

# *Creencia y literatura en los Miracula beatae Mariae virginis (s. XIII)*

Avelina CARRERA DE LA RED

## RESUMEN

Analizamos en este artículo los *Miracula beatae Mariae virginis* (Ms. Thott 128, B.R. Copenhague), una de las más importantes colecciones marianas difundidas por Europa a lo largo de la Edad Media. En ella se sincretizan textos muy diversos y, además, representa una fuente paralela de *Los Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo. Revisamos las técnicas literarias más utilizadas por el autor de la compilación, así como el componente psicológico y de fe que conforma la narración de estos sucesos maravillosos, signos que escapan de la comprensión de los hombres y que la Iglesia utiliza, ante todo, para adoctrinar a sus fieles, a través de ejemplos gráficos.

## SUMMARY

This article is an analysis of the *Miracula beatae Mariae virginis* (Ms. Thott 128, B.R. Copenhague), one of the most important Marian collections that circulated throughout Europe in the Middle Ages. It comprehends texts of very different nature, as well as being a parallel source for Gonzalo de Berceo's *Los Milagros de Nuestra Señora*. We study the literary techniques of which the author of the compilation makes wider use. We also examine the psychological and doctrinal components which shape the narration of these myraculous events, themselves signs that escape human understanding and which the Church uses mainly as graphic examples for the indoctrination of the faithful.

Cuando Valerio Máximo, en la primera edad imperial, reserva en sus *memorabilia* una sección especial para tratar la descripción de 'hechos milagrosos', acontecimientos extraordinarios que producen maravilla al hombre y

cuyo origen, cómo y por qué éste no sabe explicar, comienza la que sería una tradición multiseccular de análisis y discusión acerca de la morfología y «técnica» de estos hechos, su autenticidad filológica y su credibilidad teológica<sup>1</sup>.

De mil formas diferentes, con caracterización pagana, judía o cristiana, se suceden las narraciones de *monstra*, *auspicio*, *omina*, *portenta*, *somnia*, *signa* y *miracula*, hasta el punto de convertirse en componente sustancial de todas las literaturas. Paralelamente, su interpretación e investigación crea todo un proceso de reflexión en el que intervienen de una parte, los propios protagonistas y sus mensajeros, y de otra, historiadores, filósofos, teólogos y Padres de la Iglesia que discuten sobre lo que les pasó, les han contado o han leído y lo utilizan como confirmación de sus teorías o propaganda de sus ideas.

Resulta difícil precisar los motivos que condicionan a lo largo de la historia la investigación sobre los milagros. Cada autor, cada época se sirve de filtros culturales diferentes y se sitúa en niveles diversos.

Así, durante la Antigüedad, como señala L. Cracco Ruggini<sup>2</sup>, la óptica política controla en Roma la memoria de los *mirabilia*, ya se trate de historiografía pagana (Livio, Suetonio, Dión Casio, Amiano Marcelino, etc.), ya aparezcan en historiadores cristianos (Orosio, Teodoreto, Gregorio de Tours, etc.). Por su parte, la Iglesia como institución y la Iglesia como pueblo de Dios, a menudo en polémica con hebreos y paganos, crea todo un universo alrededor de manifestaciones prodigiosas de tanto peso ya en su texto base, la Biblia; de ahí la exégesis simbólica con el milagro de la creación como punto de partida en Agustín, Gregorio Nacianceno o Ambrosio, las interpretaciones alegórico-espiritualistas de los milagros bíblico-evangélicos (por ejemplo, la curación de un ciego como metáfora de la luz vuelta al mundo) o las creaciones historiográficas y apologéticas de Gregorio de Tours, en la Galia, y Gregorio Magno, en Italia quienes sienten que en momentos de destrucción y desastre o políticamente complicados, se precisa del apoyo de milagros que ratifiquen a Dios como señor y protagonista de la naturaleza y de la historia. En la base está, como decimos, el *Antiguo Testamento* donde se insiste en el carácter de  $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$ , *signa*, que tienen los prodigios, supeditados siempre a la fe, destinados a autenticar la misión de Cristo y a preparar el reino, y junto a él los *Evangelios* que, a su vez, denotan la presencia de influencias diversas como muestran la minuciosa atención que se presta a los actos, gestos y fórmulas recitadas por Jesús al explicar su  $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , evidente trasposición popular y residuos de técnicas taumatúrgicas muy difundidas en el mundo pagano, o la

<sup>1</sup> Val. Max. I, VIII, *De miraculis*.

<sup>2</sup> L. Cracco Ruggini, «Il miracolo nella cultura del Tardo Impero: concetto e funzione», *Hagiographie, cultures et sociétés. IVe-XIIe siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris 1981, pp. 161-204.

precoz interpretación espiritual de los milagros que se da sobre todo en el Evangelio del médico Lucas y en el helenizante de Juan.

Al igual que la Antigüedad, el mundo medieval vive los milagros como parte importante de su vida cotidiana, y en consonancia con la dimensión real de estos hechos, conectados con numerosos aspectos de la experiencia humana, los escribe y reflexiona largamente sobre ellos; ante una auténtica explosión milagrosa de la hagiografía que la Iglesia utiliza como institución en su papel de intermediaria entre el hombre y lo divino, surgen preguntas sobre su auténtica esencia, se elaboran explicaciones «científicas» alternativas, sugeridas por la alquimia, la astrología o la medicina, se intenta distinguir prodigios paganos y prodigios cristianos y se plantea la cuestión de la autenticidad y credibilidad de los milagros.

Los estudios sobre este tema han buscado la síntesis del panorama reflexivo (tarea difícil en el cúmulo de implicaciones y derivaciones que lo componen), se han detectado los puntos de inflexión que guían su desarrollo desde San Agustín hasta Santo Tomás (sus grandes fronteras ideológicas), se han puesto de manifiesto los aspectos que lo caracterizan en el mundo espiritual y sociológico de la Edad Media y se han analizado (en menor medida) las técnicas de composición literaria de las obras en las que se presenta<sup>3</sup>.

El texto que analizo, *Miracula beatae Mariae virginis*, constituye una fuente latina importante en el conjunto de la literatura milagristica de la Edad Media. Se trata del manuscrito catalogado como Thott 128 en la Biblioteca Real de Copenhague, un códice en el que se recopilan 53 milagros atribuidos a la Virgen María.

