

ELEMENTOS DE LA DOCTRINA CRISTIANA PRESENTES EN LOS MILAGROS DE GUADALUPE. ESPAÑA, SIGLOS XV Y XVI

GERARDO RODRÍGUEZ

Universidad Nacional del Mar de la Plata
Universidad Nacional del Sur (Argentina)

El trabajo que presento tiene por objeto de estudio el *corpus* documental conservado en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe conocido como *Los Milagros de Guadalupe*, en particular, los relatos referidos a la redención milagrosa de cautivos contenidos en los tres primeros códices de la colección¹.

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. Esta variada y extensa información se encuentra escasamente estudiada², de allí la posibilidad y relevancia de

1. Quiero agradecer expresamente a los profesores que estimularon y guiaron esta investigación: Miguel Ángel Barbero, Manuel González Jiménez y Nilda Guglielmi. Sin ellos, esta investigación no se hubiese concretado.

2. Entre aquellos que difundieron algunos milagros se encuentran en primer lugar clérigos y monjes vinculados con el Monasterio, en particular Fray Diego de Écija, *Libro de la Invención de esta Santa Imagen de Guadalupe, y de la erección y fundación deste monasterio, y de algunas cosas particulares y vida de algunos religiosos de él*, Guadalupe, 1514-1535; Fray Juan de HERRERA, *Fundación de la casa de Guadalupe y milagros de la Santísima Virgen*, 1535; Fray Gabriel de TALAVERA, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe, consagrada a la soberana magestad de la Reyna de los ángeles, milagrosa patrona de este Santuario*, Toledo, 1597; Fray Diego de MONTALVO, *Venida de la Soberana Virgen de Guadalupe a España y su dichosa Invención y de los milagros y favores que ha hecho a sus devotos*, Lisboa, 1631; Fray Juan de MALAGÓN, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe y algunos milagros suyos*, Salamanca, 1672; Fray Francisco de SAN JOSÉ, *Historia Universal de la Primitiva y Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, fundación y grandezas de su Santa Casa y algunos milagros que ha hecho en el presente siglo*, Madrid, 1743. En la primera mitad del siglo XX esta labor fue continuada por Fray Carlos VILLACAMPA, *Grandezas de Guadalupe*, Sevilla, 1924 y *La Virgen de la Hispanidad*, Sevilla, 1942. Entre los historiadores locales que han difundido relatos contenidos en los códices merecen señalarse M. MEDINA GATA, *Glorias de María de Guadalupe, visitas y milagros*, Toledo, 1935; A. RAMIRO CHICO, "Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe" (I a VI), en *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe* N° 668, enero-febrero 1984, 58-71; N° 670, mayo-junio 1984, 137-143; N° 672 septiembre-octubre 1984, 245-253; N° 676, mayo-junio 1985, 98-107; N° 680, enero-febrero 1986, 21-32 y N° 696, noviembre-diciembre 1988, 289-298. Entre 1916 y 1936, esta publicación editó algunos milagros, destinados a la difusión el culto guadalupano. En cuanto a los estudios históricos recientes, tres obras abordan cuestiones referidas a *Los Milagros de Guadalupe* de manera exclusiva, a saber: P. GONZÁLEZ MODINO, *Los "Milagros de Cautivos" según los Códices del Monasterio de Guadalupe*, Sevilla, 1987 (tesis de licenciatura inédita); I. MENDES, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal. Séculos XIV-XVIII. Contribuição para o Estudo da Religiosidade Peninsular*, Lisboa, 1994 y Françoise CRÉMOUX, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIIe. siècle*, Madrid, 2001.

llevar a cabo investigaciones puntuales y estudios globales referidos a esta serie de milagros.

Estos textos permiten percibir las creencias y prácticas religiosas de los siglos XV y XVI peninsulares y establecer posibles vinculaciones con los principales procesos políticos, sociales y culturales de dicha época histórica. Sin embargo, los datos que brindan aparecen velados, incompletos e imprecisos; estos relatos ofrecen jirones de la realidad, que, no obstante, puede ser aprehendida y comprendida. Para lograrlo, es preciso decodificar los relatos, dado que las prácticas culturales y culturales se presentan por medio de discursos complejos y profundos, elaborados por la comunidad de monjes jerónimos, responsables del Real Monasterio de Guadalupe³.

De allí que me refiera, necesariamente, a las discusiones que la historiografía de los últimos cuarenta años ha planteado en torno a la historia social, la historia cultural, la historia religiosa, la historia de las mentalidades y la historia de las representaciones.

Dada la ambigüedad de los términos, los matices de las propuestas y las controversias planteadas, consideré necesario indicar en forma precisa el sentido y los alcances otorgados a cada término, en particular de aquellos que estructuran el trabajo, tales como mentalidades, representaciones, ideologías, religiosidad popular, discursos.

Parto de la hipótesis siguiente: los códices evidencian la elaboración doctrinal de una devoción popular. En tal sentido entiendo que los Jerónimos, al copiar-redactar los milagros contenidos en el *corpus*, implementaron diversas estrategias y prácticas discursivas tendientes a expurgar de los relatos de los peregrinos y romeros toda connotación heterodoxa, ajena a la ortodoxia cristiana de la época⁴. Estas diversas prácticas y estrategias eran conocidas en medios monásticos, habituados a buscar nuevas y mejores interpretaciones del material documental mediante la utilización y manipulación de textos bíblicos –tanto canónicos como apócrifos–⁵.

En otras palabras, los monjes pusieron sus saberes y conocimientos al servicio de la construcción de un *habitus catholicus*, es decir, de una manera genuinamente cristiana de ver y comprender el mundo, basada en la devoción mariana de los siglos XV y XVI⁶.

3. D. JULIA, “La religión: Historia religiosa”, en: J. LE GOFF y P. NORA (Eds.), *Hacer la Historia. 2: Nuevos Enfoques*, Barcelona, 1980, 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. En esta línea de investigación, pues, se inscribe esta Tesis.

4. J. MARTÍN RODRÍGUEZ, “Iglesia y vida religiosa”, en: 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, 439 sostiene 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.

5. Cf. D. STOUTD, “Introduction: the Cloister”, en: J. HAMASSE, B. KIERZLE, D. STOUTD y A. THAYER (Eds.), *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University. Proceedings of International Symposia at Kalamazoo and New York*, Lovaina La Nueva, 1998, 3-8, especialmente 3.

6. 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

El análisis de esta fuente única y original debe ideas y enfoques a muchos autores y obras, tamizados según mi propia óptica en el presente trabajo. Si bien aparecen citados en las páginas siguientes, considero que por su importancia e influencia en mis planteamientos y reflexiones merecen ser destacados.

Las tesis de Pilar González Modino y François Crémoux –que abordan diversos y diferentes códigos y tipologías de milagros– me permitieron obtener una mirada global y genérica de la fuente, que consulté personalmente en Guadalupe⁷. Allí tuve la oportunidad de conversar y acceder a los estudios puntuales de Antonio Ramiro Chico, referidos a la tipificación de los milagros contenidos en los seis primeros códigos.

Las reflexiones vinculadas con los milagros como fuente histórica deben mucho a los estudios realizados por Didier Lett, Alberto Marcos Martín y Ángela Muñoz Fernández así como las referentes a religiosidad son deudoras de las investigaciones de José Sánchez Herrero y José María Soto Rábanos, en tanto las relativas a mentalidades, representaciones, ideologías y discursos los son de los planteos de Keith Baker, Pierre Bourdieu, Fabián Campagne, Roger Chartier, Nilda Guglielmi, Ariel Guance y Elías Palti.

Estos lineamientos teóricos básicos me permiten realizar algunas posibles lecturas de *Los Milagros de Guadalupe* y establecer relaciones entre el contexto histórico y los relatos guadalupanos, aplicando los conceptos analíticos propuestos. Estas lecturas posibles me permiten caracterizar el “universo de creencias” propio de la época en general, jerónimo en particular⁸.

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 espirituales–⁹.

y la realidad. Vid. C. ÁLVAREZ SANTALÓ, “La construcción social de mundos mentales: Un bricolage psicológico”, en: C. BARROS (Ed.), *Historia a Debate. Actas del Congreso Internacional “A historia a Debate” (Santiago de Compostela, 7-11 de julio de 1993), Tomo II: Retorno del Sujeto*, Santiago de Compostela, 1995, 9-23 (la cita corresponde a la 10). Sin embargo considero oportuno interpretar *habitus* según P. BOURDIEU, *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*, Barcelona, 1997. Para este autor, el concepto remite a una “determinada manera de hacer las cosas”.

7. El padre Juan Sebastián García, archivero del Monasterio, dispuso todo lo necesario para que consultara estos fondos documentales. A él, mi agradecimiento.

8. Tomo la expresión “universo de creencias” de B. BENNASSAR, “Historia de las mentalidades”, en: V. VÁZQUEZ DE PRADA, I. OLABARRI y A. FLORISTÁN IMIZCOZ (Eds.), *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, 1895, 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.

9. Cf. Á. MUÑOZ FERNÁNDEZ, “El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular”, en C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. J. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia*, Barcelona/Sevilla, 1989, 175-176 y J. MIURA ANDRADES, *Fundaciones religiosas y milagros en la Écija de fines de la Edad Media*, Écija, 1992, 69-70. Vid. P. SBALCHIERO (Dir.), *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, Prólogo de R. LAURENTIN, París, 2002.

