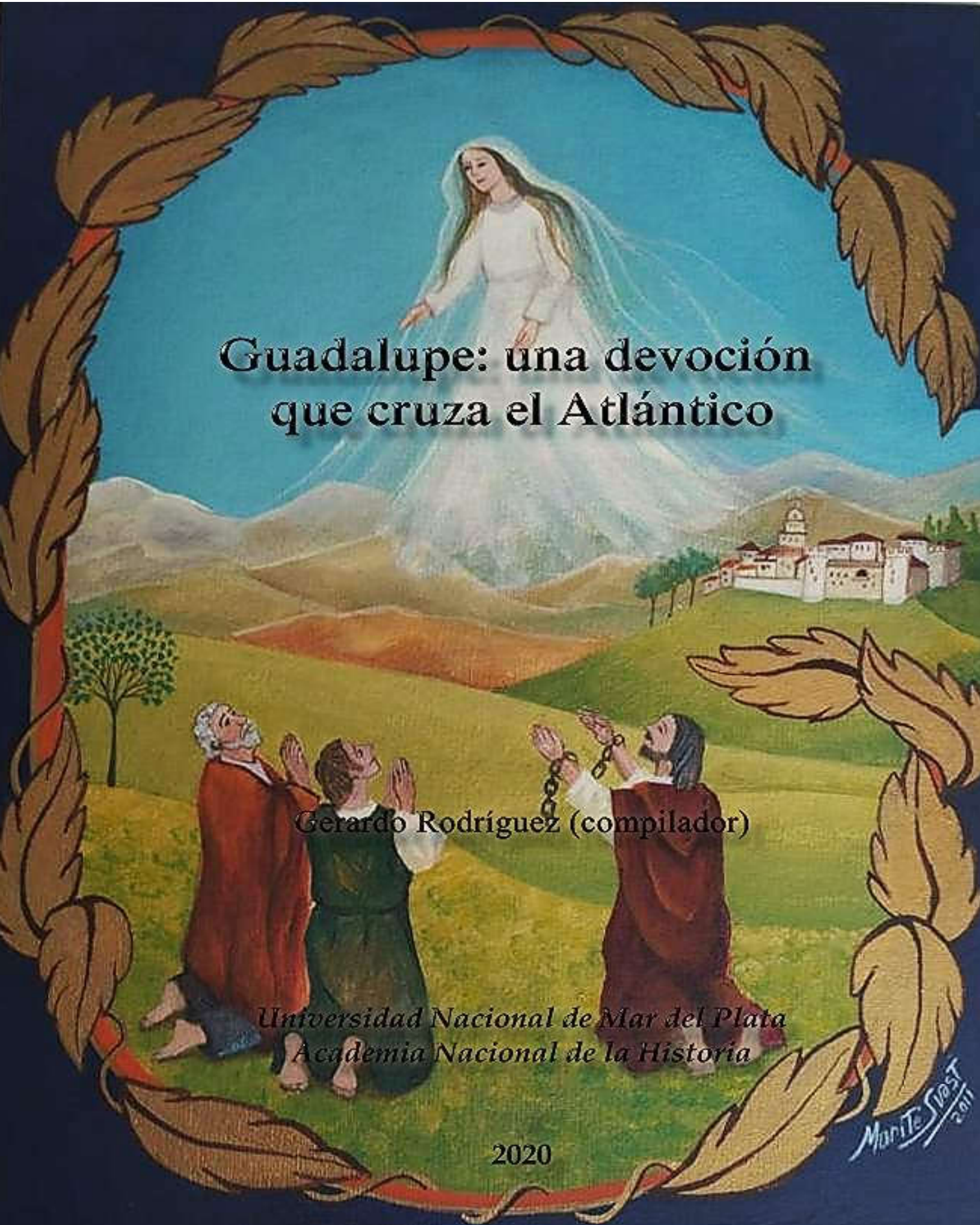




Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico

Gerardo Rodríguez (compilador)

*Universidad Nacional de Mar del Plata
Academia Nacional de la Historia*

2020

*MarTe Suest
2011*

Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico

Gerardo Rodríguez (compilador)

Universidad Nacional de Mar del Plata

Academia Nacional de la Historia

2020

Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico / Gerardo Fabián Rodríguez... [et al.];
compilado por Gerardo Fabián Rodríguez; dirigido por Gerardo Fabián Rodríguez. 1a ed.
Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata. Facultad de Humanidades; Ciudad
Autónoma de Buenos Aires: Grupo de Trabajo EuropaAmérica de la Academia Nacional de la
Historia, 2020.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-544-943-5

1. Historia. 2. Historia Medieval. I. Rodríguez, Gerardo Fabián II. Rodríguez, Gerardo Fabián,
comp. III. Rodríguez, Gerardo Fabián, dir.
CDD 940

Imagen de tapa: “Guadalupe”. **Artista:** Marité Svast. **Técnica:** Acrílico 27x35.

Año: 2011

Maquetación y armado a cargo de Correcciones y maquetaciones La

Alcachofa: <https://www.facebook.com/alcachofacorrectora/>



Índice

LA VIRGEN DE GUADALUPE: DE LA EDAD MEDIA A LA MODERNIDAD Y DESDE ESPAÑA AL CONTINENTE AMERICANO	
Gerardo Rodríguez	7
RELACIÓN DE MILAGROS, ESCRITOS DE SUCESOS MARAVILLOSOS	
Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla	15
LA REESCRITURA EN LOS MILAGROS MEDIEVALES DE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE: EL CASO DE JUAN MARTÍNEZ	
María Eugenia Díaz Tena.....	57
LOS NOMBRES DE LA VIRGEN: EVOLUCIÓN DEL LÉXICO MARIANO EN LAS RELACIONES DE MILAGROS DE GUADALUPE (EXTREMADURA, SIGLOS XV-XVII)	
Françoise Crémoux	77
MILAGRES E EX-VOTOS (SÉCULOS XV-XVII): MARCAS DA PRESENÇA PORTUGUESA NO MOSTEIRO DE GUADALUPE	
Isabel Drumond Braga.....	107
LA DEVOCIÓN GUADALUPANA DE LAS VILLUERCAS AL NUEVO MUNDO (SIGLOS XIV-XVIII)	
Gerardo Rodríguez	129

LA VIRGEN DE GUADALUPE: DE LA EDAD MEDIA A LA MODERNIDAD Y DESDE ESPAÑA AL CONTINENTE AMERICANO

Gerardo Rodríguez

Herencias medievales, transformaciones modernas, experiencias europeas y apropiaciones americanas confluyen para comprender los diferentes recorridos y manifestaciones de la devoción guadalupana tanto en dentro de España como fuera de ella, primero en Europa y luego en América, que la considera como protectora de todo el género humano e intercesora eficaz ante su Hijo. A Nuestra Señora Santa María de Guadalupe la veneran hombres y mujeres de todas las edades y condiciones sociales, que le rezan y le realizan diferentes promesas; es una Virgen redentora, auxiliadora, que socorre y redime ante el infortunio, que recibe con los brazos abiertos a todos los que concurren al monasterio para honrarla y, fundamentalmente, darle las gracias.

Los infinitos ruegos de los fieles, seguidos de sus múltiples y variadas intermediaciones milagrosas, tienen una larga historia que se remonta al siglo XIV, al monasterio de las Villuercas, en Extremadura, en donde: “gracias a la

larga misericordia de la Madre de las misericordias, que en aquel pequeño lugar hace campear a su benditísimo Hijo con el escuadrón de sus misericordias”¹, recibe los gracias por estas redenciones.

Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico busca dar cuenta del estado del arte de las investigaciones guadalupanas a partir de la participación de cinco especialistas del campo reconocidos por sus trabajos: Javier Campos y Fernández de Sevilla (Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, San Lorenzo del Escorial, Madrid, España), María Eugenia Díaz Tena (CITCEM, Universidad de Porto, Portugal), Françoise Crémoux (Universidad París-8, Francia), Isabel Mendes Drumond Braga (CIDEHUS/UE, Universidad de Lisboa, Portugal) y Gerardo Rodríguez (Universidad Nacional de Mar del Plata, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Academia Nacional de la Historia, República Argentina).

Romeros y peregrinos acudían al monasterio de Guadalupe a dar las gracias y a cumplir con las promesas realizadas. Muchos de sus testimonios fueron recogidos por los monjes jerónimos, a cargo del monasterio hasta la exclaustración de 1835, quienes dejaron registro escrito de estos relatos milagrosos. Estos monjes implementaron, al redactar *Los Milagros de Guadalupe*,² diversas estrategias y prácticas discursivas tendientes a expurgar de los relatos de devotos toda connotación heterodoxa, ajena a la ortodoxia

¹ Miguel de CERVANTES, *Los trabajos de Persiles y Segismunda*, edición de Bautista AVALLE-ARCE, Madrid, Castalia, 1987, p. 305.

² Archivo del Real Monasterio de Guadalupe (AMG), *Los Milagros de Guadalupe* (LMG).

cristiana de la época; heterodoxia en la que resultaba muy fácil caer, en especial en sociedades y ámbitos de fronteras.³

Fray Javier Campos y Fernández de Sevilla ha estudiado y editado la obra de varios monjes, así como promovió encuentros de investigación internacionales en torno a los monasterios en general y a los jerónimos en particular.⁴ En esta oportunidad, en “Relación de milagros, escritos de sucesos maravillosos”, expone los lineamientos básicos para el abordaje de las relaciones de milagros. La relación de milagros constituye un tipo de escrito que entra dentro del campo de la teología y de la literatura como un subgénero, caracterizado por narrar los milagros que Dios ha obrado por intervención de las imágenes, especialmente de la Virgen María. El mayor número de sucesos de este tipo se dieron durante la Baja Edad Media y la Alta Edad Moderna.

En los santuarios más importantes estos portentos se fueron poniendo por escrito con la declaración que los protagonistas hacían delante de testigos. Así se formaron las grandes colecciones de milagros. Los nueve códices que conforman *Los Milagros de Guadalupe* constituyen un *corpus* documental mayormente inédito, que entra dentro de esta caracterización. Abarca desde principios del siglo XV hasta fines del siglo XVIII, dado que el

³ Gerardo RODRÍGUEZ, *Frontera, cautiverio y devoción mariana (Península Ibérica, fines del s. XIV – principios del s. XVII)*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2011.

⁴ Francisco Javier CAMPOS y FERNÁNDEZ de SEVILLA (coord.), *Monjes y monasterios españoles: actas del Simposium (1/5-IX-1995)*, San Lorenzo de El Escorial, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 1995.

Códice 1, el único íntegramente publicado hasta la actualidad,⁵ recoge el primer milagro fechado en 1407, en tanto el Códice 9 se refiere a los últimos milagros de la colección, correspondientes al año 1722.

Estos códigos reflejan la evolución del culto, sus formas de expresarse a lo largo de más de trescientos años y su supervivencia a purgas y severas intervenciones, como las que se registran a partir del Concilio de Trento. Los textos se leen y reinterpretan constantemente, tal como propone analizar en las páginas siguientes María Eugenia Díaz Tena, en “La reescritura en los milagros medievales de Nuestra Señora de Guadalupe: el caso de Juan Martínez”.

Françoise Crémoux señala la excepcionalidad de los milagros guadalupanos como fuente para la reconstrucción de la religiosidad de la época. Para ella conforman una suerte de memoria religiosa colectiva centrada en la peregrinación y en los milagros, resortes esenciales del culto a la Virgen de Guadalupe, recogidos en *Los Milagros de Guadalupe*, cuya importancia debe comprenderse en su doble vertiente literaria y documental.⁶

Para este libro, presta atención a “Los nombres de la Virgen: evolución del léxico mariano en las relaciones de milagros de Guadalupe (Extremadura, siglos XV-XVII)”, para entender cómo las denominaciones y las asociaciones referidas a la Virgen de Guadalupe cambian a través del

⁵ María Eugenia DÍAZ TENA, *Los Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV y primordios del XVI): edición y breve estudio del manuscrito C-1 del Archivo del Monasterio de Guadalupe*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2017.

⁶ Françoise CRÉMOUX, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVI^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001.

tiempo y en consonancia con los grandes acontecimientos religiosos y políticos de la modernidad.

La eficaz intercesión guadalupana se difundió tanto por el relato de los propios devotos como por la acción directa de los monjes y misiones que utilizaron diferentes medios dar a conocer a la Guadalupe por Europa y por América. Por un lado, fueron los propios devotos que, al regresar a sus lugares de orígenes, ayudaron a que la fama creciera, tal como queda registrado en múltiples relatos de los siglos XVI a XVIII, de viajeros que regresan a territorios de Alemania, Francia y Portugal.

Isabel Mendes Drumond Braga resultó pionera en los estudios deferidos a la presencia de otras nacionalidades en el santuario, al dedicarse a la investigación de las motivaciones esgrimidas por los portugueses, que quedaron recogidas en *Los Milagros de Guadalupe*.⁷ Para este libro, en su contribución “Milagres e ex votos (séculos XV-XVIII): marcas da presença portuguesa no Monasterio de Guadalupe”, vuelve su mirada sobre estos relatos y de manera particular sobre los ex votos allí dejados como ofrenda en dicho monasterio.

Fuera de Europa, la expansión de la devoción a la Virgen de Guadalupe resultó muy rápida. A partir de los viajes de Cristóbal Colón, su figura y acción redentora se difundieron como lo demuestra el bautizo de la isla antillana de

⁷ Isabel MENDES DRUMOND BRAGA, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal (séculos XIV-XVIII): contribuição para o estudo da religiosidade peninsular*, Lisboa, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1994.

Turuqueira como Guadalupe, el 4 de noviembre de 1493.⁸ Su nombre estaba en boca de los conquistadores y de los misioneros, desde Hernán Cortés en México hasta Pedro de Valdivia en Chile. Esa devoción cristalizó un puente de unión entre América y Extremadura: se expresó en continuas ofrendas, mandas (tributos de devoción), promesas, capellanías de misas, envío de ornatos u obsequios para el santuario extremeño, entre otros, lo que conformó a ambos lados del Atlántico una verdadera “cultura guadalupana”.

A pesar de la frontera de agua que implicaba el Océano, hacia mediados del siglo XVI estaba muy difundida en América la devoción a la imagen de Guadalupe, invocada como la Virgen Morenita, en santuarios y cofradías localizados en México, Perú, Bolivia, Colombia, Ecuador¹⁰ e incluso las Antillas.¹¹ Sin embargo, esta expansión distaba de ser homogénea, dado que en cada región se fue tiñendo de un color local —simbólico e ideológico—. Queda claro, pues, que para mediados del siglo XVI estaba muy difundida en

⁸ Alain YACOU, *Christophe Colomb et la découverte de la Guadeloupe*, Toulouse, Presses de l’Institut d’études politiques, 1992.

⁹ Gerardo RODRÍGUEZ, “Conquistar, colonizar, incorporar a través de los sentidos: experiencias caribeñas y suramericanas (fines del siglo XV-principios del siglo XVII)”, *XXIII Coloquio de Historia Canario-Americana (2018)*, Cabido de Gran Canaria y Casa de Colón, Gran Canaria, 2020, pp. XXIII-096.

¹⁰ Arturo ÁLVAREZ ÁLVAREZ, *Guadalupe en la América andina*, Madrid, Hispanoamérica, 1969. Recientemente han vuelto sobre estos temas Rafael LÓPEZ GUZMÁN y Pilar MOGOLLÓN CANO-CORTÉS (coords.), *La Virgen de Guadalupe de Extremadura en América del Sur. Arte e iconografía*, Cuacos de Yuste, Fundación Academia Europea e Iberoamericana de Yuste, 2019.

¹¹ En México: Tepeyac y Villa de Guadalupe; en Perú: Pescamayo, Nespeña, Balsas, Nazca y Ayquina; en Bolivia: Sucre y Mizque; en Colombia: Santa Fe de Bogotá; en Ecuador: Quito y Quinche; en las Antillas: Basse-Terre y Point-à-Pitre.

América la devoción a la imagen de Guadalupe y que se encontraba asociada a su fuerte tradición milagrosa.

En 1597 el padre Gabriel de Talavera, al hablar de los santuarios indianos dedicados a la virgen de Guadalupe, menciona al templo mexicano como brote devocional del Guadalupe extremeño, sin mencionar para nada las apariciones del Tepeyac: “Arraigose de esta suerte la devoción y el respeto del santuario en aquellos moradores de forma que comenzaron luego a dar prendas del buen ánimo con que habían recibido la doctrina levantando iglesias y santuarios con mucha devoción con título de nuestra señora de Guadalupe, especialmente en la ciudad de México de nueva España”¹².

Arturo Álvarez López ha estudiado la labor del escultor toledano Diego de Robles, que trabajó en Quito en la segunda mitad del siglo XVI y labró, entre otras, varias imágenes la Virgen de Guadalupe extremeña, que aportó a la propagación de esta devoción en tierras ecuatorianas.¹³

En este sentido, resulta necesario establecer las diferencias que se generan en torno a la apropiación de un culto, de una tradición, de una imagen, tal como sugieren Teresa Gisbert y José de Mesa. En Bolivia, la advocación guadalupana resulta una devoción española que se implanta sin alteraciones, tal como se puede observar en la imagen de la Virgen de Guadalupe de Sucre; en tanto en México, el proceso resulta ser otro, la

¹² Gabriel de TALAVERA, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe: consagrada a la soberana magestad de la Reyna de las Angeles milagrosa patrona de este santuario*, Toledo, Thomas de Guzmán, 1597.

¹³ Arturo ÁLVAREZ LÓPEZ, “Diego Robles, padre de la escultura quiteña y artista guadalupano”, *Revista de Indias*, XXX (119-122), 1970, pp. 11-22.

tradicción y la imagen del Tepeyac subrayan las divergencias resultado de la imposición sobre un culto idolátrico.¹⁴

Imágenes que fueron acompañadas de palabras, dado que “las imágenes transmiten y visualizan conceptos que naturalmente comunicaban las palabras”¹⁵. Y en América estas palabras fueron expresadas en sermones y recogidas en diferentes relatos y testimonios de cronistas y viajeros, laicos y religiosos, que fomentaron lo que W. Mitchell denomina “imaginario verbal”¹⁶, que puede rastrearse hasta la actualidad, incluso en las expresiones folclóricas, como demuestran los estudios en Argentina de Olga Fernández Latour de Botas.¹⁷

Para este libro, Gerardo Rodríguez ofrece una síntesis de cómo llega desde Extremadura, cómo se difunde en su peregrinaje americano y cómo se transforma en otra, casi mexicana, autóctona —que, con el paso del tiempo— retorna a Europa, en “La devoción guadalupana de las Villuercas al Nuevo Mundo (siglos XIV-XVIII)”.

¹⁴ Teresa GISBERT y José de MESA, “La Virgen María en Bolivia. La dialéctica barroca en la representación de María”, *Barroco Andino. Memoria del I Encuentro Internacional sobre el Barroco Andino (Santa Cruz de la Sierra, 9 al 13 de noviembre de 2002)*, Pamplona, Fundación Visión Cultural, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2011, pp. 19-36 (especialmente pp. 22-23 y pp. 31-33).

¹⁵ Serge GRUZINSKI, *Painting the conquest. The Mexican Indians and the European Renaissance*, París, Flammarion, 1992, p. 5.

¹⁶ W. J. T. MITCHELL, *Iconology. Image, Text, Ideology*, Chicago – Londres, The University of Chicago Press, 1986.

¹⁷ Olga FERNÁNDEZ LATOUR de BOTAS, *¡Achalay mi Virgen!*, Buenos Aires, Educa, 2014.

RELACIÓN DE MILAGROS, ESCRITOS DE SUCECOS MARAVILLOSOS

Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla

Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas

San Lorenzo del Escorial, Madrid

Introducción

Los milagros ocupan una parte importante de la historia de la Iglesia y de la cultura; en el caso de la primera por las implicaciones objetivas que contienen en sus aspectos formales; respecto a la segunda, porque a lo largo del tiempo sus manifestaciones han quedado recogidas en diferentes campos del arte. En este trabajo abordamos el tema de los milagros en el área de las letras, como un género menor de la historia de la teología y de la literatura —porque así puede y debe ser considerado—, dada la abundancia de épocas, lugares y obras donde se han producido este tipo de manifestaciones con las correspondientes repercusiones religiosas y culturales que han tenido estos escritos en los que los devotos de determinadas imágenes, especialmente de la Virgen María, al narrar el favor recibido de Nuestro Señor no solamente

contaban el suceso ocurrido sino que paralelamente daban testimonio de su fe personal por la que habían obtenido el bien que necesitaban y esperaban.¹

Por objetivo y estructura no es difícil vincular los ciclos literarios de los milagros medievales y de la Alta Edad Moderna a las hagiografías de la antigüedad cristiana utilizadas por los Santos Padres y cuyo modelo se puede poner en la *Vita Antonii*, de san Atanasio.²

¹ Françoise CREMOUX, “La relación de milagro en los siglos XVI y XVIII: ¿un micro género?”, en Beatriz MARISCAL, y M^a Teresa MIAJA DE LA PEÑA (coords.), *Las dos orillas. Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, vol. 2, pp. 99-112.

² Edición de Paloma RUPÉREZ, Madrid, Ciudad Nueva, 2013; Xavier PREVOSTI VIVES, “Vida de San Antonio de San Atanasio de Alejandría, Doctor de la Iglesia”, en: https://www.academia.edu/5209387/La_Vita_Antonii_de_San_Atanasio_de_Alejaandr%C3%ADa; Santiago de la VORÁGINE, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, 1982, 2 ts.; Alonso de VILLEGAS, *Flos Sanctorum y Historia General de la vida y hechos de Iesu Christo [...]*, Toledo, Diego de Ayala, 1578; *Flos Sanctorum, segunda parte, y Historia en que se escribe la vida de la Virgen sacratísima madre de Dios [...]*, Toledo, Juan Rodríguez, 1583; *Flos Sanctorum, tercera parte, y Historia General en que se escriben las vidas de santos extravagantes y de varones ilustres en virtud [...]*, Toledo, Pedro Rodríguez, 1588; *Flos Sanctorum, quarta y última parte, y discursos o sermones sobre los Evangelios de todas las Dominicas del año [...]*, Madrid, Pedro Madrigal, 1589; *Fructus Sanctorum y quinta parte de Flos Sanctorum [...]*, Cuenca, Cristiano Bernabé, 1594; Fernando BAÑOS VALLEJO, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto, 2003; Vanesa HERNÁNDEZ ÁMEZ, “Censo bibliográfico de la hagiografía medieval castellana”, *Boletín Bibliográfico de la AHLM*, cuaderno bibliográfico 26 (2004), pp. 369-439; Marcos Ángel CORTÉS GUADARRAMA, *El Flos Sanctorum y sus etimologías, edición y estudio*, Tesis Doctoral de la Universidad de Oviedo, 2010; José ARAGÜÉS ALDA, “Los *Flos Sanctorum* medievales y renacentistas. Brevisimo panorama crítico”, en Natalia FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, y María FERNÁNDEZ FERREIRO (coords.), *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, Salamanca, Universidad y Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas (SEMYR), 2012, pp. 349-361; IDEM, “Para el estudio del *Flos Sanctorum* renacentista (I). La conformación de un género”, en Marc VITSE (ed.), *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt, Universidad de Navarra / Iberoamericana-Vervuert, 2005, pp. 97-147; IDEM, “La Leyenda de los santos: orígenes medievales e itinerario renacentista”, *Memorabilia*, 18 (2016), pp. 133-187.

En la medida en que crecían las peregrinaciones a los santuarios marianos donde se producían esos portentos se comenzó a recoger información por escrito de los hechos y fueron surgiendo los legajos donde se guardaban papeles y cuadernillos en los que se describían los relatos maravillosos que la Virgen había hecho. Los muchos devotos que de forma espontánea contaban su caso ante el religioso del santuario, el escribano y algunos testigos, no eran conscientes de que su relato particular se inscribía en un modelo similar a lo largo del mundo cristiano. De esa forma el conjunto de las deposiciones efectuadas y puestas por escrito han formado obras donde el contenido es la suma de esos relatos. Con el mismo valor y significado que los escultores lo tallaban en piedra y madera, o los pintores y grabadores lo reflejaban en lienzo y papel, circulando en láminas y estampas.

También los mismos protagonistas del hecho lo podían plasmar en sencillos dibujos con unas líneas explicativas que, como exvotos similares a los relatos escritos, dejaban en el santuario donde habían experimentado el portento, de la misma forma que otros colgaban los instrumentos de su antiguo mal —muletas, objetos diversos, figuras de cera, etc.—, en testimonio de la curación recibida.³ Todo, para mayor gloria de la Virgen, madre de Jesucristo, como intercesora que había sido en el cielo del bien recibido.

³ José Carlos VIZUETE MENDOZA, “Los relatos de milagros, de la tradición oral al registro escrito en Montserrat, Guadalupe y la Peña de Francia”, en Francisco Javier CAMPOS (coord.), *El patrimonio inmaterial de la cultura cristiana*, San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escorialenses, 2013, p. 274; Salvador RODRÍGUEZ BECERRA, y José María VÁZQUEZ SOTO, *Exvotos de Andalucía. Milagros y promesas en la religiosidad popular*, Sevilla, Universidad, 1980; Salvador ANDRÉS ORDAX, “La expresión artística de los exvotos y los cuadros de santuarios”, en *Religiosidad Popular en España. Actas del Simposium, San Lorenzo del Escorial*, Instituto

Posteriormente algunos de esos milagros fueron musicalizados por compositores anónimos y recitados por los juglares en albergues de peregrinos, romerías y mesones, perdiendo aquellos relatos la privacidad y frescura original de milagros narrados como testimonio de fe y se transformaron en relatos de sucesos maravillosos, piezas del patrimonio espiritual, cultural y artístico.⁴

Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 1999, vol. II, pp. 7-27; José HERVELLA VÁZQUEZ, “La colección de cuadros exvotos del Santuario de Nuestra Señora de los Milagros del Monte Medo (Orense)”, *Porta da Aira. Revista de historia del arte orensano*, 2 (1989), pp. 109-120; María del Carmen MEDINA SAN ROMÁN, *Los exvotos del santuario de Nuestra Señora de Consolación de Utrera*, Utrera, Ayuntamiento, 2001; Javier MARCOS ARÉVALO, y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA, “Santuarios y exvotos en Andalucía y Extremadura”, *Cuadernos Emeritenses*, 18 (2001), pp. 157-188; Eulalia CASTELLOTE HERRERO, *Exvotos pictóricos del santuario de Nuestra Señora de la salud de Barbatona*, Guadalajara, Aache Ediciones, 2005; IDEM, *Exvotos pintados en la provincia de Guadalajara*, Guadalajara, Diputación, 2015; Pedro Javier CRUZ SÁNCHEZ, “Representación de exvotos en la estampa devota popular”, *Estudios del Patrimonio Cultural* (Valladolid), 3 (2009), pp. 6-20; Elín LUQUE AGRAZ, *Análisis de la evolución de los exvotos pictóricos como documentos visuales para describir “la otra historia” de México*. Tesis Doctoral, Universidad Nacional de Educación a Distancia México, 2012: [http://www.academia.edu/5619446/Analisis de la Evolucion de los Exvotos Pictoricos como Documentos Visuales para Describir La Otra Historia de Mexico](http://www.academia.edu/5619446/Analisis_de_la_Evolucion_de_los_Exvotos_Pictoricos_como_Documentos_Visuales_para_Describir_La_Otra_Historia_de_Mexico); Gemma CONO DELGADO, “Una imagen por gratitud: exvotos de niños en la España del siglo XVIII”, en José Antonio PEINADO y María del Amor RODRÍGUEZ (coords.), *Meditaciones en torno a la devoción popular*, Córdoba, Asociación para la investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural, “Hurtado Izquierdo”, 2016, pp. 89-113; María GARGANTE LLANES, “Exvotos en Cataluña: del Jardín de María a la novela Solitud. Evolución de las prácticas devocionales”, *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, XII / 34 (2019), pp. 57-92; La *Revista Sans Soleil* - Estudios de la Imagen pone a disposición un archivo de *exvotos* de carácter global: <http://archivoexvotos.revista-sanssoleil.com/>

⁴ Higinio ANGLÉS PAMIÉS, *La música de las “Cantigas de Santa María”, del rey Alfonso X el Sabio*, Barcelona, Diputación Provincial y Biblioteca Central, 1943-1964, 4 vols.; IDEM, ANGLÉS, *Las cantigas del rey Alfonso el Sabio, fiel reflejo de la música cortesana y popular de la España del siglo XIII*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1952 pp. 9-22; M^a Victoria CHICO PICAZA, “La teoría medieval de la música y la miniatura de las Cantigas”, *Anales de la Historia del Arte*, 13 (2003), pp. 83-95; Paulino CAPDEPÓN, “La música en la época de Alfonso X el Sabio: las Cantigas de Santa María”, *Alcanate. Revista de Estudios Alfonsíes*, VII (2010-2011), pp. 181-214; Karen MAASS, “La formación didáctica en la música de las Cantigas de Santa María”, *Divergencias. Revista de estudios lingüísticos y literarios*, 11 / 2 (2013), pp. 13-23.

Milagro teológico

Para no perderse conviene recordar de dónde se parte y luego delimitar el campo conceptual. Puesto que estamos en terreno religioso es necesario tener en cuenta, en primer lugar, el sentido teológico formal que la Iglesia ha dado al término “milagro”, y para ello es seguro recordar la noción que da al término santo Tomás de Aquino: “Milagro: Hecho difícil e insólito que rebasa las fuerzas de la naturaleza y la expectación del que lo contempla”⁵.

Y más adelante lo repite y amplía:

“Hablando en rigor, se entiende por milagros, como hemos dicho (sol.), hacer algunas cosas fuera del orden de toda naturaleza creada. Por eso como nosotros no conocemos todas las fuerzas de la naturaleza, si alguna vez se hace, por algún poder desconocido para nosotros, algo fuera del orden natural que nos es conocido, se dice que lo así hecho es un milagro para nosotros”⁶.

Desde el punto de vista general san Agustín dice que:

“No es incongruente decir que Dios hace algo contra la naturaleza, cuando hace algo contra lo que conocemos que se da en la naturaleza. Pues llamamos naturaleza a lo que nosotros conocemos como su curso habitual, y cuando Dios hace algo contrario a él hablamos de portentos y maravillas”⁷.

Más adelante lo puntualiza:

“De hecho, decimos que todos los portentos [milagros] son contra las leyes naturales. Pero realmente no lo son. ¿Cómo va a ser contra la Naturaleza lo que sucede por voluntad de Dios,

⁵ *Suma Teológica*, I, c. 105, a. 7, 2.

⁶ *Ibid*, I, c. 110, a. 4, 2.

⁷ *Contra Fausto* (o Réplica a Fausto, el maniqueo), XXVI, 3.

cuando la voluntad de su Creador, tan excelso por cierto, es la naturaleza misma de cada uno de los seres creados? Un prodigio [milagro], pues, no sucede en contra de las leyes naturales, sino contra lo conocido de esa naturaleza”⁸.

Y con pedagogía de buen maestro, lo explica en sentido amplio:

“Milagro llamo a lo que, siendo arduo e insólito, parece rebasar las esperanzas posibles y la capacidad del que lo contempla. En este orden no hay nada tan acomodado a la capacidad de los pueblos y de los ignorantes como lo que cae en el campo de los sentidos. Pero también entre estas obras distinguimos una dualidad: unas solamente producen admiración, otras suscitan gratitud y benevolencia. En efecto, si se viera a un hombre volar, como este hecho no trae al espectador más ventaja que el espectáculo en sí, el hecho nos produce admiración, y nada más. Pero si alguien, enfermo de gravedad y sin esperanza de curación, con sólo ordenárselo se encontrara al instante restablecido, su gratitud hacia el autor de su curación sería mayor que la admiración. Milagros así tenían lugar en los días en que Dios se mostraba como verdadero hombre, en la medida en que era esto posible. Sanaban los enfermos y quedaban limpios los leprosos; a los cojos se les devolvía el poder caminar, a los ciegos la vista, y el oído a los sordos. Los hombres de entonces vieron transformarse el agua en vino, comer hasta la saturación con sólo cinco panes cinco mil personas, pasar a pie enjuto los ríos y resucitar los muertos”⁹.

Luego debemos tener en cuenta que el/los milagro/s son manifestaciones por las que el ser racional entra en contacto —experimenta, siente— la

⁸ *La Ciudad de Dios*, XXI, 8, 2.

⁹ *De utilitate credendi* (La utilidad de creer), XVI, 34.

presencia de lo supranatural, en sentido de que esa acción no ha sido natural, aunque exteriorizada en ese ámbito, y que el creyente atribuye a una revelación sobrenatural en estricto sentido religioso. Y ese es el plano en el que nos tenemos que mover cuando hablamos de milagros en la cultura cristiana, cuyo reflejo se contiene en las obras literarias históricas.

