



Elaboración doctrinal de una devoción popular. Presencia bíblica en Los Milagros de Guadalupe (España, siglo XV)
Doctrinal elaboration of a popular devotion. Biblical presence in *Los Milagros de Guadalupe* (Spain, fifteenth century)

Gerardo Fabián Rodríguez

GIEM (Grupo de Investigación y Estudios Medievales), Facultad de Humanidades,
UNMDP (Universidad Nacional de Mar del Plata) DIMED (Departamento de
Investigaciones Medievales), Instituto Multidisciplinar de Historia y Ciencias Humanas,
CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)

Resumen: En el presente texto propongo una selección y estudio de "*miraglos*" contenidos en los cuatro primeros códices de *Los Milagros de Guadalupe* desde los presupuestos de la sociolingüística y la sociología devocional. Este tipo de enfoque me permitirá analizar la simbología cristiana subyacente en estos textos y plantear una posible historia de las representaciones de la Iglesia en torno a la devoción guadalupana, dado que los monjes jerónimos proyectan, al redactar todos y cada uno de los milagros, argumentos doctrinales considerados esenciales en el discurso cristiano de la época. En el caso que me ocupa, la trama narrativa de los milagros transmite una verdadera sapiencia doctrinal, al recurrir a textos, relatos y fundamentos bíblicos, especialmente neotestamentarios. Esta recurrencia a la Biblia no es explícita sino, por el contrario, hay que descubrir las citas y vinculaciones que se hallan implícitas en los relatos. A partir de este recorte del corpus guadalupano, abordaré las siguientes cuestiones: la importancia del bautismo como sacramento, la revelación entendida como gracia divina, la imagen de María como Madre de Dios, las diferentes manifestaciones de la *imitatio Christi*, en particular la Pasión y la simbología del león.

Abstract: In this text, I suggest a selection and study of "*miraglos*" contained in the firsts four códices of *Los Milagros de Guadalupe* from the assumptions of the sociolingüistics and devotional sociology. This kind of approach will let me analyze the Christian symbology underlying these texts and give a possible history about the representations of the Church around the Guadaloupian devotion, as the Jeronimian monks project, when writing down every and each miracle, doctrinal arguments considered as essential in the Christian discourse of the time. In this particular case, the narrative plot of the milagros transmits a real doctrinal wisdom, appealing to biblical texts, stories and basis, specially from the New Testament. This appealing to the Bible is not explicit but, on the contrary, quotations and relations implicated in the narratives have to be discovered. From this cut of the Guadaloupian corpus, I will tackle the following topics: the importance of the baptism as a sacrament, the revelation understood as a divine grace, the image of Mary as Mother of

God, the different signs of the *imitatio Christi*, particularly The Passion and the lion's symbology.

Palabras-claves: Historia de España - Virgen de Guadalupe - Milagros

Keywords: History of Spain - Virgin of Guadalupe - Miracle

En la actualidad me encuentro trabajando extensamente los tres primeros códices de *Los Milagros de Guadalupe*, especialmente los relatos referidos a la liberación milagrosa de cautivos, correspondientes al siglo XV.

La investigación que llevo a cabo trata de establecer una vía de abordaje posible de la rica y variada documentación que da cuenta de la eficaz acción mediadora de la Virgen de Guadalupe entre Dios y los hombres. Propongo, a partir de una selección de "*miraglos*" contenidos en los códices 1, 2, 3 y 4 un análisis de los mismos que tenga en cuenta, principalmente, su estructura y funciones discursivas. Es decir, intento un acercamiento a esta fuente desde los postulados y la confluencia de la sociolingüística (BURKE, 1996:9-11) y la sociología devocional (MUÑOZ FERNÁNDEZ, 1988:69-89).

Este tipo de enfoque me permitirá estudiar la simbología cristiana subyacente en estos textos, cuya redacción definitiva estuvo al cuidado de la comunidad de monjes jerónimos, responsables del monasterio hasta el siglo XIX, tanto en sus aspectos formales -la estructura de todos los milagros es la misma: encabezamiento, datos del peregrino, relatos del cautiverio, invocación a la Virgen, relato de liberación y fórmula final- como en todo lo referente a la escritura, al discurso y al mensaje que comportan, ya que, entre otras cosas, les asignan gran importancia en su prédica religiosa, sermones y homilías, dado que el milagro era entendido como signo, como demostración de la existencia y la grandeza de Dios.

Por ello, analizaré el 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. Siguiendo a Didier Lett, los miracula permiten realizar, más que una historia real de la religiosidad guadalupana, una historia de las representaciones de la Iglesia en torno a tal devoción (LETT, 1997:14).

Estas representaciones se plasman en mensajes que expresan un universo de significaciones simbólicas, polisémicas, que modelan una identidad cultural compartida por los miembros de una comunidad determinada. En el caso de *Los Milagros de Guadalupe*, los códices 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. 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 (MUÑOZ FERNÁNDEZ, 1989: 174), pasar por el tamiz de la ortodoxia las prácticas propias de la religiosidad popular.

En este contexto tomo y adapto las nociones de "religión vivida" y "religión predicada" propuestas por Alberto Marcos Martín.

La "religión predicada" se 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.

Clérigos y monjes buscan, por medio de la difusión de la "*verdadera y sagrada doctrina catholica*", expurgar de dichas prácticas populares toda connotación herética, ajena a la verdad de la fe revelada recurriendo, para lograrlo, a diferentes estrategias. En el caso que me ocupa, la trama narrativa de los milagros transmiten una verdadera sapiencia doctrinal, al recurrir a textos, relatos y fundamentos bíblicos, especialmente neotestamentarios. Esta recurrencia a la Biblia no es explícita sino, por el contrario, hay que descubrir las citas y vinculaciones que se hallan implícitas en los relatos.

En cuanto a la relación directa, cabe mencionar el extenso relato, titulado "Otro miraglo. De cómo sacó nuestra Sennora a un onbre de captiuo de allende, e estouo en salir quarenta e nueue días en los quales non comió pan, saluo algunas yerbas" (**C3, f°65r**). El texto describe las vicisitudes de Juan de la Serna en su intento de fuga fallido, dado que tras un primer intento es capturado nuevamente. Ante esta situación afirma: "Los menguados de fe de que quieren reciben escándalo por el qual cessan de bien obrar, mas los verdaderos fieles dizen con el sancto Job: 'Aunque me mate en él esperaré'". La cita es casi textual de Job (**13, 15**): "Aunque El me matara, no me dolería, con tal de defender ante El mi conducta".

