



Los milagros en la religiosidad hispánica (siglos XIII al XVI)

Gerardo Rodríguez



Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/cem/9002>

DOI: 10.4000/cem.9002

ISSN: 1954-3093

Editor

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Referencia electrónica

Gerardo Rodríguez, « Los milagros en la religiosidad hispánica (siglos XIII al XVI) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 13 janvier 2009, consulté le 02 mars 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cem/9002> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.9002>

Este documento fue generado automáticamente el 2 marzo 2023.



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Los milagros en la religiosidad hispánica (siglos XIII al XVI)

Gerardo Rodríguez

- 1 Entre los siglos XIII a XVI, la Península Ibérica manifestó una viva presencia del hecho milagroso en la realidad cotidiana ; esta presencia se expresó en la religiosidad popular y quedó registrada en las diferentes plasmaciones escritas de lo milagroso, desde las obras de Gonzalo de Berceo, Alfonso X y Pero Marín al *corpus* documental conservado en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe ¹.
- 2 Estos textos permiten tanto percibir las creencias y prácticas religiosas de dichos siglos como establecer posibles vinculaciones con el contexto político, social y cultural. Sin embargo, los datos que brindan aparecen velados, incompletos e imprecisos ; ofrecen jirones de la realidad, que, no obstante, puede ser aprehendida y comprendida ².
- 3 Considero que los diferentes relatos de milagros contenidos en *Los Milagros de Nuestra Señora* ³, *Cantigas* ⁴, *Los Miráculos romançados* ⁵ y *Los Milagros de Guadalupe* ⁶, constituyen la elaboración doctrinal de una devoción particular : la intercesión mariana. En tal sentido entiendo que tanto los autores del siglo XIII como los Jerónimos en los siglos XV y XVI ⁷, al redactar los milagros, implementaron diversas estrategias y prácticas discursivas tendientes a expurgar de los relatos de devotos y peregrinos toda connotación heterodoxa, ajena a la ortodoxia cristiana de la época ⁸. Estas diversas prácticas y estrategias eran conocidas en medios eclesiales y monásticos, habituados a buscar nuevas y mejores interpretaciones del material documental mediante la utilización y manipulación de textos bíblicos – tanto canónicos como apócrifos ⁹.
- 4 En otras palabras, Berceo, Alfonso, Marín y los monjes jerónimos pusieron sus saberes y conocimientos al servicio de la construcción de un *habitus catholicus*, de una manera genuinamente cristiana de ver y comprender el mundo, basada en la devoción mariana ¹⁰.
- 5 La crítica moderna de la obra de Berceo, por ejemplo, ha centrado su interés en el carácter de obra literaria de *Los Milagros de Nuestra Señora*, dado que su autor es consciente de su creación artística, como puede verse en su cuidada reelaboración de las fuentes y en la atención que presta al público al que la obra está dirigida ¹¹. De allí

que se hable de « obra de devoción y de propaganda » cuya finalidad era « atraer, instruir y entretener a la masa devota que pasaba por el Camino de Santiago »¹².

- 6 El presente trabajo se basa en los relatos de redención milagrosa de cautivos cristianos en manos de los musulmanes, en particular los contenidos en los tres primeros códices de *Los Milagros de Guadalupe*, que abarcan desde principios del siglo XV a principios del siglo XVI.
- 7 La importancia de esta documentación deriva tanto del perfecto estado de conservación en que se encuentran como de la gran cantidad de información que contienen, minuciosa y rica en detalles y descripciones.
- 8 Los fieles de la Virgen de Guadalupe imploran su intercesión por muchos y variados motivos y esperan su intervención milagrosa en la existencia cotidiana¹³, ya sea en disputas familiares menores o bien ante situaciones graves, problemas climáticos, por ejemplo.
- 9 En función de los testimonios brindados por los peregrinos que llegaban a Guadalupe, se pueden establecer « familias de milagros ». A partir de los estudios de Antonio Ramiro Chico y François Crémoux¹⁴ así como de la consulta realizada en el Archivo del Monasterio, considero plausible realizar una tipología que de cuenta de los 600 milagros contenidos en los tres primeros códices¹⁵. Según esta tipología, los relatos se clasifican en :
 - 10 1) milagros relativos a cautiverio o esclavitud. 163 milagros, distribuidos de la siguiente forma : C1, 50 ; C2, 64 ; C3, 49 ;
 - 11 2) milagros referidos a peligros y zozobras en el mar. 62 milagros, distribuidos de la siguiente forma : C1, 22 ; C2, 12 ; C3, 28 ;
 - 12 3) milagros relativos a sanaciones y curaciones de diversa índole¹⁶. 275 milagros, distribuidos de la siguiente forma : C1, 151 ; C2, 42 ; C3, 82 ;
 - 13 4) milagros referidos a calamidades públicas¹⁷. 5 milagros, distribuidos de la siguiente forma : C1, 3 ; C2, 1 ; C3, 1 ;
 - 14 5) milagros relativos a la protección, asistencia y liberación de diversos males y peligros¹⁸. 95 milagros, distribuidos de la siguiente forma : C1, 18 ; C2, 32 ; C3, 45.
- 15 Como se puede observar, los códices presentan una variada gama de causas que generan la intervención divina y la consecuente plasmación en milagros. De ellos me interesa rescatar los consignados en primer término, es decir, aquellos referidos a la redención milagrosa de cautivos, que constituyen el 20,65 % del C1, el 41,95 % del C2 y el 23,90 % del C3.
- 16 La importancia y preocupación de los jerónimos por la vida en cautiverio queda atestiguada en la historia de la Orden escrita, hacia fines del siglo XVI, por José de Sigüenza. Por ejemplo, al referirse a Fray Gonzalo de Madrid, prior del Monasterio entre 1447 y 1453, dice :

