

EN OLOR DE SANTIDAD: LA CARACTERIZACIÓN Y ALCANCE DE LOS AROMAS EN LA HAGIOGRAFIA HISPANA MEDIEVAL*

In the Odour of Sanctity: The Characterization and Scope of Aromas in Spanish Medieval Hagiography

Ariel GUIANCE**

CONICET–Universidad Nacional de Córdoba

RESUMEN: Entre los múltiples atributos que rodean el fenómeno de la santidad cristiana existen algunas variables que, desde los inicios mismos de tal fenómeno, fueron presentadas como pruebas “tangibles” del carácter sagrado que tenían los santos. Dichos atributos responden al principio general que guiaba la interpretación de la santidad, entendida –según la caracterización de André Vauchez– como una *virtus*, esto es, una “energía que se manifiesta a través de un cuerpo, [energía] percibida conforme a un cierto número de indicios de orden físico”. Tales indicios incluyen temas como la incorruptibilidad de los cadáveres de los santos, el buen olor que éstos despedían y los portentos que obraban sus restos –entre muchas posibilidades. En función de todas esas premisas, se intentará analizar una de las posibles manifestaciones de la *virtus*, como es la mencionada atribución de aromas agradables que se adjudican a todo santo. A tal fin, hemos seleccionado, como marco documental, el corpus hagiográfico hispano de la Edad Media, identificando en él ese empleo del tema del olor de santidad y la manera en que éste sirvió a cada redactor de una hagiografía para desarrollar una noción de lo sagrado que le era propia y específica de su época.

PALABRAS CLAVE: Hagiografía. España. Edad Media. Perfumes. Santos.

* Fecha de recepción del artículo: 2008-11-03. Comunicación de evaluación al autor: 2009-01-15. Versión definitiva: 2009-02-03. Fecha de publicación: 2009-07-20.

** Doctor en Historia. Catedrático de Historia de la Edad Media. Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. C/ Saavedra 15, 5º, C1083ACA BUENOS AIRES (Argentina). C.e.: aguiance@hotmail.com.

ABSTRACT: Among the multiple attributes that surround the phenomenon of Christian holiness, there are some variables which from the very beginning were presented as “tangible” proofs of the saints’ sacred character. Such attributes match the general principle that guided the interpretation of holiness— the latter being understood, according to André Vauchez, as a *virtus*, that is, an “energy that manifests itself through a body, and perceived in conformity with a certain number of indications of physical order”. Such indications include topics as the incorruptibility of the saints’ corpses, the fine scent that these emanated and the wonders worked by their relics –among many possibilities. According to all these premises, this paper attempts to analyze one of the possible manifestations of *virtus*, focusing on the above-mentioned attribution of agreeable aromas to every saint. In order to achieve this goal, we have used the documentary framework provided by the hagiographical Hispanic corpus from the Middle Ages. In those sources we have identified the use of the “odour-of-sancity” topic and shown how the latter served the purposes of hagiographers in giving shape to an understanding of the sacred that was unique to each period.

KEYWORDS: Hagiography. Spain. Middle Ages. Scents. Saints.

SUMARIO: 1. El perfume en la liturgia y la tradición antigua. 2. Tipología y función de los perfumes en la hagiografía hispana medieval. 2.1. Los perfumes en las apariciones celestiales. 2.2. Los perfumes en la muerte y los funerales. 2.3. Los perfumes en las *translationes* e invenciones. 2.4. Los perfumes en los milagros. 2.5. Los perfumes en el más allá.

Entre los múltiples atributos que rodean el fenómeno de la santidad cristiana existen algunas variables que, desde los inicios de tal fenómeno, fueron presentadas como pruebas “tangibles” del carácter sagrado que tenían los santos. Dichos atributos responden al principio general que guiaba la interpretación misma de la santidad, entendida –según la caracterización de André Vauchez– como una *virtus*, esto es, una “energía que se manifiesta a través de un cuerpo, [energía] percibida conforme a un cierto número de indicios de orden físico”¹. Tal convicción fue propia de toda la sociedad medieval, sin distinción de categorías sociales. La misma entendía que ese tipo de manifestaciones eran más frecuentes tras la muerte del santo (aunque no excluía que ellas también pudieran apreciarse durante la vida de este singular personaje). Como sea, esos criterios físicos y “visibles” suponían una interpretación de la santidad que privilegiaba esa

¹ VAUCHEZ, A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, Ecole française de Rome, 1988, p. 500.

supuesta *virtus* (canalizada corpo-ralmente) frente a cualquier otra dimensión espiritual o ética propia del elegido de Dios.

En función de todo ello, el pensamiento cristiano hizo hincapié en una serie de elementos, factores que “concurrían a hacer del cuerpo el lugar de santificación y, de los fenómenos físicos, sus signos más elocuentes”². Tales fenómenos incluyen temas como la incorruptibilidad de los cadáveres de los santos, el buen olor que éstos despedían, los portentos que obraban sus restos y la transmisión de esa capacidad sobrenatural a los objetos que rodeaban los mismos (lápidas, aceite de las lámparas que iluminaban las tumbas, tierra de los sitios de inhumación, etc.). Por cierto, esta dimensión del fenómeno de la santidad alcanzó tal grado de aceptación que sería finalmente sancionada, desde el punto de vista jurídico, por la jerarquía de fines de la Edad Media. En efecto, ésta comenzará a emplear la fórmula *canonizare corpus* para “designar la ceremonia oficial de la canonización”³, reconociendo con ello el valor específico que tenía la materialidad del santo. De tal manera, se planteaba una instancia que requería, en caso de no contar con dichos cuerpos, que éstos fuesen convenientemente “descubiertos” tras largos siglos de ocultamiento (dando lugar a un fenómeno particular, como son las *inventiones*). Esto último presuponía, por su parte, que esa *virtus* podía “liberarse de huesos ‘anónimos’ y ser vinculada *a posteriori* a la santidad de un personaje conocido”⁴ –dando lugar a situaciones en que las reliquias confirmaban por sí mismas su gran valor obrando milagros espectaculares inmediatamente después de su hallazgo–.

En función de todas esas premisas, me interesaría en esta oportunidad detenerme en una de esas posibles manifestaciones de la *virtus*, como es la mencionada atribución de aromas agradables que rodean a todo santo. Vale aclarar, en este sentido, que tal olor no sólo se exteriorizaba tras la desaparición física del personaje sagrado (como ocurría con otros aspectos de esa *virtus*) sino que ese aroma ya podía estar presente durante su vida terrenal o bien plantearse en circunstancias especiales de su biografía –como es el caso de las apariciones celestiales o visiones que protagonizaban estos elegidos–. Por ende, sería preciso discriminar tipológicamente las distintas instancias en las cuales los hagiógrafos insertaron, en sus escritos, metáforas y simbolismos olfativos, a fin de establecer el uso argumental y didáctico que hicieron de dicho tema. A tal fin, hemos seleccionado, como marco documen-

² *Ibidem*, p. 503.

³ *Ibidem*, nota 13 de p. 503.

⁴ BOESCH GAJANO, S., *La santità*, Bari, Laterza, 1999, p. 22. Para el tema de las *inventiones*, cfr. HEINZELMANN, M., *Translationsberichte und Andere Quellen des Reiquienkultes*, Turnhout, Brepols, 1979, pp. 77-80.

tal, algunos ejemplos extraídos del *corpus* hagiográfico hispano de la Edad Media, identificando en él ese empleo del tema del olor de santidad y la manera en que éste sirvió a cada redactor de una hagiografía para vehiculizar una noción de lo sagrado que le era propia y, además, específica de su época.

1. EL PERFUME EN LA LITURGIA Y LA TRADICIÓN ANTIGUA

Asunto fundamental del culto, la presencia y el empleo de perfumes hunden sus raíces en ancestrales creencias religiosas –presentes en todos los pueblos de la Antigüedad–, que hicieron de esos olores atributos por excelencia de la divinidad. El por qué de este temprano carácter sagrado probablemente responda a un factor inherente a la propia naturaleza del aroma, como es el hecho de que sólo existe cuando no puede visualizárselo. De tal manera, se establece una especial vinculación entre el ser, su esencia y la aceptación de lo invisible que está en la base misma del fenómeno religioso. Como bien señalara Jean-Pierre Albert, “...un perfume no existe más que negándolo. Es necesario que se queme o que se lo exhale. Líquido en un frasco o polvo en un bote, [el aroma] está pero todavía no es un perfume. Esta esencia transitiva, que lo lleva siempre fuera de sí mismo, para muchos explica, sin duda, el papel que representa en las problemáticas de la mediación. Los rituales más diversos, desde la Antigüedad, asocian los perfumes al servicio de los dioses para establecer el contacto con ellos”⁵. Junto a esto, también debe recordarse que esa transformación del perfume (de una situación a la que llamaríamos “potencial” a otra en la que se lo advierte plenamente), se estima que ocurre cuando éste pierde su visibilidad y se supone asciende a lo alto (metáfora ampliamente utilizada por casi todas las religiones). Por último, hay que subrayar que el tipo de relación que crea el aroma agradable y aquél que lo huele es mucho más profunda que una simple observación, audición o palpación: “el olor no es una imagen. En lugar de establecer entre el sujeto y el objeto [...] una relación del orden de la representación, la percepción olfativa es impregnación. El objeto percibido está fuera de nosotros: el perfume está en nosotros”⁶. Así lo había entendido san Isidoro de Sevilla en el siglo VII cuando, al describir el sentido del olfato, indica

⁵ ALBERT, J.-P., *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, París, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, p. 79.

⁶ *Ibid.*, p. 232.

que éste “es como si dijéramos ‘tocado por el olor del aire’ [ya que] se percibe al tocar el aire. Se dice también olfactus porque uno es afectado por los olores”⁷.

De tal manera, el problema del perfume se inscribe en una auténtica dinámica religiosa, que es perfectamente coherente con los múltiples significados que se han atribuido a los aromas a lo largo de los tiempos. Igualmente, los olores también fueron objeto de consideraciones especulativas, vinculadas a los diferentes aspectos de la experiencia sensorial y al papel que cumplía el hombre en dicha experiencia –“sujeto, objeto o medio de transmisión”⁸–. Así, Platón entendía que la condición inherente de todo perfume es su inestabilidad –esto es, que sólo puede apreciárselo cuando cambia de estado–. Asimismo, sugirió que (agradables o no), “los olores afectan el cuerpo en grado extremo [...]. De tal modo, Platón identifica [los aromas] como agentes poderosos pero también como poderosamente indistintos, funcionando en algún aspecto sin patrón claro o clasificación”⁹. Aristóteles, por su parte, cree que el género humano posee un sentido del olfato inferior al de otras especies, razón por la cual resulta difícil estimar el alcance que tienen los aromas en la vida del hombre. No obstante, intentó llevar a cabo una clasificación de los olores, tarea en la que fue continuado por su sucesor, Teofrasto¹⁰.

La tradición judía, obviamente, tampoco fue ajena a esta dimensión sensorial. Prueba de ello es la alusión a no menos de treinta perfumes que aparece en el Antiguo Testamento. Éste, en efecto, “proviene de un entorno cultural en el cual el sentido del olfato estaba ampliamente extendido”¹¹. La nómina de esos aromas incluye el incienso, el tragacanto, el bálsamo, el láudano, el cinamomo, el nardo y la mirra –por citar sólo algunos–¹². El significado de estos perfumes es doble: “en la vida social manifiesta el gozo o expresa la intimidad de los seres; en la liturgia

⁷ SAN ISIDORO, *Etimologías*, lib. XI, cap. 1, & 22 (OROZ RETA, J. y MARCOS CASQUERO, M., eds.), Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1983, t. II, p. 16: *Odoratus quasi aeris odoris adtactus. Tacto enim aere sentitur. Sic et olfactus, quod odoribus adficiatur.*

⁸ HARVEY, S. A., *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 2006, p. 102.

