

CONFIGURACION DE LAS RELACIONES SANTO-DEVOTO EN LA TAUMATURGIA POSTUMA DE SANTA ISABEL DE PORTUGAL

Angela MUÑOZ FERNANDEZ
Universidad Complutense

Al estudiar las formas religiosas desplegadas por los hombres medievales parece existir unanimidad acerca de la riqueza de contenidos y variedad de funciones que, de una u otra forma, se fueron vertiendo sobre el fenómeno de la santidad cristiana. A lo largo de muchos siglos, en el culto a los santos se conjugó el deseo de satisfacer una extensa gama de necesidades humanas, fueran éstas espirituales o materiales, de expresión individual o colectiva, y la oportunidad de canalizar, difundir o emblematizar ciertos contenidos y estrategias eclesiásticas, e incluso, políticas¹. En la figura de un santo podían confluír todo este amplio abanico de significaciones que, lejos de autoexcluirse, llegaban a coexistir perfectamente, sin perjuicio del predominio de unas sobre otras según los momentos y estratos socioreligiosos a los que nos remitamos. Saltándonos la pluralidad de casos y situaciones que ofrecen los ejemplos concretos, a efectos analíticos, es factible desglosar el estudio de la santidad en dos ámbitos fundamentales, éstos ya se han insinuado en las líneas precedentes: uno de ellos nos remite a los contenidos ideológicos y religiosos que cada modelo de santidad ha emblematizado y sus posibles instrumentalizaciones, ejemplarizantes, políticas, etc.. el otro surge de unas estimulaciones diferentes, y en él se tienden a destacar las facultades o poderes atribuidos al santo. En este segundo aspecto, el más habitualmente puesto en relación con la denominada religiosidad popular, será el que desta-

quemamos en las páginas siguientes, pues enmarca el tema que pretendemos someter a consideración.

Consideraciones preliminares sobre el tema.

Antes de entrar en materia quiero insistir en los planteamientos generales en los que considero se debe asentar el estudio de las relaciones humanas con los miembros del santoral.

Tres son las cuestiones iniciales que permiten introducirnos en el tema: ¿qué podían ofrecer los santos a los hombres según la mentalidad común?, desde otra óptica complementaria ¿cuáles son las demandas que estos hombres planteaban a sus intercesores en el conjunto de sus experiencias vitales?. Y por último, en este juego de ofertas y demandas ¿porqué se propician y cómo se describen las relaciones entabladas entre estas dos esferas en interacción? Las primeras respuestas son fáciles de argumentar; ciertamente, en las ideas o necesidades de ayuda, sostén, patronazgo o auxilio, confluyeron, hasta la adecuación casi plena, las capacidades atribuidas a los santos y las expectativas que los hombres querían ver cumplimentadas en su favor. Bajo una apariencia fenoménica diversificada es posible sistematizar en una serie de conceptos los contenidos que atañen a las dos primeras preguntas formuladas, ambas pueden englobarse en lo que A. Vauchez ha denominado *efectos de la intercepción*. Por lo que respecta a la resolución del tercer interrogante, una excesiva simplificación en las respuestas puede inducirnos a error o, al menos, a falsas generalizaciones. Se ha de reflexionar sobre las diferencias que matizan e individualizan una gama de relaciones entabladas con los intercesores del santoral que podían ir desde la adopción de un patronato concreto por parte de una villa, oficio artesanal u orden religiosa², a aquellas otras individuales y menos matizadas a ojos del historiador que pudieron darse entre un sujeto y a su santo homónimo, pasando por esos otros contactos devidados de una acuciante necesidad de curación o protección frente a una epidemia, sequía, etc. Queda pues de manifiesto la necesidad de elaborar cauces metodológicos que ayuden a despejar éstas y otras incógnitas. En este sentido, consideramos que se ha de hacer un sondeo amplio y representativo de ejemplos, de forma que permita captar las leyes o reglas por las que se relacionan un conjunto de variables entre las que destacamos: la naturaleza social del devoto y las exigencias planteadas al intercesor/es elegidos; la naturaleza del santo interpelado, modelo de santidad que emblematiza y el grado de especialización de sus poderes; y en tercer lugar los gestos rituales o reglas que presiden el acercamiento de los hombres a sus auxiliares. Finalmente, todos estos datos se deben encuadrar en el contexto socioeconómico, religioso y cultural del espacio en el que se da la filiación devocional que se pretende estudiar³. Siguiendo estas líneas de investigación es posible que se nos descubran las implicaciones emotivas y psicorreligiosas implícitas en el culto a los santos.

Un campo de análisis privilegiado del tema lo constituye la taumaturgia. Si bien ha quedado claro que no todos los fenómenos devocionales que interesa aclarar tienen entrada en este apartado, no es menos cierto que no han de desaprovecharse las posibilidades que brindan las numerosas colecciones de milagros que se nos han conservado. En las últimas décadas, partiendo de una reflexión crítica sobre la naturaleza y limitaciones del milagro como testimonio histórico, algunos autores han emprendido la tarea historiográfica de rentabilizar este tipo de documentos en estudios de mentalidades sociales y religiosas. Así, soslayando la falsa crítica basada en la idea de que el barniz legendario que envuelve a toda descripción de un milagro y al suceso

en sí mismo, inutiliza este tipo de fuentes documentales, se acepta que tales sucesos, fundamentados en una arraigada creencia, forman parte del acervo mental de las sociedades pretéritas y, como tales, son susceptibles de estudio.

La crítica textual, más que las opiniones apriorísticas, nos permite introducir los verdaderos criterios de reserva hacia estos documentos. Fundamentalmente, se ha insistido en estos puntos: estereotipación; posible selección discriminada del recopilador, habitualmente un clérigo; origen oral de las informaciones empleadas por el hagiógrafo, con la inercia deformada que tales testimonios arrastran; y, por último, la imprecisión cronológica que rodea los relatos⁴.

Contando con estas limitaciones e incluso sacando partido de ellas —la deformación informativa puede y debe elevarse a tema de estudio— han fraguado distintas iniciativas de investigación⁵ entre las que quiero destacar, tanto por la relación que tiene con los contenidos que aquí se tratan como por la eficacia sistematizadora lograda, la llevada a cabo por A. Vauchez. Este autor francés, partiendo del análisis de los procesos de canonización instruidos por la curia papal durante los siglos XIII al XV y otros documentos hagiográficos complementarios, aborda de una manera integral el fenómeno de la santidad occidental. En el libro tercero de este estudio expone lo que él llama signos y significaciones de la santidad, formulación que recoge los epígrafes, *reglas y efectos de la intercesión*⁶. Es aquí donde nos explica las líneas de evolución que detecta en las relaciones santos-devotos basándose en las encuestas «in partibus» de los procesos de canonización. Pero, debido al escaso número de santos de la Península Ibérica que fueron canonizados durante el período de tiempo que estudia este autor⁷, continúan estando poco conocidos estos temas en nuestro contexto geográfico. El interés por abordar la temática dentro de la historia religiosa peninsular se ve incrementado cuando se considera que las líneas de evolución de la santidad son uniformes en toda Europa⁸.