« Los moros de Granada acometieron un lugar de sus fronteras (llamado Cieza)¹⁹; robáronle y saqueáronle, llevando mucha gente cautiva, hombres, mujeres, niños, lástima grande. Entendiólo el santo varón, escribió una carta de mucho sentimiento al rey don Juan el Segundo y a don Álvaro de Luna, que era todo el gobierno del reino, culpándoles del mal recado que tenían en las fronteras, y cuán fea cosa era ver llevar cada día gente cautiva a poblar las mazmorras de Granada y a robar a Castilla con los rescates, y ver tanto cristiano esclavos miserables de los infieles moros, suplicándole también ase compadeciese de aquel afligido pueblo que habían

saqueado y cautivado y manase proveer en su rescate. El rey y don Álvaro hicieron poco caso de la carta del prior y como el santo con tiernas entrañas no pudiese sufrir ver tantas lágrimas de los que venían a pedirle algún socorro, acordó de vender las lámparas de plata que ardían delante de nuestra Señora, dejando solo una. Hizo cien marcos de plata de ellas, envió dos religiosos al rescate (...) Rescatáronse muchos cautivos y vinieron en procesión a Nuestra Señora de Guadalupe, celebrando su recibimiento aquel convento con lágrimas de ternura y devoción²⁰ ».

- 17 Los relatos referidos a cautivos cristianos que recuperan su libertad tras dirigirse devotamente a la Virgen Santa María de Guadalupe presentan datos y descripciones minuciosas y detalladas, que convierten a estos textos en manifestaciones casi únicas dentro del *corpus* guadalupano. Pero, a pesar de esta singularidad, todos ellos presentan una cierta sistematicidad²¹, expresada en el siguiente esquema :
- 18 • encabezamiento : en el que se expone brevemente el resumen del hecho milagroso que seguidamente se narra ;
- 19 • datos del peregrino : aparecen los referidos a filiación y origen ;
- 20 • relatos del cautiverio : narraciones en las que abundan las referencias a la convivencia en las áreas de frontera, las causas de la pérdida de la libertad, las vicisitudes de la vida en cautiverio, entre otras ;
- 21 • invocación a la Virgen : momento del relato en el cuál la espiritualidad se manifiesta con mayor nitidez, ya que luego de la descripción objetiva de los hechos, la plegaria a la Virgen se muestra como el único camino capaz de ayudar y de consolar al cautivo. Generalmente estas invocaciones van acompañadas por promesas a cumplir en caso de que la mediación de Santa María diera los resultados esperados, es decir, la redención, punto final del cautiverio ;
- 22 • relato de redención : en el que se detallan las circunstancias que rodean la liberación-huida de los cautivos, caracterizada como una situación de sumo riesgo, plagada de aventuras y acontecimientos sobrenaturales ;
- 23 • fórmula final : hace referencia al cumplimiento de las promesas realizadas.
- 24 Por ello y a pesar de las dificultades y limitaciones que plantea recurrir a los milagros como fuente histórica, considero que *Los Milagros de Guadalupe* constituyen un testimonio de suma importancia, abundante y detallado, para reconstruir diversos aspectos y facetas de la vida en cautiverio – tanto en sus aspectos materiales como espirituales²².
- 25 El relato milagroso constituye, pues, una fuente susceptible de ser interrogada, siempre que se le reconozca su singularidad. Esta singularidad implica el reconocimiento de tres planos, que deben ser atendidos y tenidos en cuenta al momento de analizar este tipo de documentación :
- 26 a) lo que verdaderamente pensaron los hombres del período histórico al que se refiere la narración ;
- 27 b) la plasmación escrita del acontecimiento ;
- 28 c) los datos concretos que transmiten estos textos.
- 29 El primero de los planos señalados nos remite a los planteos y discusiones relacionados con la importancia del milagro en la religiosidad medieval. Es el campo de las mentalidades, las representaciones y las ideologías²³. En este contexto lo que importa del milagro es lo que significa, más allá del acto en sí ; se trata, pues, de una propuesta

simbólica: el milagro implica que Dios existe, que su poder es capaz de romper la impenetrabilidad de la naturaleza, incluso en los extremos más irreversibles. Ahora bien, esta propuesta simbólica se ofrece en códigos veristas, como un discurso de realidad y no como una mera hipótesis probable ²⁴.