No existen razones ni argumentos para explicar por qué y en qué circunstancias ocurren esos hechos, pero suceden; solo la fe es la puerta que nos sitúa en la plataforma donde asistimos sorprendidos a esa actuación que no entendemos racionalmente pero que está ahí, y por ella aceptamos la intervención de la omnipotencia divina.¹⁰

Otra cosa es lo que una persona o grupo que experimenta ciertos hechos especiales, movidos por las circunstancias psicológicas y emocionales de ese momento al que asistieron llamen “milagro” a determinados sucesos

¹⁰ Así lo explica san Agustín: “Vemos que la historia, admitida por los mismos herejes, ofrece copiosos testimonios de que Cristo antes que nada y sobre todo deseó la fe en Él, aun en los tiempos en que los hombres con quienes trataba no estaban en disposición de comprender los divinos misterios. ¿Qué significan tantos y tan grandes milagros, sino que según el testimonio del mismo Cristo se hicieron para que creyeran en Él? Por la fe arrastraba a los ignorantes; vosotros los lleváis con la razón. Él clamaba que se creyera; vosotros gritáis. A los que creían Él los colmaba de elogios; vosotros los censuráis. Si los hombres hubieran de seguirle sólo cuando convertía el agua en vino o —para no citar otros— cuando realizaba algún prodigio semejante, y no cuando enseñaba, en ese caso, o no se deben desestimar aquellas palabras: *Creed en Dios y creed en mí* (Jn 14,), o hemos de tener por temerario al centurión, que se opuso a que viniera Cristo a su casa, creyendo que la enfermedad remitiría al solo mandato de Él. Luego, al traernos la medicina que sanara la corrupción de nuestras costumbres, con milagros se ganó la autoridad, con la autoridad mereció la fe, con la fe congregó las muchedumbres, con las muchedumbres ganó la antigüedad, con la antigüedad robusteció la religión, que no han logrado destruir, ni siquiera parcialmente, las novedades, tan ineficaces como maliciosas, de los herejes ni los ataques violentos de los errores que de antiguo padecen los pueblos”, *De utilitate credendi*, XIV, 32.

sorprendentes. Para evitar supersticiones e interpretaciones tendenciosas que puedan conducir al engaño y descrédito de la fe, la Iglesia católica ha ido purificando el procedimiento de evaluación de los hechos prodigiosos, exigiendo un meticuloso examen por las autoridades competentes que lo confirmen, o dictaminando que no alcanza esa alta calificación, pero que sin embargo, la persona o el grupo, en privado, lo pueden tomar por un hecho, que por difícil e insólito, ellos creen que escapa a una actuación natural y lo aceptan como hecho sorprendente para su vivencia religiosa.

En ese sentido de tener fe para reconocer ciertas actuaciones de Jesús, san Juan recoge un reto que hace el mismo Jesús tras la curación del paralítico de la piscina de Siloé (Betesda o Bezatá), conocido como Discurso sobre la obra del Hijo: “Investigad las Escrituras, ya que creéis tener en ellas vida eterna; ellas son las que dan testimonio de mí; y vosotros no queréis venir a mí para tener vida” (5, 39-40).

Y luego concluye su evangelio afirmando que: “Jesús realizó, en presencia de los discípulos, otros signos que no están escritos en este libro. Éstos lo han sido para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre” (20, 30)¹¹.

Y lo mismo recuerda san Lucas cuando recoge las palabras de la exhortación de san Pedro al pueblo en la mañana de Pentecostés: “A Jesús

¹¹ Y en ese sentido vuelve a insistir santo Tomás, “Como ya quedó dicho (c. 83, a. 16) al tratar de la oración [por la que se puede conseguir un milagro], ésta se basa no el mérito del que la realiza, sino en la misericordia divina, que se extiende incluso a los malos (...) Los milagros son siempre testimonios de aquello para lo que se realizan”, *Suma*, II-II, c. 178 completa; lo aquí citado, a. 2, núms. 1 y 3.

Nazareno, hombre a quien Dios acreditó entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio entre vosotros, como vosotros mismos sabéis...” (Hch. 2, 22).

Esos signos (milagros) fueron utilizados por el Señor para ratificar que los tiempos mesiánicos anunciados por los profetas habían llegado; el Reino de Dios estaba presente y él era el enviado. También ese solía ser el mensaje que Jesús daba a la persona que curaba, uniendo la sanación con el anuncio, como lo recoge la doctrina católica.¹²

En segundo lugar, que es donde el suceso entra en terreno opinable y por eso es asunto debatido, el hecho en cuestión cumple su misión religiosa en el sentido de que los testigos toman el acontecimiento vivido como una manifestación sobrenatural y así responden con evidentes pruebas de agradecimiento al cielo y cambio en su modo de vida. Porque lo importante es que a través de la experiencia de ese suceso trascienden a lo que eso significa y llegan al Autor y origen del hecho, moviéndose en un ámbito estrictamente religioso.

En esas circunstancias se debe enmarcar la explicación histórica como el conjunto de cualidades o circunstancias que aclaran un suceso que los testigos creen y valoran como un hecho extraordinario de índole sobrenatural, que atribuyen a la intervención divina a través de una imagen determinada, generalmente de la Virgen. Esta acepción es clave tenerla en

¹² Heinrich DENZINGER y Petter HÜNERMANN, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 2000, núms. 2753, 2768, 3009, 3034, 3486 y 4004. Una síntesis en el *Catecismo de la Iglesia católica* publicado en el pontificado de Juan Pablo II, núms. 547-550.

cuenta para entender toda la construcción mental que se levanta sobre el hecho sorprendente que han vivido. Insistimos: los testigos lo creen y valoran como milagro, al margen de la objetividad entitativa. Y por lo tanto, esa acepción se deberá tener presente a la hora de interpretar la narración literaria de lo que en los textos llaman “milagros”¹³.

Por supuesto al hablar de milagro en sentido teológico nos referimos al pensamiento de la Iglesia católica, entendido en estos tiempos para los creyentes como: “Un prodigio religioso, que expresa en el orden cósmico (el hombre y su universo) una intervención especial y gratuita del Dios de poder y de amor, que dirige a los hombres un signo de la presencia en el mundo de su palabra de salvación”¹⁴.

Hay que recordar que estos hechos contados suceden en enfermedades y dolencias —casi siempre de tipo externo—, y situaciones personales o colectivas de males, amenazas y angustias ambientales y catástrofes que sobrevienen, y que se ven resueltas en el mismo momento o muy poco después de haberse encomendado a la Virgen de su devoción o haberse presentado en el templo donde se venera la imagen que interponen como mediadora de su petición. En la inmensa mayoría de los casos son conscientes —y ese es el valor religioso salido desde la fe—, de que el milagro es obra

¹³ “El milagro es un hecho perceptible por los sentidos por el que Dios irrumpe en el mundo”, E. PAX, “Milagro”, en Johannes B. BAUER, “*Diccionario de Teología bíblica*”, Barcelona, Herder, 1967, cols. 649-655; Barcelona, 1985; Herbert HAAG; A. van den BORN y Serafín de AUSEJO, “Milagro”, en *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona, 2005, 15ª impresión, cols. 1249-1251.

¹⁴ René LATOURELLE, “Milagro”, en Rino FISICHELLA y René LATOURELLE, *Diccionario de Teología fundamental*, Madrid, Paulinas, 1992, p. 949; toda la voz, p. 934-959.

de Dios nuestro Señor, autor de todo bien, que ha escuchado los ruegos que los afectados pusieron en manos de su madre la Virgen, bajo la advocación que tenga en el santuario al que han acudido con fe, y en otros casos porque han oído hablar de las maravillas que allí suceden.

No hay por qué rebajar el mérito y la calificación de los milagros narrados a sucesos de importancia menor por el tipo de caso que se trate — contenido—, que les mueve a pedir la ayuda del cielo a través de la Virgen. El criterio es fiarse más de la descripción que hacen los testigos y menos de las interpretaciones que los analistas modernos hacen sobre los relatos con claves de lectura de dudosa objetividad, porque analizar los fenómenos que recogen los relatos de los milagros fuera del terreno de la fe es privarlos del alma que les dio vida y sentido, reduciéndolos a textos culturales de una mentalidad histórica de tipo religioso.

Entre el pueblo sencillo, sinceramente devoto y espontáneamente crédulo con escasa formación religiosa, había fáciles disputas entre Vírgenes por lo milagrera que era una sobre otras, por la eficacia con que esa primera escuchaba la oración de los que iban a su santuario a postrarse a sus pies y pedirle ayuda. Argumento también utilizado por los predicadores de la Orden que custodiaban la imagen, y solapadamente por los escritores que publicaron pronto la historia del santuario describiendo la invención milagrosa de la imagen, las indulgencias obtenidas de Roma para los peregrinos, y enumerando una antología de milagros donde se narraban de diversas especies para ratificar la importancia de esa Virgen sobre otras.

Con carácter pastoral de instruir a los más ignorantes san Juan de la Cruz hace una explicación muy asequible al tema de los milagros y de las imágenes, insistiendo en la autoría divina:

“1. Mucho había de decir de la rudeza que muchas personas tienen acerca de las imágenes; porque llega la bobería a tanto, que algunas ponen más confianza en unas imágenes que en otras, entendiendo que les oirá Dios más por esta que por aquella, representando ambas una misma cosa, como dos de Cristo o dos de Nuestra Señora (...) Porque el hacer Dios a veces más mercedes por medio de una imagen que de otra de aquel mismo género, no es porque haya más en una que en otra para ese efecto, aunque en la hechura tenga mucha diferencia, sino porque las personas despiertan más su devoción por medio de una que de otra; que si la misma devoción tuviesen por la una que por la otra, y aun sin la una y sin la otra, las mismas mercedes recibirían de Dios.

2. De donde la causa por qué Dios despierta milagros y hace mercedes por medio de algunas imágenes más que por otras, no es para que estimen más aquellas que las otras, sino que para que con aquella novedad se despierte más la devoción dormida y afecto de los fieles a oración (...) Y así, si la misma devoción tuvieses tú y fe en Nuestra Señora delante de esta su imagen que delante de aquella, que representa la misma y aun sin ella, como habemos dicho, las mismas mercedes recibirías (...)

3. Y muchas veces suele nuestro Señor obrar estas mercedes por medio de aquellas imágenes que están más apartadas y solitarias. Lo uno, porque con aquel movimiento de ir a ellas crezca más el afecto y sea más intenso el acto. Lo otro, porque se aparten del ruido y gente a orar, como lo hacía el Señor (Mt 14, 23; Lc 6, 12)”.

Y finaliza de forma concisa, exacta y contundente, unido al pensamiento de san Agustín: “De manera que, como haya devoción y fe, cualquiera imagen bastará; mas si no la hay, ninguna bastará”¹⁵.

Una advocación señera en España e Hispanoamérica ha sido Nuestra Señora de la Peña de Francia, con santuarios, cofradías y enorme devoción en muchos países. En este trabajo citamos una Historia, sin autor, pero fue un religioso dominico porque el santuario situado en un bello paraje en tierra de Salamanca pronto estuvo en manos de la Orden de Predicadores y ellos fueron y son los custodios de la venerada imagen. En 1544 se publica la primera historia, obra del P. Andrés Tetilla —hoy no se encuentran ejemplares—, y todos parten de la publicada en 1567 y 1614 que es la que nosotros hemos utilizado.¹⁶

El dominico anónimo de esa última edición que decimos de 1567 —sigue muy al pie de la letra la de 1544—, no cabe duda de que muy bien formado teológicamente y fiel seguidor de santo Tomás de Aquino, resume en una lección de teología el tema de los milagros en cinco aspectos, que nosotros recogemos aquí de forma resumida.¹⁷

¹⁵ *Subida al Monte Carmelo*, III, 36. En el mismo sentido lo vemos, en Francisco de SAN MARCOS, *Historia del origen y milagros de Nuestra Señora de la Fuencisla de Segovia... corregida e ilustrada por D. Ildefonso Rodríguez y Fernández*, Imp. de G. López del Horno, Madrid, 1915, p. 274, núms. 10 y 11.

¹⁶ Alberto COLUNGA, *Santuario de la Peña de Francia*, Ediciones San Esteban, Salamanca, 1990, pp. 8-10.

¹⁷ *Historia y milagros de Nuestra Señora de la Peña de Francia*, en casa de Antonia Ramírez, Viuda, Salamanca, 1614, II, 17, pp. 166v-174.

Primero. Los milagros son obra de la naturaleza que se producen fuera del curso natural, y por esos sucesos extraordinarios e invisibles muestra Dios poder en el hecho y piedad en el fin. Por eso en el caso de las Vírgenes son, o casi, un instrumento, y el Señor, el único autor que puede hacerlo.

Segundo. Lo importante en los milagros es buscar lo que tienen de específico y singular en el caso que haya sido obtenido por mediación de la Virgen. Y si surge la pregunta de por qué hace más milagros esta imagen que otra, o se hacen más en este lugar que en aquel, responde san Agustín:

“No solo en las cosas invisibles, más aun en las que pasan entre los hombres, ¿quién podrá escudriñar la sabiduría de Dios? ¿Por qué en unos lugares se hacen milagros y no en otros?, etc. Basta saber que Dios así lo ordena, para tener entendido que hay en ello grandeza y misterio”¹⁸.

Tercero. Para credibilidad de la historia de milagros tienen que estar avalados por personas dignas de fe (crédito), como es el escribano, en caso de los prodigios obrados en privado; los que sucedieron en público fueron conocidos por todos los que los presenciaron y lo confirman. Esto como prueba del hecho pero queda la posibilidad de analizarlo recordando que dice san Agustín que algunas obras y efectos naturales son más admirables que algunos milagros, y si algunos así considerados no lo fueren, no va contra la doctrina.

Cuarto. Los Evangelistas contaron suficientes milagros obrados por Jesús para que creyeran en él como refiere san Juan; de la misma forma se

¹⁸ Citado por Alonso de VILLEGAS, *Flos Sanctorum y Historia General en que se escribe la vida de la Virgen Sacratísima...*, por Thomas Piferrer, Barcelona, 1775, p. 133.

han escrito milagros de la Virgen para constatar las cualidades sobrenaturales de la imagen mariana y del santuario donde se realizan esos portentos.

Quinto. Existen tres tipos de cosas que se deben tener en cuenta respecto de las peticiones que se hacen a la Virgen, con su explicación: 1) las que son buenas y provechosas que siempre se deben pedir; 2) las que son males y dañosas moralmente que siempre se deben rechazar; 3) las que no son fijas, es decir, que no siempre son buenas y provechosas, o malas y dañosas —como las de tipo moral: riqueza, salud, poder, etc.—, que se deben pedir siempre que conduzcan a un fin y situación buena, cuidando no dejarse engañar, y pidiéndolas siempre con la condición de que sean agradables a Dios, y aceptando que se cumpla su voluntad.

Milagro literario

Serie de relatos de milagros encontramos en la literatura cristiana desde la Edad Media, y casos aislados desde la antigüedad, no por evolución de la sociedad sino por la carencia de medios materiales para recogerlos, aunque quedan vestigios en grabados, relieves, orfebrería, etc., porque esa finalidad tenían los exvotos que ya hemos citado. Los territorios pronto tuvieron ermitas donde se comenzó a dar culto a determinadas imágenes que se fueron transformando en importantes santuarios y monasterios¹⁹.

¹⁹ Jesús MONTOYA MARTÍNEZ, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media. El milagro literario*, Universidad, Granada, 1981; Sylvie BARNAY, *El cielo en la tierra. Las apariciones de la Virgen en la Edad Media*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999; José Luis MARTÍN, “Los milagros de la Virgen: versión latina y romance”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, 16 (2003), pp. 177-213; María Eugenia

Sin duda los “Milagros de Nuestra Señora”, de Gonzalo de Berceo,²⁰ y “Las Cantigas” de Alfonso X el Sabio,²¹ y sus respectivas fuentes, sirvieron en gran medida para establecer y popularizar el modelo de este tipo de relato que corrió por todas partes. Sin embargo, son los santuarios marianos enclavados en grandes monasterios, que terminan siendo grandes por tener una imagen taumatúrgica, los que crean y desarrollan una espiral religioso-cultural sin fin: 1) potenciar el prestigio de la imagen de la Virgen a la que dan culto tratando de que su nombre alcance fama y salga del entorno geográfico de la zona extendiéndose por el territorio nacional y los reinos vecinos; 2) polarizar la devoción que aumenta el número de peregrinos y de milagros, que a su vez incrementan las limosnas, parte de las cuales se aplican a obras

DÍAZ TENA, “El Otro Mundo en un milagro mariano del siglo XV”, *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, 2 (2005), pp. 25-43; Gerardo RODRÍGUEZ, *Frontera, cautiverio y devoción mariana. Discursos y prácticas religiosas (Península Ibérica, siglos XV y XVI)*. Tesis de Doctorado inédita, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2008; IDEM, “Los milagros en la religiosidad hispánica (siglos XIII al XVI)”, *Bulletin du centred’études médiévales d’Auxerre* (BUCEMA), Hors-série 2 (2008): <http://journals.openedition.org/cem/9002> // DOI: <https://doi.org/10.4000/cem.9002>

²⁰ Juan Manuel CACHO BLECUA, “Género y composición de los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo”, *Príncipe de Viana. Anejo*, 2-3 (1986), pp. 49-66; IDEM, (ed.), “*Milagros de Nuestra Señora. Introducción*”, en Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991; Juan Carlos BAYO, “Las colecciones universales de milagros de la Virgen hasta Gonzalo de Berceo”, *Bulletin of Spanish Studies*, LXXXI (2004), pp. 849-871; Estudios sobre Gonzalo de Berceo en Internet: http://www.cervantesvirtual.com/portales/gonzalo_de_berceo/estudios_internet/

²¹ Alfonso X, el Sabio, *Cantigas*. Ed. de Jesús MONTOYA, Madrid, Cátedra, 1988; José MONDEJAR y Jesús MONTOYA (coords.), *Estudios alfonsíes. Léxicografía, lírica, estética y política de Alfonso el Sabio*, Granada, Universidad, 1985; Walter METTMANN, *Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa María*, Madrid, Castalia, 1992, 2 ts.; Pedro CALAHORRA MARTÍNEZ, “Las cantigas de loor de Santa María del rey Alfonso X ‘el Sabio’”, en Luis PRENSA y Pedro CALAHORRA (coords.), *El canto gregoriano y otras monodias medievales. VI Jornadas de Canto Gregoriano. De la monofonía a la polifonía*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2003, pp. 15-50.

de caridad para aumentar el prestigio; 3) los beneficiarios cuentan lo sucedido y se convierten en nuevos apóstoles que difunden el favor de la intervención mariana que han experimentado. Y continuar así.

Los textos de milagros son narraciones concretas de sucesos particulares que surgen en un ambiente religioso, social y cultural específico; relatos que reflejan ese sustrato con todas las connotaciones que los enmarcan y dan sentido pleno. Fuera de su época es necesario aplicar una exégesis textual para mantener la objetividad de los mismos, y más necesario en este tipo de textos de contenido religioso donde es fácil descontextualizar y oscurecer el sentido auténtico de intervención divina, que es lo que les da sentido y valor. En la actualidad no es respetado en muchos trabajos lo que da como resultado investigaciones de baja calidad.²²

Esos relatos estaban respaldados por la edición de obras donde se narraba la invención de la imagen, casi siempre de forma extraordinaria, o cómo su talla llega y se realiza la entronización en circunstancias adversas hasta que, poco a poco, la imagen comenzaba a obrar maravillas a gente humilde y la propia comunidad religiosa decidía que se comenzase a recoger por escrito esos casos milagrosos que era la mejor propaganda que se podía hacer.

²² “Cada generación, pensamos, ha de aplicarse a la dura y hermosa tarea de hacer su propia lectura de la creación literaria pretérita con su propio código... hallar la clave que permita el juego de las mutuas iluminaciones”, Luis SÁINZ DE MEDRANO, “Reencuentro con los cronistas de Indias”, *Anales de la Literatura Hispanoamericana*, 6 (1977), p. 20. Creemos que esta interpretación es válida para la literatura de creación — ensayo, novela, teatro, poesía—, pero no para los textos históricos en cualquiera de los géneros, porque sería falsificar el pensamiento y la intención de los autores que son hijos de su tiempo y de sus circunstancias.

Si el portentoso había sucedido en un lugar diferente del santuario, normalmente había que presentar pruebas de autenticidad como eran las declaraciones de testigos, testimonios de escribanos e informes de clérigos locales, que ratificaban lo que había sucedido. Cuando el prodigio tenía lugar en un santuario-monasterio se acudía al monje encargado —generalmente el prior—, estando presente el escribano y los testigos, y recogiendo por escrito el testimonio. En ambos casos lo importante era dejar probado que se trataba de un milagro por lo que el hecho tenía de manifestación extranatural. La declaración de los que habían recibido el beneficio ante un escribano y la confirmación de testigos presenciales que lo ratificaban era un requisito fundamental, porque ahí tenemos el criterio de verdad y la garantía moral que eran avales que garantizaban la objetividad del hecho.²³

Ese relato servía también para que la Orden religiosa que custodiaba la imagen de la Virgen pudiera difundir el suceso ocurrido. No existían formularios pero al ser narraciones breves generalmente de males físicos,

²³ “Lo tercero, que las historias divinas requieren autoridad y testimonio divino. Y las historias humanas demandan autoridad y testimonio humano. Pero el humano ha de ser no cualquiera, sino aquel que los sabios y santos en semejante materia tuvieran por bastante, el cual afirmamos tener, así los milagros pasados como los siguientes, porque o son manifiestos por testimonio de escribano público, o con autoridad de juez, como son muchos dellos, o son recibidos por información de personas dignas de fe, que lo juraron en forma, o fueron tan públicos y notorios a los de la casa o tierra (como son algunos dellos) que fue juzgado por superfluo hacer otra diligencia más que ponerlos por memoria (...) Entiendo esto cuanto a la verdad del hecho, que en lo demás si a todos conviene la propia y formal razón de milagros evidentemente, o con sola probabilidad, queda libertad al curioso lector para poder emplear su ingenio. Más como arriba es dicho, algunas obras e efectos naturales, según San Agustín, son más de maravillar y de considerar que algunos milagros, y por eso aunque alguno hubiese que no lo fuese, no daña a la doctrina, ni al fin della”, *Historia y milagros de Nuestra Señora de la Peña de Francia*, o.c., II, 17, pp. 171v-172.

reducidos a no muchas clases, de los que se consideraban más significativos por las circunstancias, se hacían copias que utilizaban los predicadores y corrían de mano en mano, escogiendo el tema según el tipo de auditorio, de los *exempla* que se guardaban en el archivo.

En algunos de los sucesos más llamativos por el tipo del protagonista, el caso en sí, y las circunstancias, se acortaron las narraciones, los textos fueron poetizados y se hicieron versiones musicales o se grabaron en láminas y estampas. De esta forma tenemos cómo un hecho milagroso de tipo personal trascendía ese ámbito íntimo para convertirse en pieza de un engranaje socio-religioso. Con el paso del tiempo no resulta extraño que muchos relatos se parezcan en las diferentes historias de las Vírgenes más famosas de los conocidos santuarios marianos.

También se puede incluir en el apartado de milagro escrito los portentos sucedidos en el ámbito privado a una persona que insistentemente y con fe lo pedía a Dios nuestro Señor por mediación de la patrona de su pueblo o ciudad, a la Virgen de su devoción, o a un bienaventurado/da en proceso de beatificación o canonización. Se sentía escuchada — generalmente sanada de una enfermedad diagnosticada como grave o incluso desahuciada—, y decidía manifestarlo ante la autoridad eclesiástica. Excede a nuestro trabajo lo relacionado con los procesos de beatificación y canonización, aunque entren en ellos el tema de los milagros como aspecto

fundamental; dejamos recogido el protocolo establecido actualmente y la posibilidad de remontar la evolución histórica.²⁴

Milagros guadalupenses

Entre las advocaciones marianas españolas que han generado inmensa devoción popular desde la Edad Media y de la que sus devotos han experimentado favores especiales es la Virgen de Guadalupe, Señora del monasterio de su nombre enclavado en la Sierra de las Villuercas, provincia de Cáceres (España)²⁵ una de las más extendidas. En grandes volúmenes del archivo del monasterio se conservan los milagros atribuidos a la Virgen formados por las deposiciones

²⁴ Seguimos el orden cronológico de la reforma vigente: Juan Pablo II, Constitución apostólica *Divinus perfectionis magister* sobre la nueva legislación relativa a las causas de los santos. Roma, 25-I-1983; “Normas a observar en las consultas diocesanas en las Causas de los Santos”. Roma, 7-II-1983, en *Acta Apostolicae Sedis*, 75 (1983), pp. 396-403; Congregación del Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos (Prot. n. 1172/99/I), “Notificación sobre el culto de los beatos”. Vaticano, 21 de mayo de 1999; versión en italiano en el *Enchiridion Vaticanum* 1999, núms. 1006-1019; Congregación de las Causas de los Santos *Sanctorum Mater*. Instrucción sobre el procedimiento instructorio diocesano o eparquial en las causas de los santos. Roma, 17-V-2007; Reglamento del Consejo Médico de la Congregación para las Causas de los Santos, 23-IX-2016; Ferdinando DELL'ORO, *Beatificazione e canonizzazione. “Excursus” storico-liturgico*, Roma, CLV-Edizioni Liturgiche, 1997; José Luis GUTIÉRREZ, “La causa de canonización: contexto canónico y eclesial”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 12 (2003), pp. 575-607.

²⁵ La bibliografía existente es enorme; nos limitamos a las obras que creemos significativas, que además incluyen buenas bibliografías: Sebastián GARCÍA, *Corpus Bibliographicum Guadalupense*, Ed. Guadalupe, Sevilla, 2002; Gabriel de TALAVERA, *Historia de Nuestra Señora de Gvadalupe...*, en casa de Tomás de Guzmán, Toledo, 1597, lib. V, pp. 228-323; Francisco de SAN JOSÉ, *Milagros nuevos... en este siglo por la intercesión de María Santísima Madre de Dios... en su Milagrossísima imagen de Nuestra Señora S. María de Guadalupe*, Salamanca, por Antonio Joseph Villargordo, 1730; IDEM, *Historia Universal de la Primitiva y milagrosa imagen de Nra. Señora de Guadalupe... y de algunos de los milagros que ha hecho en este presente siglo*, por Antonio Martín, Madrid, 1743; Manuel MEDINA GATA, *Glorias de María de Guadalupe. Visitas y milagros*, Imprenta Editorial Católica, Toledo, 1935.

que hicieron de los propios testigos y fueron recogidas por los monjes jerónimos y se han publicado información de ellos.²⁶

Posteriormente noticia de esos milagros han sido difundidos también junto a las sucesivas ediciones y trabajos realizados del manuscrito del P. Diego Cisneros, monje que recorrió el virreinato del Perú entre los años 1599-1606 para recoger las limosnas de las mandas testamentarias que los devotos habían dejado a la Virgen.²⁷ Para extender la devoción en aquellas tierras que recorrió en su amplio periplo —desde Panamá hasta Buenos Aires—, fomentó las cofradías que habían creado otros monjes que fueron antes que él. Ayudado por sus habilidades pintaba cuadros con la imagen de

²⁶ Antonio RAMIRO CHICO, “Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe”, *Revista Guadalupe*: Códice 1, n° 668 (1984), pp. 58-71; Códice 2, n° 670 (1984), pp. 137-143; Códice 3, n° 672 (1984), pp. 245-253; Códice 4, n° 676 (1985), pp. 98-107; Códice 5, n° 680 (1986), pp. 21-32, y Códice 6, n° 696 (1988), pp. 289-298; Juan de MALAGÓN, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe y algunos milagros suyos, ilustrada con algunas devotas meditaciones*, Impr. se Cossío, Salamanca, 1672; María Eugenia DÍAZ TENA, *Los milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV y primordios del XVI)*. Edición y estudio del manuscrito C-1 del Archivo del Monasterio de Guadalupe, Salamanca, 2015, en: https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/129397/REDUCIDA_MilagrosGuadalupe.pdf;jsessionid=572E87118D2A1047648F827446BA6315?sequence=3; IDEM, “Fuentes para el estudio de la colección medieval de milagros de Nuestra Señora de Guadalupe: los códices C-2, C-3 y C-4 del Archivo del Monasterio de Guadalupe”, *Titivillus. Revista interdisciplinar de investigación sobre el libro antiguo*, 3 (2017), pp. 171-186.

²⁷ Francisco Javier CAMPOS y FERNÁNDEZ de SEVILLA, “El monje jerónimo fray Diego de Ocaña y la crónica de su viaje por el virreinato del Perú (1599-1606)”, en *Fray Diego de Ocaña y la Virgen de Guadalupe en el Virreinato del Perú. El lienzo de la Santa Iglesia Catedral de Lima*, Arzobispado, Lima, 2014, pp. 65-86; IDEM, “La relación del viaje de fray Diego de Ocaña por el virreinato del Perú (1599-1606). Su crónica y los paratextos”, *Revista del Archivo General de la Nación* (Lima, prensa 2020); Beatriz Carolina PEÑA NÚÑEZ, *Imágenes contra el olvido. El Perú colonial en las ilustraciones de fray Diego de Ocaña*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2011; IDEM, *Fray Diego de Ocaña: olvido, mentira y memoria*, Universidad, Alicante, 2016.

la Virgen de Guadalupe —se conservan el de las Catedrales de La Plata o Chuquisaca (Sucre, Bolivia) y de Lima—, y los entronizaba en unas llamativas fiestas barrocas.²⁸ Para realzar más esas celebraciones en alguna de ellas se representó la “Comedia de Nuestra Señora de Guadalupe y sus milagros”, obra también de su ingenio.²⁹

²⁸ Rafael LÓPEZ GUZMÁN y Pilar MOGOLLÓN CANO-CORTÉS, “La Virgen de Guadalupe de Extremadura en América del Sur. Devoción e iconografía”, en ÍDEM (coords.), *La Virgen de Guadalupe de Extremadura en América del Sur: arte e iconografía*, Fundación Academia Europea e Iberoamericana de Yuste, 2019, pp. 11-58; Ricardo ESTABRIDIS CÁRDENAS, “La entronización de la Virgen de Guadalupe de Extremadura en Perú”, en *Ibid.*, pp. 59-85; ÍDEM, “Perú, reino de María. La entronización de la Virgen de Guadalupe de Extremadura”, *Quiroga*, 12 (2017), pp. 2-16; Enrique GUZMÁN REYES, “Aplicación tecnológica y restauración para el estudio de la Virgen de Guadalupe”, en *Fray Diego de Ocaña y la Virgen de Guadalupe*, op. cit., pp. 127-195, Francisco Javier CAMPOS y FERNÁNDEZ de SEVILLA, “Fiestas barrocas celebradas en Potosí en honor de la Virgen de Guadalupe de Extremadura, en 1600 y 1601”, en Juan ARANDA DONCEL, *Las advocaciones marianas de Gloria*. Actas del I Congreso Nacional, Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba, 2003, t. I, pp. 135-149; ÍDEM, “El monje jerónimo fray Diego de Ocaña y la crónica de su viaje, op. cit., pp. 87-112.

²⁹ *Comedia de N. S. de Guadalupe y sus milagros*, Biblioteca Universitaria de Oviedo, Fondo antiguo, ms. 215, ff. 235-254v; SOCIEDAD DE BIBLIÓFILOS ANDALUCES, *Comedia de la Soberana Virgen de Guadalupe, y sus milagros, y grandezas de España*, Impresa por Bartolomé Gómez de Pastrana, Sevilla, 1617; Felipe GODÍNEZ, “Auto sacramental de la Virgen de Guadalupe”, en *Autos Sacramentales y del Nacimiento de Cristo con sus loas y entremeses*, Antonio de Zafra, Madrid, 1675, ff. 145-178; Francisco Antonio de BANCES CANDAMO, “Comedia famosa La virgen de Guadalupe, de...”, en *Poesías cómicas, Obras póstumas de Don Francisco Bances Candamo*, Blas de Villanueva, Madrid, 1722. t. I, pp. 283-321; Vicente BARRANTES, *Comedias de Nuestra Señora de Guadalupe*, en Archivo del Monasterio de Guadalupe, ms. Barrantes, C-104; Carlos G. VILLACAMPA, “Valor piadoso, histórico y literario de la ‘Comedia de Nuestra Señora de Guadalupe y sus milagros’. Filiación literaria de su autor”, en *La Virgen de la Hispanidad o Santa María de Guadalupe en América*, Editorial San Antonio, Sevilla, 1942, pp. 187-291; Arturo ÁLVAREZ, *Un viaje fascinante por la América hispana del siglo XVI*, Studium, Madrid, 1969, pp. 367-433; Diego de OCAÑA, *Comedia de Nuestra Señora de Guadalupe y sus milagros*, edición de Teresa Gisbert, Editorial: Biblioteca Paceaña - Alcaldía Municipal, La Paz, 1957; Ángel SÁNCHEZ, “Teatro, propaganda y comercio en la *Comedia de Nuestra Señora de Guadalupe y sus milagros*”, *Bulletin of the Comediantes* (Department of Foreign Languages and Literatures Auburn University), 47 / 1 (1995), pp. 95-103; José ROSO DÍAZ, “La devoción en el teatro. La comedia famosa de la Virgen de Guadalupe de Bances Candamo”, en *El humanismo*

Al margen de los valores literarios que tenga, sin duda la obra fue concebida y escrita prioritariamente:

“con un evidente fin didáctico (catequético) y religioso (devocional). No es una obra moralizante ni se puede inscribir en el género del teatro teológico o auto mariano. Son un conjunto de estampas históricas y legendarias por medio de las cuales se da a conocer a la Virgen de Guadalupe y de resaltar la ayuda que ejerce sobre sus fieles devotos por medio de tantos milagros como allí se muestran, otros que han sido recogidos, incluso alguno que conocen”³⁰.

extremeño: *estudios presentados a las 4ª Jornadas organizadas por la Real Academia de Extremadura en Trujillo*, Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, 2000, pp. 435-448; IDEM, “La virgen de Guadalupe en la dramaturgia barroca”, *Káñina: revista de artes y letras de la Universidad de Costa Rica*, 26 / 2 (2002), pp. 1-35; Diego de OCAÑA, *Comedia de Nuestra Señora de Guadalupe y sus milagros*, en IDEM; *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*, en Blanca LÓPEZ DE MARISCAL, y Abraham MADROÑAL (eds.), edición crítica, introducción y notas, Bonilla Artigas Editores, Iberoamericana, Vervuert, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, Universidad de Navarra, Madrid-Frankfurt-México, 2008, pp. 336-423; María Eugenia DÍAZ TENA, “La leyenda y milagros de la Virgen de Guadalupe en el teatro hispanoamericano de principios del siglo XVII”, *Via Spiritus. Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, 10 (2003), pp. 139-171; Andrés EICHMANN OEHRLLI, “Nuevas notas sobre el teatro en Charcas”, *La Paz, Ciencia y Cultura*, 20 (2008), pp. 9-37; IDEM, “Notas sobre el teatro en Charcas”, en Norma CAMPOS (ed.), *Manierismo y transición al Barroco. Memoria del III Encuentro Internacional sobre barroco*, Artes Gráficas Sagitario, La Paz, 2009, pp. 333-345; Gerardo RODRÍGUEZ, “El universo sonoro y auditivo en la *Comedia de Nuestra Señora de Guadalupe y sus milagros* de fray Diego de Ocaña”, en Nilda GUGLIELMI, y Gerardo RODRÍGUEZ, (dirs.), *EuropAmérica: circulación y transferencias culturales*, Buenos Aires, Grupo EuropAmérica. Libro digital, 2016: http://europamerica.com.ar/wp-content/uploads/2016/08/EuropAmerica_circulacion-y-transferencias-culturales.pdf.