La importancia específica de esta colección radica en tres hechos:

1°. Por su fecha de composición (probablemente la segunda mitad del s.XIII)<sup>4</sup> se localiza en un momento de transición en la vida y el pensamiento europeos que entran entonces, tras la eclosión espiritual del s.XII, en una especie de relajamiento anímico por el que se simplifican modelos de comportamiento tomados del mundo anterior. Representa con ello este texto una especie de espectro de las aspiraciones espirituales de una época en la que se recoge la tradición y se prepara el camino al cambio.

2°. El autor parece ser un mero seleccionador que entresaca de otras fuentes hasta 53 milagros, según su propio gusto, y los copia sobria y cuidadosa-

---

<sup>3</sup> Para una caracterización de los milagros en el pensamiento medieval, cf. B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, record and event 1000-1215*, Hampshire 1987<sup>2</sup>. Son igualmente útiles los capítulos correspondientes de D.J. Dubois - J.L. Lemaître, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris 1993.

<sup>4</sup> Cf. A. Carrera, «*Miracula beate Marie virginis*: Análisis de una fuente latina de Gonzalo de Berceo», *II Congreso de la Sociedad de Estudios Latinos*, Almagro 1997 –en prensa–.

mente. La mayor parte de los milagros que se encuentran en esta colección se repiten prácticamente en todas las de la época y provienen ya de las del siglo anterior. En muchos casos reproduce las introducciones de otros autores, como el prólogo de la leyenda 19, *De ymagine quam iudei crucifigere deliveraverunt*<sup>5</sup> supuestamente oído contar por el autor a «ciertos varones religiosos» cuando en realidad lo calca de Guillermo de Malmesbury, casi dos siglos anterior a él (1090-1143)<sup>6</sup>. En general, se limita a copiar uno tras otro los milagros que selecciona, tal como los encuentra, cometiendo en ocasiones pequeñas incoherencias que lo delatan. Así, el milagro 23, *De quadam abbatisa, quam ipsa Domina misericorditer a maxima angustia liberavit*, va precedido de un largo prólogo sobre María a quien se califica como la mejor médico de cuerpos y almas. Termina diciendo el autor: «Y como demostrar esto es la cosa más fácil del mundo, me complace hacerlo con los ejemplos que brevemente expongo a continuación»<sup>7</sup>. En realidad, tras este anuncio refiere únicamente un milagro, el de una abadesa que se queda encinta y es liberada por la Virgen del deshonor ante el mundo llevando al niño, tras su nacimiento, con unos padres que lo educan cristianamente; tampoco lo redacta brevemente, como anunciaba, sino que es precisamente uno de los milagros que más por extenso desarrolla. En definitiva, el contenido y estructura de esta colección la asocia a las más célebres colecciones medievales de *miracula* como son las de Guillermo de Malmesbury, Cesáreo de Heisterbach y Hugo Farsito, con lo que en sí misma y por contexto muestra la naturaleza y técnica de este género literario en su época de madurez.

3°. Además, y en una conexión importantísima para nuestra literatura, el Ms. Thott 128 manifiesta una estrecha relación con los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, expresión paradigmática de la literatura castellana milagristica en la Edad Media. No cabe duda de que un mejor conocimiento de la colección latina permitirá ahondar en la comprensión de una de las más bellas composiciones rimadas de la literatura castellana.

Como ya he dicho, el Ms. Thott 128 es una colección de milagros marianos. Precisamente por aquí puede comenzar la presentación de este códice, tal como hace el propio autor, quien señala: «Si en alabanza de Dios omnipotente con frecuencia se relatan los milagros que ha hecho la divina providencia por medio de los santos, con mayor razón deben pregonarse las glorias de Santa María, Madre de Dios, que son más dulces que todas las mieles. Por eso, para

<sup>5</sup> Respeto la grafía del códice tanto en los títulos de los milagros como en el texto que de ellos presento.

<sup>6</sup> Guillermo de Malmesbury, *Miracula sanctae Mariae virginis*, en B.H.L. 5369.

<sup>7</sup> *Mirac.* 23, fol. 24: *Quod cum modo multiplici probare facillimum est, subiectis breviter demonstrare placet exemplis.*

robustecer en el amor a Ella las almas de los fervorosos y enardecer los corazones de los perezosos, con la ayuda del Señor, intentaremos reproducir los relatos que fielmente hemos oído contar»<sup>8</sup>.

Los milagros de la Virgen dominan la devoción de Europa durante el s. XIII, por encima de los tradicionales milagros de la Alta Edad Media asociados a los santos y sus reliquias. Ella, se dice en el siglo anterior, no necesita milagros para certificar su santidad (bastante milagro es que fuese la madre de Dios, apunta San Bernardo<sup>9</sup>) y tampoco había para la Virgen cuerpo al que venerar ni santuario en el que se encontrase, pues había ascendido a los cielos en cuerpo y alma, aunque la fuerza de las reliquias de los santos es demasiado grande como para sustraerse a ella y no faltan, como veremos, trozos del vestido de la Virgen, mechones de su pelo o zapatos que obraban milagros. La devoción a María se hace, de esta forma, universal, avanzándose así en la descentralización de los milagros, que hasta entonces se asociaban en la Iglesia fundamentalmente a un determinado santo, cuyas reliquias se veneraban en un determinado lugar. Prueba de esta extensión de los milagros marianos son algunos de los ofrecidos en el Manuscrito de Copenhague en los que se comprueba la adaptación hecha a partir de versiones anteriores para convertir ahora a la Virgen en la protagonista del suceso. El milagro 27, por ejemplo, que relata la resolución de la deuda que un cristiano contrae con un judío, es un milagro de antigua tradición oriental. Su título tal como aparece en el manuscrito, *De quadam ymagine Domini nostri Ihesu Christi que testimonium perhibuit cuidam christiano*, remite a Cristo como testigo del pago de la deuda, y así se encuentra también en Berceo: *Fabló el crucifixo, dixoli buen mandado: / «Miente, ca paga priso en el día tajado»* (694 a b), pero, como vemos, en ambos casos se incluye entre los milagros de la Virgen alegando que los contratantes habían tomado como testigo de su pacto una imagen de María con el Niño, amén de las numerosas alusiones a la Virgen que Berceo introduce puestas en boca del cristiano o del judío (643, 650, 654, etc.)<sup>10</sup>. Las figura de San Pedro en el milagro 7, *De monacho qui meritis beate Marie ad agendam penitenciam revixit*, y Santiago en el 8, *De eo qui pudenda sibi et guttur abscondens per beate Marie iussum vite redditus est*, tradicionales en las colecciones medievales, se ven aquí relegadas como protagonistas del relato