Debido a esta laguna informativa, desde la modestia científica que supone abordar un ejemplo individual, en este trabajo se ha tratado de recoger las cuestiones arriba señaladas y aplicarlas a la taumaturgia de Santa Isabel de Portugal (1270-1336), personaje de origen catalán que, a pesar de no ser canonizada hasta 1626, desde su muerte fue objeto de veneración atribuyéndosele numerosos milagros. Son dos las series de milagros de la santa que se han utilizado. La primera forma un «corpus» taumatúrgico compuesto de quince relatos recopilados durante el siglo XIV y acaso parte del siglo XV⁹, período de tiempo durante el cual el culto no había sido reconocido por la Iglesia de forma oficial; esta colección se asoció al texto de la primitiva leyenda de la santa. La segunda serie procede de una encuesta realizada en 1576 que estaba destinada a aportar pruebas para la canonización solemne de la santa que, ya desde 1516, había sido beatificada y su culto reconocido en la diócesis de Coimbra. Incluye treinta y cinco milagros referidos todos por los beneficiarios y por testigos presenciales y supuestamente realizados en los años anteriores a la fecha de recopilación¹⁰.

Cuadro de necesidades desencadenantes del recurso a la santa.

En la trayectoria descrita por las vivencias devocionales de los individuos tienen lugar gestos y manifestaciones rituales diferentes cuyas motivaciones y significados no siempre son los mismos. Aquí se encuadrarían hechos como las demostraciones de fervor, aparentemente gratuitas y desinteresadas llevadas a cabo durante fechas conmemorativas, sea el caso de la festividad del santo, o de efemérides alusivas a alguna intervención destacada del mismo, en las que se pretende reiterar el agradeci-

miento de unos seres y su voluntad de recordar alguna eficaz intervención de su interés para así homenajearlo y, al tiempo, tenerlo «contento». No vamos a hablar de ninguna de estas manifestaciones rituales; en esta ocasión nos interesa comentar un momento, especialmente significativo, tipificable dentro de las relaciones santo-devoto, la iniciativa del recurso. Más adelante veremos los condicionantes rituales que rodean el diálogo entre las dos partes, ahora nos interesa precisar las causas inmediatas que motivan la invocación.

Ubicados en el contexto narrativo del milagro se observa que el criterio de necesidad actúa como el principal factor detonante del recurso a las facultades de los santos. La necesidad se podía traducir de muy diversas formas, tantas como exigencias concretas se planteasen a los hombres a lo largo de su existencia. No obstante, se puede establecer una tipología de las peticiones más habituales que, reducida a sus categorías esenciales, no resulta demasiado extensa. Todo aquél que se haya acercado a este tipo de documentos, de una u otra forma, ha visto registradas demandas como ésta: protección frente a plagas y epidemias, fecundidad de campos, personas y animales, y, sobre todo, curaciones de las más diversas dolencias.

A medida que se avanza en el Bajo Medievo parece insinuarse una tendencia significativa en este terreno, la pérdida de importancia de la fundación taumatúrgica en favor de una creciente generalización de la función protectora en sentido amplio, acentuándose así el rol tutelar de la santidad, que se proyecta sobre todos los ámbitos de la vida¹¹. ¿Se detectan estas líneas de evolución en los milagros de nuestra santa? ¿Cuáles son las peticiones concretas que se le formulan?

Sin ningún tipo de duda, todo indica que la tradicional función terapéutica atribuida a los santos tiene pleno reflejo en estas colecciones de milagros. En la primera serie, trece de los quince milagros recogidos apuntan en esta dirección, ofreciéndonos un cuadro de dolencias que se distribuyen así; un ejemplo de enfermedad bucal y otro de dolores poco especificados; finalmente, se registra un ejemplo de liberación de demonios. Únicamente en dos milagros se dan muestras de diferenciación e incluso de una posible ampliación del campo milagroso, y aunque la proporción que representan es muy reducida, nos da inicio de la variedad de dimensiones de las necesidades que, más allá de la salud física, pueden proyectarse sobre los santos. Bastante significativo es el ejemplo protagonizado por una mujer que va al sepulcro de Santa Isabel suplicando que, si aún vive su hijo, ausente de casa desde hacía mucho tiempo, vuelva al hogar para poder verlo antes de que la muerte se la lleve. Cabría incluir en este pequeño subgrupo que elude las peticiones de curación el milagro del monje encarcelado por el abad de Alcobada¹².

Podría pensarse que ejemplos similares a estos últimos posibles exponentes de una línea de evolución dentro de las concepciones sobre los efectos de la intercesión de los santos, se multiplicarían en colecciones de milagros recopiladas en fechas posteriores confirmando así las tendencias evolutivas detectadas en ciertas zonas de Europa. Sin embargo la realidad se aleja de tal suposición, al menos, cuando contemplamos la colección de 1576. En ella se confirma sin excepción el predominio de la función terapéutica: recoge trece ejemplos de afecciones derivadas del sistema nervioso y traumatismos diversos; once casos de tumores, siendo las manos la parte más habitualmente afectada; los otros once restantes recogen una casuística variada de enfermedades, un carbunculo bucal, una enfermedad de mamas, verrugas en los pies y en las manos, una mordedura de serpiente, un curioso ejemplo de lepra en la cabeza de una niña y otras dolencias más difíciles de diagnosticar.¹³

Siguiendo como baremo la tipología de los milagros atribuidos a la Santa, pocos indicios nos muestran una ampliación del campo milagroso, ¿Significa ésto un anquilosamiento en las concepciones tradicionales sobre la santidad y sus poderes?. Es pronto para emitir una respuesta sólida, se han de valorar otros factores, algunos los veremos más adelante. Pero antes de pasar a ellos, aunque sea brevemente, hemos de plantear otra cuestión.

¿Qué interconexiones se dan entre la iniciativa del recurso y la devoción del demandante? No siempre hay respuesta a ello en los milagros, y cuando la hay parece haber comportamientos diferentes. Para empezar, se observan distintas situaciones entre una u otra colección de milagros. En la primera, apenas está difundida la fama de santidad de la reina Isabel y, curiosamente, en cinco milagros, la iniciativa de apelar a ella tiene lugar cuando el demandante tiene noticia verbal de los muchos prodigios llevados a cabo por su mediación¹⁴. En estos ejemplos se pone de manifiesto la fe depositada en los santos como fuente de poderes sobrenaturales, pero en ningún momento parece existir una confianza previa que se proyecte específicamente sobre la santa interpelada; prevalece ante todo la atracción del milagro, quién lo ejecute, en este primer momento, es en cierto modo secundario. Aparecen otros casos en los que la inclinación hacia la santa deriva de un conocimiento previo de su trayectoria humana, cuyas características crean la presunción de su eficacia mediadora¹⁵. Los milagros de la segunda serie tampoco son muy explícitos, no obstante se deja ver la circunstancia de una vinculación previa de los beneficiarios e inductores con esta Santa. Así se evidencia en los casos en los que éstos son monjas y también en los milagros manifestados fuera del santuario, ya que en estos casos se tiene a mano el aceite de la lámpara que luce en la capilla de la Santa. Por otro lado, en esta colección se deduce con claridad que, junto a la atracción por un milagro presenciado, actúa un cierto contagio devocional entre miembros de una familia, vecinas, etc. Son ejemplos diferentes que nos indican la pluralidad de situaciones que se podían dar en el culto contemplado¹⁶.