³⁰ Francisco Javier CAMPOS y FERNÁNDEZ de SEVILLA, “El monje jerónimo fray Diego de Ocaña y la crónica de su viaje”, op. cit., p. 100.

Los milagros como tales están siendo estudiados en estos últimos años bajo varios aspectos cuyas referencias recogemos aquí.³¹

Además tenemos la prueba de que su método catequético tenía efectos positivos; por ejemplo, pocos días después de celebrar las fiestas de la entronización de la imagen en Potosí (septiembre de 1600), se produjo un gran desprendimiento en el cerro de la plata que sepultó a seis mineros. El

³¹ José Antonio RUIZ HERNANDO, “El claustro de los Milagros”, *Revista Guadalupe*, 706 (1990), pp. 148-159; Enrique LLOPIS AGELÁN, “Milagros, demandas y prosperidad: el Monasterio Jerónimo de Guadalupe, 1389-1571”, *Revista de Historia Económica = Journal of Iberian and Latin American Economic History*, 16 / 2 (1998), pp. 419-451; IDEM, “El hundimiento de ‘la economía de los milagros’: crisis y recuperación del Monasterio de Guadalupe (1571-1710), en *XII Congreso de la Asociación internacional de Historia Económica*, Madrid, 1998; IDEM, “Desarrollo y desmoronamiento de la ‘economía de los milagros’: el monasterio de Guadalupe, 1391-1686”, en José PÉREZ FERNÁNDEZ, Carlos SEBASTIÁN y Pedro TEDDE DE LORCA (eds.), *Estudios en Homenaje a Luis Ángel Rojo. Volumen II. Economía y cambio histórico*, Universidad Complutense, Madrid, 2004, pp. 31-51; Françoise CREMOUX, “La rescritura como instrumento de formación religiosa: el caso de las relaciones de milagros de Guadalupe en el Siglo de Oro”, en María Cruz GARCÍA DE ENTERRÍA y Alicia CORDÓN MESA (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO)*, Universidad, Alcalá de Henares, 1998, t. I, pp. 477-484; IDEM, “El estatuto de los relatos de milagros: el ejemplo de las colecciones de Guadalupe en el siglo XVI”, en Agustín REDONDO; Pedro. M. CÁTEDRA, y M^a Luisa LÓPEZ-VIDRIERO (coords.), *El libro antiguo español, V. El escrito en el Siglo de Oro: prácticas y representaciones*, Universidad, Salamanca, 1998, pp. 85-94; IDEM, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVI siècle*, Casa de Velázquez, Madrid, 2001; IDEM, “Los estilos de la relación de milagro: algunos ejemplos de 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 de la España de la Edad Media y el Siglo de Oro*, Iberoamericana, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt, 2005, pp. 421-434; María Eugenia DÍAZ TENA, “Noticia sobre el estudio y edición de una colección de milagros marianos medievales: el C-1 de los milagros de Nuestra Señora de Guadalupe”, en Javier SAN JOSÉ LERA, Francisco Javier BURGUILLO LÓPEZ y Laura MIER PÉREZ (coords.), *La fractura historiográfica: las investigaciones de Edad Media y Renacimiento desde el Tercer Milenio*, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas (SEMYR), Salamanca, 2008, pp. 239-249; Gerardo RODRÍGUEZ “El norte de África en los milagros de Guadalupe”, *Estudios de Historia de España*, XII (2010), pp. 447-465.

panorama no era bueno: el capataz quedó afectado por un grave estado anímico por la responsabilidad, sobre todo económica, que caía sobre él; las familias sumidas en la angustia por el trágico desenlace que esperaban sin remedio; el corregidor intentó el rescate ordenando que se cavase para abrir un pozo. Acudieron al convento de San Francisco donde estaba el lienzo de la Virgen y el P. Cisneros exhortó a que se pidiese a la Virgen de Guadalupe insistentemente para que los protegiera; al cabo de cinco días de angustiosa espera la Señora Chapetona hizo que fuesen rescatados con vida. Además, esos días la Virgen realizó otros favores que cita fray Diego; de este tan importante suceso de los mineros tuvo cuidado de enviar puntual información a su monasterio de España y allí se pasó al código de los milagros.³²

En esa ocasión lamenta una vez más:

“Y si entonces tuviera estampas de nuestra Señora, cincuenta mil gastara; y otros tantos ducados perdió la casa [monasterio de Guadalupe], por no habérmelas enviado como yo las pedí; que en cinco años no hice otra cosa en todas las flotas, sino pedir esto”³³.

³² Blanca LÓPEZ DE MARISCAL, y Abraham MADROÑAL (eds.), *Viaje por el Nuevo Mundo*, op. cit., pp. 247-248. “Milagro de la Virgen en Potosí, en 1601, estando presente el P. Fr. Diego de Ocaña”, en *Milagros de Ntra. Sra. de Guadalupe*. Archivo del Monasterio de Guadalupe, ms. C-8, ff. 85-85v.; en el margen pone “Agosto de 1601”, pero por el contenido vemos que hace relación a la fiesta de 1600 que es lo que luego dice en el relato. Transcripción completa, Carlos G. VILLACAMPA, *La Virgen de la Hispanidad*, op. cit., pp. 158-162.

³³ Blanca LÓPEZ DE MARISCAL, y Abraham MADROÑAL (eds.), *Viaje por el Nuevo Mundo*, op. cit., p. 248; cfr. p. 242; Françoise CRÉMOUX, “Las imágenes de devoción y sus usos. El culto a la Virgen de Guadalupe (1500-1750)”, en María Cruz de CARLOS VARONA; Pierre CIVIL; Felipe PEREDA ESPESO, y Cécile VINCENT CASSY (coords.), *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica: Usos y espacios*, Casa de Velázquez, Madrid, 2008, pp. 61-82.

Como marco referencial en este tema de milagros que estamos tratando, y de Guadalupe, aunque sea un texto conocido, debemos recurrir a Cervantes, testigo de lo que escribimos, y que incluso resume todo lo dicho:

“Apenas hubieron puesto los pies los devotos peregrinos en una de las dos entradas que guían al valle que forman y cierran las altísimas sierras de Guadalupe, cuando (...) llegó la admiración a su punto, cuando vieron el grande y suntuoso monasterio, cuyas murallas encierran la santísima imagen de la emperadora de los cielos; la santísima imagen, otra vez, que es libertad de los cautivos, lima de sus hierros y alivio de sus pasiones; la santísima imagen que es salud de las enfermedades, consuelo de los afligidos, madre de los huérfanos y reparo de las desgracias. Entraron en su templo, y (...), hallaron en lugar suyo muletas que dejaron los cojos, ojos de cera que dejaron los ciegos, brazos que colgaron los mancos, mortajas de que se desnudaron los muertos, todos después de haber caído en el suelo de las miserias, ya vivos, ya sanos, ya libres y ya contentos, merced a la larga misericordia de la Madre de las misericordias, que en aquel pequeño lugar hace camppear a su benditísimo Hijo con el escuadrón de sus infinitas misericordias. De tal manera hizo aprehensión estos milagrosos adornos en los corazones de los devotos peregrinos, que volvieron los ojos a todas las partes del templo (...).

Esta novedad, no vista hasta entonces de Periandro ni de Auristela, ni menos de Ricla, de Constanza ni de Antonio, los tenía como asombrados, y no se hartaban de mirar lo que veían, ni de admirar lo que imaginaban; y así, con devotas y cristianas muestras, hincados de rodillas, se pusieron a adorar a

Dios Sacramentado y a suplicar a su santísima Madre que, en crédito y honra de aquella imagen, fuese servida de mirar por ellos”³⁴.

Estamos citando unas referencias bibliográficas donde se pueden ver que los argumentos que utilizan los hagiógrafos son idénticos, o muy parecidos, en las obras que escriben, aunque pasemos como modelo a los de la Virgen de Guadalupe y sus biógrafos.

El padre Gabriel de Talavera pone las bases de los criterios que ha tenido al recoger los milagros que incluye:

“... es bien advirtamos las prevenciones, cuidado, y diligencia crecida, que se ha puesto siempre en examinallos, no dexando regla ni aviso de los cánones santos, y especial del sagrado Concilio de Trento³⁵, que no se guarde, sin exceder un punto sus leyes y determinaciones. Y esto ha sido de suerte, que parece andaban nuestros antepasados, y nosotros ahora, demasiadamente escrupulosos, deseando quedase la probanza de lo que referimos tan indubitable, que fuese tenido, con razón, por demasiadamente incrédulo y atrevido, quien le hiciese resistencia. Y sea buen argumento, entre otros, de cuan poco publicadores somos de lo que con tan justo título pudiéramos,

³⁴ *Los trabajos de Persiles y Segismunda*, III, 5.

³⁵ “Manda el santo Concilio a todos los Obispos, y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles ante todas cosas, sobre la intercesión e invocación de los santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes, según la costumbre de la Iglesia católica y Apostólica; recibida, desde los tiempos primitivos de la religión cristiana, y según el consentimiento de los santos Padres, y los decretos de los sagrados concilios; enseñándoles que los santos que reinan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por los hombres; que es bueno y útil invocarles humildemente, y recurrir a sus oraciones, intercesión, y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo, nuestro señor, que es solo nuestro redentor y salvador”, Sesión XXV, 2/3-XII-1563.

el haber guardado tanto tiempo, cerradas en nuestras paredes ,
tantas y tales maravillas...”³⁶.

El P. Francisco de San José se preocupó en publicar milagros que conservaban en el archivo de la casa sin más, y lo hace con el orgullo de tener tanto sobre qué escribir, haciendo recorrido por lo ya publicado, y destacando la notoriedad de la imagen de la Virgen sobre otras:

“Contentáronse nuestros Antiguos solo con apuntarlos, de que hay archivados siete tomos de a folio: para que no borrarse en algún tiempo el polvo del olvido hechos que merecen en perpetua memoria eternidad de agradecimiento. Pasáronse casi tres siglos sin que vieses la luz pública metidas en las tinieblas lastimosas del silencio obras tan maravillosas, y maravillas tan ilustres que no se yo de Imagen alguna las haya el mundo visto mayores...”.

Un poco más adelante, en el mismo prólogo, teniendo en cuenta que escribe en el siglo de las Luces y conoce el ambiente de los ilustrados y los ataques racionalistas de los más radicales a la religiosidad popular —el Monasterio no estaba tan apartado como por la geografía podía parecer—, pone una aclaración importante que puede ser la respuesta:

“Son ya muchos los críticos en el mundo, y suelen algunos ser poco piadosos, o demasiadamente incrédulos; y puede ser que sirva de tropiezo a

³⁶ *Historia de Nuestra Señora de Gvadalupe*, op. cit., pp. 228-228v. “Desconocemos los criterios que dirigieron la selección de los milagros hecha por el padre Talavera, que en ocasiones modifica el relato original, pero creo que se puede afirmar —sin temor a equivocarnos— que le guía el interés por difundir, y mantener, la devoción a la Virgen de Guadalupe: la variedad tipológica y la diversidad de los lugares contribuyen a propagar la fama de Nuestra Señora de Guadalupe como abogada universal”, José Carlos, VIZUETE MENDOZA, “Los relatos de milagros, de la tradición oral al registro, op. cit., p. 273.

la ligereza de su censura, el ver, que autorizo por milagros muchos de estos sucesos, cuya salud fue sucesiva en varias enfermedades, oponiéndome el reparo, de que atribuyo a sobrenatural causa, lo que sería acaso efecto de la naturaleza por su virtud oculta, o fuerza reservada; por obviar esta censura, advierto casi en todos los de esta serie [los milagros que incluye en esta obra] la declaración del médico, en que se dan por milagros (...). Cuando la salud en lo humano no tiene remedio por dictamen de la medicina, verse en el enfermo una mejoría tan extraordinaria, como salir después de la promesa del peligro sin hallarse causa natural, a quien se le atribuya, y más cuando la promesa se hace a una Imagen tan milagrosa, como la de Guadalupe, ¿quién puede sin la nota de impío negarla por milagro?”³⁷.

En otra obra, pocos años después, se centró principalmente en la devoción, cultos y milagros que ha hecho la Virgen en las colonias americanas. Recoge un dato que creemos importante, poco referido en este tipo de obras, como es el milagro espiritual del peregrino que se siente tocado espiritualmente por la Virgen, en el mismo santuario de Guadalupe, y se acerca al sacramento de la penitencia, decidiendo ordenar su vida:

“Cada día se tocan estos prodigios en los confesionarios; de suerte, que podíamos llamar a esta Santa Imagen en algún modo Sacramento del dolor, y pesar verdadero de pecados. Hombres de vida estragadísima, hediondos en los sepulcros de envejecidas culpas, sin ánimo de confesarlas, desconfiados de su

³⁷ *Milagros nuevos... en este siglo por la intercesión de María Santísima Madre de Dios...*, op. cit., t. I, prólogo s. p.

salvación, llenos de pusilanimidad, y contumacia, cautivos desdichados del demonio y que solo distan de un perpetuo infierno el brevísimo intervalo de esta vida, luego que llegan a la presencia de la Santa Imagen, y miran su sagrado rostro, se vuelven a su interior, ponen la vista del alma en sus conciencias, ven clarísimamente la fealdad de sus culpas, hallan aborrecimiento a ellas, conciben esperanzas del perdón, lloran, proponen la enmienda, desean confesarse; y suele ser esto con tantas veras, que de la presencia de la Santa Imagen se van a los confesionarios hechos fuentes de lágrimas sus ojos. Refiérense muchos casos, que dicen esto, en los libros de sus Milagros”³⁸.

Un santuario insigne y una imagen de enorme devoción en el virreinato del Perú fue y es Nuestra Señora de Copacabana, custodiada por los agustinos hasta la independencia en el santuario levantado a comienzos del siglo XVII junto al lago Titicaca. Por motivos similares a los que estamos viendo el P. Alonso Ramos Gavilán nos dice los objetivos que se propuso al escribir su historia, no muy diferentes a los que hemos visto:

“Esta gente del Pirú, por aver visto las maravillas, y milagros, que a obrado entre ellos. Y en particular, en esta insigne casa de Copacabana, la llaman en todos sus trabajos y nombran Mamanchic, madre de todos (que esto significa aquella dición) a cuyos afligidos ruegos, y lamentables voces, como madre, y Señora de todos, se muestra favorable como se ha visto

³⁸ *Historia Universal de la Primitiva y milagrosa imagen de Nra. Señora de Guadalupe*, op. cit., p. 92.

muchas veces, y como de ello an dado testimonio los milagros que después pondremos”³⁹.

Pronto comenzó la Virgen a mostrar sus entrañas de madre para interceder en las peticiones que le hacían con prodigios. En aquella casa nueva donde se le daba culto, crecía la devoción y aumentaban los milagros, por lo que se decidió tomar nota de las confesiones que hacían los que habían recibido la ayuda de aquella bendita imagen.⁴⁰

Ramos Gavilán refiere un milagro puntualmente datado el 23 de abril de 1599, “como parece por una información de Don Luys de Peralta Cabeça de Baca Corregidor deste partido, que está en el archivo desta Santa Casa”. Y poco más adelante repite: “Hiziéronse las informaciones, y están en el archivo del Convento de nuestra Señora de Copacabana”⁴¹.

³⁹ *Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana, y sus Milagros, e Invención de la Cruz de Carabuco*, Lima 1621, dedición de I. Prado, Lima, 1988, p. 238; nueva edición de H. van den Berg y A. Eichmann, Bolivia, 2015.

⁴⁰ Hans van den BERG, “Los milagros de la virgen de Copacabana en las obras de los agustinos Alonso Ramos Gavilán y Antonio de la Calancha”, en *Anuario de la Academia boliviana de Historia eclesiástica*, 8 (2002-2003), pp. 33-68; Verónica SALLES-REESE, *De Viracocha a la Virgen de Copacabana: representación de lo sagrado en el lago Titica*, Institut français d’études andines, Lima, 2008, pp. 151-162; Julia COSTILLA, “El milagro en la construcción del culto a Nuestra Señora de Copacabana (virreinato del Perú, 1582-1651)”, en *Estudios Atacameños. Arqueología y antropología surandinas*, 39 (2010), pp. 35-56; Shiddarta VÁSQUEZ CÓRDOBA, “La crónica de Potosí y sus milagros: complejidad cultural y modelación de relaciones simbólicas” (2010). *Electronic Thesis and Dissertation Repository*. 23. <http://ir.lib.uwo.ca/etd/23>; Francisco Javier CAMPOS y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, “La escenografía de la *Aurora en Copacabana* de Calderón de la Barca y la historiografía agustiniana”, *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, 51 (2018), pp. 521-560; IDEM, “Calderón de la Barca, san Agustín, los agustinos y *La Aurora en Copacabana*”, en *Ibid*, 52 (2019), pp. 479-516.

⁴¹ *Historia del Célebre Santuario*, op. cit., pp. 359 y 362, respect.; Hans van den BERG, “Los milagros de la virgen de Copacabana...”, op. cit., apartado 3.1.

Cuando el gran cronista agustino Antonio de la Calancha escribe su obra, incluye una importante historia de la Virgen de Copacabana habiendo tomado información directa de los documentos los años que estuvo en el santuario del Titicaca, y dice: “Pondré algunos [milagros], siendo todos auténticos, y sus más probanzas rigurosas, los por jueces eclesiásticos que están en el Archivo de Copacavana”⁴².

Y famoso fue el milagro que no citan los historiadores agustinos sucedido en Lima por la entonces imagen bajo la advocación de Virgen del Reposo en el barrio de San Lázaro, actualmente del Rímac. En 1588 se fundó una cofradía en aquella iglesia formada por indígenas mayoritariamente oriundos de Chachapoyas. En 1590 se trasladaron a la reducción de Santiago del Cercado y cambiaron el título de la imagen por el de Copacabana para

⁴² *Crónicas Agustianas del Perú*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1972, t. I, p. 217, ed. de Manuel Merino. Recuérdese que el mismo P. Antonio de la Calancha fue también autor de la *Historia de la Imagen y monasterio de Nuestra Señora del Prado de Lima*, que conocía muy bien por ser capellán. Cuenta desde que Antonio Poblete de Loaisa talló la imagen al viajar desde España, los milagros que hizo estando en su poder, la entrega de la imagen a la Orden de san Agustín y la creación del monasterio de agustinas recoletas que salieron del gran monasterio limeño de la Encarnación. Sigue el esquema conocido que hemos citado; refiere las fuentes de que se ha servicio y respecto a los milagros afirma que: “el libro que con descargo de conciencia dejó escrito de su letra el siervo de Dios, sino de la fe y testimonio que da el Bachiller Manuel González Falcón, graduado en Teología, clérigo de menores órdenes, Notario de este Arzobispado por el señor Arzobispo Don Bartolomé Lobo Guerrero, que por una gran merced en el alma que esta santa Imagen le hizo (que se verá en su lugar), admitió el asistir continuamente a escribir y dar fe de lo que los fieles iban a manifestar den razón de sus milagros y mercedes al dicho santuario, mandándole asistir a esto el dicho Arzobispo, como consta de un título, su fecha a 10 de septiembre del año de 1609, con orden de que se fuese haciendo las aclaraciones en presencia del capellán Antonio Poblete de Loaisa ...”, Ibid., t. I, p. 802; la Historia completa de la imagen, pp. 765-870; la del monasterio y las religiosas, pp. 871-943; Francisco Javier CAMPOS y FERNÁNDEZ de SEVILLA, “Historia de la Imagen y del Monasterio de Ntra. Sra. del Prado de Lima, de Agustinas Recoletas”, *Revista Agustiana*, 37 (1996), pp. 565-659.

vincularla a la imagen del altiplano andino del Titicaca. Con ayuda del arzobispo Mogrovejo edificaron una pequeña ermita, y el 28 de diciembre de 1591 se produjo una abundante sudoración de la imagen que fue presenciado y ratificado por muchos testigos. El suceso fue aprobado por el arzobispo como milagro. En el aniversario del fenómeno la imagen fue trasladada solemnemente a la catedral y colocada en un retablo costado por la hermana del prelado. Tras la restauración de la sede metropolitana, a comienzos de la nueva centuria, se perdió la capilla de la Virgen, y en 1633 los cofrades obtuvieron licencia para regresar con ella en una procesión triunfal colocándola en el altar mayor de la iglesia y beaterio que lleva su nombre de Copacabana.⁴³

El Profesor Carlos Peña ha publicado un artículo donde apunta la arriesgada teoría de que el P. Ramos Gavilán se inspiró en la obra de Justus Lipsio sobre la Virgen de Hal (o Halle):

“El uso de un formato hagiográfico flamenco permitió al cronista agustino acomodar contenidos propios al altiplano colonial a un modelo que se nutría de la crónica medieval (...) El P. Ramos, si bien tenía mayor conocimiento de Lipsio, no

⁴³ Agradezco a la Comunidad y profesoras del Colegio la información dada y el trato recibido. ARCHIVO General de Indias, PATRONATO, 248,R.24: “Información testimonial, aprobación y calificación hecha por Toribio Alfonso Mogrovejo, arzobispo de Lima, de los milagros que obró Dios por intercesión de Nuestra Señora de Copacabana, en la iglesia parroquial nueva que el Santo arzobispo fundó en el cercado de la Ciudad de los Reyes”. Documentación sobre la cofradía de Lima, en Francisco Javier CAMPOS y FERNÁNDEZ de SEVILLA (ed.), “Copacabana. Cofradías de Nuestra Señora de Copacabana”, en *Catálogo de Cofradías del Archivo del Arzobispado de Lima*, Instituto Ecurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, San Lorenzo del Escorial, 2014, pp. 190-212; Estatutos retocados en 1714 de la cofradía de Lima, en Archivo del Arzobispado de Lima, leg. XLII, 9.

lo quiso evidenciar ante su ilustrada lectoría (...). Los objetivos del padre Ramos estuvieron pues estrechamente vinculados a su conexión ideológica lipsiana”⁴⁴.

La estructura de las obras de milagros de la Virgen es muy sencilla y similar en todos los casos: aparición de la Virgen a una persona sencilla —generalmente un pastor de ganado—, o niños, encargándoles que vaya a dar parte a las autoridades y para que les crean deben cavar en aquel lugar y encontrarán una imagen. Pide que en ese sitio se le haga una ermita y cuando deciden trasladarla al pueblo, la imagen regresa misteriosamente al lugar de la aparición, hasta que allí se le construye la ermita. La sucesión de milagros hace que se difunda la devoción y en algunos lugares crece por la afluencia constante de peregrinos y el apoyo de los monarcas que hacen buenas donaciones, entregando la custodia y el culto a una orden monástica que levantan un gran santuario-monasterio. En ese ambiente es cuando se comienzan a poner por escrito las deposiciones que hacen los peregrinos que han recibido la gracia de ser atendidas sus peticiones y difundir los portentos más sorprendentes.

En ningún caso hay especialidad de milagros por imagen y santuario, los portentos que se producen son de todo tipo y basta con leer el índice de cualquier historia para ver resurrecciones, ciegos que recuperan la vista, mujeres y hombres en peligro de muerte que sanan, tullidos que vuelven a

⁴⁴ “Un milagro flamenco en los Andes: la leyenda de la Virgen de Copacabana y su genealogía europea (1621)”, en Cécile MICHAUD (ed.), *Escritura e imagen en Hispanoamérica. De la crónica ilustrada al cómic*, Pontificias Universidad Católica del Perú, Lima, 2015, pp. 65-91; texto citado, p. 85.

caminar, endemoniados que quedan liberados, marineros que son salvados de una terrible tempestad, cautivos en tierras de musulmanes que recuperan la libertad, etc.

La estructura de la Historia de Lipsio que cita el Profesor Gálvez como texto que inspira a Ramos Gavilán es parecida a otras y también en el tipo de milagros que incluyen. Ahora vamos a recoger otros aspectos que creemos importantes respecto de la obra del autor flamenco. A comienzos del siglo XVI no fueron muchos el número de ejemplares de una misma obra que llegaban a Lima (puerto del Callao), y esos ejemplares se tenían que repartir por las ciudades más importantes. Si a eso añadimos que en algunos ejemplares no se incluyeron todos los grabados —cosa que sucedía algunas veces—, complica las cosas para saber cuál ejemplar puedo haber visto el P. Ramos, si lo vio. Otra dificultad es que los libros, como las demás mercancías, tenían que embarcarse en Sevilla, recibir la autorización correspondiente, y en Lima tener un librero o agente comercial que supiese dónde los podía vender o entregar al que previamente le hubiera hecho el encargo. Entonces el contrabando todavía era reducido y peligroso. Y otro inconveniente es que en 1619 cuando fray Alonso comienza a escribir su historia tenía que haber tenido noticia de la publicación de la obra de Lipsio y de su contenido.⁴⁵

⁴⁵ *Diva Virgo Hallensis: Beneficia eius & Miracvla fide atque ordine descripta*, Antverpiae, Ex Officina Plantiniana, M. DC.III; 1ª ed., 1604; 2ª, 1605; 3ª, 1616. En un ejemplar digitalizado de la edición de 1604 solo aparece el grabado de la ciudad de Halle, entre las págs. 24 y 25: https://books.google.es/books?id=dEVXAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbv_atb#v=onepage&q&f=false

Otro tema que debe quedar apuntado es que, aunque el grabador no firma las ilustraciones de la Historia de la Virgen de Copacabana, ¿sería aventurado pensar que esas obras anónimas podrían ser de los primeros grabados del agustino fray Francisco Bejarano que no quiso firmar? A comienzos del siglo estudió en Lima con los maestros Angelino Medero, Pérez Alessio y Vásquez de Zamora; luego ingresó en la Orden de san

En otros ejemplares de la edición de 1604 aparece el grabado del templo con el retablo y la imagen entre las págs. 14 y 15, y el de la ciudad de Halle entre las págs. 24 y 25. Presentamos referencias de tres:

1) https://books.google.es/books?id=qypUAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

2) https://books.google.es/books?id=OXY8AAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

3) https://books.google.es/books?id=BVJPAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=nl&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

En ejemplares digitalizados de la edición/impresión de 1605 aparece el grabado del templo con el retablo y la imagen entre las págs. 14 y 15, y el de la ciudad de Halle entre las págs. 24 y 25. Presentamos referencias de cuatro ejemplares:

1) https://books.google.es/books?id=4bHNpy5umdkC&printsec=frontcover&hl=es&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

2) https://books.google.es/books?id=R_VaAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

3) https://books.google.es/books?id=vFx1AAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

4) <http://liburutegibiltegi.bizkaia.eus/bitstream/handle/20.500.11938/70644/b11079952.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

En un ejemplar digitalizado de la edición de 1616 solo aparece el grabado de la ciudad de Halle, entre las págs. 24 y 25:

https://books.google.es/books?id=6WvNCTYelSUC&printsec=frontcover&hl=es&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

En otros ejemplares de esta edición aparece el grabado del templo con el retablo y la imagen entre las págs. 14 y 15, y el de la ciudad de Halle en las págs. 24 y 25. Presentamos referencias de dos ejemplares:

1) https://books.google.es/books?id=1b25wZ4110MC&printsec=frontcover&hl=es&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

2) https://books.google.es/books?id=Ba2T3BTS0xUC&printsec=frontcover&hl=es&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

Agustín y profesó en el Convento Grande en diciembre de 1610, donde pudo conocer el proyecto de su compañero fray Alonso Ramos de su propia voz.⁴⁶

En los enlaces que hemos recogido en la nota anterior casualmente ninguna de esas obras reproduce el grabado del milagro que el Profesor Carlos Gálvez piensa que sirvió al grabador anónimo que intervino y adaptó en la historia de fray Alonso;⁴⁷ tal vez lo pudo ver el artista porque en los talleres de los maestros circularon colecciones de grabados y estampas —sin textos, sueltos o formando cuadernos— que servían de modelos netos para copiar o para inspirarse.⁴⁸ El P. Calancha habla del gran lienzo del tránsito de la Virgen de la iglesia conventual que pintó siendo ya sacerdote el agustino fray Francisco Bejarano, y se refiere a él en la historia de la imagen y convento

⁴⁶ Juan Agustín CEÁN BERMÚDEZ, *Diccionario histórico de los más ilustres profesores de las Bellas Artes en España*, Imprenta de la Viuda de Ibarra, Madrid, 1800, t. I, p. 124; “Bejarano, Fray Francisco”, en Manuel de MENDIBURU, *Diccionario Histórico-Biográfico del Perú*, Imprenta Enrique Palacios, Lima, 1932, t. II, p. 412; Ricardo ESTABRIDIS CÁRDENAS, “Francisco Bejarano: pintor y grabador limeño”, *Arte y Arqueología*, 8-9 (1982-1983), pp. 38-53; IDEM, “El grabado colonial en Lima”, *Anuario de Estudios Americanos*, XLI (1984), pp. 253-289; IDEM, *El grabado en Lima Virreinal. Documento histórico y artístico (siglos XVI al XIX)*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2002, pp. 59, 95, 103, 107, 108, 109 y 112; Gloria SOLACHE VILELA, “Bejarano, Francisco”, en *Diccionario Biográfico Español*, Real Academia de la Historia, Madrid, t. VII, pp. 543-544.

⁴⁷ “La mujer flamenca, que cae bajo una rueda de molino en las páginas de Lipsio, se convierte en la crónica de Ramos en un humilde indio mitayo que salva su vida en Potosí cuando estaba a punto de ser aplastado por un molino de metal”, “Un milagro flamenco en los Andes”, op. cit., p. 78.

⁴⁸ Ricardo ESTABRIDIS CÁRDENAS, *El grabado en Lima Virreinal*, op. cit., pp. 57, 59, 103 y 107; Cécile MICHAUD y José TORRES de la PINA (eds.), *De Amberes al Cusco. El grabado europeo como fuente del arte virreinal*, Lima, Colección Barbosa-Stern, Lima, 2009; Almerindo OJEDA, “Proyecto sobre las fuentes grabadas del arte colonial: estado de la cuestión”, *PESSCA*, Universidad de California, Davis. Última revisión: Enero 7, 2017: <https://artecolonial.pucp.edu.pe/essays/el-grabado-como-fuente-del-arte-colonial-estado-de-la-cuestion>

de Nuestra Señora del Prado como testigo de portentos de la imagen, por 1605, antes de ser religioso.⁴⁹

Creemos que es más verosímil que el agustino hubiese tenido en sus manos un ejemplar de la Historia de Nuestra Señora de Guadalupe, del P. Gabriel de Talavera porque cuando fray Diego de Ocaña fue al virreinato del Perú (1599-1606) llevó buena cantidad de ejemplares de la obra, que estaba recién publicada, según confiesa en la crónica de su viaje.⁵⁰ Allí se reproduce la lámina que Petrus Angelus, grabador afincado en Toledo, hizo de la Virgen, y que, muy probablemente, fue el origen del llamado “modelo triangular” de las pinturas marianas de la “Escuela cusqueña” del siglo XVII.⁵¹ El esquema de la historia del P. Talavera es bastante semejante a la del P. Ramos Gavilán. Para el caso de las imágenes de la Virgen que se reproducen en las historias de las que hablamos de Lipsio, Talavera y Ramos, están más emparentados el grabado de la obra del P. Talavera y la del P. Ramos —la posición del Niño

⁴⁹ *Crónica moralizada*, edición de Ignacio PRADO, Lima, 1975, t. II, p. 564; *Crónicas Agustianas del Perú*, edición de Manuel Merino, o.c., t. I, p. 826.