- 30 El segundo de los planos remite, fundamentalmente, a las prácticas discursivas. Por ello, resulta esencial prestar atención tanto a las relaciones planteadas entre tradición oral y narración escrita como a las existentes entre religiosidad popular y ortodoxia doctrinal. En ambos casos pueden plantearse coincidencias pero también ciertos matices y disociaciones, dada la funcionalidad de los *miracula* ²⁵. En tal sentido, considero válido hablar de « discurso eclesiástico » al referirme a la plasmación escrituraria de la experiencia milagrosa guadalupana. De acuerdo a Carlos Álvarez Santaló y Emilio Mitre Fernández, este discurso constituye un producto cultural de la « cultura eclesiástica neta », que puede definirse como minoritaria, codificada, simbólica, ritualizada y patrimonializada ²⁶.
- 31 El tercer plano, finalmente, ofrece datos que pueden contrastarse con otras fuentes – escritas, arqueológicas, iconográficas, etc. – y dar lugar a vívidas descripciones del mundo cotidiano de los cautivos cristianos en manos de los musulmanes.
- 32 En cuanto a precisiones históricas, el *corpus* nos brinda información específica referida a:
- 33 • la identidad de los peregrinos: nombres, apellidos, lugar de origen, edad, profesión;
 - 34 • las relaciones entre cristianos y musulmanes en las áreas de frontera: treguas, cabalgadas, *razzias*, incursiones aparecen mencionadas así como personajes históricos concretos y lugares geográficos precisos ²⁷;
 - 35 • el fenómeno de la peregrinación en sí: motivos del viaje, etapas, promesas, ofrendas y donaciones efectuadas a la Virgen;
 - 36 • la consideración de un hecho como milagroso: contexto y naturaleza del milagro, testimonios y testigos de la presencia y de la intercesión de Santa María de Guadalupe.
- 37 Didier Lett sostiene que los *miracula* permiten realizar, más que una historia real de una religiosidad o devoción determinada, una historia de las representaciones de la Iglesia en torno a tal religiosidad o devoción ²⁸. En el mismo sentido, para el caso guadalupano en concreto, se expresa F. Crémoux ²⁹. En otras palabras, considera al milagro como un texto narrativo que refleja el interés de un centro cultural por controlar una devoción popular ³⁰. De allí la necesidad de prestar atención tanto a los personajes y a la historia planteada en los milagros como a los momentos de redacción y el lugar desde el cual se promueve tal práctica religiosa y escrituraria ³¹.
- 38 Estas consideraciones las aplico al *corpus* guadalupano, dado que hasta un testimonio interesado como el del jerónimo J. Sigüenza, da cuenta tanto de la práctica escrituraria como la funcionalidad de los relatos, al referirse a la importancia de los códices y a la cuidada redacción de los mismos realizada por los monjes. Estos textos ponen en evidencia la presencia divina en todo el obrar humano a la vez que refuerzan y confirman la fe de los creyentes ³².
- 39 El estudio del discurso adquiere una importancia fundamental para la comprensión de los códices conservados en el Monasterio de Guadalupe. Los conceptos allí recogidos expresan discursos que remiten – a la vez que modelan – a prácticas sociales y sistemas ideológicos hegemónicos. Incluso, siguiendo a Manuel Ambrosio Sánchez podría hablarse de « discurso religioso » aplicado a textos diversos tales como sermones,

sínodos, catecismos, manuales de confesión o tratados religiosos de distinta índole³³. Esta consideración se deriva de la concepción de la iglesia como espacio físico y la Iglesia como espacio o complejo ideológico, que busca a través de diferentes entramados textuales y manifestaciones discursivas influir en el sentir de la gente y conseguir la unidad a toda costa, especialmente entre los siglos XIII y XV e incluso más allá del 1500³⁴.

40 En el contexto de este estudio, entiendo que la religión popular es, conjuntamente, complemento dialéctico y vivencia religiosa, aunque no comparto la idea de oposición irreductible compartida por algunos autores.

41 José María Soto Rábanos considera que en las manifestaciones de la fe en general y de la devoción mariana en particular, se puede distinguir entre manifestaciones oficiales y populares. Esta distinción no se basa en la oposición de unas y otras, sino en que las manifestaciones populares de la fe y de la devoción van más allá de lo que oficialmente exigido o previsto por la autoridad eclesial. De allí el reconocimiento de una « devoción litúrgica » y de una « devoción popular ». « En el culto mariano se da con frecuencia una mezcla de liturgia oficial y de devocionismo popular »³⁵.

42 Este autor entiende por liturgia oficial las formas de devoción que empiezan y acaban en el culto aprobado y encauzado por la Iglesia. Se trata de una devoción teológica académica, en cuanto se contiene dentro de los límites doctrinales oficiales. Es una forma de expresión de la religiosidad regulada, ordenada y orientada por la autoridad eclesiástica, con validez para la Iglesia universal o para una iglesia en particular³⁶.