Sin duda, Juan aparece como un nuevo Job, en cuanto la tragedia de un justo sometido a terribles pruebas por Dios para acrecentar su virtud. Así, ambos relatos, el veterotestamentario y el guadalupano ofrecen una visión didáctico-moralizante, puestas al servicio de la "devoción litúrgica", que plantea de tal manera un tema central de la ortodoxia cristiana: los designios de la Providencia son misteriosos, de allí que un justo pueda ser sometido a sufrimientos que, sin duda, encontrarán su compensación en los premios y gozos de la vida eterna.

Esta idea se ve reforzada cuando el genovés Antón Giroth recibe de otro cautivo –en este caso castellano– información sobre la acción redentora de Santa María de Guadalupe. El genovés, incrédulo, le pregunta por qué la Virgen no ha obrado un milagro con él, ya que lleva catorce años cautivo, recibiendo por respuesta "más por sus pecados non era oído, o non plaçía a la Sennora hacer tal ayuda hasta que más hiciese penas de sus pecados" (**C1, f°123r**). Esta misma idea se reitera cuando Juan, tras su larga huida es hecho nuevamente cautivo en un lugar de moros a una legua de Ceuta: "Verdad es que la Virgen María de Guadalupe me ha sacado fasta aquí por espacio de quarenta e nueve días, mas segúnd me parece non es cunplida la penitencia que tengo de fazer por mis pecados entre vosotros, e espero en ella que quando su voluntad fuen me librara de todo punto" (**C3, f°65r**). Es evidente que el castigo del pecador forma parte del

discurso doctrinal guadalupano. Muchos relatos insisten en que la cautividad es causada por la vida pecaminosa. Tal es el relato de Rodrigo Alonso Avilés, cautivado en Almuñécar y llevado allende. En el viaje por mar, una carabela y una nao cristianas pasaron muy cerca de ellos "E quiso Dios, mereciéndole sus pecados, que se passaron los christianos que nunca los vieron, commo quier que passaron muy çerca de los moros" (**C3, f^o5r**).

Los sufrimientos de Juan de la Serna le permiten al copista-redactor introducir una interesante disquisición referida a las razones por las que no siempre Dios obra milagros:

- Por la falta de fe: aquí el monje pone el ejemplo de Pedro andando sobre las aguas y cayendo en ellas, cuando cesó su fe (Mt 14, 22-33, especialmente 28-31). El texto guadalupano dice: "*O onbre de poca fe pro qué dubdaste*" en tanto en el versículo 31 Jesús expresa: "*Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado*".
- Para mayor gloria de Dios y su Madre, realizando un milagro mayor: Cristo permitió la muerte de su amigo Lázaro para resucitarle después. Esta expresión encuentra antecedentes en el Antiguo Testamento, tanto en Moisés –Nm 21, 16- como en las alabanzas de Isaías a Yavé –Is 12, 5-.

En cuanto a la relación indirecta, el fragmento más evidente al respecto es el que refiere a la fe de Fátima: "e tanta fe resçibió en su coraçón de la virtud de la cruz, que commo un moro fisiesse una agua de çiertas cosas ponçonosas e algund fyn que él entendía, ella tomó de aquella agua delante del moro que la auía confeçionado e bolviéndose un poco de espaldas fiso a escuso dél sobre el agua la sennal de la cruz disiendo tres veçes el nombre de Ihesus, e beviola syn temor e non le fizo danno alguno segund aquello que nuestro Sennor dixo en el Evangelio, fablando de los verdaderos creyentes, que sy alguna cosa ponçonosa beviessen en el su sancto nonbre non les enpeçería" (**C2, f^o197r**).

En este caso, el beber agua expresa, metafóricamente, el beber de la fe que nos da Cristo, tal como se expresa en san Juan: "El último día, el día grande de la fiesta, se detuvo Jesús y gritó, diciendo: Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. El que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva correrán de su seno" (**Jn 11, 33-44**).

Los milagros, tan presente en la imaginería religiosa medieval, permitieron a la Iglesia controlar y mediatizar el culto mariano, a la vez que plasmar por su intermedio la ideología eclesiástica dominante en una época determinada (**LETT, 1997:266**). Esta ideología se expresa en los diversos catecismos de la época, que ofrecen amplias y precisas referencias a la doctrina cristiana, en especial la cuestión de los sacramentos, tal como se subraya en relación a los cautivos que mueren en el corral de Granada "sin confesión e syn los otros sacramentos de la iglesia" (**C2, f^o47r**).

Insisto, pues, en la consideración del milagro como texto narrativo que refleja el interés de un centro cultural por controlar una devoción popular. De allí la necesidad de prestar atención tanto a los personajes y a las historias planteadas en los milagros como a los momentos de redacción y el lugar desde el cual se promueve tal práctica religiosa y escrituraria

Práctica habitual en el Monasterio, habituado a la exégesis bíblica, tal como lo demuestran los estudios de Hermenegildo Zamora referidos a la *Vulgata* y a los fragmentos del Evangelio griego de Lucas conservados en Guadalupe.

En *Los Milagros de Guadalupe* encuentro relatos que permiten demostrar las tesis expuestas, a partir del estudio de las siguientes cuestiones:

- La importancia del bautismo como sacramento.
- La revelación entendida como gracia divina.
- La imagen de María como Madre de Dios.
- Las diferentes manifestaciones de la *imitatio Christi*, en particular el estudio en el Templo y la Pasión.
- La simbología bíblica del león como el Verbo, Jesucristo y la virtud de la Justicia.

En primer lugar señalaré la importancia del bautismo como sacramento. En reiteradas ocasiones los milagros dan cuenta de personajes moros que optan por la conversión. Esta conversión tiene su origen en el reconocimiento de la verdad de la fe católica y, como contrapartida, de la falsedad de la musulmana. Tal la expresión de Jayo (C1, f°43vto.), Alí (C1, f°142vto.), Fátima (C2, f°97r), Cay de Ataban y Amet Benzequerin (C2, f°126r), un moro granadino (C2, f°136r), otro moro anónimo (C2, f°162r) y Mahoma Xayr (C3, f°5r).

La conversión se realiza en tierra de cristianos, tras la huida de los dominios moros y se manifiesta en la elección de padrinos y en el bautismo. En Teba y con el padrinazgo de Rodrigo de Ribera, señor del lugar, lo hace Jayo. Alí, que adopta el nombre de su padrino Juan, lo hace en Cádiz. Fátima, en tanto, adopta el nombre de Isabel al recibir el sagrado bautismo en la Iglesia de San Salvador de Vejer. Cay de Ataban y Amet Benzequerin, tras huir de Tánger junto a unos cristianos cautivos, reciben el bautismo en Jerez. El moro granadino que huye hacia Huelma lo recibe en Jaén, siendo sus padrinos Luis González, corregidor de Jaén y Diego Vaca, alcaide de Huelma. Un moro anónimo recibe el nombre cristiano de Gonzalo al ser bautizado en la villa de Zahara. Al parecer, Mahoma Xayr también recibe el bautismo, en la ciudad de Cádiz.