⁵⁰ El P. Ocaña y su acompañante el P. Posada para ir desde Portobelo a Panamá alquilaron nueve mulas; cinco fueron “para llevar los trescientos cuerpos de libros de la historia de nuestra Señora”, Blanca LÓPEZ de MARISCAL, y Abraham MADROÑAL (eds.), *Viaje por el Nuevo Mundo*, op. cit., p. 87.

⁵¹ Como láminas suelta, ejemplar: Biblioteca de Extremadura (Badajoz), FA-M 270; Francisco Javier CAMPOS y FERNÁNDEZ de SEVILLA, “Un lienzo de la Virgen de Guadalupe atribuido a fray Diego de Ocaña y recuperado en Lima”, *Revista Guadalupe*, 841 (2014), pp. 16-21; IDEM, “Origen del modelo ‘guadalupense’ de las Vírgenes de Guadalupe del Perú”, *Revista Guadalupe*, 848 (2016), pp. 14-17. El 22-VII-1598 el príncipe Felipe (III) había concedido licencia a los PP. Martín de Posada y Pedro de Valencia —luego sustituido éste segundo por fray Diego— para que pudiesen pasar a Indias libros para su estudio y los volúmenes que quisieran de la *Historia de la Virgen y fundación de su Santa Casa*, del P. G. de Talavera, Archivo General de Indias, Indiferente General, leg. 2869, t. V, f. 165v.

sin duda es un error del impresor—, que la del P. Ramos y J. Lipsio. Todo esto nos inclina a mantener la opinión de que la tesis del Profesor Gálvez es un poco atrevida; no obstante, como ocurre en investigación, debemos dejar la puerta abierta a trabajos con nuevas aportaciones.

Si volvemos a la Virgen de la Peña de Francia, el autor anónimo de la historia que hemos citado, y repetimos que muy probablemente religiosos dominico, cuenta los motivos de escribir la historia del origen de la invención de la imagen, del culto y de los milagros con un esquema similar al de otras historias marianas, como hemos dicho:

“Por lo cual tuvimos por necesario dar a los fieles una breve y cierta noticia del fundamento y origen de la muy devota casa de nuestra Señora de la peña de Francia, y de la milagrosa invención de su imagen de la gloriosísima Virgen, por quien Dios ha tenido por bien hacer tantos milagros, que con mucha razón es frecuentada de todas las naciones que la vienen a visitar: unos para buscar remedios para sus necesidades; otros para darle gracias por haberlos hallado. Y haciendo mención así mismo de algunos de sus muchos milagros, refiriendo en todo sencillamente la verdad con llaneza y brevedad. Y esto conforme a los originales y memorias antiguas de la casa, y por el orden que pareció ser más agradable; solamente añadiendo lo que en nuestros días ha sido manifiesto con examen y censura, así lo uno como lo otro, de muchas personas doctas que lo vieron y examinaron”⁵².

Y terminamos recordando que los monjes y religiosos escritores de historias de las Vírgenes que veneraban en sus monasterios repiten el esquema de este

⁵² *Historia y milagros de Nuestra Señora de la Peña de Francia*, op. cit., prólogo, s.p. Tenemos otro ejemplo, en Francisco de SAN MARCOS, *Historia del origen y milagros de Nuestra Señora de la Fuencisla*, op. cit., p. 274.

tipo de obra, cuya estructura estaba modelizada, ajustándola cada escritor con matices locales a su caso y contando los milagros que allí habían ocurrido como relatos de sucesos maravillosos.⁵³

Conclusión

Hemos tratado de recoger información de tres grandes obras de imágenes de la Virgen con enorme devoción en España (Guadalupe y Peña de Francia), y el virreinato del Perú (Peña de Francia y Copacabana, hoy en Bolivia), con alguna otra referencia.

Historias que siguen en líneas generales un mismo patrón historiográfico, donde los milagros ocupan la parte más principal de las obras, tratando de demostrar los portentos que esas imágenes hacían, no solo corroborando la misericordia del Señor, sino la poderosa intercesión de esas imágenes concretas, que era una forma de atraer nuevos devotos, milagros y limosnas. Para ello se tomaba declaración a los testigos del hecho portentoso que les había sucedido, que a su vez les valía como propaganda, y por eso los historiadores dedican la mayor parte de sus respectivas obras a narrar los milagros que se habían ido reuniendo y se conservaban en los infolios del santuario, escogiendo una selección bastante completa, por tipología y clase,

⁵³ Una interesante selección de colecciones históricas impresas de milagros, en MONTROYA MARTÍNEZ, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media*, op. cit., pp. 179-182, y José Carlos VIZUETE MENDOZA, “Los relatos de milagros, de la tradición oral al registro escrito...”, op. cit., pp. 275-278.

en el sentido de que estuviesen recogidos una buena muestra de hechos, personas y circunstancias, con lo que eso significaba.

Eran conscientes de que escribían para guardar memoria de hechos sorprendentes y fomentar la devoción a la Virgen de su santuario, pero igualmente era una invitación a reafirmar la fe del lector porque sin ella no se podía comprender y aceptar que Dios hubiese actuado en esas ocasiones por medio de la Virgen María mostrando benevolencia a favor de quien con fe pedía que le sacase de esa situación física o moral que le atormentaba.

Desde el punto de vista de la investigación histórica la hermenéutica sobre los relatos, además de tener en cuenta aspectos relacionados con la textualidad, las características y valores literarios, los aspectos históricos y sociológicos, etc., no debe olvidar tener en cuenta el sentido primero —y por eso relato de sucesos maravillosos o prodigiosos—, que originan esas narraciones, que es el religioso. De lo contrario los relatos perderían su sentido objetivo de suceso sobrenatural pudiendo pasar a interpretarse como un hecho mágico o fantástico, bastante alejado de su auténtico significado.

Volvemos al texto citado de San Juan de la Cruz en la *Subida al monte Carmelo*, aunque aquí lo aplicamos en sentido analógico de la imagen y sus prodigios: “De manera que, como haya devoción y fe, cualquiera imagen bastará; mas si no la hay, ninguna bastará”.

LA REESCRITURA EN LOS MILAGROS MEDIEVALES DE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE: EL CASO DE JUAN MARTÍNEZ

María Eugenia Díaz Tena

Centro de Investigação Transdisciplinar “Cultura, Espaço e Memória”

Universidade do Porto

Introducción

Tras la edición y publicación del manuscrito C-1 del AMG (Archivo del Monasterio de Guadalupe), me encuentro preparando la edición del manuscrito C-2, por lo que aprovecho ese trabajo para mostrar qué milagros del C-1 también aparecen recogidos en el C-2 y analizar —desde el punto de vista de la reescritura— el curioso caso del milagro de Juan Martínez, presente en ambos códices.¹

¹ La versión de este milagro que aparece en el C-1 ya fue editada y analizada en María Eugenia DÍAZ TENA, “El *Otro Mundo* en un milagro mariano del siglo XV”, *Península: revista de estudos ibéricos*, 2 (2005), pp. 25-44 y en María Eugenia DÍAZ TENA, *Los milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV y primordios del XVI): edición y breve estudio del manuscrito C-1 del Archivo del Monasterio de Guadalupe*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2017, pp. 231-239. En esta ocasión nos centraremos en el análisis comparativo de la reescritura de la primera parte del milagro.

La colección de milagros de Guadalupe se compone de un total de 9 códices, cuatro de los primeros contienen los milagros del siglo XV:

- C-1, milagros de 1412 a 1503; arco temporal más amplio, pergamino, encuadernación diferente a los otros 3 códices.²
- C-2, milagros de 1412 a 1460; papel y pergamino, encuadernación idéntica a C-4 y C-3.
- C-4, milagros de 1460 a 1490; papel y pergamino, encuadernación idéntica a C-2 y C-3.
- C-3, milagros de 1490 a 1503; papel y pergamino, encuadernación idéntica a C-2 y C-4.³

Consideramos que el C-1 del AMG es un *codex unicus*, es decir, el único que contiene un determinado número de relaciones de milagros de la virgen de Guadalupe, con una determinada disposición y abarca sucesos acaecidos a lo largo de casi todo el siglo XV; pero lo cierto es que existen otros tres códices que también contienen milagros de ese mismo siglo, aunque ninguno de ellos es copia del C-1, puesto que no abarcan el mismo período temporal o contienen milagros diferentes a los del C-1 y en los casos en los que encontramos milagros que también están presentes en el C-1, la narración del mismo difiere en algunos detalles de la que encontramos en

² La descripción completa del código puede verse en DÍAZ TENA (2017), op. cit., pp. 96-103.

³ Una breve descripción de los códices C-2, C-3 y C-4 puede encontrarse en María Eugenia DÍAZ TENA, “Fuentes para el estudio de la colección medieval de milagros de Nuestra Señora de Guadalupe: los códices C-2, C-3 y C-4 del Archivo del Monasterio de Guadalupe”, *Titivillus*, 3 (2017), pp. 171-184.

el C-1. Para mostrar estas diferencias, expondremos el caso del milagro del guipuzcoano Juan Martínez.

Describo a continuación los dos primeros códices, indicando también las principales diferencias:

a) Códice 1

Es el más completo pues comprende casi todo el siglo XV y los primeros años del XVI y, tal vez, el más perfecto o esmerado de todos estos manuscritos en lo que a elaboración y presentación formal se refiere. Actualmente, se encuentra bastante descosido y los cuadernillos despegados del lomo, debido al trabajo continuado sobre él en los últimos diez años. Contiene 245 milagros (uno de ellos repetido) que abarcan un período de noventa y un años, desde 1412 hasta 1503.

El C-1, antiguamente H-4, es un manuscrito en pergamino con letra gótica redonda, que comenzaría a escribirse entre 1440 y 1450 y se concluiría a principios del siglo XVI. El texto está escrito con tinta negra y en las iniciales y encabezamientos se usa rojo y azul. También suele usarse el rojo en los calderones. Está formado por 266 folios numerados + 6 folios sin numeración + 2 folios de guardas.

La encuadernación en cuero sobre tablas con filigranas grabadas está bastante deteriorada y podría datarse entre los siglos XVII y XVIII; en todo caso, sería una encuadernación realizada durante el último período de existencia de

la encuadernaduría del Real Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe.⁴ En el lomo tres flores y dos inscripciones grabadas, entre las cinco nervaduras del lomo: *Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe* y *Desde el año de 1407 hasta 1497* * M*SS. Medida de la encuadernación: 30,5 cm x 22 cm x 8,5 cm.

Las guardas del principio y del final, que tienen el tamaño de un folio A3, están colocadas en posición horizontal, una parte queda pegada a la contratapa de la encuadernación y la otra parte queda volada; podrían ser la tabla alfabética de un libro teológico en latín, probablemente unas *Distinctiones*.

Todo el texto está escrito a dos columnas y aún son visibles las marcas del pautado de caja y la llamada de letra capital.

Manuscrito dividido en tres partes:

- La primera parte (fols. 1ra - 12vb) contiene la fundación y leyenda de la santa casa de Nuestra Señora de Guadalupe y está compuesta por un cuadernillo cosido formado por 6 bifolios.
- La segunda parte la componen las tablas de milagros que no van numeradas pues con toda probabilidad se han escrito y cosido posteriormente y se han incluido entre la parte de la leyenda y la de los milagros. La letra es diferente a la de la leyenda y a la de los milagros, es una gótica más pequeña y las letras están más juntas o apretadas. Está formada esta segunda parte por dos cuadernillos: un

⁴ Sebastián GARCÍA, *Los miniados de Guadalupe. Catálogo y museo*, Sevilla, Ediciones Guadalupe, 1998 y Guy BEAUJOUAN, “La Bibliothèque et l'école médicinale du monastère de Guadalupe a l'aube de la renaissance”, en Guy BEAUJOUAN, Yvonne POULLS-DRIEUX y Jeanne Marie DUREAU (eds.), *Médecine humaine et vétérinaire à la fin du moyen âge*, Ginebra, Droz, 1966, pp. 371-415.

bifolio suelto cosido a un segundo cuadernillo compuesto por dos bifolios, lo cual da un total de seis folios de tablas.

- La tercera parte (fols.13ra - fols.266vb) es la que contiene los 245 milagros —uno de ellos repetido— y en ella se retoma la numeración en romanos abandonada en la parte de la leyenda y la numeración arábiga a lápiz; también se numeran los milagros, que se contienen en 26 cuadernillos, con reclamos. Casi todos los cuadernillos están compuestos por 5 bifolios en pergamino, excepto el decimonoveno cuadernillo (4 bifolios) y el último (3 bifolios). En el décimo segundo cuadernillo falta la numeración de los nueve milagros que contiene, que serían los milagros 149 a 157. En el décimo tercer cuadernillo la numeración de los milagros es errónea debido a la omisión cometida en el cuadernillo anterior, así que en lugar de ser el número 158, el primero de este cuadernillo es el 149.

Mención especial merece el cuadernillo décimo quinto, ya que al final del folio 153v aparece una inscripción que nos invita a saltar hasta el cuadernillo vigésimo segundo del código y leer hasta el final del mismo. El dicho milagro de Pero Fernández aparece repetido en el folio 265r —es el último del código— y acompañado de la siguiente nota marginal: “De aquí avéis de tornar a cliiii, al miraglo de Pero Fernández, por manera que el miraglo que se sigue no se ha de leer porque a las dichas cliiii hojas está mejor”.

b) Códice 2

Antiguo Cod. H-5, que contiene milagros de la virgen de Guadalupe desde el año 1412 hasta el 1460, inclusive. Se ha usado como soporte de escritura el papel, aunque también se han intercalado algunos bifolios en pergamino, generalmente en el exterior y en el centro del cuadernillo.⁵ Letra gótica redonda del siglo XV.

Encuadernación en cuero sobre tablas —bastante deteriorada por la polilla—, con filigrana de cinco flores dentro de un jarrón y enmarcada en rombos; han arrancado los herrajes de las correíllas de cierre del manuscrito y, por tanto, parte de la encuadernación que es del siglo XVII o XVIII. En el lomo de la encuadernación tres flores y dos inscripciones grabadas, en las cinco nervaduras del mismo: *Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe y Desde el año * de 1412 * hasta 1460 M*SS*. Medida de la encuadernación: 29,3 cm x 21,5 cm x 5 cm. La encuadernación de los códices C-2, C-3, C-4 y C-7 es idéntica y debió de realizarse al mismo tiempo, pues en todos estos manuscritos las guardas pegadas en la contratapa anterior y posterior se han colocado del revés, son de pergamino y pertenecen a un mismo manuscrito latino del siglo XV, que fue copiado —muy probablemente— en el propio *scriptorium* de

⁵ Recientemente, Elena E. Rodríguez Díaz ha publicado un excelente trabajo sobre la actividad de copia de libros durante el siglo XV en el monasterio de Guadalupe, en el que se da relevancia a la minoritaria técnica del cuaderno mixto, presente en ocho manuscritos conservados y elaborados en el *scriptorium* de Guadalupe entre mediados del siglo XV y mediados del XVI, entre los que se encuentran los códices de *Milagros* C-2, C-3 y C-4. Véase Elena E. RODRÍGUEZ DÍAZ, “El monasterio de Guadalupe y su actividad de copia de libros en el siglo XV (BNE, MSS 10156 y 4127)”, en María Luisa PARDO RODRÍGUEZ (coord.), *Iglesia y escritura en Castilla, siglos XII-XVII*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2019, pp. 307-318.

Guadalupe y contiene fragmentos de la tercera parte (himnos, leyendas de santos, sermones y homilías) del *Mammothrectus super Bibliam* de Giovanni Marchesini (OFM) y que, por contener explicaciones gramaticales latinas, pudo ser usado en la Escuela de Gramática del monasterio de Guadalupe.⁶

La obra está dividida en tres partes: tablas, prólogo y 154 milagros. Todo el texto a línea tirada, excepto 3 folios del prólogo que aparecen a dos columnas. Texto en tinta de color negro, encabezamientos de los milagros en tinta roja y letras capitales en rojo y azul, con alternancia de color de relleno. Son visibles las letras de llamada.

Milagros del C-1 que también aparecen en el código C-2 de milagros del xv

En el C-1 hay 65 milagros entre 1412 y 1460, de los cuales 63 se repiten en el C-2 (los otros dos aparecen en el C-4), como veremos en esta tabla:

C-1 (1412-1503)	C-2 (1412-1460)
Milagro 1 (año 1412), f. 13r a 13v.	Milagro 1 (año 1412), f. 2v a 3v.
Milagro 2 (1412), f. 13v a 14v.	Milagro 4 (1412), f. 5r a 6v.
Milagro 3 (1412), f. 14v a 15r.	Milagro 7 (1412), f. 8v a 9r.
Milagro 4 (1412), f. 15r a 15v.	Milagro 9 (1412), f. 11r a 11v.
Milagro 5 (1412), f. 15v a 16r.	Milagro 10 (1412), f. 11v a 12r.

⁶ Véase María Eugenia DÍAZ TENA y José Carlos MARTÍN IGLESIAS, “El *Mammothrectus super Bibliam* de Marchesino da Reggio (OFM) en España: fragmentos conservados en el Real monasterio de Santa María de Guadalupe”, *Archivo Ibero-Americano. Revista franciscana de Estudios históricos*, LXXIV (279), (2014), pp. 557-616.

Milagro 6 (1412), f. 16r a 16v.	Milagro 11 (1412), f. 12r a 13r.
Milagro 7 (1413), f. 16v a 17r.	Milagro 13 (1413), f. 13v a 14r.
Milagro 8 (1413), f. 17r a 17v.	Milagro 14 (1413), f. 14r a 14v.
Milagro 9 (1413), f. 17v a 18r.	Milagro 16 (1413), f. 15r a 15v.
Milagro 10 (1413), f. 18r.	Milagro 18 (1413), f. 16r.
Milagro 11 (1414), f. 18r a 18v.	Milagro 23 (1414), f. 18r a 18v.
Milagro 12 (1414), f. 18v a 20r.	Milagro 25 (1414), f. 19r a 21r.
Milagro 13 (1418), f. 20r a 22r.	Milagro 34 (1418), f. 26r a 28v.
Milagro 14 (1420), f. 22r a 22v.	Milagro 36 (1420), f. 29r a 29v.
Milagro 15 (1421), f. 22v a 23r.	Milagro 37 (1421), f. 29v a 30v.
Milagro 16 (1424), f. 23r a 23v.	Milagro 40 (1424), f. 32r a 32v.
Milagro 17 (1425), f. 23v a 24r.	Milagro 41 (1425), f. 32v a 33r.
Milagro 18 (1429), f. 24r.	Milagro 45 (1429), f. 37r a 37v.
Milagro 19 (1429), f. 24r a 25v.	Milagro 46 (1429), f. 37v a 39r.
Milagro 20 (1433), f. 25v a 26r.	Milagro 50 (1433), f. 41v a 42r.
Milagro 21 (1435), f. 26r a 26v.	Milagro 52 (1435), f. 42r a 43r.
Milagro 22 (1438), f. 26v a 27r.	Milagro 55 (1438), f. 46r a 47r.
Milagro 23 (1441), f. 27r a 27v.	Milagro 58 (1441), f. 51v a 52v.
Milagro 24 (1442), f. 27v a 28r.	Milagro 63 (1442), f. 57v a 58v.
Milagro 25 (1442), f. 28r a 28v.	Milagro 64 (1442), f. 58v a 59r.
Milagro 26 (1442), f. 28v a 29r.	Milagro 68 (1442), f. 64v a 65r.
Milagro 27 (1442), f. 29r a 29v.	Milagro 69 (1442), f. 65r a 65v.
Milagro 28 (1442), f. 29v a 30r.	Milagro 70 (1442), f. 66r.
Milagro 29 (1442), f. 30r a 33r.	Milagro 71 (1442), f. 66r a 69v.
Milagro 30 (1442), f. 33r a 33v.	Milagro 73 (1442), f. 70v a 71v.
Milagro 31 (1444), f. 33v a 34v.	Milagro 81 (1444), f. 83r a 83v.

Milagro 32 (1444), f. 34v.	Milagro 82 (1444), f. 83v a 84r.
Milagro 33 (1445), f. 34v a 35v.	Milagro 86 (1445), f. 86v a 87v.
Milagro 34 (1445), f. 35v a 36r.	Milagro 87 (1445), f. 88r a 88v.
Milagro 35 (1445), f. 36r a 37r.	Milagro 89 (1445), f. 90r a 91r.
Milagro 36 (1445), f. 37r a 38r.	Milagro 88 (1445), f. 88v a 90r.
Milagro 37 (1448), f. 38r a 38v.	Milagro 99 (1448), f. 108r a 109r.
Milagro 38 (1448), f. 38v a 39r.	Milagro 101 (1448), f. 111r a 111v.
Milagro 39 (1448), f. 39r a 39v.	Milagro 104 (1448), f. 114r a 115r.
Milagro 40 (1448), f. 39v a 40v.	Milagro 107 (1448), f. 117v a 119r.
Milagro 41 (1450), f. 40v a 41v.	Milagro 121 (1450), f. 139r a 140r.
Milagro 42 (1450), f. 41v a 42r.	Milagro 124 (1450), f. 142r a 143r.
Milagro 43 (1450), f. 42r a 42v.	Milagro 126 (1450), f. 144r a 144v.
Milagro 44 (1450), f. 42v a 43r.	Milagro 128 (1450), f. 145v a 146r.
Milagro 45 (1450), f. 43r a 43v.	Milagro 129 (1450), f. 146r a 147r.
Milagro 46 (1451), f. 43v a 44v.	Milagro 132 (1451), f. 150r a 151r.
Milagro 47 (1452), f. 44v a 45r.	Milagro 131 (1452), f. 149r a 150r.
Milagro 48 (1452), f. 45r a 46r.	Milagro 133 (1452), f. 151r a 153v.
Milagro 49 (1453), f. 46r a 46v.	Milagro 134 (1453), f. 153v a 154v.
Milagro 50 (1454), f. 46v.	Milagro 135 (1454), f. 154v a 155r.
Milagro 51 (1454), f. 46v a 47r.	Milagro 136 (1454), f. 155r a 155v.
Milagro 52 (1455), f. 47r a 48r.	Milagro 137 (1455), f. 155v a 156v.
Milagro 53 (1456), f. 48r a 48v.	Milagro 138 (1456), f. 156v a 157v.
Milagro 54 (1457), f. 48v a 49r.	Milagro 139 (1457), f. 157v.
Milagro 55 (1459), f. 49r.	Milagro 141 (1459), f. 159r a 159v.
Milagro 56 (1459), f. 49r a 49v.	Milagro 142 (1459), f. 159v a 160r.
Milagro 57 (1459), f. 49v a 50r.	Milagro 143 (1459), f. 160r a 161r.

Milagro 58 (1459), f. 50r a 50v.	Milagro 144 (1459), f. 161r a 161v.
Milagro 59 (1459), f. 50v a 51r.	Milagro 145 (1459), f. 161v a 162r.
Milagro 60 (1459), f. 51r a 52r.	Milagro 148 (1459), f. 165r a 166v.
Milagro 61 (1460), f. 52r a 52v.	Milagro 150 (1460), f. 167r a 167v.
Milagro 62 (1460), f. 52v a 53r.	Milagro 151 (1460), f. 168r a 168v.
Milagro 63 (1460), f. 53r a 54r.	Milagro 153 (1460), f. 170r a 171r.

La reescritura en los milagros medievales de Guadalupe: dos redacciones diferentes del milagro de Juan Martínez (C-1, milagro 29, f. 30r a 33r; C-2, milagro 71, f. 66r a 69v)

Partiendo de la idea que ya defendí en 2017,⁷ creo que existieron unos “libros originales” de milagros, como se indica en la rúbrica que antecede a los milagros que se recogen en el C-1. En ellos se anotaban estos relatos a la llegada de los peregrinos y que, probablemente, no se han conservado por su volátil materialidad o porque fueron destruidos al *copiarse* los milagros en los códices hoy conservados (C-2, C-3 y C-4), que estaban destinados a permanecer en la biblioteca del monasterio como testimonio notarial de los milagros que contaban los peregrinos al llegar a Guadalupe. Los relatos del C-1, que también siguen los “libros originales”, presentan ciertas diferencias con los recogidos en los otros tres códices, pues es un uso diferente y especial el que se les dará, ya que:

“el esmero con el que se ha realizado su encuadernación y su puesta en página, y el hecho de que todo el manuscrito sea de pergamino, sugieren doble intención al configurarse la copia: por un lado, en el

⁷ DÍAZ TENA (2017), op. cit., pp. 109-110.

deseo de perduración, por la elección del pergamino; y, por otro, en la exposición pública —en el púlpito de la iglesia o en el del refectorio—, por su esmerada estética y por contener una selección de milagros que abarcan casi todo el siglo XV”⁸.

Retomando la terminología usada por Gérard Genette,⁹ el *hipotexto* del que proceden los *hipertextos* que aquí nos ocupan ha desaparecido, lo que nos impide hacer un análisis de sus distintas transformaciones en los procesos de reescritura de los cuatro manuscritos con milagros del siglo XV. Pero sí que podemos apreciar las diferencias entre los distintos *hipertextos* conservados, que proceden de un *hipotexto* o texto preexistente no conservado, como muestro a continuación con el texto del milagro de Juan Martínez.

XXIX

OTRO MILAGRO DE CÓMO UN HOMBRE QUE DUDABA SI AVÍA PARAÍSO,
PURGATORIO E INFIERNO, SALIENDO DESTA VIDA LO VIDO ALLÁ TODO

Un hombre que se llamava Juan Martínez, vezino de la villa de Çumaya, que es en la provincia de Guipúzcuca, vino a este monesterio en romería e recontando la causa dixo assí:

Yo fui tentado del enemigo cerca de la fe, en tanto grado que dudava si avía paraíso e purgatorio e infierno. E, estando un día en mi cama acostado

⁸ DÍAZ TENA (2017), op. cit., p. 111.

⁹ Gérard GENETTE, *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*, Madrid, Taurus, 1989. Para la reescritura de los milagros de Guadalupe, véase también Françoise CRÉMOUX, *Las edades de lo sagrado. Los milagros de Nuestra Señora de Guadalupe y sus reescrituras (siglos XV-XVII)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2015.

a dormir, dos horas antes que ama- | |^[30v] neciesse —como estoviesse enbuelto en mis diabólicos pensamientos—, adormecime e parecíame que nevava muy mucho e que me levantava para poner recaudo en el ganado que tenía en el campo. E queriendo salir de mi casa, que se levantava un gran torvellino de viento, en el qual no vía otra cosa, sinon que me parecía que me fue luego tapada la boca con una mano, muy fuertemente. Por tal manera que assí me salió el ánima del cuerpo. [...]

LXXI

DE CÓMO UN OMBRE TENIENDO ALGUNAS DUBDAS ÇERCA DE LA FE, POR SUGESTIÓN DEL NUESTRO ENEMIGO EL DEMONIO, FUE TRASPORTADO POR QUATRO ORAS E VIDO EN ESPÍRITU MUCHAS TERRIBLES | |^[66v] VISIONES E PASÓ MUCHOS TORMENTOS, DE LOS QUALES FUE LIBRADO, SEGUND A ÉL PARESCÍA, PORQUE SE RECOMENDÓ A NUESTRA SEÑORA SANTA MARÍA DE

GUADALUPE¹⁰

Morava en la villa de Çumaya de Agualta, que es en Viscaya, un buen ombre que se llamava Juan Martínez, el qual —por sugestión de nuestro enemigo— dubdava en algunas cosas çerca de la nuestra fe. Mayormente, tenía grand dubda si avía paraíso e purgatorio e infierno.

¹⁰ Letra capital muy trabajada en rojo y azul. En el margen superior y con letra del siglo XVII se hace la siguiente advertencia: *No se lea, que no es milagro, sino sueño o fingimiento y es causa de reír; y aún quita la autoridad a los demás milagros.* Con una gran X se han tachado todos los folios en los que se contiene el milagro.

Pues como este toviesse una hermana en aquella villa, vínole el tiempo en que avía de parir e con los grandes dolores que en el parto padecía, amortesciose muchas vezes, por maña que algund espacio estava quasi muerta e dende a poco tornava en su acuerdo. A la qual el dicho su hermano diligentemente preguntava, rogándole que le dicesse qué vía o sentía quando así estava traspasada o amortescida; o si por ventura veía alguna visión de Dios o de santa María o de las otras cosas que suelen ser dichas, en las cuales su ánima dubdava.

E su hermana le respondió que non veyera cosa alguna de aquellas, mas que estava como quien duerme sin sentir cosa alguna.

Por la qual respuesta cresçieron e se arraigaron en él las dubdas e pensamientos que tenía.

E luego aquel día —a dos oras de la noche— estando en su cama, enbuelto en sus pensamientos, adurmiose e paresçiole en sueños que nevava muy fuertemente e que se levantava para poner recabdo en el ganado que en el canpo tenía. E, queriendo salir de casa, que se levantava un grand torvellino de vientos, en el qual le paresçía que con una mano le era atapada la boca muy fuertemente. Por tal manera que, súbitamente, se le salió el ánima del cuerpo [...].

Acabamos de reproducir el encabezamiento o título del milagro y la presentación del peregrino receptor, primera de las partes en la que se

estructuran internamente los milagros de Guadalupe.¹¹ No reproducimos el texto completo por ser muy extenso y por considerar que en este fragmento se pueden observar bien las diferencias fundamentales entre la versión del milagro copiada en C-1 y la copiada en C-2.

Si partimos del encabezamiento o título, vemos que es mucho más breve, conciso y enigmático el de C-1, mientras que el título en C-2 es más largo, ofrece más detalles y llama la atención sobre las terribles visiones y tormentos que se nos van a relatar, sin hacer una mención expresa al más allá, como se hace en el encabezamiento de C-1.

Al hacer la presentación del peregrino, el manuscrito 1 se limita a indicar el nombre y el lugar de procedencia, mientras que en el manuscrito 2 también se indica que sus dudas eran sugestión del maligno y concernían a la existencia del paraíso, el purgatorio y el infierno.

Tras esa breve presentación, en el C-1 toma la palabra Juan Martínez y cuenta en primera persona el origen de sus dudas e introduce de manera concisa lo que le pasa justo antes de que el alma abandone su cuerpo y se inicie su viaje por el más allá; en tanto que en el texto del C-2 la narración se continúa en tercera persona y se nos cuenta con detalle el suceso que provocó las dudas de fe en Martínez: que su hermana estaba embarazada y que por complicaciones en el parto se desvaneció varias veces, llegando a estar casi muerta, y cuando despertó él sintió una gran curiosidad por saber si cuando estaba traspasada había tenido alguna visión de Dios o de la Virgen;

¹¹ Para la estructura narrativa de los milagros, véase DÍAZ TENA (2017), op. cit., 49-50.

como la hermana le dijo que no había sentido nada, sus dudas crecieron. Solo tras contar la historia de su hermana, nos contará los mismos detalles de la nieve, el torbellino y la boca con los que se había introducido en el C-1 la salida del alma del cuerpo de Juan Martínez.

Son dos los detalles que me parecen más significativos de los fragmentos transcritos y comentados: la redacción en primera persona del milagro en C-1 y la omisión de la historia de la hermana embarazada, pues creo que refuerzan la idea de la distinta finalidad de estos códices. El C-2 es un mero testimonio notarial, copiado con un fin de conservación y que no selecciona o elimina partes del *hipotexto*, ni realiza cambios sustanciales en el estilo; mientras que en el C-1 se observan cambios, pues se intenta que el texto sea breve y conciso mediante la eliminación de las partes que no aportan nada a la narración milagrosa que se quiere transmitir. Además, el texto del C-1 se reescribe en primera persona, haciendo que el lector u oyente sienta una mayor proximidad hacia el hecho que se cuenta y que lo considere verosímil, pues se pone en boca del propio Juan Martínez.