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:

- a) Lo que verdaderamente pensaron los hombres del período histórico al que se refiere la narración.
- b) La plasmación escrita del acontecimiento.
- c) Los datos concretos que transmiten estos textos.

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 ideologías¹⁰. 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 probable¹¹.

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*¹². 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

10. 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”, en: M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (Ed.), *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), 2 volúmenes, Sevilla, 1997, vol. I, 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” (301). M. BALARD, “Avant-propos”, en: AA.VV., *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge. XXVe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public* (Orléans, juin 1994), Paris, 1995, 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”, en: Á. VACA LORENZO (Ed.), *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*, Salamanca, 1998, 119-144.

11. C. ÁLVAREZ SANTALÓ, “Hagiografía...”, 131.

12. Á. MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*, Madrid, 1988, 91. Cf. R. CARRASCO, “Milagrero siglo XVII”, en: *Estudios de Historia Social* Nº36-37, Madrid, 1986, 401-422. Este autor plantea la instrumentalización del poder divino por el poder terrenal, sea éste eclesiástico o laico.

eclesiástica neta”, que puede definirse como minoritaria, codificada, simbólica, ritualizada y patrimonializada¹³.

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.

En cuanto a precisiones históricas, el *corpus* nos brinda información específica referida a:

- La identidad de los peregrinos: nombres, apellidos, lugar de origen, edad, profesión.
- 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 precisos¹⁴.
- El fenómeno de la peregrinación en sí: motivos del viaje, etapas, promesas, ofrendas y donaciones efectuadas a la Virgen.
- 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.

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 devoción¹⁵. En el mismo sentido, para el caso guadalupano en concreto, se expresa F. Crémoux¹⁶. En otras palabras, considera al milagro como un texto narrativo que refleja el interés de un centro cultural por controlar una devoción popular¹⁷. De allí la necesidad de prestar atención tanto a

13. C. ÁLVAREZ SANTALÓ, “Hagiografía...”, 124-126 y E. MITRE FERNÁNDEZ, “La formación de la cultura eclesiástica en la génesis de la sociedad europea”, en: AA.VV., *Cultura y culturas en la historia*, Salamanca, 1995, 31-51.

14. 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.–.

15. D. LETT, *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XIIe-XIIIe siècles)*, París, 1997, 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...*, 70 coincide con esta relación entre milagros e historia de las mentalidades.

16. F. CRÉMOUX, *Pèlerinages...*, 37.

17. Refiriéndose a Santo Domingo de Silos, Á. GARCÍA DE LA BORBOLLA, “Santo Domingo de Silos y las milagrosas redenciones de cautivos en tierras andaluzas (siglo XIII)”, en: G. CIPOLLONE (Dir.), *La liberazione dei 'cattivi' tra Cristianità e Islam. Oltre la Crociata e il Jihad: tolleranza e servizio umanitario* (Atti del Congresso interdisciplinare di studi storici, Roma, 16-19 settembre 1998), Vaticano, 2000, 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”.

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 escrituraria¹⁸.

Estas consideraciones las aplico al *corpus* guadalupano, dado que hasta un testimonio interesado como el del jerónimo José 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 creyentes¹⁹.

Las diversas manifestaciones de la religiosidad popular constituyen, en la actualidad, temáticas de interés creciente. Este interés reconoce tres vertientes: los enfoques temático, metodológico e historiográfico.

Con el objeto de indicar la relación del presente estudio con dichos enfoques, abordaré brevemente cada uno de ellos, a saber²⁰:

18. 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.

19. J. SIGÜENZA, *Historia de la Orden de San Jerónimo* edición actualizada y corregida: Á. WERVAGA PRIETO, estudio preliminar: F. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, 2 volúmenes, Madrid, 2000, vol. II, 3ª Parte, Libro Segundo, Capítulo IX, 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".

20. Indico a continuación las obras que me han permitido elaborar las consideraciones siguientes: P. ARIÈS, "La historia de las mentalidades", en: R. CHARTIER, J. LE GOFF y J. REVEL (Dir.), *La Nueva Historia*, Bilbao, 1988, 460-481; K. BAKER, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge, 1990; F. BÉDARIDA (Dir.), *L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, París, 1995; B. BENNASSAR, "Historia de las...", 155-163; P. BURKE, *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, 1996; J. CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1985; R. DARTON, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, 1987; G. DUBY, "L'histoire des mentalités", en: *L'Histoire et ses méthodes, Encyclopédie de la Pléiade*, París, 1961, 937-966; G. DUBY, "Historia social e ideología de las sociedades", en: J. LE GOFF y P. NORA (Eds.), *Hacer la Historia. I: Nuevos Problemas*, Barcelona, 1985, 2ª edición, 157-177; G. DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, 1992; U. ECO, *Tratado de semiótica general*, Barcelona, 2000, 5ª edición; P. FABBRI, *Táctica de los signos. Ensayos de semiótica*, Barcelona, 1995; L. FEBVRE, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, México, 1959; P. GAN GIMÉNEZ, "El sermón y el confesionario, formadores de la conciencia popular", en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. J. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. II. Vida y Muerte*, Barcelona/Sevilla, 1989, 111-124; C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, 1989, 3ª reimpresión;

a) **Temático**: los trabajos vinculados a la religión, a las formas de religiosidad y a la Iglesia españolas han visto enriquecido sus esquemas explicativos y conceptuales a partir de la inclusión de temas socioculturales, tales como los relativos a devociones y exvotos, milagros e imagería religiosa, sermones y homilías, testamentos y donaciones pías, entre otros.

Estos estudios dan cuenta de las diversas facetas y manifestaciones de los fenómenos religiosos, fenómenos que se caracterizan, sin duda, por su polisemia, dado que no sólo comunican mensajes relacionados con lo sobrenatural sino también con lo económico, lo social, lo lúdico, lo étnico, lo cultural. En síntesis, estas manifestaciones se refieren a un universo simbólico expresado en un sistema cultural determinado.

Los aportes de la sociología y la antropología a la historia religiosa han enriquecido notablemente estos estudios, incorporando tanto las expresiones religiosas de laicos como las manifestaciones populares y folklóricas, que demuestran la existencia de alternativas culturales y mentales a los modelos clericales—objetos privilegiados de estudio durante largos períodos—²¹.

b) **Metodológico**: se han profundizado nuevas vías de aproximación a lo religioso, que han permitido exhumar testimonios valiosos: homilías y sermones, interrogatorios y manuales para uso de confesores, catecismos para el vulgo, textos devocionales y relatos milagrosos, testamentos y mandas varias.

Este *corpus* documental ha enriquecido y posibilitado el desarrollo de nuevos enfoques y temáticas, tanto a través de estudios cualitativos como cuantitativos de las diferentes manifestaciones religiosas.

c) **Historiográfico**: la renovación metodológica y las temáticas incluidas sitúan las nuevas perspectivas dentro de la historia socio-religiosa. Esta historia es una historia

N. GUGLIELMI, "El discurso político en la ciudad medieval italiana (siglos XIV-XV)", en: N. GUGLIELMI y A. RUCQUOI (Coords.), *El discurso político en la Edad Media / Le discours politique au Moyen Âge*, Buenos Aires, 1995, 51-75; N. GUGLIELMI, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, 1991; A. GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (Siglos VII-XV)*, Valladolid, 1998; J. LE GOFF, "Las mentalidades. Una historia ambigua", en: J. LE GOFF y P. NORA (Eds.), *Hacer la Historia. 3: Objetos Nuevos*, Barcelona, 1980, 81-98; R. MANDROU, "L'histoire des mentalités", en: *Encyclopædia Universalis*, París, 1989, vol. II, 479-481; E. PALTÍ, "Giro lingüístico" e historia intelectual. Paul Rabinow - Stanley Fish - Dominick LaCapra - Richard Rorty, Quilmes, 1998; J. REVEL, "Mentalidades", en: A. BURGUIÈRE (Dir.), *Diccionario Akal de Ciencias Históricas*, Madrid, 1991, 470-477; P. RICŒUR, *Ideología y utopía*, Barcelona, 1989; J.-P. ROIUX y J.-F. SIRINELLI (Dir.), *Para una historia cultural*, México, 1998; J. L. ROMERO, *Estudios de la mentalidad burguesa*, Buenos Aires, 1987; T. VAN DIJK, *Estructura y funciones del discurso. Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*, México, 1996, 10ª edición aumentada.

21. C. LANGLOIS y A. VAUCHEZ, "L'histoire religieuse", en: F. BÉDARIDA (Dir.), *L'histoire...*, 313-323 y M. LAGRÉE, "Historia religiosa, historia cultural", en: J. ROIUX y J. SIRINELLI (Dir.), *Para una historia...*, 407-428; C. LANGLOIS, "Religión", en: A. BURGUIÈRE (Dir.), *Diccionario Akal...*, 595-603. Cf. A. DUPRONT, "La religión: Antropología religiosa", en: J. LE GOFF y P. NORA (Eds.), *Hacer la Historia. 2...*, 111-141; J. DE VIGUERIE, "Historia religiosa", en: V. VÁZQUEZ DE PRADA, I. OLABARRI y A. FLORISTÁN IMIZCOZ (Eds.), *La Historiografía en Occidente...*, 189-208; D. JULIA, "La Religión", en: R. CHARTIER, J. LE GOFF y J. REVEL (Dir.), *La Nueva Historia...*, 551-557; D. JULIA, "La religión: Historia religiosa"..., 143-174.

cultural, de larga duración, que se expresa a través de los estudios de las mentalidades y de las ideologías, en el sentido dado por Lucien Febvre –“*intentar penetrar en el corazón religioso del pueblo*”– o por Julio Caro Baroja –“*abordar las formas complejas de la vida religiosa*”–.