43 La religiosidad popular en general y mariana en particular no suele agotarse en celebraciones litúrgicas oficiales sino que se expresa en manifestaciones festivas que tienen una mezcla de fervor religioso y de ludicidad mundana. Estas manifestaciones ponen en riegos la ortodoxia, de allí que la Iglesia emplee medios pastorales diversos, canónicos y litúrgicos para controlar, corregir e incluso dirigir de forma directa las expresiones populares de la religiosidad y, en concreto, de la devoción mariana³⁷.

44 En esta religiosidad popular es esencial el sincretismo entre discurso religioso oficial, tradiciones populares y folklore. De allí que tomo y aplico la definición dada por Francisco Fernández Conde, para quien la religiosidad popular es

« un sistema global para comprender y explicar la realidad, en el que el subsistema dominante sería la religiosidad propia de la cosmovisión cristiana, recibida por el pueblo a partir de la enseñanza multiseccular y tradicional de la iglesia institucionalizada, y con él convivirían también, con su influencia más o menos determinante y en muchas ocasiones vacías de contenidos existenciales, otras realidades religiosas que podrían ser consideradas como subsistemas. Entre el sistema general [...] y los restantes subsistemas funcionaron y funcionan todavía las normales correlaciones de estructura dialéctica, formas dinámicas de retroalimentación positiva o negativa, que hacen del conjunto o de la totalidad religiosa de los pueblos un sistema multiforme, bien entramado, dinámico y diacrónico, con cambios y variables, siempre de larguísima duración, pero en cualquier caso verdaderamente históricos y con evidentes implicaciones sociales³⁸. »

45 Este sincretismo puede observarse, por ejemplo, a partir del siglo XIII en la iconografía religiosa, dominada por la figura de Cristo sufriente y por la mujer. Estos siglos son de promoción de la mujer, cuyo modelo en la Virgen preferentemente³⁹. A estas manifestaciones religiosas Guy Lobrichon llamó hace unos años « la religión de los laicos⁴⁰ ».

- 46 Este tipo de enfoque me permitirá analizar la redacción definitiva de los milagros guadalupanos, tanto en sus aspectos formales como en todo lo referente a la escritura, al discurso y al mensaje que comportaban, ya que, entre otras cosas, les asignaban gran importancia en su prédica religiosa, sermones y homilias ⁴¹. De allí la combinación del discurso directo y eficaz con un código elaborado, abstracto e independiente del contexto, propio de una comunidad lingüística ⁴².
- 47 Por ello, prestaré especial atención al lenguaje en que se expresan estos milagros, dado que las formas de comunicación no son portadoras neutras de información sino que transmiten sus propios mensajes, como señalara al referirme a ideologías, mentalidades y discursos.
- 48 Estos mensajes se encuentran asociados indisolublemente con la sociedad y la cultura que los produce, denota y connota permanentemente. En otras palabras, el lenguaje expresa – más allá de la propia lengua – un universo de significaciones simbólicas, polisémicas, que modelan una identidad cultural compartida por los miembros de una comunidad determinada.
- 49 Los mensajes que encierran los códices guadalupanos expresan las ideas religiosas de los jerónimos. Estos monjes proyectan – al redactar todos y cada uno de los milagros –, argumentos doctrinales considerados esenciales en el discurso cristiano de la época ⁴³. Por ello, Ángela Muñoz Fernández afirma que en las colecciones de milagros de santuarios se produce una « mediatización doctrinal » que tiene por objeto impulsar, canalizar y administrar determinado culto ⁴⁴, pasar por el tamiz de la ortodoxia las prácticas propias de la religiosidad popular. En este contexto es necesario recordar que el Real Monasterio de Guadalupe organizó sus estudios desde fines del siglo XV, basados en los estudios teológicos y en el análisis de las Sagradas Escrituras ⁴⁵.
- 50 Por ello, tomo y adapto las nociones de « religión vivida » y « religión predicada » propuestas por Alberto Marcos Martín ⁴⁶, a las que complemento con las nociones de « devoción popular » y « devoción litúrgica » propuestas por J. Soto Rábanos.
- 51 La « religión predicada » refiere al contenido de la fe y de la doctrina cristiana, que aparece de forma manifiesta en los relatos milagrosos ; en tanto, la « religión vivida » es, esencialmente, manifestación de religiosidad popular, religiosidad que da lugar a las devociones, exvotos e imagería milagrosa. Esto se observa claramente en los códices guadalupanos. Por ejemplo, estando cautivo en el Norte de África, Juan de la Serna amonesta a un compañero de infortunio, el vizcaíno García, por desconfiar de la posibilidad de la huida diciendo : « *por que parece que non confiauan en la que por miraglo desta tierra los sacaua, que sin par los podía mantener e conseruar* ⁴⁷ ».
- 52 Clérigos y monjes buscan, por medio de la difusión de la « verdadera y sagrada docthrina catholica » ⁴⁸, expurgar de dichas prácticas populares toda connotación herética, ajena a la verdad de la fe revelada a la vez que legitimar el papel mediador de la Iglesia entre Dios y los hombres ⁴⁹.
- 53 Con este modelo cristiano de devoción mariana, la institución eclesiástica pretendía imponer a los fieles una ortodoxia a la vez que una ortopraxis, que permitieran dar lugar, construir un *habitus catholicus*, una manera genuinamente cristiana de decodificar el mundo ⁵⁰.
- 54 Y los milagros, tan presente en la imagería religiosa medieval, permitieron a la Iglesia controlar y mediatizar el culto mariano. Juan Manuel Rozas considera que la relación dinámica *María/hombre* expresa la dialéctica *dogma/moral*, que en el caso de la