La técnica de narrar los milagros en primera persona se usa bastante en el C-1, mientras que en el C-2 predomina la narración en tercera persona, como se podrá comprobar en los datos que aporsto a continuación:

Uso de la 1ª y de la 3ª persona en los milagros duplicados de C-1 y C-2

C-1 (1412-1503)	Persona de la narración C-1	C-2 (1412-1460)	Persona de la narración C-2
Milagro 1 (1412)	1ª	Milagro 1	3ª
Milagro 2 (1412)	1ª	Milagro 4	3ª
Milagro 3 (1412)	3ª	Milagro 7	3ª
Milagro 4 (1412)	1ª	Milagro 9	3ª
Milagro 5 (1412)	1ª	Milagro 10	3ª
Milagro 6 (1412)	3ª	Milagro 11	3ª
Milagro 7 (1413)	1ª	Milagro 13	3ª
Milagro 8 (1413)	1ª	Milagro 14	3ª
Milagro 9 (1413)	1ª	Milagro 16	3ª
Milagro 10 (1413)	1ª	Milagro 18	3ª
Milagro 11 (1414)	3ª	Milagro 23	3ª
Milagro 12 (1414)	1ª	Milagro 25	3ª
Milagro 13 (1418)	3ª	Milagro 34	3ª
Milagro 14 (1420)	1ª	Milagro 36	3ª
Milagro 15 (1421)	1ª	Milagro 37	3ª
Milagro 16 (1424)	1ª	Milagro 40	3ª
Milagro 17 (1425)	1ª	Milagro 41	3ª
Milagro 18 (1429)	3ª	Milagro 45	3ª
Milagro 19 (1429)	1ª	Milagro 46	1ª
Milagro 20 (1433)	1ª	Milagro 50	3ª
Milagro 21 (1435)	1ª	Milagro 52	1ª
Milagro 22 (1438)	3ª	Milagro 55	3ª
Milagro 23 (1441)	3ª	Milagro 58	3ª

Milagro 24 (1442)	1 ^a	Milagro 63	1 ^a
Milagro 25 (1442)	1 ^a	Milagro 64	3 ^a
Milagro 26 (1442)	1 ^a	Milagro 68	3 ^a
Milagro 27 (1442)	1 ^a	Milagro 69	3 ^a
Milagro 28 (1442)	1 ^a	Milagro 70	3 ^a
Milagro 29 (1442)	1 ^a	Milagro 71	3 ^a
Milagro 30 (1442)	1 ^a	Milagro 73	3 ^a
Milagro 31 (1444)	1 ^a	Milagro 81	3 ^a
Milagro 32 (1444)	1 ^a	Milagro 82	3 ^a
Milagro 33 (1445)	1 ^a	Milagro 86	3 ^a
Milagro 34 (1445)	1 ^a	Milagro 87	3 ^a
Milagro 35 (1445)	1 ^a	Milagro 89	3 ^a
Milagro 36 (1445)	1 ^a	Milagro 88	3 ^a
Milagro 37 (1448)	1 ^a	Milagro 99	3 ^a
Milagro 38 (1448)	1 ^a	Milagro 101	3 ^a
Milagro 39 (1448)	1 ^a	Milagro 104	3 ^a
Milagro 40 (1448)	1 ^a	Milagro 107	3 ^a
Milagro 41 (1450)	1 ^a	Milagro 121	3 ^a
Milagro 42 (1450)	1 ^a	Milagro 124	3 ^a
Milagro 43 (1450)	1 ^a	Milagro 126	3 ^a
Milagro 44 (1450)	1 ^a	Milagro 128	3 ^a
Milagro 45 (1450)	1 ^a	Milagro 129	3 ^a
Milagro 46 (1451)	1 ^a	Milagro 132	3 ^a
Milagro 47 (1452)	1 ^a	Milagro 131	3 ^a
Milagro 48 (1452)	1 ^a	Milagro 133	3 ^a
Milagro 49 (1453)	1 ^a	Milagro 134	3 ^a

Milagro 50 (1454)	1ª	Milagro 135	3ª
Milagro 51 (1454)	1ª	Milagro 136	3ª
Milagro 52 (1455)	1ª	Milagro 137	3ª
Milagro 53 (1456)	1ª	Milagro 138	3ª
Milagro 54 (1457)	1ª	Milagro 139	3ª
Milagro 55 (1459)	1ª	Milagro 141	3ª
Milagro 56 (1459)	1ª	Milagro 142	3ª
Milagro 57 (1459)	1ª	Milagro 143	3ª
Milagro 58 (1459)	1ª	Milagro 144	3ª
Milagro 59 (1459)	1ª	Milagro 145	3ª
Milagro 60 (1459)	1ª	Milagro 148	3ª
Milagro 61 (1460)	1ª	Milagro 150	3ª
Milagro 62 (1460)	3ª	Milagro 151	3ª
Milagro 63 (1460)	1ª	Milagro 153	3ª

De los 63 milagros del C-1 que también aparecen en el C-2, solo 8 se redactan en tercera persona, principalmente en los primeros años de la compilación. Y de los 63 milagros del C-2 que también están recogidos en C-1, únicamente 3 se narran en primera persona.

Conclusiones

Para tener una visión más amplia sobre la reescritura de los milagros manuscritos de Guadalupe, es necesario llevar a cabo la edición de los manuscritos restantes, pues eso nos permitirá afinar y mejorar las hipótesis de trabajo, a la vez que nos proporcionará un *corpus* textual muy interesante.

Creo que los códices C-1, C-2, C-3 y C-4 son *hipertextos* que tomaron como *hipotexto* los “libros originales” de milagros y que los códices 2, 3 y 4 son testimonios notariales que siguieron con mayor fidelidad el texto original, mientras que en el código 1 se llevaron a cabo un mayor número de intervenciones de estilo y de supresión de los fragmentos menos relevantes de los milagros narrados por los peregrinos a su llegada al monasterio. Espero poder confirmar estas ideas en un futuro no muy lejano, cuando consiga exhumar y publicar los tres manuscritos de milagros medievales de Guadalupe que siguen inéditos.

LOS NOMBRES DE LA VIRGEN: EVOLUCIÓN DEL LÉXICO MARIANO EN LAS RELACIONES DE MILAGROS DE GUADALUPE (EXTREMADURA, SIGLOS XV-XVII)

Françoise Crémoux

Laboratoire d'Études Romanes (LER)

Université Paris 8-Vincennes-Saint Denis

El presente estudio pretende interrogar el léxico del discurso dirigido a la Virgen, los términos que se usan para hablarle y hablar de ella, y las modalidades de las oraciones y de las invocaciones marianas, entre los siglos XV y XVII. Se quieren movilizar, para desarrollar tal análisis, unos textos que hablan de y a la Virgen de forma sistemática: se trata de las relaciones de milagros atribuidos a la intercesión de la Virgen de Guadalupe en su santuario extremeño. El *corpus* puede parecer limitado, pero tratándose de España entre los siglos XV y XVII, hay que recordar que la relación de milagro era entonces un micro-género narrativo omnipresente; elemento imprescindible de la literatura hagiográfica, se difunde desde los orígenes del género y de la literatura cristiana primitiva a través de las *Vitae*, *Miracula* y otras *Legenda*

aurea. La vitalidad de esta literatura hagiográfica continúa durante el periodo moderno, encarnándose en los *Flos sanctorum*¹ esas vidas de santos que no dejan de ser editadas y reeditadas, constantemente multiplicadas y aumentadas,² y que en muchos casos son el único libro que poseen “los lectores más humildes”³. Paralelamente, durante la época moderna nacen nuevas posibilidades y modalidades de difusión de los relatos milagrosos, ya que a partir de la segunda mitad del siglo XVI, las relaciones de milagros aparecen en nuevos soportes, como los *pliegos sueltos*, tanto en verso como en prosa; pueden aparecer como núcleos dramáticos en algunas formas teatrales como el auto sacramental o la comedia de santos, así como temas y motivo de la poesía sagrada, o elementos motores de ficciones en prosa, etc. Todo eso hace de la relación de milagro en España, desde el período medieval hasta el siglo XVIII, un tipo de texto dotado de un sentido y de un estatuto espiritual peculiar, muy valorado por la institución eclesiástica, al mismo tiempo que se construye cada vez más como un género literario con códigos específicos, y como motivo narrativo y dramático que puede aparecer en un gran número de textos de ficción.

¹ El jerónimo Pedro de la Vega publicó en 1520 *La vida de nuestro señor Jesuchristo y de su Santísima Madre y de los otros santos segun la orden de sus fiestas*; título que pronto se convirtió en *Flos Sanctorum*, en las ediciones posteriores de la obra, y que se transmite a los siguientes autores.

² Después de Pedro de la Vega, Alonso de Villegas en 1578, y el jesuita Pedro de Ribadeneyra en 1599, publican a su vez unos *Flos Sanctorum*, todos reeditados con regularidad hasta finales del siglo XVII, incluso un poco más allá.

³ Es la expresión que utiliza, en francés, Pierre CIVIL, en su artículo “Flos sanctorum et iconographie religieuse dans l’Espagne de la Contre-Réforme : le portrait de la Vierge”, *Les langues Néo-latines*, 295 (1995), p.119, ver en particular la nota 4.

Entre los numerosos santuarios marianos⁴ que practicaron entonces tales operaciones de recolección y compilación, conservación y difusión de las relaciones milagrosas, manuscritas y luego impresas, uno de los más interesantes, desde el punto de vista del *corpus* de milagros, es precisamente el de Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura. La colección de relaciones milagrosas conservada en el santuario constituye un conjunto a la vez representativo de las evoluciones anteriormente señaladas, y excepcional, por la cantidad de relatos recopilados y calidad de su conservación. En el monasterio se han conservado hasta nuestros días nueve códices manuscritos de milagros, los cuales reúnen más o menos 1800 textos, recopilados desde los primeros años del siglo XV hasta las primeras décadas del XVIII.

Tal *corpus* es único en España por la cantidad de relaciones conservadas, por la homogeneidad de la empresa de recolección, y por su larga duración; pero su carácter excepcional también es consecuencia de su naturaleza plural; en los textos se escuchan una multiplicidad asombrosa de voces, desde los beneficiarios de milagros hasta la multitud de los peregrinos, desde los testigos hasta los monjes, desde los niños a sus padres, y desde los campesinos hasta los nobles de alto rango, pasando por los soldados y los letrados. Otra prueba de la plasticidad y pluralidad del *corpus* es que en él se llegan a conservar varias versiones del relato de un mismo suceso milagroso.

⁴ Algunos eran entonces centros muy importantes de peregrinaciones; como los de la Virgen de Montserrat, de Nuestra Señora de la Peña de Francia, de Nuestra Señora del Pilar; otros podían tener una influencia más local, como los de Nuestra Señora de Atocha (Madrid), Nuestra Señora de Sopedrán (Guadalajara), Nuestra Señora de Valvanera (Logroño), etc.

En efecto, la comunidad jerónima de Guadalupe no solo se ocupó de reunir y conservar los relatos que llegaban al monasterio en boca de los peregrinos; también se encargó de reproducir, en parte o en totalidad, ciertos manuscritos de milagros, y de publicar bajo forma impresa varias antologías de relatos milagrosos, al final del siglo XVI y durante el siglo XVII. Desde los manuscritos hasta las antologías publicadas, y luego de una a otra de estas antologías, ciertos relatos llegaron a ser reelaborados y reescritos bajo formas diferentes y dentro de dinámicas distintas. Para decirlo de otra manera, los religiosos del santuario llevaron a cabo un trabajo textual que transforma de manera espectacular los relatos primitivos y los conduce, a través de un proceso largo de reescritura, a metamorfosis tan profundas como variadas —aunque tal proceso tenga que ver con una parte relativamente poco importante del conjunto milagroso—. Desde la (o las) versión(es) manuscrita(s) hasta las sucesivas versiones impresas, se elaboran estrategias de escrituras y usos lexicales diferenciados, los cuales revelan evoluciones y cambios de prácticas. Por eso, desde el punto de vista de los usos lexicales y de las transferencias semánticas que se quieren interrogar en el presente trabajo, los relatos de milagros de Guadalupe presentan un interés mayor: existen en una temporalidad larga, convocan un léxico religioso específico y repetitivo; definen modalidades y prácticas institucionales, espirituales y devocionales. Así es como proporcionan un *corpus* que permite analizar usos variados, dependiendo de los tipos de beneficiarios y de los cambios en la Iglesia, así como evoluciones semánticas

e ideológicas de términos tan centrales en la vida religiosa de los siglos XVI y XVII como los “nombres” de la Virgen.

Tan importante *corpus* da la oportunidad de analizar ciertos relatos desde una lectura comparada de tres versiones distintas.⁵ Primero, están los manuscritos del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, que recogen textos fechados de 1403 hasta 1722, y son fruto de una escritura mixta, controlada y finalizada por los monjes, pero alimentada por los fieles, sus experiencias, las formas de sus devociones y testimonios. Los códices recogen así relatos milagrosos que, aun mediatizados por el trabajo de los religiosos, permiten escuchar una voz bastante difícil de encontrar en estos tiempos lejanos: la de la inmensa mayoría generalmente muda. A través de tal voz, y de su expresión conservada, se elabora una memoria religiosa colectiva. Los textos manuscritos cumulan de esta manera funciones de archivo y memoria, de difusión y de propaganda de un culto específico, y finalmente de pedagogía devocional que la institución monástica les atribuye.

A partir de estas colecciones manuscritas, un primer libro impreso, que es ante todo una historia de la imagen de la Virgen de Guadalupe y del monasterio, reproduce una primera serie de relatos milagrosos y permite ampliar su difusión. Se trata del libro de Gabriel de Talavera, prior de Guadalupe en el momento en que se publica, titulado *Historia de Nuestra Señora*

⁵ Ver Françoise CRÉMOUX, *Las edades de lo sagrado. Los milagros de N^{tra} S^{ra} de Guadalupe y sus reescrituras (siglos XV-XVII)*, Saragoza, Institución Fernando el Católico, 2015, Colección “De letras”, 342 p. El presente trabajo es una versión aumentada de un sub-capítulo de dicho libro – Segunda Parte, II, 2.

de Guadalupe, consagrada a la soberana majestad de la Reyna de los Ángeles milagrosa patrona de este santuario, impreso en Toledo, por Thomas de Guzmán, en 1597.⁶

El autor de esta obra es una gran figura intelectual de la Orden jerónima; en su tarea de historiador del santuario, elige un camino a la vez erudito y piadoso para elaborar cinco libros, dedicando cuatro de ellos a la fundación y a la historia del santuario. El quinto recoge 150 relatos de milagros atribuidos a la intercesión de Nuestra Señora de Guadalupe. Los cinco libros se completan con cinco libros de comentarios; el libro de comentarios que se centra en los milagros propone una reflexión tan compleja como matizada sobre la definición del milagro y sobre las devociones afines; reflexión que entronca directamente con los cuestionamientos tridentinos y la prudencia de los padres conciliares en el terreno de las peregrinaciones, devociones hacia los santos y las reliquias, y los milagros.

Un segundo libro impreso, que se presenta desde el título como otra historia del santuario extremeño, se publica en Lisboa en 1631;⁷ se trata de *Venida de la Soberana Virgen de Guadalupe a España*, de Diego de Montalvo, otro religioso jerónimo. Este nuevo libro se aleja notablemente de las ambiciones históricas y teológicas que fueron las del padre Talavera. Para Montalvo, la historia del santuario parece ser un breve pretexto, en el sentido literal de la palabra, a lo que realmente es el objeto de su obra, es decir, la publicación de una amplia selección de 350 relatos de milagros. El proyecto de Montalvo

⁶ BNE, R.30597.

⁷ BNE, Mss, 6-i-6134.

se reduce claramente a la voluntad de proponer a los fieles unos textos edificantes, propicios a alimentar su devoción. No esboza ninguna tentativa para cuestionar la definición del milagro ni las formas de la devoción, sino que se contenta con recopilar y llevar a la imprenta los relatos que según su parecer son los más adecuados para alimentar la devoción de la Virgen guadalupense y guiar las prácticas devotas de sus lectores.

Tres tipos de redacción, tres modalidades de escritura, tres diferentes niveles de objetivos caracterizan pues, las tres versiones diferentes de los relatos que se encuentran repetidos en estos tres conjuntos. Como era de esperar, tres conjuntos lexicales organizados de manera distinta están operando en las tres versiones, conjuntos lexicales asociados a tiempos diferentes y prácticas en evolución. En este triple conjunto, la figura de la Virgen está lógicamente omnipresente. En efecto, los relatos de milagros obedecen por lo general, a una estructura repetitiva, bastante similar en todas las versiones; en tal estructura, la parte que cuenta el milagro en sí es generalmente la más reducida: el episodio milagroso se suele narrar brevemente, para subrayar el aspecto impactante de la acción sobrenatural. Pero para que los lectores entiendan el milagro, también hay que prepararlos a recibirlo, y por eso los relatos proporcionan elementos de contexto, informaciones —individualizadas o no, según las versiones— sobre el “héroe” del relato y beneficiario del milagro y sobre las circunstancias que lo llevaron a pedir el socorro divino. El esquema narrativo común a todos los relatos se construye siempre como una descripción, que puede ser larga y

detallada, del problema central, seguida por una resolución muy rápida de la situación de crisis gracias a la intercesión de la Virgen.

En tal esquema, dos momentos implican de forma sistemática la presencia de la Virgen de Guadalupe en el relato, y por consiguiente en las palabras: se trata primero del momento álgido de la crisis, el que provoca en el devoto una súplica dirigida a la potencia divina —lo que en este *corpus* significa a la Virgen, que aparece en figura central como intercesora privilegiada—; y en segundo lugar se trata del propio momento de intervención divina, a veces caracterizado en los relatos por una aparición de María, lo que permite introducir en el texto un retrato de la Virgen. Pero mucho más allá de los limitados momentos de cristalización y resolución de la crisis, la Virgen guadalupense está por todas partes en los relatos milagrosos; protectora por antonomasia, figura referencial de la espiritualidad como de la identidad de sus fieles, está en el centro del milagro, de la peregrinación que es su consecuencia, y del relato que resulta de ambas cosas y las cuenta. Más allá del léxico de la oración y del retrato, los nombres de la Virgen están por todas partes en cada relato. En los relatos de milagros las voces de sus devotos la suplican, la describen, pero sobre todo la designan, la nombran.

El peso de la formulación, claro, es proporcional a la importancia que se confiere al objeto del discurso. En los conjuntos aquí analizados de relatos de milagro, quizás el momento esencial del texto estriba menos en la realización de la acción milagrosa que en el encuentro provocado por el milagro entre el

devoto y Dios. Por eso, el núcleo semántico y espiritual de cada texto funciona como una epifanía, y se centra en la aparición más que en el suceso.

Dirigirse a la Virgen

En tales condiciones, los términos de la oración adquieren una dimensión fundamental. Además, el interés específico de estos textos reside en su capacidad de cruzar la voz de los peregrinos con la intención catequética y educativa de los monjes; por lo tanto, las relaciones de milagros dejan huella de lo que la institución quiere transmitir y enseñar en materia de formulación devota —cómo hay que dirigirse a la Virgen, cómo denominarla y venerarla— pero también dejan transparentar la manera en que la gran mayoría de la población se apropia de dichos conocimientos —por lo menos en la versión manuscrita de los relatos—.

La oración, el voto o la promesa dirigidos a la Virgen están así presentes de manera sistemática en los textos, cualquiera que sea la forma que adopten; son la llamada, la pregunta que induce la respuesta divina, bajo forma milagrosa; son la posibilidad y la forma de comunicarse con lo divino. Como fórmulas fijas nacidas de sus repetidas ocurrencias en el *corpus*, y por lo tanto susceptibles de ser reutilizadas, imitadas, reproducidas por los lectores de los relatos, son a la vez la memoria de una práctica y su reelaboración posterior, es decir su modelo. Por lo tanto, en los propios relatos tales “modelos” de oración y formulación devota se transforman en

un instrumento central de la pedagogía devocional. De ahí el visible cuidado “formulario” de los distintos transcriptores de los relatos.

La historia de la resurrección de Ana López, relato de milagro con fecha de 1517 en los códices manuscritos, da una idea bastante precisa de la evolución de dichas formulaciones. En su versión manuscrita, el relato está transcrito del comienzo al final en estilo directo —excepto algunas líneas de introducción y conclusión— y quien cuenta la enfermedad, muerte y resurrección de Ana López es su marido. Él cuenta también, de la misma manera detallada, la oración que dirigió a la Virgen de Guadalupe para pedir su protección. Las palabras de su oración se enmarcan en un conjunto de posturas y gestos tan rituales como familiares; tal familiaridad se encuentra también en los términos de la oración y en sus conclusiones:

“Entréme en una cámara y con la mejor devoción que pude puestas las rodillas en tierra ante una imagen, dije así: O señora Virgen María abogada y esperanza de los tristes y desconsolados, suplico señora a la tu clemencia me acates con entrañas de madre, y me quieras consolar en este tan gran trabajo que me ha venido, y me des viva a mi mujer. Y si esta merced de ti señora alcanzo, yo te prometo de la llevar a la tu santa casa de Guadalupe y de ofrecer delante del tu santo altar una antorcha de cera y velar una noche entera en la tu santa iglesia. E hecha mi oración, dije a nuestra señora con mucha fe: Esperanza tengo señora que me la has de tornar: y creo que no me la has de llevar”⁸.

Obviamente el código conserva las repeticiones y reiteraciones de una oración pronunciada en un momento de máxima tensión, y por esta razón conserva

⁸ AMG (Archivo del Monasterio de Guadalupe), Códice 5, fol.XLVIIIr-v, milagro 64.

también la expresión torpe sincera de la desesperación del marido. También conserva el tuteo que instaura entre el devoto y la Virgen una forma de intimidad y de confianza. El léxico, también sencillo y cotidiano, por no decir coloquial, refleja una concepción ante todo maternal y protectora de la Virgen. El narrador primero del relato, mediante formulaciones que el monje transcriptor adopta y archiva, se dirige a la Virgen como a su *señora* y *madre*: ella es quien se apiada de él y lo consuela. Lo más curioso de esta plegaria es la partición que se dibuja entre lo que obedece al modelo devoto y una parte más “conversacional”, si se puede decir así. Lo que releva de la oración y del voto sigue sus modelos conocidos, sobre todo las fórmulas rituales de comienzo y final —*O Señora, esperanza de los desconsolados, te suplico, te prometo [...] velar una noche entera en la tu santa iglesia*— y esta parte solamente se considera como oración. Por otra parte aparece, cuando se considera la oración terminada —“y hecha mi oración”, dice el narrador— una verbalización (que conserva su color espontáneo) de los sentimientos del marido, a través de una especie de interpelación a la Virgen que más tiene que ver con un tono de conversación amical, incluso tierna, que con el de una oración ritualizada. Claramente, si los términos para dirigirse a la Virgen siguen siendo los mismos —*nuestra señora, señora*— el desdichado esposo, fuera de la codificación ritual, adopta un tomo muy distinto para pedir a la Virgen que le devuelva su mujer y para expresar toda la esperanza que pone en ella.

Tal marcada separación entre dos modalidades expresivas registradas en el códice, casi extranjeras una a otra, dibuja un marco controlado, casi

restrictivo, a la práctica religiosa; un marco dentro del cual palabras y fórmulas de la oración quedan ritualizados y bien reconocibles, pero en el cual, al contrario, cualquier modalidad para hablar a la Virgen fuera de las formulaciones rituales no puede ser considerada como una oración. De hecho, no es el léxico el que marca la distancia entre ambos, sino su empleo dentro o fuera de un modelo litúrgico o ritual bien establecido. Queda difícil, por no decir imposible, analizar si tal separación estuvo introducida en el relato por el monje transcriptor, o si el narrador primero la aplicaba desde un principio. Si se puede pensar que la mediación clerical quiere, a través de la puesta en escritura de los códices, controlar y modelizar la práctica de la oración, también es posible pensar que el público del santuario, y por lo tanto los beneficiarios de milagros en el momento en el que llegan a Guadalupe, ya integraron la lección de la catequesis y las enseñanzas devocionales del clero de su tiempo. O sea que la formulación “separada” tal como se encuentra en el ejemplo citado puede corresponder tanto a la propuesta de un modelo como a la afirmación de un aprendizaje que ya se ha transformado en práctica. A pesar de que el relato de la resurrección de Ana López constituya, en el conjunto de relatos de cuales disponemos de tres versiones distintas, el ejemplo más llamativo de tal distancia entre lenguaje ritual y lenguaje espontáneo que se transforma en diálogo con la Virgen María, sigue siendo al mismo tiempo un relato muy representativo de las modalidades expresivas del conjunto milagroso. Y es de notar que, como en

muchos otros relatos, los dos lenguajes convocan, para dirigirse a la Virgen, los mismos términos.

Sea como sea, tal forma de diálogo entre el devoto y la intercesora desaparece totalmente en la segunda versión del relato citado, es decir bajo la pluma del padre Talavera, que produce una narración muy escueta y concentrada del episodio:

“[...] puestas las rodillas en el suelo, y su confianza en la clemencia de nuestra Señora, dijo: clementísima reina, madre de misericordias, suplícode, aunque sean mis pecados estorbo para tanto bien, me le hagas por quien tu eres, de que resucite mi mujer. Y en agradecimiento de tan ilustre beneficio, visitaremos los dos tu santuario, y tendremos en el novenas”⁹.

Talavera también apunta la postura ritual del orante, y las formulaciones fijas de la oración, pero introduce una dimensión ausente en el manuscrito, un elemento que claramente considera como esencial al acto de rezar: el sentimiento del pecado, la humildad. Se ve que para él, la postura arrodillada no basta por sí sola para indicar tal humildad; también hay que recordar, en los propios términos de la oración, el estatuto de pecador de quien está implorando la ayuda de la Virgen. Tal voluntad se manifiesta en las palabras elegidas. Si dirigirse a la Virgen implica dirigirse a *nuestra Señora, madre de misericordia*, e insistir sobre su clemencia, un término nuevo aparece en la versión de Talavera, el de *Reyna*, la palabra por antonomasia que pone a quien

⁹ TALAVERA, op. cit., fol. 269r, milagro 8 de la segunda centuria.

está orando y suplicando en una postura de sujeto que se inclina delante de la autoridad divina.

Alejándose de una primera versión de la oración que parece juzgar tan torpe como inútilmente desarrollada, y mediante una redacción recortada y concentrada, Talavera quiere obrar ante todo como pedagogo. Si elige simplificar el modelo inicial, es a través de la eliminación de todo lo que podía leerse como familiaridad con la Virgen en la primera versión del relato, y como espontaneidad en el “diálogo” que continuaba la oración. También hace más sencillo el modelo, al completarlo recordando que la oración no es nada sin la penitencia; de ahí la aparición conjunta, bajo su pluma, de los términos *humildemente* y *pecados* para evocar el que reza, y de *Reyna* para remitir a la Virgen. Talavera utiliza con sencillez el relato de milagro como instrumento de catequesis, y el ejemplo aquí elegido es también muy representativo del conjunto los relatos reescritos por él.

La versión del mismo relato y de la misma oración según Montalvo es bastante alejada también de la de los códices, pero las modificaciones que introduce participan de una dinámica muy distinta:

“y lleno todo de penas la dijo: Mil títulos tengo soberana y clementísima princesa para ser oído de vos, teniendo el corazón lleno de insufrible desconsuelo, por haber perdido la que más quería y amaba en esta vida. Juzgo Señora por imposible vivir, si este tan cruelísimo dolor dura en mi miserable corazón. Doleos, piadosa Reyna, del marido más afligido, que se ha visto en el mundo: tornadme mi buena compañera a la vida, y yo os prometo de ir con ella a vuestro santo templo de Guadalupe, y ofreceros una antorcha, que arda delante de vuestra soberana

imagen, en reverencia y honor vuestro, y de velar una noche en vuestra Angelical Capilla, gastándola en el retorno de gracias, de que desde luego me reconozco por deudor.
Si sois mi señora, consuelo verdadero, y esperanza de afligidos, ¿cómo será posible que no reciba yo este bien de vuestra inmensa piedad?”¹⁰.

A la inversa de la lógica adoptada por Talavera, Montalvo desarrolla ampliamente el texto de la oración, y paralelamente modifica el léxico empleado. Pero donde Talavera concentraba el registro de la oración en los términos *señora* y *madre*, Montalvo recupera ciertos términos, eliminados por Talavera, del relato manuscrito —por ejemplo *piedad*, *esperanza de afligidos*— y sobre todo multiplica el uso de los epítetos aumentativos y solemnes en todo su texto. Primero, como era de esperar, los que remiten a la Virgen, por lo general en un uso duplicado, pero también los que remiten a atributos de la Virgen, o a ciertos elementos vinculados con su santuario. Bajo la pluma de Montalvo, la Virgen se hace así *soberana* y *clementísima Princesa*, *piadosa Reyna*, *consuelo verdadero*; su santuario se vuelve *santo templo* y *Angelical Capilla*, entre otros nombres. De esta manera, Montalvo confunde y une en un mismo discurso elementos que en los códices manuscritos quedaban cuidadosamente separados. Lo que en los textos primitivos relevaba dos lógicas diferentes, por una parte la de la formulación ritual, por otra parte la de la efusión afectiva hacia la Virgen, termina ahora reunido en un mismo plano, y en un modo formulario común. Montalvo por lo tanto,

¹⁰ MONTALVO, op. cit., fol. 133r-134r.

no establece ninguna separación entre un modo de comunicación con Dios que obedece a modelos y aprendizajes piadosos, y otro que corresponde a la espontaneidad de la expresión emocional. Tal deliberada confusión explica unos usos lexicales que asocian de manera sistematizada los términos más sencillos con su duplicación o multiplicación compleja, el vocabulario de todos y cada uno con el del religioso con ambiciones literarias —a veces torpes y a menudo afectadas, incluso hinchadas—. Que asocian, finalmente, las palabras del ritual con las de la emoción.

Muy lejos de separar oración y emoción como lo hace Talavera, Montalvo juega de forma insistente con el registro de los sentimientos. Tal orientación se marca claramente a través del léxico omnipresente de la afectividad —amor y dolor, afecto y aflicción— cuyo peso se ve aumentado por un estilo basado en repeticiones, amplificaciones e hipérboles. El momento y las palabras de la oración se encuentran así, en las versiones que propone Montalvo, en posición central dentro de una escenificación de la devoción que juega marcadamente con una dimensión más sentimental que pedagógica. Desde este punto de vista, el texto aquí elegido como ejemplo es perfectamente representativo del funcionamiento global de los textos milagrosos según Montalvo.

Así, las tres versiones de las “oraciones” convocan un léxico a la vez similar en su base y totalmente distinto, al final, en sus usos, y en los modos de organización de la narración, y de las supresiones y los añadidos que la acompañan. Parece que cada redacción corresponde a un tiempo, a unos usos

y a una temporalidad. La manera de dirigirse a María, en los códices, convoca a una Virgen accesible y cercana, probablemente muy fiel a la representación tal y como la ve la inmensa mayoría; maneja un léxico sencillo que pretende establecer memoria del uso común de los fieles humildes que componen el público mayoritario del santuario; reflejan unos modos múltiples de comunicación de los devotos hacia una Virgen a quien se pueden dirigir de todas las maneras que conocen, tanto en el lenguaje codificado y ritual de la oración como en él, más natural y afectivo, de las situaciones cotidianas. La manera de dirigirse a la Virgen en las versiones de Talavera, se aleja de unas prácticas “populares” para corregirlas, e incluso para proporcionar un espacio modélico, ofrecer a los devotos un léxico de oración sencillo pero adaptado a las nuevas exigencias de la Iglesia, fundado en unos términos que son los de los propios devotos, pero reenfocados en las formulaciones rituales. La lógica de la empresa de Talavera, en resumen, es la de este humanismo reformador que se encuentra en los orígenes de la reforma tridentina. Montalvo, al contrario, se hace portavoz de un lenguaje religioso en las antípodas de la sencillez primitiva. Si reutiliza, en su versión de los textos, los términos más sencillos de la oración a María, es para poder tejer, a partir de ellos, una constelación de asociaciones lexicales que transforma en solemnidad espectacular la devoción sencilla de la oración, mediante una dinámica resueltamente post tridentina y barroca, más sentimental que sensible, más devota que pedagógica.

Retratar a la Virgen

El retrato de la Virgen, aunque presente en una cantidad reducida de relatos, representa también un importante punto de concentración de dichas diferencias de formulaciones, de prácticas y de objetivos. Los códices, otra vez, conservan una gran proximidad con la percepción, sin buscar ni efectos particulares, ni explicaciones. Así, el relato de la cura milagrosa de una mujer en los años 1540 proporciona una imagen singular de la Virgen. Singular primero por la familiaridad con la cual se evoca su figura: “vio entrar por una ventana de la cámara una mujer pequeña y morena, la cual allegándose a ella dijo: muéstrame acá esas piernas y sajártelas he”¹¹. La aparición, en esta escena, cobra una dimensión totalmente humana, y su entrada no presenta ningún carácter de solemnidad. El personaje de la Virgen, desde el punto de vista físico, no presenta ninguna característica o atributo excepcional, sino una fisonomía corriente, que hace de ella a la vez una mujer, todas las mujeres, y el recuerdo de la imagen guadalupense, al igual que ella pequeña y morena. Además, cuando empieza a hablar, se expresa de una forma amigable y directa, pero nada majestuosa. La afirmación de que se trata de la Virgen no figura de ninguna manera en la frase citada, aunque el conjunto del relato permite deducirlo con toda certeza. El retrato así producido queda muy prosaico, pero también totalmente maravilloso, precisamente a causa del contraste entre, por una parte, la apariencia de la Virgen y la familiaridad de su actitud, y por otra parte, el aspecto milagroso de su aparición y de su intervención sobrenatural.

¹¹ AMG, Códice 5, fol. CCLXXXIIr-CCLXXXIIIr, milagro 309.

El texto de Talavera, al contrario, no deja ningún espacio ni a la ambigüedad ni a la imaginación, y afirma desde un comienzo la identidad de la aparición, al convocar el léxico sagrado: “vio entrar por una ventana a la soberana Princesa, en forma de una mujer pequeña, el color muy tostado, y que apiadándose de sus trabajos, le puso las manos sobre los miembros tullidos...”¹². Si Talavera no hace hablar a la Virgen —como pasaba en el códice manuscrito— lo que le quita parte de su humanidad, conserva las modalidades de llegada del personaje, tanto como la descripción física de la aparición; su manera de insistir en el *color tostado*, más acentuado todavía que en los códices, mantiene de manera demostrativa la relación entre la aparición mariana y la imagen de Guadalupe. La Virgen aquí se ha transformado en *soberana Princesa*, y estamos muy lejos de la imagería de los manuscritos, tan familiar como concreta. Talavera, siempre tan claro y pedagogo, empieza por lo que es para él el elemento esencial; así es como subraya primero el poder de la Virgen y su dimensión sagrada, mucho más que la apariencia que puede tomar.