<sup>8</sup> Incipit: *Ad omnipotentis Dei laudem cum sepe recitentur sanctorum miracula, que per eos egit divina potentia, multo magis sancte Dei genitricis Marie debent referri preconia, que sunt omni melle dulciora. Ergo ad roborandas in eius amore mentes fidelium et excitanda corda pigritantium ea que fideliter narrari audivimus, largiente Domino, recitare studeamus.*

<sup>9</sup> Bernardo de Claraval, *Sermón para la vigilia de la Natividad del Señor en Opera omnia*, ed. J. Leclercq et al., Roma 1956, V. 4, pp. 216-227.

<sup>10</sup> Para las referencias de la obra de Berceo, cf. Gonzalo de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*. Ed. crítica y glosario de C. García Turza, Logroño 1997.

en favor de la Virgen. En todas estas historias, María se contempla como la señora cuyos vasallos somos los hombres, una especie de siervos de la gleba; en contrapartida, Ella mira siempre por nosotros. Que una mujer tenga tal poder en sus manos seducía en aquel momento casi tanto como ahora.

Como ya he señalado, la mayor parte de los milagros que se encuentran en esta colección se repiten en muchas otras de la época y proceden, a su vez, de las del siglo anterior, difundidas por la Europa medieval como parte importante de la hagiografía cristiana. La tradición narrativa domina, pues, la composición del texto. En un momento dado, en el milagro 18, *De ulcione pariter et miseratione quam beata Virgo in quosdam exercuit*, el narrador incluso copia directamente la fuente literaria de la que lo ha tomado, insertando en el texto, sin solución de continuidad, un fragmento con una primera persona ajena al resto de la narración. Igualmente, una simple ojeada a las introducciones nos permite hablar de intertextualidad. A menudo reproduce las de otros, llegando a ser en ocasiones incluso independientes del texto que las sigue; así, la introducción del milagro 19, *De ymagine quam iudei crucifigere deliberaverunt*, como he dicho, coincide con la de Guillermo de Malmesbury, y la del milagro 35, *De quodam abbate*, está probablemente tomada de Hugo Farsito (†1186)<sup>11</sup>. Si el Ms. Thott 128 está formado por tres bloques de milagros (el primero se extiende desde el 1 al 28, formando una colección independiente; el segundo, desde el 29 al 34, con un grupo de milagros rimados, y el tercero desde el 35 hasta el 53, relatando una serie de curaciones ocurridas casi todas en Francia) cada uno de estos bloques tiene sus características propias y sus fuentes particulares. Sería interminable para esta ocasión presentar la red que entretejen estas fuentes; lo cierto es que en ella el autor del Ms. de Copenhague elabora un nuevo conjunto, original, precisamente, en la selección que hace del material que ofrece<sup>12</sup>.

En su momento, la finalidad de estas colecciones es eminentemente práctica. Se suceden los resúmenes de milagros tomados de ellas para intercalarlos en los manuales de los predicadores junto a mitos y leyendas de la Antigüedad, convenientemente moralizados, y cuentos y romances populares o ejemplos de la historia natural, porque *rusticii y simplici*, así como los *monachii*, necesitan *exempla* edificantes cuando se les habla de la conversión, la contrición, el arrepentimiento o la gracia.

Por eso, en cuanto al contenido y estructura de las leyendas se encuentran el cliché y los elementos recurrentes.

<sup>11</sup> La colección de Hugo Farsito, titulada *Libellus de miraculis B. Mariae Virginis in urbe Suessionensi*, se encuentra editada en PL CLXXIX, 1777 ss.

<sup>12</sup> F. Carrera y yo hemos preparado la edición y traducción en castellano del Ms. Thott 128. Este trabajo aparecerá publicado en Logroño, gracias a la editorial del Instituto de Estudios Riojanos. Allí ofrecemos la introducción y en cada uno de los milagros recogidos en el manuscrito sus referencias intertextuales más destacadas.

Para los primeros bloques, aquel conjunto de milagros supuestamente acaecidos en España, Islas Británicas, Centro Europa, Italia y Oriente Medio, podría resumirse la acción en esto: se comete un pecado, susceptible de provocar la condenación eterna del pecador, y un simple acto de plegaria consigue el milagro de su recuperación, enseñando a quienes lo leen el camino de la felicidad terrena y, sobre todo, de la salvación del alma, por medio de la intercesión de la Virgen María. Así lo hacen el monje o el clérigo que celebrando las Horas de la Virgen, recitando la *Salve Regina* o la Letanía consiguen sus favores; el sacristán de vida impura que ama a la Virgen y reza un Ave María cada vez que pasa delante del altar, lo que le ayuda en el momento en que su alma es llevada al Juicio Final, intercediendo Ella frente a los demonios que quieren condenarlo; el ladrón liberado por la Virgen en el mismo lugar en el que ha cometido el robo; los pecadores que en el momento de su muerte, momento en que se decide su salvación, son asistidos por María; el clérigo que cuelga los hábitos y, aunque el matrimonio no llega a consumarse, se casa con una mujer, algo que sienta muy mal a la Virgen quien le pregunta *si acaso ha encontrado otra mejor*. Son lugares que con el tiempo llegan a ser comunes en estas 'modernas' colecciones de milagros marianos, como lo son también los tres grupos de receptores principales: el de los caballeros, el de los jóvenes amantes y el de los pecadores.

