bien dixebradas. En primer llugar chámase santa a la mesma institución que yía la Ilesia (la comunión de los santos), asina comu los sous rituales de cultu (la santa misa, por exemplu), los llugares polos que Xesucristu dexóu pasar la sua vida (los Santos Llugares) ya los llugares onde s'asitia la ilesia comu organización alministrativa.

Tamién los cristianos muertos, las ánimas, forman una comunidá de santos (las santas ánimas). Tean éstos muertos nel cielu ou nel infienu, la verdá yía que reciben cultu ya ufiertas, tal comu'l Conciliu de Trento afitóu tres la reaición protestante, pues nun hai qu'escaecer la importancia de las indulxencias ya'l purgatoriu nel protestantismu.

Los ánxeles, comu espíritus puros, creaos por Dios comu los homes pero bien estremaos d'estos, tamién son santos ya tán inxertos nun sistema de xerarquías. Na ilesia ortodosa ya tamién nel occidente medieval recibienon muitu cultu dellos d'estos espíritus, comu San Miguel, San Gabriel ou San Rafael.

Una cuarta categoría de santos son los seres humanos que, en morriendo, la Ilesia proclámalos comu talos. Cuandu falemos de santos no que vien darréu referirémonos siempre a esta cuarta aceición.

La reconocencia de la santidá nun s'afita nunos criterios homoxéneos ente las distintas ilesias. Tamién na propia ilesia católica atopamos variaciones significativas que nos fain posible axeitar una tipoloxía que más



qu'a siguimientu cronolóxicu de los santos corresponde a la regularidá estructural alcontrada.

Las haxografías, las formas de cultu ya'l procesu de centralización política de la mesma Ilesia son las tres cousas que lly dan forma a la tipoloxía<sup>1</sup>.

L'haxografía yía una forma de cultu, pero esto yía asina porque comu diz Tambiah (1984), las haxografías refiérense tanto a la semántica comu a la pragmática, son al mesmu tiempu símbolos ya índices. L'haxografía yía un xéneru conocíu ya nél los símbolos relaciónanse cono oxetu representáu gracias a un conxuntu de riegles semánticas convencionales. L'haxografía comu xéneru nun pertenez a la hestoria (comu quixenon faer los bollandistas) sinón a la retórica: faía falta que los rellatos tuvieran sistemáticamente dellas pautas por mor de ser a estremar la maxa ou los actos diabólicos del poder de la santidá. Estas pautas venían inxertas nas tres obras orixinarias ya prototípicas del xéneru: la vida de San Antón feita por San Atanasiu, la de San Benitu según apaez no llibru segundu de los *Diálogos* de San Gregoriu Magnu ya la de San Martín por Sulpicius Severus.

Pero al mesmu tiempu l'haxografía tien que ver cono pragmática: l'autor de las haxografías tien intenciones propagandísticas destacando dellas virtudes ya valores, dando-lly más aquél a un santuariu qu'a outro, etc.

Tamién la presencia de símbolos ya índices yía una carauterística de los cultos. Por muítas variaciones

---

<sup>1</sup> Pa un estudiu de la tipoloxía de los santos pue consultase Moreno Felíu (1987).

qu'haiga ente los cultos a los santos hai dellos rasgos centrales comu, por exemplu, el fuerte caráuter económicu que tienen las relaciones ente los santos ya los sous siguidores, comu se vei fácilmente no casu de los milagros. Porque al contrario que Cristu ou la Virxen, los santos necesitan faer milagros pa demostrar la sua santidá.

Nun son namás económicas las relaciones orixinarias ente'l santu ya los sous siguidores (votos, promesas, ufiertas), sinón tamién las qu'apaecen ente los siguidores del santu ya los qu'alministran el cultu. Asina yía comu tien sentíu la competencia ente una ya outra comunidá rival por tener oxetos conos que faer milagros, comu yía'l casu de los restos mortales de los Santos ou de las reliquias. Asina entiéndese tamién la propaganda del poder del santu conos ex-votos ou las hestorias de milagros, que suelen atopase nas haxografías.