Si bien hoy la historia de las mentalidades se encuentra cuestionada –y en algunos ámbitos incluso desprestigiada–²² considero apropiada una aproximación a los milagros guadalupanos a partir de alguna de sus propuestas. Por ello, señalo los alcances y los límites dados a las nociones de “mentalidades”, “representaciones”, “ideologías” y “discursos”.

En lo que se refiere a mentalidades, aplico las nociones desarrolladas por José Luis Romero y N. Guglielmi. J. L. Romero contrapone las ideas sistemáticas y las ideas no susceptibles de un análisis riguroso. Estas últimas ideas constituyen un substrato cultural común, “son ideas, opiniones, creencias, marcadas con ese fuerte signo social que es el consenso. Son operativas, vigentes: actúan”²³.

Es decir que “el campo de las mentalidades no es el del pensamiento sistemático sino el de ese caudal de ideas que en cada campo constituye el patrimonio común y del cual aquél es como una especie de espuma, en relación no siempre coherente. La mentalidad es algo así como el motor de las actitudes. De manera poco racional a veces, inconsciente o subconsciente, un grupo social, una colectividad, se planta de una cierta manera ante la muerte, el matrimonio, la riqueza, la pobreza, el amor, el trabajo”²⁴.

Por ello, un estudio de las mentalidades tiene por objeto reconstruir los comportamientos, las expresiones, las omisiones y los silencios que traducen las concepciones del mundo y las sensibilidades colectivas, representaciones e imágenes, mitos y valores, reconocidos o sufridos por los grupos o por la sociedad global y que constituyen los contenidos de la psicología colectiva.

En cuanto a ideología, adhiero, en líneas generales, a los postulados de Clifford Geertz, para quien todo sistema ideológico es un sistema cultural, construido sobre la base de símbolos y representaciones. Estos símbolos son fuentes extrínsecas de información, en virtud de las cuales se puede estructurar la vida social; son mecanismos extrapersonales que permiten percibir, comprender, juzgar y operar sobre el mundo.

De esta manera, el mundo simbólico estructura el mundo ideológico. Entender la ideología implica, en primer término, decodificar símbolos y representaciones. Esta decodificación supone abordar diversas estructuras mentales, que encuentran su mayor expresión en las prácticas discursivas que las formulan y elaboran.

22. Contra estas afirmaciones se han manifestado J. LE GOFF y J.-C. SCHMITT, “L’histoire médiévale”, en: *Cahiers de civilisation médiévale* 39, Poitiers, 1996, 15-16. Ellos afirman que el concepto de mentalidad enriquece la problemática histórica, especialmente los contenidos de la antropología medieval.

23. J. ROMERO, *Estudios...*, 13. Lewis NAMIER, “La naturaleza humana en la política”, en: *Prismas. Revista de historia intelectual* N° 4, Quilmes, 2000, 46 sostiene que estas mentalidades constituyen “un ‘saber atesorado’ al cual los grupos sociales recurrirán ‘en el tiempo y a destiempo’”. Estas expresiones pueden aplicarse a los milagros de Guadalupe, particularmente C1, f°142 vto., donde el relator-escritor se exhiba sobre la presencia en Oriente del Preste Juan.

24. J. ROMERO, *Estudios...*, 17.

De allí que para Paul Ricœur, la ideología sea un sistema de legitimación de la realidad. Este sistema ofrece un patrón o modelo para organizar procesos sociales y psicológicos, que actúan dialécticamente con la realidad que produce y sustenta.

Siguiendo a C. Geertz, A. Guiance afirma que los modelos ideológicos son “programas simbólicos con voluntad de imposición, capaces de articular—dado el manejo que hacían, precisamente de dichos recursos simbólicos—todo el conjunto de intereses y expectativas de una sociedad dada (y no sólo los que defendían sus posibles promotores)”²⁵.

Entre ideologías y mentalidades se establece una clara relación dialéctica, aún reconociendo, como lo hace N. Guglielmi, que la historia de las ideologías sería la historia de las concepciones globales de la sociedad, expresadas con una gran carga de racionalidad; en tanto, la historia de las mentalidades constituiría parte de esa globalidad y podría definirse como historia de las estructuras mentales comunes a una categoría social, a una sociedad, a una época que han perdido nitidez desde el punto de vista racional.

En la historia de las ideologías el impulso aparece desde el creador o emisor de una idea hacia un grupo o todo el cuerpo social en un acto de imposición. En cambio, en la historia de las mentalidades, el movimiento se dirige desde ese grupo o cuerpo social hacia el observador.

En ambos casos, el análisis de los discursos²⁶ que expresan valores y creencias no puede entenderse como el estudio de una fórmula pura y perfecta y abstraerse de los encuadres de producción, recepción, contenido, tiempo y espacio que le sirven de marco de referencia. Gracias a los estudios de historiadores, antropólogos, semiólogos y lingüistas sabemos que mentalidades e ideologías expresan concepciones de poder, de prestigio, de control social, etc..

Estos aspectos, vinculados con el lenguaje y las palabras, fueron hasta la década del sesenta, escasamente estudiados por los historiadores. Uno de los primeros en abordar y profundizar sobre la filosofía del lenguaje fue Quentin Skinner. Este autor cuestionaba las ortodoxias en boga por aquellos años: una, insistía en que el contexto determinaba el sentido de cualquier texto dado; otra, enfatizaba en la autonomía del texto. Como forma de superar ambas posturas, proponía profundizar en las intenciones comunicativas del autor, decodificar sus prácticas lingüísticas y escriturarias²⁷.

Si bien esta cuestión hoy resulta superada, permitió avanzar en el estudio del lenguaje de un autor. Y en este punto “la historia del pensamiento político se convierte

25. A. GUIANCE, *Los discursos sobre...*, 21. Cf. los debates en torno a discursos, textos, contextos y cultura en la tradición anglosajona en E. PALTÍ, “*Giro lingüístico*”....

26. En el presente trabajo realizaré tanto un análisis del discurso como un estudio histórico de una forma discursiva específica, dado que se encuentran íntimamente asociados. Por ello hago propias las sugerencias de N. GUGLIELMI, “El discurso...”, 51-55, para quien, independientemente de la extensión de la pieza discursiva, lo que la caracteriza es su intencionalidad y objetivo. Cf. C. NORRIS, “Discurso”, en: M. PAYNE (Comp.), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Buenos Aires, 2002, 141-145.

27. Q. SKINNER, “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, en: *Prismas. Revista de historia intelectual* N° 4, Quilmes, 2002, 149-191.

en una historia del habla y del discurso, de las interacciones de *langue y parole*; se afirma no sólo que su historia es una historia de discurso, sino que tiene una historia en virtud de convertirse en discurso”²⁸.

Pero un autor no escribe en soledad, por el contrario, aunque escriba solo, lo hace en un contexto determinado. Su escritura refleja la de otros autores, a la vez que su texto aparece en otros. De allí, entonces, que “la historia del discurso resulta ahora visible como una historia de *traditio* en el sentido de transmisión y, aún más, de traducción. Textos compuestos de *langues y paroles*, de estructuras lingüísticas estables y de los actos de habla e innovaciones que las modifican, son transmitidas y reiteradas, y sus componentes lo son de diversas manera, en primer lugar por actores en contextos históricamente diferenciados”²⁹.

El término discurso, desde entonces, ha generado grandes debates y los especialistas no han logrado aún consensos sobre el sentido primigenio del concepto. Mark Poster pone énfasis en el sentido foucaultiano de discurso: realidades arqueológicamente recuperables, sistemas de afirmaciones objetivamente descriptibles, relacionados entre sí de acuerdo con reglas y procedimientos que rigurosamente determinan lo que puede ser dicho, tanto como la manera en que puede ser dicho. Los discursos se encuentran estrechamente ligados a instituciones o prácticas sociales determinadas, conformando estructuras de dominación o sistemas de poder. Pueden entonces ser descriptos como impersonales, anónimos, sistemas objetivos de reglas que, en un sentido práctico y activo, contribuyen a construir el mundo de la experiencia³⁰.

Por ello, K. Baker insiste en la relación existente entre discursos y sociedad, ya que es esta relación la que les otorga dinamismo y los expone a elaboraciones constantes como consecuencia de la actividad de los agentes individuales. Los discursos se encuentran abiertos al impacto de nuevas experiencias y son capaces de responder a los desafíos con otros discursos³¹.

Subrayo que hablar de discursos y de prácticas discursivas –tal como los he definido–³² no implica la identificación entre discurso y realidad ni tampoco la

28. J.G.A. POCKOCK, “Historia intelectual: un estado del arte”, en: *Prismas. Revista de historia intelectual* N° 5, Quilmes, 2001, 148.

29. *Ibid.*, 162.