El último bloque de milagros de la colección de Copenhague recoge un tipo de los que podrían llamarse milagros 'tradicionales', aquellos que desde antiguo relataban curaciones, prerrogativa de los santuarios y las reliquias en ellos veneradas por toda Europa. Los del Ms. Thott 128 proceden en su mayoría de una relación de milagros locales, los milagros de Nuestra Señora de Soissons, santuario situado al Norte de París. Los escritos sobre milagros producidos en los santuarios locales tienen una especial significación para los habitantes de la región o lugar en el que tal santuario se encuentra situado, enfatizando la interdependencia religiosa, económica y social del santo con su pueblo. Un santo local puede ser venerado por los habitantes de la zona y con el tiempo cualquier hombre, mujer o niño, de toda condición social, podría dirigirle sus plegarias. Así ocurre con los milagros de la Virgen. En 1128, tras un húmedo verano, se propagó por el Norte de Europa, especialmente entre las clases bajas, la enfermedad conocida como *ignis sacer*, enfermedad causada por comer centeno infectado por un hongo. Hugo Farsito, canónigo de San Juan de las Viñas, compuso una relación de curaciones milagrosas en relación con esta enfermedad<sup>13</sup>. El foco de las curaciones fue un zapato de la Virgen, reliquia que aparece únicamente en estos milagros. Comenzaron en un convento regentado por la abadesa Matilde (†1143) cuando una muchacha pobre

<sup>13</sup> Cf. n. 11.

tuvo los síntomas de la enfermedad, la abadesa hizo sobre ella la señal de la cruz con la reliquia y la agonía cesó. La noticia del milagro corrió por toda la zona y Farsito dice que en este momento se produjeron más de 103 milagros. Tampoco faltaron las críticas a esta reliquia casera de la Virgen. Había quien pensaba que si la Virgen iba calzada en vida podía haber sobrevivido uno de sus zapatos, mientras otros como Boso, un sirviente que llegó a Soissons, intuía que un zapato real de la Virgen se habría deshecho en mil pedazos al cabo de tanto tiempo. El hecho es que la reliquia se colocó en la iglesia y allí se veneró siguiendo el mismo procedimiento que en cualquier otro santuario taumatúrgico: estancia en la iglesia durante un tiempo y proclamación gozosa de la curación. Como se ve en la colección de Copenhague, además del fuego sacro o erisipela maligna se refiere la curación de otras enfermedades, en general siguiendo la influencia de la literatura de los evangelios –sordera, parálisis, lepra– y reflejando siempre la urgente necesidad de vivir y el temor a los poderes de la muerte.

La comunidad de planteamientos asocia estos textos, mostrando una forma diferente de contacto con lo sobrenatural frente a la etapa anterior. En el s.XII, el recurso al milagro se señala como último camino para buscar la explicación de algo. Lectores y comentaristas de Aristóteles se centran en el análisis de los mecanismos de sus causas secundarias, limitando la caracterización del milagro. El orden de la creación se contempla como un todo milagroso en el que el poder de Dios se manifiesta para los hombres en cualquier acontecimiento a través de signos, «milagros diarios» que pueblan la vida: el nacimiento de un niño, el crecimiento de las plantas, un aguacero, decía San Agustín. La libertad para examinar los acontecimientos de la naturaleza se amplía con esta perspectiva y se restringen los límites de lo ‘milagroso’. Obras del s.XIII, como la irlandesa *De Mirabilibus Sacrae Scripturae*, que tuvo gran difusión, discuten los milagros del Antiguo y del Nuevo Testamento, también con las cuestiones *quomodo* como fondo (v.gr. ¿cómo pudieron hablar Jesús y San Pedro en el agua; se solidificaría ésta o qué ocurrió?)<sup>14</sup>.

Pero en textos como esta colección es evidente que el escritor cree en los milagros; los ha oído contar, dice, y los recoge para mayor gloria de Dios y de su Madre e incentivo de los que tienen el espíritu algo abandonado. La posibilidad de que los hechos no ocurriesen realmente se descarta y la doctrina del ‘cómo’ ocurrieron está demás. Lo importante no es hacer una definición de los milagros, sino saber cómo relacionan al hombre con Dios. En este momento el

<sup>14</sup> Cf. B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind*, *op. cit.*, especialmente pp. 3-19. También, J. Agrimi - Ch. Crisciani, «Per una ricerca su *experimentum - experientia*: Riflessione epistemologica e tradizione medica (secoli XIII-XV)», *Presenza del lessico greco e latino nelle lingue contemporanee. Ciclo di lezioni tenute all'Università di Macerata nell'a.a. 1987/88*, P. Janni - I. Mazzini (eds.), Macerata 1990, pp. 9-49.



énfasis en la admiración provocada en los hombres, la comprensión psicológica del milagro, da una amplia dimensión a este concepto, incluyendo en su definición *monstra* y *prodigia*, así como *miracula* y *signa*. Cuando entiende que la credibilidad de los milagros puede resultar difícil a quien los escucha, salva la dificultad recordando a los lectores el poder omnímodo de Dios y de su Madre, y subrayando ante los posibles objetores la necesidad de dar a las mentes sencillas una explicación plástica de las cosas divinas. Los dos niveles de comprensión se reflejan en el final del milagro 7, *De monacho qui meritis beate Marie ad agenda penitentiam revixit*, cuando dice: *Por cierto que si el milagro que acabamos de contar a alguno le parece que no es creíble, piense cuán grande es el poder de la Santa Madre de Dios, más grande que el de todos los órdenes de santos, ante el Señor y Rey de los cielos y tierra, su Hijo, y desechará toda sombra de duda. Si pone reparos a lo de que San Pedro atemorizó al enemigo con la llave, tenga en cuenta que a los hombres, compuestos de cuerpo, las cosas incorpóreas no se les pueden explicar más que por signos corporales. A fin de cuentas, nada es imposible para Dios*<sup>15</sup>.

