

## Los tormentos de Brígida. Itinerario espiritual de una endemoniada (1599-1601)\*

*Brigid's torments. The spiritual itinerary of a demoniac (1599-1601)*

María Tausiet

Universidad de Valencia, España

mariatausiet@gmail.com

### Resumen

Entre las relaciones de milagros atribuidos a la intercesión de la Virgen del Pilar, destaca la información sobre los exorcismos realizados en 1601 en Zaragoza a una mujer que ya había peregrinado previamente a varios monasterios en busca de remedio para su mal. Según confesión propia, Brígida estaba poseída por tres demonios y atormentada por cincuenta y cuatro más que la acosaban en forma de moscones. Aunque se trata de un relato breve, su riqueza e intensidad expresiva lo convierten en un documento excepcional para el análisis de las creencias acerca de la posesión demoníaca y la liberación de ésta entendida como milagro.

**Palabras clave:** milagros; exorcismo; brujería; peregrinación; Virgen del Pilar

### Abstract

*Among the reports of miracles attributed to the intercession of Our Lady of the Pillar in Zaragoza (Spain), the story of Brígida Pérez is particularly notable. She had spent three years on pilgrimage to different holy sites seeking a remedy for her ailments. By her own avowal, Brígida had been possessed by three demons and was continually tormented by fifty-four others that had assumed the form of large flies. Although the surviving account of her story is brief, its fascinating wealth of detail makes it an*

\* Este artículo es una versión aumentada y actualizada del ensayo: Tausiet, M. (2018). "Brigid's Fifty-Seven Demons: Exorcism as Miracle in Zaragoza, 1601". *Miriada Hispánica*, 16, pp. 109-120. Lo incluimos dentro de este dossier para hacer accesible a un público hispanoparlante esta investigación publicada originalmente en otro idioma. Además, el artículo añade información adicional con citas de documentos originales que son normalmente de difícil acceso, aspecto que permite difundir el conocimiento tal y como es la motivación de esta revista.

*exceptional source when it comes to analysing Early Modern Catholic beliefs about demonic possession, its relationship with witchcraft, and the supposed miracle of exorcism.*

**Key words:** *Miracles; Exorcism; Witchcraft; Pilgrimage; Virgin of the Pillar.*

*La possession est une scène, alors que la sorcellerie est un combat.*  
CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*

El milagro como género literario independiente, desligado de las vidas de los santos, comenzó a florecer en Europa a medida que se iba extendiendo la devoción a la Virgen y las maravillas atribuidas a su asombroso poder de intercesión. Varias colecciones de sucesos excepcionales, los llamados milagros de Santa María, fueron recopilándose desde finales del siglo XI en diversos países (Inglaterra, Francia, Alemania, Italia, España), aunque casi siempre se trataba de versiones ligeramente diferentes de los mismos prodigios. A finales de la Edad Media, no obstante, ciertos santuarios (entre ellos, algunos hispanos como Montserrat, Guadalupe, la Peña de Francia o el Pilar de Zaragoza) empezaron a compilar relatos propios asociados a su advocación particular.<sup>1</sup>

Pese a su carácter extraordinario, los milagros literarios, herederos de los “exempla” medievales, se presentaban como “historias verdaderas”: como experiencias insólitas insertas en la vida cotidiana. Dado el detalle con que eran narradas, solían causar un gran impacto, lo que contribuía a propagar la fe en el poder salvífico del centro religioso en cuestión y atraer a nuevos peregrinos. Por lo general, los clérigos encargados de la custodia del santuario redactaban el relato milagroso tras interrogar al beneficiario del favor recibido y a algunos testigos del suceso. De este modo, en la elaboración del milagro cooperaban dos agentes: por un lado, los peregrinos, a quienes halagaba que un episodio de sus vidas mereciera atención, y por otro, los eclesiásticos que, con sus preguntas y comentarios, orientaban a los narradores en una determinada dirección para después ordenar, corregir y adaptar sus testimonios como paso previo a la redacción definitiva.

A medida que transcurrió el tiempo las relaciones de milagros fueron apartándose cada vez más del discurso original. A partir de mediados del siglo XVI, la mayoría de los relatos reflejan, por encima de todo, un afán por ensalzar la figura

<sup>1</sup> Sobre milagros en Europa durante la Edad Media y la Edad Moderna, véanse Twelftree (2011) y Walsham, (2003). Sobre milagros en España, véanse Crémoux (2015); Castellote (2010); Montoya Martínez, y Vizueté-Mendoza (2013). Sobre milagros en Zaragoza, véanse Domingo Pérez (2013), Tausiet (2002) y Serrano Martín (2014).

de la Virgen y en especial por difundir la eficacia milagrosa de una determinada advocación. Más que la narración del milagro propiamente dicho, lo que importaba era reconstruir la historia de una peregrinación, desde el momento exacto de la llegada del fiel al santuario hasta la definitiva satisfacción del motivo que lo había conducido hasta allí.<sup>2</sup>

Entre las relaciones sueltas de milagros o favores extraordinarios atribuidos a la intercesión de la Virgen del Pilar, destaca la información manuscrita sobre los exorcismos realizados en Zaragoza en 1601 a una mujer llamada Brígida Pérez (Archivo Capitular del Pilar (A.C.P.) Sig. 1-1-2-4). Procedente de la localidad de Vera de Moncayo, a setenta kilómetros al noroeste de la ciudad, Brígida ya había peregrinado previamente a varios monasterios e iglesias de la geografía española en busca de remedio para su mal. De acuerdo con el relato, llevaba más de dos años poseída por tres demonios y atormentada por otros cincuenta y cuatro que la acosaban en forma de moscones. Aunque el texto que se conserva es breve, su riqueza e intensidad expresiva lo convierten en un documento excepcional para el análisis de las creencias contemporáneas acerca de la posesión demoníaca y la liberación de ésta entendida como milagro.

Tratándose de un relato ejemplar incluido en una colección de milagros marianos, el objetivo inicial era proclamar la curación prodigiosa de la afectada. No obstante, a diferencia de lo que solía ocurrir en otros testimonios similares, dicha curación no consta con claridad, por lo que falta el final feliz característico de este tipo de historias. Pese al anuncio reiterado de que en cierto día señalado los demonios abandonarían el cuerpo de la mujer, la narración concluye abruptamente en medio de los sufrimientos de la desdichada. Dado lo excepcional del caso, en la cubierta del documento aparece un añadido manuscrito posterior a la fecha de su redacción que, a modo de catálogo y señalando su carácter aparentemente incompleto, dice así: “Cura una endemoniada. Año 1601. Está sin concluir, ni firma alguna esta información” (ACP).

Ignoramos, por tanto, el resultado de los exorcismos de Brígida. A falta de posteriores informaciones acerca de su paradero, nada sabemos tampoco sobre el estado –físico, mental, emocional, espiritual– en que quedó tras su estancia en la ciudad de Zaragoza. En cualquier caso, al margen de lo que ocurriera después, los datos conservados son más que suficientes para acercarnos a la biografía de una mujer cuyos extravagantes padecimientos pueden resultarnos en principio ajenos. Sin embargo, tras sucesivas lecturas, a medida que nos adentramos en el texto,

<sup>2</sup> Véase Crémoux, 2015, pp. 24-29.

esta primera impresión va cambiando. Hasta que, poco a poco, una sensación de familiaridad y, sobre todo, de empatía termina imponiéndose a la extrañeza inicial.

A la dificultad de entender las formas de la religiosidad de la época se suma aquí la de comprender el lenguaje, o más bien anti-lenguaje, de la posesión demoníaca.<sup>3</sup> El repertorio de escalofríos, alaridos, gestos descompasados y demás aspavientos de la afectada no nos deja indiferentes, pero la explosiva mezcla de compasión y de sobrecogimiento que nos inspira su sufrimiento rebelde tampoco resulta fácilmente asimilable.

Los problemas de Brígida, de acuerdo con su relato ejemplar, habrían comenzado un par de años antes de su estancia en Zaragoza, manifestándose en diversos síntomas, a cual peor:

Aunque no perdía el sentido, venía a tener como desmayos, padeciendo primero unos calofríos por las espaldas, manos y cara, tomándole unos de una manera y otros de otra, porque algunas veces le cargava a la cabeça y ojos, como que le faltava la vista, y otras veces al estómago y coraçon, y otras grandes dolores de espaldas y riñones. (ACP f. 1r)

Todo ello indicaba un profundo estado de abatimiento que le habría llevado no sólo a tener “imaginaciones de blasfemias”, sino incluso a contemplar la posibilidad de acabar con su vida. A pesar de haber buscado consuelo en la iglesia, “confesándose y comulgando con su cura”, en un principio no se pensó que estuviera poseída, sino que se sospechó que la causa de sus males eran las frecuentes riñas de Brígida con su tiastra, una mujer que en el pueblo tenía fama de hechicera, hasta el punto de acabar siendo presa por el obispo de Tarazona acusada de dicho crimen.

Aunque el motivo de las disputas entre ambas mujeres no queda claro, lo que sí parece es que —a la manera de un clásico cuento de hadas al que se le hubiera dado una vuelta de tuerca—, tras fallecer la madre de Brígida, su padre había vuelto a casarse y que, al fallecer de nuevo la madrastra (“hermana que fue de dicha muger reputada por echiçera” (ACP, f. 1v), la malvada tiastra había empezado a manifestar su animadversión por la joven, llegando incluso a fabricar un hechizo contra ella. Por lo que leemos entre líneas, el problema de fondo radicaría en los conflictos de las dos mujeres por los bienes del padre. Por un lado, según reza el

<sup>3</sup> Sobre el lenguaje de la posesión demoníaca, véanse Certeau (1978) y Tausiet (2002).

documento, “la occasion porque le echiçó fue por averle dado a Brígida su padre que se pusiesse unos vestidos de su madrastra”. Esto no le habría gustado a la hermana de la fallecida, pero mucho menos aún el hecho de que, más de dos años después, una vez casada la joven Brígida, ésta continuara llevando “cierto tocado”. De modo que “siempre que la v[e]ía con la toca”, la tiastra “renobava la yra que contra ella tenía, y murmuraba de la dicha Brígida, y la maldeçía pública y secretamente” (ACP f. 1v).