30. M. POSTER, “The Future According to Foucault: The Archeology of Knowledge and Intellectual History”, en: D. LACAPRA y S. KAPLAN (Eds.), *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives. Papers presented at a Conference held at Cornell University (Ithaca on April 24-26 1980)*, Ithaca/Londres, 1982, 150-152. Cf. M. FOUCAULT, *La arqueología del saber*, México, 1991, 15ª edición, 33-64. Para todo lo relativo a las partes del discurso así como a los tiempos y maneras de construcción remito a O. DUCROT y T. TODOROV, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, México, 2000, 21ª edición y T. TODOROV, *Los géneros del discurso*, Caracas, 1996.

31. K. BAKER, “On the Problem of the Ideological Origins of the French Revolution”, en: D. LACAPRA y S. KAPLAN (Eds.), *Modern European...*, 200-203. Cf. el sugestivo libro de D. LACAPRA, *History and Reading. Tocqueville, Foucault, French Studies*, Toronto, 2000.

32. Cf. B. SMART, “Prácticas discursivas”, en: M. PAYNE (Comp.), *Diccionario...*, 535 y E. DE ÍPOLA, “Discurso social”, en: C. ALTAMIRANO (Dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Buenos Aires, 2002, 68-72, donde se plantea que todo análisis del discurso debe considerar tanto sus connotaciones

difuminación de las fronteras que separan las prácticas discursivas de las prácticas no discursivas, dado que una práctica cultural puede estar organizada como un discurso pero continuar siendo de hecho una práctica antes que un discurso. ¿No es posible, acaso, interpretar la devoción popular a Guadalupe como una práctica y la elaboración doctrinal, el *corpus* guadalupano como un discurso? Ambas, prácticas sociales y producciones discursivas, se sustentan sobre lógicas irreductibles y claramente diferenciadas, resultando innegables tanto la construcción discursiva del mundo social como la construcción social de los discursos³³.

En esta línea de análisis, F. Campagne sostiene que “los discursos son fragmentos de realidad con el mismo derecho que las prácticas no discursivas y que el resto de la realidad material. No existen motivos valederos por los cuales un historiador deba justificarse por el hecho de convertir un discurso en objeto de análisis específico. Los historiadores de las prácticas sociales no son por ello más historiadores que los estudiosos de las producciones discursivas, sus trabajos no poseen necesariamente mayor encarnación histórica”³⁴.

Los discursos generan o inhiben prácticas sociales, reproducen la dominación y desalientan el ejercicio de la crítica, derrumban las viejas legitimidades y justifican la rebelión, contribuyen a otorgar sentido al mundo que habitamos, fundamentan la inmovilidad y generan el cambio. Es por ello que las prácticas discursivas son variadas y expresan tanto ideologías como mentalidades, muchas veces en pugna, contradictorias. Prácticas y representaciones³⁵ se entrelazan y dinamizan mutuamente.

Es interesante hacer notar que para R. Chartier³⁶ las representaciones se relacionan con la construcción del sentido y resultan, por ello, más dinámicas que las mentalidades, al exigirle al individuo –o grupo– que establezca relaciones entre imágenes, textos y objetos y dote de significado y sentido a determinados signos, a partir de los cuales decodificar e interpretar el mundo.

Así entendidas, las representaciones generan múltiples prácticas culturales, referidas a las diferentes –y muchas veces divergentes– estrategias que permiten

sociales como de producción de sentido. Cf. E. VERÓN, *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Barcelona, 1996.

33. Cf. R. CHARTIER, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Buenos Aires, 1996, 7-11. Cf. I. HAMPSHER-MONK, K. TILMANS y F. VAN VREE, *History of Concepts: Comparative Perspectives*, Amsterdam, 1998.

34. F. CAMPAGNE, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid/Buenos Aires, 2002, 23.

35. El concepto de representación, propuesto por R. Chartier para reemplazar al de mentalidad, remite a las diversas formas en que grupos o actores sociales interpretan, explican, decodifican prácticas sociales, realidades y discursos. Es un concepto de una gran densidad teórica, dado que aportes de diversas disciplinas confluyen en él. Cf. A. CUE (Ed.), *Cultura escrita, literatura e historia. Coacciones transgredidas y libertades restringidas. Conversaciones de Roger Chartier con Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin y Antonio Saborit*, México, 1999.

36. Remito en particular a R. CHARTIER, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, 1992, 11-104.

interactuar con el mundo decodificado o en proceso de decodificación³⁷. Esta línea de análisis permite dejar atrás ciertas formas esquemáticas de la historia de las ideas³⁸, haciéndose eco de los debates que afectaron a las ciencias sociales y humanas desde comienzos de la década de los setenta, con el denominado “giro lingüístico”. Desde entonces –particularmente desde los ochenta–, los historiadores de la cultura han propuesto varias soluciones al desafío semiótico, recurriendo a P. Bourdieu y el modelo de los campos culturales, a C. Geertz y su propuesta de omnitextualidad y de la descripción densa de la cultura, a la teoría de la recepción, desarrollada por Hans Gadamer, Roman Ifigarden, Hans Jauss y Wolfgang Iser.

Es en base a estos últimos autores que R. Chartier ha erigido su historia de las representaciones, representaciones que involucran los textos, las imágenes, los rituales y las ceremonias, las construcciones simbólicas y prácticas de las ciencias.

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 índole³⁹. 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 1500⁴⁰.

En este último sentido se expresa Silviano Santiago, al subrayar la íntima y profunda relación entre código lingüístico y código religioso. El control lingüístico se impone como medio o mecanismo para evitar el pluralismo religiosos, lo cual

37. Los planteamientos de Serge Gruzinski relativos a las relaciones entre imágenes, discursos, representaciones mentales e imaginario constituyen una investigación sugerente de las interacciones entre “lo real” y “lo imaginario” en el México colonial, particularmente barroco. *Vid.* C. BERNAND y S. GRUZINSKI, *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, 1992; S. GRUZINSKI, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, 1993, 1ª reimpresión; Serge GRUZINSKI, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, 1994. En el mismo sentido, pero relacionado específicamente con el discurso católico, *vid.* R. MUJICA PINILLA, *Ángeles apócrifos en la América virreinal*, México, 1996, 2ª edición. Para este autor, detrás de la Iglesia contrarreformista se movieron varias corrientes ideológicas, que confluyeron en el “barroco americano”: tradiciones apocalípticas hebreas precristianas, cristianismo neoplatónico temprano, teología política bizantina, joaquinismo franciscano, mesianismo y cosmología medieval.

38. E. PALTI, “El problema de las ‘ideas fuera de lugar’ revisitado. Más allá de la historia de las ‘ideas’” (mimeo), 36, nota 48 sostiene que las historias de las ideas tradicionales están condenadas a oscilar entre lo obvio y lo indemostrable, argumentando circularmente las relaciones texto-contexto.

39. M. SÁNCHEZ, “La represión de la disidencia ideológica en el discurso religioso medieval”, en: Á. VACA LORENZO (Ed.), *Disidentes...*, 85.

40. *Ibid.*, 86-87, 102 y 108.

significa también imponer un determinado orden o poder, de allí que hable de “imperialismo cultural”. Sin embargo, esta dominación genera resistencias, agresiones, rebeliones, transgresiones que se expresan en las prácticas religiosas vividas⁴¹.

Tras señalar instrumentalmente los contenidos de “mentalidades”, “representaciones”, “ideologías” y “discursos”, considero oportuno indicar los alcances dados a la noción de religiosidad popular. Ambos términos han merecido discusiones y debates, especialmente entre los años sesenta y ochenta. En la actualidad sólo quedan ecos de aquellas voces, ecos que manifiestan la falta de consenso con respecto a estas cuestiones⁴². Entenderé por religiosidad popular la facultad de practicar una religión

41. S. SANTIAGO, “El entrelugar del discurso latinoamericano”, en: A. AMANTE y F. GARRAMUÑO (Comps.), *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*, Buenos Aires, Biblos, 2001, 65. Estas tensiones representan las luchas entre dominantes y dominados que son propias de un campo, en la terminología de P. Bourdieu, en particular el campo religioso. Al respecto *vid.* Pierre BOURDIEU, “Genèse et structure du champ religieux”, en: *Revue française de Sociologie* N°XII, París, 1971, 295-334.