Cabe preguntarse, entonces, las razones por las cuales los monjes jerónimos consideraron importante incorporar en sus narraciones de milagros estas conversiones y, especialmente, estos bautismos. La respuesta debe buscarse, sin

duda, en la consolidación del bautismo como sacramento y en los fundamentos doctrinales que se ponen de manifiesto.

El bautismo cristiano de agua, fuego y Espíritu se anuncia con Juan Bautista (**Mt 3, 11**). El Espíritu es el don mesiánico prometido; el fuego, el juicio que comienza a corroborar y confirmar la verdad de Jesús (**Jn 3, 18-21; 5, 22-25; 9, 39**). Uno y otro son inaugurados en el bautismo de Jesús, que es el preludio del de los fieles. Este acto sagrado constituye así el nuevo pueblo; Pablo lo ve anunciado en el paso del mar Rojo que libera a Israel de la servidumbre (**1Cor 10, 1-10**). Su realización efectiva comienza en Pentecostés, que es como el bautismo de la Iglesia en el Espíritu y en el fuego. Pedro predica inmediatamente a sus oyentes, atraídos por el prodigio, la necesidad de recibir el bautismo con sentimientos de arrepentimiento, a fin de obtener la remisión de los pecados y el don del Espíritu Santo, lo cual se efectúa enseguida (**Act 2, 38-41**). Pablo profundiza y complementa la doctrina bautismal que resultaba de las enseñanzas del Salvador (**Mc 10, 38**) y de la práctica de la Iglesia (Rom 6, 3). El bautismo conferido en nombre de Cristo (**1Cor 1, 13**) une al individuo a la muerte, a la sepultura y a la resurrección del Salvador (**Rom 6, 3-11; Col 2, 12**); hace morir al cuerpo en cuanto instrumento de pecado (**Rom 6,6**) y participar al hombre redimido en una vida entregada a Dios, por medio de Cristo. El bautizado vive de la vida misma de Cristo (**Gál 2, 20; Flp 1, 21**).

El bautismo es, por lo tanto, un sacramento pascual, una comunión con la pascua de Cristo. La transformación así realizada es radical; es despojo y muerte del hombre viejo y revestimiento del hombre nuevo, nueva creación a la imagen de Dios. El bautismo supone que uno ha confesado su fe en Jesucristo (**Act 16, 30-34**), que no es sólo adhesión al mensaje evangélico sino que comporta una conversión total, una donación entera a Cristo, que transforma toda la vida. Esta conversión es obra de la gracia (**Ef 2, 8**).

Estas consideraciones doctrinales subyacen en las narraciones de milagros atribuidos a Santa María de Guadalupe, particularmente aquellas que subrayan la conversión radical y el despojo. Seguir a Cristo por vía del bautismo implica para Fátima abandonar a los suyos en Tánger, para Alí huir con su mujer e hijos de allende el Mediterráneo (probablemente de Orán) y para Mahoma Xayr engañar a los suyos en Tézar. En los tres casos, dejan atrás familia, tradiciones, posesiones y riquezas, asumiendo una actitud verdaderamente apostólica (**Mt 19, 27-30; Mc 10, 28-31; Lc 18, 28-30**). La transformación es total y este "baño de regeneración" permite superar la necedad, el extravío, la concupiscencia, el amor a los placeres mundanos, el odio y la envidia (**Tit 3, 3-7**), todos rasgos que caracterizan a los moros según los argumentos expuestos y defendidos por los polemistas antialcoránicos de la época.

En segundo lugar abordaré la revelación entendida como gracia divina. En varias oportunidades los textos plantean explícitamente la vinculación entre revelación

y gracia, entendida como rocío divino (C2, f^o97r), que se expresa generalmente por medio de la conversión y del bautismo.

En el Nuevo Testamento, la gracia caracteriza el nuevo régimen instaurado por Jesucristo (**Jn 1,17; Rom 6, 14-18**). La gracia es el don de Dios que contiene todos los demás, expresada a través de su Hijo y de la redención (**Rom 8, 32; 16, 25-27**). La gracia resume toda la acción de Dios y todo lo que podemos desear de nuestros hermanos. Así lo entiende un cautivo cristiano cuando trata de convertir a su dueño moro: "Mas considerando Rodrigo Alonso que sin la Gracia del Spiritu Sancto la doctrina non faze fruto, por la caridad que non quiere las cosas propias más las de los próximos, ya deseava la conversión del moro e la lumbre de la fe, más que el libramiento del su propio cuerpo del captiuerio en que estaua" (**C3, f^o5r**).

En otras consideraciones y tal como lo expresa san Juan, la gracia es nacimiento a una existencia nueva (**jn 3, 33-36**); es, en palabras paulinas, la vida nueva en y con Cristo resucitado (**Rom 6, 4-13**).

De esta manera, gracia y bautismo inauguran una nueva época, la del hombre redimido del pecado y la de la manifestación de la grandeza de Dios. Estas verdades son evidentes al punto de promover la conversión de Alí, Jayo y Fátima, que se transforman en "buenos cristianos".

En tercer lugar expondré los fundamentos teológicos y doctrinales de la imagen de María como Madre de Dios y de la advocación a Santa María de Guadalupe, que se enraízan en la devoción mariana. Sin dejar de lado las circunstancias particulares que rodean la aparición, difusión y consolidación de la devoción guadalupana, es preciso recordar que, como consecuencia de las palabras que Jesús le dirigió desde la cruz, María se transformó en madre de todo el género humano (**Jn 19, 26-27**). Francisco de San José, historiador de la Orden del siglo XVIII, expresa —en su obra *Historia Universal de la Primitiva y Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, fundación y grandeza de su Santa Casa, y algunos milagros que ha hecho en el presente siglo*, impresa en Madrid en 1743— esta concepción al decir: "Hallan en su clemencia repetida, / El enfermo salud, ojos el ciego, / El sordo oído, el mísero acogida, / El preso libertad, el tibio fuego, / Guía el perdido, el moribundo vida, / Manos el manco, el navegante puerto, / Pies el tullido en fin, y gloria el muerto".