En medio de estas tensiones, debió de plantearse qué ocurriría con la hacienda del padre cuando éste muriera: si pasaría a los hijos de su segunda mujer o a los de su hija, todavía sin descendencia. En el caso de que Brígida muriera sin haber tenido hijos, “se dio a entender que avía de venir la hazienda a los hijos de su madrastra, sobrinos de la dicha hechicera” (ACP f. 1v). A partir de ahí, la demonización de la aborrecida tiastra no iba a tardar en producirse mediante los estereotipos de la bruja clásica:

La sobredicha muger tenía hecho pacto con el demonio [desde hacía] 35 o quarenta años, a la qual se le apareçía en figura de puerco. Y en los quales 35 años exercitó y continuó la servidumbre del demonio haziendo mal a criaturas y haziendo actos competentes a brujos. (ACP f. 1v)

En consonancia con tales acusaciones, el relato continuaba afirmando que, aproximadamente un mes antes de que Brígida comenzara a experimentar sus tormentos, la infame tiastra había confeccionado un hechizo con el fin de causarle el mayor daño posible:

Aconteció que a 3 de abril del año 1599 se determinó de hazer el echiço desta suerte: tomó tres o quatro cabellos del colodrillo a la dicha Brígida, y con unas yerbas cogidas de la falda del Moncayo, atándolas con los cabellos, dixo ciertas palabras, en las quales le mandaba al demonio que le hiziesse todo el mal que pud[i]esse a la dicha Brígida, hasta que la hiziesse despeñar o que se matasse. Y que se aprovechasse del favor de todos sus amigos [demonios]. Y para esto le asignó espaçio de quatro años. (ACP f. 1v 2r)

De acuerdo con Brígida, el susodicho hechizo –algo en principio tan simple como unos cabellos y unas briznas de hierba– habría sido escondido por la tiastra (“sola y secretamente”) debajo de una teja de la casa en la que la joven vivía con su marido. La prueba aducida es que los dos “sentían ruydo muchas noches” pro-

veniente de cierta zona del tejado, como si en ese rincón estuviera incubándose algún tipo de operación siniestra. Veinte días después, el hechizo habría cobrado su efecto, pues, según el relato, el 23 de abril del año 1599 Brígida empezó a ser mortificada por cincuenta y siete demonios. Tres de ellos se alojaban en sus entrañas y los restantes se limitaban a acosarla desde fuera:

A 23 de dicho mes [abril] dentro el cuerpo entraron 3 demonios, que el uno de ellos se llamó Nicol, el segundo Leleel, el 3º Natanaal, y çinquenta y quatro por fuera, atormentando a dicha Brígida con diferentes tormentos, apareçiendole comúnmente en figura de moscones grandes. (ACP f. 2r)

Dicho día iba a marcar un antes y un después en la vida de la joven. A partir de ese momento, abandonó el espacio doméstico y empezó a peregrinar a diferentes santuarios en compañía de su marido. El caso de Brígida representa la continuidad de una tradición bajomedieval arraigada que, en el siglo xv, por ejemplo, había llevado a ciertas mujeres consideradas endemoniadas —o al menos visionarias—, como Margery Kempe<sup>4</sup> o Catalina Gómez<sup>5</sup>, a emprender una existencia viajera en pos de la salud espiritual.

En ese sentido, resultan especialmente significativas las fechas en que, tal y como constaba en el relato, se habrían producido los principales acontecimientos relacionados con el recorrido anímico de Brígida. No puede ser coincidencia que la joven quedara endemoniada exactamente un 23 de abril. Por un lado, se trataba de la festividad de san Jorge, patrón de la corona de Aragón y símbolo de la victoria de la fe sobre el mal, representada por su combate contra el demonio, al que, según la leyenda, habría vencido en forma de dragón. Por otro lado, al igual que los peregrinos de los famosos *Cuentos de Canterbury*, Brígida habría iniciado su trayecto a finales de abril, ese momento dulce del año en que, como explicaba Geoffrey Chaucer, tras el largo invierno, las avecillas empiezan a trinar, la gente siente el ansia de peregrinar y los viajeros piadosos desean visitar tierras y santuarios distantes.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Véase Kempe (2012).

<sup>5</sup> Véase Ubieto Arteta (1998).

<sup>6</sup> El prólogo a los *Cuentos de Canterbury* empieza subrayando la idea de que es en abril cuando la mayoría de peregrinos emprenden sus viajes: “Las suaves lluvias de abril han penetrado hasta lo más profundo de la sequía de marzo [...] las avecillas, que duermen toda la noche con los ojos abiertos, han comenzado a trinar, pues la Naturaleza les despierta los

Tampoco puede ser casualidad que, tal y como señalaba el principio de una crónica destinada a glorificar la figura de Nuestra Señora del Pilar, las “melancolías y tristezas” de la joven empezaran a manifestarse precisamente en el mes de la Virgen, y en particular, “el primer día de las letanías, que fue 7 de mayo”. Las llamadas *Letanías Lauretanas* (una serie de invocaciones poéticas a María, que incluían expresiones como “Rosa mística”, “Torre de marfil”, “Salud de los enfermos” o “Consuelo de los afligidos”, y que actualmente se recitan al final del rosario) se desarrollaron especialmente en el santuario de Loreto –de ahí su nombre–, y se popularizaron a finales del siglo XVI, siendo aprobadas con indulgencias por el papa Sixto V en 1587. Andando el tiempo, no obstante, su abuso se hizo tan exagerado que Clemente VIII decidió prohibir muchas de estas invocaciones en 1601, el mismo año en que se redactó el relato de Brígida.<sup>7</sup> Por si tales coincidencias no fueran suficientes, el documento especificaba que, tras peregrinar por diversos centros religiosos, Brígida y su marido habían llegado a Zaragoza el jueves 1 de junio de 1601, día de la Ascensión, es decir, cuarenta días exactamente después del Domingo de Resurrección.

La intención de enmarcar litúrgicamente el itinerario espiritual de la joven se impone a lo largo de toda la narración. Los días que pasa teóricamente en cada santuario son siempre nueve: un tiempo devocional, en su caso de súplica intensa, que se reifica con periodicidad a lo largo de casi dos años. La costumbre de dedicar *novenas* a determinadas causas, presente ya en los primeros tiempos del cristianismo, habría empezado inspirándose en ciertas celebraciones paganas para apaciguar a los dioses y honrar la memoria de los difuntos, pero se fomentó sobre todo desde finales del siglo XVI y comienzos del XVII.<sup>8</sup> El número nueve, considerado sagrado tanto en el mundo grecorromano como en el cristiano (no tanto en el judaísmo y el islam, donde prevalece el siete), ha representado tradicionalmente la medida de las gestaciones y de la completitud o totalidad. Pero, a partir de la implantación del cristianismo, empezó a ser interpretado también como símbolo de la imperfección humana –que siempre ha de intentar superarse–, por contraste con el número diez, que representaría el ideal divino.

Según su relato, Brígida pasó nueve días en el monasterio de Piedra, otros nueve en el monasterio de Veruela, y nueve más en la iglesia de San Cosme y San

---

instintos. En esta época la gente siente el ansia de peregrinar, y los piadosos viajeros desean visitar tierras y distantes santuarios en extraños países...” (Chaucer, 1997, p. 61).

<sup>7</sup> Véase Santi (1910).

<sup>8</sup> Véase Hilgers (1911).

Damián de Arnedo, siendo su intención dedicar otra novena a Santa Juliana en la ermita de Castiello de Jaca. No obstante, yendo de camino a dicho santuario, situado en las estribaciones de los Pirineos, ella y su marido decidieron detenerse en Zaragoza y ofrecer una novena a la Virgen del Pilar. La importancia que el autor del manuscrito concede al número nueve en general y a los novenarios en particular es tal que, para adecuar lo sucedido (probablemente durante más tiempo) a los nueve días prescritos, llega incluso a confundir determinadas fechas y días de la semana. Así, por ejemplo, se afirma que Brígida llega endemoniada a la ciudad el jueves 1 de junio y que se liberará el sábado siguiente, día 9, cuando lo cierto es que ese sábado sería no el noveno, sino el décimo día de dicho mes.<sup>9</sup>

Los espectaculares exorcismos que iban a celebrarse durante la estancia de Brígida en Zaragoza adquieren un relieve mucho mayor dentro del relato al verse precedidos por los exorcismos realizados en los santuarios visitados anteriormente por la peregrina. Aunque el autor del manuscrito no entra en demasiados detalles acerca de lo ocurrido en dichos santuarios –que sirven más bien de marco previo al esperado milagro pilarista–, los escasos datos anotados resultan particularmente expresivos. Se insinúa, por ejemplo, que la decisión de la pareja de acudir en primer lugar al monasterio de Piedra se debió a la fama del convento por la cura de endemoniados, los cuales quedarían liberados gracias a una reliquia de san Bartolomé que allí se custodiaba.

Desde la temprana Edad Media, San Bartolomé (conocido también como Natanael<sup>10</sup>) fue considerado el santo exorcista por excelencia, especializado en conjurar demonios, tal y como habría demostrado ya en vida. Según la *Leyenda Dorada*, tras la muerte de Cristo, su enorme arrojo lo llevó a predicar hasta la India (“país situado en el extremo del mundo”),<sup>11</sup> donde convirtió a muchos de sus habitantes a la nueva religión. A la vuelta de su viaje, se detuvo en Armenia, donde, de forma más admirable todavía, logró que su rey (Polimio o Polemón) abandonara su fe y se bautizara como cristiano. El rey se habría convencido principalmente a partir de la curación por el apóstol de su angustiada hija, que llevaba

<sup>9</sup> “Dixeron y prometieron de salir el sábado siguiente, que se contaba a 9 de dicho mes” (ACP, 1-1-2-4, ff. 3v-4r.).

<sup>10</sup> Según el Evangelio de Juan, Natanael fue uno de los discípulos a los que Jesús se apareció en el mar de Tiberíades después de su resurrección. Como en las listas de los evangelios sinópticos el nombre de Felipe va seguido por el de Bartolomé, la tradición asimiló a Bartolomé y a Natanael como una sola persona. Esta identificación es muy posible, puesto que Bartolomé en arameo es un simple patronímico (bar-Tölmay) que significa “hijo de Tölmay” o “hijo de Ptolomeo”. Véase Fenlon (1907).

<sup>11</sup> Véase Vorágine S. d. (1982, p. 524).

mucho tiempo endemoniada sin que nadie hasta entonces hubiera conseguido aliviarla. La leyenda se popularizó en España a finales del siglo XVI, a partir de la publicación del *Flos Sanctorum* de Alonso de Villegas.<sup>12</sup> Según esta versión, Bartolomé había liberado previamente a un buen número de endemoniados, llegando su fama hasta la ciudad donde vivía el rey, quien lo mandó llamar.<sup>13</sup> Una vez en su presencia,

rogóle que curasse a una hija suya que estava lunática. Y era un demonio que se había apoderado de ella y a tiempos hazía locuras grandísimas. A manera de perro ravisio mordía y despedazaba todo lo que podía aver a las manos, tanto que era necessario tenerla atada a tales tiempos con cadenas. Vista por el Apóstol, mandóla desatar y dexar libre. Hazíaseles de mal a los criados que tenían cargo della, temiendo no hiziesse lo que solía estando sin prisiones. Porfió San Bartolomé en que la desatassen y, desatada, ella mostró estar perfectamente sana y libre de aquel cruel demonio. (Cornellas, 1615, f.237r)

El rey, lleno de agradecimiento, quiso recompensar al apóstol con todo tipo de riquezas materiales, pero Bartolomé insistió en que el mejor regalo sería que él y su pueblo se convirtieran a la auténtica religión. El rey aceptó y, acto seguido, le propuso acudir con él al templo de la diosa Astarot (conocida en otras regiones como Ishtar o Astarté) para demostrar la falsedad de sus poderes. Así se hizo y, ante la presencia de una gran muchedumbre, habló el demonio escondido en el ídolo de la diosa, con una voz “terrible y espantosa”, reconociendo que no tenía virtud alguna y que todo lo que obraba eran engaños, “en especial con los enfermos”. Ante ello, los que estaban presentes echaron sogas a la estatua de la diosa y la derribaron. En ese instante, vieron cómo del interior del ídolo salía un demonio,

en figura de un hombrecillo negro con el rostro prolongado y una barba larga, los ojos encendidos como fuego, y hechava dellos centellas, y por las narices lançava un humo negro y hediondo. Los cabellos de la cabeça le llegavan hasta el suelo, cubriéndole un cuerpo feyssimo y malhecho. Tenía muchas cadenas de fuego alrededor de sí. Era de tan mala figura, y espantosa, que el rey, su mujer y dos hijos, con todo el

<sup>12</sup> La primera edición de esta obra, con el título de *Fructus Sanctorum y Quinta Parte del Flos Sanctorum*, se publicó en Cuenca por Juan Masselín en 1594.