42. La bibliografía al respecto es profusa, extensa y dispersa. Me interesa destacar los siguientes autores y obras: AA.VV., *La religion populaire (Actes du Colloque de Paris, 17-19/X/1977)*, París, 1979; Sylvie BARNAY, *El Cielo en la Tierra. Las apariciones de la Virgen en la Edad Media*, Prólogo de Jean Delumeau, Madrid, 1999; Marie BOYER, *The Cult of the Virgin. Offerings, ornaments and festivals*, Londres, 2000; J. CARO BAROJA, *Las formas complejas...*; Pedro CÓRDOBA MONTOYA, “Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica”, en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, 70-81; W. CHRISTIAN, “De los santos a María. Panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días”, en: C. LISÓN TOLOSANA (Ed.), *Temas de antropología española*, Madrid, 1976, 49-105; W. CHRISTIAN, *Local Religion in Sixteenth century Spain*, Princeton, 1981; J. DOMÍNGUEZ LEON, “Bases metodológicas para el estudio de la religiosidad popular andaluza”, en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, 143-163; Henk DRIESSEN, “‘Elite’ versus ‘Popular’ Religion? The Politics of Religion in Rural Andalusia, an Anthrohistorical Perspective”, en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, 82-104; F. FERNÁNDEZ CONDE, *La Religiosidad Medieval en España. I: Alta Edad Media (S. VII-X)*, Oviedo, 2000; A. GARCÍA Y GARCÍA, “Religiosidad popular y derecho canónico”, en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, 231-245; J. L. GARCÍA GARCÍA, “El contexto de la religiosidad popular”, en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, 19-29; Luis MALDONADO, *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, 1985; Luis MALDONADO, “La religiosidad popular”, en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, 30-43; M. MANDIANES CASTRO, “Caracterización de la religiosidad popular”, en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, 44-54; J. A. RINCÓN MIRÓN, “Nuevas perspectivas de estudio sobre la religiosidad medieval”, en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, 135-142; J. SÁNCHEZ HERRERO, “Religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media”, en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, 105-114; J. SÁNCHEZ LORA, “Claves mágicas de la religiosidad barroca”, en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. II. Vida y Muerte...*, 125-145; J. SÁNCHEZ LORA, “Religiosidad popular: un concepto equívoco”, en: E. SERRANO MARTÍN (Ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII* (Actas del Congreso celebrado entre el 12 y el 14 de diciembre de 1990), Zaragoza, 1994, 65-79; J.-C. SCHMITT, “Religion populaire et culture folklorique”, en: *Annales. ESC* N°3, París, 1976, 941-953; E. SERRANO MARTÍN, “Muerte, religiosidad y cultura popular. A modo de introducción”, en: E. SERRANO MARTÍN (Ed.), *Muerte...*, 5-12;

por un individuo o grupo determinado, práctica en la que se manifiestan obligaciones religiosas y creencias aceptadas más allá de su ortodoxia. Es decir, que hay una vivencia de lo religioso que no necesariamente tiene en cuenta lo determinado dogmáticamente o por las autoridades eclesiásticas.

Por ello, incluso, algunos autores prefieren emplear sólo el término de *religiosidad* al referirse al conjunto de elementos que configuran un determinado comportamiento religioso—experiencias, sentimientos, contactos personales— que los miembros de una religión consideran objetos o entidades sagradas o sacralizadas.

En cuanto a la caracterización de popular, las posturas de los autores pueden reducirse a:

- La religión popular es un ente con plena autonomía, se opone a una religión popularizada que practica la gran masa influenciada por la predicación de los ministros de las religiones reveladas, es un conjunto de supersticiones y de gestos mágicos venidos del paganismo y conservados por el mundo rural aislado.
- La religión popular es un conjunto de creencias e ideas anti-intelectual, afectivo y pragmático, adverso a la objetivación sistemática, de allí que carezca de dogmas y catecismo.
- La religión popular es un complemento dialéctico de la religión oficial y sólo se puede estudiar dentro de su contexto sociopolítico, económico y cultural.
- La religión popular es la religión vivida y se opone a la religión canónica.

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.

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”⁴³.

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 particular⁴⁴.

J. SOTO RÁBANOS, “María en los sínodos diocesanos de León y Castilla (Siglos XIV-XV)”, en: AA.VV., *Religiosidad Popular en España. Actas del Simposium (I)*, San Lorenzo del Escorial, 01 al 04 de septiembre de 1997, 335-356.

43. J. SOTO RÁBANOS, “María en los sínodos...”, 335.

44. *Ibid.*, 336.

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 mariana⁴⁵.

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 multisecular 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 sociales”⁴⁶.

Establecido el marco teórico-metodológico de referencia, propondré seguidamente un análisis 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, conservada en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe.

En este trabajo propongo una selección de “*miraglos*” contenidos en los tres primeros códices y un análisis de los mismos que tenga en cuenta, principalmente, su estructura y funciones discursivas. Es decir, intento un acercamiento a esta fuente a partir de una orientación sociolingüística⁴⁷.

Este tipo de enfoque me permitirá analizar 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 XIX⁴⁸–, 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,

45. *Ibid.*, *ibid.*

46. F. FERNÁNDEZ CONDE, *La Religiosidad...*, 530-531.

47. En esta cuestión sigo, fundamentalmente, a P. BURKE, *Hablar y...* Este autor plantea el estudio del lenguaje en el contexto de la historia social y cultural, de allí que proponga hablar de una “historia social del lenguaje” o bien de una “historia social de la comunicación” (9-11).

48. Una breve síntesis de la instalación de la Orden en España y de las estrechas relaciones establecidas con la corona castellana puede verse en A. GERHARDS, *Dictionnaire historique des ordres religieux*, Préface de Jacques Le Goff, París, 1998, 296-297.

sermones y homilías⁴⁹. De allí la combinación del discurso directo y eficaz con un código elaborado, abstracto e independiente del contexto, propio de una comunidad lingüística⁵⁰.

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.

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 determinada⁵¹.

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 época⁵². Por ello, Ángela Muñoz Fernández afirma que en las colecciones de milagros de santuarios se produce una “mediatización doctrinal” que tiene por objeto impulsar,

49. Esta utilización queda atestiguada en las constantes lecturas críticas y revisiones que hacían de los textos-milagros. A los ya citados C1, f°125 r y C2, f°66 vto. se pueden agregar C2, f°47 r, donde aparece la frase “*Nota: miseria captivitatís sequantur possit audacia*”, C2, f°95 r, se titula al milagro como “*la buena christiana*”, C3, f°65 r, contiene una disquisición del copista acerca de por qué se realizan los milagros y C4, f°155 r, 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–.

50. Cf. las reflexiones realizadas en torno a “la palabra” y “los silencios” por A. ARRANZ GUZMÁN, “El clero”, en: J. M. NIETO SORIA (Dir.), *Orígenes de la Monarquía Hispánica. Propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, Madrid, 1999, 164-167.

51. Tomo la noción de identidad colectiva, inventada y construida socialmente, de B. ANDERSON, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, 1991, 2ª edición y E. HOBSBAWM y T. RANGER (Comp.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983 (ambas obras tienen traducciones al castellano en 1991 y 2002 respectivamente). Estas nociones han sido aplicadas a contextos medievales por P. FREEDMAN, *Images of the Medieval Peasant*, California, 1999.

52. En otra documentación se refleja la misma inquietud, vinculada tanto con la doctrina como con los hábitos del clero. A modo de ejemplo *vid.* M. L. RODRIGO ESTEVAN, “Tareas sagradas y hábitos mundanos: notas sobre la moral del clero en el siglo XV”, en: *Aragón en la Edad Media. Homenaje a la profesora Carmen Orcátesgui Gros*, N° XIV-XV, Zaragoza, 1999, vol. II, 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.

canalizar y administrar determinado culto⁵³, 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 Escrituras⁵⁴.

Por ello, tomo y adapto las nociones de “religión vivida” y “religión predicada” propuestas por Alberto Marcos Martín⁵⁵, a las que complemento con las nociones de “devoción popular” y “devoción litúrgica” propuestas por J. Soto Rábanos.

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*”⁵⁶.

Clérigos y monjes buscan, por medio de la difusión de la “verdadera y sagrada doctrina catholica”⁵⁷, 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 hombres⁵⁸.

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 mundo⁵⁹.

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 momentos y circunstancias críticas, como lo es el cautiverio–. De esta manera, mientras María es el centro del dogma,

53. Á. MUÑOZ FERNÁNDEZ, “El milagro como testimonio histórico...”, 174.

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

55. A. MARCOS MARTÍN, “Religión ‘predicada’ y religión ‘vivida’. Contribuciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?”, en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. II. Vida y Muerte...*, 46-56.

56. C3, f°65 r.

57. 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”, en: P. LINEHAN (Ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law (Cambridge, 23-27 July 1984)*, Vaticano, 1988, 349-372.

58. Cf. J.-C. SCHMITT, “La noción de lo sagrado y su aplicación en la historia del cristianismo medieval”, en: *Temas Medievales* 3, Buenos Aires, 1993, 71-81, especialmente 73-74.

59. De allí el valor didáctico del milagro, puesto de manifiesto por A. CLARET GARCÍA MARTÍNEZ, “El acoso...”, 306-318.

el protagonista del relato milagroso lo es de la moral cristiana medieval y el lector u oyente de la existencia⁶⁰.

Estos tópicos tienen el propósito de situar y fundamentar una propuesta de análisis que señale las particularidades y posibilidades que brindan los enfoques sociológicos de los milagros y la semántica milagrosa.

La sociología de los milagros presta especial atención a todos aquellos datos y/o elementos que permiten establecer bases comunes, subyacentes a un conjunto o serie de relatos. De esta manera es posible señalar el arraigo urbano o rural de determinado culto, la connotación de género del mismo, etc.⁶¹.

En el caso guadalupano, este enfoque permite comprobar, a modo de ejemplo, que los personajes centrales de los textos relativos a la redención milagrosa de cautivos son—casi exclusivamente—hombres, a pesar del gran número de mujeres cautivas⁶². Concretamente, los tres códices estudiados presentan sólo dos casos-testimonios de cautivas: Olalla Sánchez y su hija, cautivas en Granada⁶³ y Mayor González, cautiva en Orán⁶⁴.

