

LOS MILAGROS DE GUADALUPE DEL REAL MONASTERIO DE GUADALUPE (SIGLOS XV Y XVII)

Gerardo RODRÍGUEZ

Universidad Nacional del Sur/ Universidad Nacional de Mar del Plata

La investigación que desarrollo tiene por objeto analizar los discursos y las prácticas religiosas generadas en torno al fenómeno del cautiverio, propio de las zonas fronterizas entre la cristiandad y el islam, que tienen lugar en la península ibérica entre los siglos XV y XVI. Cautivos y esclavos, elches y renegados, piratas y corsarios, hombres y mujeres marginados, excéntricos a las vez que característicos de un mundo en constante movimiento y entrecruzamientos. La cuenca del Mediterráneo occidental se constituye en un ámbito propicio para este “bricolage cultural”, propio de zonas donde las herencias cristianas y musulmanas se ponen en contacto, se reafirman, generan dudas, se producen hibridaciones y posturas ambiguas. Recorrer este mundo nos pone en contacto con las trayectorias vitales de un conjunto de individuos inmersos en un complejo entramado religioso, político, económico, social y cultural como es el que se gesta y cambia con los continuos enfrentamientos, convivencias y coexistencias entre cristianos y moros, cristianos y moriscos, cristianos y bereberes, cristianos y turcos.

La cuestión de la identidad-alteridad, de la reafirmación de un “nosotros” a partir de una determinada fe que, a su vez, permite la reestructuración de una determinada autoridad política, está presente en los textos que conforman la base documental de mi tesis. Las prácticas religiosas se encuentran definidas y conformadas a partir de determinados discursos, que buscan estructurar un horizonte de vida cristiano, de acuerdo a las pautas de la época. Discursos y pautas monopolizadas por órdenes religiosas, por la Iglesia, por la Inquisición que con sus “dichos y hechos”, sus acciones, sus palabras y sus ejemplos conforman y determinan la ortodoxia en un campo religioso que, por momentos, aparece lábil, con contornos difusos.

Discursos y prácticas religiosas que reconstruyo a partir del *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 ocho primeros códigos de la colección. 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. 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 Guadalupe.

Estos estudios son necesarios, ya que permiten, por un lado, vincular las prácticas religiosas, los contextos socioculturales y los campos semánticos; por otro, restituir la coherencia de una espiritualidad determinada así como advertir sus deformaciones, sus transferencias y sus innovaciones.

El cautivo aparece como una figura emblemática, que transforma su experiencia de vida en testimonio social y comunitario. De allí que considere posible abordar estos relatos teniendo en cuenta la relación entre “trauma-relato testimonial”, entre “literatura–historia”, “experiencia–identidad”, dentro de un marco ideológico-religioso, caracterizado por la “eficacia del discurso”, según Alain Boureau.

Como la historia está en continuo y fructífero diálogo transdisciplinar, preciso las diferentes categorías analíticas que utilizo, de allí que me refiera a las discusiones que la historiografía de los últimos sesenta años ha planteado en torno a la historia social, la cultural, la religiosa, la de las mentalidades, la de las representaciones y la historia intelectual. Parto de la siguiente hipótesis: los códigos guadalupanos evidencian la elaboración doctrinal de la creencia cristiana de los siglos XV y XVI en general y de la devoción mariana en particular. En tal sentido entiendo que los monjes jerónimos al redactar sus textos, implementaron diversas estrategias y prácticas discursivas tendientes a expurgar de los relatos toda connotación heterodoxa, ajena a la ortodoxia cristiana de la época.

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—, dado que los grados de saberes desarrollados equivalían a los grados de poderes ejercidos. En otras palabras, los anónimos monjes jerónimos del Real Monasterio de Guadalupe pusieron sus 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 XVI. Hacia fines de la década del sesenta y principios de la del setenta, Pierre Bourdieu definía al *habitus* como “disposición cultivada”, que permite a cada agente

engendrar, a partir de unos pocos principios implícitos, todas las conductas que se ajustan a las reglas de la lógica del desafío y de la réplica y a ellas únicamente.

El análisis de las fuentes seleccionadas a partir de las categorías analíticas de *habitus*, discursos y prácticas religiosas me posibilitaron reconocer el complejo proceso de conformación del campo religioso durante los siglos XV y XVI; proceso en que aparecen tensiones y ambivalencias pero que reconoce algunas estructuras básicas, entre las que destaco ligazón entre fe y política, entre identidad y alteridad, entre discursos y prácticas religiosas.

El binomio cautividad-redención permite estudiar los discursos generados en torno a la liberación de cautivos, discursos que contienen elementos constitutivos de lo que se considera “religión oficial” de la época. Por ello, permiten analizar la conformación del discurso cristiano y la ordenación de una devoción popular, como es la mariana de la baja Edad Media y de la temprana modernidad. Los relatos guadalupanos se han revelado, a la luz de este estudio, como una documentación de primer orden para la investigación del complejo entramado histórico-cultural que supuso la convivencia-coexistencia fronteriza entre moros y cristianos, vistos a través del prisma del cautiverio y la redención.

Los *miracula* testimonian las vivencias de la religiosidad a la vez que transmiten, por medio de imágenes y discursos, representaciones y contenidos propios de la institución eclesiástica. De esta manera, vivencia y prédica conforman una unidad compleja y polifónica, que se encuentra plasmada en los códigos analizados.

El enfoque dado al análisis de los textos me ha permitido entender cómo realidades fronterizas, mentalidades colectivas y ortodoxia cristiana constituyen un todo elaborado —o mejor dicho, reelaborado— por los monjes con una intencionalidad manifiesta: expresar y plasmar una “visión de mundo” o “clima de época”, que subraya los valores y actitudes de una comunidad profundamente religiosa y de un hombre esencialmente cristiano. De allí la expresión “construcción de un *habitus catholicus*”.

Esta construcción del “nosotros-cristianos” se realiza por medio de la de un “otros-musulmanes” que representa los temores e inseguridades de la sociedad peninsular de los siglos XV a XVII. De allí la operatividad de la noción del “enemigo en el espejo”, que refleja a la vez que deforma la realidad. Para verse, pues, es necesario pasar por otra experiencia, apreciarnos reflejados en un objeto-sujeto, dado que no podemos vernos a nosotros mismos sin al mismo tiempo percibir la distancia y la alteridad.