Esta maternidad se encuentra presente en la reflexión de los Padres de la Iglesia y en la literatura patrística, principalmente en el desarrollo bizantino de la *Theotokos*. Así, por ejemplo, Germán, obispo de Constantinopla (c. 640-730), le dedica unas *Homilias Mariológicas* en las cuales resalta esta relación entre María y el género humano. Lo mismo hacen San Andrés de Creta (c. 660-740) en sus *Homilias Marianas* y San Juan Damasceno (c. 676-749) en sus *Homilias Cristológicas y Marianas*.

Esta relación, según Germán, hace de María el canal de todas las gracias que Dios concede a los hombres. La teología occidental da los nombres de "corredención" y "mediación universal" a esta prerrogativa de ser "canal de todas las gracias", en palabras del obispo de Constantinopla.

Sin embargo, en el Occidente latino recién hacia mediados del siglo IX se comienzan a difundir las apariciones y devociones marianas, que alcanzarán su cenit entre los siglos XII y XIII.

En el siglo XII la tendencia hacia la veneración de la Virgen se profundiza a partir de los sermones de san Bernardo de Claraval. Su teología, de clara orientación mariana, se convirtió en piedra de toque de un nuevo espiritualismo, caracterizado por su afectividad y humanidad. El sermón más famoso y conocido es *De aquaeductu*, donde el santo desarrolla en forma metafórica su teoría de la mediación universal.

Para este santo, la Virgen es el canal de la gracia divina y el mejor camino hacia a Dios. Si Cristo es la fuente de la vida, las aguas redentoras de la fuente, que son la gracia, llegan a los fieles por medio del siempre pleno acueducto que es su Madre.

La naturaleza humana de la Virgen es el factor decisivo que lleva a san Bernardo a definirla como la mediadora ideal entre los hombres y Dios. Es, a partir de entonces, en que se multiplican las obras en las cuales María aparece como madre del género humano, hacedora de milagros y canal de redención.

Entre los siglos XII y XIII las colecciones de milagros marianos –escritas en latín– son muy numerosas. Entre las más notables podrían citarse: *Miracula Sanctae Mariae Virginis*, del inglés Guillermo de Malmesbury (1090-1143), *Dialogus miraculorum*, del cisterciense alemán Cesáreo de Heisterbach (siglos XII-XIII), *Scala coeli*, del italiano Juan de Gobi y *Miracles de Notre-Dame* de Jean Mielot. De las colecciones anónimas cabe destacar el *Libellus de Miraculis beatae Virginis* y el *Mariale Magnum*. En la Península Ibérica circularon diversas colecciones latinas de milagros, tal como se ve reflejado en el Ms. Alcobacense 149 de la Biblioteca Nacional de Lisboa, el *Liber Mariae* de Gil Zamora, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, el Ms. 110 de la Biblioteca Nacional de Madrid y el Códice 879 del Archivo de la catedral de Zaragoza.

Además de las colecciones de ámbito general, hay algunas que se centran en los prodigios que se cuentan de una Virgen determinada: la Virgen de una ciudad, de una iglesia o de particular devoción en una zona. Estas advocaciones particulares, por lo general, se difundieron en lenguas romances, lo que contribuyó a extender la devoción por santa María. A eso atendían el monje de Soissons, Gauthier de Coincy (1177-1236), en su obra rimada *Les miracles de la Sainte Vierge*, los *Milagros*

de *Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo y las *Cantigas de Santa María*, de Alfonso X (segunda mitad del siglo XIII).

Las palabras del rey Sabio son más que elocuentes al respecto "Mas daquesto nos fez el o mayor / ben que fazer podia, / u fillou por Madr' e deu por Sennor / a nos Santa Maria, / que lle rogue, quando sannudo for / contra nos todavia, / que da ssa graça nen do seu amor / non sejamos deitados / Muito valvera mais, se Deus m' anpar" (**METTMANN, 1986: 134-135**)

Pero en obras profanas se traza la misma semblanza. A modo de ejemplo, puede leerse la que realiza Don Álvaro de Luna en su *Libro de las virtuosas é claras mujeres* (compuesto en la primera mitad del siglo XV).

Los siglos XIV y XV vieron proliferar estas apariciones y milagros marianos. Tal proliferación expresa una religiosidad popular viva y activa, que toma de variados textos y tradiciones elementos que permiten la difusión de cultos regionales, incluso locales.

Estas tradiciones manifiestan rituales y creencias que distan de ser ortodoxos. Se generan disputas teológico-doctrinales en torno a milagros y apariciones. La Iglesia actúa fijando los límites de tales creencias, mediatizando cultos y devociones, determinando el contenido de narraciones y relatos.

En síntesis, la devoción mariana se extendió dando origen a advocaciones particulares, entre ellas Guadalupe. Cautivos en Valona, Diego de Sotomayor y sus cuatro compañeros se encomiendan a la Virgen de Guadalupe "con muchas lágrimas e devoçión, diziendo: O Madre de Dios, Virgen Sancta María de Guadalupe, estrella del mar, fuente de misericordia e piedad, e consolación de los tristes, a tu sancta clemencia rogamus quieras suplicar a tu fijo gloriosos, nuestro Sennor Ihesu Christo, que le plega de nos librar desde cativerio tan trabajosos en que estamos" (**C1, f°61r**).

De esta forma, el lugar de María se revela esencial. La mediatización cultural y la predicación de la verdadera religión se reflejan en la redacción de los milagros: la Virgen, transformada en madre del género humano, refuerza el valor simbólico del cautivo, que podría representar al hombre de manera genérica, ser símbolo de la misma (**C1, f°46r** y **C1, f°123r**). Gonzalo de Madrigal, estando cautivo en Ronda, implora a la Virgen diciendo "O Sennora madre del mi Sennor Dios, puerta del çielo, luz del parayso, loor delos ángeles, alegría de los sanctos, consolación de los tristes e desanparados, pídotte por merçed que me saques desde captiuerio e desata cárçel en que esto con paz e sin peligro de mi cuerpo" (**C2, f°2vto.**). Antón, en tanto, al escapar milagrosamente de las prisiones en que se encontraba en Nigroponte (Eubea) y antes de embarcarse rumbo a Génova, canta un Salve (**C1, f°123r**).

En síntesis, maternidad y acción mediadora de María se hallan íntimamente unidas, dado que "el carácter único de la mediación de María estriba en que es una mediación materna, ordenada al nacimiento continuo de Cristo en el mundo. Esa mediación mantiene presente en el acontecer salvífico la dimensión femenina, que tiene en ella su centro permanente" (**RATZINGER y VON BALTHASAR, 1999:41**).