En el caso de Montalvo, todo se pone en obra, léxico como escritura, para dar a la aparición la majestad que corresponde a la Virgen María, y se construye la escena de manera absolutamente teatral: “Entró al punto por una ventana del aposento una Señora pequeña, y morena, diciendo quien era los resplandores soberanos que de si arrojaba; tomóle las piernas, y con una

¹² TALAVERA, op. cit., fol. 290r-v, milagro 45, segunda centuria.

cañita se las sajó suavemente”¹³. La expresión temporal *al punto* permite subrayar la oportunidad de la aparición, quien se materializa inmediatamente después de que la enferma haya pronunciado una petición de ayuda desgarradora. El cuidado que pone Montalvo en presentar una sucesión graduada de las informaciones garantiza el suspenso: la aparición queda indeterminada en un primer tiempo, y bastante familiar —como en la versión manuscrita— y la “señora pequeña” podría ser cualquier mujer, tanto como podría ser evocación o copia de la imagen de Guadalupe; más adelante en el relato, una vez mencionada la luz que la rodea —*resplandores soberanos*— toma la dimensión sacra que se merece y se transforma en encarnación de la *potestas* divina. En esta tercera versión del relato milagroso, se hace imposible no evocar la dimensión de autoridad de la figura de la Virgen, que se puede plasmar con términos diferentes. Y otra vez, bajo la pluma de Montalvo el carácter espectacular de la narración es el que provoca la atención y la adhesión del lector y que pone de realce la figura de la Virgen.

Nombrar a la Virgen

Los mismos tipos de diferencias entre las tres versiones de los relatos existe en los términos utilizados para designar a la Virgen. La versión primitiva es la que presenta las mayores variaciones internas en este terreno; la poca homogeneidad de los nombres de la Virgen se explica tanto por la intervención de múltiples transcritores y copistas en esta empresa colectiva

¹³ MONTALVO, op. cit., tome I, fol. 173v-174r.

como por la larga duración de la elaboración de los códices manuscritos: entre el comienzo del siglo XV, años en los que se registran los primeros relatos, y los principios del XVI, la lengua y las expresiones de la devoción evolucionaron paralelamente. Pero aun así se puede determinar algunas grandes líneas comunes en su vocabulario mariano.

La Virgen es primero, y en todos los relatos, *señora*, *santa*, *virgen* y *madre*; son las funciones y los atributos fundamentales que la definen de modo repetitivo, más allá de las asociaciones o superposiciones lexicales que se pueden operar por otra parte, en los textos. Se va dibujando, al filo de los manuscritos, una especie de configuración mínima del léxico común, fijado desde los orígenes de la teología mariana —atestiguan la existencia de tal fondo común, en la literatura sacra española, textos como los milagros de Berceo o a las teatralizaciones litúrgicas marianas, en particular el *Misteri d'Elx*—. Esta configuración mínima se basa en el léxico de las oraciones a la Virgen, principalmente el *Ave María*; por lo tanto se evoca frecuentemente a María como *bendita*, *madre de Dios*, *madre del redentor*, y ocasionalmente como la que derrama sus *gracias*. La evolución cronológica del *corpus* se revela también mediante la desaparición de algunas largas perífrasis que, comparativamente a las redacciones más recientes, tienen un color muy arcaico —“la muy piadosa señora que extiende las manos a mayores dones y gracias que le son demandadas”, entre otras—, y que, aunque relevaban antes de los años 1520 de un uso bastante limitado, desaparecen por completo después de esta fecha.

Al contrario, a partir de esos mismos años 1520-1521, aparece para designar a la Virgen de Guadalupe una nueva denominación, la de *reina*, que se declina en numerosas y variadas asociaciones: *reina de los ángeles*, *reina de misericordia*, *reina de clemencia*; se puede añadir a partir de 1552 una última combinación que se hace casi sistemática en los últimos textos del *corpus* manuscrito: la de *reina de los cielos*. La aparición del término *reina* refleja probablemente o un mejor conocimiento, entre los fieles del santuario y primeros narradores, de la *Salve Regina*,¹⁴ o bien una voluntad afirmada por parte de los monjes transcriptores de enseñar dicha antífona a los fieles, o la conjunción de estos dos factores.

En efecto, la Iglesia española parece ser la única Iglesia de la cristiandad en exigir de sus fieles que conozcan y recen el *Salve Regina*; pero, como lo demuestran las investigaciones de Jean-Pierre Dedieu dedicadas al aprendizaje de la doctrina cristiana en el arzobispado de Toledo en los siglos XVI y XVII,¹⁵ y al conocimiento de las cuatro oraciones consideradas como fundamentales —*Pater Noster*, *Ava Maria*, *Credo* y *Salve*—, parece que *Salve* haya sido la menos conocida hasta mediados del siglo XVI, pero que ya en el siglo XVII no existía

¹⁴ Dicha antífona también es la que desarrolla el retrato de la Virgen como consoladora de afligidos. El texto latino es el siguiente: “*Salve Regina, mater misericordiae, vita, dulcedo, et spes nostra, salve. Ad te clamamus exsules filii, Evae ; ad te suspiramus, gementes et fientes in hac lacrymarum valle. Eia ergo, Advocata nostra, illos tuos misericordes oculos ad nos converte; et Jesum, benedictum fructum ventris tui, nobis post hoc exilium ostende, o clemens, o pia, o dulcis Virgo Maria. Ora pro nobis, santa Dei genitrix, ut digni efficiamur promissionibus Christi*”.

¹⁵ Jean-Pierre DEDIEU, “Christianisation en Nouvelle Castille. Catéchisme, communion, messe et confirmation dans l’archevêché de Tolède, 1540-1650”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XV (1979), pp. 261-294. Ver en particular pp. 277-281.

cristiano castellano que no la conociera por lo menos parcialmente. La aparición del término *reina* en el *corpus* manuscrito a partir de los años 1520, y sobre todo el marcado aumento de sus ocurrencias a partir de los años 1550, parece confirmar las conclusiones de Dedieu, y revelar la misma progresión en el conocimiento colectivo de la *Salve*. En cuanto a la aparición de la expresión “reina de los cielos”, podría ir pareja a la creciente popularidad de otras antífonas de la Virgen como la *Regina Coeli* —aunque esta pista de interpretación, de momento, siga siendo una hipótesis—.

Además de estos indicios de un progreso de la catequesis, un aspecto de esas denominaciones comunes parece particularmente significativo: la formulación principal, el primer nombre de la Virgen si se puede decir así, siempre es la advocación de Guadalupe —y por lo general este nombre aparece repetido varias veces en cada relato—. El arraigo local del culto y su inscripción en un territorio claramente identificado parecen absolutamente esenciales en las versiones manuscritas. Aunque los monjes transcriptores tienen mucho cuidado en subrayar que cualquiera que sea la advocación bajo la cual se venera a la Virgen, solo hay una sola y única madre de Cristo, la Virgen es, ante todo, en el discurso de los peregrinos, la *Virgen de Guadalupe*.

También es el espíritu de la *Salve Regina*, esta figura de consoladora de los afligidos, toda clemencia y dulzura, es el que se desprende del empleo de los nombres de la Virgen en los textos de Talavera. Su formulación favorita es indudablemente *clementísima señora*. Sin embargo, en este terreno también Talavera respeta sus objetivos de claridad y concisión, y su vocación

pedagógica. Sus relatos nunca quedan atiborrados de vocablos distintos para denominar a la Virgen, nunca los multiplica al contar una misma historia milagrosa, y nunca usa interminables perífrasis que vayan acumulando las cualidades y atributos de la Virgen María. En esta misma dinámica de visible “modernización”, también aparecen nuevos términos o nuevas combinaciones que completan el campo semántico del poder, y que por consiguiente permiten variar y enriquecer la dimensión de *reina* de María, como por ejemplo *Soberana reina*, *Gran reina*, *Gran Princesa*, *Princesa del cielo*.

Lo más novedoso, en los textos de Talavera, en lo toca a los nombres de la Virgen, parece ser la poca atención que presta el autor al arraigo local del culto. En algunos relatos ni siquiera figura el nombre del santuario, y por lo general la Virgen no es explícitamente designada como la advocación de Guadalupe. Aquí es donde se revela el esfuerzo de enseñanza del dogma y de control de las creencias que caracteriza la Iglesia de España en la época del Concilio de Trento.¹⁶ Talavera, sobre el particular, no podría ser más claro: en la constante voluntad de pedagogía devocional que caracteriza su empresa, subordina obviamente la invocación local a una figura única. Recuerda constantemente a sus lectores, demostrando lo que dice por el ejemplo, que la Virgen, bajo caras, imágenes y advocaciones múltiples, no es más que una sola e única Virgen. Así es como transforma el relato de

¹⁶ Augustin REDONDO, “L’emprise idéologique de l’Église dans l’Espagne du XVI^e siècle, à travers les Manuels de confesseurs”, *Les groupes dominants et leurs discours*, A. REDONDO éd., n°4 de los *Cahiers de l’UFR d’études ibériques*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1984, pp. 75-90.

milagro para canalizar los eventuales errores y confusiones de los fieles, que tienden en su gran mayoría a confundir la intercesión con el milagro, y la Virgen de Guadalupe con una encarnación autónoma de lo sagrado. En este continuado proceso de enseñanza del pueblo cristiano, queda claro que el vocabulario más común y compartido es, en los textos de Talavera, a la vez la meta y el instrumento pedagógico por antonomasia.

En cuanto a los textos de Montalvo, quizá sea en el terreno lexical de los nombres de la Virgen donde marca de forma más visible su diferencia. Convoca elementos estilísticos y figuras mucho más ostentosos que los que moviliza Talavera. A partir de un mismo catálogo de epítetos marianos, Montalvo teje asociaciones muy variopintas, y que muy a menudo funcionan con puros referentes emocionales; la Virgen en tal sistema se transforma en *Señora y bien singular, Amparo de desconsolados, Remediadora de todos los males, Esperanza de afligidos, Liberal bienhechora, Milagrosa Reyna, Piadosa Princesa, Autora de la vida y Madre de las Virtudes...* La lista podría ser más larga todavía. En estos empleos se lee precisamente una de las características esenciales de la escritura de Montalvo, es decir la multiplicación de las imágenes. En efecto, cada relato utiliza por lo menos una vez tres formulaciones diferentes de esta breve lista. Algunos relatos llegan a utilizar hasta ocho formulaciones distintas para nombrar a la Virgen; y hay que añadir a esto la tendencia de Montalvo a recuperar, como en los códices, el empleo de perífrasis largas y desarrolladas; pero las suyas pueden llegar a asociar hasta tres o cuatro denominaciones distintas. Además va hilando metáforas continuadas más

personales, tan concretas como llamativas, como la caracterización de la Virgen “cuya virtud como ganzúa general hace a todas llaves”¹⁷, empleada como era de esperar en un relato milagroso de evasión de cautivos.

Las selecciones lexicales de Montalvo, sin embargo, subrayan intenciones nuevas. En primer lugar, quiere volver a promover la dimensión local del culto; la denominación *Virgen de Guadalupe* está presente en todos sus relatos, a veces de forma casi obsesiva, ya que en algunos textos se llega a convocar hasta cinco veces. Además, pretende ampliar paralelamente la fama y el poder de la referencia local, al demostrar que la Virgen, bajo su advocación de Guadalupe, puede ser patrona de tierras muy alejadas de su santuario. Así es como subraya, cuando un relato pone en escena unos beneficiarios de milagros oriundos de otros reinos, la relación privilegiada que la invocación guadalupense puede tener con otros espacios, transformándola sucesivamente en “Consuelo y remedio de toda Galicia”¹⁸, en “Abogada de Portugal”¹⁹... También llega a inscribirla en una dinámica de competición abierta con otros santuarios marianos. Tal dinámica se manifestaba de vez en cuando en los códices manuscritos, pero se había eliminado por completo en las versiones de los relatos según Talavera. Con Montalvo, vuelve a renacer y toma una importancia notable. Así, en un relato de conversión con fecha de 1564, donde la versión manuscrita mencionaba otros dos santuarios marianos importantes, es decir Montserrat

¹⁷ MONTALVO, op. cit., tomo I, fol. 234v-235v.

¹⁸ MONTALVO, op. cit., tomo II, fol. 25r-v.

¹⁹ MONTALVO, op. cit., tomo I, fol. 180v-181r.

y el Pilar de Zaragoza, Montalvo decide reactualizar en cierto modo y completar la lista de los santuarios en competición con Guadalupe:

“Había ido un moro de nación con su amo Bartolomé de Santoyo a las más celebres casa de devoción, donde se muestra la Virgen misericordiosa con sus maravillas, Monserrate, el Pilar de Zaragoza, Sagrario de Toledo, Illescas, y Atocha, y en todas ellas no había podido acabar con el moro el piadoso Santoyo, que mirase las benditas, y sagradas Imágenes de la Reyna del cielo”²⁰.

Tales decisiones demuestran que Montalvo se sitúa en una postura militante, manifestada mediante las recurrencias lexicales, de promoción del santuario y de su culto, más que en una perspectiva global de voluntad de enseñanza de la doctrina y de difusión amplia de la devoción mariana. Muy lejos de la sencillez devocional de los códices, y de la concisión crítica de Talavera, Montalvo elige un punto de vista indudablemente más proselitista que pedagógico.

Quizá lo más llamativo en la escritura y en la posición de Montalvo sea que se inscriben en una perspectiva que se hace política. Tal irrupción de lo político es el punto de llegada inesperado de la comparación textual y léxica operada en el presente trabajo. La insistencia de Montalvo en la noción de “patronazgo territorial ampliado” de la Virgen de Guadalupe corresponde a un período en el cual la Monarquía hispánica, entre tensiones aragonesas al final del reinado de Felipe II y sublevación catalana de 1640 —sin olvidar la integración del reino de Portugal a la corona de 1580 a 1640— está afirmando con voz potente su derecho sobre los reinos ibéricos periféricos. Y lo hace

²⁰ MONTALVO, op. cit., tomo I, fol. 272v.

mediante formulaciones similares a las que usa Montalvo para hablar de la autoridad territorial de la Virgen: el Rey es “protector” y “defensor” de esos territorios, y también se le denomina “remedio” o “consuelo”. Volviendo a los textos de Montalvo, hay que subrayar que otra confluencia notable entre los léxicos religiosos y políticos, es el uso que hace el campo léxico del poder: desde este punto de vista, Montalvo consigue notables adelantos con respecto a los códices manuscritos, y a los textos de Talavera, ya que, más allá de unos epítetos aislados, él va ampliando el vocabulario del poder hasta construir metáforas explícitamente políticas. La Virgen, en el sistema de representaciones que adopta, no solo es *Reina*, ni siquiera *Gran Princesa*, se transforma en *Poderosa*, *soberana* o *Divina Majestad*, incluso en *Emperatriz del Cielo*. Así, bajo la pluma de Montalvo y en este principio de siglo XVII, soberanía, poder, autoridad parecen ser los nuevos atributos de una figura mariana que ya no se puede definir solo por su función protectora. El empleo en particular de la palabra *Majestad* para designarla hace que el término vuelva a su sentido primero y sagrado. Pero esta cualidad antes propiedad de Cristo o del propio Dios puede ahora atribuirse a la Virgen. Y la *Majestad* se ha transformado en una cualidad específica del monarca, en la temporalidad larga de semejante vaivén léxico-conceptual. Reina dotada de la majestad real, emperatriz celestial, la Virgen se ve así instalada por Montalvo en el centro de un sistema de equiparación entre monarquía terrenal y monarquía celestial, un sistema que se expresa a través del léxico no solo en la reiteración de los términos, sino también en la construcción de un aparato metafórico a la vez

concreto y prosaico que reproduce, alrededor de una Virgen en posición de gobernante, las modalidades de consejo y los procesos de decisión que entonces son los de la Monarquía española. Así es como se llega, en algunas relaciones de milagros reescritas por Montalvo, a hablar de “dar memoriales en el Consejo Soberano de esta Señora”²¹. La Virgen María, al igual que el monarca terrenal, tiene su Consejo, ante el cual los pecadores pueden presentar memoriales, informaciones y solicitudes. La comprensión de la autoridad espiritual pasa, en una especie de proceso de inversión, por el conocimiento y la comprensión de la autoridad política. Y las modalidades de la celebración devocional se ven claramente representadas como un traslado de las modalidades políticas.

Al final, en un texto cuya función primera es devocional, y que *a priori* no parecía tener vocación política, se revela una llamativa interpenetración y una gran porosidad entre lengua de lo devocional y lengua de gobierno. Tales fenómenos hacen posible hasta la elaboración, término a término, de un sistema de equivalencia entre esfera divina y gobierno temporal. Los nombres de la Virgen de Guadalupe ocupan así un lugar central en una construcción ideológica que asocia de manera estrecha religión católica y sistema monárquico. Lo que aporta otra nueva prueba de la productividad y de los grados de compenetración e influencia, hasta en las formas de la religiosidad común y de la devoción cotidiana, del sistema ideológico y confesional elaborado por la Monarquía católica.

²¹ MONTALVO, op. cit., tomo I, fol. 24 v.

MILAGRES E EX-VOTOS (SÉCULOS XV-XVII): MARCAS DA PRESENÇA PORTUGUESA NO MOSTEIRO DE GUADALUPE

Isabel Drumond Braga

Faculdade de Letras, Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades

Universidade de Évora

Centro de História

Universidade de Lisboa, Portugal

Sobre a historiografia das relações entre Portugal e o Mosteiro de Guadalupe

A partir dos anos de 1950, a historiografia ibérica, concretamente portuguesa e espanhola, descobriu o potencial da documentação sobre o santuário de Guadalupe e começou a dar conta das intensas e profícuas relações entre o Reino de Portugal e o mosteiro estremenho. Nos anos de 1953-1954, Gervásio Velo Nieto escreveu um artigo sobre Maria de Guadalupe, duquesa de Aveiro, que jaz sepultada aos pés da Virgem Negra,¹

¹ Gervásio VELO NIETO, “Maria de Guadalupe Alencastre (Duquesa de Arcos, Aveiro y Maqueda)”, *El Monasterio de Guadalupe*, 452 (1953-1954), pp. 320-321; 454 (1953-

dando seguimento a um trabalho anterior, da autoria de Jerónimo Bonilla, publicado em 1932, sobre a devoção da Casa de Aveiro ao santuário.² Foi necessário esperar por 1957 para que Mário Martins, num texto clássico sobre peregrinações e milagres na Idade Média, tenha dado conta da existência de documentação em Lisboa e Madrid sobre os peregrinos portugueses que se dirigiram à Extremadura.³ Em 1961, Arturo Alvarez traçou um quadro dos contactos entre os Portugueses e a casa religiosa desde a Idade Média até ao século XVI.⁴ Entretanto, em 1965, um artigo de Genadio de Peñalba, evidenciou a figura de D. Dinis, filho de D. Pedro I e D. Inês de Castro, que se intitulou rei de Portugal e jaz no santuário.⁵

Já na década de 1970, Joaquim Veríssimo Serrão deu ênfase à importância da matéria, compilou e divulgou informações, ao mesmo tempo que incentivou a realização de um estudo sistemático acerca das relações entre o Mosteiro de Guadalupe e Portugal.⁶ As palavras do historiador tiveram eco numa sua orientanda que então começava a sua carreira

1954), pp. 30-33; 455 (1953-1954), pp. 66-69; 458 (1953-1954), pp. 133-136; 459 (1953-1954), pp. 169-172; 460 (1953-1954), pp. 185-188.

² Jerónimo BONILLA, “La Casa de Aveiro y su Devoción a la Virgen de Guadalupe”, *El Monasterio de Guadalupe*, 243 (1932), pp. 134-138.

³ Mário MARTINS, *Peregrinações e Milagres na Nossa Idade Média*, Lisboa, Brotéria, 1957, p. 195.

⁴ Arturo ÁLVAREZ, “Relaciones entre Portugal y el Real Monasterio de Guadalupe en la época de los Grandes Descubrimientos”, em *Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos*, vol. 4, Lisboa, Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1951, pp. 1-29.

⁵ Genadio de PEÑALBA, “D. Dionís de Portugal”, *Guadalupe* (1965), pp. 837-842 e 907-914.

⁶ Joaquim Veríssimo SERRÃO, *História de Portugal*, vol. 2, Lisboa, Verbo, 1980, pp. 194, 326-327; vol. 3, Lisboa, Verbo, 1980, pp. 66, 68, 73, 174, 339, 342; vol. 4, Lisboa, Verbo, 1978, pp. 353, 400, 406, 434.

universitária. Seguiu-se a escrita, em 1989, de uma tese de mestrado, publicada em 1994, intitulada *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal (séculos XIV-XVIII)*. Ao longo de 500 páginas, o texto deu conta das diferentes facetas do relacionamento entre o Reino de Portugal e o santuário, tanto do ponto de vista das peregrinações régias e populares quanto da proteção da Corte traduzida na outorga de mercês e privilégios.⁷

Mais recentemente, María Eugenia Díaz Tena, escreveu um artigo sobre o rei D. Afonso V e o santuário, ignorando a historiografia portuguesa sobre a matéria.⁸ Posteriormente, publicou um dos códices, o primeiro, no qual se registam milagres medievais, entre os quais os que envolveram alguns

⁷ Isabel M. R. MENDES, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal (séculos XIV-XVIII)*, Lisboa, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, Centro de História da Universidade de Lisboa, 1994. Antes e depois da publicação desta obra foram redigidos outros textos menores. Cf. Idem, “Portugal e o Mosteiro de Guadalupe: relações históricas na segunda metade do século XV”, em *Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época. Actas*, vol. 5, Porto, Universidade do Porto, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1989, pp. 661-676; Idem, “Peregrinos Açorianos no Mosteiro de Guadalupe”, *Boletim do Instituto de Estudos Históricos da Ilha Terceira*, 47 (1989), pp. 367-379; Idem, “A Lenda de Nossa Senhora de Guadalupe: um documento da Biblioteca Nacional de Lisboa”, *Revista de Estudios Extremeños*, 46-3 (1990), pp. 521-540; Idem, “Para o estudo da religiosidade alentejana no século XVI: as peregrinações a Guadalupe”, em *Congresso de História no IV Centenário do Seminário de Évora, Actas*, vol. 2, Évora, Instituto Superior de Teologia, Seminário Maior de Évora, 1994, pp. 308-316; Idem, “Portugueses na Inquisição de Toledo – o processo de Manuel Gomes da Silveira (1631-1632), médico em Guadalupe”, *Portugaliæ Historica*, 2.^a série, 1 (1991), pp. 179-198; Idem, “O açúcar da ilha da Madeira e o Mosteiro de Guadalupe”, *Isleña*, 9 (1991), pp. 43-49; Idem, “Peregrinações portuguesas a santuários espanhóis no século XVI”, *Itinerarium*, 158 (1997), pp. 337-359; Idem, “Portugal e o Santuário Mariano de Guadalupe (séculos XIV-XVIII)”, *Boletín de la Real Asociación de Caballeros de Santa María de Guadalupe*, 19 (2008), pp. 5-16.

⁸ María Eugenia DÍAZ TENA, “Alfonso V de Portugal y la milagrosa Virgen de Guadalupe”, *Península: revista de estudos ibéricos*, 0 (2003), pp. 63-70.

portugueses.⁹ Finalmente, Bruno Soares Miranda apresentou uma comunicação e defendeu uma dissertação de mestrado na Universidade de São Paulo, orientada por Carlos Roberto Figueiredo Nogueira, sobre as peregrinações portuguesas a Guadalupe levadas a efeito no século XV, sem ter lido os códices do arquivo do mosteiro, plagiando partes consideráveis dos trabalhos da autora destas linhas e tornando claro o “vale tudo”, praticado por alguns, que reina impunemente na Universidade do presente.¹⁰

Recentemente, a historiografia começou igualmente a prestar atenção ao potencial das fontes iconográficas e, em concreto, aos ex-votos, como uma fonte relevante para o estudo da cultura material. Efetivamente, iluminuras relativas aos meses do ano, miniaturas em códices, últimas ceias, naturezas mortas, alegorias e ilustrações científicas, pintura dita de género, apresentando lojas, mercados, tabernas e interiores domésticos, recriam ambientes, gestos e objetos que são familiares aos contemporâneos do momento em que foram realizadas. Ao situarem acontecimentos e espaços conhecidos, os artistas procuram a proximidade e a identificação de quem contempla a peça de arte. Não se trata de apresentar um episódio notório a

⁹ María Eugenia DÍAZ TENA, *Los milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV y primórdios del XVI): edición y breve estudio del manuscrito C-1 del Archivo del Monasterio de Guadalupe*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2017.

¹⁰ Bruno Soares MIRANDA, “Livro de Milagres de Nossa Senhora de Guadalupe: a construção de uma identidade, a fabricação de uma tradição”, *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, 2011. Em linha: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300367117_ARQUIVO_ANPUH2_011.pdf. Acesso em 16-10-2020; Idem, *Peregrinações portuguesas a Nuestra Señora de Guadalupe*, São Paulo, dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Departamento de História, 2011.

um público que domina a informação, mas de fazê-lo implicar-se nesse acontecimento, estabelecendo uma relação mais profunda, de modo a provocar uma reação no espetador.

No entanto, em Portugal, poucos têm sido os trabalhos produzidos sobre ex-votos de *per si*. Isto é, na maior parte dos casos estamos perante catálogos de peças relativas a um santo, como por exemplo Santo António,¹¹ a um conjunto com unidade temática, caso das coleções particulares,¹² dos espólios de determinados santuários, tais como o do Senhor de Matosinhos¹³ ou o de Nossa Senhora de Balsamão;¹⁴ a uma determinada geografia, por exemplo, os que se referem a episódios ocorridos no Brasil durante o período moderno,¹⁵ ou os que têm como palco a Baía;¹⁶ a um santuário ou diocese, citem-se os de Portalegre-Castelo Branco,¹⁷ ou de estudos sobre religiosidade, nos quais se encontram algumas informações sobre as oferendas dos peregrinos, tais são os casos, de entre outros, dos que se

¹¹ Henrique Pinto REMA, *Santo António de Lisboa: ex-votos*, Lisboa, Quetzal Editora, 2003.

¹² *Milagre que fez*, Coimbra, Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 1997.

¹³ Agostinho ARAÚJO, “A pintura popular votiva no século XVIII: algumas reflexões a partir da colecção de Matosinhos”, *Revista de História*, 2 (1979), pp. 27-50.

¹⁴ Maria da Graça RODRIGUES, Ricardo NAITO, “A herança dos milagres – arte, património e cultura: os ex-votos no santuário de Nossa Senhora de Balsamão”. [s.d.]. Em linha: <http://www.terrasquentes.pt/wp-content/uploads/2018/01/Caderno-4-ATQ-Artigo-TQ-Gra%C3%A7a-e-Naito.pdf>. Acesso em 09-01-2020.

¹⁵ *Estórias de dor, esperança e festa: o Brasil em ex-votos portugueses (séculos XVII-XIX): guião* [s.l.], Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

¹⁶ *Estórias de dor, esperança e festa: ex-votos baianos (séculos XVIII-XX)*, Salvador, Museu de Arte da Bahia, 1999.

¹⁷ *Imagens de fê: ex-votos da diocese de Portalegre – Castelo Branco*, [s. l.]: Câmara Municipal de Castelo Branco, 2015.

referem aos santuários de Guadalupe (Espanha)¹⁸, de Nossa Senhora das Virtudes,¹⁹ de São Gonçalo de Lagos²⁰ ou de Nossa Senhora da Oliveira,²¹ todos em Portugal. Encontram-se, contudo, algumas exceções. Vejam-se dois trabalhos sobre ex-votos dedicados às potencialidades destas fontes.²²

Contactos entre Portugal e o mosteiro de Guadalupe

Os contactos entre Portugal e o santuário de Santa Maria de Guadalupe remontam ao século XIV, concretamente durante o reinado de D. Fernando I de Portugal (1367-1383). Guadalupe era então uma pequena localidade rural com poucos vizinhos, que via crescer o movimento devido à presença de peregrinos. Em 1389, a casa deixou de ser administrada por um priorato secular para ficar sob a tutela do priorato regular dos Jerónimos. A partir de

¹⁸ Isabel Maria Ribeiro MENDES, *O mosteiro de Guadalupe e Portugal (séculos XIV-XVIII): contribuição para o estudo da religiosidade peninsular*, Lisboa, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1994.

¹⁹ Maria Ângela BEIRANTE, *O Livro dos milagres de Nossa Senhora das Virtudes: estudo histórico*, Azambuja, Câmara Municipal da Azambuja, 2004.

²⁰ João Gonçalves GUIMARÃES, *São Gonçalo de Lagos: hagiografia, culto e memória (séculos XVI-XVIII)*, Torres Vedras, Câmara Municipal de Torres Vedras, 2004.

²¹ Cristina Célia FERNANDES, *O livro dos milagres de Nossa Senhora da Oliveira da Real Colegiada de Guimarães (apógrafo de 1351)*, Porto, Opera Omnia, 2006.

²² Maria Ludovina GRILO, “A Ermida de Nossa Senhora do Carmo – Azurara e os seus retábulos gratulatórios”, *A Cidade de Évora*, II série, 2 (1997), pp. 141-209; Isabel Drumond BRAGA, “Religiosidade, cultura material e arte: para o estudo dos ex-votos portugueses da Época Moderna ao presente”, *Escritas do Tempo*, 1-3 (2020), pp. 79-96. Um elenco da bibliografia portuguesa sobre ex-votos pode ser consultado em Agostinho ARAÚJO, op. cit., pp. 27-50, e em João SOALHEIRO, “Ex-voto”, em Carlos Moreira de AZEVEDO (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, v. C-J, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p. 236. Além dos portugueses, outros autores estrangeiros referiram o potencial destas fontes para o estudo da cultura material, tais foram, por exemplo, James OLES, “The Virgin doesn’t care why you fall”, *Cabinet*, 54 (2014) pp. 87-90 e Jean Luiz Neves de ABREU, “Difusão, produção e consumo das imagens visuais: o caso dos ex-votos mineiros do século XVIII”, *Revista Brasileira de História*, 49 (2005), pp. 197-214.

então o santuário, que já tinha grande reputação, foi-se robustecendo cada vez mais. A Virgem negra, uma escultura de madeira de cedro do século XII, que esteve na origem de uma modesta capela, não parou de atrair peregrinos. A proteção régia iniciada com Afonso XI e continuada pelos seus sucessores – alicerçada em licenças para fazer peditórios e em indulgências – permitiu ao mosteiro obter desafogo económico o qual se reforçou com a criação de gado, o cultivo de cereais e a aquisição de cada vez mais terras.

Embora desconheçamos quais os primeiros peregrinos portugueses sabemos, contudo, que desde cedo começaram as movimentações rumo a Guadalupe. Isto é, a partir do momento em que temos a divulgação dos primeiros milagres, ainda no século XIV —embora no caso dos peregrinos portugueses, o primeiro de que há registo tenha visitado o santuário em 1413— várias consequências se verificaram, nomeadamente as peregrinações individuais e coletivas, as dádivas dos fiéis, a proteção e visita de príncipes e monarcas²³ e a concessão de vários dias de indulgências a quem visitasse o santuário. Todas estas realidades contribuíram para a própria divulgação dos milagres, necessária para manter o nível de popularidade do santuário e para atrair mais visitantes.²⁴

²³ Cf., para o caso do santuário de Compostela, Fernando LÓPEZ ALSINA, “La Iglesia de Santiago y los monarcas de los reinos hispanicos de los siglos IX-XIII”, em *Los Reyes y Santiago*, Santiago, Xunta de Galicia, 1988, pp. 13-14 e o catálogo publicado por José Ignacio CABANO VÁZQUEZ, em *Ibidem*, pp. 81-213. Para Guadalupe Sebastián GARCÍA, Felipe TRENADO, *Guadalupe: historia, devoción y arte*, Sevilla, Ediciones Católicas Españolas, 1978.

²⁴ Benedicta WARD, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event, 1000-1215*, Aldershot, Wildwood House, 1987, p. 127.

Os peregrinos dirigiram-se ao santuário por devoção, para fazer penitência, para implorar algo ou para cumprir certo voto.²⁵ Por vezes, a romaria podia apresentar um aspeto penitencial, não só pelas condições em que se viajava (os peregrinos deslocavam-se normalmente a pé, descalços e, em alguns casos, nus,²⁶ isto é, em camisa; ou recorrendo às insígnias de peregrinos),²⁷ como também pelas dificuldades de circulação. É necessário não esquecer a existência de poucas estalagens e de perigos diversos como ataques de animais e roubos,²⁸ daí os peregrinos, apesar de serem o grupo de viajantes socialmente menos homogéneo,²⁹ tenderem a viajar em grupo³⁰ e a beneficiarem das indicações acerca das rotas e locais de descanso.³¹ Refiram-

²⁵ Pierre André SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècle)*, Paris, Cerf, 1985, p. 117; Joan PRAT I CARÓS, “Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía”, em Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, Maria Jesús BUXÓ e S. RODRÍGUEZ BECERRA (coords), *La Religiosidad popular*, tomo 3, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 228-237; Victor TURNER & Edith TURNER, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, New York, Columbia University Press, 1978, pp. 18-20.

²⁶ Jean Claude BOLOGUE, *Histoire de la Pudeur*, Paris, Hachette, Pluriel, 1979, p.142; Pierre André Sigal, op. cit., pp. 120-122.