Identidad y alteridad se construyen dialécticamente, en este caso en un ámbito fronterizo, peligroso, cambiante y promisorio a la vez, en el cual los cautivos conforman el grupo humano que da carnadura al conflicto, dado que permiten observar tanto los grandes momentos de la reconquista como la pequeña y menuda historia de la vida cotidiana. En el complejo y problemático mundo de la frontera castellano-granadina del siglo XV y de allende entre los siglos XV y XVI, de la cuenca mediterránea en los siglos XVI y XVII se inserta dramáticamente la realidad del cautiverio. Cautiverio que se relaciona con el desarrollo e importancia de la devoción mariana en general, guadalupana en particular, dado que la redención milagrosa formaba parte “de la construcción social de dicha realidad”.

Marco documental

Los Milagros de Guadalupe, conservados en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe, son nueve códices que abarcan desde principios del siglo XV hasta fines del siglo XVIII.¹ Los textos incluidos en este *corpus* se encuentran aún inéditos en su mayor parte.

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 estudiada,² de allí la posibilidad y relevancia de llevar a cabo investigaciones puntuales y estudios globales referidos a esta serie de milagros.

¹ El C1 recoge el primer milagro fechado en 1407, en tanto el C9 recoge milagros correspondientes a los años 1704 a 1722. Los cinco primeros códigos son de pergamino (el C4 tiene algunos folios de papel), en tanto que los códices 6 y 7 están escritos parte en pergamino, parte en papel y los dos últimos enteramente en papel.

² Entre aquellos que difundieron algunos milagros se encuentran en primer lugar clérigos y monjes vinculados con el Monasterio, en particular Fray Diego de ECÍJA, *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 Manuel MEDINA GATA, *Glorias de María de Guadalupe, visitas y milagros*, Toledo, 1935; Antonio 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, pp.58-71; N° 670, mayo-junio 1984, pp.137-143; N° 672 septiembre-octubre 1984, pp.245-253; N° 676, mayo-junio 1985, pp.98-107; N° 680, enero-febrero 1986, pp.21-32 y N° 696, noviembre-diciembre 1988, pp.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, cuatro obras abordan cuestiones referidas a *Los Milagros de Guadalupe* de manera exclusiva, a saber: Pilar GONZÁLEZ MODINO, *Los “Milagros de Cautivos” según los Códices del Monasterio de Guadalupe*, Sevilla, 1987 (tesis de licenciatura inédita); Isabel MENDES, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal. Séculos XIV-XVIII. Contribuição para o Estudo da Religiosidade Peninsular*, Lisboa, 1994; Françoise CRÉMOUX, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIe. siècle*, Madrid, 2001 y Gretchen STARR-LE BEAU, *In the Shadow of the Virgin. Inquisition,*

En base a los códices del *corpus* que abarcan desde principios del siglo XV a fines del siglo XVI, he seleccionado aquellos textos cuyos contenidos hacen referencia a cautivos cristianos en manos de musulmanes. Desde el punto de vista morfológico, los ocho primeros códices presentan las siguientes características:

- **Códice 1:** 1407-1497.³ 242 milagros (de los cuales 214 corresponden al siglo XV y los 28 restantes al siglo XVI) en 272. Existen agregados y escrituras posteriores, realizados con otra tinta y grafía.⁴ Antes del primer milagro (que no se encuentran numerados ni tienen títulos) se dice:

“Comiença un libro de milagros muy devotos e grandes, sacados de los libros originales en que se contienen los miraglos de Nuestra Señora la Virgen María ha obrado e contino obra, a invocación desta su santa Casa de Guadalupe”⁵.

- **Códice 2:** 1412-1460. 153 milagros en 179 folios. La rúbrica que encabeza la serie, contenida entre el fº 1 r y el fº 2 vto., dice:

“En el nombre de la santa e non separada Trinidad, Padre e Hijo e Espíritu Santo. Aquí comienza el prólogo en el primero libro de los Miraglos de Ntra. Señora Santa María de Guadalupe, el qual trata como quatro estados de personas son ayudados por diversas mañas de Ntra. Señora de Guadalupe”. Presenta muchas pequeñas correcciones en tinta roja.⁶

- **Códice 3:** 1490-1503. 205 milagros (de los cuales 214 corresponden al siglo XV y los 28 restantes al siglo XVI) en 193 folios.

friars, and conversos in Guadalupe, Spain, Princeton, 2003. En los últimos años la profesora María Eugenia Díaz Tena, de la Universidad de Porto, ha comenzado a estudiar los milagros, en particular los del siglo XV y el Códice 1: María Eugenia DÍAZ TENA, “Alfonso V de Portugal y la milagrosa Virgen de Guadalupe”, en *Península. Revista de Estudios Ibéricos* N° 0 (2003), pp. 63-70; María Eugenia DÍAZ TENA, “La leyenda y milagros de la Virgen de Guadalupe en el teatro hispanoamericano de principios del siglo XVII”, en *Via Spiritus* 10 (2003), pp. 139-171; María Eugenia DÍAZ TENA, “Peregrinos portugueses en el Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV)”, en *Península. Revista de Estudios Ibéricos* N° 4 (2007), pp. 65-77; María Eugenia DÍAZ TENA, “El Otro Mundo en un milagro mariano del siglo XV”, en *Península. Revista de Estudios Ibéricos* N° 2 (2005), pp. 25-43.

³ Esta es la fecha que figura que se encuentra grabada en el lomo, aunque contiene varios milagros posteriores, que terminan en 1503.

⁴ Por ejemplo, AMG, LMG, C1, fº125 r, cuyo título es *Otro milagro de cómo Nuestra Señora libró a un hombre de la muerte*, se encuentra censurado: en el margen derecho se señalan varios párrafos con un corchete y una anotación —realizada con otra tinta y grafía— “sacar” y “sacar hasta aquí”. Este milagro corresponde al año 1495 y el personaje es el siciliano Nicolao.

⁵ AMG, LMG, C1, fº13 r.