<sup>13</sup> Véase Villegas (1615, ff. 236v-238r.).

pueblo que le vieron quedaron como atónitos y asombrados. Mandóle el Apóstol que se fuesse al desierto y no pareciesse más entre gentes. Y él le obedeció. (Cornellas, 1615, f. 237v)

La demonización de las creencias paganas no podía ser más plástica. Los antiguos dioses y diosas no sólo aparecían neutralizados por la nueva religión, sino que sus estatuas-ídolos esconderían diablillos procedentes del mismo infierno. A finales del siglo XVI, las descripciones detalladas y exageradas de dichos seres deformes, tan ridículos como espantosos, se multiplicaron como una forma de subrayar el triunfo de la Iglesia frente a sus enemigos.<sup>14</sup> No obstante, tales triunfos iban a tardar siglos en producirse. La era apostólica había sido, ante todo, una época de mártires. Y, entre ellos, san Bartolomé destacaba por la crueldad con que habría sido sacrificado.

La leyenda del apóstol continuaba narrando cómo, después de haber vencido a la diosa Astarot, entre otros dioses locales, muchos de sus antiguos devotos comenzaron a derribar estatua tras estatua. Ante ello, ciertos sacerdotes, ofendidos e indignados, se dirigieron a Astiages (o Astriges), un hermano del rey, “señor en otra provincia comarcana”, y echaron la culpa de todo a Bartolomé. Dicha acusación terminaría precipitando uno de los martirios más crueles que quepa imaginar: “Esto syntió tanto el tirano que, en señal de enojo y rabia, despedaçó sus vestiduras. Mandó herir con varas de hierro al Santo Apóstol. Y después de averle atormentado de esta manera algún tanto, mandó que le dessollassen vivo” (Villegas, 1615, f. 238r).

A lo largo de los siglos, la piel desollada del intrépido apóstol iba a servir de inspiración a un buen número de artistas europeos que lo representaron llevándola en los hombros como símbolo de sus atroces padecimientos (quizá la imagen más famosa sea la de Miguel Ángel en el Juicio Final de la Capilla Sixtina).<sup>15</sup> Pero esta piel apostólica, arrancada, según la leyenda, de la cabeza a los pies, también acabó convirtiéndose en una reliquia repartida por numerosos centros religiosos, al decir de sus poseedores. Siguiendo a Gregorio de Tours,<sup>16</sup> la tradición defendía

<sup>14</sup> Véase Tausiet & Amelang (2004).

<sup>15</sup> Especialmente interesante, por su detallismo y originalidad, es el ciclo de pinturas murales del siglo XIII conservadas en la iglesia parroquial de San Bartolomé de Fompedraza (Valladolid). En ellas se representa la vida del apóstol siguiendo el relato de la *Leyenda Dorada*, con lo que su faceta de exorcista (incluyendo a los numerosos demonios que habría vencido) se convierte en protagonista.

<sup>16</sup> Véase Tours (1994).

que las reliquias del santo habían sido enterradas en la isla de Lípári para trasladarse en 808 a Benevento, por miedo a los sarracenos, y finalmente a Roma (gracias a Otón III, que las habría depositado en la iglesia de San Adalberto, en la isla Tiberina, que desde entonces se conoce como *San Bartolomeo in insula*). No obstante, ello no impidió que otros muchos lugares pretendieran conservar asimismo parte de los restos del apóstol.<sup>17</sup>

Entre tales restos, el pellejo del santo particularmente, ya fuera completo o sólo un pedazo, apareció multiplicado por doquier. La lista de los individuos y santuarios que reivindicaban su custodia sería interminable.<sup>18</sup> En España, dos de las iglesias que alcanzaron particular fama por la posesión de dicha reliquia fueron la catedral de Valencia<sup>19</sup> (que también se preciaba de custodiar el Santo Grial) y la de Oviedo, en cuya *Arca Santa* se guardaría no sólo la casulla de san Ildefonso,<sup>20</sup> entre otros muchos tesoros extraordinarios, sino también la piel completa del apóstol.<sup>21</sup>

Hemos de suponer que la mención en el relato de Brígida de la “reliquia de Sant Bartholome” conservada en el monasterio de Piedra, que a tantos energúmenos habría curado y por cuya intercesión esperaba la desdichada liberarse de sus demonios, correspondería a un pedazo más del santo pellejo, aunque el documento no aclara este particular. Lo más probable, dado el enorme prestigio de otra reliquia custodiada en este mismo monasterio, es que la joven acudiera al convento cisterciense atraída por la fama de una Sagrada Forma conocida como *Sacro Dubio* (*Santa Duda*) que, según la tradición local, en 1380 había sangrado milagrosamente cuando un sacerdote, que dudaba del milagro de la transubstanciación, estaba celebrando misa en la iglesia de la Presentación de Cimballa (Zaragoza).<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Sobre las reliquias apostólicas, véase Jong, Teuws, & Van Rhijn (2001).

<sup>18</sup> Ya sólo en España resulta significativo el relato acerca de la princesa Juana, hija del emperador Carlos V, según el cual en cierta ocasión, estando enferma en Valladolid, envió a llamar a Francisco de Borja, confiando en que la curara utilizando “una reliquia del pellejo de San Bartolomé que avía avido del emperador su padre”. No obstante, cuando Francisco quiso cortar un pedazo de esta piel, se produjo el milagro de que “con estar tan seca, cayó una gota de sangre sobre el lienço de olanda que estaba debaxo” (Nieremberg, *Vida del Santo Padre y gran siervo de Dios, el Beato. San Francisco de Borja*, 1643, p. 290).

<sup>19</sup> Véase Guilló (1738, p. 143).

<sup>20</sup> Véase Tausiet (2013).

<sup>21</sup> Véase Lafuente-Gemar (2005).

<sup>22</sup> La leyenda de este milagro tiene mucho en común con otras historias acerca de hostias sangrantes que se extendieron en Europa a partir del siglo xiii como forma de promover la

La reliquia permaneció durante varios años en su lugar de origen hasta que el futuro rey de Aragón Martín I el Humano, siendo aún duque, la llevó a Zaragoza con la excusa de que Cimballa era un lugar fronterizo con Castilla, con lo cual estaba expuesta a ser profanada en caso de guerra. El *Sacro Dubio* se veneró en la capilla del palacio de la Aljafería hasta 1390, fecha en que el rey donó la reliquia al monasterio de Piedra. Para albergarla como se merecía, se construyó un magnífico retablo-relicario en forma de tríptico, cuyas puertas se abrían a los peregrinos para que pudieran ver con sus propios ojos la *Santa Duda*.<sup>23</sup> Aunque a las mujeres les estaba prohibido entrar al monasterio, dos veces al año (el día del Corpus y el 12 de octubre) la Sagrada Forma se mostraba desde el balcón de la torre del homenaje que daba entrada a la abadía. Muchas dolientes, supuestamente poseídas por espíritus malignos, acudían allí durante todo el año, pero sobre todo en esas fechas, con la esperanza de ser liberadas de sus padecimientos mediante el poder atribuido a la reliquia.<sup>24</sup>

Una de las endemoniadas visitantes del santuario de quien se ha conservado noticia fue Catalina Gómez, una muchacha soriana, hija de familia acomodada y noble, quien, según se contaba, había peregrinado durante once años de monasterio en monasterio, sin hallar remedio a sus males, hasta que, por fin, un día, “como consecuencia de una novena [...] se le manifestaron los muchos demonios que la poseían. Y, con ellos, cuarenta almas del purgatorio que purgaban en el cuerpo de la doncella” (Ubieto Arteta, 1998, p. 328).

Aunque ni la novena ni los exorcismos que le hicieron lograron aliviarla, una de las almas del purgatorio que se alojaban en su cuerpo se compadeció de ella y le habló diciendo, “que no se vería libre de los demonios hasta que no fuera llevada al monasterio de Nuestra Señora de Piedra, en Aragón, lugar justamente famoso en curaciones de este tipo” (Ubieto Arteta, 1998, p. 329).

En el mes de marzo de 1427 se dirigió hasta allí y fue “sometida a un conjuro por uno de los monjes del cenobio ante la presencia de Nuestra Señora la Blanca”. Según el picaresco relato, tan ejemplar como humorístico, ello sólo provocó que los demonios que habitaban en el cuerpo de la muchacha se resistieran aún más y fueran a buscar ayuda en el infierno, de manera que “un ingente número

---

controvertida creencia en la transubstanciación o “presencia real” de Cristo en la eucaristía, que acabaría conmemorándose por todo lo alto en la fiesta del Corpus Christi, instaurada en 1264. Entre tales historias, destaca el relato de los corporales de Daroca (Zaragoza) o el del milagro de Bolsena (Italia). Véanse Ballestín (2011) y Tausiet (2014).

<sup>23</sup> Véase Zymła (2013).

<sup>24</sup> Véase Zymła (2009).

de ellos llegaron incluso a amontonar grandes cantidades de leña para quemar el convento”. No obstante, a modo de moraleja final, el mal aparente terminó transformándose en bien, pues, gracias a la colaboración de todos los frailes (“la comunidad del monasterio hizo causa común [...] los monjes formularon exorcismos, oraron y ayunaron al unísono”), la joven Catalina se liberó por fin de sus demonios. Y no sólo eso, pues la madera que habían acumulado estos era tanta que, “una vez conjurado el peligro, sirvió para construir el hostel, la hospedería y otras dependencias, además de proporcionar madera al hogar durante más de cinco años” (Ubieto Arteta, 1998, p. 329).

En 1599, casi dos siglos después, ya fuera por la fama de ahuyentar demonios del monasterio o por la virtud de los exorcismos obrados por la reliquia de san Bartolomé,<sup>25</sup> la joven Brígida Pérez iba a ofrecer su primera novena en esta misma abadía cisterciense, mientras los frailes hacían “las devidas diligencias, exorçiqándola y encomendándola a Dios con grandes veras”. Todo ello sirvió para confirmar la idea de la joven de que su mal se debía a la mala voluntad de ciertos demonios, dadas las “muchas y diversas señales que hizieron” (ACP, f. 2r). Sin embargo, pese a los esfuerzos de la comunidad por ayudarla, Brígida no mejoró. Aunque nada más terminar su novena creyó estar curada y se dirigió de vuelta a su casa de Vera de Moncayo con esa convicción, una vez en el pueblo, “manifestóse luego atormentada”, en especial cuando acudía a la iglesia para atender los oficios divinos (ACP, f. 2v).

Resulta especialmente interesante una anotación al margen del manuscrito que revela una lectura complementaria, una interpretación laica que coexistió sin conflictos con la visión religiosa que atribuía los sufrimientos de la joven a una feroz invasión demoníaca. Según dicha nota, “sospechándose sería enfermedad, llamaron dos médicos, los quales la visitaron por diversas vezes por espacio de un año poco más o menos, aplicándole remedios contra melancolía y otras cosas semejantes” (ACP, f. 2v).