Como vemos, el autor se detiene en una de las escenas narradas en el milagro, el momento en el que la Virgen intercede ante su Hijo, a instancias del apóstol San Pedro, para que el fraile, de vida licenciosa, que además había muerto de muerte repentina, no fuera llevado por el demonio a los infiernos; Cristo accede a los ruegos de su Madre y cuando la Virgen Santa hizo saber esto al apóstol San Pedro —refiere el códice—, *atemorizando éste al diablo con la gran llave que tenía en la mano, le puso en fuga y le arrebató el alma del fraile que tenía en su poder*<sup>16</sup>. El símbolo de la llave de San Pedro, con la que amenaza y hace huir al demonio, recorre la literatura milagristica medieval, reflejándose igualmente en la iconografía, como muestra una de las ilustraciones del *Liber vitae*, códice inglés del s.XI, donde se pinta un alma situada entre el cielo y el infierno y es alejada de éste por las llaves de San Pedro. Mientras en esta representación parece reflejarse el poder de las llaves como símbolo de la absolución garantizada por Cristo a San Pedro y a su Iglesia, en el milagro tal como se refiere en el Ms. de Copenhague el papel de mediadora o 'acueducto' de la gracia de Dios (como la llamaría San Bernardo) en el s.XIII lo desempeña la Virgen; se conserva la imagen de San Pedro «clavero

<sup>15</sup> *Mirac.* 7, fol. 7: *Sane si hoc, quod narravimus, miraculum alicui incredibile videretur, quantum possit, cogitet, sancta Dei Genitrix super omnes ordines sanctorum apud Dominum et regem celi et terre, filium suum, et deponet omne incredulitatis ambiguum. Si de clave sancti Petri obicit, qua terruit inimicum, meminerit quia incorporalia, nisi per corporalia, narrari corporeis non possunt. Veruntamen Deo nichil est impossibile.*

<sup>16</sup> *Ibidem*: *Hec ut sancta Virgo sancto Petro apostolo innotuit, sanctus Petrus confestim magna clave quam tenebat, diabolum terrenum, eum in fugam convertit et animam fratris quam tenebat eripuit.*

del cielo», imagen que viene ya de los propios textos evangélicos, pero esta vez se utiliza como medio de conjugar lo humano y lo divino en la presentación de los hechos milagrosos, llevando al espíritu a través de la materia<sup>17</sup>. En cualquier caso, estas narraciones recuerdan la imagen de San Agustín para quien el milagro no es tanto una pintura con valor en sí misma, como los caracteres de la escritura que se leen y comprenden y remiten a su autor. Se contraponen así lo prodigioso como 'icona', venerado en sí mismo por el iletrado, y la escritura, de cuya lectura en clave la Iglesia *litterata* es la intérprete por excelencia<sup>18</sup>.

Las diferencias en la interpretación del mismo milagro o de algún aspecto concreto de los relatos pueden ser sustanciales con el paso del tiempo (como vemos en el símbolo gráfico de las llaves de San Pedro), pero normalmente son diferencias graduales, cuando se analizan versiones relativamente contemporáneas. Si los hechos se repiten de unos textos a otros, el grado de consideración de lo milagroso y las matizaciones que en cada narración cuele el autor, más o menos veladamente, marcan una pauta determinada en los objetivos que persigue con su presentación. Por ejemplo, en el citado milagro 19, *De quadam muliere que liberata est per beatam Mariam de periculo mortis*, los hechos en el Ms. de Copenhague se desarrollan así: El mar se embravece y todos los peregrinos huyen a ponerse a salvo, dejando sola a la mujer encinta. Rezan por la infeliz, pero están convencidos de que ha muerto ahogada. Sigue la aparición de la Virgen a la pobre abandonada; tiene lugar el parto venturoso bajo las aguas marinas, protegida por el manto de Santa María hasta que el mar se retira de nuevo y la mujer, ante el asombro de todos, aparece caminando por la arena con el niño en sus brazos. La secuencia impuesta por Berceo (milagro 19, *Un parto maravilloso*) es distinta. Los que se habían librado de las aguas rezaban a la Virgen para que ayudara a la mujer, pero creyeron que había perecido ahogada y ello como castigo por sus pecados. Con estupor la ven acercarse por la arena con su hijo en brazos y acuden a preguntarle cómo ha sido eso. Ella relata en primera persona la aparición de Santa María y las circunstancias de cómo la protegió y fue su madrina en el trance. La creencia del mal consecuencia del pecado, tan arraigada en la Edad Media, está, como vemos, presente en quienes vivían este milagro. En el 20, *De quadam monacho per beatam Mariam tribus vicibus a diabolo liberato*, el Ms. de Copenhague ve en el relato un ejemplo de la solicitud maternal de María para con el monje, devoto suyo, al que cuida como un niño, incluso arrojándolo en su lecho. Gautier de Coinci (I Mir. 16 (D

<sup>17</sup> Cf. M<sup>a</sup> J. Mora, «The power of the keys: A parallel to the line drawings in BL MS Stowe 944», *SELIM* 3 (1993) 57-69.

<sup>18</sup> Cf. San Agustín, *In Ioh. Ev. Tr. CXXXIV. Tr. XXIV*, 2, C.C. *Per Lat.* 36, pp. 244-245 (apud L. Cracco Ruggini, «Il miracolo nella cultura del Tardo Impero: concetto e funzione», *op. cit.*, p.175).

18)<sup>19</sup>, por su parte, considera que esta historia se ofrece para darnos un aviso que nos permita huir de la embriaguez, que a mucha gente buena ha conducido a la lujuria y a la vida disoluta. Berceo (milagro 20, *El clérigo embriagado*), en cambio, entiende que el milagro tiende a estimular a los creyentes para tener confianza en la bondad de María quien permanentemente deshace las malas artes que nos tiende el enemigo, como lo hizo con este *monge de avito reglar*, a quien *qísolo el diablo durament espantar. / mas la Madre Gloriosa sópogelo vedar* (461 c d). Por último, el milagro 23, *De quadam ymagine Domini nostri Ihesu Christi que testimonium perhibuit cuidam christiano*, reúne tres historias en el mismo relato: el viaje de un arcediano de Lieja hasta Bizancio, su llegada a la iglesia del Testimonio donde presencia las fiestas que allí se celebran y el relato que constituye propiamente el milagro y que le cuentan allí a él. Berceo (milagro 23, *La deuda pagada*) invierte el orden: primero cuenta el milagro, después describe las fiestas del «testimonio» y, finalmente, habla del arcediano que se supone escribió lo que había visto.

Más allá de matices, el espíritu común es claro para el conjunto de las colecciones marianas en el s.XIII. Aparte de tener la misma finalidad esencial, esto es, dar a los creyentes ejemplos de salvación eterna por medio de la intercesión de la Virgen, coinciden en tres dimensiones que los autores conocen y utilizan conscientemente: conectan el relato con la realidad circundante, se sirven de técnicas de persuasión que favorecen la asunción, más o menos consciente, por parte de los creyentes de los hechos que se presentan, y, por último, se distancian expresamente de las técnicas de magos y hechiceros.