⁶ Por ejemplo, AMG, LMG, C2, fº 66 r, cuyo título es *De cómo un ombre teniendo algunas dudas acerca de la fe por sugestión del muy enemigo, fue trasportado por quatro oras y vido en sueños muchas terribles visiones y pasó muchos tormentos de los quales fue librado según a el parecer por que se encomendó a Nuestra Señora Santa María de Guadalupe*, se encuentra tachado y con la siguiente escritura en el margen superior del fº 66 vto., realizada con otra tinta y grafía, más pequeña y fina “No se lea que no es milagro sino sueño o fingimiento y es cosa de reír y aún quita la autoridad a los demás milagros”. Este milagro corresponde al año 1442, el personaje que sufre las tentaciones es Juan Ruiz, oriundo de Cumaya de Aguaita, Brylanía (actual Turquía).

- **Códice 4:** 1460-1490. 149 milagros en 183 folios. La caligrafía no siempre es igual, apreciándose diversas manos en su escritura así como la inclusión de varios cuadernillos que no siguen la continuidad de los años.
- **Códice 5:** 1510-1538.⁷ 315 milagros en 292 folios.
- **Códice 6:** 1510-1519.⁸ 245 milagros en 238 folios. Este Códice presenta dos particularidades. La primera, concluye con dos folios sin numerar, en los cuales aparecen los nombres de Antonio Lusitano y Francisco de Don Benito, lectores o profesores del Monasterio en los años 1530 y 1531. Quizá fueran los copistas. La segunda, una nota al final, con letra del siglo XIX, dice que este manuscrito es del licenciado don Gabriel Castellano, abogado de los Reales Consejos. Esta nota es importante para conocer el paradero del Códice, después de la exclaustración de 1835.
- **Códice 7:** 1525-1566. 321 milagros en 271 folios.
- **Códice 8:** 1564-1617. 98 milagros en 73 folios (correspondientes al siglo XVI).

Los fieles de la Virgen de Guadalupe imploran su intercesión por muchos y variados motivos y esperan su intervención milagrosa en la existencia cotidiana, ya sea en disputas familiares menores o bien ante situaciones graves, problemas climáticos, por ejemplo. Como la invocaba con esta oración Cristóbal de Brito en 1513, cuando las aguas turbulentas del Cabo de Buena Esperanza hicieran zozobrar la nave, que los llevaba a las Indias:

“Oh Consolación de los tristes, socorro de los desamparados, medianera entre Dios y nos constituida. Madre cuya muy escogida. A los pecadores dada por abogada. Gloriosa Virgen María, suplico a la vuestra piedad, de la cual creo yo muy bien vuestras entrañas estar llenas, plega acatarnos con ojos de misericordia e libranos de esta fortuna e yo vos prometo de visitar la vuestra bendita Casa de Guadalupe”⁹.

En función de los testimonios brindados por los peregrinos que llegaban a Guadalupe, se pueden establecer “familias de milagros”. A partir de los estudios de Antonio Ramiro Chico y François Crémoux así como de la consulta realizada en el Archivo del Monasterio, considero plausible realizar una tipología que dé cuenta de los milagros contenidos en los códices. Según esta tipología, los relatos se clasifican en:

1. Milagros relativos a cautiverio o esclavitud.¹⁰

⁷ Esta es la fecha que figura que se encuentra grabada en el lomo, aunque contiene varios milagros posteriores, que terminan en 1544.

⁸ Esta es la fecha que figura que se encuentra grabada en el lomo, aunque contiene varios milagros posteriores, que terminan en 1524.

⁹ AMG, LMG, C6, f°75 vto.

¹⁰ Por lo general, la intervención de la Virgen “libera” a los cautivos, aunque hay al menos dos relatos de hombres que se encomendaron a ella para evitar ser cautivados. Cf. Pedro de Riba de Sella, de Asturias,

2. Milagros referidos a peligros y zozobras en el mar.
3. Milagros relativos a sanaciones y curaciones de diversa índole.¹¹
4. Milagros referidos a calamidades públicas.¹²
5. Milagros relativos a la protección, asistencia y liberación de diversos males y peligros.¹³

Como se puede observar, los códices presentan una variada gama de causas que generan la intervención divina y la consecuente plasmación en milagros. De ellos me interesa rescatar los consignados en primer término, es decir, aquellos referidos a la redención milagrosa de cautivos, que constituyen cerca de una cuarta parte del total de relatos contenidos.

La importancia y preocupación de los jerónimos por la vida en cautiverio queda atestiguada en la historia de la Orden, escrita hacia fines del siglo XVI por José de Sigüenza o bien en el Legajo 52 conservado en el Archivo del Real Monasterio, titulado *Papeles sobre la redención de cautivos*; da cuenta, también, de la importancia de esta labor de redención, tal como se manifiesta en una carta, fechada en junio de 1484:

“Conozco yo a Fernando de Talavera, prior de Prado, confesor del Rey e de la Reyna nuestros señores, que recibí de vos Alfonso de Bonilla diez mill y quarenta y ocho maravedís que con vos me embió el venerable padre prior de Guadalupe, de algunas cosas quel tenya en la casa rescibidas para la redención de cautivos y otras obras pías, las cuales por la bula de la santa Cruzada pertenescen para los gastos de la guerra de los moros”¹⁴.

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—. Desde el siglo XIII, las obras de Gonzalo de Berceo así como *Los Miráculos romançados* de Pero Marín atestiguan la

AMG, LMG, C5, fº 58 vto. (repetido en AMG, LMG, C6, fº 55), no es visto durante una cabalgada de moros; Domingo, natural de Vidania, AMG, LMG, C5, fº 68 r (repetido en AMG, LMG, C6, fº 64), reza a Nuestra Señora de Guadalupe para no caer en manos de corsarios moros. Ambos relatos corresponden al año 1518 y el resto de los compañeros de Pero y Domingo sí son cautivados.

¹¹ Constituye el bloque más importante. Muchos enfermos encuentran alivio a sus males, otros sanan completamente.

¹² Pestilencias, sequías, etc.

¹³ Bajo este epígrafe se incluyen: resurrecciones, salvamentos de accidentes, milagros relacionados con la justicia (divina y humana), salvamentos en combate, exorcismos, salvamentos de diversas agresiones (físicas, sexuales), milagros de orden espiritual (conversiones) y obtención de gracias en relación a la procreación.

¹⁴ AMG, Legajo 52, documento 57.

intercesión mariana en la redención de cautivos, constituyendo una “hagiografía de frontera”¹⁵, que Patrick Henriet considera que constituye una “pedagogía de la fe”¹⁶.