III.— Gestos del devoto y determinantes rituales que preceden la concesión de un favor.

En el espacio de tiempo que separaba la petición de un favor y la concesión del mismo, obrada por la intercesión del santo, mediaba la ejecución por parte del demandante de ciertos ritos que se sustentaban en unas creencias tradicionales fuertemente arraigadas. El estudio de unos y otras permite conocer un poco mejor la naturaleza de las relaciones que se entablan entre los hombres y el santo al que invocaban para propiciarse sus poderes.

La pervivencia o reactivación de viejas prácticas de contacto con los santos o la superación de las mismas, son tendencias que se traducen en líneas de continuidad o de evolución en las formas de la devoción cristiana. La observación de estos fenómenos es el objetivo marcado en este epígrafe. Para ello, tomando como punto de referencia las observaciones generales que hace A. Vauchez para el contexto Europeo, nos interesa comprobar las diferencias o similitudes que al respecto presentan los milagros de Santa Isabel de Portugal. Veremos, pues, los determinantes espaciales que condicionan la manifestación de un milagro; el apego de las gentes a las reliquias o la presencia de otras formas de propiación de los poderes del santo; las contraprestaciones que ofrece el devoto a cambio de la concesión, y cómo todos estos aspectos denotan el tono de unas relaciones humanas con los miembros del santoral.

III. 1. La efectividad de los poderes del santo y sus condicionantes espaciales y rituales.

Desde los primeros tiempos de Cristianismo se consideraba que la tumba de un santo era el lugar más adecuado al que debía ir cualquier persona que buscara un contacto directo y real con el mismo. Esta forma esencial de captación de la energía y cualidades extraordinarias de estos seres sobrehumanos permaneció sin apenas variaciones a lo largo de toda la Edad Media. En la tumba estaban depositadas las reliquias del santo, es decir, sus restos mortales o una parte de éstos, auténtica fuente de energía salvífica de la que todo sujeto que obrase de acuerdo con unas reglas podía verse impregnado¹⁷. Tales creencias condicionaban fuertemente el culto a estos intercesores, sobre todo, en lo que se refería al eficaz ejercicio de las funciones que se les atribuían; curación, prosperidad, fecundidad, protección... Es por esto que en los siglos medievales muchos cultos no sobrepasan un radio de influencia meramente local y, en el mejor de los casos, regional; cuando la fama del santo lograba sobrepasar las barreras de estos límites geográficos se generaban corrientes de peregrinación con destino a su santuario, las cuales solían gozar con la aquiescencia, cuando no potenciación, de los poderes eclesiásticos e incluso laicos. Los hombres debían conformarse con los santos más próximos a su lugar habitual o emprender el camino de la peregrinación, para intentar contactar con alguno de estos seres. Sin embargo, en la Europa que surge después del 1200, un nuevo fenómeno revela una mutación sensible en las relaciones humanas sus dos intercesores; se multiplican los milagros acaecidos lejos de los santuarios¹⁸. Se abre un nuevo capítulo en el que, de la mano de la iconografía, entra en juego una nueva concepción de la piedad menos aneja a los restos de los santos que a su existencia terrestre. Se inicia el camino hacia la deslocalización de los cultos.

¿Se detectan estas tendencias en los milagros de Santa Isabel? recordemos que los milagros que nos sirven de base a esta indagación fueron atribuidos a este personaje y recopilados en la Baja Edad Media y la Edad Moderna. Para empezar hay que hablar de una evidencia incuestionable, la importancia que, a la luz de estos testimonios, sigue teniendo el santuario como lugar de encuentro con los poderes de la santa. En la primera serie, formada por quince milagros, nueve de ellos, un 60 por ciento, se manifiestan en este lugar; en dos casos no se aclara esta circunstancia; uno se produce durante la traslación de los restos de la reina a Coimbra, más concretamente al convento de Santa Clara²⁰; los tres restantes, un 20 por ciento, se producen en lugares alejados del santuario.

Si profundizamos un poco más, en las breves descripciones que se hacen de cada milagro no abundan noticias en relación con posibles ritos complementarios llevados a cabo por los demandantes una vez dentro de la capilla-sepulcro. Esto nos lleva a pensar, aunque no se puede saber con certeza, que los encuentros de aquellos con la santa se desarrollaban tal y como se describen en nuestra fuente. Sería raro que en el inventario efectuado ante los notarios Juan Domínguez y Martín Alfonso, con la colaboración de las monjas de Santa Clara y de otros testigos ocasionales, se pasasen por alto detalles considerados imprescindibles y habituales para la consecución de las curaciones. En los pocos casos en los que se da alguna circunstancia particular, como el uso de reliquias, se da cuenta de ello con cierto detalle.

Tras el repaso de los milagros manifestados en el sepulcro de la santa se destacan estas dos notas comunes: se subraya el gesto del traslado del demandante a este lugar y, una vez allí, implora a la santa su mediación ante Dios. Es interesante destacar la reiteración de la fórmula «mediación de la santa ante Dios», pues implica la asimi-

lación de los esquemas de intercesión matizados por la Iglesia, quien pone todo el acento en Dios como fuente de todo acto extraordinario y relega al santo al papel de intermediario, en oposición a la tendencia popular que protagonizaba las capacidades del santo²¹.

Frente a estos aspectos predominantes, se detectan algunas particularidades en milagros aislados. Por ejemplo, la práctica de la vigilia nocturna en el lugar del sepulcro tras la cual, al amanecer, se produce la expulsión de unos demonios; o la ofrenda de una mano de cera a la santa, tipología frecuente de exvoto, solo que aquí se ofrece antes de la curación no después a modo de obsequio y conmemoración.

¿Qué sucede en los milagros que tienen lugar fuera de Coimbra? Repasémos los individuales. El primero se produce en Santarem y lo único que se nos dice es que una mujer, al oír los muchos prodigios que se hacían por mediación de la santa, la invoca y recupera la vista; algo similar sucede en el milagro de la curación del sirviente de un mercader de Evora, levanta las manos se encomienda a Isabel y, de inmediata expulsa la sanguiuela que le ocasionaba el grave mal que padecía; una simple oración dirigida a la santa produce la liberación de un monje preso en la Alcobaça. Aca-so habría que incluir en este subgrupo el milagro de Estevan Gonsalves, Maestre de los Caballeros de Cristo y antiguo ministro de la reina, a la que apela en busca de curación para su brazo²².