Que los relatos de hechos milagrosos no pueden estar desligados de la vida real de su lector u oyente parece condición indispensable para no hacer de ellos algo ajeno a sus destinatarios, quienes, en última instancia son los que certifican la validez del milagro, pues los protagonistas los experimentan directamente y quienes tienen conocimiento de ellos disfrutaban y, de alguna forma, comparten sus efectos.

Las referencias a la realidad cotidiana son constantes en estas narraciones. Lugares conocidos, aspectos de la vida diaria, personajes corrientes en el centro de los acontecimientos, referencias a sucesos ocurridos en época cercana, todo ello se sucede milagro tras milagro, localizándolos en un mundo concreto.

Así, por ejemplo, con el Camino de Santiago en pleno apogeo, el mundo de las peregrinaciones no podía estar ausente de este tipo de composición. En este mundo se inscribe de pleno el milagro 8, *De eo qui pudenda sibi et guttur abscondens per beate Marie iussum vite redditus est*. Un peregrino, engañado

<sup>19</sup> Gautier de Coinci, *Les miracles de Notre-Dame*, ed. V.F. Koenig, Genève 1966-1970, 4 vols. Para una selección de los milagros de este autor francés, cf. Gautier de Coinci, *Los Milagros de Nuestra Señora*. Introd., selecc., trad. y notas de J. Montoya Pérez, Barcelona 1989.

por el demonio bajo la apariencia del Apóstol Santiago, se corta los genitales y se suicida; cuando va a caer en el infierno, la Virgen se apiada de él y le ofrece una nueva oportunidad para poder lograr la salvación haciendo penitencia de vuelta a la vida. En un principio se trata como un milagro obrado por el Apóstol Santiago y como tal lo refieren el *Codex Calixtinus* o *Liber Sancti Jacobi* de la Catedral Compostelana en el s.XII (II, c. XVII)<sup>20</sup> y el *Libellus miraculorum Sancti Jacobi Apostoli* de Vicente de Beauvais<sup>21</sup>. Como en otros milagros, la Virgen a través de sucesivas redacciones llega a ser la autora principal del prodigio. Curiosamente, las versiones romances como las de Berceo o Gautier de Coinci parecen dominar los Rituales de Peregrinación que en la época se habían desarrollado con profusión, en tanto que el texto latino los obvia. Así, según esos rituales, el peregrino, en vísperas de partir, debía pasar la noche en vigilia; de madrugada tenía que confesarse y oír la santa misa, cosa que no hizo el peregrino del milagro tal como recuerdan Coinci: *Mais il n'ot pas tant de science / qu'il netoiast sa conscience / a son provoire l'endemain. / La messe fu chantée main, / se mut avec sa compaignie ...* (I Mir. 25,21-25) y Berceo: *en logar de vigilia yogo con su amiga. / Non tomó penitencia como la ley prediga* (185 b c), pecado que hasta el diablo le echa en cara: *Essiste de tu cassa por venir a la mía; / quando essir quisiste fizist una follía: / cuidas sin penitencia complir tal romería / non te lo gradirá esto Sancta María* (189 a - d). Tampoco se acuerda la versión latina de la peregrinación a Santiago de Giraldo, el romero protagonista, tras su resurrección; le basta al autor con señalar que *se hizo monje en el monasterio de Chuny*. En cambio, Berceo se explaya, proporcionando abundantes noticias que debían de ser de gran interés para sus coterráneos; Giraldo dio gracias a la Virgen y al Santo Apóstol, alcanzó a sus compañeros y continuó con ellos su peregrinación; el suceso produjo un gran revuelo en Compostela y *tenién grandes clamores, era la gent movida / por veer esti Lázaro, dado de muert a vida* (216 c d).

Aclarar cuestiones teológicas debatidas en su momento también es propósito de estas narraciones, acercando la Iglesia a su pueblo en relatos sencillos. Así, en el milagro 10, *De eo cui beata Virgo precepit, ut singulis diebus sibi cantaret psalmum 'Beati immaculati'*, se busca validar la doctrina del infierno, el purgatorio y el valor de los sufragios en favor de los difuntos, mediante la aplicación de misas por sus ánimas. Precisamente a partir del s.XI se debaten estos temas, hasta entonces sin una sistematización precisa. La circunstancia de que el milagro se sitúe en Roma y, al fin, intervengan en él el Papa y los Cardenales, da una mayor autoridad a la doctrina que se quiere exponer. En

<sup>20</sup> *Liber Sancti Jacobi*. «*Codex Calixtinus*». Trad. A. Moralejo, C.Torres, J. Feo, Pontevedra 1992.

<sup>21</sup> PL CLXIII.

este milagro el texto latino afirma que Esteban, uno de los dos hermanos protagonistas, *estuvo sumergido en el infierno* y luego fue *rescatado de allí* (*fuisset immersus y reductus*). Esto es algo que parece ir contra la doctrina de la Iglesia, según la cual del infierno no hay rescate posible. Berceo para evitar esta aparente heterodoxia no deja que Esteban caiga en bártro sino que lo pinta condenado al infierno y atormentado por los demonios mientras lo llevan al «lugar de Judas», sin llegar a entrar en él: *Prisiéronlo por tienllas los guerreros antigos, / los qe siempre nos fueron mortales enemigos, / dábanli por pitanza non mazanas nin figos, / mas fumo e vinagre, feridas e pelcigos* (246 a - d). *Aviénla ya levada cerca de la posada, / do nunca verié cosa de qe fuesse pagada: / nin verié sol ni luna, nin buena ruciada, / e serié en tiniebra como emparedada* (249 a - d). De esta forma, Berceo salva la doctrina de los teólogos, al tiempo que se vale de la técnica para exponer a los oyentes los horrores del lugar infernal con el que este alma se ve amenazada, lo mismo que se da en el manuscrito latino, que describe el lugar de Judas *quasi puteus clavis acutis prefixus circumquaque* ‘como un pozo erizado de pinchos agudos en derredor’. En el milagro 14, *De velamine ymaginis et de flabello prope posito, quam ignis circumseviens nec saltem obscuravit*, el códice latino aprovecha el relato para hacer una consideración final sobre la perpetua virginidad de María y su Inmaculada Concepción, significadas metafóricamente en este milagro porque *el fuego no pudo ni siquiera tocar la imagen de aquella que por siempre virgen en cuerpo y alma no conoció en absoluto la concupiscencia de la carne*<sup>22</sup>.