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 pensaron los hombres del período histórico al que se refiere la narración, lo que 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 ideologías. En este contexto lo que importa del milagro es lo que significa, más allá del acto en sí; se trata, pues, de una propuesta simbólica: el milagro implica que Dios existe, que su poder es capaz de romper la impenetrabilidad de la naturaleza, incluso en los extremos más irreversibles. Ahora bien, esta propuesta simbólica se ofrece en códigos veristas, como un discurso de realidad y no como una mera hipótesis probable.

b) La plasmación escrita del acontecimiento. Esto le permite hablar a algunos autores de “relación de milagros”, lo cual remite 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*. En tal sentido, considero válido hablar de “discurso eclesiástico” al referirme a la plasmación escrituraria de la experiencia milagrosa guadalupana. De acuerdo a Carlos Álvarez Santaló y Emilio Mitre Fernández, este discurso constituye un producto cultural de la “cultura eclesiástica neta”, que puede definirse como minoritaria, codificada, simbólica, ritualizada y patrimonializada.

c) Los datos concretos que transmiten estos textos. Este plano ofrece datos que pueden contrastarse con otras fuentes —escritas, arqueológicas, iconográficas, etc.— y

¹⁵ Esta hagiografía de frontera está en función de la lucha contra el islam y del rescate de cautivos. Cf. Ángeles GARCÍA DE LA BORBOLLA, “Hagiografía de frontera. Los santos como defensores de un espacio a partir de los relatos hagiográficos peninsulares (siglos XII-XIII)”, en Outi MERISALO y Päivi PAHTA (eds.), *Frontiers in the Middle Ages. Proceedings of the Third European Congress of Medieval Studies (Jyväskylä, 10-14 June 2003)*, Lovaina la Nueva, 2006, pp. 675-691.

¹⁶ Patrick HENRIET, “Hagiographie léonaise et pédagogie de la foi: les miracles d’Isidore de Séville et la lutte contre l’hérésie (XIe-XIIIe siècles)”, en Daniel BALOUP, (ed.), *L’enseignement religieux dans la Couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIIIe-Xve siècle). Colloque tenu à la Casa de Velásquez (17-18 février 1997)*, Madrid, 2003, pp. 1-28. Esta pedagogía se basa por lo general en los milagros, aunque existen textos sustentados exclusivamente en el martirio.

dar lugar a vívidas descripciones del mundo cotidiano de los cautivos cristianos en manos de los musulmanes.

Didier Lett sostiene que los *miracula* permiten realizar, más que una historia real de una religiosidad o devoción determinada, una historia de las representaciones de la Iglesia en torno a tal religiosidad o devoción. En el mismo sentido se expresa F. Crémoux, para el caso guadalupano en concreto. En otras palabras, considera al milagro como un texto narrativo que refleja el interés de un centro cultural por controlar una devoción popular. De allí la necesidad de prestar atención tanto a los personajes y a la historia planteada en los milagros como a los momentos de redacción y el lugar desde el cual se promueve tal práctica religiosa y escrituraria.

Enrique Llopis Agelán, al analizar la primera y larga fase de desarrollo económico del monasterio —probablemente el más rico de España a comienzos de la Edad Moderna—, se pregunta por las razones de tal éxito. Sostiene que se basó, ante todo, en la inteligente explotación que sus rectores efectuaron del santuario mariano de las Villuercas. Los dirigentes jerónimos consiguieron incrementar el prestigio y la fama de aquél mediante un eficaz sistema propagandístico cuyo principal objetivo consistía en la máxima difusión de los “milagros” de Nuestra Señora por parte de miles de peregrinos que eran atraídos a Guadalupe mediante diversos incentivos. Simultáneamente, los gestores económicos de la “casa” lograron ampliar y consolidar una eficaz y tupida red de demandaderos por toda la Corona de Castilla, que recolectaba anualmente una elevadísima cantidad de dinero. En suma, el monasterio de Guadalupe fue durante más de siglo y medio una próspera “empresa” de servicios espirituales.¹⁷ F. Crémoux se refiere a esta relación entre religiosidad y prosperidad “una economía de lo espiritual”.

Estas consideraciones las aplico al *corpus* guadalupano, dado que hasta un testimonio interesado como el del jerónimo J. Sigüenza, da cuenta tanto de la práctica escrituraria como de la funcionalidad de los relatos, al referirse a la importancia de los códices y a la cuidada redacción de los mismos realizada por los monjes. Estos textos ponen en evidencia la presencia divina en todo el obrar humano a la vez que refuerzan y confirman la fe de los creyentes.

Propuestas teóricas y analíticas de las fuentes seleccionadas

Propongo una posibilidad de análisis de un conjunto de textos que, elaborados entre comienzos del siglo XV y principios del siglo XVII, dan cuenta de la existencia de una realidad

¹⁷ Enrique LLOPIS AGELÁN, *Una gran “empresa” agraria y de servicios espirituales: el Monasterio jerónimo de Guadalupe, 1389-1835*, Madrid, 1995.

fronteriza particular y justifican determinados comportamientos y valores, a partir de la imposición de una cosmovisión cristiana de la sociedad. Todos ellos son textos que inspiran fe y permiten la reactualización de una ceremonia litúrgica donde se conjugan lo espontáneo con lo oficial.

Los milagros atribuidos a la divina intervención de la Virgen de Guadalupe —en su conjunto, más allá de los relatos de referidos al cautiverio seleccionados—,¹⁸ son pasibles de un análisis performativo, dado que en ellos el lenguaje se transforma en una forma de acción: al escribir sobre una creencia se la determina; al invocarla en un sermón, en una homilía, en un texto se la establece desde la perspectiva de la ortodoxia.¹⁹ “Aquí la idea básica es que, a diferencia del uso descriptivo o constatativo del lenguaje, hay otro uso, el performativo, el lenguaje hace las cosas que nombra. Contra lo que pudiera parecer a simple vista, este último uso está considerablemente difundido en la vida social”²⁰. Jean Pouillon afirma, en este sentido, que el cristianismo se sustenta en la transmisión de un mensaje, cuya fidelidad es garantizada por la Iglesia: los doctores de la Iglesia hacen con las palabras la creencia, crean el credo, ante la irreductible polisemia del creer (que incluye contradicciones que van más allá de la normal pluralidad de significados para un término).²¹

Hacer cosas con palabras es significativo y productivo, porque la acción no acontece sólo en un momento dado sino que se desenvuelve a través de prácticas repetitivas que generan identidad. Esta identidad es, pues, una suerte de significación de prácticas significantes que invocan y repiten imperativos de raíz sociocultural. Un ejemplo de esto, aplicado a la intercesión de Santa María de Guadalupe puede analizarse en la *Comedia de Nuestra Señora de Guadalupe y sus milagros* de Fray Diego de Ocaña (1601). El propio fraile pintó un cuadro con su imagen para la catedral de Sucre teniendo en cuenta el objetivo de su presencia en América: la difusión del culto.