⁹ *Ibidem*, p. 103. Cfr. PLATÓN, *Timeo*, 65^a, 66d-67^a.

¹⁰ Para el análisis de Teofrasto, cfr. *ibidem*, p. 31 y ss. Las ideas de Aristóteles pueden verse en *Acerca del alma*, 2,9 y *Del sentido y lo sensible*, 5.

¹¹ HOUTMAN, C., «On the function of the Holy Incienso (Exodus XXX, 34-8) and the Sacred Anointing oil (Exodus XXX, 22.23)», en *Vetus Testamentum*, 1992, XLII, 4, pp. 458-465 –la cita en p. 458–. Cfr. HARVEY, *op. cit.*, pp. 15-17.

¹² Una definición y caracterización de estas sustancias puede verse en SAN ISIDORO, *Etimologiae*, lib. XVII, cap. 8, pp. 354-358 de la ed. cit. –donde el Hispalense se ocupa de los árboles aromáticos–.

simboliza la ofrenda y la alabanza”¹³. Esta segunda posibilidad –el aroma como ofrenda– se desarrolla explícitamente en el llamado altar de los perfumes, caracterizado en Ex. 30, 1-10. Allí se lo describe como “de madera de acacia” revestido en oro. En él debía quemarse, cada mañana, “incienso de suave fragancia” –rito que se repetía al anochecer–. Asimismo, el Señor ordena que “nunca ofreceréis sobre este altar perfume de otra clase, ni oblación alguna, ni víctima, ni libaciones” (30, 9). Así, “reclamando el derecho exclusivo al aroma del santo incienso, YHWH se reserva esta especial fragancia para sí mismo. Por tanto, el olor se convierte en expresión de su personalidad”¹⁴. Ese perfume “designa la alabanza dirigida a la divinidad”¹⁵, tal como advierte el salmo 141, 2 al decir “suba a Ti mi oración como el incienso”. En consecuencia, dado que sólo puede adorarse a un único Dios verdadero, “el incienso y su perfume acaban [...] por designar el culto perfecto, el sacrificio incruento”¹⁶. Una vez más, será san Isidoro quien se haga eco de esta tradición al definir el aroma como “todo producto de olor fragante que nos envían la India, Arabia u otras regiones. Parece que la denominación de *aroma* tiene su origen en que son elementos apropiados para ofrendar en los altares, en las invocaciones religiosas; o en que es un hecho probado que se confunden y mezclan con el aire. Porque, ¿qué otra cosa es el olor sino el aire impregnado?”¹⁷.

Esa idea de san Isidoro hunde sus raíces no sólo en la mencionada tradición judía sino, lógicamente, en el pensamiento neotestamentario. Así, por ejemplo, en el *Apocalipsis* (2, 3-5) aparece un ángel que coloca delante del altar del Señor “un incensario de oro; y diéronsele muchos perfumes, para ofrecerlos con las oraciones de todos los santos [...]. Y el humo de los perfumes encendidos de las oraciones de los santos subió por la mano del ángel al acatamiento de Dios. Tomó luego el ángel el incensario, llenólo del fuego del altar y lo lanzó a la Tierra; sintiéronse truenos y voces y relámpagos y un gran terremoto”. Este pasaje será magníficamente interpretado en la segunda mitad del siglo VIII por uno de los más significativos autores hispanos del momento, Beato de Liébana, en sus célebre *Comentario al Apocalipsis*. En efecto, éste sostiene que “llamamos turíbulo al incensario, que es el

¹³ BECQUET, G., «Perfume», en LEÓN-DUFOUR, X. (ed.), *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Herder, 1985, pp. 686-687.

¹⁴ HOUTMAN, *op. cit.*, p. 462.

¹⁵ BECQUET, *op. cit.*, p. 687.

¹⁶ *Ibid.*, p. 687.

¹⁷ SAN ISIDORO, *Etymologiae*, lib. XVII, cap. 8, & 1, t. II, p. 354 de la ed. cit.: *Aromata sunt quaeque fragantis odoris India vel Arabia mittit, sive aliae regiones. Nomen autem aromata traxisse videntur, sive quod aris inposita divinis invocationibus apta videantur, seu quod sese aeri inserere ac misceri probantur. Nam quid est odor nisi aer contactus?*.

cuerpo de Cristo. El mismo Señor se hizo incensario del que Dios recibió el olor suave, y se hizo propicio al mundo. Dejó primero su ejemplo [...] y entonces nos convertimos en el buen olor de Cristo” (2 Cor. 2, 15)¹⁸. De tal manera, Beato traza una analogía entre Cristo como recipiente (incensario) a través del cual se relacionan Dios y los hombres –el olor, “personificado” en el cuerpo de Jesús–. Por extensión, todo cristiano también es vehículo de esa relación, a la manera de Cristo. Con ello, Beato parafrasea la epístola de san Pablo, que supone que el mismo cristiano, convenientemente ungido por el crisma del bautismo –esto es, un aroma–, es “el buen olor de Cristo delante de Dios, así para los que se salvan como para los que se pierden. Para unos, olor de muerte para muerte; mas, para otros, olor vivificante que les causa la vida” (2 Cor. 2, 15-16). Esta imagen, por lo demás, justificará un tópico simbólico medieval, que hace del olor un elemento adicional de oposición entre judíos y cristianos, ya que “los judíos, desprovistos de bautismo, deben oler mal”¹⁹ y, por consiguiente, son seres normalmente fétidos.

En segundo lugar, el autor hispano añade que el Hijo de Dios “ofreció los perfumes de las oraciones de los santos. Pues él legó a su Iglesia las oraciones, con las que Dios se aplaca”²⁰. Tenemos en este caso una alusión explícita a esos santos, cuyas oraciones son “perfumes” que agradan a Dios. Con ello, estos elegidos ya aparecen particularmente exaltados en todo este tema, exaltación que luego dejará de lado esta dimensión metafórica para adquirir una categoría más corporeizada –la *virtus* de la hablábamos antes–. Por último, Beato interpreta el texto bíblico al decir que “ya dijimos que el incensario es el cuerpo de Cristo y, el altar, la Iglesia. Tomó el Señor su cuerpo, es decir, la Iglesia porque, imitando a Cristo por la fe, se une en el cuerpo de Cristo como miembro...”. Finalmente, la alusión al acto del ángel arrojando el incensario a la Tierra es entendido como signo de que “la Iglesia vino al mundo”, en tanto las voces y relámpagos son las predicaciones –y los terremotos

¹⁸ BEATO DE LIÉBANA, «In Apocalypsin B. Ioannis apostoli commentaria», en GONZÁLEZ ECHEGARAY, J.; DEL CAMPO A. y FREEMAN, L. G. (eds.), *Obras completas*, Madrid, Estudio Teológico de San Ildefonso-Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, libro V, & 1, pp. 416-418: *Thuribulum enim, incensarium dicimus, quod est corpus Christi. Ipse enim Dominus factus est thuribulum, ex quo Deus odorem suavitatis accepit, et propitius factus est mundo. Reliquit semel exemplum [...] et tunc bonus odor Christi sumus.*

¹⁹ ALBERT, *op. cit.*, p. 145.

²⁰ BEATO DE LIÉBANA, *op. cit.*, libro V, & 1, pp. 416-418: *Ex orationibus sanctorum obtulit odoramenta. Ipse enim legavit Ecclesiae suae preces quibus Deus propitius est.*

figuran las persecuciones “que sufre por doquier la Iglesia, porque siempre padece tribulación donde predica”²¹ –.

Esa temprana identificación de Jesucristo como un Ser de naturaleza aromática sentará las bases de un amplio conjunto de leyendas y tradiciones medievales en torno a esa dimensión sagrada²². En palabras de Albert, “la Edad Media ha multiplicado las referencias al buen olor de Cristo. Las virtudes aromáticas de Jesús no son solamente olfativas...”²³. Así, por ejemplo, se creía que el bálsamo era el propio sudor de Jesús y que Éste debía “tener todos los atributos simbólicos de un aroma”²⁴. Esta última noción justifica la creencia según la cual la cruz del Calvario también debía ser perfumada, no sólo por su contacto con el Hijo de Dios –que le habría transmitido esa característica– sino porque se suponía que había sido construida con madera de un árbol procedente del Paraíso (lugar, como veremos, igualmente perfumado). En un sentido alegórico, esa cruz representa también “el árbol perfumado que vence el hedor de la muerte e inunda la humanidad con la nueva vida inmortal” –imagen desplegada por Hipólito, Orígenes, Gregorio Niceno y Ambrosio–²⁵. La primera de esas acepciones –el origen aromático de la cruz de Cristo– figura, por ejemplo, en un pasaje de los *Milagros de san Isidoro*, obra que redacta el canónigo leonés Lucas de Tuy durante la primera mitad del siglo XIII. En ella se lee que la infanta Sancha (hermana de Alfonso VII de Castilla) exhibió en una oportunidad un fragmento de la Vera Cruz que ella misma había obtenido “y salía de [esta reliquia] un olor tan grande y suavísimo, que todos a una voz clamaban y decían que no era posible, sino que aquella cruz había venido del paraíso del Señor”²⁶.

²¹ *Ibidem*: *Iam thuribulum corpus Christi diximus, aram vero Ecclesiam. Accepit Dominus corpus, id est, Ecclesiam, quia in corpore Christi fide imitando Christum coniungitur in membrum [...] terraemotus autem persecutiones sunt generaliter quas patitur Ecclesia, quia semper tribulationem patitur, ubi praedicat.*

²² Para el tema de la relación entre Cristo y el perfume en el pensamiento cristiano primitivo, cfr. HARVEY, *op. cit.*, p. 123 y ss.

²³ ALBERT, *op. cit.*, p. 145.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ MELONI, P., «Perfume», en DI BERNARDINO, A. (ed.), *Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1998, t. II, p. 1756.

²⁶ LUCAS DE TUY, *Milagros de san Isidoro* (ed. de ROBLES J., 1525 y notas de PÉREZ LLAMAZARES, J.), León, Universidad de León, 1992, cap. XXXVI, p. 64. Se sigue echando de menos el hecho de no contar con una edición crítica del original latino de esta obra, conservado en el archivo de la Colegiata de León. Para la singular carrera y producción del autor de estos milagros, véase LINEHAN, P., «Dates and doubts about don Lucas», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 2001, 24, pp. 201-217. Por su parte, el tema de las reliquias de Cristo en la Península

Por otro lado, esa creencia aromática acerca de Cristo originará un segundo conjunto legendario, centrado en la figura de María de Betania, aquélla que –según la Biblia– tomara “una libra de perfume de nardo auténtico, de gran precio y lo [derramara] sobre los pies de Jesús” (*Jn.*, 12, 3)²⁷.

Queda claro, pues, cómo se construyó este simbolismo del perfume vinculado a Cristo. Veamos ahora cómo trascendió esa categoría hasta albergar al conjunto de seres consagrados a Él. En este sentido, lo primero que se destaca es el hecho de que, como elegidos del Señor, es lógico que dichos seres también compartieran esa dimensión aromática. Tal dimensión era apreciable desde el momento mismo en que el santo era admitido como tal por Cristo, haciendo del aroma un “signo sensible de la elección de los hombres más piadosos”²⁸. En segundo término, la manifestación perfumada de los santos se acentuaba aún más a partir de la muerte de éstos, revelando una cantidad de significados paralelos –tanto de orden antropológico como específicamente religioso–. Se configura así una categoría particular de esa *virtus* cristiana –que ya anticipamos–, definida tradicionalmente con el nombre de “olor de santidad”. Ésta servirá para identificar dos instancias concurrentes: “por una parte, el olor agradable emanado por el cuerpo de una persona muerta, generalmente considerada como santo desde su vida” y, por otra, “la dimensión de la santidad, el carácter heroico de las virtudes cristianas del sujeto”²⁹. El olor de santidad caracterizará, además, un conjunto específico de santos cristianos, conocidos como miroblitas: “santos y santas cuyo cuerpo, después de haber muerto, exhalan un olor agradable (calificado de suave y aun de ‘celestes’), un perfume (o fragancia), durante un período de tiempo extremadamente variable (de algunas horas a muchos siglos después de la muerte, según los relatos hagiográficos)”³⁰. Ejemplo temprano de esa categoría es san Policarpo de Esmirna, martirizado en 155. Éste –según las actas de su pasión–, en el momento en que era quemado en la hoguera, despedía “un olor como de incienso y mirra o algún otro ungüento pre-

Ibérica ha sido analizado recientemente por GARCÍA DE LA BORBOLLA, A., «El culto y la devoción al *lignum crucis* en los reinos occidentales de la península Ibérica (VII-XV)», en *Pecia. Ressources en médiévistique*, 2005, 8-11, pp. 565-600 (aludiendo a nuestro ejemplo en pp. 583-587).