²⁷ Pierre André SIGAL, op. cit., p. 124.

²⁸ Antonio VIÑAYO GONZÁLEZ, *Caminos y peregrinos: huellas de la peregrinación jacobea*, León, Isidoriana Editorial, 1991, pp. 113-115; José Ángel GARCÍA de CORTÁZAR, “Viajeros, peregrinos, mercaderes en la Europa Medieval”, em *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente medieval: XVIII Semana de Estudios Medievales, Estella, 22 a 26 Julio 1991*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1992, p. 35, nota 27.

²⁹ Antonio VIÑAYO GONZÁLEZ, op. cit., pp. 101-108.

³⁰ Pierre André SIGAL, op. cit., pp. 118-122 ; Françoise CREMOUX, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVI^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001, pp. 110-114.

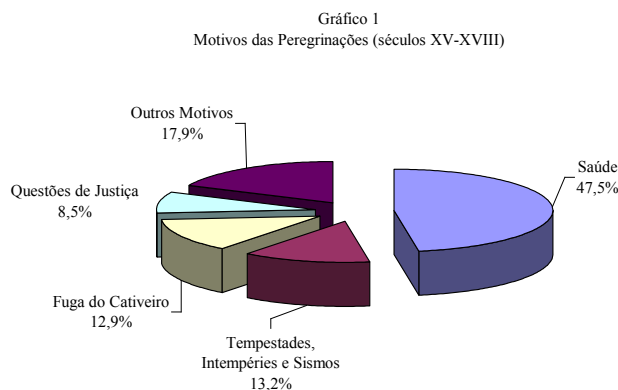
³¹ *Guía del peregrino medieval (Codex Calixtinus)*, tradução de Millan Bravo Lozano, Sahagún, Centro de Estudios Camino de Santiago, 1990. Sobre as intenções didáticas desta obra, que visou a difusão e a assimilação de certos saberes – ensinar os dias das festas litúrgicas, promover a prática da confissão, assegurar que o perdão se alcançava através da contrição, entender a penitência como algo de positivo, etc. – cf. Daniel BALOUP, “Lire pour apprendre? A propos de la littérature didactique des derniers siècles du Moyen Âge”, *European Review of History/Revue Européenne d'Histoire*, 2-1 (1995), pp. 19-29.

se ainda as próprias estradas que, no dizer de Garcia de Cortázar, eram antropológicas, isto é, à medida do homem e à medida que o homem as percorria³². Como última dificuldade havia, em muitos casos, o acesso ao próprio santuário, frequentemente situado numa montanha e, no caso em apreço, Guadalupe não constituía uma exceção.

No que se refere aos portugueses que se dirigiram ao espaço estremenho agora em estudo, de que nos ficou notícia nos códices do arquivo do próprio mosteiro, podemos verificar que, entre 1413 e 1777, foram registados 318 milagres envolvendo mais de 600 pessoas, com um claro predomínio para os homens, mas sem esquecer mulheres e crianças. Como os registos estão incompletos, especialmente pós 1640; como, nos documentos, muitas vezes se afirma que a Guadalupe se dirigiu um grupo de pessoas e, finalmente, como nem todos os que visitavam o santuário iam cumprir votos, o número de peregrinos terá sido bem mais significativo.

Se analisarmos os motivos que levavam os peregrinos ao mosteiro estremenho, podemos verificar que estes se podem agrupar em quatro grupos: problemas de saúde, tempestades, intempéries e sismos, fuga do cativeiro, questões com a justiça e, finalmente, um grupo heterogéneo que denominámos de outros motivos.

³² José Ángel GARCÍA de CORTÁZAR, op. cit., p. 40.



Entre o problema que desencadeava o diálogo com o divino e o cumprimento do voto permeou um tempo muito variável. Se alguns decidiram cumprir a promessa de imediato e dar início à romaria, outros demoraram vários anos.³³ Ao chegarem ao santuário, os peregrinos descreviam os acontecimentos. Alguns não hesitavam em referir ter visto a Virgem, uma grande claridade, uma candeia acesa ou uma luz, aspetos que simbolizam a salvação. No santuário faziam também as suas oferendas: dinheiro, joias e outras peças de ouro ou prata, nomeadamente objetos de culto; cera, trigo (muitas vezes os peregrinos ofereciam o seu peso em trigo ou em cera), peças de vestuário, mais raramente escravos e até dias de trabalho.

³³ Isabel M. R. MENDES, op. cit., pp. 45, 111-112.

Portugueses, milagres e ex-votos

Para Rafael Bluteau, o milagre é obra da onipotência divina, sobrenatural ou superior às forças dos agentes naturais, ou obra que pelo poder divino realizam os santos para benefício da fé e glória de Deus. O lexicógrafo considerou que os milagres foram particularmente úteis no início da Cristandade, para converter os infiéis, e acrescentou que eram obra divina superior a toda a faculdade criada e contra o curso normal dos acontecimentos. Indicou ainda exemplos de milagres e esclareceu: “não aprovo a pia credulidade de alguns, que de qualquer sucesso extraordinário fazem milagre. Não devemos ter por milagre senão o que excede todo o poder natural da criatura. O que é maravilha nem sempre é milagre”³⁴.

Se os milagres medievais ocorreram frequentemente junto dos santuários, perto das relíquias dos santos, uma maior distância tornava-os mais extraordinários. Contudo, o processo miraculoso compreende diversos momentos. Segundo Pierre-André Sigal, tudo começava com a invocação, isto é, quando o fiel entrava em contacto com o santo para pedir a sua intermediação e assim obter uma graça, resolvendo um problema; seguia-se o voto, por vezes condicional, evidenciando confiança e desconfiança no santo, acompanhado pela promessa, frequentemente uma peregrinação —as condições em que estas são realizadas têm frequentemente características penitenciais— e a entrega de uma oferenda. Após a peregrinação e a eventual

³⁴ Rafael BLUTEAU, *Vocabulário português e latino*, v. 5 Lisboa, Oficina de Pascoal da Silva, 1716, p. 482.

oferta de um ex-voto, era comum o fiel rezar, ouvir missa, confessar-se e relatar o motivo da visita ao santuário.³⁵ Finalmente, quer antes quer depois do Concílio de Trento, procedia-se ao controlo do milagre, com base em testemunhos oculares fidedignos e em interrogatórios.

Encarados como uma forma privilegiada de relação entre o céu e a terra,³⁶ os milagres foram objeto de reflexão por parte de Benedicta Ward: “The records of miracles in the Middle Age are not merely bizarre sidelights to the religion of the period. They provide, rather, a way to approach the ordinary day-to-day life of men and women in all kinds of situations and in all ranks of society, and serious historians must take them into consideration”³⁷, o que é igualmente válido para a Época Moderna. Deste modo, os milagres, elementos do maravilhoso medieval, permitiam tornar esse mesmo maravilhoso integrado no quotidiano.³⁸

Nos reinos católicos da Europa do período moderno, peregrinações e milagres continuaram, o que se pode verificar de forma cabal quer pelos

³⁵ Pierre André SIGAL, op. cit., pp. 81-86.

³⁶ Angela MUÑOZ FERNÁNDEZ, “El Milagro como testimonio historico: propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular”, em Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, Maria Jesús BUXÓ e S. RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La religiosidad popular*, tomo 1, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 164.

³⁷ Benedicta WARD, op. cit., p. 214. Cf. também Odile REDON e Jacques GELIS, “Pour une étude du corps dans les récits de miracles”, em Sofia Boesch GAJANO e Lucia SEBASTIANI (dirs.), *Culto dei Sant. Istituzioni e Classi Sociali in Età Preindustriale*, Roma, Japadre Editore, 1984, p. 565.

³⁸ Jacques LE GOFF, *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*, tradução de José António Pinto Ribeiro, Lisboa, Edições 70, 1985, p. 28; Pierre André SIGAL, op. cit., p. 10.

registos dos segundos quer pelos processos de canonização,³⁹ independentemente de se fazerem ouvir algumas críticas aos mesmos. Porém, nas regiões em que as confessionalizações protestantes imperaram, os milagres foram, compreensivelmente, atacados e desacreditados, mas não totalmente postos de lado. Se para diversos reformadores do século XVI, aqueles haviam terminado nos tempos bíblicos,⁴⁰ para alguns grupos de protestantes ingleses importava fazer face ao excessivo racionalismo e verificar a veracidade das ocorrências. Assim, desconfiava-se dos milagres uma vez que estes pressupunham a intermediação dos santos e, por vezes, o recurso às relíquias, ou seja, porque implicavam algumas das questões atacadas pelos reformadores. Porém, foi-se caminhando para a sua aceitação, em especial durante o século XVIII:

“The age of miracles may have been declared over by some Protestant Reformers, including key figures of the late England Reformation period, but signs and wonders, events and objects which were beyond naturalistic explanations, continued to cause widespread comment and interest in post-Reformation England, and Protestants strongly believed in the intervention of God in the world”⁴¹.

³⁹ O peso da doença relativamente aos milagres que justificaram os processos de canonização dos santos do século XVII, pode ser visto em Albert BURKARDT, *Les clients des saints: maladie et quête du miracle à travers les procès de canonization de la première moitié du XVII^e siècle en France*, Roma, École Française de Rome, 2004.

⁴⁰ Esta situação não era desconhecida em Portugal. Rafael Bluteau, a ela se referiu na entrada milagre ao escrever: “nesta cegueira vivem os calvinistas e outros hereges que obstinadamente defendem que depois da ressurreição de Cristo não houve mais milagres no mundo” Rafael BLUTEAU, op. cit., vol. 5, 1716, p. 482.

⁴¹ Jane SHAW, *Miracles in the Enlightenment England*, New Haven-London, Yale University Press, 2006, p. 30.

Alguns dos miraculados, quando rumaram aos santuários, fizeram acompanhar-se de ex-votos. Estes, na definição de Rafael Bluteau, eram “o que se pendura no altar de um santuário e em satisfação dos votos que se fez. Há votos de cera, de prata e em quadros”⁴². Contudo, o lexicógrafo não utilizou a expressão latina *ex-voto*, optou por voto com este e com outro significado: “é uma promessa feita a Deus ou a algum santo. Deliberada e voluntariamente, com o coração ou com palavras, de cousa boa e mais boa (*sic*) que sua contrária, como rezar, jejuar, etc.”⁴³.

O voto, considerado por Burkardt como um contrato de troca entre o devoto e o santo, que implica um esforço de reverência cuja modalidade fica à escolha do crente,⁴⁴ nem sempre teve grande visibilidade devido à sua natureza privada e sem intermediação clerical. Porém, terá permitido a construção e a dotação de muitos santuários e capelas⁴⁵ O ex-voto, uma consequência do voto, implica investimento emocional⁴⁶ e tem valor probatório, uma vez que deixa no santuário para os vindouros um testemunho do acontecido. Nas palavras de Catrien Notermans e Willy Jansen, “throu obtaining a more or less permanent place in the sacred space, the votive gift extends and reinforces the relationships between the devote

⁴² Rafael BLUTEAU, *Vocabulario portuguez e latino*, vol. 8, Lisboa, Oficina de Pascoal da Silva, 1721, p. 582.

⁴³ Rafael BLUTEAU, op. cit., vol. 5, p. 580.

⁴⁴ Albert BURKARDT, op. cit., 410.

⁴⁵ William CHRISTIAN JR., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, tradução, Madrid, Nerea, 1991, p. 48.

⁴⁶ Megan HOLMES, “Ex-votos: Materiality, Memory and Cult”, em Michael W. COLE, Rebeca ZORACH, *The Idol in the Age of Art: Objects, Devotions and the Early Modern World*, Ashgate, 2009, p. 160.

and the saint; the drama expressed by the ex-voto also becomes publicly displayed and reconized”⁴⁷.

O ex-voto pode ser definido em função das suas características. Por exemplo, João Soalheiro propõe uma análise dividida em três núcleos: simbólicos (objetos anatómicos, zoomórficos ou velas), narrativos (objetos que contam um episódio concreto pela imagem, pelo texto ou por ambos) e de paramento (objetos que se destinam direta ou indiretamente ao culto)⁴⁸. Contudo, a tipologia proposta por Sigal⁴⁹ parece particularmente operacional. Isto é, objetos simbólicos (cera), representações figuradas (partes do corpo humano), objetos testemunhos do milagre (cordas de enforcados, ferros de cativos, mortalhas, ...) e oferendas compensatórias (escravos, joias, quantias monetárias, objetos litúrgicos, produtos agrícolas ou de pecuária, trabalho). Igualmente relevante é a classificação de Wiślicz, a saber: objetos quotidianos associados ao problema sentido pelo crente (cordas, ferros, etc.), objetos preparados especialmente para representar o drama vivido (pinturas, partes do corpo humano em cera, panos de mortalhas, ferros de cativo, etc.) e objetos não relacionados com a experiência (joias, roupas, cereais, quantias monetárias, etc.)⁵⁰.

⁴⁷ Catrien NOTERMANS, Willy JANSEN, “Ex-votos in Lourdes: Contested Materiality of Miraculous Healing”, *Material Religion*, 7-2 (2015), pp. 168-193.

⁴⁸ João SOALHEIRO, op. cit., p. 236.

⁴⁹ Pierre André SIGAL, op. cit., pp. 94-116.

⁵⁰ Tomaz WIŚLICZ, “Ex-votos in the World of Objects of Polish Peasants in the Early Modern times”, *Acta Poloniae Historica*, 102 (2010), pp. 177-179.

Os ex-votos traduzem gestos e criam memórias.⁵¹ Narram vivências pessoais ou coletivas —por vezes referem-se a toda uma comunidade que se salvou de um surto de peste ou de uma praga que não atacou as colheitas— e publicitam a proteção divina, o que lhes permite assumir um papel didático ao gosto de Trento e um caráter evangelizador, contribuindo igualmente para a fama de um santuário ou de uma pequena ermida.

Detenhamo-nos nos ex-votos sob a forma de quadros pictóricos, a maior parte dos quais com a inclusão de imagens e de texto. Tornaram-se comuns na Época Moderna e residuais na atualidade, sendo substituídos por gravuras e, sobretudo, por fotografias. Fazendo recurso dos mais variados materiais, tais como tela, madeira, cartão, papel, seda, etc., o quadro, retábulo ou painel narrativo, apresenta quase sempre os seguintes elementos: o santo que se invocou, por vezes circundado por nuvens, entendidas como manifestações do divino; o fiel ou alguém para quem este solicitou a graça, portanto, o autor do voto; e elementos que permitem contextualizar o problema, por exemplo, uma cama, uma embarcação no mar, um animal em perigo, etc. Comumente na parte inferior, encontra-se uma legenda, mais ou menos elaborada com elementos que permitem perpetuar os nomes dos protagonistas e as situações vividas, a qual evidencia o caráter gratulatório. Reforçando a autoria popular, não raramente se encontram erros ortográficos no texto.

⁵¹ João SOALHEIRO, op. cit., p. 236.



Fig. 1 – Pormenor do ex-voto relativo à doença de D. Afonso V.
Fotografia de IDB.

Produzidos com a finalidade de agradecer, os ex-votos importam ser vistos como objeto de estudo tendo em conta as condições sociais e culturais da produção e receção de imagens. Na maior parte dos casos, de autoria desconhecida, presumivelmente saídos das mãos de artistas modestos ou de simples curiosos, eventualmente por encomenda,⁵² são peças maioritariamente ingénuas, cujo valor imagético é menos relevante do que o fim para o qual foram produzidas. Revelam a condição social dos ofertantes, nem todos dos grupos mais pobres, como frequentemente se afirma.

⁵² Agostinho ARAÚJO, op. cit., p. 38; Maria Ludovina GRILO, op. cit., p. 157; Jean Luiz Neves de ABREU, op. cit., p. 204.



Fig. 2 – Pormenor do ex-voto relativo a um surto de peste em Lisboa.
Fotografia de IDB.

Os ex-votos oferecidos ao mosteiro de Guadalupe por peregrinos portugueses, durante a Época Moderna, não chegaram até nós. De qualquer forma, a leitura dos milagres revela que entre nos séculos XV a XVII, ficaram documentados 131 ex-votos, que, tendo em conta a proposta tipológica de Sigal, se subdividem pelas seguintes categorias: 16 objetos simbólicos, que representaram 12 por cento; quatro representações figuradas do corpo humano, isto é, três por cento; 16 objetos testemunho do milagre, ou seja, 12 por cento; e 95 oferendas compensatórias, que atingiram os expressivos 73 por cento.⁵³ Refira-se, entretanto, um desenho de uma joia, que pode ser apreciado num dos códices do arquivo do mosteiro.

⁵³ Cf. a lista dos ex-votos em Isabel MENDES, op. cit., pp. 60-61 e 154-156.



Fig. 3 – Desenho de uma joia oferecida ao santuário por um português.
Arquivo do Mosteiro de Santa Maria de Guadalupe.

O conhecimento dos registos dos milagres levou frei Juan de Santa Maria, no século XVII, a escolher os que lhe pareceram mais sugestivos e a pintar 29 telas de grandes dimensões que cobrem as paredes do claustro construído no final do século XIV. Entre estas contam-se os que recordaram diversos milagres beneficiando portugueses. Neles se pode ver o rei D. Afonso V e o cronista Fernão de Pina, ambos peregrinos por motivos de saúde; D. Luís Bravo da Cunha, que escapara a um naufrágio e um milagre que envolveu a população de Lisboa acoçada por um surto pestífero. Refira-se que estas pinturas, sendo ex-votos, têm autoria conhecida, e mais relevante do que isso, não foram encomendadas pelos beneficiários da graça, mas por um frade

jerónimo que quis deixar memória das graças alcançadas pela intermediação da virgem de Guadalupe.



Fig. 4 – Ex-voto alusivo ao cronista português Fernão de Pina.
Fotografia de IDB.

Em jeito de balanço

Os relatos de milagres e os ex-votos constituem fontes de relevância significativa, cuja abordagem passa por uma colaboração entre historiadores e historiadores da arte, em especial quando estão em causa pinturas e esculturas, ou seja, objetos que fixam a memória da graça recebida em suportes tão diferentes como a tela, a madeira, o ouro, a prata, de entre outros. Enfatize-se que as pinturas, na maior parte dos casos, bastante ingênuas, apresentam cenas no interior das casas, permitem conhecer situações e, em especial, perceber ambientes domésticos e até outros espaços. Em alguns casos são visíveis peças de mobiliário (camas com e sem

dossel, berços, mesas, cadeiras), roupa de cama (colchas, lençóis, almofadas), objetos decorativos (espelhos, jarras) e utensílios diversos (pratos, chávenas, etc.). Este tipo de fontes revela também cenas exteriores. Nesses casos, sobressaem os naufrágios, bem como os problemas e os acidentes envolvendo viajantes e animais. No exterior, os ex-votos apresentam mares, rios, caminhos, pontes, embarcações, torres, casas e outras construções, animais, por vezes também estábulos, moinhos, noras, meios de transporte (carros, carroças, barcos) e alfaías agrícolas.

Merece igualmente relevo o facto de nos ex-votos pictóricos serem visíveis indumentárias diversas de crianças e de adultos, de leigos, religiosos e até militares, no caso dos retábulos do século XIX. Em alguns casos, escravos negros e índios também são representados. Os doentes são, por norma retratados envergando camisas brancas. Com um esquema pictórico semelhante, estas peças utilizam também legendas afins. Abunda a expressão “milagre que fez...” e insiste-se num léxico que compreende milagre, acidente e perigo. A datação e a indicação do nome e da atividade de alguns dos miraculados permite conhecer um pouco melhor o universo dos crentes.

Se estas tábuas votivas feitas ou encomendadas pelos próprios peregrinos, durante as épocas medieval e moderna, desapareceram do santuário de Guadalupe, restaram os retábulos de grandes dimensões da autoria de frei Juan de Santa Maria, que em boa hora, durante o século XVII, decidiu imortalizar alguns dos episódios que entendeu mais marcantes, dando, assim, conhecimento a todos os que visitavam o santuário.

LA DEVOCIÓN GUADALUPANA DE LAS VILLUERCAS AL NUEVO MUNDO (SIGLOS XIV- XVIII)¹

Gerardo Rodríguez

Grupo de Investigación y Estudios Medievales del Centro Interdisciplinario de
Estudios Europeos, Universidad Nacional de Mar del Plata
Grupo de Trabajo *EuropAmérica*, Academia Nacional de la Historia, Argentina

Desde hace varios años investigo los orígenes, desarrollo y expansión del culto mariano bajo la advocación de Nuestra Señora de Guadalupe. En esta oportunidad, analizaré cómo el culto guadalupano llega de las Villuercas al Nuevo Mundo. De esta manera, el imaginario cristiano castellano de la baja Edad Media, propio de los primeros conquistadores y colonizadores que son en su gran mayoría extremeños y devotos de la Virgen de Guadalupe,

¹ Este trabajo toma como punto de partida mi discurso de incorporación como Académico Correspondiente por la provincia de Buenos Aires a la Academia Nacional de la Historia. Fue leído en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, el 12 de abril de 2016 con el título “La devoción guadalupana a ambos márgenes del Atlántico. De Extremadura a América, siglos XIV a XVIII”. Una versión previa y resumida se publicó con el título “La Guadalupe cruza el Atlántico. Devoción mariana, herencia hispánica y experiencia americana, siglos XV a XVII”, en Manuel Reyes GARCÍA HURTADO y Ofelia REY CASTELAO (eds.), *Fronteras de agua. Las ciudades portuarias y su universo cultural (siglos XIV-XXI)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, con la colaboración de Universidad de La Coruña, 2016, pp. 77-90.

desembarca en América, se transforma y enriquece en el contacto con los pueblos americanos.

La devoción guadalupana: orígenes en el Monasterio de Guadalupe de las Villuercas

En cuanto a la devoción guadalupana, sus orígenes hay que encontrarlos en las imágenes de la Virgen de Sevilla que fueron desperdigadas por una amplia zona debido a la invasión musulmana del 714. De estas imágenes, algunas regresaron y otras no, como es el caso de la de Guadalupe, encontrada a finales del XIII por un pastor en las orillas del río Guadalupe en Extremadura: Gil Cordero levantó una ermita y colocó la imagen. En 1330, Alfonso XI, rey de Castilla y León, la visitó e hizo ampliar. En 1389 se entregó la Ermita a los jerónimos, que tuvieron a su cargo el Monasterio hasta 1835 y desde 1908, después del vacío generado por la desamortización, se encuentra bajo el control de los franciscanos.

Los Milagros de Guadalupe constituyen un cuerpo documental notable, tanto por la calidad y cantidad de información que brindan como por el perfecto estado en que se conservan. Los fieles de Guadalupe imploran su intercesión por variados motivos y esperan su intervención milagrosa para poner fin al cautiverio, superar peligros y zozobras en el mar, enfrentar enfermedades y dolencias, sortear pestilencias, sequías y obtener protección, asistencia y liberación ante diversos males. En función de los contenidos brindados por estos relatos, se puede establecer una tipología o familias de

milagros, tal como sugieren los estudios de Antonio Ramiro Chico² y Françoise Crémoux,³ así como mi propia consulta realizada en el Archivo del monasterio. Como testimonio escrito, tales relatos son la expresión de un discurso eclesiástico que plasma la devoción guadalupana.

Los jerónimos, al redactar los milagros, implementaron diversas estrategias y prácticas discursivas con el fin de quitar a los relatos de devotos y peregrinos —según mi interpretación— toda connotación heterodoxa, lo que contribuyó a crear un *habitus catholicus*, es decir, una forma cristiana de comprender el mundo, que contó, entre sus pilares con la devoción mariana. Devoción que se construyó dialécticamente a lo largo de la Edad Media, merced a los escasos datos textuales, los aportes doctrinales y el saber popular: darle sustancia a la Madre de Dios se convirtió en un gran ejercicio de creatividad cristiana, sostiene Miri Rubin.⁴ De estas discusiones participaron, sin duda, los anónimos monjes jerónimos de Guadalupe.

Es por ello que Didier Lett considera que los milagros permiten realizar una historia de las representaciones de la Iglesia en torno a una religiosidad o devoción.⁵ En el mismo sentido, para el caso guadalupano en

² Antonio RAMIRO CHICO, “Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (I a VI)”, *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe*, 668 (enero-febrero 1984), pp. 58-71; 670 (mayo-junio 1984), pp. 137-143; 672 (septiembre-octubre 1984), pp. 245-253; 676 (mayo-junio 1985), pp. 98-107; 680 (enero-febrero 1986), pp. 21-32 y 696 (noviembre-diciembre 1988), pp. 289-298.

³ Françoise CRÉMOUX, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIe. siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001.

⁴ Miri RUBIN, *Mother of God. A history of the Virgin Mary*, Yale, Yale University Press, 2009.

⁵ Didier LETT, *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XIIe-XIIIe siècles)*, París, 1997, p. 14. El autor afirma que una minoría de clérigos, a partir de su dominio de la escritura, transmiten determinadas concepciones vinculadas con la fe

concreto, se expresa F. Crémoux.⁶ En otras palabras, considera el milagro como un texto narrativo que refleja el interés de un centro cultural por controlar una devoción popular.

Cabe preguntarse, entonces, si es posible rastrear las huellas de la gente menuda, de los devotos de Guadalupe. Si bien resulta una tarea compleja, es posible realizar una exégesis cuidadosa de los textos para reconocer las diferentes capas discursivas. Si seguimos a Ranajit Guha,⁷ este tipo de análisis implica reconocer e identificar tres niveles de discursos: discursos primarios (recogidos en forma paralela a los sucesos que se narran, se refieren a la situación histórica del momento), secundarios (tienen lejanía temporal, hay interpretación de lo sucedido, aunque no siempre están controlados oficialmente) y terciarios (alejados temporalmente, pueden reforzar las ideas imperantes o bien cuestionarlas). Y en los códices guadalupanos se encuentran huellas de estos diversos tipos de discursos.

El discurso primario, de las historias en bruto, está presente en los testimonios de los romeros que marchan a Guadalupe. El discurso secundario da como resultado la puesta por escrito que realizan los monjes jerónimos de los testimonios de los peregrinos, lo que constituye el *corpus*

católica. J. MIURA ANDRADES, *Fundaciones religiosas...*, p. 70 coincide con esta relación entre milagros e historia de las mentalidades.

⁶ CRÉMOUX, *Pèlerinages...*, op. cit., p. 37.

⁷ Ranajit GUHA, “La muerte de Chandra”, *Historia y grafía*, 12 (1999), pp. 49-86.

guadalupano. Finalmente, el discurso terciario se puede rastrear en las sucesivas relecturas de los códices y en la copia y difusión de relatos aislados.⁸

El estudio del discurso adquiere una importancia fundamental para la interpretación de relatos guadalupanos, dado que los conceptos allí recogidos expresan las ideas religiosas de los jerónimos. Estos monjes proyectan —al redactar todos y cada uno de los milagros—, argumentos doctrinales considerados esenciales en el discurso cristiano de la época. Por ello, tomo y adapto las nociones de religión vivida y religión predicada propuestas por Alberto Marcos Martín,⁹ a las que complemento con las nociones de devoción popular y devoción litúrgica, propuestas por José María Soto Rábanos.¹⁰ Esta tensión entre ambas se observa claramente en los códices guadalupanos. Por ejemplo, estando cautivo en el Norte de África, Juan de la Serna amonesta a un compañero de infortunio, el vizcaíno García, por desconfiar de la posibilidad de la huida diciendo “por que parece que non confiauan en la que por miraglo desta tierra los sacaua, que sin par los podía mantener e conseruar”¹¹.

⁸ Un mayor desarrollo de estas ideas puede verse en Gerardo RODRÍGUEZ, “Identidades narrativas: una propuesta de análisis performativo de los milagros guadalupanos (Península Ibérica, siglos XV a XVII)”, en Olivia CATTEDRA (dir.), *Mito e Historia III. El umbral del espacio: peregrinos, santos y templos*, Mar del Plata, FASTA, 2015, pp. 263-275.

⁹ Alberto MARCOS MARTÍN, “Religión ‘predicada’ y religión ‘vivida’. Contribuciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?”, en: Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La religiosidad popular. II. Vida y Muerte*, Barcelona/Sevilla, Anthonpos, 1989, pp. 46-56.

¹⁰ José SOTO RÁBANOS, “María en los sínodos diocesanos de León y Castilla (Siglos XIV-XV)”, en AA. VV., *Religiosidad popular en España. Actas del Simposium (I)*, San Lorenzo del Escorial, 01 al 04 de septiembre de 1997, p. 335.

¹¹ Archivo del Real Monasterio de Guadalupe (AMG), *Los Milagros de Guadalupe (LMG)*, C3, f°65 r.

Los milagros atribuidos a la divina intervención de la Virgen de Guadalupe pueden someterse a 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.¹²

La devoción guadalupana: el cruce del Atlántico

La tradición guadalupana se expande, tanto por medio del relato de los fieles y devotos como por las acciones vinculadas a la expansión territorial. Llega primero a las islas Canarias¹³ y, luego, al continente americano.¹⁴ Gracias a la acción de los jerónimos, el culto a Nuestra Señora Santa María de Guadalupe cruza el Atlántico rápidamente —como queda atestiguado incluso en la documentación del propio Monasterio—¹⁵ junto con los

¹² Gabrielle SPIEGEL, *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1999 p. XVIII subraya la importancia del lenguaje performativo al momento de analizar y considerar los textos medievales.

¹³ Llega a ser Nuestra Señora de Guadalupe patrona de La Gomera. Cf. María del Carmen FRAGA GONZÁLEZ, “Esculturas de la Virgen de Guadalupe en Canarias. Tallas sevillanas y americanas”, en *Anuario de Estudios Americanos*, tomo 37, Sevilla, 1980, pp. 697-707.

¹⁴ Obras pioneras de la relación y el estudio de la Virgen de Guadalupe extremeña en América resultan las de Constantino BAYLE, *Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura en Indias*, Madrid, 1928 y Rubén VARGAS UGARTE, *Historia del culto de María en Hispanoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Lima, Imprenta La Providencia, 1931, pp. 454-456.

¹⁵ Cf. Sebastián GARCÍA y Elisa ROVIRA LÓPEZ, “Guadalupe en Indias: Documentación del Archivo del Monasterio”, en Sebastián GARCÍA (ed.), *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo: Actas y Estudios*. Congreso celebrado en Guadalupe durante los días 24 al 29 de octubre de 1988, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1990, pp. 699-772 y Sebastián GARCÍA, “Los Jerónimos y la cultura: la Biblioteca y Archivo del Real Monasterio de Guadalupe y su fondo americano”, en *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, San Lorenzo del Escorial, N° 25, 1993, pp. 439-464.

hombres de la mar,¹⁶ que la convierten en “Señora de nuestros descubrimientos”¹⁷. La toponimia refleja también esta importante presencia guadalupana, dado que se registran treinta y dos *Guadalupe* en Estados Unidos, México, Colombia, Perú, Bolivia, Argentina, Venezuela, Archipiélago de Magallanes y Oceanía.¹⁸

La profunda fe de los conquistadores quedó reflejada en una gran cantidad de relatos milagrosos que los tienen por protagonistas: Antonio de Quijano, escudero y vecino de Medina del Campo, pidió protección para él y otros veintinueve hombres, a fin de no perecer en alta mar, cuando iban a descubrir “una isla que decían muy rica”¹⁹; Paulo de Cervera, portugués de Leiría, peregrinó a Guadalupe “por haber sido librado cuatro veces de morir estando en las Indias”²⁰; Cristóbal de Brito, noble hidalgo de Lisboa, cumplió su voto por haber sido liberado junto con doscientos hombres, estando en el Cabo de Buena Esperanza;²¹ Juan López de

¹⁶ Cf. Carlos CALLEJO SERRANO, “Santa María de Guadalupe en América”, *Guadalupe*, 674-675, (1985) y Antonio RAMIRO CHICO, “Santa María de Guadalupe y los hombres de la mar”, *Guadalupe*, 839 (2014), pp. 10-15.

¹⁷ Lino GÓMEZ CANELO, “Santa María de Guadalupe, Señora de nuestros descubrimientos”, *El Monasterio de Guadalupe*, 334 (1943).

¹⁸ Ángel RUBIO y MUÑOZ-BOCANEGRA, *Extremadura y América. Emocionario y breves notas previas a un estudio histórico. Mapas. Rutas conquistadoras de los extremeños en indianos. La toponimia extremeña en América*, Sevilla, Tipografía Moderna, 1929 y Mariano CUESTA DOMINGO y Manuel MURIEL HERNÁNDEZ, *Atlas toponímico extremeño-americano*, Madrid, Gráfica Naciones, 1985.

¹⁹ AMG, *LMG*, C6, f°63 vto.. El relato está fechado en 1516.

²⁰ AMG, *LMG*, C6, f°73.

²¹ AMG, *LMG*, C6, f°74 vto.. El relato está fechado en 1518. Como agradecimiento por el favor recibido, Cristóbal de Brito, quien se refiere a la Virgen como “madre de los tristes y desamparados”, ofreció una lámpara de plata de nueve marcos de peso y mandó echar un romero para esta Santa Casa.