¹⁸ Jean-Claude Schmitt —en sus críticas a mi ponencia “Los milagros en la religiosidad hispánica (siglos XIII al XVI)”, encuentro *Le Moyen Âge vu d'ailleurs IV / La Edad Media desde otros horizontes IV: “Sources et concepts” / “Fuentes y conceptos”*, Centre d'études médiévales d'Auxerre, Universidad Nacional de General Sarmiento y CONICET, Buenos Aires, del 1 al 4 de noviembre de 2006— me sugirió que sometiera a todo el *corpus* guadalupano a mi hipótesis, dado que de hacerlo sólo con un conjunto de milagros seleccionados podrían darse algunas distorsiones. En virtud de ello es que las consideraciones se reelaboraron teniendo en cuenta los nueve códices. Cf. Françoise CRÉMOUX, “Los estilos de la relación de milagro: algunos ejemplos de la escritura diferenciada de los milagros de la Virgen de Guadalupe de los siglos XV a XVII”, en Marc VITSE (coord.), *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, 2006, pp. 421-434.

¹⁹ Gabrielle SPIEGEL, *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore, 1999 p. XVIII subraya la importancia del lenguaje performativo al momento de analizar y considerar los textos medievales.

²⁰ Juan Carlos GORLIER, *Construcción social, identidad, narración. Nuevos enfoques teóricos y el (re)hacer del género*, Buenos Aires, 2005, p. 139.

²¹ Jean POUILLON, *Le cru et le su*, París, 1993, p. 36 aunque en la obra en su conjunto trata de demostrar esta hipótesis.

Fray Diego de Ocaña ingresa al Monasterio en 1588²² y en 1599, junto al Padre Fray Martín de Posada parte rumbo a América, con la misión de fomentar la devoción a la Virgen y recoger diferentes donativos.²³ Para lograr ambos fines, escribe en un lenguaje llano dicha comedia,²⁴ pensada para ser representada y no leída,²⁵ en la cual prácticamente transcribe el Códice 1, en particular las leyendas referidas a la Virgen y el primer relato contenido, referido a la liberación de un cautivo. Qué mejor manera de difundir la fe en Cristo que a partir de los milagros que obraba por intercesión de su Madre, puestos, representados teatralmente. En este sentido, considero que puede interpretarse esta puesta como paratexto, en el sentido dado por Pedro Cátedra.²⁶

Gérard Gros ha señalado la importancia de la representación en el desarrollo del culto marial.²⁷ Sostiene que la representación implica la definición de una función determinada, que a partir del siglo XIII será la de mediadora-redentora, que encuentra en los milagros el mecanismo por excelencia de difusión. El milagro es memoria de las maravillas divinas.²⁸

Sin embargo, hablar de discursos y de prácticas discursivas, de análisis performativos de diferentes textos no implica la identificación entre discurso y realidad, dado que una práctica cultural puede estar organizada como un discurso pero continuar siendo de hecho una práctica antes que un discurso.²⁹ ¿No sería posible interpretar como discursos la devoción popular a Guadalupe, la liberación de cautivos como prácticas y la elaboración doctrinal, las justificaciones de la redención? Ambas, prácticas sociales y producciones discursivas, se sustentan sobre lógicas irreductibles y claramente diferenciadas, resultando

²² AMG, *Actas auténticas de profesiones de monjes jerónimos en Guadalupe*, legajo 39 (estas Actas contienen las profesiones de fe entre 1425 y 1605).

²³ AMG, *Escritura de la fundación de la capilla de nuestra señora de Guadalupe en la ciudad de los Reyes, el año 1600*, fº 1 a fº 6. Se refiere a Lima.

²⁴ Contenida en los fº 235 a fº 255 de su *Relación del viaje de Fray Diego de Ocaña por el Nuevo Mundo (1599-1605)*. Esta obra se encuentra en la Universidad de Oviedo, M-215.

²⁵ Esto puede constatarse tanto en los nombres de los personajes (Fraile, Rey, Cautivo, Caballero, Gil, Cura, Fresco, Melenagues, Alcalde, Criselio) como en las indicaciones de tipo escénico (música, entradas, vestimenta, utilería).

²⁶ Pedro CÁTEDRA, "Poesía, liturgia y la renovación del teatro medieval"; en Florencio SEVILLA ARROYO y Carlos ALVAR EZQUERRA (coords.), *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Madrid, 6-11 de julio de 1998*, 4 volúmenes, Madrid, 2000, vol. 1, pp. 3-5 considera que el teatro religioso español de la Edad Media es escritura en los márgenes, paratexto sin identidad textual dramática.

²⁷ Otros autores subrayan la importancia de la música en la difusión de las creencias. Por ejemplo, los carmelitas recurrían a la incorporación de canciones con temas religiosos en contextos profanos. Ejemplos de esta relación cancioneros-religiosidad puede verse en *El cancionero espiritual* (1549) o *El Cancionero de Nuestra Señora* (1591). En estas obras se da también una adaptación de coplas y decires populares.

²⁸ Gérard GROS, "'De biau chanter et de biau lire'. Etude sur la représentation poétique de la Vierge au Moyen Age", en Christian MOUCHEL (ed.), *Imagines Mariae. Représentations du personnage de la Vierge dans la poésie, le théâtre et l'élocution entre XIIe et XVIe siècles*, Lyon, 1999, pp. 13-14.