Al no mejorar tampoco con los tratamientos de la medicina, Brígida volvió a salir en busca de remedio. En esta ocasión no iba a ir muy lejos, ya que decidió ofrecer una nueva novena en el monasterio de Veruela, situado en las afueras de su localidad, a una distancia de tan solo un paseo desde su casa. Este monasterio, cisterciense al igual que el de Piedra, había sido el primero de dicha orden funda-

<sup>25</sup> La fama de san Bartolomé como exorcista se reflejó en la literatura del Siglo de Oro español. Buena muestra de ello son dos obras del dramaturgo Pedro Calderón de la Barca, *Las cadenas del demonio* y *El rufián dichoso*, en las cuales el apóstol desempeña un papel decisivo por sus poderes para vencer a los demonios. Véase Kallendorf (2004).

do en Aragón y poseía una enorme cantidad de tierras, siendo uno de los señoríos más poderosos de la zona. Aunque la abadía de Veruela no era especialmente famosa por la curación de endemoniados, es muy probable que, siguiendo la tradición del fundador de la orden, cuyas dotes de exorcista aparecían subrayadas en todas sus biografías,<sup>26</sup> los llamados “frailes bernardos” fueran también requeridos con frecuencia para dicho fin.<sup>27</sup>

Sea como fuere, tras los conjuros realizados por los frailes del convento, durante los cuales la joven endemoniada manifestó sus angustias en grado extremo (“el demonio, assi quando la exorzizaban como en otros ratos y ocasiones la atormentaba y acongoxaba haziéndole estremezer todo el cuerpo, brazos y cabeza con diferentes mobimientos y estraños visajes, perturbándole los sentidos” (ACP, f. 2v)). Brígida volvió de nuevo a su casa. Una vez allí, pese a continuar con sus pensamientos blasfemos, depresivos y probablemente suicidas, debió de sentirse algo mejor durante una temporada (“estuvo tres meses sin atormentarla el demonio, sino con las continuas imaginaciones” (ACP, f. 2v)).

Sin embargo, no resignada a continuar sufriendo, cierto tiempo después (el manuscrito se refiere de forma indeterminada a “algunos meses más”) salió de su hogar por tercera vez, dirigiéndose en esta ocasión a la iglesia de “los Santos Martyres Sant Cosme y San Damián del lugar de Arnedo, en el reyno de Castilla” (ACP, f. 2v). Cosme y Damián, dos hermanos gemelos originarios de Arabia, habrían ejercido gratuitamente la medicina en Cilicia en el siglo III d. C., extendiendo de este modo la fe cristiana entre sus pacientes. Ello les llevó a ser considerados –al menos desde el siglo XIII, tras la enorme difusión de la *Leyenda dorada*– como los santos curanderos por excelencia. Según su leyenda, los dos hermanos *anargiros* (en griego, “enemigos del dinero”), que se negaban a aceptar ningún tipo de retribución por sus servicios, habrían sido cruelmente martirizados por el procónsul romano de la región sin éxito, hasta que, como en tantas otras historias de martirio (la del apóstol Bartolomé, por ejemplo), acabaron siendo decapitados.<sup>28</sup>

En realidad, los santos gemelos venían a representar la cristianización de los dioscuros Cástor y Pólux, lo que explicaría la rápida aceptación que obtuvieron al ocupar el vacío dejado por los héroes sanadores de la mitología pagana.<sup>29</sup> Ya el

<sup>26</sup> Véanse Álvaro (1597) y Montalvo (1602).

<sup>27</sup> Véanse Sands (2004, p. 5) y France (2007, p. 152).

<sup>28</sup> Véase Vorágine S. d. (1982).

<sup>29</sup> Véase Réau (1997).

siglo IV d. C., los cristianos de Bizancio empezaron a venerar a Cosme y Damián en los recintos dedicados previamente al dios Asclepio, donde durante siglos había venido realizándose la llamada *incubatio*. Esta práctica antiquísima, muy popular en Grecia y en Roma, llevaba a los devotos a pasar la noche en los templos para “incubar” o favorecer la curación de sus enfermedades gracias a los sueños sobrenaturales supuestamente inspirados por las divinidades a que se rendía culto en cada santuario. La costumbre de la *incubatio* se transmitió directamente a la primitiva iglesia oriental cristiana y, aunque hoy día existen dudas acerca de su implantación en el mundo cristiano occidental, su permanencia aparecía insinuada de algún modo en el prodigio más famoso atribuido a los santos médicos.<sup>30</sup>

De acuerdo con la leyenda, si admirables habían sido las dotes curativas de los gemelos en vida, todavía iban a serlo más tras su fallecimiento. Uno de los milagros *post mortem* de los santos hermanos que alcanzó más popularidad en toda Europa por su extraño pintoresquismo es el que relataba lo sucedido a un sacristán de la iglesia de San Cosme y San Damián de Roma (fundada en el Foro ya en el siglo VI). El sacristán, que tenía una pierna gangrenada, soñó una noche en el templo que acudían a su lecho los santos médicos para operarlo. Nada más despertar comprobó que, en efecto, se le había trasplantado la pierna sana de un moro de raza negra recién fallecido; que su antigua pierna cancerosa se encontraba en la tumba del cadáver tullido, y que desde ese momento él tenía una pierna de cada color.<sup>31</sup>

El hecho de que el sacristán acabara poseyendo una pierna negra y otra blanca convertía la historia del milagro en algo ciertamente inquietante y difícil de asimilar. Al menos éste iba a ser el sentimiento plasmado a comienzos del siglo XVI por un artista alemán conocido como maestro de Stetten (Baviera) en una tabla en la que los santos gemelos aparecían acompañados por tres ángeles que desempeñaban las funciones de enfermeros ayudantes. Como si se tratara de una extraña señal procedente del cielo, las alas de los tres ángeles eran completamente negras por un lado y blancas por el otro, lo que de alguna manera remitía al simbolismo del diablo, quien desde la Edad Media había sido representado a menudo

<sup>30</sup> Sobre la práctica de la *incubatio* cristiana y su relación con el culto a los santos Cosme y Damián, véanse Festugière (1971); Marcos (1972, 1975); Teja (2002; 2007); Csepregi (2009).

<sup>31</sup> Dicho milagro, representado en la iglesia ortodoxa en innumerables iconos desde antiguo, y en la iglesia de Roma a partir de la difusión de la *Leyenda Dorada*, iba a popularizarse en el arte occidental a partir sobre todo de finales del siglo XV. Véanse Campuzano (1996) y Vadillo (2011).

portando alas negras. No olvidemos que, para la mentalidad de un artista del siglo XVI, el acto de insertar el miembro de un cuerpo pagano en uno cristiano bien podría ser considerado como un prodigio de la benevolencia divina, pero también como algo que rozaba lo demoníaco.<sup>32</sup>

Aunque Cosme y Damián habían sido populares durante toda la Edad Media, al igual que iba a ocurrir con otros muchos santos, la fama de su vida y milagros se acrecentó considerablemente en España tras la celebración del Concilio de Trento (1545-1563). En particular, la devoción a los hermanos sanadores iba a consolidarse a partir del año 1566, cuando sus supuestas reliquias llegaron (trasladadas o, más bien, robadas) desde Santa Cruz de Andosilla (Navarra) hasta Arnedo (La Rioja), lo que convirtió a la villa en un importante centro de peregrinación para muchos fieles procedentes de Castilla, Navarra y Aragón.<sup>33</sup> Cuando Brígida decidió viajar hasta allí, la fama de los santos médicos en la curación de endemoniados era ya notable, aunque todavía iba a serlo mucho más en las décadas inmediatamente posteriores. Tanto es así que en 1650, en una pequeña localidad cercana a Arnedo, se fundó una ermita especializada en la expulsión de demonios, no sólo de personas sino también de animales. La ermita del milagrero Cristo de la Columna (en Ambas Aguas, a seis kilómetros de Muro de Aguas), que iba a mantenerse en pleno funcionamiento hasta 1958, fue testigo durante muchos años de una impresionante romería en la que todo tipo de aquejados, pero en especial enfermos con trastornos mentales, llegaban hasta la localidad en carros y carretas para avanzar después hasta la puerta de la ermita descalzos o incluso de rodillas.<sup>34</sup>

Según el relato que nos ha llegado, Brígida y su marido pasaron nueve días en la villa de Arnedo, acudiendo diariamente a la iglesia de los santos Cosme y Damián, “y en ellos, por intercesión de aquellos santos, quedava atormentado el demonio mucho, exorcisándola personas religiosas y aplicándole otros remedios eclesiásticos” (ACP, f. 2v).

No obstante, a diferencia de otros endemoniados para quienes la mediación milagrosa de los santos resultaba decisiva, a Brígida no le alcanzaron sus gracias celestiales: “Aunque en dicha villa [se] curan, por intercesión de dichos martyres,

<sup>32</sup> Esta tabla, de comienzos del siglo XVI, atribuida al conocido como Maestro de los altares de Schnait y Stetten, se encuentra en el Landesmuseum Württemberg, en Stuttgart (Alemania).

<sup>33</sup> Véase Gonzalo Moreno (1994).

<sup>34</sup> Véase Tolosana (1990, p. 9).

muchos que llegan *con semejante trabajo* [abajo tachado: *desta enfermedad*], con todo eso, Nuestro Señor no le hizo merced por sus justos juyzios” (ACP, f. 2v).

De este modo, una vez más, la pareja volvió a su casa, “donde estuvieron por espacio de tres meses, poco más o menos, prosiguiendo siempre el acostumbrado tormento”. Sin entrar en más detalles, el documento añadía cómo, durante todo ese tiempo, el vicario de dicho pueblo aplicó a la joven “algunos remedios eclesiásticos” (ACP, f. 2v) que, evidentemente, no obraron su fin.

La situación de estancamiento psicológico de Brígida iba a romperse de nuevo tras el nombramiento en 1599 de un nuevo obispo en la sede de Tarazona, a la que pertenecía la localidad de Vera. El obispo recién llegado era nada menos que Diego de Yepes, un fraile de setenta años, cuya potente personalidad iba a demostrarse una vez más en el gobierno de esta diócesis, en la que se mantendría hasta su muerte en 1613, a la edad de ochenta y cuatro años. Diego de Yepes –un hombre excepcionalmente fuerte tanto física como mentalmente– había sido prior de ocho monasterios de la orden jerónima, a la que pertenecía.<sup>35</sup> Durante dos años (1575 y 1576) fue confesor de Teresa de Jesús, lo que le llevaría a escribir –o, al menos, colaborar– en la segunda biografía que se conserva de la santa.<sup>36</sup> Fue también confesor de Felipe II al final de la vida del rey, ganándose hasta tal punto su confianza que acabó siendo nombrado ministro de su Consejo y, mucho más importante todavía, uno de sus ejecutores testamentarios. Ello convertiría al fraile no sólo en responsable de la herencia material del rey, sino también, de algún modo, de su legado espiritual, pues en virtud del codicilo fue elegido para depurar –censurar o eliminar– todos aquellos documentos reales que, en su opinión, no merecían perdurar en su memoria.<sup>37</sup>

Poseedor de un temperamento mucho más activo que contemplativo, el espíritu combativo de Yepes se manifestó a lo largo de su vida en algunas de sus más polémicas actuaciones. Así, por ejemplo, en 1581, siendo abad del monasterio de San Miguel del Monte, en Miranda de Ebro (Burgos), dio la orden de talar sin permiso unos árboles, lo que le llevó a ser condenado por el capítulo de su orden al exilio en el monasterio de Nuestra Señora de la Estrella (La Rioja), debiendo desplazarse hasta allí a pie. Un castigo tan desproporcionado a la falta come-

<sup>35</sup> La Sisle (Toledo), Jaén, Yuste (Cáceres), San Miguel del Monte (Burgos), San Jerónimo (Madrid), Gandía (Valencia), San Jerónimo de Cotalba (Valencia) y San Lorenzo el Real de El Escorial.