Yía interesante que dellas carauterísticas de los cultos feitos a los santos ya nos santuarios corrientes nun s'alcuentren nas figuras centrales ya nos centros relixosos claves de la relixón católica (V. Ward, 1987, cap.6). Los primeiros cultos a los santos centrábanse nas tumbas, pero los cuerpos de Cristu ya la Virxen nun s'atopan, por definición, nas tumbas, sinón nos cielos. Las pelegrinaciones, por exemplu, al Santu Sepulcru nun puen ser prototipu del cultu orixinariu a los santos, al nun tener el cuerpu dientru. Por mor d'esto nin Cristu nin la Virxen puen tener cultos derivaos, comu nel casu de los santos, del poder milagreiru de las suas reliquias, a nun ser que se cuenten por tales las roupas, dientes de lleite, espinas ya una riestra d'oxetos que, según se diz, tuvieron

en contactu con Cristu ou la Virxen. Pero estas reliquias secundarias al llau d'imáxines, iconos ya denominaciones son fundamentales pa da-llys a estas figuras universales el cultu local, que yía una realidá a la que nun se-llly quier quitar importancia, sinón estremala del cultu a los santos.

Si faemos una comparanza ente las pelegrinaciones medievals a los santuarios locales conas de caráuter universal ya cristianu (ou seya, Xerusalem, Roma ya hasta ciertu puntu Santiago) comprobamos que nestos llugares centrales nin los cultos nin los milagros correspuenden a lo dicho respeutu a los santos. Efeutivamente, los milagros ordinarios nun son un aspeutu central del cultu, ou seya, los milagros nun yeran l'oxetivu de la pelegrinación, de lo que yía preba'l feitu de que nun hubiera la diferencia de lo normal nos santuarios locales) llibros de milagros ya que muitos pelegrinos pa curase diban antias a los santuarios locales. ¿Qué yía entós lo qu'estrema a estos centros claves del cristianismu de los centros locales nos que tien tanta importancia'l milagru? Lo qu'estrema yía que figuras comu la de Cristu ou San Pedru nun tienen necesidá denguna de demostrar el sou poder con milagros. Nun hai llugar pa la polémica a favor ou escontra los poderes d'estas figuras. A esto hai qu'axuntar el feitu de que las ganancias práuticas nestos casos son la salvación, l'absolución de los pecaos ya mesmamente por estensión el cumplimientu de condenas llegalas.

La evolución política de la ilesia yía outra de las variables qu'intervienen na tipoloxía de los santos.

Na época de los primeiros santos la ilesia nun yera reconocida públicamente ya taba mui lluenxe de la burocratización centralizada de dempués. Nestos primeiros anos los mártires convertíanse en santos por mor de los obispos locales ya'l sou sínodu a petición de los fieles, ya'l cultu taba acotáu al ámbito de la comunidá. En tou casu, nos últimos anos del Imperiu Romanu ya los primeiros de la Edá Media los pasos solemnes de los restos de los mártires a una ilesia yeran comu canonizaciones: por eso la fecha de la muerte del santu celebrábase igual que la del sou pasu a la ilesia.

Foi pol sieglu X cuando entamóu'l llargu procesu que terminóu na esclusividá papal pa declarar santos. En realidá'l primer santu canonizáu por un papa foi l'obispu San Ulrich d'Augsburg al que Xuan XV fizo santu nel conciliu luteranu del anu 993. Nel sieglu XI entamóu a usase'l términu canonización respetu a los santos que tenían la sua fiesta dientru del calandariu local ya xeneralizóuse la costume de pidir autorización papal pa proclamar santos. Alexandru III (1159-81) reservóuse l'autoridá pa canonizar ya'l papa Gregoriu IX (1227-41) fixo la llexislación de canonización. Asina, dende'l sieglu XII la proclamación de santidá pol papa yía una riegla ya los procedimientos fáinse en Roma. Tres apartaos había nel procesu de canonización: *petitio*, *informatio* ya *publicatio*. La *informatio*, recopilando la *Vita et Miracula* del santu nun tenía que se conformar cona reconocencia de los milagros del santu, sinón tamién xunilos a la virtú ya exemplaridá de la sua vida. El procesu afitábase nos testigos que probasen la veracidá de los milagros. Pero hai que tener en cuenta que na interpretación de los *miracula* interpretábase xeneral-