²⁹ Cf. G. SPIEGEL, op. cit., pp. 3-28 en donde subraya la relación existente entre "realidad", "contexto", "estructura social" y el marco analítico elaborado por los historiadores, que necesariamente habla de textos y se expresa a través de textos.

innegables tanto la construcción discursiva del mundo social como la construcción social de los discursos. En otros términos, los códices guadalupanos evidencian la elaboración doctrinal de una devoción popular. En tal sentido entiendo que los jerónimos, al copiar-redactar los milagros contenidos en el *corpus* conservado en el Monasterio de Guadalupe, implementaron diversas estrategias y prácticas discursivas³⁰ tendientes a expurgar de los relatos de los peregrinos y romeros toda connotación heterodoxa, ajena a la ortodoxia cristiana de la época.³¹

En esta línea de análisis, Fabián 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”³².

El concepto de *habitus* elaborada por P. Bourdieu remite a ambas cuestiones, dado que se relacionan tanto con la acción como con la percepción del mundo. El *habitus* remite a los hábitos colectivos, forjados cultural e históricamente; constituye un sistema de estructuras estructurantes.³³ En lo colectivo, determina formas de ver el mundo que se materializan en el plano individual, corporal.

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

³⁰ Cf. Pierre BOURDIEU, “El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual”, en Pierre BOURDIEU, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, 1999, pp. 67-77.

³¹ Era habitual en el siglo XV componer libros “*ansí para impugnar los erejes como para acreçentar la fe e devoçion en los christianos, e para exercitar la justia e dar buenas dotrinas morales*” según afirma Fernán Pérez de Guzmán, *Generaciones y Semblanzas*, f° 2, 16-18 según la edición de Robert TATE, Londres, 1965, p. 3.

³² Fabián CAMPAGNE, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid/Buenos Aires, 2002, p. 23. El *habitus catholicus* podría ser entendido como “universo o mundo mental”, en tanto resultado del intento de construcción intelectual, comprensible, verosímil y eficaz de las relaciones entre los hombres y la realidad. Vid. Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, “La construcción social de mundos mentales: Un bricolage psicológico”, en Carlos 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, pp. 9-23 (la cita corresponde a la p. 10). Sin embargo, considero oportuno interpretar *habitus* según Pierre 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”.

³³ Cf. Gisèle SAPIRO, “Una libertad restringida. La formación de la teoría del *habitus*”, en Louis PINTO, Gisèle SAPIRO y Patrick CHAMPAGNE (dirs.), *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Buenos Aires, 2007, pp. 37-58.

expresan tanto ideologías como mentalidades, muchas veces en pugna, contradictorias. Prácticas y representaciones³⁴ se entrelazan y dinamizan mutuamente.

Es interesante hacer notar que para Roger Chartier³⁵ 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, generan múltiples prácticas culturales, referidas a las diferentes —y muchas veces divergentes— estrategias que permiten interactuar con el mundo decodificado o en proceso de decodificación. Esta línea de análisis permite dejar atrás ciertas formas esquemáticas de la historia de las ideas, 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 Pierre Bourdieu y el modelo de los campos culturales, a Clifford 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.

Silvano Santiago subraya la íntima y profunda relación entre código lingüístico y código religioso. El control lingüístico se impone como medio o mecanismo para evitar el pluralismo religioso, lo cual 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 vividas.³⁶

Esta imposición supone dos esferas bien determinadas o, en la terminología de P. Bourdieu, una religión oficial impuesta por los dominantes y una religiosidad popular que expresa a los dominados. En el contexto de este estudio, entiendo que la religión popular es, conjuntamente, complemento dialéctico culto-popular a la vez que vivencia religiosa.

³⁴ 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. Alberto 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.

³⁵ Remito en particular a Roger CHARTIER, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, 1992, pp. 11-104.

³⁶ Silvano SANTIAGO, “El entrelugar del discurso latinoamericano”, en Adriana AMANTE y Florencia GARRAMUÑO (comps.), *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*, Buenos Aires, 2001, p. 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”, *Revue française de Sociologie* N° XII (1971), pp. 295-334.

El estudio del discurso adquiere una importancia fundamental para la comprensión del cuerpo textual seleccionado. 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 índole. 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 1500.

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 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.

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 particular.

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 mariana. En esta religiosidad popular es esencial el sincretismo entre discurso religioso oficial, tradiciones populares y folklore.

En este contexto aplico las nociones desarrolladas por P. Bourdieu —en particular las de campo y *habitus*— al abordaje e interpretación de los textos seleccionados.³⁷ Parto de su interpretación de la religión como lenguaje, en tanto instrumento de comunicación como de conocimiento. Así entendida, es un medio simbólico estructurado (ordenamiento propio como campo) y estructurante (capacidad para estructurar ortodoxia, religiosidad y consenso).³⁸ O, en palabras de Pedro Cátedra, “un convento, dentro de una obediencia religiosa, funciona como una sociedad vinculada, sí, por las creencias, pero sobre todo ordenada sobre la base de los textos, como las *reglas*, las *consuetudines*, que a su vez se refieren al cumplimiento de normas basadas en la guía de otros textos de muy diversa índole, litúrgica o espiritual, por ejemplo. Es, así, una *comunidad normativa* porque funciona como una subcultura con referentes propios y que comporta un alto grado de ritualidad. Es también una *comunidad textual*, en sentido amplio, porque tiene al *intérprete* como figura necesaria reglamentada en prácticamente todas sus manifestaciones, o la erige aleatoriamente según un ritmo marcado por la norma”³⁹.

Esta interpretación otorga sentido a la existencia de un *corpus* documental como el conservado en Guadalupe, dado que refleja la acción racional, sistemática y burocrática de los jerónimos por producir, reproducir y difundir determinados bienes religiosos.⁴⁰ Es decir, el *corpus* de milagros así como las crónicas e historias referidas a la Virgen de Guadalupe, a las órdenes religiosas, a los fenómenos entrelazados de cautiverio-redención, cautivos-renegados pueden ser considerados textos históricos que narrativizan,⁴¹ dado que presentan los hechos como si hablaran por sí mismos, al construir la realidad histórica como un relato.

Esta acción tiene por finalidad el logro de consensos, la construcción de un mundo basado en una determinada lógica de inclusión/exclusión social. De allí la relación entre

³⁷ Los lineamientos siguientes se han elaborado en base a: P. BOURDIEU, “Genèse et structure...”, op. cit. y Pierre BOURDIEU, “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber”, en Pierre BOURDIEU, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, 1999, pp. 43-63.

³⁸ Cf. Pierre BOURDIEU, *El sentido práctico*, Madrid, 1991, p. 92 (tomado y adaptado de la noción de *habitus*).