<sup>36</sup> Véanse Dávila & Yepes (2014) y Jesús (1956).

<sup>37</sup> Véase Giancarlo (1953).

tida indicaba, sin duda, sus difíciles relaciones con los monjes. La condena no le sería levantada hasta 1591 por intercesión real, gracias a su cercanía personal al rey Felipe II. Por esas fechas precisamente, siendo prior del monasterio de El Escorial (1591-1594), fue uno de los principales instigadores del proceso inquisitorial contra el historiador, poeta y teólogo fray José de Sigüenza, a quien se acusó infundadamente de hereje, apóstata y perjuró.<sup>38</sup> En la primavera de 1592, el padre Sigüenza se presentó voluntariamente ante el tribunal de Toledo y fue llevado preso al monasterio de la Sisle. Finalmente quedó absuelto y libre, pero esta amarga experiencia lo marcaría de por vida.<sup>39</sup> En su opinión, Yepes era un hombre ambicioso de honores y había conseguido el priorato de El Escorial por medio de turbios manejos.<sup>40</sup>

Quizás para compensar la mala fama adquirida por sus frecuentes conflictos con miembros de su orden y su constante ansia de reconocimiento, Yepes se esforzó por asociar su memoria lo más estrechamente posible a la de dos grandes figuras: Teresa de Jesús, por un lado, y el rey Felipe II, por otro. Por lo que respecta al rey, conservamos un impresionante texto escrito por Yepes a petición de su hijo, el futuro Felipe III, en el que relataba los últimos momentos de la dolorosa enfermedad de su padre.<sup>41</sup> El informe mostraba la profunda religiosidad, paciencia y resignación del rey, mucho más preocupado de ciertas lecturas devocionales y del sosiego de su espíritu que de los remedios de la medicina.<sup>42</sup> La muerte ejemplar de Felipe II, transmitida con todo detalle por Yepes a la posteridad, iba a ser tan influyente que incluso Cervantes se inspiró en ella al describir la muerte ejemplar de Don Quijote.<sup>43</sup> En cuanto a Teresa de Jesús, Diego de Yepes la había tratado

<sup>38</sup> Parece ser que Diego de Yepes veía a José de Sigüenza como su principal competidor en la corte por el ascendiente que éste tenía sobre el rey. De hecho, Yepes trató de quitar a Sigüenza distintos puestos, incluido el de bibliotecario de El Escorial. Véase Gredilla (2001).

<sup>39</sup> Véase Andrés (1975, p. 26).

<sup>40</sup> A propósito de fray Diego de Yepes, escribía Sigüenza: “hizo en esta casa poco provecho el trienio de su priorato en lo espiritual y temporal, y en pago salió confesor del Rey, y después, obispo de Tarazona. ¡Plegue a Dios no se diga por él, *repperunt mercedem suam*” (Andrés, 1975, p. 26). Según el padre Sigüenza, la condena de Yepes por la orden jerónima le fue levantada en 1591 únicamente por presión directa del rey Felipe II cuando, después de “algunos dares y tomares”, fue elegido prior de El Escorial (Sigüenza, 1909, p. 480).

<sup>41</sup> Sobre el tema del buen morir en la España de la Contrarreforma, véase Gil (2002).

<sup>42</sup> Existen, al menos, dos copias de esta relación, que lleva por título “Lo que pasó en la enfermedad última del rey Phelipe segundo”: una en el Archivo Secreto Vaticano, y otra en la Biblioteca Capitular de Toledo. Véase Collado, González, & Tordera (2015).

<sup>43</sup> Véase Ranz (2014).

fugazmente como confesor, pero la admiró y apoyó siempre, desempeñando un protagonismo muy activo en su proceso de canonización.<sup>44</sup>

No obstante, el interés y el entusiasmo del fraile por apoyar la santificación de Teresa parecía correr parejo al de preparar, ya en vida, la suya propia. De hecho, Yepes iba a legar a la posteridad otro impactante documento, firmado y sellado con la indicación de que no se abriera hasta después de su muerte. Según la narración contenida en dicho documento, él mismo habría gozado en sueños de una aparición sobrenatural de Cristo crucificado, en compañía de su santa predilecta. Teresa de Jesús era mencionada como intercesora, pero también como testigo de un episodio extraordinario de comunicación divina, pues, según el relato de la visión, Cristo se había sacado un clavo de una de las manos, lo había arrojado al suelo y el clavo había rebotado, yendo a parar justamente a la boca del fraile.<sup>45</sup> De acuerdo con el biógrafo de Yepes, dicho accidente, que podría interpretarse de forma negativa, había sido indudablemente un signo de la Divina Providencia, pues gracias al simbólico clavo las vidas de Teresa y de Diego habían quedado unidas para siempre:

A la Santa favoreció el Señor con un Clavo en prendas del desposorio que hizo con ella viviendo (como escribe en su Vida [39.1]) y a este Santo le favoreció con otro, partiendo entre los dos sus Clavos, como denotando la conformidad de ambos en la santidad y virtudes, dignas de su Divina aceptación y agrado. (Santos, 1680 p. 347)

Teniendo en cuenta que todavía hoy se conserva una pintura fechada hacia 1601 que representa exactamente dicho milagro o visión mística, no se descarta que el cuadro fuera un encargo del mismo Yepes.<sup>46</sup>

En esta época era bastante común iniciar procesos de canonización nada más morir ciertos obispos. Fray Diego de Yepes había apoyado la santificación de Pedro Cerbuna, su predecesor en la sede,<sup>47</sup> y, tras su fallecimiento en 1613, él mismo iba a ser pronto también objeto de otro proceso de canonización. (Santos, 1680, pág. 350) Aunque ninguno de los dos prelados llegaron a los altares, muchos los

<sup>44</sup> Cuando Felipe III aceleró la causa de la beatificación de Teresa, Yepes redactó un texto que envió al papa, en el que incluyó algunas vivencias personales; más tarde, este mismo texto se incluyó en la vida de la santa publicada en 1606. Véase Pérez (1999).

<sup>45</sup> La visión mística del obispo se encuentra en Santos (1680).

<sup>46</sup> Véanse Carretero Calvo (2012) y García (2014).

<sup>47</sup> Véase Martín (1997).

tuvieron como santos ya en vida y, más aún, después de su muerte.<sup>48</sup> Un ejemplo extremo es lo que llegó a escribirse sobre el alma del controvertido fraile y obispo turiasonense, quien, según Gregorio de Argaiz, alcanzó la gloria tan rápidamente que “si estuvo en Purgatorio, sería un cuarto de hora pues [...] subía al cielo en grande velocidad, como en una nuvecilla clarissima” (Argaiz, 1675).

Sea como fuere, tras la muerte de Felipe II en 1598, el nombramiento de Diego de Yepes como obispo de Tarazona en 1599 iba a propiciar un período de intensa actividad en la sede. El nuevo obispo se ocupó con empeño de la construcción de varios conventos e iglesias, de la acogida de un buen número de órdenes mendicantes, de sucesivos pleitos con el deanato de Tudela y el arcedianato de Calatayud, etc. Pero, por encima de todo, se erigió en promotor de la Contrarreforma y estricto guardián de la ortodoxia.<sup>49</sup> Su celo reformista quedó claramente manifiesto contra los moriscos de la zona, a los que logró expulsar de la diócesis.<sup>50</sup> Además, por lo que parece, acostumbraba a involucrarse personalmente en muchos asuntos particulares, ya fuera para convertir a miembros de otras religiones (él mismo bautizó a un turco que se encontraba en Tarazona al principio de su mandato<sup>51</sup>) o para ofrecer apoyo espiritual a ciertas mujeres pecadoras. Entre ellas, acaso, la madre del futuro obispo Juan de Palafox, nacido en 1600 como hijo ilegítimo, cuyo intento de infanticidio tuvo que conocer.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Algunas obras del obispo eran tenidas por milagros “porque era varón santísimo”, aunque nada de esto pudo averiguarse de cara a su proceso de beatificación. Véase Lanuza (1619).

<sup>49</sup> Véase Carretero Calvo (2012).

<sup>50</sup> En la comarca de Tarazona, casi el setenta por ciento de su población estaba constituida por moriscos. En ocasiones, estos componían incluso vecindades enteras, como ocurría en la localidad de Tórtoles, a la que el cabildo se refería en 1602, diciendo que “siendo todos moriscos, cualquier inconveniente es bastantemente para no ir a la iglesia” (Archivo Catedral de Tarazona, caja 104, *Libro de cartas...*, ff. 42v-43r). Véase Andrés I. A. (1989).

<sup>51</sup> El bautismo del turco, a quien dio el nombre de Juan Bautista, se celebró el 14 de abril de 1602 en la parroquia de San Andrés de la Seo turiasonense (Archivo de la Parroquia de San Andrés de la Catedral de Tarazona, *Libro IV de Bautismos, 1600-1622*, f. 27).

<sup>52</sup> En palabras de José María Blanco White, el obispo Juan de Palafox “era hijo ilegítimo de don Jaime de Palafox y Mendoza (marqués de Ariza) y de una mujer de ilustre familia que, para ocultar su estado, se retiró al balneario de Fitero, en Navarra, y al dar a luz el 24 de junio de 1600, para evitar el escándalo, tomó la depravada resolución de ahogar al niño en el cercano río. Pero la mujer encargada del infanticidio fue descubierta y el niño se salvó y fue criado por un viejo servidor de la casa de Ariza hasta que su padre, al volver de Roma, lo ayudó y lo envió a las Universidades de Alcalá y Salamanca. Su madre se hizo monja en la Orden de las Carmelitas Descalzas” (“Apéndice a la carta tercera”, en *Cartas de España*, ed. de Antonio Garnica, Madrid, Alianza, 1972). Véase asimismo Sanz (1903, p. 244).

Confesor de una santa y, también, muy probablemente, de la arrepentida madre convertida en carmelita descalza,<sup>53</sup> el obispo Yepes iba a tratar en persona a las dos mujeres protagonistas del relato de Brígida: la bruja-hechicera y la endemoniada. Conviene no olvidar que el mandato de Yepes coincidió con el momento de mayor auge de creencia en la brujería, esto es, con los años de finales del siglo XVI y comienzos del XVII que representan el período de mayor intensidad de la persecución, conocido como “caza de brujas”.<sup>54</sup> No conservamos ningún testimonio directo sobre la posición del obispo con respecto a la brujería. A diferencia de lo que sucede en otras diócesis aragonesas, en el obispado de Tarazona no se conserva ningún proceso por este crimen.<sup>55</sup> Pero sí resulta interesante –en especial, teniendo en cuenta el caso de nuestra endemoniada– el informe de la visita pastoral que realizó a comienzos del año 1601 a la localidad de Vera de Moncayo.

De hecho, la historia de Brígida dio un nuevo giro a partir de dicha visita. Si concedemos crédito a la cronología de los sucesos que aparece en el relato, tras padecer los efectos del hechizo supuestamente fabricado por su tiastra el 23 de abril de dicho año, la joven habría pasado al menos otro año y medio intentando combatir sus males tanto fuera de su localidad (las tres novenas-peregrinaciones) como dentro de ella (las visitas a los médicos y los remedios del párroco de Vera).