Otro aspecto de la convivencia social contemporánea lo muestra la relación con los judíos. En el milagro 17, *De puero hebreo quem beata Virgo illesum in fornace servavit*, se comprueba la posición de los autores frente a este pueblo: la redacción de Copenhague parece indiferente ante los judíos; Gautier de Coinci, versificando este suceso, se muestra exacerbadamente antisemita: *Soy tan duro con los judíos —dice— que si yo fuera rey los expulsaría a todos de mi reino —Vers aus sui durs si durement / Que, s'iere rois, por toute Roie / Un a durer n'en endurroie—* (I *Mir.* 12,140-143). Berceo, por su parte, en este caso no manifiesta animadversión alguna contra ellos como raza o pueblo; tampoco los alaba ni recoge, por ejemplo, su conversión, lo que sí se ofrece en el texto latino. Más duro aparece en su milagro 23 (27 en el manuscrito), *La deuda pagada*, presentando una relación hostil tanto a nivel personal como a nivel de comunidad religiosa entre el cristiano y el judío que ratifican el pacto comercial.

<sup>22</sup> *Mirac.* 14, fol. 12v: ... *quia illius ymaginem ignis tangere non valuit, que corpore et mente semper virgo permanens carnis concupiscenciam nullatenus scivit. Sic ipsa sancta Dei Genitrix ymaginem suam, ut diximus, ab igne defendit ostendens, quod sibi servientes ab igne eterno liberare facillime possit.*

Este acercamiento a la realidad es uno de los procedimientos, podríamos decir, «psicológicos» con los que los autores de las colecciones tratan de hacer creíble lo que en sí mismo es increíble. Técnicas de persuasión se descubren en la presentación de los relatos, buscando con el adorno, la belleza o la exageración mover los espíritus de los oyentes y lectores. El estudio estilístico de aquellos en que se refieren curaciones milagrosas ha resaltado la voluntad consciente del autor de prolongar su audiencia, desde que Eginhardo, Wandalbert o Jonas de Orleans dieran apariencia literaria en la Francia carolingia a curaciones envueltas en un halo de cristianismo. El esquema de estos textos normalmente es el mismo; en un principio son textos cortos, redactados según un orden invariable en el que el autor enumera, si es posible, el sexo, la edad, el *status* social, el nombre y el lugar de origen del curado, el diagnóstico de su enfermedad, las circunstancias de su curación y los agradecimientos. Poco a poco, a través de los siglos X y XI, los textos se alargan y llegan a ser auténticos sermones moralizadores, como si la audición de este tipo de milagros hubiese preparado a las masas para acogerlos como parte de la vida de fe<sup>23</sup>.

Entre los procedimientos *suasorii* el que mejor parecen dominar es la pintura verbal de imágenes, extraordinaria forma de enseñar a la gente. El infierno y el demonio se describen como un lugar y un personaje aterradores. Por contra, las regiones celestiales se pintan con blancura y transparencia, emanando siempre paz y felicidad. La Virgen es tan pronto una hermosa doncella que transmite dulzura y sosiego como una mujer vigorosa que actúa con rigor, advirtiendo de esta forma la severidad del castigo que puede sufrir quien incumpla los preceptos; y es que, como dice Berceo, *María por servicio da gloria, por deservicio pena; / a los bonos da trigo, a los malos avena, / los unos van en gloria, los otros en cadena* (374 b- d). El sufrimiento que el pecado o la enfermedad le provocan al hombre se muestran con gran intensidad dramática resaltando aún más el gozo y la algarabía que se vive y se comparte al final de la historia. La descripción de las grandes procesiones penitenciales a los santuarios marianos de curación como el de Soissons son auténticos cuadros del dolor humano esperando ante la posible recuperación por la fuerza del poder divino, una vez descartada la intervención de los médicos; la atmósfera que se describe en estas procesiones lleva consigo el sentimiento de culpa, y con ello la confesión y el arrepentimiento, al contemplar la enfermedad como un castigo de Dios en los designios de los hombres. Todo tipo de sentimientos recorre las leyendas, desde la más enconada de las iras hasta el más encendido amor, humano y divino, pasando por la envidia, el temor, la esperanza, la desilusión, sentimientos con los que cualquiera podría identificarse y que se reflejan, en ocasiones plásticamente, en

<sup>23</sup> Cf. M. Rouche, «Miracles, maladies et psychologie de la foi à l'époque carolingienne en France», *Hagiographie, cultures et sociétés (IVe-XIIIe siècles, op. cit.*, pp. 319-332.

gestos, actitudes, disputas, reconciliaciones, breves palabras o largos parlamentos, diestramente elaborados. Los pobres y desheredados son los principales beneficiarios de los favores divinos, especialmente en el terreno de las curaciones físicas, con lo que la compasión está garantizada. Se repiten las apariciones a miembros de órdenes religiosas, visiones teológicas o de difuntos, lo que permite emitir con facilidad mensajes morales, teológicos o místicos. Los milagros se producen en los cuatro elementos básicos de la Naturaleza, el fuego, el agua, la tierra y el aire, en una asociación intencionada que puede simbolizar la universalidad del mundo y el conjunto de las intenciones de la persona. *Entendredes en ello como es la Gloriosa, / en mar e en terreno por todo poderosa* dice Gonzalo de Berceo (432 a b). La comparación de los hechos narrados con las grandes acciones bíblicas, tan conocidas por todos, magnifica, engrandece y garantiza las que están sucediendo en sus propios días (el parto maravilloso bajo las aguas se celebra con un cántico semejante al pronunciado por Moisés tras cruzar el Mar Rojo o la alabanza de Jonás al salir del vientre de la ballena; las enfermedades curadas suelen ser las mismas que curó Cristo; una fe formada por la audición de los Evangelios habría 'sugerido' estos milagros)<sup>24</sup>.