³⁹ Pedro CÁTEDRA, *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media. Estudios sobre prácticas culturales y literarias*, Madrid, 2005, p. 14. El intérprete es fundamental, dado que actúa de nexo entre los textos normativos y la comunidad, que puede ser iletrada.

⁴⁰ Esto queda evidenciado, incluso, en la censura que ciertos relatos sufren, en particular después del Concilio de Trento. En cuanto a la reproducción, Pierre Bourdieu considera que ella es el resultado de un conjunto de prácticas que un agente o un grupo de agentes ponen en marcha para mantener o bien mejorar su posición en el espacio de las clases sociales. Cf. Pierre BOURDIEU, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, 1999, p. 122.

⁴¹ GORLIER, op. cit., pp. 42-44 subraya la relación narrador-trama-final cargado de valor. “Desde el punto de vista teórico-metodológico, hay tres maneras de abordar las narrativas: como *modos de ser* enraizados en las formas humanas de pensar o percibir el mundo; como *modo de representación de acontecimientos* y registro de sucesos que puedan usarse para recolectar información; y como *modos de hacer cosas con palabras* (...) que está asociado a los usos performativos del lenguaje, permitiendo entre otras cosas analizar los testimonios personales como prácticas narrativas” (p. 44). Esta última forma de entender la narrativa es la adoptada en este trabajo.

ideología religiosa y división de clases, entendida tanto como legitimación de un orden social como una domesticación de los dominados.

Aplicadas estas consideraciones a los relatos de liberación milagrosa de cautivos es posible señalar que:

a) La legitimación del orden social se vincula tanto con la acción de los monjes por controlar un determinado culto como con la imposición de una determinada ideología que transforma al cautivo en factor determinante y excluyente del conflicto religioso con el islam.⁴²

b) La domesticación de los dominados refleja la asimilación de determinadas reglas y prácticas consideradas esenciales y ortodoxas, que se transmiten por medio de largas disquisiciones puestas en boca de los personajes de los relatos. Así, algunos afirman que no han sido liberados por los pecados cometidos en tanto que otros manifiestan sus creencias por medio del rezo del padrenuestro o bien por los ayunos respetados, a pesar del hambre que implica el cautiverio.

Por ello, es factible considerar a los jerónimos como agentes especiales del campo religioso,⁴³ en tanto productores de prácticas y discursos específicos. He aquí una de las funciones principales de los sacerdotes —en este caso, de los monjes— de acuerdo a la concepción P. Bourdieu —que remite a la elaboración realizada por Max Weber—. El relato milagroso constituye, pues, una fuente susceptible de ser interrogada, siempre que se le reconozca su singularidad. Esta singularidad implica aceptar que estamos en presencia de una elaboración doctrinal, que al plasmar por escrito un acontecimiento lo está creando y fijando en la memoria colectiva, convirtiendo en recuerdo algo que no es experimentado por la mayoría de quienes participan de ese recuerdo, es decir, de ese colectivo religioso.

Es fundamental, entonces, el análisis de las prácticas discursivas, de las relaciones planteadas entre tradición oral y narración escrita, de las tensiones existentes entre religiosidad popular y ortodoxia doctrinal. El acto de narrar es lo que da sentido a este conjunto y evidencia la construcción social y discursiva de esta creencia.

Se constituye así un campo religioso autónomo, en el cual los sacerdotes y monjes monopolizan el creer y el cómo creer dentro de una comunidad religiosa conformada tanto

⁴² Andrés DÍAZ BORRÁS, *El miedo al Mediterráneo. La caridad popular valenciana y la redención de cautivos bajo el poder musulmán, 1323-1539*, Barcelona, 2001.

⁴³ La noción de campo social alude a un espacio social específico en el que las relaciones se definen de acuerdo a un tipo especial de poder o capital específico, detentado por los agentes que entran en lucha o en competencia en ese espacio social. En otras palabras, el campo es un sistema de relaciones a la vez que una construcción analítica mediante la que se designa un conjunto específico y sistemático de relaciones sociales. Este campo religioso, como sistema relacional, tiene una estabilidad transitoria, vinculada con los grados de saberes / grados de poderes de quienes forman parte de él.

por los creyentes como por la cofradía sacerdotal. La función específica de este campo es satisfacer el interés religioso, lo cual constituye una demanda propiamente ideológica, de allí el sentido unitario del mensaje, entendido como la justificación de la existencia de una posición determinada.

Sin duda, este monopolio —la consecuente manipulación de lo sagrado— se refleja con claridad en la labor desarrollada dentro del monasterio, dado que el accionar de los monjes posibilitó tanto la construcción de una determinada experiencia como su consagración y legitimación.⁴⁴ En esta perspectiva, la religión tiene tres funciones básicas —ideológica, práctica y política— que se relacionan en el dominio de una clase determinada, por medio de la manipulación simbólica de las aspiraciones y la reproducción de las estructuras vigentes. A modo de ejemplo, los elementos que definen la ortodoxia cristiana de los siglos XV y XVII pueden rastrearse tanto en los códices, los tratados, los libros de catecismo, las obras doctrinales y los sermonarios.

Se constituye —a la vez que se construye— a través de estos mecanismos un campo religioso claro y específico, donde están presentes la transacción y el interés de las diferentes clases en juego. Las diversas estrategias de los agentes involucrados pueden analizarse tanto en la acción desarrollada por los monjes como por la Iglesia, tendientes a lograr un *habitus catholicus*, como en la pervivencia de tradiciones propias de la religiosidad popular, expresadas en cultos locales, santos patronos, procesiones de Semana Santa, entre otros. El resultado de estas múltiples relaciones evidencia la posición que cada clase ocupa en el campo, dando como resultado una determinada estructuración social entre dominantes y dominados.

El capital religioso, resultado del monopolio de gestión, está destinado a modificar el *habitus* de los laicos. De allí la importancia de la “verdadera y sagrada doctrina catholica”. Sin duda, los textos guadalupanos constituyen una parte substancial de este capital, dado que están asociados a la difusión de la ideología de las clases dominantes, esto es, de la jerarquía católica y la monarquía castellana.