²⁷ Para este tema, véase ALBERT, *op. cit.*, p. 213 y ss.

²⁸ ALBERT, *op. cit.*, p. 170. Cfr. HARVEY, *op. cit.*, pp. 227-229.

²⁹ SBALCHIERO, P., «Odeur de sainteté», en IDEM, *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, París, Fayard, 2002, p. 586.

³⁰ *Ibidem*, p. 561.

cioso”, alejando “todo el mal olor del incendio”³¹. Recordemos que, según san Isidoro, el pensamiento clásico definió el unguento como una sustancia “que se fabrica con óleo común mezclado con otros ingredientes, adquiriendo el encanto del óleo y manteniéndolo por largo tiempo” –en tanto el “óleo es el aceite puro, no mezclado con ningún otro ingrediente”³². Como sea, el ejemplo de san Policarpo y la definición de Isidoro nos llevan a la otra dimensión del fenómeno del olor de santidad –a la que antes caracterizamos como “antropológica”–: éste también serviría para marcar una distancia evidente respecto de la corrupción y podredumbre, propia de todo mortal. En efecto, “el olor de la putrefacción es inseparable [de] la imagen del cadáver y, a nivel de la fantasía, es de tal manera invasor e intolerable que se le representa directamente como el criterio mismo de la muerte. En todas las épocas nos hemos esforzado por disimularlo o aun evitarlo”³³. Ello explicaría, entre otras cosas, la práctica de llevar flores a los funerales y a los sepulcros, costumbre que “aun si se la justifica por racionalizaciones posteriores, tiene sin duda algo que ver con la intención de ocultar la podredumbre”³⁴.

En suma, el santo y su aroma traducen ese rechazo de la muerte, estableciendo un patrón de representaciones que trascienden largamente el período medieval y la religión cristiana. Como bien resumiera Constance Classen, “el concepto de olor de santidad es, de hecho, la esencia de todo un modo de vida y pensamiento; una fragancia exquisita y rara, apreciada con santo dolor y éxtasis místico, imposible de distinguir desde los valores secularizados de la modernidad”³⁵.

2. TIPOLOGÍA Y FUNCIÓN DE LOS PERFUMES EN LA HAGIOGRAFÍA HISPANA MEDIEVAL

Distintas son las circunstancias en las cuales los hagiógrafos insertaron sus referencias acerca del olor y su relación con los santos. Algunas de ellas ya se

³¹ RUIZ BUENO, D. (ed.), *Actas de los mártires*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1996, XII, p. 275: *Odor etiam thuris aut myrrhae, aut pretiosi alicuius unguenti, tractum nidorem totius fugabat incendi.*

³² SAN ISIDORO, *Etymologiae*, lib. IV, cap. 13, & 6, t. I, p. 504 de la ed. cit.: *Oleum est purum nullique rei admixtum. Unguentum vero est omne quod ex communi oleo confectum aliarum specierum commixtione augetur, odoris iucunditatem sumens et longius redolens.*

³³ THOMAS, L.-V., *El cadáver. De la biología a la antropología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 108.

³⁴ *Ibidem*, p. 110.

³⁵ CLASSEN, C., *The Color of Angels*, Londres, Routledge, 1998, p. 60.

manifiestan durante la vida de estos personajes. Otras, en cambio, se producen en el instante mismo de sus muertes. Un tercer grupo corresponde a aquéllas que se aprecian mucho después de los decesos –esto es, al hallarse o trasladarse los cuerpos de estos elegidos–. Por último, dos recursos adicionales –generalmente olvidados en este tipo de clasificaciones– son los que atañen al papel que cumplen los aromas en distintas clases de milagros (obrados por estos personajes) y al olor que inunda el espacio al que están destinados dichos seres (circunstancia que dará lugar a una auténtica “escatología del olor”)³⁶. Se trata, en suma, de un repertorio de posibilidades que manifiesta una evidente continuidad a lo largo de los siglos. Esto último no obsta para que, en todos los casos, la manera en que cada autor expone su imagen olfativa responda claramente a ciertas coordenadas de su tiempo. Por tanto, no sólo deberíamos considerar un análisis teológico del olor de santidad sino también una historia de los contextos en que aparece este tema. Esta segunda posibilidad será mayormente enfatizada en este trabajo, intentando identificar dichos contextos en nuestros ejemplos hispánicos.

2.1. Los perfumes en las apariciones celestiales

Por lo general, las hagiografías locales introducen el tema de los aromas perfumados, durante la vida de un santo, en momentos en que éste recibe una visita celestial o tiene una visión de seres angélicos. El primer testimonio de este tipo de referencias figura en el célebre himno a san Vicente redactado por Aurelio Prudencio en los años finales del siglo IV –e incluido en su *Peristephanon*–³⁷. En él se indica que, estando Vicente en la cárcel, sus verdugos ordenaron colocarlo sobre un lecho de vasijas rotas, de bordes afilados. En determinado momento, una luz celestial inundó el lugar donde se hallaba el santo, haciendo que “el cascajo de las vasijas por sí mismo, de blandas flores se [revistiera] y [...] la cárcel toda [oliera] a néctar”³⁸. Ese olor anticipa la presencia de una multitud de ángeles que liberan a

³⁶ Cfr. el ya célebre trabajo de DEONNA, W., «Euodia. Croyances antiques et modernes: l'odeur suave des dieux et des elus», en *Genava*, 1939, 17, pp. 167-262 –quien, por ejemplo, deja de lado el tema del olor del mundo sobrenatural como categoría específica y diferenciada–.

³⁷ Se estima que Prudencio escribió los primeros siete himnos de esta obra –entre los que se encuentra el de Vicente– antes de su viaje a Roma, ocurrido hacia 401-403. Cfr. AURELIO PRUDENCIO, *Obras completas* (ORTEGA, A. y RODRÍGUEZ, I., eds.), Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1981, pp. 17*-21*.

³⁸ *Ibid.*, V, 276-280, p. 574: *...fragmina/ iam testullarum mollibus/ uestire semet floribus/ redolente nectar carcere* –sigo la traducción propuesta por los editores–. La asociación entre los mártires y las flores fue pertinentemente analizada por COX MILLER, P., «The Little Blue Flower is red:

Vicente de su encierro. En este caso –según señalara Michael Roberts–, el aroma es un elemento más en la contraposición entre el cielo que se reserva al santo y la prisión en la que se encuentra –presentada a la manera del infierno–³⁹. Idéntica imagen puede verse en la vida de otro mártir, Félix de Gerona, cuya hagiografía –de autor anónimo– data de la primera mitad del siglo VII. En este caso, estando igualmente el protagonista en prisión, “brilló tal resplandor de luz y se propagó un olor tan fragante y suave, que los guardianes de la cárcel creían que ellos habían sido perfumados con bálsamo. También llegaba a todos el eco de las voces de los ángeles que cantaban salmos con dulce melodía...”⁴⁰. Por último, un tercer testimonio del mismo tipo se encuentra en la pasión de Acisclo y Victoria –redactada hacia el siglo X y con total desconocimiento de los hechos históricos–. En este caso, ambos personajes son arrojados al río, atados con grandes piedras a sus cuellos. En esas circunstancias, “les llegó una voz del cielo... y mientras esto sucedía inmediatamente apareció una nube brillante [...] y vieron de improviso la gloria de Cristo [...] en medio de un suave y oloroso incienso”⁴¹.

En los tres casos, como vemos, el aroma acompaña la manifestación celestial, actuando como un elemento más de la misma. Se trata de una auténtica “apertura del cielo” –la expresión es de Albert⁴²–, traducida en imágenes auditivas (voces), visuales (brillos y luces) y olfativas (bálsamo, incienso, néctar). Así, la tradición hagiográfica cristiana empleó el tema del aroma como un indicador de esa presencia divina: “existía una penetrante expectativa de que el Espíritu Santo se presentara al cristiano devoto, con pureza de corazón, una presencia conocida a través de Su fragancia”⁴³. Ahora bien, dicha presentación era de tal magnitud que podía afectar a muchas más personas que el sujeto específico que la recibía. De hecho, de los tres ejemplos anteriores, dos señalan explícitamente que ese aroma alcanzó a los guar-

Relics and the Poetizing of the Body», *Journal of Early Christian Studies*, 2000, 8, pp. 213-236 –el caso de la obra de Prudencio en pp. 222 y ss.-.

³⁹ Véase ROBERTS, M., *Poetry and the Cult of Martyrs. The Liber Peristephanon of Prudentius*, Ann Arbor (Michigan), University of Michigan Press, 1993, pp. 84 y ss.

⁴⁰ FÁBREGA GRAU, A. (ed.), *Pasionario hispánico*, Madrid-Barcelona, C.S.I.C., 1955, t. II, pp. 325-326: *Ubi statim talis splendor luminis inluxit, et nectareus odor suavitatis apparuit, ut custodes ipsius carceris crederent se balsamo fuisse perfusos. Voces etiam angelorum psallentium modulata suavitate omnibus resonabant*. Para las controversias acerca de la fecha de composición de esta *passio*, cfr. *ibid.*, t. I, pp. 144-155.

⁴¹ *Ibidem*, t. II, p. 15: *ad eos uox de celo, dicens [...] statim venit nubes lucida super caput eorum et videntes subito gloriam Christi [...] cum suavitate odoramentorum incensorum....*

⁴² ALBERT, *op. cit.*, p. 242.

⁴³ HARVEY, *op. cit.*, p. 129. Así lo entendieron, entre otros, Paulino de Nola, Cipriano y Agustín.

días de la cárcel donde se hallaba el santo –el caso de Félix– o bien a todo el espacio de la prisión –Vicente–. Se trata, por tanto, de una gracia especial que (aunque momentánea) dignifica al mártir y sirve como testimonio para que otros eventualmente lo reconozcan como tal. Por tanto, ambas instancias –el olor perfumado que impregna individualmente al santo y que, por extensión, puede sentir un mayor número de personas– no están desligadas. Esas apariciones cargadas de elementos sensoriales reconocían como elegido de Dios a quien nominalmente aún no lo era (o no lo era de manera completa), ya que todavía no había hecho de su muerte una prueba de fe. Como sea, la visión (y su cuota de aromas) confirmaba al futuro santo que el camino elegido era el correcto y contrastaba las desgracias de este mundo con las maravillas que le estaban reservadas en el reino paradisiaco.