Tras la visita pastoral efectuada por el visitador general del obispo a Vera de Moncayo, y una vez informado del caso de Brígida, el obispo don Diego de Yepes ordenó el traslado a Tarazona de las dos mujeres implicadas: tiastra y sobrina. La primera, considerada culpable y sospechosa de brujería, acabó siendo presa en las cárceles episcopales. En cuanto a Brígida, sus continuas penalidades encontraron a partir de ese momento un cauce nuevo donde desarrollarse gracias a la atención prestada por los clérigos de la sede turiasonense:

Aconteció que, estando la sobredicha muger en su pueblo, llegando a la visita el Señor Obispo de Taraçona, entendió *el trabajo* [de nuevo, abajo tachado: *la enfermedad*] que padeçia. Y informándose della [la enfermedad, en este caso] y de las

<sup>53</sup> Según José Antonio Gallego Gredilla, “lo más verosímil es que el obispo fuera quien recogiera las amarguras y sugiriera el camino a seguir a aquella viuda de Mendieta, madre de dos niñas, que con la excusa de sanar de una enfermedad que le originaba el tener *la barriga hinchada*, fue a tomar los baños de Fitero y, una vez tenido el hijo, para guardar su crédito, encargó que lo arrojasen al río”. Véase Gredilla (2001, p. 98).

<sup>54</sup> Véase Levack B. (1995).

<sup>55</sup> Véase Tausiet (2004).

muchas diligencias que avía hecho por salir de esse trabajo, la mandó yr a Taraçona. (ACP, f. 2v-3r)

Una vez allí, el propio Yepes manifestó un gran interés por ayudar a la joven: “Y el dicho Señor Obispo, acabada su visita, volvió a la ciudad, en la qual mandó hazer muchas diligencias, encomendándola a Dios y encargando a muchos religiosos que muy de veras la encomendassen a Dios” (ACP, f. 3r).

Sin escatimar ningún esfuerzo, combinando los procedimientos para expulsar espíritus malignos utilizados por los protestantes (fundamentalmente el ayuno y la oración) con los métodos propiamente católicos (exorcismos), el obispo se involucró hasta el punto de llegar a conjurarla personalmente:

Hizieronse muchos ayunos, disciplinas y oraciones, con lo qual se le ayudó muchísimo. Todo esto por tiempo de quatro meses, en los quales le exorçaron y aplicaron diferentes remedios ecclesiásticos, llebándola a diferentes iglesias y monasterios, y en ellos exorçándola grandes religiosos, y entre ellos el Señor Obispo. (ACP, f. 2v-3r)

A pesar del alivio que Brígida pudo sentir por el gran apoyo recibido en Tarazona, sus pasos no se detuvieron allí. Tras enterarse de la existencia de otro santuario especializado en la curación de endemoniados, ella y su marido decidieron volver a emprender camino en busca de remedio para su persistente aflicción:

Informados allí [Tarazona] que en la montaña çerca de Jacca ay una hermita de Santa Juliana, y en ella una cadena que, por intercesión de dicha Santa curan desta [de nuevo, abajo tachado: *enfermedad*] *trabajo* los que allí llegan, determinaron marido y muger juntamente de yr a hazer novena a dicha hermita. (ACP, f. 3r)

No sabemos si Brígida acabaría llegando hasta la ermita, pues lo que su relato narra fundamentalmente es la parada que efectuó a medio camino en la ciudad de Zaragoza. Sí resulta interesante, en cualquier caso, constatar la fama por la curación de endemoniados de la mencionada ermita de Santa Juliana, situada en la localidad pirenaica de Castiello de Jaca (Huesca).<sup>56</sup> Como ya ocurriera con las advocaciones asociadas a otros santuarios visitados anteriormente por la joven, las capacidades extraordinarias atribuidas a la santa virgen y mártir resultaban

<sup>56</sup> Véase (Gari, 2012)

decisivas para alentar la fe de los peregrinos más necesitados. Al igual que el apóstol Bartolomé, Juliana de Nicomedia habría librado feroces batallas con el demonio hasta conseguir vencerlo y llevarlo atado de una cadena como un perrillo faldero. La historia legendaria de la intrépida y sabia Juliana subrayaba el valor de una doncella cristiana, hija de padres paganos, que, tras haberse bautizado en secreto, se negó a consumir el matrimonio que le habían impuesto con un prefecto romano mientras éste no se convirtiera a su religión. El marido terminó torturándola, encadenándola y encerrándola en un calabozo.

Fue entonces cuando Juliana se vio sometida a una prueba sobrenatural que demostraría su exquisita capacidad de discernimiento. En su reclusión se le apareció el demonio disfrazado de “ángel de luz”<sup>57</sup> para aconsejarle que cediera ante su esposo. Ella, desconfiando, sujetó firmemente al falso ángel y lo obligó a confesar quién lo había enviado. Según la *Leyenda dorada*, nada más averiguarlo, “ató las manos al diablo por detrás de la espalda [...] lo arrojó al suelo y le dio una buena azotaina con el extremo de la cadena a la que ella misma había sido amarrada” (Vorágine, p. 174). Cuando el marido pidió que la sacaran de la celda para hablar con ella,

Juliana, sin soltar al diablo, se lo llevó consigo, tirando de él como se tira de una bestia mediante un ramal. [...] Y después de haber paseado al demonio de esta guisa por calles y plazas, decidió deshacerse de él y lo arrojó a una letrina. (Vorágine, p. 175)

La leyenda de Juliana se hizo muy popular a lo largo de la Edad Media, y la imagen de la santa como mujer fuerte por antonomasia, con su cadena sujetando al demonio (a veces, en forma de dragón), apareció representada en numerosos códices e iglesias de toda Europa.<sup>58</sup> Uno de los centros religiosos dedicados a la santa más antiguos, y probablemente más visitados, fue la colegiata cántabra de Santillana del Mar (su nombre deriva de “Sant Iuliana”<sup>59</sup>) adonde se supone

<sup>57</sup> Sobre este tema, véase Clark 2014.

<sup>58</sup> En España, una de las representaciones más delicadas de la santa venciendo el demonio es un relieve en el edículo de la epístola de la iglesia románica de Santa María de Mena (Burgos). Y otra posterior, muy cercana a la ermita de Castiello de Jaca, una escultura renacentista en el retablo de san Miguel Arcángel de la catedral de Jaca. Véase García C. M. (2009, p. 170).

<sup>59</sup> El lugar que ocupa hoy Santillana del Mar se denominó *Planes* desde la conquista romana, como atestigua un documento latino del año 980 (*baseleca Sancta Iuliana locum qui dicitur*

que fueron a parar sus reliquias.<sup>60</sup> No obstante, por lo que leemos en el relato de Brígida, más que las reliquias, lo que quizás atraía a la mayoría de quienes peregrinaban buscando los favores de la santa capaz de vencer y domesticar al diablo era la esperanza de curarse mediante unas cadenas semejantes a las que ella utilizara<sup>61</sup>.

No sabemos si Brígida acabaría llegando hasta la ermita, pues lo que se narra fundamentalmente es la parada que efectuó a medio camino en la ciudad de Zaragoza, donde se detuvo, al menos diez días, a comienzos del mes de junio de 1601. Durante este tiempo, un buen número de sacerdotes y canónigos de distintas iglesias (San Juan el Viejo, El Portillo, La Seo, el Pilar), así como miembros del Colegio Jesuita de la ciudad, volcaron sus esfuerzos para remediar los padecimientos de la endemoniada. Cada mañana, Brígida acudía para ser exorcizada a la Capilla de la Virgen del Pilar, un edificio rectangular angosto y sin ventanas que estaba comunicado con el templo principal (de estilo gótico mudéjar construido en el siglo XVI), pero que funcionaba como un espacio religioso independiente. Ya desde el primer día, los exorcistas señalados certificaron que, en efecto, estaba endemoniada, “porque entendía muy bien y hablaba la lengua hebrea, por las grandes fuerzas que hacía y otras señales”.<sup>62</sup> El cuarto día, siguiendo el consejo de varios canónigos de la catedral, se le leyeron las fórmulas de exorcismo contenidas en el capítulo VI de la segunda parte del *Malleus Maleficarum*.

Según el famoso tratado, dichas fórmulas eran las que había que recitar en los casos más difíciles, esto es, cuando se trataba de exorcizar a alguien que había sido embrujado. Tales endemoniados debían confesarse, comulgar, sostener una vela encendida y, por último, “ser atados con el cuerpo desnudo al cirio pascual bendecido, de una longitud igual a la del cuerpo de Cristo o del árbol de la cruz”. Brígida habría cumplido las tres primeras condiciones, pero nada se especifica acerca de la cuarta. En cualquier caso, según el manuscrito, el sexto día se fueron los cincuenta y cuatro diablos que la acosaban en forma de moscas. Aun así, los exorcismos más espectaculares todavía estaban por llegar, pues los tres demonios

---

*Planes*). A partir de ese momento, la importancia del conjunto religioso superó la del lugar, que en 1228 es llamado *Villa de Sancta Illana*. Véase Rodríguez (1999).

<sup>60</sup> Supuestamente, los restos de Juliana fueron trasladados en el siglo IX al reino de Asturias por algunos monjes peregrinos. En el año 870, reinando Alfonso III, se construyó una ermita bajo la advocación de la santa en la que custodiar y venerar sus reliquias, y luego un cenobio que prosperó bajo la protección de la nobleza local. Véase Azuela (2001).

<sup>61</sup> Véase Vorágine S. d. (1982, p. 174).

<sup>62</sup> Véase Pérez & Tomás/Casorran Berges (2013, p. 144).

principales permanecían en el cuerpo de Brígida sin dejar de atormentarla. El séptimo día a las tres de la tarde tuvo lugar el acto más sobrecogedor de todo el ritual. Como tratando de revivir –o al menos recrear– los poderes carismáticos de los doce apóstoles, cuyo don para exorcizar aparecía reconocido en los evangelios, doce clérigos principales de la ciudad se recluyeron en la pequeña y oscura capilla con la afligida mujer y sus demonios. La ceremonia, orquestada por el rector del colegio jesuita de la ciudad y su ayudante, delante de varias reliquias de Ignacio de Loyola y su sucesor, Diego Laínez. Antes de empezar, el jesuita leyó en voz alta un informe sobre un supuesto milagro póstumo de Ignacio, por el cual habrían sido liberadas cuatro mujeres endemoniadas en Módena (Italia).<sup>63</sup>

Mientras tanto, Brígida, “dava voçes y hazía estremos semejantes a algunos que se leían en dicho milagro”. Visto esto, se le ordenó que inclinase la cabeza hasta besar el suelo, primero “en honra del Padre Ignacio” y a continuación, de Diego Laínez, cosa que hizo, pero “con muchos gritos y extremos”. Después, tras hacerle confesar y una vez recitado el miserere y varias oraciones en honor a la Virgen, comenzó el exorcismo propiamente dicho. Para ello, se procedió a interrogar a la afligida o –tal y como figura en el documento– a los tres demonios que la poseían: Leleel, Natanael y Nicol. Las primeras preguntas fueron para Leleel, el menor de los tres, porque el día anterior había respondido con más facilidad que los otros. A la cuestión de cómo habían entrado él y sus dos compañeros en el cuerpo de la joven, respondió que gracias al hechizo fabricado por la tiastra. El resto de la historia la conocemos ya. Lo más estremecedor es lo que se apunta sobre la actitud de Brígida. Según el documento, tan pronto reía a carcajadas y se mostraba charlatana como manifestaba “grandissima indignación [...] con mucho alarido y grito”. Ante ello, el jesuita volvía a obligarla a arrodillarse y a besar el suelo en honra de Dios, de la Virgen del Pilar, de los jesuitas Ignacio y Diego y, asimismo, de San Ambrosio de Milán. Ella obedecía, pero “muy a su pesar” y “con gran rebeldía” (Perez & Tomás/Casorran Berges, 2013, p. 147).