En este tratamiento ejemplarizante, cuidado por los autores hasta el mínimo detalle, se comprueba a menudo cómo cuando el comportamiento de los que se suponen modelos sociales o religiosos no se ajusta a su papel, los autores podríamos decir 'disimulan' echándole la culpa al diablo o bien a un maleficio. La abadesa que queda encinta según el manuscrito latino *engañada por la astucia del enemigo, cometió un pecado con el despensero*<sup>25</sup>; para Berceo, siguiendo una creencia popular, *fizo una locura qe es mucho vedada, / pisó por su ventura yerva fuert enconada, / quando bien se catido fallóse embargada* (507 b-d). *Instigante diabolus* o *a diabolus impulsus* son acusaciones comunes para justificar comportamientos de alguna forma inmorales o poco moralizantes. Artes diabólicas, maleficios y hechiceros se denigran tajantemente. Cuando se quiere describir la maldad de un hombre se dice de él ser *diabolice artis operator nequissimus*. A Teófilo, el Fausto de los milagros que vende su alma al diablo, *el enemigo astuto y envidioso, contrario del género humano, viendo que nuestro hombre vivía modestamente y se dedicaba a hacer buenas obras, empezó a turbar su corazón con malos pensamientos y, despertando en él deseos del vicariato y una rivalidad mezclada con ambición, lo llevó a la idea de aspirar a la gloria humana, antes que a la gloria de Dios, y a apete-*

<sup>24</sup> Conciencia de autor, intención de instruir deleitando, selección de asuntos y cohesión interna son las notas que configuran la tectónica particular de este tipo de obras, según se comprueba en el análisis de J. Montoya Martínez, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media (El milagro literario)*, Granada 1981.

<sup>25</sup> *Mirac.* 23, fol. 24v: *Eius enim supplantata fraudibus prefata sanctimonialium mater cum dapifero suo incesti crimen incurrit.*

cer la dignidad vana y transitoria antes que la celestial, hasta el punto de ir a buscar para ello incluso la ayuda de los hechiceros<sup>26</sup>. Durante el s. XIII las 'artes mágicas' fueron fuertemente prohibidas en la Iglesia y los 'milagros de los santos' propuestos como su antítesis. Si en todo momento hubo un interés muy especial por parte de la Iglesia en diferenciar milagro cristiano y prodigio pagano, precisamente en el siglo XIII la potenciación de la enseñanza y el interés científico incrementa la discusión y las prácticas mágicas.

La discusión sobre la magia era más antigua que la Cristiandad. Los hombres de cultura antiguos se plantean repetidamente el problema de cómo distinguir los θεοὶ ἄνδρες de los μάγοι, identificados normalmente con individuos desprovistos de cultura y de fortuna (*rustici et pauperes*) que realizaban milagros de éxito popular mediante el ejercicio de artes mágicas, a título de pura afirmación individual. La Iglesia oficial hace uso de un criterio de juicio bastante parecido, aceptando, de una parte, los acontecimientos 'inspirados' por reliquias (como hace el obispo Ambrosio) y condenando, por otra, *inventiones* sugeridas por *somnia et per inanes quasi revelationes hominum quorumlibet*, es decir, por personas sencillas, sospechosas de herejía (tal como se recoge en el Concilio de Cartagena del 401). Los teólogos y los intelectuales cristianos como Agustín o Teodoreto intentan proponer un criterio fundamental de distinción ontológica entre milagros de magos y milagros de θεοφιλοὶ atendiendo a la presencia o ausencia de «técnicas» de captura de lo divino: los primeros obrando sortilegios ilusorios, en colaboración con fuerzas demoníacas; los segundos, solicitando la intervención divina gracias a sus plegarias o simples invocaciones. La biografía cristiana bizantina ofrece una rica ejemplificación de estas «técnicas», tanto más milagrosas cuanto más extravagantes, desde la ya evangélica imposición de la mano o del pie del santo hasta el contacto con su saliva, los masajes o ingestión del óleo bendito, emplastos preparados con la cera de los santuarios, aceite, vino, tierra de los sepulcros *martyrum*, etc. Y es que no se prohíben determinados comportamientos con la naturaleza, teniendo en cuenta que la creación encierra en sí misma una serie de 'virtudes ocultas'. Que el niño judío saliera ileso del horno encendido al que su padre había arrojado por haber tomado la comunión (milagro 17) puede verse como continuación de las ordalías en las que se demostraba la inocencia de los hombres que no sufrían las quemaduras de un hierro candente o no se ahogaban al ser arrojados al agua. Los elementos del fuego y el agua creados

<sup>26</sup> Mirac. 28, fol. 34v: *Igitur callidus hostis et humani generis invidus inimicus eundem virum modeste degere ac bonis conversari in actibus conspiciens, pravis cogitationibus cor illius pulsare cepit; immittens illi vicedominatus zelum et ambitionis emulacionem, convertit illum ad huiusmodi consilia, ut ad humanam potius quam ad divinam inhiaret gloriam et vanam ac transitoriam magis quam celestem appeteret dignitatem, in tantum, ut etiam maleficorum postularet auxilia.*



por Dios pueden demostrar la culpabilidad o inocencia de un hombre también creado por Dios; en tanto que los elementos no siguen su habitual conducta, estos hechos son *mira* y con ello *signa*. Sí se prohíben los *praestigia inferna* presididos por la invocación al diablo porque sus poderes son engaños, fraudes y mentiras, en nada equiparables al poder de Dios<sup>27</sup>.

En definitiva. A través de los milagros del s.XIII tal como se recogen en el Ms. Thott 128 de Copenhague y en otras colecciones contemporáneas, sirviéndose de diversas técnicas literarias, los autores de las colecciones elaboran narraciones en las que aproximan como nunca los dos universos, el humano y el divino. La admiración de los hombres ante las maravillas que produce la *virtus divina* tiene un importante componente psicológico y de fe muy bien aprovechado por los compiladores que presentan estos acontecimientos maravillosos como signos que escapan de la comprensión de los hombres y que sirven pedagógicamente para completar la edificación de los fieles.

---

<sup>27</sup> Cf. B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind* ..., *op. cit.*, pp. 3-19.