El caso de Mayor González adquiere gran relevancia dentro del contexto simbólico guadalupano, dado que esta cautiva ofrece testimonio—dado que fue testigo—del reconocimiento de la Verdad. Este binomio testimonio—testigo puede vincularse con la larga tradición testamentaria, en particular con la función de María Magdalena

60. J. M. ROZAS, "Para una clasificación funcional de *Los Milagros de Nuestra Señora*: los milagros de la crisis", en: A. DEYERMON (Dir.), *Edad Media*, Barcelona, 1980 (vol. 1 de *Historia y crítica de la Literatura Española* dirigida por Francisco Rico) 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. CARRERA DE LA RED 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—*, Edición, traducción, introducción y notas de..., Logroño, 2000.

61. Tomo y adapto las apreciaciones desarrolladas por Á. MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Mujer...*, 59-89. En este contexto resulta de interés subrayar la ausencia—en los relatos seleccionados—de menciones a juegos, diversiones y sexualidad de los cautivos. Sin duda, la dureza de la vida en cautiverio así como el desigual número de hombre y mujeres cautivos incidían al respecto. No se debe olvidar que, al igual que los esclavos, los cautivos se encontraban despersonalizados, dessexualizados y desocializados. Cf. F. BILLACOIS, "Figures de l'esclavage, métaphores de la condition humaine?", en: H. BRESCH (Dir.), *Figures de l'esclavage au Moyen Âge et dans le monde moderne. Actes de la Table ronde organisée les 27 et 28 octobre 1992 par le Centre d'Histoire sociale et culturelle de l'Occident de l'Université de Paris-x Nanterre*, París, 1996, 263-269.

62. R. SALICRÚ I LLUCH, "En busca de una liberación alternativa: fugas y apostasía en la Corona de Aragón bajomedieval", en: G. CIPOLLONE (Dir.), *La liberazione dei...*, 708-709 afirma que para la Corona de Aragón "son bastante excepcionales los casos de fugas de cautivas", a pesar del elevado número de las mismas. Varias y diferentes razones pueden esgrimirse para explicar esta "ausencia": debilidad del sexo femenino, rápida integración en la sociedad receptora—como esposas o concubinas—, ámbito fronterizo como escenario de labores y lides esencialmente masculinas. Para algunos investigadores de las fronteras americanas coloniales—Carlos Mayor, Raúl Mandrini, Susan Socolow, entre otros—este silencio se relaciona con el establecimiento de lazos de parentesco, es decir, con el mestizaje. Al respecto *vid.* F. OPERÉ, *Historias de la frontera: el cautiverio en la América hispánica*, México, 2001.

63. C1, f°40 vto..

64. C1, f°142 vto..

en la mañana de Pascua⁶⁵. Incluso podría vincularse con la elaboración cristiana realizada por san Lucas, en tanto “testigos de la vida de Jesús”⁶⁶.

En cuanto a la semántica milagrosa, esta presta especial atención a la configuración del discurso y al *exemplum* que transmite. Este fin ejemplarizador pone al relato milagroso en la intersección entre la religiosidad popular, la ortodoxia cristiana, la evolución de la comunidad en que surgen y la coyuntura sociocultural por la que dicha comunidad atraviesa⁶⁷. El relato-testimonio de Álvaro de Olid concluye con de la siguiente manera: “*E vino aquí e conplió el dicho su voto en el anno del Sennor de mill e quatro çientos e treynta e nueue annos, e dando gloria e bendición al Sennor todopoderoso que por graçia de su muy piadosa madre libra e salua a los ombres de tan grandes peligros, tornose para su tierra diciendo e recontando a todos los que lo querían oyr todas las cosas que le auían aconteçido e nuestro Sennor por él auía fecho*”⁶⁸.

Me interesa subrayar, en los relatos guadalupanos seleccionados, los elementos y referencia de la doctrina cristiana de la época⁶⁹.

En dos extensos relatos⁷⁰, que desarrollan sus acciones en el norte de África, encontramos cautivos cristianos que exponen los principios y preceptos básicos de su fe ante los moros.

En el primer caso, Juan Pérez de Urriate y Juan Sánchez, habían pasado cinco años de penoso cautiverio en Tánger, bajo el poder del moro Mosta, tío de Fátima, piadosa niña mora.

65. *Mt* 28, 1-15; *Mc* 16, 1-8; *Lc* 24, 1-11; *Jn* 20, 1-18. *Vid.* É. PINTO-MATHIEU, *Marie-Madeleine dans la littérature du Moyen Âge*, París, 1997, 199-209 donde subraya el “rol inaugural y terminal” en el contexto de la Pasión desempeñado por María Magdalena.

66. El relato contenido en este folio expone una forma de *imitatio Christi*. Cf. D. BARRIOS-DELGADO, “Testigo”, en: *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, publicado bajo la dirección del Centro: Informática y Biblia, Abadía de Maredsous, Barcelona, 1993, 1504-1505.

67. Tomo y adapto las apreciaciones desarrolladas por Á. MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Mujer...*, 91-107 y Á. MUÑOZ FERNÁNDEZ, “Notas para la definición de un modelo socioreligioso femenino: Isabel I de Castilla”, en: Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ (Ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, 1989, 415-434.

68. C2, f°47 r.

69. Este tipo de enfoques es recurrente en varios autores y contextos. A modo de ejemplo *vid.* M. E. VARELA, “Navegar y rezar. Devoción y piedad de las gentes de mar barcelonesas (siglos XIV y XV)”, en: *Anuario de Estudios Medievales* 29, Barcelona, 1999, 1123, donde señala que las invocaciones realizadas recogen elementos devocionales y doctrinarios extendidos en dichos siglos: devociones a Cristo, a Cristo Salvador, invocaciones al nombre de Dios, de la Trinidad, desarrollo y consolidación de las advocaciones marianas. Para el caso italiano (Liguria y Sicilia), H. BRESCH, “La pieté des gens de mer en Méditerranée occidentale aux derniers siècles du Moyen Âge”, en: Rosalba RAGOSTA (Ed.), *Le Genti del Mare Mediterraneo. Atti del XVII Colloquio Internazionale di Storia Marittima* (Nápoles, 1980), 2 volúmenes, Nápoles, 1981, vol.1, p.433, citado por M. VARELA, “Navegar...”, p.1123, notas 18 y 19, subraya la invocación al espíritu santo. Cf. G. BRESCH y H. BRESCH, “Les saints protecteurs de bateaux, 1200-1460”, en: *Revue d'Ethnologie Française* N°2: “Études maritime”, París, 1979, 161-177.

70. C2, f°97 r y C3, f°8 vto.. Estas precisiones constituyen un recurso puesto en función de la elaboración discursiva jerónima, en este caso relacionado con la confrontación y condena de la fe islámica.

Esta mora, desde muy pequeña, mostró compasión por los cristianos, quienes la educaron según inspiración de Dios. Esta educación da sus frutos, ya que *“aborresciendo la maluada seta de Mahoma, en que auía naçido, deseaua con muy grand fervor resçibir el santo baptismo”*.

Junto a los cautivos aprende a recitar el padrenuestro y el avemaría así como a respetar el crucifijo y comprender los motivos de ciertas celebraciones y prohibiciones.

Con el paso del tiempo hace suyas estas creencias: *“Ca leuantándose de mannana fyncaua las rodillas en tierra e ofresçía al Sennor tres veçes el pater noster a reuerençia de la Santa Trinidat, e nueve veçes el aue maría a la gloriosa Virgen María nuestra Sennora, e asy fasía en la noche quando se quería acotar a dormir, suplicándole con muchos sospiros que en breue le cumpliesse su santo deseo”*.

Pide a Dios, con todo su corazón, dejar de convivir entre *“los perros moros”*, tal como se los decía a los cautivos con lágrimas en los ojos *“‘Ay mesquina de mí, más captiua so yo que vosotros’. E ellos destíanle: ‘Sennora por qué eres tú captiua’. E ella respondíales: ‘Por que vosotros aún que estades de presente captiuos, sodes christianos e esperades redençión, mas yo mesquina aún que non tengo fierros, esto entre estos moros perros renegados e non espero redençión alguna sy non de la mano del Sennor’. E los captiuos la consolauan disiendo que touiesse firme esperança que la piedat del Sennor non le fallèsçería”*.

Sus ruegos se hacían cada vez más frecuentes, ante la inminencia de su casamiento, arreglado por los hombres de su familia. Finalmente, sus clamores son escuchados.

En un primer momento, tienen visiones que le permiten ver el Real Monasterio de Guadalupe y después sentir –visual y auditivamente– a Dios. En un segundo momento, merced a la intercesión mariana, huye junto a los dos cautivos: los grilletes se aflojan, los guardias se adormecen, permitiendo así dejar atrás la mazmorra, una embarcación los espera en la costa, las tormentas que soportan en el Mediterráneo son superadas sin esfuerzo alguno hasta que la nave a vela llega a puerto, cerca de Cádiz.

Llegada a Vejer, la moza mora logra ser bautizada: *“E como fuesse otrosy preguntada qué nonbre quería, e algunos le dixessen que se llamase María, respondió con mucha humildat que ella non era digna nin meresçía tal nonbre, nin era razón que la syruienta ouiesse el nonbre de la sennora, mas que la llamasen Ysabel, por quanto auía días que aquel nonbre tenía escogido en su voluntad”*⁷¹.