semántica milagrosa puede ser expresión del binomio *esperanza/existencia*, particularmente en épocas de crisis – o mementos y circunstancias críticas, como lo es el cautiverio. De esta manera, mientras María es el centro del dogma, el protagonista del relato milagroso lo es de la moral cristiana medieval y el lector u oyente de la existencia ⁵¹.

NOTAS

1. M. Odorisio [«La “narrazione miracolosa”. I miracoli di santa Rita da Cascia », *Dimensioni e problemi della ricerca storica. Revista del dipartimento di studi storici dell'Università di Roma « La Sapienza »*, 18 (1988), p. 51-67] afirma que la ambigua realidad característica del acontecimiento extraordinario sólo puede convertirse en certeza de fe gracias a la objetividad de un rito judicial al que la iglesia atribuye la categoría de milagro, transformando de esta forma la insólita suspensión de la ley natural en una acción divina precisa.
2. D. Julia [«La religión : Historia religiosa », in J. LE GOFF y P. NORA, *Hacer la Historia*, t. 2 (*Nuevos Enfoques*), Barcelona, 1980, p. 173] sostiene que son necesarios los estudios que vinculen las prácticas religiosas, los contextos socioculturales y los campos semánticos, dado que permitirán restituir la coherencia de una espiritualidad determinada así como advertir sus deformaciones, sus transferencias y sus innovaciones.
3. G. DE BERCEO, *Los Milagros de Nuestra Señora*, edición crítica y glosario de C. GARCÍA TURZA, Logroño, 1984 ; G. DE BERCEO, *Milagros de Nuestra Señora*, edición de M. GERLI, Madrid, 1997, 9^e ed. J. Martín Rodríguez [«Iglesia y vida religiosa », in AA.VV., *XXV Semana de Estudios Medievales (Estella, del 14 al 18 de julio de 1998) : « La Historia Medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998) »*, Pamplona, 1999, p. 442] encuentra en las obras de Berceo un canal de difusión de las creencias y ritos por medio de textos literarios, cuya finalidad es estimular a los fieles en el cumplimiento de obligaciones de índole religiosa, como el rezo diario.
4. ALFONSO X, EL SABIO, *Cantigas de Santa María*, 3 vol., edición, introducción y notas de W. METTMANN, Madrid, 1986.
5. Hay varias ediciones críticas de la obra de Pero Marín. La más reciente es la de K. Antón, edición crítica, introducción e índices a P. MARÍN, *Los Miráculos romançados*, Silos, 1988. Vid. Á. GARCÍA DE LA BORBOLLA, « Santo Domingo de Silos y las milagrosas redenciones de cautivos en tierras andalusíes (siglo XIII) », in G. CIPOLLONE, dir., *La liberazione dei “captivi” tra Cristianità e Islam. Oltre la Crociata e il Gihad : tolleranza e servizio umanitario*, Atti del Congresso interdisciplinare di studi storici, Roma, 16-19 settembre 1998, Citta del Vaticano, 2000, p. 539-548 ; M. MARTÍNEZ CARRILLO, « Historicidad de los “Miráculos Romançados” de Pedro Marín (1232-1293) : el territorio y la esclavitud granadinos », *Anuario de Estudios Medievales*, 21 (1991), p. 69-97. Considero importante subrayar las pautas de piedad que se expresan en estos milagros : los rezos realizados por los cautivos – generalmente por la noche –, las postraciones en el suelo y la profunda fe en la omnipotencia divina.