En cuarto lugar subrayaré las diferentes manifestaciones de la *imitatio Christi*, en particular el estudio en el Templo y la Pasión.

En el Nuevo Testamento ocupa un lugar de importancia el aprendizaje de textos bíblicos por parte de Jesús. A través de este recurso se pone de manifiesto la actitud y aptitud del Mesías –desde pequeño- en cuanto a la interpretación de la Verdad, a pesar de encontrarse en un ámbito intelectual judío por excelencia, el Templo (**LC 2, 40-52**) y en la ciudad santa, Jerusalén. Esta ciudad ocupa, de san Marcos a san Juan, un puesto cada vez mayor en los Evangelios, pero es en san Lucas donde mejor se expone su papel, dado que es el centro de todo el drama sagrado: en la vida de Jesús es Jerusalén el lugar donde todo desemboca y es en ella donde comienza la historia del testimonio apostólico.

Es por ello que considero que el peregrinaje de Alí a Jerusalén en búsqueda de la Verdad previa a la conversión y el bautismo debe leerse en clase simbólica. De esta manera, Alí vuelve sus pasos sobre los del Salvador, convirtiéndose en un nuevo Jesús a partir de su imitación (**C1, f°142vto.**).

En cuanto a la segunda de las manifestaciones mencionadas, planteo la existencia de un paralelismo evidente entre la Pasión de Cristo y el cautiverio de Diego Becerra (**C1, f°104vto., repetido en C3, f°34vto.**). Paralelismo que se encuentra reforzado por la piedad mariana que, en palabras de J. Ratzinger, es necesariamente piedad de la pasión.

El relato de su cautiverio, que transcurre en la zona de huertas cercana a la ciudad de Fez, comienza con un contrapunto sostenido entre Diego y un cristiano renegado de Jerez de la Frontera. Este contrapunto deriva en un primer castigo a Diego –ciento veinte azotes-, quien se niega a abandonar su fe en varias oportunidades. Sigue luego con la muerte del "*tornadizo*", provocada por un fuerte golpe en la cabeza asestado por Diego, que recibe por esto tormentos reiterados.

En toda esta primera parte del milagro, se reafirma la fe en Dios de Diego, aun pese a los malos tratos recibidos y se reconoce la capacidad de Santa María de Guadalupe como hacedora de actos milagrosos, ya que en todo momento ella se encuentra presente en sus ruegos y encomendaciones.

Incluso cuanto los tormentos son ya casi imposibles de soportar, Diego dice "*Así sufriste tú, mi Señor Ihesu Christo por mí*". Considero que esta frase encierra un hondo contenido simbólico y teológico a la vez. Simbólico, dada la correlación existente entre la Pasión de Jesucristo y el sufrimiento de Diego Becerra. Teológico, porque toda la acción puede leerse e interpretarse, nuevamente, a la luz del Nuevo Testamento.

Como ya lo señalara, Diego se encuentra cautivo en una huerta, donde, pasa muy mala vida; allí, es tentado por el renegado y luego entregado a los moros para sufrir tormentos. En el texto bíblico, es en un huerto "*al otro lado del torrente Cedrón*" donde san Juan sitúa la traición de Judas (Jn 18, 1). ¿Es, acaso, simple coincidencia?

El tornadizo jerezano cumple en el contexto del relato milagroso la misma misión que Judas en la Pasión: así como Judas traicionó y entregó Cristo (Mt 26, 67; Mc 14, 10-11; Lc 22, 3-6; Jn 13, 2-3.), el renegado trata que Diego caiga en la apostasía y lo entrega al castigo, cuando éste no acepta su propuesta. Incluso la muerte del hombre de Jerez de la Frontera tiene similitudes con la muerte de Judas, ya que en los *Hechos de los Apóstoles* se lee: "Este, pues, adquirió un campo con un salario inicuo; pero, precipitándose de cabeza, reventó y todas sus entrañas se derramaron" (Act 1, 18).

Pero antes de arrojar a la cabeza del tornadizo "*el estacón*", Diego reafirma su fe en Cristo, de igual manera que Jesús reafirma su fe en Dios luego de ser traicionado. En *San Juan*, el evangelista pone en boca del Señor estas palabras: "No os dejaré huérfanos; vendré a vosotros. Todavía un poco y el mundo ya no me verá; pero vosotros me veréis, porque yo vivo y vosotros viviréis. En aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros" (Jn 14, 18-20).

Así, el mensaje de Diego vuelve a ser el mensaje de Jesucristo, un mensaje de fe y aceptación de Dios, aún en el infortunio y en el sufrimiento.

Como Jesús, Diego debe comparecer ante el Sanedrín, en este caso compuesto por su "*amo y otros moros*" (Mt 26, 62-68; Mc 14, 63-65). Allí es acusado y sufre diversos tormentos. Al igual que Jesús, Diego es desnudado, abofeteado, azotado, golpeado —Jesús recibe escupitajos en el rostro, heridas en la cara, puñetazos (Mt 26, 67; Mc 14, 65; Jn 18, 22-24), azotes (Mt 27, 26; Mc 15,15; Jn 19,1-4), heridas en la cabeza, burlas, malos tratos, cuerpo desnudo (Mt 27, 28-31; Mc 15, 19; Lc 22, 63-65) y atado (Jn 18, 12)-.

Pero a pesar de tener el cuerpo escarnecido, mantiene su fe incólume. Incluso en el milagro que analizo, el cautivo dice "Y puesto yo en aquellas penas, con libre voz confesaba delante de los moros el dulce nombre de Nuestro Señor Ihesu Christo y de su gloriosa madre".

Esta confesión provoca a "*aquellos perros moros*", a la vez que refleja una actitud idéntica a la asumida por Jesús ante Pilato, en especial en el texto joánico 18, 37: "Le dijo entonces Pilato: ¿Luego tú eres rey? Respondió Jesús: Tú dices que soy rey. Yo para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad; todo el que es de la verdad oye mi voz" (**Mt 27, 1-26; Mc 15, 1-15; Lc 23, 1-5; Jn 18, 28-40; 19, 1-16**).

Esta comparación entre los sucesos que se narran en el Nuevo Testamento y los que contiene el texto conservado en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe se refuerza con otras alegorías, que podemos resumir en dos: camino al calvario / crucifixión – huida de Diego con el portugués y el navarro; sepulcro vacío / aparición a los discípulos – llegada de los tres cautivos a tierra de cristianos.