El recorrido espiritual de Fátima ofrece la posibilidad de reconocer qué exigía la Iglesia a todo “buen cristiano”⁷², dado que aparecen desde el sacramento del bautismo hasta el don de la Gracia, pasando por reconocer la importancia y necesidad de rezos y ruegos diarios (Padrenuestro, avemaría, señal de la cruz) así como cuestiones vinculadas con la Pasión, la esperanza, la salvación, los ayunos rituales (cuaresma,

71. Considero que los nombre pueden ser leídos de manera alegórica: Fátima es el nombre de la hija preferida de Mahoma e Isabel quien reconoce, por primera vez, el embarazo de María (Cf. Lc 1, 39-56). La mora del relato, Fátima, se convierte en Isabel, al sentir la verdad revelada, es decir, la fe verdadera. El Espíritu Santo se presenta como el eje en ambos relatos.

72. De hecho, este relato se conoce popularmente como “la buena cristiana”.

días viernes), el santoral⁷³ y el calendario litúrgico, especialmente mariano (natividad de la Virgen)⁷⁴.

En el segundo de los relatos escogido, presenta la historia de un clérigo, que en poder Alibuzeith, ofrece una misa ante el requerimiento de su amo moro. Pide que le traigan todo lo necesario, en particular la cruz. “*E el clérigo faziendo su ofiçio de la missa, rogó por el rey e por todos quantos ally estauan, e fueron todos convertidos a la verdadera creentia e baptizados con el rey por manos del clérigo*”.

Tras recordar esta historia, Alfonso de Castro recuerda, mientras regresa de su trabajo en el campo, “*los dolores que la Virgen María padeçió en la preçiosa passiõ e muerte del glorioso fijo suyo nuestro Sennor Ihesu Christo, suplicando a la su piedad obiesse dél misericordia a traherlo a tierra de christianos...*”. Aquí, la imagen de la Pasión vuelve a estar presente y considerada como “preciosa”.

Este texto es particular, dado que en el relato de Alfonso de Castro se inserta una historia anterior, que sirve a los fines didácticos e instructivos de los jerónimos. En este caso, subrayar aspectos de la Pasión e indicar los pasos y la importancia de los oficios religiosos.

Asimismo, ambos relatos caracterizan, califican y desvalorizan al adversario moro. El cristianismo medieval condenaba –como ya he señalado– la fe musulmana por cuestiones tanto de orden dogmática como por razones de índole moral. Ambas dieron origen a determinados estereotipos del “otro musulmán”, cargados de una fuerte negatividad. Al respecto, Edward Said afirma que “el Islam se convirtió en una imagen... cuya función no era tanto representar al Islam en sí mismo, como representarlo para el cristiano de la Edad Media”⁷⁵.

Las representaciones que Occidente realizó de los musulmanes tuvieron como finalidad controlar a un Oriente temible, que al ser “descripto” y “conocido” perdía ferocidad. Se produjo un proceso común en todas las culturas: la “domesticación de lo exótico”, la familiarización con lo desconocido, que conlleva una lenta y progresiva pérdida del miedo y del temor al “otro”.

Ron Barkai ha señalado, para el caso específico de la Península Ibérica, otra función de estas imágenes: realzar la auto imagen a través del reforzamiento de las representaciones del “otro”⁷⁶. Estas imágenes, sostiene este autor, pueden ser de dos tipos:

73. En C1, f°28 vto. se consigna “*víspera de Santiago*” como el momento en que la Virgen obra el milagro en Arcila, a favor del cautivo Diego Fernández.

74. En cuanto a la importancia del calendario litúrgico en la vida socio-económica y religiosa de la Edad Media, particularmente en la región de Andalucía, *vid.* José SÁNCHEZ HERRERO, “Algunos elementos de la religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media”, en: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia...*, 268-307. En los códices la natividad de María –o bien las vísperas– aparece mencionada como momento en que se produce el milagro –C2, f°62 vto.– o bien en que se toma conocimiento del mismo en el Monasterio –C2, f°97 r.–.

75. E. SAID, *Orientalismo*, Madrid, 1990, 87.

76. R. BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid, 1991, 2ª edición.

- abiertas: atribuyen al grupo rival un sistema de peculiaridades que no son de un mismo tipo y que no entrañan una percepción estereotipada del mismo;
- cerradas y equilibradas: el grupo adversario es percibido como poseedor de atributos sólo negativos⁷⁷.

En este contexto cabría preguntarse qué se entiende por el vocablo “imagen”. La Real Academia Española habla de “figura, representación, semejanza y apariencia de una cosa”⁷⁸.

José Ferrater Mora afirma que “es usual llamar imágenes a las representaciones que tenemos de las cosas”⁷⁹. La psicología ha usado este concepto con frecuencia, entendiendo –en la mayor parte de las ocasiones– que la “imagen” es “la copia que un sujeto posee de un objeto externo”⁸⁰, es decir que se trata de una forma de realidad interna que puede ser contrastada con otra forma de realidad externa.

R. Barkaï sostiene que una imagen es “la expresión simbólico-litera de la realidad” y no una descripción objetiva de la misma. Es el “reflejo de las concepciones subjetivas de aquellos que la reseñan”⁸¹.

N. Guglielmi ha identificado a este conjunto de representaciones como “el imaginario”, diferenciándolo de “lo imaginario”, que constituye el proceso de reconstrucción y fijación de las imágenes o representaciones⁸².

77. *Íbid.*, 13.

78. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, 2 volúmenes, Madrid, 2001, 21ª edición, vol.2: h/z, 1250, col.2. Igual definición se encuentra en J. COROMINAS, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, 1990, 3ª edición, 331-332.

79. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, 4 volúmenes, Madrid, 1982, 4ª edición, vol.2: E-J, 1625, col.1. Esta definición remite, al igual que las anteriores, al concepto de “representación”, cuyo más elemental significado se refiere a los “diversos tipos de aprehensión de un objeto”, aprehensión que es intencional. Este autor señala luego la multiplicidad de sentidos y usos del concepto, de los que retendré las siguientes:

- La psicología tradicional entiende de varias maneras el vocablo, de las cuales subrayo (a) la representación como aprehensión de un objeto efectivamente presente. La representación asume la forma de percepción; (b) la representación como reproducción en la conciencia de percepciones pasadas. Se trata, entonces, de recuerdos; (c) la representación como anticipación de acontecimientos futuros a base de una combinación de percepciones pasadas. Aquí se la puede equiparar con el concepto de imaginación.
- La epistemología reconoce dos sentidos básicos del vocablo: (a) la representación como contenido mental, es decir entendida como un acto, generalmente subjetivo y privado; (b) la representación como aquello que se representa en el acto de representar, es decir, como el objeto intencional de dicho acto.
- En líneas generales, es posible distinguir dos tipos de representaciones, basadas en (a) los sentidos, por ejemplo representaciones ópticas, acústicas, etc. y (b) las formas, tales como las representaciones conceptuales, afectivas, etc..

Para lo aquí expuesto cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario...*, vol. 4: Q-Z, 2847.

80. *Íbid.*, vol.2: E-J, 1626, col.1.

81. R. BARKAÏ, *Cristianos...*, 11.

82. N. GUGLIELMI, *Sobre historia...*, 5-6.

La ligazón entre lo imaginario y lo simbólico aparece constantemente en las descripciones tanto cristianas como musulmanas. Recordemos que, para Carl Jung, lo simbólico “representa algo más que su significado inmediato y obvio. Tiene un aspecto inconsciente más amplio que nunca está definido con precisión o completamente explicado. Ni se puede esperar definirlo o explicarlo. Cuando la mente explora el símbolo, se ve llevado a ideas que yacen más allá del alcance de la razón”⁸³.

En este contexto, pues, la definición dada al vocablo “imaginario” por Cornelius Castoriadis parece ser la más adecuada. Para este pensador griego “hablamos de imaginario cuando queremos hablar de algo inventado, ya se trate de un invento absoluto, o de un deslizamiento, de un desplazamiento de sentido, en el que unos símbolos ya disponibles están investidos con otras significaciones que las suyas normales o canónicas. En los dos casos, se da por supuesto que lo imaginario se separa de lo real”⁸⁴.

Cuando se producen imágenes a partir de algo que no es real, ni lo fue ni lo será, afirma C. Castoriadis, podemos hablar de un “imaginario efectivo” o de “lo imaginado”⁸⁵.

M. Elíade señala que etimológicamente “imaginación” es solidaria de *imago*, “representación, imitación”, y de *imitor*, “imitar, reproducir”. Así, la “imaginación” imita modelos ejemplares –las Imágenes–, los reproduce, los reactualiza. “Tener imaginación es hacer ver todo cuanto permanece refractario al concepto”⁸⁶.

Las imágenes de sí y del otro que crea y recrea cada sociedad están íntimamente vinculadas a objetos, actos o acciones a las cuales se adjudican determinados valores –también disvalores– y sentidos. Cada persona se define y, a su vez, es definida por los demás, con relación a un “nosotros”, pero también a un “ellos”/“otros”. Esta definición colectiva sobre el mundo natural, el universo y el contexto histórico-cultural particular está indiscutiblemente ligada a lo simbólico y lo imaginario.