La importancia de este tipo de recursos olfativos como partícipes de una aparición se habrá de mantener en la hagiografía local aunque aplicados con criterios diversos. Así, cuando en el siglo IX, Eulogio de Córdoba intentó construir un nuevo modelo martirial a partir de personajes de su tiempo, apelará, lógicamente, al tema de los olores, dotándolos de simbolismos más específicos⁴⁴. Es el caso del monje Jorge (quien sería martirizado por los musulmanes), que tras haber conocido a otra futura mártir, Sabigoto, recibe una noche la visita, en sueños, de esta última. En tal aparición, la santa “mientras se aplicaba no sé qué clase de unguento de una preciosísima madera, decía ‘yo tengo un tesoro más rico que éste’⁴⁵”. El unguento, como es fácil de advertir, representa la futura preparación del cadáver de Sabigoto. Además, puede aludir a la extremaunción, presente en la Península al menos desde fines del siglo VI. En cualquier caso, es imagen del destino de la santa, quien comunica ese porvenir, por medios sobrenaturales, a otro compañero de infortunio. Con ello, Eulogio ha reemplazado la escena tradicional –el mártir recibiendo la visita de Dios o los ángeles– por una estructura un tanto más compleja –una futura mártir que se aparece a otro, estando ella en vida, y anticipándole a través de un unguento las delicias del mundo celestial–.

Siglos después, la matriz de este tipo de relatos habrá de cambiar una vez más, cambios acordes a la evolución de la sensibilidad religiosa y a la interpretación del fenómeno de la santidad. De tal modo, a partir de los siglos XII-XIII, el tema del olor y su relación con el santo ya no será entendido como un rango de manifesta-

⁴⁴ El mejor análisis de la obra de Eulogio sigue siendo el de WOLF, K. B., *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 –al que remito para una apreciación más general de la producción de este santo cordobés–.

⁴⁵ EULOGIO DE CÓRDOBA, *Memoriale sanctorum*, II, 10, 26-7 (GIL, J., ed.), en *Corpus scriptorum muzarabicorum hispanorum*, Madrid, C.S.I.C., 1973, p. 427-: *...quod genus odoramenti pretiosissimi ligni accomodans referebat: ‘Ditior ex hoc mihi thesaurus est’*.

ción divina –a la manera de los mártires primitivos– o un recurso simbólico –como la santa de Eulogio– sino como testimonio de esa *virtus* a la que hicimos referencia. Se trata, ahora, de un elemento que es inherente al santo y, como tal, puede ser apreciado desde temprano durante su vida terrenal. Ejemplo metafórico de esta interpretación es la imagen que nos brinda la llamada *Leyenda de santo Domingo*, compuesta por Pedro Ferrando hacia 1235-1239. Según este texto, Domingo fue entregado, desde su pubertad, “para que se le instruyera en el oficio eclesiástico, con el fin de que se empapara en la fragancia de la santidad como un ánfora de barro húmedo que, al cuajarse después la arcilla, conservase esta suave fragancia”⁴⁶.

Pese a esas variables, en todos los casos, el aroma sirve para establecer “una forma de comunicación [entre Dios y los hombres] no mediatizada por las palabras”⁴⁷, actuando el santo como factor de esa relación. Junto a ello, también se cuenta esa connotación del olor como “revelador de la condición moral” del santo⁴⁸, identificable en su existencia terrena y celeste. Este último aspecto –que hasta ahora vimos muy parcialmente reflejado– habrá de configurar una categoría propia, visible en particular en el momento de la muerte del elegido de Dios. Las características de ese momento y la presencia de perfumes en tales decesos son las que nos ocuparán a continuación.

2.2. Los perfumes en la muerte y los funerales

Las manifestaciones olfativas vinculadas al momento de la muerte de los santos tienen, al menos, dos posibilidades hagiográficas: la primera es la que alude a los perfumes empleados en los funerales y exequias de estos personajes –práctica habitual para el conjunto de los fieles–. La segunda, por su parte, apunta al carácter sobrenatural que rodea a esos seres excepcionales –apelando a la citada categoría del “olor de santidad”–. Ejemplo temprano de la primera acepción es la referencia que figura en la *passio* de santa Eulalia de Barcelona (de fines del siglo VI o principios del VII)⁴⁹. En ella se lee que, pasados tres días de la muerte de la mártir,

⁴⁶ PEDRO FERRANDO, *Leyenda de santo Domingo*, cap. II (GELABERT M. y MILAGRO J. M., eds.), *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1947, p. 337.

⁴⁷ EVANS, S., «The Scent of a Martyr», *Numen*, 2002, vol. 49, nro. 2, pp. 193-211 (la cita en p. 201).

⁴⁸ HARVEY, *op. cit.*, p. 127.

⁴⁹ Dejo de lado las interminables discusiones planteadas acerca de la presunta existencia de esta santa o su dependencia respecto de Eulalia de Mérida. Para todo este tema, véase FÁBREGA GRAU, *op. cit.*, t. I, pp. 108-119 (quien, además, sugiere la datación indicada).

“unos hombres piadosos [...] recogieron de noche sus restos y los envolvieron en un lienzo y con aromas”⁵⁰. El autor recuerda así la práctica ya atestiguada por Prudencio un siglo antes, cuando éste señalaba que “es costumbre ponerlos [i. e., a los cadáveres] entre lienzos/ relucientes de lúcida blancura,/ y la mirra conserva al cuerpo/ mezclada con el bálsamo sabeo”⁵¹. El mismo poeta indica que, concluidas las exequias, era habitual que las lápidas “y aquellas frías piedras/ con líquido perfume” sean rociadas⁵². Varios siglos después (en la novena centuria) y de manera simbólica, Álvaro de Córdoba repetirá esas características cuando describa los funerales de san Eulogio. En tal sentido, indicará que “he rociado tus cenizas con jugo de rosas nectáreas que no marchitan los calores del estío, ni consume el mismo fuego. He ungido tu precioso cuerpo con el nardo puro del Evangelio, con diversas especies de aromas, con amomo y bálsamo, mezclado con bisanuo para que, extendiendo su fragancia el suavísimo olor de tu santidad, llene todos los siglos y jamás se desvirtúe”⁵³. Finalmente, cuando en el siglo XI un ignoto autor redacte la muerte de san Ermengol de Urgell, señalará que este santo fue sepultado “con un inmenso fulgor de luz y el dulce olor de los perfumes y el incienso”⁵⁴. En todos los casos, como podemos ver, los perfumes participan activamente en los rituales cristianos de inhumación, costumbre atestiguada en todo el Mediterráneo desde, al menos, el siglo IV. Esta práctica parece anteceder al empleo de los aromas (al menos, del incienso) en la liturgia –que recién dataría del siglo siguiente⁵⁵–. La primera tendencia llegaría a preocupar a “líderes [...] como Gregorio Nacianceno o Juan Crisóstomo, quienes temieron que los cristianos estuvieran confundiendo una costumbre tradicional (‘pagana’) con una práctica cristiana. Como sea, el papel de los aromas en los funerales contribuiría a la emergencia de la piedad olfativa de los cristianos...”⁵⁶.

⁵⁰ *Ibidem*, t. II, p. 237: *Post diem autem tertium viri religiosi nocte abstulerunt corpus eius [...] quod cum linteis et aromatibus involverunt.*

⁵¹ PRUDENCIO, *Cathemerinon*, 10, 48.51 –p. 134 de la ed. cit.–: *Candore nitentia claro/ praetendere lintea mos est,/ aspersaque myrra Sabaeo/ corpus medicamine seruat.*

⁵² *Ibidem*, 171-172, p. 142: *titulumque et frigida saxa/ liquido spargemus odore.*

⁵³ ALVARO PAULO, *Vita Eulogii* (GIL, J., ed.) en *Corpus scriptorum muzarabiorum*, Madrid, C.S.I.C., 1973, t. I, & 19, p. 343: *Adsparsi cinere sanctos nectareis flosculis nullu estu fatescentibus nec indicio cedentibus i[n]gne. Unxi pretiosum corpus nardo pistico ac diuerso timiamatum genere, ammomo, odor difussus per tota reficiens secula nullo fine tepescat.*

⁵⁴ VILLANUEVA, J. (ed.), *Viatge literario por las iglesias de España*, Valencia, 1821, t. X, apéndice XXX, pp. 306-312 (la referencia en p. 310): *cum immenso luminum fulgore, atque timiamatis incensique dulcifluo odore, sacri praesulis corpus feretro imponitur.*

⁵⁵ HARVEY, *op. cit.*, p. 75.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 85.

La segunda posibilidad argumental –el olor que despiden el santo inmediatamente antes o desde el momento de su fallecimiento–, a diferencia del paradigma anterior, es mucho más específica y atiende precisamente al carácter de estos elegidos. Por lo pronto, es fácil suponer que esta acepción de “olor de santidad” bien “puede tener su punto de partida en los aceites perfumados y las especias usadas para embalsamar al muerto [...] pero el valor inherente de alegría por superar la muerte, la promesa de redención y la aparentemente tangible conexión con el mundo espiritual son lo que dieron fuerza al símbolo y le aseguraron el hecho de que llegara a convertirse en un rasgo asociado a los santos...”⁵⁷. Este olor es el testimonio inmediato de que ese ser venerado es efectivamente un santo, constituyendo –como dijimos– una prueba irrefutable de su carácter sagrado. Por lo pronto, tal carácter se ofrece al conjunto de los contemporáneos, quienes transforman ese “código sensorial [...] en un punto de referencia básico para la percepción de la santidad por parte de la mentalidad común de los fieles”⁵⁸. Por lo mismo, en algunas circunstancias, este fenómeno hasta sirve para diferenciar grupos sociales y religiosos, identificados entre quienes pueden llegar a sentir ese aroma y quienes son incapaces de hacerlo. Así lo entendió Prudencio al hablar del martirio de san Lorenzo, indicando que “la misma calidad de los olores/ que expide la piel tostada de Lorenzo,/ en unos y otros produce sensación diversa:/ hedor es para éstos; para aquellos, néctar”⁵⁹.

En suma, el perfume que exhala el cadáver del santo a partir de su deceso apunta a esa interpretación indicada –esto dar, dar prueba de la condición sobrenatural del muerto–. En este sentido, la hagiografía hispana parece haber hecho uso del tema, con cierta constancia, durante la baja Edad Media. Del siglo XII (o principios del XIII), por ejemplo, es la mención que realiza un anónimo autor acerca de la muerte de san Isidoro –incluida en una *vita* que fuera erróneamente atribuida a Lucas de Tuy–⁶⁰. En ella figura un agregado totalmente ausente en el

⁵⁷ EVANS, *op. cit.*, p. 196. Cfr. LAUWERS, M., «La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *Vitae* du haut Moyen Age», *Le Moyen Age*, 1988, n° 1, pp. 21-50 (la referencia en p. 47).

⁵⁸ GARCÍA DE LA BORBOLLA, A., *La «praesentia» y la «virtus»: la imagen y la función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII*, Silos, Abadía de Silos, 2002, p. 212 –retomando lo señalado por VAUCHEZ, A., «L’influence des modèles hagiographiques sur les représentations de la sainteté dans le procès de canonisation (XIII^e-XV^e siècles)», en *Hagiographies, cultures et sociétés, IV^e-XIII^e siècles. Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, París, Etudes augustiniennes, 1981, pp. 585-596.