6. *Los Milagros de Guadalupe*, Archivo del Real Monasterio de Guadalupe. El conjunto de esta documentación, aún inédita, incluye nueve códices, que abarcan desde principios del siglo XV hasta mediados del siglo XIX, época en que se produjo la desamortización.
7. Es interesante subrayar la ausencia de este tipo de relatos para el siglo XIV, al punto de que puede hablarse de un verdadero « hiato documental », en relación a los « siglos milagreros » precedente y subsiguientes.
8. J. Martín Rodríguez (« Iglesia... », *op. cit.*, p. 439) considera que este tipo de estudios permite la renovación del conocimiento relacionado con la historia de la vida religiosa, de la religiosidad y de la Iglesia.
9. Cf. D. STOUTT, « Introduction : the Cloister », en J. HAMASSE, B. KIERZLE, D. STOUTT y A. THAYER, *Medieval Sermons and Society : Cloister, City, University. Proceedings of International Symposia at Kalamazoo and New York*, Lovaina La Nueva, 1998, p. 3-8, esp. p. 3.
10. En este contexto, el *habitus catholicus* podría ser entendido como « universo o mundo mental », en tanto resultado del intento de construcción intelectual, comprensible, verosímil y eficaz de las relaciones entre los hombres y la realidad. Vid. C. ÁLVAREZ SANTALÓ, « La construcción social de mundos mentales : Un bricolage psicológico », in C. BARROS, *Historia a Debate. Actas del Congreso Internacional « A historia a Debate » (Santiago de Compostela, 7-11 de julio de 1993)*, t. 2 (*Retorno del Sujeto*), Santiago de Compostela, 1995, p. 9-23 (la cita corresponde a la p. 10). También podría hablarse de « universo de creencias », tal como lo hace B. BENASSAR, « Historia de las mentalidades », en V. VÁZQUEZ DE PRADA, I. OLABARRI y A. FLORISTÁN IMIZCOZ, *La Historiografía en Occidente desde 1945. Actitudes, tendencias y problemas metodológicos. Actas de las III Conversaciones Internacionales de Historia, Universidad de Navarra (Pamplona, 5-7 abril 1984)*, Pamplona, 1985, p. 161. Para este autor el estudio de este « universo de creencias » – sea ortodoxo, heterodoxo o bien clandestino – es un tema privilegiado de la historia de las mentalidades.
11. Cf. G. DE BERCEO, *Milagros de Nuestra...*, *op. cit.*, 1, 500, 625.
12. G. DE BERCEO, *Milagros de Nuestra...*, *ibid.*, p. 23-24.
13. F. MUNIER, « Miracle », in C. GAUVARD, A. DE LIBERA y M. ZINK, dir., *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, 2002.
14. A. RAMIRO CHICO, « Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe », *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe*, 668 (enero-febrero 1984), p. 58-71 ; 670 (mayo-junio 1984), p. 137-143 ; 672 (septiembre-octubre 1984), p. 245-253 ; 676 (mayo-junio 1985), p. 98-107 ; 680 (enero-febrero 1986), p. 21-32 y 696 (noviembre-diciembre 1988), p. 289-298 ; F. CRÉMOUX, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVI^e siècle*, Madrid, 2001.
15. De los cuales 563 corresponden al siglo XV y los restantes 37 al siglo XVI.
16. Constituye el bloque más importante. Muchos enfermos encuentran alivio a sus males, otros sanan completamente.
17. Pestilencias, sequías, etc.
18. Bajo este epígrafe se incluyen : resurrecciones, salvamentos de accidentes, milagros relacionados con la justicia (divina y humana), salvamentos en combate, exorcismos, salvamentos de diversas agresiones (físicas, sexuales), milagros de orden espiritual (conversiones) y obtención de gracias en relación a la procreación.
19. Cf. C2, fol. 105r y C2, fol. 107r.

20. J. SIGÜENZA, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, ed. actualizada y corregida Á. WERVAGA PRIETO, estudio preliminar F. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Madrid, 2000, t. 2, 3ª Parte, Libro Segundo, Capítulo VII, p. 225-226.
21. Á. García de la Borbolla (« Santo... », *op. cit.*, p. 543) considera que esta reiteración de esquemas y la similitud en los relatos tiene por finalidad la fijación de los mismos en la memoria colectiva.
22. Cf. Á. MUÑOZ FERNÁNDEZ, « El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular », in C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA, coord., *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia*, Barcelona/Sevilla, 1989, p. 175-176 y J. MIURA ANDRADES, *Fundaciones religiosas y milagros en la Ecija de fines de la Edad Media*, Ecija, 1992, p. 69-70. Cf. P. SBALCHIERO, dir., *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, París, 2002.
23. Este es el enfoque realizado por A. CLARET GARCÍA MARTÍNEZ, « El acoso a las comunidades judías en los milagros bajomedievales. El caso de S. Vicente Ferrer », in M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492). Actas de las III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval (Sevilla, 25-30 de Noviembre de 1991)*, Sevilla, 1997, t. 1, p. 301-319. Este autor sostiene que los milagros son « pequeñas historias y ejemplos de todo tipo que, siempre en orden a una eficacia predicadora y de adoctrinamiento, nos ofrecen un panorama rico en imágenes y símbolos que, en gran medida, articulaba el pensamiento del hombre en la Baja Edad Media » (p. 301). M. Balard [«Avant-propos », in AA.VV., *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge. XXV^e Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Orléans, juin 1994)*, París, 1995, p. 7] afirma que la creencia en el milagro es un elemento constitutivo de la mentalidad medieval. Desde el punto de vista metodológico resultan útiles las sugerencias de C. ÁLVAREZ SANTALÓ, « Hagiografía y marginación : Una propuesta de prudencias de uso », in Á. VACA LORENZO, *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*, Salamanca, 1998, p. 119-144.
24. C. ÁLVAREZ SANTALÓ, « Hagiografía... », *ibid.*, p. 131.
25. Á. MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*, Madrid, 1988, p. 91. Cf. R. CARRASCO, « Milagrero siglo XVII », *Estudios de Historia Social*, 36-37 (1986), p. 401-422. Este autor plantea la instrumentalización del poder divino por el poder terrenal, sea éste eclesiástico o laico.
26. C. ÁLVAREZ SANTALÓ, « Hagiografía... », *op. cit.*, p. 124-126 y E. MITRE FERNÁNDEZ, « La formación de la cultura eclesiástica en la génesis de la sociedad europea », in AA.VV., *Cultura y culturas en la historia*, Salamanca, 1995, p. 31-51.
27. Muchos de estos datos pueden confrontarse con otras fuentes de la época – romances fronterizos y crónicas principalmente. No obstante, hay nombres y lugares que no siempre pueden señalarse con precisión ; otras veces, ocurren ciertos desfases entre las fechas consignadas en los códices y las especificadas en crónicas y documentación jurídica, por ejemplo. Al respecto se han dado diferentes opiniones : falta de conocimiento del copista, descuidos de la memoria o, simplemente, confusión por parte de los cautivos liberados. Sin duda, constituyen errores menores, dada la preocupación de los monjes por cuidar todos los detalles de los relatos – confrontación con testigos, búsqueda de testimonios, etc.
28. D. LETT, *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XII^e-XIII^e siècles)*, París, 1997, p. 14. El autor afirma que una minoría de clérigos, a partir de su dominio de la escritura, transmiten determinadas concepciones vinculadas con la fe católica. J. MIURA