A modo de síntesis subrayo las siguientes nociones y conceptos:

- a) Entenderé por “imágenes”, “representaciones” que remiten a una realidad imaginaria, es decir, a una realidad de la cual hoy podemos dudar pero cuya existencia era cierta para el hombre medieval. En tal sentido, una imagen es tanto percepción como recuerdo e imaginación. De allí que crea acertada la definición de R. Baraká y la tome por su operatividad: las imágenes son expresión simbólico-literales de la realidad.

83. C. JUNG, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, 1976, 18.

84. C. CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. I: Marxismo y teoría revolucionaria*, Barcelona, 1983, 219. Para este autor, los “símbolos” son “significantes” a los cuales les otorgamos “significados” específicos (201). Es interesante subrayar la relación que establece entre lo simbólico y lo racional, por un lado, y lo imaginario e irracional, por el otro. M. ELÍADE, *Imágenes y símbolos*, Barcelona, 1994, 12 sostiene que el pensamiento simbólico precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo revela aspectos de la realidad que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento, dejando al desnudo las modalidades más secretas del ser.

85. C. CASTORIADIS, *La institución...*, 220. nota 21.

86. M. ELÍADE, *Imágenes...*, 20.

- b) Cuando haga referencia a imágenes como percepciones y recuerdos, las incluiré dentro de “el imaginario”; en cambio, al referirme a ellas como imaginaciones, hablaré de “lo imaginado”.
- c) Al referirme al proceso de construcción de “el imaginario” y de “lo imaginado” hablaremos de “lo imaginario”.
- d) Todo proceso de construcción de la identidad –propia y ajena– lleva a tener en cuenta símbolos específicos, que dotan a determinadas realidades –acciones y/o valores– de cualidades también específicas.

Esta definición del “otro” y la consiguiente adjudicación de cualidades específicas para el caso concreto que nos ocupa –el Islam– fue obra tanto de pensadores y eruditos como de hombres anónimos que, debido a las Cruzadas, dieron a conocer determinadas ideas del Islam y los musulmanes. A pesar de este conocimiento de *visu* del mundo musulmán, el resultado fue “prejuicioso”⁸⁷ o “imaginario”, ya que el Occidente medieval “se representó” a ese mundo a través de imágenes estereotipadas⁸⁸.

Este proceso de construcción de “lo imaginario” no es ni uniforme ni rápido ni simple, todo lo contrario. Es un proceso múltiple –que se nutre de simbologías e “imaginarios” diversos–, que atravesó tres facetas en su proceso de construcción: nacimiento –siglos VIII al XI–, difusión –siglos XI al XIV– y declinación –siglos XIV/XV–.

Un estereotipo de esta caracterización es, por ejemplo, la expresión “*esos perros moros*” pone de manifiesto en el vocablo perro una simbología precisa⁸⁹.

Como la mayoría de los animales ejemplares, el perro tiene una imagen dual, dado que por un lado es presentado como héroe civilizador, antepasado mítico, símbolo de la potencia sexual y de la perennidad y, por el otro, se encuentra asociado a la muerte, los infiernos, al mundo de abajo, a los imperios invisibles que rigen las divinidades ctónicas o selénicas⁹⁰.

En el mundo judeo-cristiano originariamente es comparado con animales salvajes, semejantes a una turba de malvados⁹¹ o bien asociado a la marginalidad⁹².

87. H. DJAÏT, *Europa y el Islam*, Madrid, 1990, 39; R. BARKAÏ, *Cristianos...*, 285.

88. P. SÉNAC, *L'image de l'autre. Histoire de l'Occident médiévale face à l'Islam*, París, 1983, 8-9.

89. Los musulmanes también utilizan el vocablo “perro” para referirse a los cristianos, tal como lo ha demostrado S. ABBOUD-HAGGAR, “En Granada sólo quedó el llanto”, en: *La aventura de la Historia*, Año 4, Nº39, enero 2002, 63-66. Tras la toma de Granada, el poeta al-Daqqun expresa: “*A comienzos del año noventa y siete, / el sol de al-Andalus desaparecido quedó, / Y el perro alcanzó / su objetivo porque a nadie / se encontró que nos defienda; / Que la voluntad de Allah se cumpla, / pues todo de Allah depende; Que cada desdichado se encierre / sobre su tristeza, y que Allah / nos proteja de todo mal*”. Los versos de al-Daqqun (muerto hacia 1515) se encuentran en la antología realizada por al-Maqqari (muerto hacia 1613), *Azhar al-Riyad* (Las flores del campo), edición de M. AL-SAQQA, El Cairo, 1942.

90. J. CHEVALIER y A. GHEERBRANT (Dirs.), *Diccionario de los Símbolos*, Barcelona, 1993, 4ª edición, 816-821.

91. *Sal* 22, 17.

92. *Mc* 7, 27 (relato referida a la fe de la mujer cananea).

En la Edad Media, el perro adquiere una valencia dual, dado que representa virtudes pero también pecados. Rescato esta valencia negativa, dado que en diversos *exempla* refiere simbólicamente al diablo y al desenfreno sexual⁹³.

Precisamente, en los relatos guadalupanos la expresión “*esos perros moros*” se vincula directamente con un imaginario medieval preciso y concreto, puesto al servicio de la “mediatización doctrinal” elaborada en el Real Monasterio de Guadalupe. Ambas –imaginario medieval y mediatización doctrinal– quedan expresadas en la súplica de Juan de la Serna: “*Sennora, pues que vos assi me esforçáys e sois conmigo que menester he de buscar ascondimientos a do me asconda por estos perros moros non me fallen; como vos seais mi escudo para contra todos ellos*”⁹⁴.

Otra de las caracterizaciones presente es la de la cobardía y pusilanimidad. Ayudado por la Virgen María de Guadalupe y “*confiando en la misericordia de Dios*”, Álvaro de Olid huye de la casa de su señor sin ser visto ni oído a pesar de la gran cantidad de moros presente. Una vez en la plaza se enfrentó valerosamente “*con setenta o ochenta moros que en el calle estauan, e por la plaça esso mesmo estauan más de treçientos, e como los vido puso las piernas al cauallo e saltó en medio dellos, e los moros, viendo que era christiano, dieron contra él vn tan grande alarido e pusieron mano a las armas. E fue vna cosa maravillosa que aún ellos apenas se auían rebuelto e ya él los avía desuidado a todos, e corrido fasta en cabo de la plaça. Pues en el cabo de aquella plaça estauan fasta vnos treynta moros majando esparto en vnas losas, los quales commo lo vieron venir, lançáronle todos las maças con que majauan el dicho esparto. E plugo a nuestro sennor que tan grand esfuerço le daua, que non le açertó alguna dellas. E tomó por vna calle derecha bien larga para se venir a la puerta de la çibdat, la qual era toda de ofiçiales e espeçieros, e como el alarido e bolliçio de los moros era muy grande, començaron de fazer grand rebato, e dar al atabal, e vnos yuan en pos dél dando boçes, otros se le parauan delante con las espadas sacadas, e otros, con sus terçiadados, le querían enbargar la calle por lo detener; e él non se curaua syn non de entrar syn miedo entre ellos. E los moros desque lo veían que tan osadamente se lançaba por ellos, algunos se metían en las casas de aquella calle, otros fuyan por otras calles que atrauesauan por la dicha calle, por temor que les non diese con la lança. E plugo a nuestro sennor que pasó asy aquella calle con mucho trabajo aunque syn peligro*”⁹⁵. La huida por las calles de la ciudad de Baza se prolonga, dando lugar a nuevos enfrentamientos y huidas por parte de los moros, que “*commo mesquinos, se dexaron caer de manos en el suelo*”. Una vez fuera de la ciudad, lo persiguen hasta las cercanías de Benamaurel. Pero,

93. La bibliografía relacionada con este tema es abundante y variada. A modo de ejemplo *vid.* J.P. CLÉBERT, *Bestiaire Fabuleux*, París, 1971, 112-114; V.H. DEBIDOUR, *Le bestiaire sculpté en France*, París, 1961; F. MORENZONI, “Les animaux exemplaires dans les recueils de *Distinctions* bibliques alphabétiques du XIII siècle”, en: J. BERLIOZ y M.A. POLO DE BEAULIEU (Dir.), *L’animal exemplaire au Moyen Âge (Ve-XVe siècle)*, Rennes, 1999, 171-190; M.A. POLO DE BEAULIEU, “Du bon usage de l’animal dans les recueils d’*exempla*”, en: J. BERLIOZ y M. POLO DE BEAULIEU (Dir.), *L’animal...*, 147-170.

94. C3, f°65 r. También habla de “*perros infieles*”.

95. C2, f°47 r.

*“Veyendo los moros, enpero, salir cauallos christianos de la dicha villa para acorrer al dicho Alvaro, detouieronse, que más non lo siguieron”*⁹⁶.

Dos moros malagueños, que persiguen a Juan Sánchez del Castellar, manifiestan el mismo temor ante la invocación y presencia de Santa María: *“Pues los moros, oyendo que yo llamaua a nuestra Sennora e a ella me recomendaua, el que traya la ballesta desencaro e abaxola a otornose contra Málaga con tran grand priesa que nunca más paresçió. E el que traya la lança, veyendo el arreatamiento tan açelerado que su conpannero auía fecho, fuese en pos dél e assy me dexaron”*⁹⁷.

96. *Ibid.*

97. C2, f°144 r.