⁵⁹ PRUDENCIO, *Peristephanon*, II, 385-398 –p. 514 de la ed. cit.-: *Quin ipsa odoris qualitas,/ adusta quam reddit cutis,/ diuersa utrosque permouet;/ his nidor, illis nectar est.*

⁶⁰ Para las características y datación de esta curiosa hagiografía, cfr. de GAIFFIER, B., «Le culte de saint Isidore. Esquisse d’un travail», en DIAZ Y DIAZ, M. (ed.), *Isidoriana. Colección de estudios sobre*

relato que, acerca del mismo asunto, realizara el discípulo del santo, Redento, durante el siglo VII. Según el desconocido hagiógrafo, tras el deceso del Hispalense, comenzó a brotar de su cuerpo una fragancia de gran dulzura, a la que todos los presentes interpretaron como signo de santidad del difunto. La misma sirvió igualmente para curar a los enfermos con el sólo hecho de olerla⁶¹. El tema será retomado poco tiempo después por Rodrigo de Cerrato –con mínimas variantes⁶²– y, a mediados del siglo XV por el Arcipreste de Talavera⁶³. Este parafrasearía el asunto en estos términos: *E comenzó a salir de su cuerpo olor de tan gran suavidad que parecía a todos los que estaban presentes que estaban en la bienandança celestial. E fueron sanos muchos enfermos; e non solamente por el tañimiento del santo cuerpo mas aun por la solla suavidad de aquel olor celestial*⁶⁴. El mismo Arcipreste había incluido notas semejantes en la otra hagiografía que redactara, relativa a san Ildefonso de Toledo. En ella se lee que, muerto este último, *el cuerpo se tornó tan resplandeciente como un cristal e dava de sí un olor tan suave que bien parecía que non era terrenal*⁶⁵. Antecedente inmediato de esta última imagen es la obra que, sobre el mismo santo, compuso el Beneficiado de Úbeda a principios del siglo XIV. Según este último, pasadas tres horas de la muerte de Ildefonso, éste

Isidoro de Sevilla, publicados con ocasión del XIV centenario de su nacimiento, León, Centro de estudios San Isidoro, 1961, pp. 271-283 y, más recientemente, los trabajos de FONTAINE, J., «A propos de la *Vita sancti Isidori* (CPL 1214): ou comment on récrit l'histoire», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 2001, 24, pp. 235-248 y HENRIET, P., «Hagiographie et politique à León», *Revue Mabillon*, 1997, 69, pp. 53-82.

⁶¹ *Vita sancti Isidori* –Patrologia latina, LXXXII, col. 48-: *nam de corpore ejus tanta effluxit fragrantia, amnium aromatum vincens odorem, ut omnes qui aderant caelesti viderentur perfrui beatitudine. Diversarum aegritudinum convenerunt infirmi, qui non solum sancti corporis tactu, verum etiam solo odoratu, pristinae redduntur sospitati.*

⁶² RODRIGO CERRATENSE, *Vita sancti Isidori* (FLÓREZ, H., ed.), en *España Sagrada*, IX, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2003, apénd. VI, p. 389: *Et de corpore ejus tanta effluxit fragrantia omnium aromatum vincens odorem, ut omnes qui aderant caelesti perfrui beatitudine viderentur. Diversarum autem aegritudinum concurrerunt infirmi, qui, non solum tactu corporis, sed solo odore pristinae restituuntur saluti.* Para la obra hagiográfica del Cerratense, cfr. PÉREZ-EMBID WAMBA, J., *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002, p. 215 y ss.

⁶³ Cfr. BAÑOS, F., «*Vida de san Isidoro* (atribuida)», en ALVAR, C. y LUCÍA MEGÍAS, J. M. (eds.), *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*, Madrid, Castalia, 2002. Cfr., del mismo BAÑOS, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Ed. del Laberinto, 2003, pp. 95-96.

⁶⁴ ARCIPRESTE DE TALAVERA, *Vidas de san Ildefonso y san Isidoro* (MADOZ Y MOLERES, J., ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 1962, p. 150.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 61.

*tornó a su estado [i. e., perdió todo signo de descomposición]./ Nunca fue en el mundo rosa nin otra flor./ especia nin unguento que diese tal olor*⁶⁶.

En estos casos, la presencia del aroma no sólo responde a esa dimensión espiritual sino también —como en el paradigma anterior— a una constante antropológica más estructural: el cuerpo (vivo o muerto) que despide perfumes constituye una señal indudable de que ha vencido el aspecto terrenal y corrupto de su propia naturaleza. En ello interviene, por tanto, la dicotomía entre lo celestial y lo mundano, lo material y lo inmaterial. Como bien indicara Louis-Vincent Thomas, “la fantasía de la podredumbre es determinante para nuestra apreciación de los olores; la cupla podrido-perfumado es nuestro marco de referencia... Es así que el muerto recién fallecido conserva restos del olor de vida que molestan a los dioses y comprometen su acceso a ellos, ya que la podredumbre aún procede de la vida y sólo cuando el muerto se deshaga del olor que indica su presencia podrá tener derecho a habitar entre ellos. En forma parecida, comprendemos que la ausencia de la putrefacción y, con mayor razón, el olor ‘suave’ de algunos cadáveres han sido investidos de un significado mágico-religioso”⁶⁷. En síntesis, el perfume que emana del cuerpo del santo desde el instante mismo de su muerte es testimonio de su ingreso al cielo, de su condición sobrenatural y de su trascendencia espiritual, que supera toda materialidad. Por lo mismo, tales aromas, si bien están sujetos al personaje en cuestión, pueden superar el paso del tiempo. Ello justifica que vuelvan a presentarse generación tras generación, confirmando de manera permanente esas dimensiones sagradas.

2.3. Los perfumes en las *translationes* e invenciones

Determinado el valor específico que tienen los aromas en la vida (y la muerte) del santo, esa dimensión sobrenatural habrá de alcanzar un nuevo rango en la medida en que comience a asociarse al culto de las reliquias. Presente desde los inicios del fenómeno cristiano —y con referentes importantes en prácticas judías—, los restos de los santos servirán como fuente y testimonio de lo sagrado, sirviendo igualmente para extender las gracias del mundo sobrenatural sobre amplios grupos

⁶⁶ BENEFICIADO DE ÚBEDA, *Vida de san Ildefonso* (ALVAR, M., ed.), Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1975. Cfr. BAÑOS VALLEJO, *Las vidas de santos...*, pp. 87-90 y ROMERO TOBAR, L., «Vida de san Ildefonso», en ALVAR y LUCÍA MEGÍAS (eds.), *op. cit.*, pp. 208-211.

⁶⁷ THOMAS, *op. cit.*, p. 109.

humanos⁶⁸. De tal manera, las reliquias actuarán cumpliendo una multiplicidad de funciones, todas ellas con diversas ramificaciones. Desde el punto de vista que nos ocupa, la relación entre los restos venerados y el problema de los aromas se clasificará en tres aspectos, a los que llamaremos validación, preservación y propagación. Cada uno de ellos manifiesta un criterio específico del problema del olor de santidad aunque todos están estrechamente vinculados entre sí. Por consiguiente, más que de instancias separadas, deberíamos hablar de aspectos del problema en cuestión que ocuparon alternativamente a los hagiógrafos (y a otros pensadores cristianos).

La primera de las funciones indicadas (validación) es la continuación lógica de ese carácter del perfume como elemento de confirmación de la santidad –circunstancia que vimos aparecer durante la existencia terrenal y el momento del deceso del santo–. Si todo elegido de Dios era capaz de superar los aspectos mundanos más despreciables (entre ellos, la putrefacción del cuerpo tras la muerte), era lógico pensar que conservaría intacta esa capacidad sobrenatural mucho tiempo después de su vida terrenal. Por ende, toda reliquia de un santo contaba con aquellos atributos que habían dignificado al hombre de Dios durante su vida –entre ellos, el olor suave que testimoniaba su presencia–. Así, “las prácticas que articularon la veneración de las reliquias establecieron un contexto sensorial que indujo una sensibilidad de rica estética para los devotos, comprometiendo y dirigiendo la sensación y significatividad de tal manera que [esas] reliquias podían garantizar su propia aprehensión religiosa”⁶⁹. En otras palabras, los restos de los santos imponían una dinámica en la que participaban, al menos, cuatro sentidos: tales restos podían ser vistos y adorados como fenómenos sagrados, podían ser tocados para alcanzar cierta participación de sus efectos sobrenaturales, podían ser degustados para beneficiarse de su gracia –los numerosos ejemplos de consumición de huesos u otros elementos adorados, convenientemente pulverizados, para sanar enfermedades– y podían ser olidos para anticipar (al menos, de manera momentánea) las delicias paradisiacas.

⁶⁸ La literatura sobre reliquias y el culto a las reliquias en la Edad Media se ha multiplicado en los últimos años. Sólo a título de ejemplo, véanse las obras de HEINZELMANN (citada en nota 4), las páginas que dedica al asunto BOESCH GAJANO, *op. cit.*, pp. 20 y ss. y el artículo de MUNIER, F., «Reliques», en SBALCHIERO (ed.), *op. cit.*, pp. 666-670. Desde una perspectiva política, cfr. la obra de BOZOKY, E., *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*, París, Beauchesne, 2006. Asimismo, el tema fue objeto de un volumen especial de la revista *Pecia. Ressources en médiévistique*, 2005, 8-11, dedicado precisamente a «Reliques et sainteté dans l'espace médiéval» -con numerosas interpretaciones sobre el asunto-.

⁶⁹ HARVEY, *op. cit.*, p. 228.

Ese conjunto de factores explica que el hallazgo, traslado o exposición de toda reliquia esté acompañado, entre otras cosas, de una manifestación perfumada. Como bien señala Albert, tales manifestaciones deben ser entendidas como una circunstancia adicional en la unión entre lo terrenal y lo celestial. Esos olores que se desprenden al abrirse la tumba de un elegido de Dios “son la ocasión de la coyuntura de dos mundos, el de los muertos y el de los vivos. En todos los casos, el perfume subraya la disolución de una frontera, metafísica o natural”⁷⁰. Por lo mismo, ese fenómeno validaba que tales huesos eran efectivamente de un santo, evitando cualquier duda al respecto. Así lo entendió el anónimo autor de las *Vidas de los Padres de Mérida* cuando, hacia la segunda mitad del siglo VII, escribió la historia de un monje glotón del monasterio de Cauliana. Muerto tras haberse arrepentido de sus pecados, este personaje sería enterrado “según la costumbre”. Pero tal sitio de inhumación quedaría cubierto quince años después por una crecida del río Anas. Tras ello, los monjes procedieron a la reedificación del cenobio y, en esas circunstancias, “al reconstruir los cimientos de la celda donde el monje estaba sepultado, abrieron su tumba. Al punto se desprendió de allí un olor a néctar”⁷¹. El olor, pues, valida esa presencia sagrada y la presenta como tal. Función semejante puede hallarse en la *traslatio* de las santas Nunilón y Alodia –un texto legendario de fines del siglo XII o principios del XIII–. Estas se aparecieron en sueños a un tal Auriato, ordenándole que encontrara sus restos. Desconocedor éste de la ubicación de los mismos, rogó a Dios que lo ayudara en esa empresa. Cuando todo parecía perdido, Auriato llegó con sus compañeros a un pozo –donde se hallarían los cuerpos en cuestión–, identificando de inmediato que allí estaban las reliquias anheladas dado que “un olor tan suavísimo salió de [ese lugar] como si todos los olores de los ungüentos fueran creados allí”⁷². Un caso semejante le ocurre a san Isidro (según su *vita*, del mismo siglo XIII). Como en el ejemplo del monje de Cauliana, el santo madrileño “fue enterrado en el cementerio de san Andrés Apóstol”, lugar en el que permaneció “cuarenta años, sin que casi nadie lo visitase. Y así estuvo oculto tanto tiempo que, en épocas de lluvias, un riachuelo que corría

⁷⁰ ALBERT, *op. cit.*, p. 242.

⁷¹ MAYA SÁNCHEZ, A. (ed.), *Vitas sanctorum patrum emeretensium*, Turnhout, Brepols, 1992 (Corpus christianorum. Series latina, CXVI), II, 100-103, p. 20: *Quas dum monachi restaurare uoluissent, contigit ut, dum fundamenta construunt in cellula que supradictus iacebat, ipsum sepulcrum aperirent. Sed mox inde nectareus odor erupit.* Un destacado análisis social del conjunto de la hagiografía visigoda puede verse en CASTELLANOS, S., *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla, 2004.