ANDRADES, *Fundaciones religiosas...*, *op. cit.*, p. 70 coincide con esta relación entre milagros e historia de las mentalidades.

29. F. CRÉMOUX, *Pèlerinages...*, *op. cit.*, p. 37.

30. Refiriéndose a Santo Domingo de Silos (Á. GARCÍA DE LA BORBOLLA, « Santo Domingo... », *op. cit.*, p. 546) sostiene que « la presencia de ex cautivos en el monasterio era la ocasión perfecta para lograr una de las finalidades del texto : la propaganda al cenobio silense ».

31. Cf. J. MONTOYA MARTÍNEZ, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media. El milagro literario*, Granada, 1981. En esta obra, Jesús Montoya expone los alcances de estas narraciones, las relaciones que se establecen entre diversos grupos y tradiciones de milagros así como la importancia y relevancia de su plasmación escrita.

32. J. SIGÜENZA, *Historia de la Orden...*, *op. cit.*, t. 2, 3ª Parte, Libro Segundo, Capítulo IX, p. 230. Textualmente expresa : « Refiérese en el libro de los milagros que tiene aquella casa – son muchos volúmenes y tan calificados y auténticos, cuanto se puede desear en fe humana – que deseaban mucho los inquisidores, el prior y sus compañeros hiciese la Reina soberana en aquella sazón algunas de sus acostumbradas maravillas, en confirmación del celo que se había tenido su honra y de la de su Hijo, Dios y Señor nuestro, de la Santa Fe, de sus misterios – se refiere a la labor del tribunal inquisitorial –, pues éste era el más principal fin de los milagros, para que con ellos se confirmasen los fieles y los que no estaban tan asentados y seguros que lo estuviesen. Sucedió como se deseaba por ser la petición tan justa, y fueron tantos los que la Reina del Cielo obró allí en pocos días, que tomando a su cargo de escribirlos y examinarlos el doctor Francisco Sánchez, se cansó y no pudo escribirlos todos, vencido de la infinidad de maravillas y señales que cada día acaecían de mil diferencias, bastante la menor de ellas a confirmar en la Fe y a despertar y reducir a ella los más duros infieles. »

33. M. SÁNCHEZ, « La represión de la disidencia ideológica en el discurso religioso medieval », in Á. VACA LORENZO, *Disidentes...*, *op. cit.* p. 85.

34. M. SÁNCHEZ, « La represión... », *ibid.*, p. 86-87, 102 y 108.

35. J. SOTO RÁBANOS, « María en los sínodos diocesanos de León y Castilla (Siglos XIV-XV) », in AA.VV., *Religiosidad Popular en España. Actas del Simposium (I), San Lorenzo del Escorial, 01 al 04 de septiembre de 1997*, p. 335.

36. J. SOTO RÁBANOS, « María... », *ibid.*, p. 336.

37. J. SOTO RÁBANOS, « María... », *ibid.*

38. F. FERNÁNDEZ CONDE, *La Religiosidad Medieval en España. 1 : Alta Edad Media (S. VII-X)*, Oviedo, 2000, p. 530-531.

39. Cf. G. HASENHOR, « L'essor des bibliothèques privées aux XIV^e et XV^e siècles », in A. VERNET, dir., *Histoire des bibliothèques française*, París, 1989, t. 1 (*Les bibliothèques médiévales*), p. 214-263, esp. p. 242.