Esta imposición es el resultado de la relación dialéctica entre la fuerza material y simbólica de los grupos o clases que pueden monopolizar bienes y servicios capaces de satisfacer intereses religiosos, la naturaleza de estos bienes y servicios, la mediación de la posición en la instancia productora del campo religioso y el capital de la autoridad religiosa. Esta relación dialéctica se halla regulada por los principios de armonía —entre oferta

⁴⁴ BOURDIEU, *El sentido...*, op. cit., pp. 91-111.

religiosa y demanda laica— y de homología —entre las posiciones en el campo y en la estructura de clases—.

Sin duda, esta perspectiva analítica brinda herramientas conceptuales para interpretar los textos seleccionados y superar, en parte, las dificultades y limitaciones que plantea recurrir a este tipo de obras —en particular los milagros— como fuente histórica.⁴⁵ En este plano de la plasmación escrita del acontecimiento se observa lo que P. Bourdieu denomina la burocratización y sistematización llevada a cabo por el sector dominante del campo religioso, que posee la mayor cantidad de capital simbólico como para operar en tal sentido.

Este tipo de enfoque permite 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 XIX—. Análisis que realizaré 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, se les asignaba gran importancia en su prédica religiosa, sermones y homilías.⁴⁶ De allí la combinación del discurso directo y eficaz y de código elaborado, abstracto e independiente del contexto, propio de una comunidad lingüística.⁴⁷ Por ello, prestaré especial atención al lenguaje en que se expresan, 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.

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—,

⁴⁵ Cf. Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, “El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular”, en Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia*, Barcelona/Sevilla, 1989, pp. 175-176 y José MIURA ANDRADES, *Fundaciones religiosas y milagros en la Ecija de fines de la Edad Media*, Ecija, 1992, pp. 69-70. Vid. Patrick SBALCHIERO (dir.), *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, Prólogo de René LAURENTIN, París, 2002.

⁴⁶ Esta utilización queda atestiguada en las constantes lecturas críticas y revisiones que hacían de los textos-milagros. A los ya citados AMG, LMG, C1, f°125 r y AMG, LMG, C2, f° 66 vto. se pueden agregar AMG, LMG, C2, f° 7 r —donde aparece la frase “Nota: miseria captivitatis sequantur possit audacia”—, AMG, LMG, C2, f° 95 r —se titula al milagro como “la buena christiana”—, AMG, LMG, C3, f° 65 r —contiene una disquisición del copista acerca de por qué se realizan los milagros— y AMG, LMG, 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—.

⁴⁷ Cf. las reflexiones realizadas en torno a “la palabra” y “los silencios” por Ana ARRANZ GUZMÁN, “El clero”, en José M. NIETO SORIA (dir.), *Orígenes de la Monarquía Hispánica. Propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, Madrid, 1999, pp. 164-167.

argumentos doctrinales considerados esenciales en el discurso cristiano de la época.⁴⁸ Por ello, Ángela Muñoz Fernández afirma que en las colecciones de milagros de santuarios se produce una “mediatización doctrinal” que tiene por objeto impulsar, canalizar y administrar determinado culto,⁴⁹ pasar por el tamiz de la ortodoxia las prácticas propias de la religiosidad popular. En este contexto es necesario recordar que el Real Monasterio de Guadalupe organizó sus estudios desde fines del siglo XV, basados en los estudios teológicos y en el análisis de las Sagradas Escrituras.⁵⁰

Por ello, tomo y adapto las nociones de “religión vivida” y “religión predicada” propuestas por Alberto Marcos Martín,⁵¹ a las que complemento con las nociones de “devoción popular” y “devoción litúrgica” propuestas por J. Soto Rábanos. La “religión predicada” se refiere al contenido de la fe y de la doctrina cristiana, que aparece de forma manifiesta en los relatos milagrosos; en tanto, la “religión vivida” es, esencialmente, manifestación de religiosidad popular, religiosidad que da lugar a las devociones, exvotos e imagería milagrosa. 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”.⁵²

La religiosidad cristiana de Sevilla durante la segunda mitad del siglo XV y principios del siglo XVI nos muestra, por ejemplo, a los laicos expresando vivamente sus creencias, prácticas y devociones y a la Iglesia que predica, aconseja e impone. En este contexto, las

⁴⁸ En otra documentación se refleja la misma inquietud, vinculada tanto con la doctrina como con los hábitos del clero. A modo de ejemplo vid. María Luz 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 Orcatesgui Gros*, N° XIV-XV, Zaragoza, 1999, vol. II, pp. 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.

⁴⁹ Á. MUÑOZ FERNÁNDEZ, “El milagro como testimonio histórico...”, op. cit., p. 174.

⁵⁰ Ignacio de MADRID, “Los estudios entre los jerónimos españoles”, en AA.VV., *IV Semana de Estudios Monásticos (Abadía de Poblet, 1961)*, Poblet, 1963, pp. 264-272; Germán RUBIO, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, Barcelona, 1926, pp. 271-274.

⁵¹ Alberto 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...*, op. cit., pp. 46-56.

⁵² AMG, LMG, C3, f°65 r.

devociones y cofradías marianas tienen una vital importancia. Y entre ellas, la presencia del Monasterio de Guadalupe se hace notar en los exvotos.⁵³

Clérigos y monjes buscan, por medio de la difusión de la “verdadera y sagrada doctrina catholica”⁵⁴, expurgar de dichas prácticas populares toda connotación herética, ajena a la verdad de la fe revelada, a la vez que legitimar el papel mediador de la Iglesia entre Dios y los hombres.⁵⁵

Con este modelo cristiano de devoción mariana, la institución eclesiástica pretendía imponer a los fieles una ortodoxia a la vez que una ortopraxis, que permitieran dar lugar, construir un *habitus catholicus*, una manera genuinamente cristiana de decodificar el mundo.

⁵³ Silvia PÉREZ GONZÁLEZ, *Los laicos en la Sevilla bajomedieval. Sus devociones y cofradías*, Huelva, 2005. En pp. 71-73, por ejemplo, menciona los votos relacionados con el Monasterio de Guadalupe. Cuando los votos no se cumplen, es decir no se efectúa la visita al Monasterio, se paga una multa en maravedís.

⁵⁴ José 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 Peter LINEHAN (ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law (Cambridge, 23-27 July 1984)*, Vaticano, 1988, pp. 349-372.

⁵⁵ Cf. Jean-Claude SCHMITT, “La noción de lo sagrado y su aplicación en la historia del cristianismo medieval”, *Temas Medievales* 3 (1993), pp. 71-81, especialmente pp. 73-74.