La primera alegoría es evidente. Los cuatro evangelistas señalan que en el Gólgota Jesús es crucificado junto a dos bandidos (**Mt 27, 38; Mc 15, 27; Lc 23, 33; Jn 19, 18**). Y Diego huye junto a dos compañeros de infortunio, quienes tienen mejor fortuna que los malhechores bíblicos.

En esta huida aparecen otros elementos de la Pasión: la pierna quebrada del portugués y el paso por el cardal.

En el relato del milagro, al saltar una empalizada, el portugués se quiebra una pierna. Sin embargo, esto no constituye un impedimento, ya que Diego lo carga en sus hombros, en un claro intento por salvarlo. De esta manera, Diego carga con su cruz, de la misma manera que lo hizo Jesús, camino al Calvario (**Jn 19, 16-17**). Esta cruz es el portugués, quien, insisto en ello, tiene una pierna quebrada, al igual que los bandidos que se encuentran crucificados junto a Jesús (**Jn 19, 31-32**).

Aquí se presentan algunas variaciones con respecto a la narración neotestamentaria, ya que en el texto aludido de san Juan a ambos ladrones les quiebran las piernas. Pero, dentro de un contexto alegórico, las similitudes son notables.

La segunda alegoría, en cambio, es más sutil. La tercera noche de la huida, los cautivos en fuga deben sortear un cardal, hecho que realizan, según palabras de Diego, "*con muy grand trabajo, por las espinas muy agudas que entraban en mis carnes*". Lo mismo le ocurre a Jesús, cuando los centuriones le colocan la corona de espinas, que le hiere la cabeza, según san Mateo (**27, 28-30**).

Por último, siempre en este contexto comparativo entre los relatos neotestamentarios y jerónimo, se impone la relación entre el sepulcro vacío y la aparición de Jesús a sus discípulos con la huida de Fez y posterior llegada de

Diego y sus acompañantes a tierra de cristianos, con el consiguiente recibimiento por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas.

En cuanto a la primera de dichas relaciones —el paralelismo entre el sepulcro vacío y la huida de Fez— es evidente la presencia y acción divinas. El texto de Mateo (**28, 2-4**) habla de un ángel del Señor que bajó del cielo y removió la piedra del sepulcro. Este ángel era como un relámpago y su vestidura blanca como la nieve. Una visión similar de la ascensión ofrece Lucas en los Hechos de los Apóstoles (**1, 9-11**).

Diego "sueña" —reiteradas veces— que la Virgen de Guadalupe le da ánimos para seguir adelante y lo libera de la prisión. Precisamente, una noche la Virgen se le presenta a Diego en varias oportunidades, diciéndole que se levante y huya junto a sus dos compañeros. Esta visión de santa María es luminosa, diáfana; se halla vestida de blanco. Tras su aparición, los cepos y grillos de hierro se hallan abiertos. Una vez más, las similitudes son evidentes. Destaco que en todos los milagros seleccionados, la aparición de Santa María es acompañada de una gran claridad y luminosidad. Incluso aparece como una reina en el relato de Alí: "E rreçibiendo nuestra Sennora su buena devoçión, diole sennal del efecto de la su petiçion, porque la noche siguiente le pareçio en suennos que estava en un grand palaçio lleno de grand claridad, e que estava asentada en el, en una silla muy fermosa, una rreyna vestida de azul e un tabardo blanco ençima, e vido que entrava por una puerta de aquel palacio e salían por otra muchos mançebos vestidos de blanco, e fazían reverençia a aquella reyna que estava asentada en la silla, e preguntó a un mançebo de aquellos quién era aquella reyna; díxole que aquella era la Virgen María a quien él se avía encomendado" (**C1, f^o142vto.**).

La segunda de las relaciones señaladas es la aparición de Jesús a sus discípulos y la llegada y recibimiento de Diego y sus acompañantes a tierra de cristianos.

Los cautivos huidos son encontrados por guardas a caballo, quienes le hacen saber al capitán del milagro maravilloso que la Virgen María de Guadalupe había obrado.

Cuando esto se sabe en la ciudad, toda la gente sale a recibirlos, incluidos los clérigos, quienes salieron con las cruces, vestidos como para procesión. De esta manera entraron en la ciudad, con los hierros en los pies y derramando lágrimas de devoción por veneración de Nuestra Señora la Gloriosa Virgen María.

Nuevamente, las similitudes con los escritos evangélicos son notorias. Gozo y temor provoca la aparición de Jesús muerto y resucitado a María Magdalena y a María, madre de Santiago y José (**Mt 28, 8**), quienes comunican la noticia a los discípulos. Éstos tardan en dar fe al relato de María Magdalena, cavilan pero, finalmente, reconocen a Jesús y se postran ante Él (**Mt 28, 16-17; Mc 16, 9-18; Lc 24, 36-49; Jn 20, 18-31; 21, 1-14**).

En síntesis, el recibimiento dado a Diego y sus compañeros de infortunio no hace más que cumplir con la profecía de Joel (**2, 28-32**), retomada por Lucas (**Act 3, 17-21**), en la que se hace referencia a las acciones milagrosas del Señor y al reconocimiento de las mismas por parte de los hombres.

Esta lectura del milagro como reflejo de la Pasión encuentra en otras manifestaciones de devoción popular una posible confirmación. Así, José Sánchez Herrero y Juan Antonio Ruiz Domínguez afirman que entre finales del siglo XV y comienzos del XVI aparecen las cofradías de Semana Santa o de Pasión con su doble vertiente, por un lado, contemplación. Por otro, imitación física y pública del dolor de Cristo (**SÁNCHEZ HERRERO y RUIZ DOMÍNGUEZ, 1997:34**).

En quinto lugar, considero que el corpus guadalupano ofrece algunos relatos que, por su contenido, pueden caracterizarse como "cristológicos". En particular aquellos en los que aparece la figura del león, que simbólicamente interpreto como testimonio de la presencia de la voluntad divina en toda obra milagrosa, especialmente en el obrar de Jesucristo.

Incluso en el códice 4, en un texto fechado en 1488, se da cuenta del cautiverio de Luis Martín Bellido, vecino de El Bodonal, aldea de Frenegal. Tras ser tomado prisionero cerca de Tarifa, pasa treinta y siete años en Tánger. Luego de transcurrido tanto tiempo y tras encomendarse a la Virgen Santa María de Guadalupe, aserró sus hierros con la ayuda de otro cautivo, Juan Zamora. Salió de Tánger rumbo a Fez y durante trece noches le acompañaron dos leones. Finalmente fue acogido en un navío de portugueses y conducido a Ceuta, tal como testimonia don Sancho, conde del lugar (**C4, fº155r**).