⁷² GIL, J., «En torno a las santas Nunilón y Alodia», *Revista de la Universidad de Madrid*, 1970, XIX, pp. 103-140 (la referencia en p. 139): *tam suauissimus odor inde exiit quam si omnium pigmentorum bene flagrantium gene ibi adessent.*

por encima, arrastrando la tierra, entró en el hoyo de su sepultura”⁷³. Pasado ese tiempo, Isidro se apareció a un compadre suyo y a una feligresa, indicándoles que debían exhumar sus restos y trasladarlos a un lugar conveniente. Tal orden se cumplió tras la segunda visita del santo, hallándose “su cuerpo intacto y sin daño y su mortaja en buen estado y entera, desprendiendo un suave olor a incienso...”⁷⁴. En todos los casos, como podemos ver, el olor es clara señal –según dijimos– de que los huesos encontrados pertenecen a un santo y deben ser venerados como tales. Por cierto, este criterio de santidad (contar con un cadáver perfumado) llegaría a tal punto “que los clérigos dudaban, a veces durante largo tiempo, antes de proceder a la traslación de los restos de un personaje al que se tenía en gran estima, por miedo a que una emanación maloliente se escapara de sus reliquias”⁷⁵.

La segunda función indicada corresponde al papel que cumple el perfume en la preservación de esas reliquias. En este sentido, no caben dudas de que esa característica deviene (según anticipamos) de la utilización de ciertos aromas en los rituales de embalsamamiento. Junto a ello también debe recordarse la dimensión particular que se adjudicó a los olores en el conjunto de las leyendas medievales. Estas otorgaron a los aromas “y, en particular, al bálsamo, el poder de conferir una longevidad sobrehumana. Ellos son capaces de regenerar un cuerpo envejecido, de devolver la juventud. Esto recuerda la manera en que los animales inmortales se mantienen con vida: la inmortalidad terrestre no se inscribe en una duración homogénea, ella se presenta más bien como un proceso cíclico y discontinuo”⁷⁶. De tal manera, el perfume no sólo identificaba al santo sino que era parte inherente de la conservación de sus restos, cumpliendo “un papel fundamental en el nacimiento de una *fama sanctitatis*, en particular en el caso de reliquias ‘inventadas’ después de una larga estada bajo tierra o transferidas de una tumba a otra”⁷⁷. Así, el referido monje glotón del siglo VII “fue hallado de cuerpo entero e incorrupto, como si hubiese sido inhumado en ese mismo momento, hasta el punto de que ni la vesti-

⁷³ FITA, F.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P.; GONZÁLEZ ROLÁN, T.; MARÍN, T. y PALACIO, M. L. (eds.), *Los milagros de san Isidro (siglo XIII)*, Madrid, Academia de arte e historia de san Dámaso-Arzbispado de Madrid, 1993, & 6, p. 76: *Ubi corpus eius per multa tempora iacuit, id est quadraginta annos, quasi a nullo hominum visitatum; et ita latuit per tantum tempus quod in tempore pluviarum rivulus aque superfluens, irrumpens terre faciem, sepulture foveam introiret.*

⁷⁴ *Ibidem*, & 7, p. 77: *Quem cum invenirent integrum et illesum, ac suis velamina sana et integra, suavem incensi odorem habencia...*

⁷⁵ VAUCHEZ, *La sainteté...*, p. 501.

⁷⁶ ALBERT, *op. cit.*, p. 122.

⁷⁷ VAUCHEZ, *La sainteté...*, p. 501.

menta ni sus cabellos parecían en modo alguno corrompidos por ningún sitio”⁷⁸. Lo mismo le había ocurrido al cuerpo de san Isidro, pese a que, como dijimos, el agua llegó a filtrarse en su tumba. Según uno de los himnos del santo, “ya exhalan su olor los puros perfumes en la sagrada morada del Señor y la gratisima tumba del justo varón, próxima por la bondad de Dios, digna del ejército celestial, está inundada de olor semejante.// Emanan el perfume de su cuerpo, que durante muchos años estuvo oculto bajo un montón de tierra y, sin embargo, no se corrompió. Por ello hay que creer que no le faltó santidad”⁷⁹.

A fines del siglo XIII, los cambios en la sensibilidad religiosa parecen haber arrojado cierta sospecha sobre el tema del olor y su incidencia en la preservación de los cuerpos de los santos. Ello explica alusiones como la que realizara el hagiógrafo que compuso una vida de santo Domingo de Guzmán hacia 1288-1290. Según éste, al exhumarse los restos del santo, *non parencia que abrian fuessa de muerto mas camara en que yazian todos los buenos olores del mundo ca non parencian estos olores martiriales mas celestiales*⁸⁰. De manera mucho más categórica, el referido Lucas de Tuy (brillante defensor y propagandista de las verdades de la Iglesia) diría que “hayan vergüenza y sean confundidos y callen los malvados herejes que, sin vergüenza, osan afirmar que los cuerpos de los santos no nos hacen beneficios algunos y que tierra o ceniza de ellos es sujeta a perpetua corrupción [...]. Los huesos y santos miembros del glorioso san Isidoro echaron de sí el rocío de bálsamo [...]. El bálsamo echado sobre los cuerpos de los muertos hácelos estar enteros y conservados, sin que se corrompan ni pierdan su propio color. Y así este milagro parece que propiamente pertenece a la resurrección de todos, cuando los muertos, como dice san Pablo apóstol, se levantarán incorruptos...”⁸¹. De esta forma, el autor

⁷⁸ *Vitas emeritensium*, II, 103-105, p. 20 de la ed. cit.: *Ipse uero integer et incorruptus reppertus est, ac si ora eadem fuiste humatus, ut nec uestimenta eius nec capilli ex aliqua parte cernerentur fuisse corrupti.*

⁷⁹ *Vida de san Isidro*, himno III, p. 95 de la ed. cit.: *Iam pura fragrant balsama/ In aula sancta domini/ Dei virtute proxima/ Digna celesti agmini./ Tumba iusti gratissima/ Odoris plena gemini./ Manat odor ex corpore/ Quod per annos delituit/ Plures terre sub ag[g]ere./ Nec tamen quid computruit;/ Unde dat fides credere/ Quod sanctitas non defuit* -sigo la traducción propuesta por los editores-

⁸⁰ *Vida de santo Domingo de Guzmán*, LXVIII (BARBADILLO DE LA FUENTE, M. T., ED.), tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid, 1985 -edición que, desafortunadamente, aún no he podido consultar y que cito según GARCÍA DE LA BORBOLLA, *La “praesentia”...*, p. 212-. Cfr., de esta última autora, «Las fuentes hagiográficas hispanas en lengua vulgar (1230-1350)», *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, Turnhout, Brepols, 2006, t. IV, pp. 135-181.

⁸¹ LUCAS DE TUY, *op. cit.*, cap. I, p. 7.

trata de aplicar cierto razonamiento “científico” al problema, demostrando que los ungüentos perfumados permiten la preservación de los cadáveres y, a la vez, manteniendo la creencia tradicional acerca del olor propio que tenían los santos.

La última dimensión asociada a esta relación entre los aromas y las reliquias es la que hemos dado en llamar “propagación”. En efecto, el hallazgo o apertura de una tumba que contiene el cuerpo de un santo no sólo queda atestiguado por el olor agradable que se desprende de ella sino por el hecho de que ese mismo olor se expande e impregna a las personas y objetos presentes en esa circunstancia. En tal sentido, nos encontramos dentro del mismo marco de ideas que hacen del perfume un criterio específico de santidad. Desde esta perspectiva, “las reliquias [no son interpretadas] como huesos o partes de un cuerpo sino [...] como heraldos maravillosos y garantías de una vida nueva, sanadora y santa que algún día llegaría al creyente cristiano”⁸². Por otro lado, si el contacto con una reliquia transfería parte de su sacralidad –multiplicando, por ende, las reliquias posibles–, el olor que emanaban los restos de un santo también se difundía, expandiendo la gracia que suponía ese aroma. De tal manera, los perfumes no sólo servían para garantizar la incorruptibilidad de la carne (dando lugar a esa esfera ideológica de la preservación, que recién analizamos) sino que la difusión de esos mismos aromas actuaban como etéreos puntos de contacto entre la vida celestial y el mundo terrenal. En última instancia, recordemos que, aun en nuestros días, el perfume representa “un papel todavía más íntimo: el de transponer la presencia física de un ser a un modo más sutil y más penetrante”⁸³ –esto es, solemos reconocer a las personas por sus olores, así como los hombres de la Edad Media decían reconocer las delicias paradisíacas gracias a las reliquias de los santos–.

Esta instancia de la dupla reliquias-perfumes es, sin duda, la que más ejemplos hagiográficos nos ha brindado. Así, en el siglo IX, Eulogio de Córdoba indicaba que el hallazgo del cadáver del mártir Rodrigo –decapitado veinte días antes por los musulmanes–, fue acompañado con el conocido olor “de maravillosa suavidad y cuentan que todo el pavimento de la celda, incluso después de quitar la tierra, expelió un aroma de dulcísima fragancia durante algún tiempo”⁸⁴. La alusión, por lo demás, incorpora otro elemento diferencial al tema de los perfumes como es la

⁸² HARVEY, *op. cit.*, p. 228.

⁸³ BECQUET, *op. cit.*, p. 687.

⁸⁴ EULOGIO DE CÓRDOBA, *Apologeticus martyrum*, 34, 5, t. II, p. 493 de la ed. cit.: *Qui mox sanctas reliquias adeunt et inclitus papa caput detegit et oculis sancta membra demulcet, redolent secreta cubiculi, quo prius beatum corpus sacerdos intulerat, miro suauitatis odore cunctaque cellulae pauimenta etiam ablato puluere ferunt alinquadiu suauissimi odoris olfactum respirasse.*

“suavidad” que los caracteriza –asunto ampliamente utilizado por los hagiógrafos–. En tal sentido, dicha suavidad está relacionada, sin dudas, con la calma y mansedumbre del texto bíblico. La suavidad es una manifestación de la generosidad de Dios y, por lo mismo, a Él se deben “olores de suavidad” (en su acepción de calma) y “actos de suavidad” (como criterio de amor a Dios)⁸⁵.

En otras instancias, la propagación de un perfume que emana de ciertas reliquias invita a los creyentes a participar de un acto religioso –en particular, del hallazgo de las mismas o bien de su traslado–. En la vida de san Ermengol (como señalamos, de principios del siglo XI), al depositarse los restos del santo en un nuevo sepulcro, “toda la iglesia fue inundada de un perfume divino (ambrosia)”, que alcanzó no sólo la basílica y el claustro sino que llegó al exterior. Así, “preguntando todos de dónde salía tanto olor, llegaron a la iglesia”⁸⁶. Igualmente, en el legendario redactado por el franciscano Juan Gil de Zamora a mediados del siglo XIII, la nueva ubicación de los huesos de san Ildefonso dio lugar a un suceso parecido⁸⁷. Según su versión, el obispo Suero de Zamora (quien ocupara la sede entre 1255 y 1286) narró al propio autor del relato (*vive vocis*) que, en el instante en que iban a depositar los restos del santo en su nueva ubicación –el altar de san Pedro–, “tanto olor salió desde lo profundo del interior de la iglesia que las personas que se hallaban fuera de las puertas del templo” pudieron sentir esa fragancia. En efecto, “tanta fue la fragancia de aquella tierra, donde se exhumaba el nuevo y precioso tesoro que la misma superaba todo otro perfume conocido”⁸⁸.

⁸⁵ Cfr. Gen. 8,10; Ex. 29, 41; Lev. 2,12; 3,16; 4, 31; 6, 21; 87, 21; 8, 28 y 17, 6; Num. 28, 6; 28, 8; 28, 24 y 28, 27; Sap. 16, 20 y las citas podrían multiplicarse.

⁸⁶ *Vida de san Ermengol de Urgell*, pp. 311-312 de la ed. cit.: *Caeterum cum idem sacrista incensum tolleret in tabernaculo, disolutoque iam sepulcro omnis ecclesiae confestim odore est completa ambrosio, et non solum basilicam vel claustra repleverat verum etiam villam exterius plebemque ineffabiliter occupaverat: inquirentibus omnibus unde tantus odor egrederetur, concurrentibus cunctis ad ecclesiam venerunt.*

⁸⁷ Para la obra hagiográfica de Juan Gil de Zamora, véase PEREZ-EMBID WAMBA, *op. cit.*, pp. 315 y ss.