El interrogatorio al segundo demonio, que –según el documento– “salió muy furioso [...] diciendo que quisiera atropellar a todos los circunstantes”, se centró en el supuesto hechizo con cuatro cabellos procedentes del occipucio de la endemoniada. Ante esa información, le aplicaron la imagen de Ignacio de Loyola en la parte posterior de la cabeza, a lo que ella (o su demonio) respondió: “No te quiero yo, no te quiero yo” (Perez & Tomás/Casorran Berges, 2013, p. 148). Cada vez que rechazaba algo sagrado, la obligaban a postrarse en tierra, a humillarse y

<sup>63</sup> Véase Guillausseau (2007).

besar una y otra vez la imagen de Ignacio. Finalmente, se preguntó al demonio cuándo abandonaría el cuerpo de Brígida y si se marcharían también sus otros dos compañeros y respondió, según lo esperado, que los tres saldrían el sábado siguiente a primera hora de la mañana, esto es, el día de la semana dedicado a la Virgen y último de la novena, durante la misa de Infantes en honor a la Virgen del Pilar.

Como queriendo convencer a Brígida de la necesidad de cumplir con lo que se esperaba de ella, tanto al segundo como al tercer demonio se les pidió corroborar no sólo el momento y lugar en que abandonarían el cuerpo de la endemoniada, sino también la forma en que lo harían (*per secesum et sine lesione Brigidae et alicuius personæ*, Perez & Tomás/Casorran Berges, 2013, p. 148), es decir, vomitados o defecados), así como las señales que mostrarían de su salida (apagar una vela del altar y dar cuatro aldabonazos en la puerta mayor del templo). A medida que continuaban los exorcismos y se insistía en preguntar cosas ya respondidas, Brígida –o su demonio, en este caso Nicol– se mostraba “muy rebelde” (“¿no se lo han dicho ya?”), pero una y otra vez volvía a ser “constreñido” con las reliquias y exorcismos hasta que se sometía al guión preestablecido.

Hacia el final de la ceremonia, se le obligó a recitar el *Magnificat* arrodillada, cosa que hizo, aunque, según consta en el documento, “con grandes alaridos y visajes”, especialmente al pronunciar los pasajes referidos a la humildad: “Proclama mi alma la grandeza del Señor [...] porque ha mirado la humillación de su esclava...”. A continuación, se entonó un Te Deum y los numerosos fieles que se habían congregado a la orilla del río Ebro para presenciar el espectáculo rezaron un Ave María. Luego se pretendió que Brígida volviera a la capilla de la Virgen. Pero ella se resistía hasta el punto de que dos sacerdotes tuvieron que sujetarla de los brazos y llevarla arrastrando (“rehusaba por extremo el bajar, diciendo que no quería bajar”). Finalmente, según la última frase del documento, “al entrar en la Camarilla, delante de la imagen de la Virgen hizo grandes extremos” (Perez & Tomás/Casorran Berges, 2013, p. 148).

Parece muy probable que, tal y como figura en la cubierta del manuscrito, el relato quedara sin concluir. Según versiones posteriores del mismo “milagro”, los exorcismos habrían continuado en días sucesivos y Brígida se habría visto finalmente liberada de su mal. No obstante, el documento original apunta a lo contrario y, en cualquier caso, subraya una y otra vez la rebeldía de la joven y las dificultades para doblegarla. Aunque dicha resistencia formara parte de la conducta arquetípica esperada en los endemoniados, los detalles acerca de este caso particular nos permiten asomarnos a un episodio real en la vida de una peregrina atormentada. La falta

de psicología y sensibilidad de ciertos clérigos a la hora de tratar a afligidas como Brígida que, al ser exorcizadas, se convertían en protagonistas de un espectáculo teatral propagandístico, resulta patente en el relato.<sup>64</sup>

Según el documento que conservamos, el sábado 10 de junio, durante la Misa de Infantes celebrada en la colegiata mudéjar de Santa María del Pilar, los tres demonios que la poseían salieron de su cuerpo, dejándola libre de todo mal. No obstante, dado que el testimonio del prodigio quedó inconcluso y que las últimas líneas del relato describen a una Brígida todavía sufriente, queda abierta la incógnita sobre su recuperación y posterior paradero.

Para muchos escritores protestantes convencidos de que la época de los milagros había pasado ya, y cuyos esfuerzos se dirigían a denunciar las imposturas, engaños y trucos de los católicos, la historia de Brígida podría representar un modelo ejemplar, otra confirmación más de que los exorcismos presentados como milagros no eran sino un medio para defender ciertos intereses más mundanos que espirituales. En la Zaragoza de 1601, un momento crucial para la defensa del mito de la Virgen del Pilar y del rango de concatedral de su templo, la puesta en escena de los padecimientos de Brígida y su supuesta curación milagrosa constituían sin duda un buen puntal donde apoyar una causa delicada.<sup>65</sup>

## Referencias bibliográficas:

### *Fuentes primarias*

- Cano, B. (Ed.). (1797). *Memorial ajustado [...] del pleyto [...] de la Iglesia Metropolitana del Salvador de Zaragoza*. Madrid.
- Carrillo, M. (1615). *Historia del glorioso San Valero, obispo de la ciudad de Çaragoça*. Zaragoza: Juan de Lanaja y Quartanet.
- Filóstrato (1979). *Vida de Apolonio de Tiana*. Ed. Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos.
- Maunoir, P. J. (1997 [1606-83]). *Miracles et sabbats: journal du Père Maunoir. Missions en Bretagne, 1631-1650*. Trans. Anne-Sophie and Jérôme Cras. Paris: Les Éditions de Paris.
- Nieremberg, J. E. (1631). *Vida del glorioso patriarca San Ignacio de Loyola*. Zaragoza: Hospital de Nuestra Señora de Gracia.
- Rivadeneira, P. (1734 [1601]). *Flos Sanctorum de las vidas de los santos*. Vol. 2. Barcelona: Juan Piferrer.

<sup>64</sup> Véase Dijkhuizen (2007).

<sup>65</sup> Véanse Serrano Martín (2014) y Tausiet (2008).

*Fuentes secundarias*

- Álvaro, J. (1597). *Vida, penitencia y milagros de nuestro gloriosísimo padre meliflúo San Bernardo*. Valencia.
- Andrés, G. d. (1975). *Proceso Inquisitorial del padre Sigüenza*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Andrés, I. A. (1989). La repoblación de los antiguos lugares moriscos. Tórtoles (Zaragoza). 1610-1770. Consideraciones demográficas. *Turiaso*(8), 83-105. Archivo Capitular del Pilar. (s.f.). Sig. 1-1-2-4. Zaragoza.
- Argaiz, G. d. (1675). *La soledad laureada por San Benito y sus hijos, en las iglesias de España y teatro monástico de las Santa Iglesia, ciudad y obispado de Tarazona* (Vol. 7). (A. Zafra, Ed.) Madrid.
- Astrain, A. (1902-1925). Razón y Fe. En *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España, 7 vols* (Vol. I, págs. 438-464). Madrid.
- Azuela, J. O. (2001). *Monografía de la antigua colegiata de Santillana del Mar*. Valladolid: Maxtor.
- Balducci, C. (1976). *La posesión diabólica*. Barcelona: Martínez Roca.
- Ballestrín, F. M. (2011). Los sagrados corporales de Daroca. *Libérica*, 2, 1-14.
- Borràs I Feliu, A. (1984). Fundación del Colegio de la Compañía de Jesús de Zaragoza. En V. AA, *La ciudad de Zaragoza en la Corona de Aragón* (págs. 167-187). Zaragoza: IFC.
- Caciola, N. (2003). *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Nueva York: Cornell University Press.
- Campuzano, J. L. (1996). Iconografía de los Santos Sanadores (II): San Cosme y Damián. *Anales de la Historia del Arte*(6), 255-266.
- Carretero Calvo, R. (2012). *Arte y arquitectura conventual en Tarazona en los siglos XVII y XVIII*. Tarazona: Centro de Estudios Turiasonenses y Fundación Tarazona Monumental.
- Certeau, M. d. (1978). *L'écriture de l'histoire*. París: Gallimard.
- Chaucer, G. (1997). *Cuentos de Canterbury*. (P. G. Massó, Ed.) Madrid: Cátedra.
- Clark, S. (2014). Alegorías del discernimiento: Ángeles de luz e imágenes de santidad. En M. Tausiet, *Alegorías: Imagen y discurso en la España moderna*. Madrid: CSIC.
- Collado, Á. F., González, A. R., & Tordera, I. C. (2015). Anales del Racionero Arcayos. En *Notas históricas sobre la Catedral y Toledo, 1593-1623* (págs. 295-301). Toledo: Cabildo Primado.
- Cortés, J. B., & Gatti, F. M. (1978). *Proceso a las posesiones y exorcismos*. Madrid: Ediciones Paulinas.

- Crémoux, F. (2015). *Las edades de lo sagrado: Los milagros de Nuestra Señora de Guadalupe y sus reescrituras (siglos XV-XVII)*. Zaragoza: IFC.
- Csepregi, I. (2009). Changes in Dream Patterns between Antiquity and Byzantium. The Impact of Medical Learning on Dream Healing. En W. C. Jr, & G. Klaniczay, *The Vision Thing. Studying Divine Intervention* (págs. 23-35). Budapest: Collegium Budapest.
- Dávila, T. d., & Yepes, D. d. (2014). *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús*. (M. D. Sánchez, Ed.) Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- de Jong, M., Teuws, F., & Van Rhijn, C. (2001). *Topographies of Power in the Early Middle Ages*. Leiden: Brill.
- Dijkhuizen, J. F. (2007). *Devil Theatre. Demonic Possession and Exorcism in English Renaissance Drama, 1558-1652*. Cambridge: D.S. Brewer.
- Fenlon, J. F. (1907). St. Bartholomew. En *The Catholic Encyclopedia* (Vol. 2). Nueva York: Robert Appleton Company. Recuperado el 24 de marzo de 2016., de <http://www.newadvent.org/cathen/02313c.htm>
- Ferber, S. (2004). *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*. Nueva York: Routledge.
- Festugière, A.-J. (1971). *Collections Grecques de Miracles: sainte Thècle, saints Côme et Damien, saints Cyr et Jean (extraits), saint Georges*. (A. e. Picard, Ed.) París.
- France, J. (2007). *Medieval Images of Saint Bernard of Clairvaux*. Kalamazoo: Cistercian Publications.
- Freeman, T. (2000). Demons, Deviance and Defiance: John Darrell and the Politics of Exorcism in Late Elizabethan England. En M. Q. Alexandra Walshman, & B. Press (Ed.), *Conformity and Orthodoxy in the English Church c. 1560-c. 1660* (págs. 34-63). Woodbridge: Peter Lake and Michael Questier.
- García, A. A. (2014). Interrogantes en torno a un cuadro de la Visión mística de fray Diego de Yepes. En R. Carretero, *La Contrarreforma en la diócesis de Tarazona: Estudios en torno al obispo fray Diego de Yepes* (págs. 165-183). Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- García, C. M. (2009). *El esplendor del Renacimiento en Aragón*. Zaragoza: Gobierno de Aragón.
- Gari, Á. (2012). La posesión demoníaca en el Pirineo aragonés. En J. M. Usunáriz, *Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX)* (págs. 158-200). Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- Giancarlo, G. M. (1953). La obra histórico-apologética de fray Diego de Yepes. *Thesaurus*, 9(1,2,3), 136-158.