40. G. LOBRICHON, *La religion des laïcs en Occident, XI^e-XV^e siècle*, París, 1994.

41. Esta utilización queda atestiguada en las constantes lecturas críticas y revisiones que hacían de los textos-milagros. A los ya citados C1, fol. 125r y C2, fol. 66v se pueden agregar C2, fol. 47r – donde aparece la frase « *Nota : miseria captivitatis sequantur possit audacia* » –, C2, fol. 95r – se titula al milagro como « *la buena christiana* » –, C3, fol. 65r – contiene una disquisición del copista acerca de por qué se realizan los milagros – y C4, fol. 155r – en el cual el copista explica por qué aparecen leones en este y otros relatos de los códices. Pero también en las copias que circulaban fuera del monasterio, algunas de las cuales se conservan en la Biblioteca Nacional de Madrid – *Historia y milagros de*

Nuestra Señora de Guadalupe, ms. 1176 –, en la Biblioteca Nacional de Lisboa – *Milagres de Nossa Senhora de Guadalupe*, Fundo Geral, codex 74 – y en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial – *Fundación de la casa de Guadalupe y milagros de la Santísima Virgen*, códice A-IV-10.

42. Cf. las reflexiones realizadas en torno a « la palabra » y « los silencios » por A. ARRANZ GUZMÁN, « El clero », in J. NIETO SORIA, dir., *Orígenes de la Monarquía Hispánica. Propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, Madrid, 1999, p. 164-167.

43. En otra documentación se refleja la misma inquietud, vinculada tanto con la doctrina como con los hábitos del clero. A modo de ejemplo, M. RODRIGO ESTEVAN, « Tareas sagradas y hábitos mundanos : notas sobre la moral del clero en el siglo XV », *Aragón en la Edad Media. Homenaje a la profesora Carmen Orcátesgui Gros*, 14-15 (1999), t. 2, p. 1355-1368. Según esta autora, la fuerte religiosidad que impregnaba las relaciones sociales y la vida cotidiana de las gentes en los años finales de la Edad Media explica los esfuerzos de la Iglesia por consolidar una red de instituciones religiosas capaz de englobar, adoctrinar y controlar, a través de la acción de los monjes y clérigos, los comportamientos de la mayor parte de la población. De allí la preocupación por la formación espiritual y la actitud moral de los eclesiásticos, expresada tanto en visitas pastorales como en las constituciones sinodales y conciliares, las disposiciones municipales, los procesos judiciales e inquisitoriales y las actas notariales. Dentro del ámbito aragonés, M. Rodrigo Estevan ha centrado su investigación en un ámbito geográfico representativo : la ciudad de Daroca y sus aldeas.

44. Á. MUÑOZ FERNÁNDEZ, « El milagro... », *op. cit.*, p. 174.

45. I. DE MADRID, « Los estudios entre los jerónimos españoles », en AA.VV., *IV Semana de Estudios Monásticos (Abadía de Poblet, 1961)*, Poblet, 1963, p. 264-272 ; G. RUBIO, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, Barcelona, 1926, p. 271-274.

46. A. MARCOS MARTÍN, « Religión “predicada” y religión “vivida”. Contribuciones sinodales y visitas pastorales : un elemento de contraste ? », in C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA, coord., *La Religiosidad Popular. II. Vida y Muerte*, Barcelona/Sevilla, 1989, p. 46-56.

47. C3, fol. 65r.

48. J. SÁNCHEZ HERRERO, « La legislación conciliar y sinodal hispana de los siglos XIII a mediados del XVI y su influencia en la enseñanza de la doctrina cristiana. Los tratados de doctrina cristiana », in P. LINEHAN, *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law (Cambridge, 23-27 July 1984)*, Citta del Vaticano, 1988, p. 349-372.

49. Cf. J.-C. SCHMITT, « La noción de lo sagrado y su aplicación en la historia del cristianismo medieval », *Temas Medievales*, 3 (1993), p. 71-81, esp. p. 73-74.

50. De allí el valor didáctico del milagro, puesto de manifiesto por CLARET GARCÍA MARTÍNEZ, « El acoso... », *op. cit.*, p. 306-318.

51. J. ROZAS, « Para una clasificación funcional de *Los Milagros de Nuestra Señora* : los milagros de la crisis », in A. DEYERMON, dir., *Edad Media*, Barcelona, 1980, p. 156. En el contexto berceano, clasifica a los milagros en tres grupos : a) milagros en los que María premia y castiga a los hombres, b) milagros del perdón, en los que María logra salvar de la condenación a sus devotos y c) milagros de conversión o crisis, en los cuales los personajes sufren verdaderas crisis existenciales, sólo superadas por la presencia de Dios a través de María. De allí que los considere verdaderos textos doctrinales. Cf. A. y F. CARRERA DE LA RED, *Miracula Beate Marie Virginis (Ms. Thott 128 de Copenhague) – Una fuente paralela a Los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo –*, Logroño, 2000.

ÍNDICE

Índice geográfico: Espagne

AUTOR

GERARDO RODRÍGUEZ

Universidad Nacional del Sur / Universidad Nacional de Mar del Plata