⁸⁸ FITA, F., «Traslación e invención del cuerpo de san Ildefonso. Reseña histórica por Gil de Zamora», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1885, VI, pp. 60-71 –la referencia en & 5, p. 63–: *Cum autem sexta feria infra octavam Sancti sepe thesaurum illum pretiosum justa Beati Petri altare reposuissent, eadem nocte januis expiravit, tantus odor ex interioribus ecclesie penetralibus expiravit, quod gentes hinc inde ad valvas Ecclesie concurrentes in admirationem tam pretiosi timiamatis, vix ex ipsius odoris tam excelentis fragantia poterant saginari: sicut et prefatus venerabilis Pater Dominus Suggestius Episcopus Zamorensis mihi retulit oraculo vive vocis. Tante fuit fragrantie terra illa, unde novum pretiosum thesaurum exhumabat, quod suave aromatum respirantem fragantiam superabat.*

Esos aromas, como vimos, no sólo alcanzan a ser sentidos por amplios grupos humanos sino que ellos mismos se benefician de sus efectos (en esa amplitud de la gracia celestial que ya subrayamos). Por ejemplo, al descubrirse los restos de san Isidoro, “tanta fragancia emanó que los cabellos y la barba de todos los que allí estaban fueron cubiertos como por una niebla y rocío de bálsamo”⁸⁹. El asunto –como era de esperar– será magnificado por el panegirista del santo, Lucas de Tuy, quien escribe: “salió de él [*i. e.*, el sepulcro descubierto] un olor suavísimo y muy espeso como niebla, el cual llenó de un rocío de bálsamo excelentísimo los árboles y las yerbas y a todas las personas que allí estaban... Quiso Dios honrar a san Nicolás y a santa Catalina y a otros santos con señal de agua y leche [...] pero a nuestro san Isidoro, no así con cualquier cosa, como a los otros santos, sino con bálsamo, que es el licor más precioso de este mundo, lo quiso engrandecer.”⁹⁰. Otro tanto ocurrió con el traslado de los restos de santo Domingo de Guzmán, según el relato que compusiera Pedro Ferrando en ese mismo siglo XIII en que escribía don Lucas. Según aquél, “apenas hubieron retirado [la tapa del sarcófago], se levantó súbitamente [...] una ola de tan suavísima fragancia, que no sólo parecía estar perfumado el sepulcro sino todo el recinto. Y, en verdad, su cuerpo virginal [...] fue un pomo de saludable bálsamo, habitación de virtudes y apoteca de carismas. Y aquel aroma era tan abundante y admirable, que tan desusada fragancia sobrepujaba todos los perfumes y no se parecía a ninguna otra esencia natural. Y no solamente lo exhalaban los huesos o el polvo del sagrado cuerpo o el fêretro sino también las manos de aquellos frailes que tocaban cualquier cosa de éstas. Por lo cual podemos pensar cuán inmensas son las delicias de que goza en el cielo el espíritu de aquél cuyo cuerpo sobre el polvo respira tanta suavidad”⁹¹. De tal manera, “este ‘olor de santidad’ se incorpora y trabaja dentro del cuerpo del creyente que venera al santo y busca ayuda divina o bendición a través del santo”⁹².

En síntesis, en cualquiera de las tres funciones indicadas, el perfume es parte sustancial de la reliquia y contribuye para hacer de ella, precisamente, un resto

⁸⁹ *Nueve lecciones sobre san Isidoro –Patrologia latina*, LXXXI, col. 42 b–, obra de fines del siglo XI: *tanta odoris fragantia emanavit, ut capillos et barbae omnium qui aderant veluti nebula et balsami rore perfunderet*. El tema será retomado, prácticamente con los mismos términos, por la «Historia translationis sancti Isidori» –de fines del siglo XII o de la primera mitad del XIII: ESTÉVEZ SOLA, J. A., (ed.), *Crónica hispana saeculi XIII*, Turnhout, Brepols, 1997, II.5, p. 155–; y por la *Historia Silense*: PÉREZ DE URBEL, J. y GONZÁLEZ RUIZ ZORILLA, A. (eds.), *Historia Silense (siglo XII)*, Madrid, C.S.I.C., 1959, & 99, p. 202 (sin entrar aquí en la polémica acerca de cuál de estas dos últimas obras fue la fuente de la restante).

⁹⁰ LUCAS DE TUY, *op. cit.*, cap. 1, p. 7.

⁹¹ PEDRO FERRANDO, *op. cit.*, p. 371.

⁹² HARVEY, *op. cit.*, p. 228.

venerado. El aroma –junto a otros factores– le permite demostrar que se trata de un objeto sagrado, le ofrece la posibilidad de permanecer intacto a lo largo del tiempo y lo capacita para transmitir cierto conocimiento –profundo e interior– de la gracia celestial. Por todo ello, es lógico que esos olores agradables también aparezcan al producirse milagros o en ocasión de que algún santo aprecie las delicias paradisiacas antes de su muerte. Estas dos instancias son las que nos ocuparán brevemente a continuación, a fin de completar esta tipología acerca del problema del perfume, presente en la tradición hagiográfica hispana.

2.4. Los perfumes en los milagros

Como lógica consecuencia de las características anteriores, los perfumes también intervienen, en la literatura local relativa a los santos, como agentes operadores de milagros⁹³. Tal capacidad es resultado inmediato de su esencia sobrenatural y transmisora de beneficios celestiales. En los ejemplos previos, hemos analizado la presencia y propagación de estos olores en su relación con las reliquias. Junto a ello, también debemos aludir a aromas que producen efectos maravillosos sobre el mismo santo o sobre otras personas. Ejemplo de la primera posibilidad es la capacidad que se adjudica a los perfumes (en particular, al incienso) de alejar los demonios. Si dichos perfumes eran atributo de Dios (y eran Dios mismo), resultaba comprensible que el diablo se viera rechazado ante un ungüento perfumado. Así lo entendió el mencionado autor de las *Vidas de los Padres de Mérida* al narrar la muerte de uno de los obispos de la sede, Fidel. Enviados por Cristo para arrancar el alma del eclesiástico, estos demonios (que la fuente presenta como “etíopes”⁹⁴) no pudieron cumplir su misión alegando que “el obispo no duerme sino que yace postrado en tierra y reza. Además, la celda misma exhala un olor a incienso tan

⁹³ Al igual que en el caso de las reliquias, numerosa es la producción sobre este tema, desde el punto de vista de sus implicancias sociales e históricas. Un buen resumen de esas interpretaciones puede verse en el artículo de VAUCHEZ, A., «Miracle», en LE GOFF, J. y SCHMITT, J.-C. (eds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, París, Fayard, 1999, pp. 725-740 y en el trabajo del mismo título, realizado por LATOURELLE, R.; IONESCU, R. y TREMBLAY, H., en SBALCHIERO (ed.), *op. cit.*, pp. 531-540.

⁹⁴ Para la tradición de los demonios como etíopes, véase du BOURGET, P., «La couleur noir du démon dans l'iconographie chrétienne a-t-elle une origine précise?», en *Actas del VIII Congreso internacional de arqueología cristiana (Barcelona, 5-11 de octubre de 1969)*, Ciudad del Vaticano-Barcelona, Pontificio Istituto di Archaeologia Cristiana-C.S.I.C., 1972, t. I, pp. 271-272. Según este autor, dicha imagen probablemente deriva de la tradición egipcia, a través de la literatura monástica copta. En efecto, en esa región, todo enemigo del faraón fue comúnmente denominado como «etíope» y el dios del mal, Seth, solía ser representado como un nubio. Estas raíces pudieron haber nutrido dicha literatura y, de allí, pasar al pensamiento occidental.

extremadamente suave que la calidad del perfume de la intensa fragancia, que aquí ha ofrecido a Dios, no nos permite entrar allí”⁹⁵. Esta posibilidad justifica, por tanto, la costumbre de usar perfumes en los lugares en que se hallaban los moribundos –entre otras cosas, a fin de alejar las presencias malignas–.

En otras ocasiones, los efectos de los aromas son mucho más específicos y visibles para el común de los hombres. Así, un santo con numerosos atributos perfumados como san Isidro –quizás un recurso hagiográfico para contraponer su vida terrenal como campesino y, acorde a la tradición medieval, proclive al mal olor– realiza la curación de una paralítica a través de un unguento perfumado que él mismo aconseja. Mientras la familia de esta muchacha advierte que los remedios humanos no ayudan en nada, la propia enferma recibe la visita de Isidro, quien le aconseja que se “frote con este bálsamo” a fin de recobrar la salud. A la mañana siguiente, la joven cuenta lo sucedido a sus padres, quienes “reconfortaron su cuerpo con el bálsamo indicado por el santo”, provocando –como era de esperar– la sanación inmediata de la joven⁹⁶. Una situación similar aparece en el caso de san Isidoro –siempre según Lucas de Tuy–. Este refiere la historia de un enfermo que duerme una noche junto al altar del santo y, al despertarse, no sólo está curado sino que cuenta a los demás fieles que, durante su sueño, había tenido la visita de dos seres sobrenaturales. De inmediato, “todos los allí presentes... [sintieron] claramente estar cerca de la presencia de los bienaventurados apóstoles San Pedro y San Pablo y del glorioso confesor San Isidoro, por el resplandor maravilloso que veían sobre sí y por un olor suavísimo que todos ellos sentían”⁹⁷.

En todos estos casos, la inserción de los olores no sólo subraya la manera en que se conectan momentáneamente las realidades divinas y humanas (como en toda

⁹⁵ *Vitas emeretensium*, IV, IX, pp. 43-44 de la ed. cit.: *In cellam eius minime ingredi possumus, quia non dormit, sed in terram prostratus iacet et orat. Inseuper tanto timiamatis suauissimo odore cella ipsa redolet, ut nitor tante fragrantie incensi, qui ad eo oblatus est Domino, non illic penitus intrare non sinat.*

⁹⁶ *Vida de san Isidro*, & 16, p. 84 de la ed. cit.: los padres *corpus eius cum insinuato unguento diligentissime conforverunt*. Un milagro semejante aparece en & 38, pp. 103-104 –donde el protagonista es un tal Lorenzo, a quien también se aparece el santo y le ordena cubrir su cuerpo con un unguento–.

⁹⁷ LUCAS DE TUY, *op. cit.*, cap. XXXIV, p. 59. Resulta curiosa la manera en que el autor señala primero que el enfermo ve a dos seres en su sueño, en tanto la multitud luego siente estar en presencia de tres. Los primeros serían Pedro e Isidoro –buscando una aproximación ideológica entre ambos personajes, circunstancia razonable en el marco de una sede (León) que quería vincularse con Roma y asentar su primacía en la península ibérica–. Por lo mismo, es comprensible que, en esa línea, se haya insertado la otra figura emblemática del Pontificado, Pablo, haciendo de él un compañero inseparable del apóstol (incluso en sus visitas sobrenaturales a este mundo).

manifestación milagrosa) sino que permite disolver las tensiones entre acción tangible –la comprobación del portentoso– y actores incorpóreos –los santos muertos que los llevan a cabo–. Esto se inscribe en el marco de una discusión mayor que se desató en tiempos del cristianismo primitivo, a fin de determinar el papel que tienen los sentidos en el conocimiento de Dios⁹⁸. Un perfume que permite rechazar a los diablos o que cura de un mal –ya que el ungüento sugerido por san Isidro tiene valor en cuanto sustancia pero también en cuanto aroma– es perfectamente comprensible como un don celestial ya que ese mismo aroma es atributo y “sustancia íntima” –si así puede decirse– de Cristo y sus santos. Así se daba respuesta a la pregunta acerca de “¿cómo puede un poder divino (Dios) violar las leyes de la naturaleza para crear un efecto físico sin ninguna materia para [ello]?”⁹⁹. El perfume permitía superar fácilmente esa duda ya que tiene, según vimos, una entidad material pero también una inmaterial.