Lo interesante del relato es que el monje inserta en él una justificación de este suceso, es decir, de la aparición de los leones: "mas sy con ojos de fe verdadera este se á considerado, no es cosa muy estranna que los leones terrenales fagan algund serviçio, segund su facultad, al soberano león celestial del tribu de Judá, cuya ymagen o semejança en muchas cosas los leones tiene sobre la tierra".

De acuerdo con ambos escritos –el milagro en sí y la interpretación del copista– la significación del prodigio es una: el milagro nos muestra el león representando a Jesucristo, tal como lo hace san Juan: "Pero uno de los ancianos me dijo: 'No llores, mira que ha vencido el león de la tribu de Judá, la raíz de David, para abrir el libro y sus siete sellos'" (**Ap 5, 5**). No hay que olvidar que los primeros exégetas del *Apocalipsis* consideraron que el león representa la fortaleza de la Iglesia.

Esta presencia de leones, atestiguada en otros textos -C1, fº108vto.: a Alonso, de El Olivar, le acompañan dos leones en su huida de Berbería; C1, fº242vto.: al portugués Juan Caldaña, de Faro, un león le guía desde Vélez de la Gomera hasta

Arcila; C3, f^o39r: a Alonso Cantera, de Alcalá la Real, durante varias noches le acompañan y protegen, tanto de los moros como de otras bestias "*vn león*", "*vn león y vna leona*" y "*vn león*", que aparece junto a una especie de cisne, grande y blanco; C3, f^o95vto.: a Alonso, de Villapedroche y Diego, de Gibraltar, siete leones les acompañan en la última noche de su huida de Fez-, es, pues, siempre simbólica, dado que la figura del león es emblemática dentro del pensamiento cristiano. Es uno de los cuatro animales celestiales, reconocido por Ezequiel (**1, 1-28**) y san Juan (**Ap 4, 1-11**).

"El león significa el Hijo de la Virgen María; es, sin duda alguna, el rey de todos los hombres; por su propia naturaleza, tiene poder sobre todas las criaturas" dice el *Bestiario anglonormando* de Philippe de Taun, escrito en el siglo XIII (**MALAXECHEVERRÍA, 1986: 24**).

De hecho, esta relación entre "león" y "rey" ya la había señalado san Isidoro en sus *Etimologías*, Libro XII: 'Sobre las bestias', Capítulo 2: "Acerca de los animales", Parágrafo 3.

Dentro de la simbología cristiana, el león tiene múltiples significaciones, ya que representa los distintos atributos de la divinidad: realeza, fuerza, vigilancia, valor y, especialmente, justicia y sabiduría. La simbología cristiana refuerza la relación león/virtud de justicia apoyándose para ello en la descripción del trono de justicia de Salomón, según *I Re* 10, 18-21.

Louis Charbonneau-Lassay señala que el león aparece como emblema:

- De la Resurrección y del Cristo Resucitado.
- De la Muerte de Jesucristo.
- De la doble Naturaleza de Jesucristo.
- De la Ciencia de Jesucristo.
- De la Vigilancia de Cristo.
- De la Persona de Jesucristo.
- Del Verbo Divino.
- Del Amor cristiano.
- De las pruebas de la vida (entendidas como sufrimiento).

Así, por ejemplo, en el relato contenido en el C1, f^o108vto., encuentro asociada la figura del león con la vigilancia de Cristo y el Verbo Divino, además de la vinculación, ya señalada, con la persona de Jesucristo.

El personaje, Alonso de El Olivar, logra escapar, tras encomendarse a la Virgen, de la mazmorra en la que se encuentra prisionero. Una vez fuera, huye hacia las montañas, perseguido por los moros. Al llegar la noche, consciente de los peligros que le deparan el asecho de los enemigos, el territorio hostil y desconocido y la oscuridad de la noche, se encomienda nuevamente a la Santa

Madre de Dios, quien escucha sus ruegos y le envía dos leones para acompañarlo y protegerlo.

Desde la antigüedad clásica -especialmente en los autores latinos- se muestra al león siempre alerta, durmiendo de día y de noche con los ojos abiertos. Esta imagen vigilante fue tomada por los simbolistas cristianos, quienes asimilaron esta idea con el Buen Pastor, que protege y cuida su rebaño.

Nuevamente es posible establecer una relación alegórica entre Alonso / comunidad cristiana (rebaño) y los leones / figura de Cristo como Buen Pastor.

Los leones acompañan al cautivo en fuga, dando "*grandes bramidos*", que atemorizaban tanto a los moros como a sus caballos, por lo que "no osaban desmontar de sus caballos ni descender de un cerro en el cual descansaban". El temor que los invade hace que desistan de perseguir a Alonso.

El rugido vuelve a indicar la presencia alerta y desafiante de quien protege lo suyo; pero, a su vez, puede interpretarse –como lo hacen ciertos escritores místicos cristianos- como la poderosa palabra de Cristo.

El rugido simboliza el Verbo, la formidable voz que resuena en las inmensas extensiones de los desiertos y, que más allá, puede servir de imagen para representar la voz que ha ordenado el movimiento, el orden y la vida.

Esta imagen se encuentra en los *Discursos Proféticos* de Oseas (**11, 10-11**), quién -al reprochar los pecados de las tribus de Israel y los posibles castigos- dice: "Irán en pos de Yavé, que rugirá como león, porque rugirá Él y se precipitarán sus hijos desde el occidente, y acudirán presurosos desde Egipto como pájaros, y de Asiria como palomas, y los haré habitar en sus casas – oráculo de Yavé".

De manera similar se expresa Joel (**3,16**): "Ruge Yavé desde Sión y hace oír su voz desde Jerusalén; los cielos y la tierra se conmueven, pero Yavé será un refugio para su pueblo y una fortaleza para los hijos de Israel".

Considero que estas lecturas de los milagros de redención de cautivos abren nuevas perspectivas para el análisis de los textos guadalupanos, aún reconociendo que algunos de estos planteos pueden ser objeto de interpretaciones divergentes.

En primer lugar, señalo la importancia de abordar las prácticas devocionales expresadas en los milagros entendidas como manifestaciones de religiosidad popular, dado que permiten situar en un contexto ampliado los sucesos de la vida en la frontera o bien al cautiverio al que hacer referencia.

En segundo lugar, subrayo que el análisis de las prácticas discursivas subyacentes en los relatos de milagros permiten comprobar la existencia de una mediatización cultural o doctrinal, puesta al servicio y en función de una prédica religiosa

determinada. En el caso que me ocupa, esta prédica se encuentra asociada a la ortodoxia cristiana promovida y consolidada en el transcurso del siglo XV.