Es evidente que, dentro de una base estadística limitada, la proporción registrada por estos milagros en el conjunto de la colección no es mayorista. Sin embargo, el solo uso de la invocación y la oración como ritual previo a la curación testimonian la vigencia de una vía de contacto con las reliquias; estas nuevas formas de comunicación con la divinidad nos acercan a un diálogo más próximo al sentido moderno de devoción.

Para finalizar este repaso por las prácticas de propiación incluidas en los milagros de Santa Isabel hay que mencionar un nuevo ejemplo. Es el milagro de una mujer que servía en una de las fundaciones asistenciales de la reina. Como en otros casos reza a Dios por su curación, pero, a instancias de otra antigua sirvienta de la reina, se venda el brazo en el que tenía un tumor con un paño de lino que Isabel, en vida, había usado con el mismo fin. Es de los pocos ejemplos, recogidos en esta colección, en los que se hace uso de una reliquia de la santa²³.

Recapitulando todos los ejemplos aludidos, es de resaltar la escasa enfatización que se da al uso de las reliquias. Aunque es cierto que el sepulcro de la santa sigue siendo el lugar de encuentro privilegiado para la comunicación con ésta. Sin embargo, fuera de este último ejemplo mencionado, y aquél otro del exvoto, los rituales de interpelación son sencillos y se cifran en la oración o en la simple súplica. Por último, al admitir la posibilidad de un milagro fuera del lugar en el que están las reliquias, se aporta flexibilidad y cierta capacidad de proyección al culto.

Con la beatificación de la reina Isabel, proclamada por el papa León X en 1516, su culto quedaba reconocido públicamente en la diócesis de Coimbra. Habría de pasar más de un siglo para llegar a la canonización, sin embargo, este primer nombramiento suponía un paso adelante en el proceso, a veces muy dilatado, de ratificación oficial de la Iglesia. Por lo tanto, los milagros de la segunda colección son atribuidos a este personaje dentro de un nuevo período en el que el culto extraoficial de los siglos XIV y XV había superado ya las primeras pruebas de la sanción eclesiástica y emprendía la recta final hacia la canonización solemne, proclamada en 1626. La recogida de testimonios destinados a formar el juicio de la curia papal, la encuesta «in

partibus», pasa a ser objeto de nuestra atención. Ahora nuestro interés se centra en saber si en el espacio de tiempo transcurrido entre la primera serie y esta segunda, recogida en 1576, las tendencias observadas en la primera confirman en esta segunda o, si por el contrario, se acentúan las diferencias.

En lo referente al lugar del milagro, se mantiene la importancia escenográfica del sepulcro: de los treinta y cinco milagros que componen la serie, veinticinco, un 71,4 por ciento, se producen en este lugar. y diez, un 28,5 por ciento fuera del mismo. A juzgar por estas proporciones los cambios respecto a la encuesta anterior no son muy marcados.

Sin embargo, las diferencias se abren ante nosotros cuando lo que contemplamos son los gestos practicados para buscar la curación. Tanto fuera como dentro del convento-santuario, la gama de ritos complementarios ejecutados por el devoto se amplía de una forma generalizada en todos los relatos. El hecho más destacado es el uso de reliquias complementarias que no están en directa relación con el cuerpo de la santa. Entre todas predomina el uso del aceite de la lámpara que lucía en la capilla funeraria. Es lo que se llama *reliquias representativas* o de *contacto*, apreciadas por los hombres en función de la creencia de que los objetos o ropas que están en contacto con los huesos de los santos o con su sepulcro se han santificado por «contagio», debido a su prolongada y permanente estancia en el lugar sagrado. La devoción popular proyectaba en ellas el mismo sentimiento que sobre los restos corporales del intercesor²⁴. Sirvan como referencia estos dos ejemplos, el aceite de las tumbas de los mártires tenía valor de reliquia en la época de las catacumbas; y lo encontramos reiteradamente en otros momentos, así en la Galia del siglo VI, eran muy apreciadas las ampollas del aceite de la tumba de San Martín.

A los personajes que desfilan por esta segunda colección no les bastaba con ir al sepulcro sino que, además, se untaban la parte corporal afectada por la dolencia de turno con el aceite de la lámpara. Así sucede en catorce o quince milagros²⁵. En ocasiones aisladas se hace uso de otras reliquias, como por ejemplo, el hábito de la santa que ponen sobre el cuerpo de una monja sus propias compañeras de convento²⁶; aún más curioso resulta el remedio ensayado por la sacristana de la capilla quien reduce a polvo los pétalos de unas flores secas que habían estado expuestas en honor de la santa y se los aplica en la parte afectada, previamente untada con el aceite²⁷; aparece otro ejemplo en el que la demandante ingiere un trozo de pan que allí habían dejado como exvoto.

A parte de estos casos de uso de reliquias encontramos un subgrupo de milagros en los que se da otra modalidad ritual. Consiste ésta en la visita sistemática al sepulcro durante once días, tantos, se dice en un milagro, como fueron necesarios para trasladar los restos de la reina a Estremoz al convento de Santa Clara en Coimbra. Parece que el sentido de la práctica se centra en el tránsito o movimiento del demandante alrededor de la tumba. Así se constata en cuatro milagros y es significativo que en uno de ellos la persona ejecutante pasa su cabeza sobre el sepulcro al tiempo que reza, gesto que refuerza la idea de la necesidad de llegar a un contacto directo con las reliquias para obtener la curación. Sobre esos cuatro casos volveremos más adelante.

En relación con esta acusada tendencia a reactualizar viejas formas de repropia-ción relacionadas con el uso de reliquias no puede pasarse por alto el hecho de que algunos milagros, en total siete, la curación se manifiesta en la primeras horas del día o al despertar de un sueño en el que el demandante se ve sumido tras aplicarse

el aceite milagroso. ¿Tiene esto algo que ver con la vieja práctica de la «incubatio»? Empecemos por explicar en qué consiste ésta. Se trata de un antiguo rito pagano difundido con el helenismo y asociado al hombre de Asclepio. Los incubantes dormían en el templo para conseguir la curación de su dolencia o la epifanía de la divinidad indicadora del remedio. Con el cristianismo se asiste a un interesante proceso de su plantación y la Iglesia de Egipto, por ejemplo, dentro de su programa de cristianización, procuró aprovechar la fe de la población en las curaciones por «incubatio» asociando sus formas al culto de los mártires Ciro y Juan ²⁹. En el fondo de esta práctica subyace la creencia de que la divinidad tiene su morada estable en el lugar en el que reposan sus restos y que esta sólo se hace visible al ojo humano en el recogimiento del sueño.³⁰

Existe cierta polémica acerca de la implantación de este rito en la Iglesia Occidental. La opinión más generalizada defiende que apenas se detecta en la cristiandad latina al ser los ejemplos estudiados tardíos, esporádicos y dudosos ³¹.