2.5. Los perfumes en el más allá

Por último –y como colofón lógico de todo lo anterior–, los aromas agradables serán parte de las descripciones paradisíacas (al igual que las emanaciones malolientes lo serán de las infernales). Como ser perfumado, Dios debía habitar un espacio perfumado. Se trata de una imagen de profundo arraigo en el mundo cristiano que, como ocurría en temas previos, cuenta con antecedentes inmediatos en las culturas clásica y judía¹⁰⁰. Esos aromas podían descender circunstancialmente a la Tierra y llegar a ser sentidos por los hombres en momentos específicos –como los mencionados traslados de reliquias o en ciertos milagros–. Pero también figuran, en la literatura hagiográfica, en las historias de viajes al más allá que protagonizan varios personajes (comenzando por los propios santos)¹⁰¹. Aspecto bien conocido en toda la tradición occidental, señalemos simplemente un par de ejemplos que aluden a esa dimensión aromática del mundo sobrenatural. Una primera alusión en torno a este tema –con una fuerte connotación simbólica– la realiza Prudencio al señalar que “allí [*i. e.*, en el paraíso], cubierta de purpúreos rosales, la tierra toda exhala sus perfumes y el agua, en fugitivos arroyuelos, produce en abundancia

⁹⁸ Cfr. HARVEY, *op. cit.*, p. 106.

⁹⁹ *Ibidem.*

¹⁰⁰ Cfr. el análisis de HARVEY, *op. cit.*, pp. 51-53 y 235-239.

¹⁰¹ Me he ocupado largamente del tema de los viajes al más allá en mi libro *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, en especial cap. III, pp. 131-231 (al que me permito remitir para mayores referencias).

jugosas maribellas, tiernas violetas y delicado azafrán”¹⁰². El mismo poeta indica que, en ese jardín celestial, los restos de los santos “reciben perfumados, desde abajo/ el efluvio de la celeste dádiva [*i. e.*, la misa]”¹⁰³. De tal manera, esos santos perfumados viven en un ambiente perfumado que absorbe dádivas traducidas en aromas –lo que, por lo demás, marca un nuevo modelo de comunicación olfativa entre lo celestial y lo terrenal–. Con un criterio mucho más específico (y retomando otro pasaje de Prudencio), las *Vidas de los Padres de Mérida* refieren los aromas que llega a sentir en el paraíso un muchacho de nombre Augusto. En medio de una visión (y cuando estaba a punto de morir), éste es trasladado a un ámbito al que describe como “un lugar agradable, donde había muchas flores olorosas, plantas muy verdes, rosas y lirios, y muchas coronas de gemas y oro, innumerables telas de seda pura y una brisa suave de aromático frescor (Prud. *Aphoteosis*, 841-842) que lo refrescaba todo con su sopro”¹⁰⁴. La imagen se reitera cuando Augusto es conducido por el Señor a un segundo jardín, “extremadamente agradable donde había un arroyo de agua cristalina y, junto a este arroyo, muchas flores y plantas de fragantes aromas, que esparcían distintos olores suaves”¹⁰⁵. Por cierto, la mención a las gemas que figura en este fragmento también tiene una vinculación con el problema que nos ocupa. Recordemos, en tal sentido, que la tradición medieval asociará los perfumes a las piedras preciosas (con lo cual resulta lógico que el paraíso sea un espacio lleno de tales piedras). Esto responde al hecho de que la principal cualidad que se admiraba en ese tipo de piedras era su diafanidad. Esta característica “que [las gemas] comparten con los líquidos, explica que se las

¹⁰² PRUDENCIO, *Cathemerinon*, V, 113-116, p. 68 de la ed. cit.: *Illic purpureis tecta rosariis/ omnis flagrat humus caltaque pinguiâ/ et molles uiolas et tenues crocos/ fundit fonticulis uda fugacibus*.

¹⁰³ IDEM, *Peristephanon*, V, 519-529, p. 588 de la ed. cit.: *caelestis auram muneris/ perfusa subter hauriunt*.

¹⁰⁴ *Vitas emeretensium*, I, 31-34, p. 8: *Fuit in locum amenum, ubi erant multi odoriferi flores, erbe uiridissime, rose hac lillie et corone ex gemmis et auro multe, uela olosirica innumerabilia et aer tenuis flabrali frigore flatu suo cuncta refrigerans*. No me parece del todo convincente la argumentación de VELÁZQUEZ, I. en el sentido de que este relato inaugura la obra en cuestión “no sólo a que por ser coetáneo el autor sea más creíble, sino que por ser el de personajes menos importantes [*sic*] o desconocidos se argumente la posibilidad de la cronología inmediata como factor de mayor credibilidad”. Quizás haya influido más bien la conformación misma del texto y sus etapas y núcleos de composición. De hecho, también podría pensarse que hubiese sido preferible ubicar, en primer término, figuras destacadas para dar realce al escrito desde sus inicios. Cfr., de esta autora, *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*, Mérida, Museo nacional de arte romano-Asociación de amigos del Museo-Fundación de estudios romanos, 2005 (la cita en p. 194).

¹⁰⁵ *Ibidem*, 90-92, pp. 11-12: *...in ortum amenissimum, ubi erat ribus in quo erat aqua uitreique colores et sequus ribo ipso flores multi et siluas aromatum fraglantes redolentesque diuersis suauitatis odoribus*.

considere a menudo como líquidos solidificados”¹⁰⁶. Así lo había explicitado san Isidoro al decir que “se llaman gemas porque son traslúcidas como la goma”¹⁰⁷. Por ejemplo, la resina –considerada en la Edad Media como una piedra preciosa– es “la lágrima que por exudación desprenden algunos árboles, como los cerezos, el lentisco, los árboles balsámicos; o bien los arbustos o ramajes que son capaces de destilar sudor, como los árboles olorosos de Oriente, que exudan gotas como la del bálsamo, la férula y el sucino, cuya lágrima endurecida se convierte en gema”¹⁰⁸. Según este criterio, era natural pensar que una piedra triturada emanaba una fragancia. Es el caso de la *dionysias* que, pulverizada y mezclada con agua, despedía un aroma “como el olor del vino”, en tanto la *myrrithes* calentada exhalaba “un suave olor a nardo”¹⁰⁹.

Muchos siglos después de san Isidoro, el tema de los dulces olores paradisiacos vuelve a aparecer en otra hagiografía, la de Odón de Urgell, compuesta en el siglo XII. En este caso, tales aromas anticipan la gracia celestial que aguarda al santo en el más allá: según el hagiógrafo, Odón “ya percibía en mente el dulce olor de las flores virgíneas que viven en el santo cielo, cuya dulzura reflorece el género humano”¹¹⁰. Esos olores eran de tal excelencia que se suponía que curaban todo mal –con lo cual volvemos al valor milagroso que podían tener dichos aromas–. Así lo subraya Gonzalo de Berceo en su célebre *Poema de santa Oria* –compuesto, como es sabido, en el siglo XIII pero a partir de un original latino perdido, redactado por Munio hacia el siglo XI–. En él se señala que, en su tercera visión, Oria llegó a *...logar bueno, sobra buen arbolado,/ el fructo de los árboles non sería preciado,/ de campo grant anchura de flores grant mercado,/ guarrié [curaría] la su olor omne entecado [enfermo]*¹¹¹.

¹⁰⁶ ALBERT, *op. cit.*, p. 65.

¹⁰⁷ SAN ISIDORO, *Etymologiae*, XVI, 6, 2, t. II, p. 278 de la ed. cit.: *Gemmae vocatae quod instar gummi transluceant*.

¹⁰⁸ *Ibidem*, l. XVII, 7, 71, p. 354: *Est enim lacrima sudore exhalata lignorum, ut cerasi, lentisci, balsami, vel reliquarum arborum sive virgultarum quae sudare produntur; sicut et odorata orientis ligna, sicut gutta balsami ac ferularum vel sucinorum, cuius lacrima durescit in gemmam*.

¹⁰⁹ *Ibidem*, l. XVI, caps. 4, 7 y 7, 14 respectivamente –pp. 272 y 282 de la ed. cit.–.

¹¹⁰ *Vita et miracula Sancti Odonis Episcopi Urgellensis* (VILLANUEVA, J., ed.), *Viatge literario a las iglesias de España*, Valencia, 1850, t. XI, p. 194: *Jam fragabat in mente virginei floris odorem dulcedine cuius vivunt in coelo sancti, cuius dulcedine refluuit genus humanum...* La cita es de gramática confusa, quizás porque existan errores en la transcripción de Villanueva.

¹¹¹ GONZALO DE BERCEO, *Poema de santa Oria* (URÍA MAQUA, I., ed.), Madrid, Castalia, 1981, est. 159, p. 129. Si tenemos en cuenta las escasísimas alusiones al tema del olor o a los perfumes que aparecen en la obra berceana, bien podría pensarse que esta alusión se encontraba en el texto que tradujo este poeta (y no corresponde a un agregado propio).

Esas tres referencias (las alusiones podrían multiplicarse) dan cuenta de esta última categoría argumental relativa a los perfumes y cierra perfectamente el ciclo conceptual que rodea los mismos. En efecto, “el recuerdo del perfume del paraíso terrenal, vivificado por la esperanza del perfume del paraíso eterno, da profundidad al compromiso de los cristianos en la historia”¹¹². Por ende, como habitantes naturales de ese paraíso, los santos se nutren de ese olor y llegan a derramarlo sobre la Tierra a lo largo de su vida y, más aún, luego de su muerte. Lo escatológico se relaciona, pues, con lo mundano, en una esfera de esencias trascendentes e invisibles –imagen que está en el fondo mismo de cualquier pensamiento religioso–.

En síntesis, los aromas deben ser cuidadosamente analizados a la hora de estudiar las estrategias elaboradas por el cristianismo a lo largo de la historia para facilitar el contacto entre Dios y los hombres. En ese camino, los santos (y los olores agradables asociados a ellos) actuaron –según se ha querido indicar– como puentes entre ambas instancias. Esos seres excepcionales –a juicio de sus biógrafos– siempre mantuvieron con los aromas un diálogo privilegiado (tanto en su vida como en su muerte y aun después de ésta). Por lo demás, dadas las características propias de todo perfume (en particular, su intangibilidad y su extraordinaria capacidad de propagarse con rapidez), esta dimensión sensorial fue magníficamente empleada por los mismos hagiógrafos para subrayar una dinámica de la santidad que podía ser aceptada por los fieles sin mayores exigencias teóricas. Tanto o más que un cuerpo incorrupto, un aroma suave demostraba que ese ser venerado había quebrado las barreras que separan lo terrenal de lo celestial, triunfando sobre la muerte y prosiguiendo su existencia en el más allá. En otras palabras –y con un alcance mucho más simbólico–, los santos fueron considerados como recipientes que contenían perfumes, que podían ser derramados en determinadas ocasiones y que, como todo perfume, renueva su valor cada vez que se lo huele. Así, “percepción sensorial y sensación corporal pudieron cruzar y cruzaron las fronteras de espacio, tiempo y esferas que separaban las vidas humana y divina, los designios presentes y futuros”¹¹³. En palabras de un hagiógrafo del siglo XIII, todo santo es “el acompañante de los bienaventurados, perfume de inciensos, ornato de nuestro coro, [...] regalo que se nos ha dado”¹¹⁴.

¹¹² MELONI, *op. cit.*, pp. 1756-1757.

¹¹³ HARVEY, *op. cit.*, p. 229.

¹¹⁴ *Vida de san Isidro*, himno V, & 29, p. 98: *Socius supernorum./ Timiama odorum./ Nostrum adornans corum./ Datum [est nobis munus].*