mente la conformidá de Dious pa conas políticas seculares ou eclesiásticas concretas. En casu de que'l santu perteneciese a una orden relixosa aproveitábase'l llabor milagreiru pa faer apoloxía de la orden correspondiente.

Las canonizaciones actuales correspuenden, con pequenas modificaciones de procedimientu, a la llexislación del papa Urbanu VIII (1623-44), que prohibió tol cultu públicu de los santos de mui viechas dóminas.

Esti procesu de centralización política al afitar un orden xudicial-burocráticu pa proclamar santos truxo duas interesantes consecuencias. En primer llugar, reforzóse asina muiitu'l control de Roma so las ilesias locales. En segundu llugar, comu bien destaca Wilson (1983), fíxose necesario, pa que triunfase una causa de santidá, que dientru la Ilesia trabachara un grupu de presión muiitu bien organizáu. Esta yía la esplicación de que dende'l sieglu XIII seyan pocos por demás los santos que nun pertenecían a órdenes relixosas. Los pasiellos vaticanos chenánonse d'examenes asgaya de representantes d'órdenes relixosas que pa faer santos a los de sou nun dexaban de rivalizar.

Fai falta referise a outru aspeutu de cómo foi desendolcándose'l procesu de canonización. Al dir la burocratización fayéndose más sofitu de la proclamación de santidá paez que'l carisma va dir perdiendo importancia. Efeutivamente, la presión de la burocracia afuega'l carisma. Pa ser santu nun basta tener carisma sinón que cuenta muitísimo lo que se cuez nos organismos eclesiásticos, que puen dar la santidá a

santos ensin carisma ya, más entovía, ensin existencia, comu yía'l casu de Santa Filomena ou San Félix de Valois. Ensin dulda seguirá habiendo santos carismáticos, con siguidores asgaya ya hasta sospechosos d'herexía pa los racionalistas de la burocracia. Pero estas mesmas figuras de carisma puen considerase tamién comu necesarias pa da-lly puxu al cultu. Hasta nestos casos el feitu de faer rutinario lo carismático, al axeitase en morriendo'l santu, queda inxertu dientru la organización burocrática, que yía la que llexitima al santu comu tal.

## Bibliografía

**Brown, P.**

1983 *The cult of the Saints*, London, SCM Press.

**Geary, P.**

1978 *Furta Sacra*, Princenton U. P.

**Leite J.**

1985 *Santos de cada día* (3 vols.), Braga. Editorial A. O.

**Marx, J.**

1989 *Sainteté et martyre dans les religions du livre*, Ed. Université de Bruxelles.

**Momigliano, A.**

1989 *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid. Alianza.

**Moreno Felíu, P.**

1987 *Species sanctorum exhibentes sanctos rite cognitos cum magna Filomenae inventione*. *Arbor*, (495: 105-126).

**Tambiah, S.**

1984 *The buddhist saints of the forest and the cult of amulets*, Cambridge U. P.

**Voragine, S.**

1982 *La leyenda dorada*, Madrid. Alianza Forma.

**Ward, B.**

1987 *Miracles and the medieval mind*, Aldershot, Wildwood House.

**Weber, M.**

(Ed. cast. 1944) *Economía y Sociedad*, México. FCE.

**Wilson, S.**

(Ed.) 1983 *Saints and their cults*, Cambridge U. P.