En el contexto portugués existen indicios que apuntan hacia la vigencia de la «incubatio» en algunos santuarios. En el *Livro dos Milagres de S. Vicente*, nos dicen M. Martins, se encuentran peregrinos cuyas vigiliass se prolongan varias noches en el santuario, oraban, encendían cirios, tocaban las reliquias del santo y éste se les aparecía en sueños restituyéndoles la salud. Tales apariciones, prosigue el autor, parecen disminuir en el siglo XV, por lo menos junto al sepulcro del santo. En compensación, en la casa del enfermo sucede lo mismo que en las iglesias de los siglos XII y XIII³².

¿Se refleja esta práctica en los milagros de Santa Isabel?. En principio, como dijimos antes, en siete milagros se dan circunstancias que pudieran estar relacionadas con la «incubatio», pero se han de seguir con precaución las noticias concretas que se nos dan. Por un lado se sigue este esquema: presencia en el sepulcro / invocación / uso del aceite de la lámpara, en un caso imposición del hábito de la santa / el enfermo queda dormido ³³/ la curación se manifiesta al despertar aquél. No obstante la pernoctación en el sepulcro puede ser un dato sujeto a falsas interpretaciones pues los tres milagros que se acogen a este esquema son protagonizados por monjas del convento en el que está el sepulcro³⁴. Únicamente tenemos un caso en el que el enfermo, un laico, va a la capilla de la santa, se aplica el aceite y se especifica que pernocta allí, al despertar con las primeras luces del día aparece curado³⁵. Por otro lado, en otros tres milagros no se alude al sueño mencionado, tan sólo, que la curación se manifiesta al día siguiente de la invocación, ³⁶ ¿son situaciones asimilables a las del grupo anterior? Uno de estos milagros reviste la particularidad de producirse en la casa del enfermo, al menos nada se dice de su presencia en el santuarios.

Con estos datos no nos es posible afirmar que exista como un todo articulado la práctica de la «incubatio», recordemos que un aspecto esencial en ella es la manifestación del santo a los ojos del afectado, circunstancia que en estos milagros no se refleja. Sin embargo, los paralelismos son claros aunque no sean más que un rescaldo de viejas prácticas vaciadas de contenido. No olvidemos que los sueños han sido un canal de comunicación con la divinidad privilegiado en las sociedades antiguas.

Queda por señalar que en tres milagros efectuados en la sepultura de la santa no se hace uso expreso de reliquias, los ritos empleados consisten en la ofrenda a la Santa de una misa, en dos de ellos; y la mera invocación acompañada de una oración³⁷.

Para finalizar esta descripción hay que hacer mención a un subgrupo de mila-

gros que tienen lugar fuera del santuario, son diez en total. En siete casos se hace uso del aceite de la lámpara de la capilla de la Santa, haciendo de él un uso similar al efectuado en los milagros ya descritos. En los tres restantes se nos dice simplemente que el afectado, coincide que todos son habitantes de Coimbra, desde su casa pide el favor a la reina y es sanado. La proporción es escasa, pero, como dijimos al comentar la serie de milagros anterior, estos ejemplos testimonian formas de acercamiento a los santos desligadas de viejas prácticas religiosas.

III.2. Las prestaciones del beneficiario. El tono de un diálogo.

No podemos finalizar esta exposición sin antes aludir a un aspecto que, acaso más que ningún otro, marca la tónica de las relaciones santo-individuo demandante de un favor. En la revisión de la taumaturgia europea efectuada por el reiterado A. Vauchez, comenta éste un fenómeno interesante: la concesión de un favor estaba subordinada a la emisión de un voto. Este era un elemento constitutivo de la propia invocación y venía a ser un especie de contrato moral por el que el devoto peticionario en caso de ver cumplida su demanda se comprometía a ofrecer al santo unas contraprestaciones concretas. Estas supuestas obligaciones contraídas variaban según las regiones contempladas y, al tiempo, estaban sometidas a evolución a través del tiempo. Podían darse ejemplos como éstos: la ofrenda de la propia persona, gesto habitual en los países germánicos; ingresar en la orden religiosa a la que había perteneciendo el intercesor, en el caso de que éste hubiera sido monje; cuando el beneficiario era una niña sus tutores podían hacer en su nombre promesa de castidad, o era ofrecido como oblato al santuario; se ofrecían también trabajos físicos, durante un periodo de tiempo variable, en las propiedades del santuario. Todas estas prácticas eran frecuentes en las colecciones de milagros de los siglos XII y primera mitad del XIII. Pero, durante los siglos XIII y XIV se observa una conmutación de los contenidos del voto. Las ofrendas de trabajos físicos tienden a ser sustituidas por donaciones dinerarias, y en ambientes de la Europa Mediterránea, especialmente en Italia, se generalizan gestos que podrían denominarse la militancia en la devoción hacia el santo benefactor, ofreciendo misas en su honor, poniendo su nombre a un niño, etc. También se multiplican promesas relacionadas con esfuerzos ascéticos o caritativos en consonancia con las líneas de la espiritualidad evangélica³⁸.

En relación con el tema del voto como elemento vinculado a la invocación, merece la pena comentar la información contenida en los milagros de Santa Isabel. Un análisis detenido de la terminología empleada en estos testimonios nos muestra la vigencia de situaciones diferentes tanto entre una y otra colección de milagros como dentro de cada una de ellas. Mientras que en algunos relatos de la primera serie incluso se omite cualquier vocablo que haga referencia a la invocación, mencionándose sólo el ritual puesto en práctica; en otros, los términos empleados —*petiit*, *implorata postulare*, *ora Deum*, *convertens*, *suplicans*, etc.— no nos ponen ante la pista de contrato moral alguno. Tal circunstancia puede ser rastreada en dos milagros únicamente, ambos tienen lugar fuera de Coimbra y, por un motivo u otro, han sido referidos en las páginas anteriores. En uno de estos casos el beneficiario va al santuario descalzo una vez producida su curación³⁹. En el otro ejemplo no se dice si la visita ritual llega a producirse, pero si se rastrea la concepción del compromiso que toda persona que se dirija a la santa contrae, en el caso en el que su petición sea escuchada. El informante dice que, si aún está a tiempo, el enfermo puede invocar a la reina con la promesa de visitar su sepulcro, en caso de curación, se supone⁴⁰. En ambos ejem-

plos se dan gestos de satisfacción posttraumáticos, y, como tales, están condicionados a una resolución positiva de la demanda formulada. ¿Tiene ésto algo que ver con el hecho de que los individuos implicados no tienen una relación previa con el intercesor solicitado?. No es fácil saberlo, aunque contamos con un dato curioso, en otro de los milagros, cuya protagonista es un monja de Santa Clara, ésta ofrece a la santa una mano de cera y todo parece indicar que lo hace antes de que se manifieste la curación⁴¹. El hecho de que en este caso el gesto de satisfacción sea pretraumático, es decir, no condicionado a la eficacia de la santa ¿puede deberse a que la persona que lo pone en práctica tenga una vinculación devocional previa con la santa y, por ende, mayor confianza en su mediación?. Serían necesarios más ejemplos para confirmar esta hipótesis. Veamos lo que sucede en la segunda colección de milagros.