- Gil, F. M. (2002). Del modelo medieval a la Contrarreforma: la clericalización de la muerte. En J. Aurell, & J. Pavón, *Ante la muerte: actitudes, espacios y formas en la España medieval* (págs. 215-25). Pamplona: Universidad de Navarra.
- Gonzalo Moreno, J. (1994). El robo de los santos de Arnedo o un misterio a través del drama. *Berceo*, 55-69.
- Gredilla, J. A. (2001). Sigüenza y don Juan de Palafox. En R. F. García, *Palafox: Iglesia, cultura y estado en el siglo XVII* (págs. 93-128). Pamplona: Universidad de Navarra.
- Guillausseau, A. (2007). Los relatos de milagros de Ignacio de Loyola: un ejemplo de renovación de las prácticas hagiográficas a finales del siglo XV y comienzos del siglo XVII. *Criticón*(99), 5-56.
- Guilló, P. E. (1738). *Resumen historial de la fundación y antigüedad de la ciudad de Valencia de los edetanos, vulgo del Cid...* (A. B. Artazú, Ed.) Valencia.
- Haag, H. (1978). *El diablo. Su existencia como problema*. Barcelona: Herder.
- Herrero, E. C. (2010). *Libros de milagros y milagros en Guadalajara, siglos XVI-XVIII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Hilgers, J. (1911). Novena. En *The Catholic Encyclopedia* (Vol. 11). Nueva York: Robert Appleton Company. Recuperado el 24 de marzo de 2016, de <http://www.newadvent.org/cathen/11141b.htm>
- Horsley, R. A. (2014). *Jesus and Magic. Freeing the Gospel Stories from Modern Misconceptions*. (O. Eugene, Trad.) Cascade Books.
- Jesús, M. d. (1956). ¿Quién es el autor de la vida de santa Teresa a nombre de Yepes? *Monte Carmelo*(64 ), 244-255.
- Jiménez Mercado, T. (2007). El relato milagroso en el contexto de la literatura religiosa novohispana. *La experiencia literaria*, 33-59.
- Kallendorf, H. (2004). *Exorcism and its Texts: Subjectivity in Early Modern Literature of England and Spain*. Toronto: University of Toronto.
- Kempe, M. (2012). *La mujer que se reinventó a sí misma (1373-1438)*. (S. M. Velayos, Ed.) Valencia: Universitat de València.
- Lafuente-Gemar, R. S. (2005). La platería en las catedrales. Del tesoro medieval a la acumulación contrarreformista. En J. R. Carmona, *Estudios de platería* (págs. 487-504). Murcia: Universidad de Murcia.
- Lanuz, V. B. (1619). *Último tomo de Historias Eclesiásticas y Seculares de Aragón, desde el año 1556 hasta el de 1618*. Zaragoza: Juan de Lanaja y Quartenet.
- Le Goff, J. (1986). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*. Barcelona: Gedisa.

- Levack, B. (1995). *La caza de brujas en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. (2013). *The Devil Within. Possession and Exorcism in the Christian West*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Lhermitte, J. (1956). *Vrais et faux possédés*. París: Fayard.
- Lisón Tolosana, C. (1990). *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro. La España mental* (Vol. I). Madrid: Akal.
- Maggi, A. (2001). *Satan's Rethoric: A Study of Renaissance Demonology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marcos, N. F. (1972). *Sofronio Tres milagros*. Madrid: CSIC.
- \_\_\_\_\_. (1975). *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija.
- Martín, E. S. (1997). Pietate et doctrina. Imagen , vida y obra de P. Cerbuna de Fonz. En Á. S. Pino, & E. S. Martín, *Memorial de la Universidad de Zaragoza por Pedro Cerbuna de Fonz en el IV centenario de su muerte, 1597-1997* (págs. 10-11). Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- \_\_\_\_\_. (2015). Milagros, devoción y política a propósito de la Virgen del Pilar en la Edad Moderna. *reuve interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*(21). doi:10.4000/e-spania.24814
- Maunoir, P. J. (1997). *Miracles et sabbats: journal du Père Maunoir. Missions en Bretagne 1631-1650*. (A.-S. a. Cras, Trad.) Paris: Les Éditions de Paris.
- Montalvo, B. d. (1602). *Cronica del orden del Cister e Instituto de San Bernardo*. (L. Sánchez, Ed.) Madrid.
- Montoya Martínez, J. (1981). *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media. (El milagro literario)*. Granada: Universidad de Granada.
- Nieremberg, J. E. (1643). Vida del Santo Padre y gran siervo de Dios, el Beato. San Francisco de Borja. En M. d. Quiñones, *Ideas de virtud en algunos claros varones de la Compañía de Jesús*. Madrid.
- Nieremberg, J. E. (s.f.). cap. 35, fol. 94 v (San Ignacio exorcista), y cap. 19. En *Vida del glorioso patriarca San Ignacio de Loyola, Zaragoza, Hospital de Nuestra Señora de Gracia, 1631* (pág. 45).
- Olds, K. B. (2015). *Forging the Past. Invented Histories in Counter-Reformation Spain*. New Haven and London: Yale University Press.
- Olmo, I. d. (2012). Providencialismo y sacralidad real. Francisco Blasco de Lanuza y la construcción del monarca exorcista. *Sociedades precapitalistas*(2.1), 1-9.
- Pérez De Valdivia, D. (1585). *Aviso de gente recogida*.

- Perez, D., & Tomás/Casorran Berges, E. (2013). *Milagro de Calanda y otros favores extraordinarios de Nuestra Señora del Pilar*. Editorial Comuniter.
- Pérez, J. O. (1999). Relaciones entre la Orden de los Jerónimos y las carmelitas en el siglo XVI: fray Diego de Yepes y santa Teresa de Jesús. En F. J. Campos, & F. d. Sevilla, *La Orden de San Jerónimo y sus monasterios* (págs. 1124-1126). Madrid: Instituto Escorialense.
- Polo Arrondo, J. F. (s.f.). Curanderos y taumaturgos en la Antigüedad. *congreso de Milagros en Zaragoza*.
- Ranz, F. L. (2014). La liebre y la jaula de grillos (Quijote, II, 73): el confesor Diego de Yepes y la salvación del alma. En E. M. Mata, & M. F. Ferreiro, *Comentarios a Cervantes* (págs. 415-424). Oviedo: Fundación María Cristina Masaveu Peterson.
- Réau, L. (1997). *Iconografía del arte cristiano: Iconografía de los Santos* (Vol. 2). Barcelona: Serbal.
- Rivadeneira, P. d. (1734). *Flos Sanctorum de las vidas de los santos* (Vol. 2). (J. Piferrer, Ed.) Barcelona.
- Rodríguez, A. G. (1999). *Diccionario etimológico de la toponimia mayor de Cantabria*. Santander: Estudio.
- Rowe, E. K. (2011). *Saint and Nation. Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Sands, K. R. (2004). *Demon Possession in Elizabethan England*. Westport: Praeger.
- Santi, A. d. (1910). Litany of Loreto. En *The Catholic Encyclopedia* (Vol. 9). Nueva York: Robert Appleton Company. Recuperado el 24 de marzo de 2016, de <http://www.newadvent.org/cathen/09287a.htm>
- Santos, F. d. (1680). *Quarta parte de la Historia de la Orden de San Geronimo*. (B. d. Villa-Diego, Ed.) Madrid.
- Sanz, M. S. (1903). *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833* (Vol. 1). Madrid: Sucesores de Ribadeneira.
- Serrano Martín, E. (2014). *El Pilar, la historia y la tradición. La obra erudita de Luis Diez de Aux (1562-ca.1630)*. Zaragoza: Mira.
- Shaw, J. (2006). *Miracles in Enlightenment England*. New Haven and London: Yale University Press.
- Sigüenza, J. d. (1909). *Historia de la Orden de San Jerónimo* (Vol. 12). Madrid: Nueva Biblioteca de Autores Españoles.
- Sluhovsky, M. (2007). *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

- Tausiet, M. (2002). *Los posesos de Tosos (1812-1814). Brujería y justicia popular en tiempos de revolución*. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Madrid: Turner.
- \_\_\_\_\_. (2008). Zaragoza celeste y subterránea: geografía mítica de una ciudad (ss. XV-XVIII). En F. Delpech (Ed.), *L'imaginaire du territoire en Espagne et au Portugal (XVIe-XVIIe siècles)* (págs. 141-170). Madrid: Casa de Velázquez.
- \_\_\_\_\_. (2013). *El dedo robado. Reliquias imaginarias en la España Moderna*. Madrid: Abada.
- \_\_\_\_\_. (2014). Una nube negra. El aquelarre como antialegoría eucarística. En M. Tausiet, *Alegorías. Imagen y discurso en la España moderna* (págs. 155-172). Madrid: CSIC.
- Tausiet, M., & Amelang, J. (2004). *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid: Marcial Pons.
- Teja, R. (2002). *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*. Aguilar de Campoo (Palencia): Fundación Santa María la Real.
- \_\_\_\_\_. (2007). De Menute a Abukir. La suplantación cristiana de los ritos de la incubatio en el templo de Isis en Menute (Alejandría). *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*(18 ), 99-114.
- Tolosana, C. L. (1990). *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro. La España mental* (Vol. 1). Madrid: Akal.
- Tours, G. d. (1994). De Gloria Martyrum. En I. N. Wood, *Gregory of Tours* (págs. 5-7). Bangor, Gwynedd: Headstart History.
- Twelftree, G. H. (2011). *The Cambridge companion to miracles*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Ubieto Arteta, A. (1998). *Leyendas para una historia paralela del Aragón medieval*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Vadillo, M. A. (2011). Los santos médicos Cosme y Damián. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 3(5), 51-60.
- Villegas, A. d. (1615). *Flos Sanctorum*. ff. 236v-238r. Barcelona.
- Vizquete-Mendoza, J. C. (2013). Los relatos de milagros, de la tradición oral al registro escrito en Montserrat, Guadalupe y la Peña de Francia. En F. J. Sevilla, *El Patrimonio inmaterial de la cultura cristiana* (págs. 261-280). San Lorenzo del Escorial: Escorialenses.
- Vorágine, S. d. (1982). *La leyenda dorada* (Vol. 2). Madrid: Alianza.
- Walker, D. P. (1981). Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

- Walsham, A. (2003). Miracles and the Counter-Reformation Mission to England. *Historical Journal*, 46, 779-815.
- Williams Boyarin, A. (s.f.). *Miracles of the Virgin in Medieval England: Law and Jewishness in Marian Legends*.
- Zika, C. (2003). *Exorcizing Our Demons: Magic, Witchcraft and Visual Culture in Early Modern Europe*. Leiden: Brill.
- Zymła, H. G. (2009). El monasterio de Piedra en la historiografía de los siglos XIX y XX. *Anales de Historia del Arte*, 309-322.
- \_\_\_\_\_. (2013). *El altar relicario del monasterio de Piedra*. Madrid: Real Academia de la Historia e Institución Fernando el Católico.