En tercer lugar, resalto la importancia de esta fuente desde el punto de vista histórico, dado que los Códices contienen una abundante, rica y detallada información, que permite reconstruir prácticas y prédicas religiosas así como estudiar las mentalidades de la época.

Nota

Este trabajo es parte de la Tesis para la obtención de la Maestría en Historia, presentada el 04/02/2003 en la Facultad de Humanidades, UNMDP. La dirección de la Tesis corresponde a la Dra. Nilda Guglielmi. Una versión preliminar del mismo fue presentada en las III Jornadas de Estudios Medievales y XIII Curso de Actualización en Historia Medieval, DIMED/CONICET y Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED), Buenos Aires, 2 al 4 de setiembre de 2002.

Fuentes Inéditas

Los Milagros de Guadalupe, códices 1 a 4. Archivo del Real Monasterio de Guadalupe

Fuentes Éditas

ALFONOS X, EL SABIO. *Cantigas de Santa María*. Edición, introducción y notas de METTMANN, Walter. Madrid: Castalia, 1986. 3 volúmenes.

de SAN JOSÉ, Francisco (Fray), *Historia Universal de la Primitiva y Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, fundación y grandeza de su Santa Casa, y algunos milagros que ha hecho en el presente siglo*. Madrid, 1743.

Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales de NÁCAR FUSTER, Eloíno y COLUNGA, Alberto. Madrid: BAC, 1985, 37ª edición. San ISIDORO. *Etimologías*. Edición bilingüe a cargo de OROZ RETA, José y MARCOS CASQUERO, Manuel. Madrid: BAC, 1994, 2ª edición. 2 volúmenes.

Bibliografía

BURKE, Peter. *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Barcelona: Gedisa, 1996.

CONSTABLE, Giles. *Three Studies in Medieval Religions and Social Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

CHARBONNEAU-LASSAY, Louis. *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*. I. Barcelona: Olañeta, 1997, 2ª edición.

de FIORES, Stefano, MEO, Salvatore y TOURÓN, Eliseo (Dir.). *Nuevo diccionario de Mariología*. Madrid: San Pablo, 1993, 2ª edición.

de la POTTERIE, Ignacio. *María en el Misterio de la Alianza*. Madrid: BAC, 1993.

DOMÍNGUEZ LEÓN, José. "Bases metodológicas para el estudio de la religiosidad popular andaluza", en: ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, BUXÓ, María y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (Coords.). *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia*. Barcelona/Sevilla: Anthropos/Fundación Machado, 1989, pp.143-163.

ESTRADA DÍAZ, José. "El reto de la religiosidad popular a la teología", en: ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, BUXÓ, María y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (Coords.). *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia*. Barcelona/Sevilla: Anthropos/Fundación Machado, 1989, pp..257-267.

GRAEF, Hilda. *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*. Barcelona: Herder, 1968.

LEÓN-DUFOUR, Xavier (Dir.). *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona: Herder, 1996, 17ª ed. revisada y ampliada.

LETT, Didier. *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XIIe-XIIIe siècles)*. París: Aubier, 1997.

MALAXECHEVERRÍA, Ignacio (Ed.). *Bestiario Medieval*. Madrid: Siruela, 1986.

MARCOS MARTÍN, Albero. "Religión 'predicada' y religión 'vivida'. Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?", en: ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, BUXÓ, María y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (Coords.). *La Religiosidad Popular. II. Vida y Muerte*. Barcelona/Sevilla: Anthropos/Fundación Machado, 1989, pp.46-56.

MIURA ANDRADES, José. *Fundaciones religiosas y milagros en la Ecija de fines de la Edad Media*. Ecija: Gráficas Sol, 1992

MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela. "El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular", en: ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, BUXÓ, María y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (Coords.). *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia*. Barcelona/Sevilla: Anthropos/Fundación Machado, 1989, pp.164-185.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela. *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*. Madrid: Laya, 1988.

RATZINGER, Joseph y von BALTHASAR, Hans. *María, Iglesia naciente*. Madrid: Encuentro, 1999.

RINCÓN MIRÓN, José. "Espiritualidad y devoción en Guadalupe (Siglos XIV-XVI)", en: *En la España Medieval* 5. Madrid: Universidad Complutense, pp.915-927.

RINCÓN MIRÓN, José. "Nuevas perspectivas de estudio sobre la religiosidad medieval", en: ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, BUXÓ, María y RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (Coords.). *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia*. Barcelona/Sevilla: Anthropos/Fundación Machado, 1989, pp.135-142.

RODRÍGUEZ, Gerardo. "*Esos perros moros*. Ecos de la polémica cristiano-islámica en *Los Milagros de Guadalupe* (España, Siglo XV)", en: *Actas de las X Jornadas de Historia de Europa "Saber, Pensar, Hacer. Del saber intelectual al hacer cotidiano a través de la Historia"* (Mar del Plata, 20 al 22 de setiembre de 2001). Mar del Plata: Asociación Argentina de Profesores Universitarios de Historia de Europa y Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, diciembre de 2001 (edición en CD Rom).

RODRÍGUEZ, Gerardo. "Prácticas discursivas y religiosidad mariana a través de *Los Milagros de Guadalupe* (España, siglo XV)", en: *Temas Medievales* 11. Buenos Aires: DIMED/CONICET, 2001-2002 (en prensa).

ROYO MARÍN, Antonio. *La Virgen María. Teología y espiritualidad marianas*. Madrid: BAC, 1996, 2ª edición.

SÁNCHEZ HERRERO, José y RUIZ DOMÍNGUEZ, Juan. "Las cofradías de Semana Santa. Balance de situación y vías de renovación", en: *Actas del III Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa, Tomo I: Historia* (Córdoba, 1996). Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 1997, pp.23-64.

SÁNCHEZ PÉREZ, José. *El culto mariano en España*. Madrid: CSIC, 1943.

WARD, Benedicta. *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event. 1000-1215*. Wiltshire: Scolar Press, 1987, 2ª edición revisada.

ZAMORA, Hermenegildo. "La Biblia de Guadalupe. Un interesante Códice desconocido", en: *Estudios Bíblicos* 26. Madrid: Asociación Bíblica Española, 1967, pp.39-68 y pp.121-142.

ZAMORA, Hermenegildo. "Un interesante fragmento del Evangelio griego de Lucas en el Monasterio de Guadalupe", en: *Estudios Bíblicos* 32. Madrid: Asociación Bíblica Española, 1973, pp.271-282.