En la encuesta de 1576 se repite el esquema anterior, por lo tanto tan sólo reparemos aquellos casos en los que se detecten indicios de un posible voto. Bajo este supuesto se encuadran un total de seis milagros y, en todos, las ofrendas se llevan a cabo antes de producirse la curación perfilándose así como gestos de satisfacción pretraumáticos que surgen voluntariamente del peticionario; consisten en las visitas rituales al santuario durante once días, acompañadas de actos piadosos, o el ofrecimiento de una misa u oración⁴². Si un matrimonio de Dalosam acude periódicamente al sepulcro, después de la curación del marido, la visita no parece fruto de un compromiso expresamente adquirido sino, más bien, la respuesta agradecida al milagro⁴³. En suma, las descripciones efectuadas por los respectivos notarios, excepto en los ejemplos comentados, se limitan a decir que tras la curación del beneficiario y los testigos dieron gracias a Dios por el prodigio manifestado; en alguna ocasión la acción de gracias conlleva la celebración de una procesión o la visita al sepulcro de la santa. Por otro lado son frecuentes los milagros en los que, incluso, se omite cualquier referencia al rito final de acción de gracias, lo que hace pensar que no se consideran imprescindible tales acciones, o que se dan por supuestas. Por último, las contrapartidas contractuales del peticionario no son muy enfatizadas en el conjunto de los milagros estudiados si en la primera serie se insinúan muestras de obligaciones contraídas con el santo, en dos casos, estos indicios se diluyen en la segunda colección. La confluencia de todos estos síntomas nos hace pensar que, en líneas generales, entre Santa Isabel y las personas que a ella acuden se entablan unas relaciones basadas más en la confianza que en el temor o la reserva⁴⁴.

IV. Consideraciones finales.

De todo lo expuesto hasta ahora pueden extraerse algunas conclusiones. La primera de ella es, sin duda, el reconocimiento de las dificultades que entraña cualquier intento de generalizar un modelo de relaciones partiendo de un ejemplo concreto. Todo proyecto de síntesis debe pasar por el análisis de un amplio muestreo de testimonios, arraigados en unas coordenadas espacio-temporales extensas. Ampliando la óptica valorativa, en última instancia, habría que plantearse el tema de la profusión o rarefacción de fenómenos culturales focalizados en torno a los santuarios y la taumaturgia de los santos, las dimensiones funcionales que tales cultos asumen, así como la incidencia que tienen en los distintos sectores de la sociedad. Se trata en definitiva, de aclarar el papel ejercido por el milagro como agente catalizador de devociones.

Centrados en el modelo estudiado en las páginas precedentes, se destacan algunas notas interesantes, son datos para la comparación con futuros estudios.

1. En torno a Santa Isabel se perfila un culto terapéutico, resultando ser escasas

las muestras de una posible ampliación del campo de aplicación del milagro a favor de un rol protector diversificado.

2. El santuario -lugar en el que se manifiestan la mayoría de los milagros sigue siendo el espacio escenográfico por excelencia en orden a conseguir un contacto eficaz con la intercesora. Sin embargo, queda abierta una posibilidad de comunicación con la divinidad que no pasa por la necesidad de proximidad o contacto con las reliquias. A pesar de todo, hay que decir que en la segunda serie de milagros esta posibilidad queda limitada pues, excepto en un caso, en el resto de las curaciones manifestadas fuera del sepulcro los beneficiarios hacen uso sistemático de las reliquias en el ritual que precede a la curación. El contraste entre la primera y la segunda serie se comprueba de nuevo, tanto en lo que se refiere al uso generalizado de reliquias, como en la tipología de las mismas. Ambos supuestos se comprueban ampliamente en la segunda de estas series, mientras que en la primera, apenas tienen incidencia. Esto nos lleva a pensar que, en algún momento del siglo XVI, se produce una inflexión en la líneas de evolución descritas por las relaciones santo-devotos, esta reactualización de viejas formas de contacto o propiciación de poderes en un síntoma evidente.

3. Por lo que respecta a las relaciones de fondo detectadas en este puñado de milagros, los aspectos mencionados —imprecisión narrativa en lo concerniente al voto; aligeramiento de las cargas o contraprestaciones que el devoto ofrece a la santa a cambio de su curación y, en contraposición, una mayor presencia de ofrendas pretaumatúrgicas— nos inducen a considerar que predomina una concepción de la santidad y de sus capacidades mediadora exenta de contrapartidas negativas y de cualquier resquicio de desconfianza.

NOTAS

¹ Algunos ejemplos interesantes sobre el apoyo que algunas dinastías reales, en alianza con el clero presentaron a figuras del santoral surgidas de sus propias filas pueden encontrarse en A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age (D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques)*, Roma, 1981, p. 204-215 y, sobre todo, p. 264-272.

² Sobre este punto concreto puede verse I. REAU, *Iconographie de l'Art Chrétien*, III, París, 1958-1959, pp. 1411-1499 (patronazgos repartidos por villas, lugares de culto y países); pp. 1450-1452 (por ordenes religiosos); y pp.1453-1470 (de corporaciones y oficios).

³ Un ensayo de esta metodología, proyectada sobre los milagros de Santa Isabel de Portugal queda recogido en A. MUÑOZ FERNANDEZ, *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad Medieval*, Madrid, 1988, pp. 69-91.

⁴ Algunos de los autores que se han preocupado por esta problemática son: R. MANSELLI, *La région populaire au Moyen Age. Problèmes de methode et d'histoire*, Paris-Montreal, 1985, p. 72, insiste en el carácter estereotipado de estos relatos sin que ésto suponga una invalidación de su uso para las disciplinas históricas. Un tratamiento mas extenso de la crítica textual del milagro la encontramos en P. A. SIGAL, *Histoire el hagiographie: Les miracula aux XI-XII siècles*, «Annales de Bretagne», 87, 1980, pp. 237-256; y -. *Maladie, pelerinage et guérison aux XII siècle. Les miracles de Saint Gibrrien à Reims*, «Annales E.C.S.» 6, 1969, pp. 1522-23. También resultan interesantes los comentarios de B.WARD, *Miracles and the Medieval mind. Theory, record and event 1000-1215*, London, 1982, pp. 214-217. Finalmente, A. VAUCHEZ. *La sainteté en Occident..* se hace eco de esta problemática en consonancia con los autores citados.

⁵ Para evitar reiteraciones de contenidos expuestos en otros trabajos remito a A. MUÑOZ FERNANDEZ, *El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular*, «I Encuentro de religiosidad popular», Sevilla, 25-27 de Mayo, 1987, (en prensa), en este trabajo se recopilan las tentativas de investigación más destacadas. En las páginas que se siguen se hará mención de algunos de estos trabajos relacionados con la temática que abordamos en esta exposición.

⁶ A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident...* pp. §%ª y ss. y en especial pp. 519-558.

⁷ J. FERNANDEZ CONDE, *El siglo de los santos*, «Historia de la Iglesia en España», II 2º «La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV pp. 248-253.

⁸ A. VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident...* señala a grandes rasgos dos zonas; una de ellas el Occidente mediterráneo, pp. 215-255; la otra el Occidente no mediterráneo, pp. 186-214. Mientras que en la primera se destaca una santidad más aristocrática, en la segunda tiene ésta unos ámbitos sociales de reclutamiento más populares. Estas diferencias iniciales conllevan matices diferenciadores en lo que respecta a la concepción de la santidad y a las propias mentalidades taumatúrgicas.

⁹ Son quince los milagros que hemos utilizado basándonos en los materiales recogidos por los Bollandistas. Sin embargo, queremos hacer notar que para A. RIBEIRO DE VASCONCELOS, entre 1336 y 1400, son atribuidos a la reina diecisiete milagros debidamente certificados. Citado por L. KRUS, *Celeiro e reliquias: o culto quatrocentista dos Mártires de Marrocos e a devocao dos nus*, «Rev. Estudos Contemporaneos», 6 «Religiosidades Popular», Porto, 1984, p. 37.

¹⁰ Todos estos materiales quedan recogidos en *De Sancta Elisabethe, Lusitani Regina, Vidua, Tertii Ordinis S. Francisci*, «Acta Sanctorum Bollandina», Julio, II, Venecia. Concretamente, la primera colección se recoge en el capítulo XIII de la Leyenda, pp. 193-197; la segunda se localiza en las pp. de la página y el párrafo en el que se localiza cada milagro.

¹¹ A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident...*, 544 y ss.

¹² Las liberaciones milagrosas de prisioneros es una tipología del milagro que se puede encontrar en colecciones de milagros anteriores a los siglos Bajomedievales, P. A. SIGAL, *Maladie, pelerinage et guerison...* recoge dos milagros de este género atribuidos a s. Gibrien en el siglo XII. En los milagros de Santa Isabel puede ser una muestra de ampliación del campo de aplicación del milagro.

¹³ Aunque en esta ocasión pasamos rápidamente por el tema, destacando esencialmente que la casuística de los favores concedidos se aglutinan bajo el lema de la curación, se ha de hacer notar que la propia tipología de las dolencias detectadas en las colecciones de milagros constituye un tema de estudio específico que ha sido abordado en diferentes ocasiones, valgan como ejemplos estas referencias. Junto al artículo de P. A. Sigal mencionado en la cita nº 12, figuran, J.C. SCHIMITT, *Le saint Lévrier Guinefor gureiseur d'Enfants depuis le XIII siècle*, París, 1979; M. A. DOLLFUS, *Etude clinique de quelques miracles de Saint Louis*, «Bulletin de la Société des Antiquaires de France», 1971, pp. 23-43; -. *Les affections oculaires dans les miracles de S. Louis*, «Bulletin de la Société française d'histoire de hospitaux», 24, 1970, pp. 3-9; M. ROUCHE, *Miracles, maladies et psychologie de la fois à l'époque corlingienne en France*, «Hagiographie, cultures sociétés, IV-XII siècles». París, 1981, pp. 319-337. En algunos de estos trabajos se destaca la evidencia de una serie de lugares comunes en las afecciones mostradas a los santos que tienen origen literario en las Sagradas escrituras. Así, en los documentos taumatúrgicos altomedievales proliferan los paralíticos, sordos, ciegos y posesos o locos. En las colecciones Bajomedievales descendi notablemente la proporción de estas enfermedades, véase A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident...*, p. 547.

¹⁴ AA. SS. p. 194, párrafos 116, 117, 119; y p. 196 párrafo 128. Se emplean expresiones similares a ésta: «Cum vero inaudivisset, multa mortalibus beneficia praestari à Deo per patrocinium huius Reginae»; excepto en el milagro del párrafo 128 en el que una persona concreta informa sobre la posibilidad de invocar a esta santa.

¹⁵ Se incluirían en este apartado los milagros protagonizados por monjas (p. 193, párrafos 110 y 111; p. 194, párrafo 118; y p. 196, párrafo 131), o bien miembros del servicio de alguna fundación asistencial de la reina (p. 194, párrafo 115); funcionarios reales que ejercieron sus funciones en vida de Isabel (I. 194, párrafo 120); personas que acompañaron el cortejo fúnebre formado en el traslado del cuerpo de la santa al convento de Santa Clara (p. 194, párrafo 114). Debemos indicar que en la Leyenda de la santa se recogen cinco milagros que se le atribuyen en vida, siendo este un antecedente argumental que se puede rastrear en algunos milagros postmortem.

¹⁶ Sobre el asunto de la transmisión devocional que se produce en comunidades humanas de ámbito familiar o en individuos con lazos de vecindad o amistad ver A. MUÑOZ FERNANDEZ, *Mujer y experiencia religiosa...* pp. 71 ss. donde comentamos el hecho de que en algunos milagros de Santa Isabel se observa que mujeres que fueron beneficiarias de un milagro surgieron o inducen a sus hijas, esposo, en algún caso, o nieto a ponerse bajo la protección de la santa. En otras ocasiones tal fenómeno se puede atisbar al ver consignadas correlativamente curaciones de personas que son amigas o vecinas referidas por una de ellas como testigo presencial.

¹⁷ Un tratamiento extenso del uso y significado de las reliquias en la historia del Cristianismo se encuentra en N. HERRMANN MASCARD, *Les reliques de Saints. Formation coutumière d'un droit*, París, 1975.

¹⁸ A. VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident...*, pp. 519 y ss. en la p. 523 se incluye un esquema que recoge la repartición de los milagros post-mortem documentados en los procesos de canonización (1201-1417) en función del lugar en que se producen.

¹⁹ En relación con este tema véase A. DUPRONT, *Pèlerinages et lieux sacrés*, «Melanges F. Braudel», II, París, 1973, pp. 189-206.

²⁰ Este episodio queda recogido en la Leyenda de Santa Isabel como el momento en el que hacen aparición los primeros signos de santidad postmortem de nuestro personaje: durante la larga traslación de sus restos mor-

tales bajo el caluroso sol veraniego, el cuerpo de la reina exhalaba un agradable perfume. Se trata de un signo que estuvo en la base del sistema perceptivo de la santidad durante mucho tiempo. Ver, de nuevo A. VAUCHEZ *La saintité en Occident...*, pp. 499 y ss.

²¹ Estas son algunas de las fórmulas más reiteradas:... «*implorata eius intercessionem apud Dum*» (p. 194, párrafo 114); «*ora Deum*» (p. 196, párrafo 127) en otras ocasiones se habla de una apelación directa a la santa, «*se a illam per orationem convertit*»..., pero antes, el redactor del milagro no deja pasar la ocasión de hacer alusión al esquema comentado al comentar que el devoto... «*audivit quod Deus per huius Reginae patrocinium multa operaretur mirabilia*»... (p. 194, párrafo 129).

²² AA. SS., p. 196, párrafos 127, 128, 129; y p. 194, párrafo 120.

²³ «*Age, ego hic tibi pannum lineum quo affectum Reginae brachium & applicata ei emplastra fuerunt involuta: eumque iam federet ad prandendum, imposuerunt dictum pannum tuberi nutricis & circum brachium ligarunt*»... (AA. SS., p. 194, párrafo 115).

²⁴ N. HERREMANN MASCARD, *Les reliquies des Saints...*, p. 42 distingue la autora esta tipología de reliquias, en la que se situarían fragmentos de telas, polvo o tierra de las tumbas de los mártires, el aceite de la lámpara que luce en sus tumbas, etc, frente a las reliquias reales no corporales, consistentes en objetos que fueron del uso de los santos: objetos sagrados o profanos de los que se sirvieron en su vida cotidiana, instrumentos de su penitencia, cautiverio o suplicio.

²⁵ La expresión habitualmente empleada es «*Se unsit oleo lampadis huius Sanctae Reginae*».

²⁶ AA. SS., p. 198, párrafo 9.

²⁷ AA. SS., p. 200, párrafo 22.

²⁸ AA. SS., p. 199, párrafo 15.

²⁹ Un excelente estudio sobre el tema de la «*incubatio*» puede encontrarse en N. FERNANDES MARCOS, *Los taumatas de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid, 1975.

³⁰ N. FERNANDEZ MARCOS, *Los taumatas...*, p. 23.

³¹ El tema recibe un tratamiento específico en los siguientes trabajos, H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruselas, 1906, pp. 172-173; D. MALLARDO, *L'Incubazione nella cristianità medievale napoletana*, «*Analecta Bolladina*», 57, 1949, pp. 465-498; J. GESSLER, *Notes sur l'incubation et ses survivances*, «*Mélanges Th. Lefort*», de Muséon», LIX, 1946, pp. 661-670; y H. SILVESTRE, *Note complémentaire sur l'incubation ses survivances*, «*Revue du Moyen Age Latin*», 5, 1949, pp. 141-148.

³² S. J. MARIO MARTINS, *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*, Coimbra, 1951, pp. 15 y 16.

³³ Se utilizan expresiones como ésta: «*somno correpta fuisset*».

³⁴ AA. AA. p. 197, párrafo 3; y p. 198, párrafo 7 y 9.

³⁵ AA. SS., p. 200, párrafo 21.

³⁶ AA. SS., p. 200, párrafos 19, 21, y 22.

³⁷ AA. SS. p. 199, párrafos 12 y 13.

³⁸ A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident...*, pp. 530 y ss.

³⁹ AA. SS., p. 195, párrafo 19... «*Audivit multa dici de munificentia... per intercessionem REGinae: quan & ipsa votis suis interpellavit, ut lumen oculum reciperet, atque illico recepit. Hic Scalabi nudis pedibus venit Conibricam, & recta se contulit ad sepulcrum Reginae*».

⁴⁰ AA. SS., p. 196, párrafo 128, «*Joannes Anes 8 de Corruche vestiario regio prefecto .. dixit, si tempus permitat, ut se aeger possit commendate Reginae Elisabethae, ac vovere eius se visitaturum esse sepulcrum*».

⁴¹ AA. SS., p. 196, párrafo 131... «*confurgit illa ad Reginam SANctam, manumque ceream ei obtulit & curata fuit*».

⁴² AA. SS., p. 198, párrafo 8, «*Cumque illa se offerret dictas Teginas & qua tidianum aliquo pensum pietatis in eius honorem obiret per dies undecim... in ultimo dictarum dierum ascendit per scales ad cancellos, qui sepulcrum circumdant, ubi istiusmodi ecerctia obiri solent; subito ...moniali remansit libera & sana*»; AA. SS., p. 199, párrafo 12, «*...ipsa se obtulit Reginae Sanctae, & fecit in eius laudem dici Misam, seque lenivit oleo la padis eius; quod ubi primun fecit.. sana remansit absque remedio humano*». AA. SS., p. 199, párrafo 13, «*...ut devoveret infantem Sanctae Reginae; cui & obtulit Missam; qua celebrata, vitium claudis pedis curatum fuit*»; AA. SS., p. 199, párrafo 14, «*Sese illi cmnendans atque devovens, venit ad eius sacellum & Sepulcrum; obivitque, ibi certa pietatis opera per dies undeci atque inter orandum imponebar caput suum super ipsum spulcrum...; ac ultimo die decidit ex capite eius dictum tuber, quod manu accepit, & maximas Deo gřatias egit*»; AA. SS., p. 199, párrafo 15, «*...vovit Sanctae Reginae e un decim dierum obsequium, & sanitate restituta fuit transeundo sepulcro eius*»; AA. SS., 200 párrafo 17, «*...voverit undecim diebus singulare aliquod obsequium praestare Sanctae Reginae*».

⁴³ AA. SS., p. 200, párrafo 20, «*vir... fractis ossibus; cuius uxor illum devovit Sanctae Reginae, unxitque oleo lampadis eius, & omnino sibi restitutus est. Qui & consuevit deinde quot annis huc peregrinari cum uxore sua ad sepulcrum, atque undecim dierum obsequium ei persolvit*».

⁴⁴ Una gama matizada de actitudes que podían oscilar entre el temor o el acusado respeto devocional, se detectan frecuentemente en las colecciones de milagros de la Alta y Plena Edad Media. El problema está en deslindar cuándo tales actitudes son reflejo de una concepción de las relaciones de los hombres con sus mediadores, y cuándo son fruto de una intencionalidad adicional devenida de las instancias eclesiásticas que administran el culto. Es el caso de los milagros punitivos o de escarmiento en los que el demandante podía ver agravado o dilatado su mal, o ser sometido a otro tipo de castigo en aquellas situaciones en las que se interponían un obstáculo moral entre el santo y el devoto. Podía ser el caso de sospecha de una desviación de la fé (N. FERNANDEZ MARCOS, *Los Tãumatus...* p. 41); o el incumplimiento de alguna exigencia ritual considerada imprescindible, como por el ejemplo la inobservancia de la festividad del santo (L. KRUS, *O Celeiro...*, pp. 33-34. Refiere al ejemplo de un campesino de Coïmbra que el día de la festividad de los Mártires de Marruecos, haciendo caso omiso de las celebraciones efectuadas en su honor, va a trabajar a su viña incurriendo así en el castigo de los santos).