Torralva, vecino de Toledo, junto con otras treinta y cinco personas y tres naos cargadas de sedas, armas y provisiones, recibe el favor de Guadalupe en el mar cuando se dirigían a las Indias en 1520;²² Antonio de Silva, natural de Campo Mayor y otros doscientos hombres, recibieron el favor de la Virgen estando en alta mar y de regreso de las Indias;²³ Cristóbal Rodríguez y Diego Gómez, ambos de Palos de la Frontera, fueron librados de perecer en el mar encontrándose rumbo a las Indias.²⁴

La presencia de los jerónimos y la impronta de Guadalupe se encuentran atestiguadas en América desde tiempos muy tempranos e incluye desde hombres de armas, togas y cruces —de renombre y reconocimiento público— hasta indianos comunes.²⁵ Fray Sebastián García²⁶ considera, en base a la documentación americana de la época jerónima conservada en el Monasterio,²⁷ que: (1) la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, devoción

²² AMG, *LMG*, C6, f°111.

²³ AMG, *LMG*, C6, f°212 vto.. La presencia milagrosa de Nuestra Señora de Guadalupe está fechada: mayo de 1522. Entre todos, juntaron limosna para el santuario.

²⁴ AMG, *LMG*, C7, f°18 vto. y C7, f°19 vto.. Ambos relatos están fechados en 1527.

²⁵ Vicente NAVARRO DEL CASTILLO, *La epopeya de la raza extremeña en Indias*, Granada, 1978, constituye un catálogo biográfico de 6.000 conquistadores, evangelizadores y colonizadores que, procedentes de doscientos cuarenta y ocho pueblos de Extremadura, pasaron a América y a Filipinas durante los siglos XV y XVI; Sebastián GARCÍA, “Guadalupe de Extremadura: su relación con América durante el reinado de Carlos V”, en: Reyes MATE y Friedrich NIEWÖHNER (eds.), *El precio de la “invención” de América*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 43-82.

²⁶ Sebastián GARCÍA, “La Biblioteca Mayor y el Archivo Histórico del Real Monasterio de Guadalupe: fondos y funcionamiento”, en *Extremadura en el año europeo de las lenguas: literatura, cultura, formación y desarrollo tecnológico. Actas del XXXVI Congreso Internacional de la Asociación Europea de Profesores de Español (Cáceres, del 23 al 27 de julio de 2001)*, Cáceres, AEPE, 2002, pp.149-166.

²⁷ Códices o libros manuscritos, un total de diecisiete códices con algunas referencias a las relaciones de Guadalupe con América; Legajos 6 y 60, con multitud de cuadernillos, pliegos y hojas sueltas, de los siglos XVI, XVII y XVIII, que contienen los documentos

nacional de la España de los siglos XV-XVIII, se constituyó en medio eficaz de evangelización en toda América. Ayudaron mucho en la expansión de esta devoción guadalupense la fama del santuario y la influencia que los monjes tenían ante la Corona y otros focos de poder dentro y fuera de la Península; (2) no se reflejan en los documentos del archivo iniciativas o relaciones misioneras de la Casa de Guadalupe, a excepción del envío de algunos monjes —muy pocos— a América para propagar el culto a Nuestra Señora y recoger las ofrendas que en aquellas partes se hacían a este santuario.

¿Quiénes fueron estos hombres que propagaron el culto?

Cristóbal Colón fue un profundo hombre de fe, fervorosamente mariano. Visitó en Monasterio de Guadalupe, al menos, en tres años:²⁸ en 1486, en ocasión de su encuentro con los Reyes Católicos en vistas a su

originales, fotocopios para facilitar la consulta, se encuentran en cuatro volúmenes bajo el título “Documentos sobre América”, con sus correspondientes notas o fichas sobre cada uno de estos papeles; Códices antiguos y numerosos legajos que hablan bien alto de la influencia que el monasterio y santuario de Guadalupe tuvieron en el Nuevo Mundo. Entre los documentos de mayor valor histórico figuran: C-15: Libro de Bautismo, con dos partidas de indios, en la que se destaca la del 29 de julio de 1496 referida a dos criados de Cristóbal Colón. C- 1: Libro 1 de Milagros, con la referencia al nombre de Guadalupe impuesto a la isla Turuqueira por Colón en su segundo viaje. C-14: Historia de Joseph de Alcalá, con la noticia de la visita de Colón en 1496 y del nombramiento de fray Pedro del Rosal, monje de Guadalupe, como virrey de las Indias. Los códices 85, 90 y 230, con referencias constantes a ofrendas, donaciones y fundaciones de personajes indianos a Nuestra Señora de Guadalupe, sin que falten noticias americanas en Otros códices, especialmente en los libros de actas capitulares. Por otra parte, los legajos 6 y 60, principalmente, contienen crónicas de viajes reales, cédulas para el cobro de mandas, testamentos de indianos, favores de Nuestra Señora y otros testimonios de expansión devocional en distintas partes de América.

²⁸ Arturo ÁLVAREZ ÁLVAREZ, “En torno a las visitas de Colón a Guadalupe”, *Guadalupe*, 694 (1988). Cf. Isidoro ACEMEL RODRÍGUEZ, “Para la historia de Colón. Nuevos datos en el Archivo de Guadalupe”, *El Monasterio de Guadalupe*, 8 (1916), pp. 170-172; 10 (1916), pp. 218-222; 12 (1916), pp. 266-268 y 13 (1917), pp. 2-4.

empresa marítima. Estuvo al menos tres días en el mes de abril,²⁹ lo que refleja tanto las arraigadas creencias del Almirante como la muy temprana presencia de Guadalupe en la empresa colombina;³⁰ en 1493, al regresar de América y dar cumplimiento de su voto;³¹ y en 1496, oportunidad en la que bautiza en el Monasterio a los dos primeros nativos que trae a la Península, criados suyos. Dice el *Libro de Bautismo*: “Viernes XXIX deste mismo mes se bautizaron Xristoval e Pedro, criados del sennor almirante don Xristoval Colón. Fueron sus padrinos: de Xristoval, Antonio de Torres e Andrés Blasques. De Pedro fueron padrinos el sennor Coronel e sennor comendador Varela, e baptizolos Lorenço Fernández, capellán”³².

Fray Ramón Pané acompañó a Cristóbal Colón en el segundo viaje a las Indias (1493), catequizó durante diez años en la isla de Santo Domingo y redactó la primera crónica de las Indias, *Relación de las Antigüedades de los indios de La Española*, documento incluido por Hernando Colón como

²⁹ Demetrio RAMOS, “La primera estancia de Colón en Guadalupe”, en Sebastián GARCÍA (ed.), *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo*: Actas y Estudios. Congreso celebrado en Guadalupe durante los días 24 al 29 de octubre de 1988, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1990, pp. 211-228.

³⁰ Cf. Salvador BONANO, “La influencia de Nuestra Señora en el descubrimiento de América”, *El Monasterio de Guadalupe*, 472 (1955); 473 (1955) y 474 (1955).

³¹ En el regreso de su viaje inicial se produjo la primera manifestación de esta devoción en el Almirante, a saber por el voto efectuado a la Virgen que cumplió años después, según consta en el *Diario de Colón*, Madrid, Historia 16, 1985, pp. 201-202. Cf. Demetrio RAMOS, “Las visitas de Colón a Guadalupe y el cumplimiento del voto del viaje de retorno”, *Guadalupe*, 674-675 (1985), pp. 13-32.

³² AMG, C-1: *Libro I de bautismo*, fºlv, correspondiente al 29 de julio de 1498. Cf. Isidoro ACEMEL RODRÍGUEZ, “El Almirante en el Monasterio en 1496”, *El Monasterio de Guadalupe*, 12 (1916), pp. 266-268 y Paulino CASTAÑEDA DELGADO, “El histórico bautizo de indios en Guadalupe”, *Guadalupe*, 739-740 (1996), pp. 739-740. Cf. Sebastián GARCÍA (coord.), *V Centenario del histórico bautizo de indios en Guadalupe: 1496-1996*, Guadalupe, Ediciones Guadalupe, 1996.

capítulo 62 en la biografía del Almirante. Hernán Cortés también manifiesta una profunda devoción hacia Guadalupe, tal como se reflejan en los viajes al Monasterio y en las donaciones que realiza.³³

En 1516, llegaron a la isla Española, como visitantes, varios monjes jerónimos con la misión de analizar si eran ciertos o no los abusos cometidos en las islas de Santo Domingo, Cuba y San Juan así como también informar sobre las prácticas religiosas de los monjes y sacerdotes en estas tierras americanas.³⁴

Pedro de Mendoza enroló, en su expedición, a dos frailes mercedarios y cuatro monjes jerónimos.

Fray Alonso de Guadalupe, franciscano nacido en Puebla, fue uno de los más insignes misioneros de la primera evangelización: catequizó, a partir de 1519, en La Española y en Nueva España.³⁵ Incluso para esta misma época, principios del siglo XVI, fray Pedro del Rosal, monje profeso de Guadalupe, fue nombrado Virrey de las Indias según consta en el *Libro de Actas Capitulares* del Monasterio, aunque murió antes de partir hacia el Nuevo Mundo.³⁶

³³ Los viajes y donaciones de Hernán Cortés a Guadalupe pueden verse en AMG, C.90, f°20r y 51r; AMG, C.85, f°69; AMG, C.83, f°27. Cf. Francisco GARCÍA SÁNCHEZ, “Hernán Cortés su gran devoto”, *Guadalupe*, 564 (1966).

³⁴ Arturo ÁLVAREZ ÁLVAREZ, “Guadalupe de España en el México del siglo XVI”, *Revista de estudios extremeños*, 62, 1 (2006), pp. 389-390.

³⁵ Hermenegildo ZAMORA, “Presencia franciscana en Nueva España”, en *Congreso franciscanos extremeños en el Nuevo Mundo. Actas y Estudios (Guadalupe, 1986)*, Cáceres, 1987, pp. 443-444.

³⁶ La designación consta en el C14, f°35. La noticia de la muerte está recogida en Francisco de SAN JOSÉ, *Historia Universal de la primitiva y milagrosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*, Madrid, 1743, p. 228.

A lo largo de los siglos XVI y XVIII rigieron alrededor de doce monjes de la orden jerónima las diferentes sedes episcopales en Indias (La Española, Cartagena de Indias, México). Entre 1541 y 1550, Francisco de Santa María Benavides, monje jerónimo de Guadalupe, ocupó el obispado de Cartagena de Indias³⁷ y Pedro de Liévana, fue el quinto Deán de la Iglesia de Guatemala, muerto en 1602.³⁸

Pero los jerónimos vinieron al Nuevo Mundo también para visitar y administrar las varias encomiendas concedidas al monasterio o para establecer la cofradía de la Virgen de Guadalupe y recoger las limosnas, que muchas personas devotas donaban en vida o bien ordenaban en su testamento.³⁹

La demanda de limosna por todos sus reinos, conocida como el privilegio de la impetra, fue concedido a la iglesia de Guadalupe por el rey de Castilla Alfonso XI el 29 de enero de 1348. Para la Nueva España e islas del Caribe fue Carlos I quien, por una real cédula fechada en marzo de 1531, dispuso que no se pusiese embargo ni contradicción a los que cobraban deudas y mandas en favor del monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe, y por otra real cédula fechada en Valladolid el 7 de diciembre de 1537 ordenó a los gobernadores que las limosnas y otras mandas con

³⁷ Gabriel de TALAVERA, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, Toledo, 1597, f°101-104 vto..

³⁸ Juana MARTÍNEZ, “Dos clérigos extremeños en la literatura hispanoamericana: Pedro de Liévana y Luis de Miranda de Villafañá”, en Sebastián GARCÍA (ed.), *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo: Actas y Estudios*. Congreso celebrado en Guadalupe durante los días 24 al 29 de octubre de 1988, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1990, pp. 367-377.

³⁹ ÁLVAREZ ÁLVAREZ, “Guadalupe de España...”, op. cit., pp. 390-391.

destino al monasterio las enviaran a través de la Casa de Contratación de Indias. Años más tarde, extendió a todas la Indias el privilegio de la impetra para el santuario extremeño y en sendas cartas, fechadas en Valladolid el 1º de mayo de 1551, apremiaba a sus autoridades civiles y eclesiásticas a facilitar la recogida de las limosnas.

La devoción guadalupana: difusión en el Nuevo Mundo

La expansión ultramarina europea puso en relación y tensión los ámbitos locales y regionales con los globales, al permitir la circulación y apropiación de ideas y conocimientos provenientes de diferentes culturas y geografías.⁴⁰

De ambos lados del Atlántico y del Pacífico, obras de autores de diversa procedencia se difundieron y dieron lugar a múltiples vinculaciones y apropiaciones recíprocas, que fueron interpretadas a través del prisma retórico del Humanismo⁴¹ y de la tradición de la *Devotio Moderna*, que

⁴⁰ Cf. Serge GRUZINSKI, “Mundialización, globalización y mestizajes en la Monarquía católica”, en Roger CHARTIER y Antonio FERÓS (dirs.), *Europa, América y el mundo: tiempos históricos*, Madrid, Marcial Pons y Fundación Rafael del Pino, 2006, pp. 217-237. Para una visión de conjunto de la realidad histórica de España al momento de la conquista Nilda GUGLIELMI, “La España en el momento del descubrimiento”, en *Nueva historia de la Nación Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia-Planeta, 1999, t.1, pp. 287-324 y Mariano CUESTA DOMINGO, “Castilla en el dominio del Atlántico”, en *Nueva historia de la Nación Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia-Planeta, 1999, t.1, pp. 325-341.

⁴¹ María de las Nieves MUÑIZ MUÑIZ (ed.), *Espacio geográfico/Espacio imaginario. El descubrimiento del Nuevo Mundo en las culturas italiana y española*, Actas del Congreso Internacional, Cáceres, 5-7 de mayo de 1992, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1993. Brevemente me referí a alguna de estas cuestiones en Gerardo RODRÍGUEZ, “La (in)visibilità delle idee di Niccolò Machiavelli in America latina (ss.XVI-XVII). Percorsi teorici”, en L. BERTOLINI, Arturo CALZONA, Glauco Maria CANTARELLA y Stefano CAROTI (eds.), *Il Principe in Visibile. La rappresentazione e la riflessione sul potere tra Medioevo e Rinascimento*, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 471-478.

bregaba por la humanización de la religión como forma de conquistar al pueblo común, a través de la difusión de las imágenes y de la importancia de lo visual y del surgimiento de nuevos santos,⁴² como por ejemplo los santos negros⁴³ y de la predicación y la catequesis.⁴⁴

Es en este contexto en el que el culto guadalupano se difunde en territorios novohispánicos, interactúa con las tradiciones nativas y da lugar a réplicas de tradiciones extremeñas, que son las que nos interesan, y al desarrollo de un culto guadalupano americano.⁴⁵ Margarita Zires⁴⁶ se pregunta ¿por qué se llamó y se llama Virgen de Guadalupe? De acuerdo con diferentes autores y sin abundar en detalles dado que este punto ha provocado muchas controversias y no es nuestro objeto de estudio, se puede decir que: (a) hubo probablemente una primera imagen de una Virgen europea, tal vez la de la Virgen de Guadalupe de Extremadura antes de 1556, por la cual la primitiva ermita levantada en suelo americano llevaba el

⁴² Peter BURKE, *La cultura popular en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza, 1991 (1978), pp. 327-328.

⁴³ Bernard VINCENT, “Le culte des Saints Noirs dans le monde ibérique”, en David GONZÁLEZ CRUZ (ed.), *Ritos y ceremonias en el mundo hispano durante la Edad Moderna*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002.

⁴⁴ Nilda GUGLIELMI, “Edad Media y América. Predicación y catequesis”, *Teología*, XXXIV, 72 (1998), pp. 78-104.

⁴⁵ Resulta muy útil la síntesis que ofrece de cada advocación guadalupana Héctor SCHENONE, *Santa María: iconografía del arte colonial*, Buenos Aires, Educa, 2008, pp. 389-403: Bogotá (Colombia), Guadalupe (España), Lima y Pacasmayo (Perú), México (México), Santa Fe (Argentina) y Sucre (Bolivia).

⁴⁶ Margarita ZIRES, “Los mitos de la Virgen de Guadalupe. Su proceso de construcción y reinterpretación en el México pasado y contemporáneo”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 10, 2 (Summer, 1994), pp. 281-313, especialmente p. 287.

nombre de “La Madre de Dios”⁴⁷; (b) posiblemente haya habido una “figuración” de la Tonantzin, la cual estaba contigua al templo,⁴⁸ con la devoción cristiana, en función del paralelismo simbólico entre el pensamiento náhuatl y la tradición guadalupana;⁴⁹ (c) en 1556 se colocó, subrepticamente, en la ermita mencionada y por encargo del obispo Alonso de Montúfar, otra imagen de la Virgen de Guadalupe de Extremadura, que fue pintada por el indio Marcos, según testimonio fray Francisco de Bustamante;⁵⁰ (d) alrededor de 1575 se cambió esta imagen por la actual pintura de ayate con la Virgen morena de Guadalupe, que no se parece en absoluto a la Virgen de Guadalupe de Extremadura, una Virgen con niño;⁵¹ y (e) alrededor de 1600 se cambia el calendario de fiestas de la Virgen del Tepeyac, del 10 de septiembre (fecha muy cercana a la de la celebración de Guadalupe del 8 de septiembre) al 12 diciembre.⁵² A estas hipótesis hay que agregar (f) la existencia de un modelo iconográfico de la Inmaculada

⁴⁷ Edmundo O’GORMAN, *Destierro de sombras*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 7.

⁴⁸ Francisco de la MAZA, *El guadalupanismo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981 (1953), p. 23.

⁴⁹ Miguel LEÓN-PORTILLA, *Tonantzin y Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*, México, Fondo de Cultura Económica - El Colegio Nacional, 2000, p. 202, en la que subraya el simbolismo de la flor, la tierra florida y las manifestaciones de la divinidad entendida como “Madre”.

⁵⁰ O’GORMAN, op. cit..

⁵¹ de la MAZA, op. cit.; Enrique FLORESCANO, *Memoria mexicana*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1987 y Jacques LAFAYE, *Quetzalcoatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977 (1974).

⁵² LAFAYE, op. cit., p.331.

Concepción que se encuentra en el Coro de la Basílica de Guadalupe, en Extremadura, a partir del cual se desarrolla el modelo mexicano.⁵³

La tradición extremeña se mantiene y difunde en siglos posteriores. Entre fines del siglo XVI y mediados del XVII, los escritos de los frailes jerónimos Diego de Ocaña⁵⁴ y fray Pedro del Puerto⁵⁵ se constituyen en una suerte de “narrativas verdaderas”⁵⁶ sobre la acción de la Orden en América.

Fray Diego de Ocaña (1570-1608) ingresó al monasterio en 1588⁵⁷ y en 1599, junto al Padre fray Martín de Posada, partió rumbo a América, con la misión de fomentar la devoción a la Virgen y recoger diferentes donativos.⁵⁸ Para lograr ambos fines, redacta la *Comedia de Nuestra Señora de Guadalupe y sus milagros*⁵⁹ —que inserta dentro de su obra mayor—, representándola en las

⁵³ Leoncio GARZA-VALDÉS, *Tepeyac, cinco siglos de engaño*, México, Plaza y Janés, 2002.

⁵⁴ Diego de OCAÑA, *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*, edición a cargo de Blanca LÓPEZ de MARISCAL y Abraham MADROÑAL, Navarra, Editorial Iberoamericana, 2010 (VNM). Con anterioridad, había sido publicada en forma fragmentaria en varias ocasiones, dos de ellas por fray Arturo ÁLVAREZ, la primera con el título *Relación de un viaje maravilloso por América del Sur*, Madrid, Studium, 1969 y la segunda, titulada *A través de la América del Sur*, forma parte de la colección Crónicas de América de Historia 16, Madrid, 1987. Existe un tercer fragmento de este texto que bajo el título “Fray Diego de Ocaña, Relación del viaje a Chile, año 1600”, fue publicado por Eugenio PEREIRA SALAS en *Anales de la Universidad de Chile*, Año CXVIII, Nº 120, Santiago de Chile, 1960.

⁵⁵ AMG, Legajo 60: *Relación autógrafa del viaje que Fray Pedro del Puerto, profeso de San Jerónimo de Sevilla, hizo a las Indias, desde 1612 hasta 1623, para tratar asuntos del Monasterio de Guadalupe*. Según consta en este manuscrito, esta Relación en la tercera escrita por fray Pedro referida a su viaje a Indias, aunque no se conservan las dos anteriores.

⁵⁶ Andrea STERK y Nina CAPUTO (eds.), *Faithful Narratives. Historians, Religions, and the Challenge of Objectivity*, Ithaca, Cornell University Press, 2014.

⁵⁷ AMG, *Actas auténticas de profesiones de monjes jerónimos en Guadalupe*, legajo 39 (estas Actas contienen las profesiones de fe entre 1425 y 1605).

⁵⁸ AMG, *Escritura de la fundación de la capilla de nuestra señora de Guadalupe en la ciudad de los Reyes, el año 1600*, fº1 a fº6. Se refiere a Lima.

⁵⁹ La comedia. en VNM se encuentra en las pp. 335-423. Fue publicada por primera vez por fray Carlos VILLACAMPA, *La Virgen de la Hispanidad o Santa María de*

ciudades de Potosí y Chuquisaca (1601). Escrita en un lenguaje llano, dado que estaba pensada para ser representada y no leída,⁶⁰ transcribe gran parte del Códice 1 de *Los Milagros de Guadalupe*, en particular las leyendas referidas a la Virgen y el primer relato, que cuenta la liberación de un cautivo.⁶¹ ¿Qué mejor manera de difundir la fe en Cristo sino a través de los milagros que obraba por intercesión de su Madre, representados teatralmente?⁶²

El viaje de Diego de Ocaña comenzó el 3 de enero de 1599 y finalizó en la Pascua de Navidad de 1604. De una primera lectura de su relación se desprende la interpretación de Ocaña como viajero y de su texto como relato de viajes, dado que la narración se organiza a partir del viaje, aunque también participa, por contenidos, de la crónica y de las memorias de predicadores. Incorpora mapas y dibujos de los nativos con sus trajes y retratos de ellos e imágenes de la Virgen, realizados por él mismo.⁶³ Kenneth Mills considera que

Guadalupe, Sevilla, Editorial de San Antonio, 1942 y luego como Diego de OCAÑA, *Comedia de nuestra señora de Guadalupe y sus milagros*, estudios preliminar y notas de Teresa GISBERT, La Paz, Biblioteca peceña – Alcaldía Municipal, 1957. Cf. María Eugenia DÍAZ TENA, “La leyenda y milagros de la virgen de Guadalupe en el teatro hispanoamericano de principios del XVII”, *Via Spiritus*, 10 (2003), pp. 139-171.

⁶⁰ Esto puede constatarse tanto en los nombres de los personajes (Fraile, Rey, Cautivo, Caballero, Gil, Cura, Fresco, Menaques, Alcalde, Criselio) como en las indicaciones de tipo escénico (música, entradas, vestimenta, utilería).

⁶¹ Cf. Tatiana ALVARADO TEODORIKÁ y Sara APONTE OLIVIERI, “Reflexiones y apuntes en torno a la obra de Ocaña”, en *Memorias del III Encuentro Internacional sobre Barroco*, La Paz, Unión Latina, 2006, pp. 365-374.

⁶² Si bien existe una extensa bibliografía al respecto, el artículo de Tatiana ALVARADO TEODORIKÁ, “De las fiestas que destaca fray Diego de Ocaña en su Relación. La plaza como epicentro de la celebración”, en *La Fiesta. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*, La Paz, Unión Latina-GRISO-Universidad de Navarra, Embajada Real de los Países Bajos, 2007, pp. 279-287 resulta ilustrativo en función de la propuesta que realizo seguidamente.

⁶³ Cf. Serafín FANJUL, “Fray Diego de Ocaña: el largo brazo de Guadalupe en Indias”, *Cuadernos Americanos* – Nueva Época, 91 (2002), pp. 105-119. Desde ópticas

Diego de Ocaña juega siempre con aspectos de la realidad de manera ficcional, ofreciendo “reportajes” de la vida cotidiana de un modo muy personal.⁶⁴

Fray Diego de Ocaña difundió el culto y la imagen guadalupanos como una forma de imponer una cosmovisión cristiana de la sociedad, a partir de textos e imágenes que inspiran fe y, al hacerlo, hizo cosas con las palabras y las imágenes, en tanto que su relato no se refiere solamente a un momento dado, sino que se desenvuelve a través de prácticas repetitivas que generan identidad. La elaboración doctrinal referida a la intercesión de Santa María de Guadalupe puede verse tanto en los cuadros pintados por él —el cuadro con Su imagen para la catedral de Sucre⁶⁵— como en el contenido de sus textos, en el uso de la palabra de oración y la oración como ruego a Santa María de Guadalupe, que escucha y actúa en consecuencia. Los fieles piden, imploran a la Virgen a través de rezos, hacen votos y finalmente tienen su recompensa. Dice el texto de los milagros: “Y esto con tanta fe y devoción que fue oída su fervorosa oración y tuvo tan buen despacho su petición...”⁶⁶.

diferentes pero a su vez complementarias han abordado el tema en forma reciente Tatiana Alvarado Teodorika (Bolivia), María Eugenia Díaz Tena (España - Universidad de Porto, Portugal), Beatriz Carolina Peña Núñez (Venezuela -Universidad de Yale, Estados Unidos de América).

⁶⁴ Kenneth MILLS, “Mission and Narrative in the Early Modern Spanish World: Diego de Ocaña’s Desert in Passing”, en: Andrea STERK y Nina CAPUTO (eds.), *Faithful Narratives. Historians, Religions, and the Challenge of Objectivity*, Ithaca, Cornell University Press, 2014, pp. 115-131.

⁶⁵ Capilla de la Virgen de Guadalupe, Chuquisaca. Fue construida por orden del Fray Jerónimo Méndez de la Piedra, en el año de 1617, en la que fuera Capilla del Obispo Alonso Ramírez de Vergara. Cobija la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, pintada por Fray Diego de Ocaña, en año de 1601. El culto popular fue ornando la imagen con diferentes tipos de joyas. En 1748 el lienzo se reforzó con una plancha maciza de oro y plata que representa el manto de la Virgen y ha dejado de la pintura original el rostro y el del niño.

⁶⁶ *VNM*, p. 97.

Diego de Ocaña nos ofrece un relato pormenorizado de su viaje americano, relato en el cual registra tanto situaciones cotidianas como procesiones solemnes, tanto encuentros con personas anónimas como entrevistas con las más altas autoridades virreinales y ofrece la recreación de paisajes naturales y de ámbitos creados por los hombres; es un viajero atento, que presta atención a todo lo que ocurre en su entorno, dado que muchas veces necesita de sus sentidos y no de sus saberes para enfrentar la realidad. Lo que incorpora por medio de los sentidos (la vista, el gusto, el oído, el tacto, el olfato, en este orden), lo atesora como experiencia y actúa en función de ella.

Por ejemplo, los sonidos a los que siempre presta atención le permiten reconocer la cercanía de una caudal de agua, la presencia de un núcleo poblacional. En una oportunidad, los ruidos lo salvan de morir aplastado. Una fuerte tormenta los sorprende en el Puerto de Portobelo, en el convento de la Merced:

“que era toda la casa un buhío de madera tosca y paja. Y habiendo un día acabado de comer, comenzó la casa a crujir y yo levanteme de la mesa y salí corriendo afuera y mi compañero díjome que para que corría: respondí que para no quedar enterrado y que saliese fuera pronto. Y como a mí me reprendía porque corría, no quiso andar aprisa sino con gravedad; y cayó todo lo grave de la casa y cogiole debajo y quedó enterrado con toda la casa encima”⁶⁷.

⁶⁷ *VNM*, p. 84.

Estos diferentes registros remiten a una cuestión central en relación a su obra, referida a quiénes eran los destinatarios de estos textos.⁶⁸ Si bien, *a priori*, estaban dirigidos a una audiencia conventual —se mencionan los priores del convento o bien, se afirma la ortodoxia: “que nadie se admire de lo que oyere / pues trata verdad, que si no, no me atrevería a escribirlo” (168 r)—, los tópicos que registran, las formas de expresiones que emplean —que denotan una alta emotividad, por ejemplo, el dolor que expresa fray Diego ante el fallecimiento de fray Martín de Posada, el hermano jerónimo con quien viajaba, ocurrido en Paita, Perú, el 11 de septiembre de 1599— señalan un auditorio común.

Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal afirman que Ocaña:

“era un fraile viajero, con una resistencia casi sobrehumana, un quijote manchego, como ese otro contemporáneo a quien Miguel de Cervantes estaba mandando a viajar por la España de su tiempo, que tiene por cometido extender la devoción a la Virgen extremeña por todos los medios y, por ello, escribe y pinta, ambas cosas aceptablemente”⁶⁹.

Por su parte, fray Javier Campos y Fernández de Sevilla considera que Diego de Ocaña fue misionero, escritor, antropólogo, organizador y difusor del culto a Nuestra Señora de Guadalupe y pintor de unos lienzos que dieron

⁶⁸ Cf. Beatriz Carolina PEÑA, *Imágenes del Nuevo Mundo en la Relación de viaje (1599-1607) de fray Diego de Ocaña*, tesis de doctorado, The City University of New York, 2007.

⁶⁹ B. LÓPEZ de MARISCAL y A. MADROÑAL, “Introducción”, *VNM*, p. 14.

origen a las llamadas “Vírgenes triangulares”⁷⁰. Consideraciones generales que pueden aplicarse a la relación escrita por fray Pedro del Puerto, monje del convento sevillano de San Jerónimo, quien sucedió a Ocaña como procurador de Santa María de Guadalupe en las Indias.⁷¹

Conclusiones

El cruce del Atlántico de los textos e imágenes referidos a Santa María de Guadalupe —que también incluye la sonoridad, que dejo para otra ocasión— no es simplemente unidireccional. Por el contrario, Extremadura y América se imbrican, se mixturán, se yuxtaponen y en cada región y época adquieren características propias.

Resulta sustancial analizar el conjunto documental desde una propuesta de performatividad del lenguaje. ¿No es posible interpretar la devoción popular a Guadalupe como una práctica y la elaboración doctrinal, el *corpus* guadalupano como un discurso? Ambas, prácticas sociales y producciones discursivas, se sustentan sobre lógicas irreductibles y claramente diferenciadas que resultan innegables en la construcción discursiva del mundo social como en la construcción social de los discursos.

⁷⁰ Francisco Javier CAMPOS y FERNÁNDEZ de SEVILLA, “La relación del viaje de fray Diego de Ocaña por el virreinato del Perú (1599-1606): su crónica y los paratextos”, *Revista del Archivo General de La Nación*, 34, 2 (2019), pp. 11-41.

⁷¹ Cf. Francisco Javier CAMPOS y FERNÁNDEZ de SEVILLA, “Dos crónicas guadalupenses en Indias: los Padres Diego de Ocaña y Pedro del Puerto”, en Sebastián GARCÍA (coord.), *Guadalupe de Extremadura: dimensión hispánica y proyección en el Nuevo Mundo. Estudios y crónica del Congreso celebrado en Guadalupe en 1991*, Madrid, Junta de Extremadura y Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1993, pp. 405-458.

Fray Diego de Ocaña considera que la comunicación es esencial para la difusión del culto guadalupano y para la obtención de limosnas. Reconoce la importancia de la palabra y la necesidad de buen entendimiento para asegurar óptimas relaciones con los nativos, dado que, muchas veces, los diálogos rápidos y los modismos locales generan todo tipo de confusiones.

Al llegar Ocaña y su compañero al convento de Santo Domingo (Puerto Rico), junto con otros viajeros, luego de pasar hambre y frío y de penar por enfermedades varias que los aquejaban, se preguntan para qué están en América. En medio de este diálogo, que ocurre de noche y varios de ellos medio dormidos, una negra les acerca comida y agua (situación habitual en todos los conventos del Nuevo Reino de Granada, que las negras sirvieran a los frailes, pero desconocida por Diego de Ocaña y su compañero), lo que da lugar a la siguiente confusión:

Y como desperté y vi junto a mí una negra, entendí que era algún demonio o alguna alma de inglés de los muchos que allí habían muerto,⁷² y comencé a dar voces y a decir ‘Jesús sea conmigo’. La negra me respondió: —Yo no so diablo. ¿Qué decí Jesús, Jesús? Y como oí repetir el nombre de Jesús, reporteme un poco y pregunté: —¿Pues quién eres? Respondió: —Que so negra de convento: dame la pierna, padre. Y como oí pedir la pierna, escandalíceme y díjele que se fuera con el diablo. Dijo: —Jesú conmigo. ¿Viene lavar la pierna y toma diablo? Y es que se había dejado el agua y la paila a la puerta de la celda y no acababa yo de entender a la negra lo

⁷² Se refiere, probablemente, a los ingleses que participaron del saqueo con el conde George Clifford, quien apoyado en una escuadra de quinientos navíos, logró entrar en Puerto Rico en 1598, matando a muchos habitantes, robando en la ciudad, a la que luego incendió.

que me decía; y dábame mucha prisa: —Daca la pierna. Y con el coloquio que teníamos despertó mi compañero”⁷³.

Este gracioso malentendido ofrece la oportunidad de reflexionar sobre los valores transmitidos por el fraile, quien no duda en asimilar lenguaje confuso y negritud con el diablo. Esta asociación se repite en varias oportunidades, por ejemplo, al describir la vestimenta de las indias de los llanos (habitantes de las costas del Pacífico, desde Perú hasta Chile), que es completamente negra y larga, al igual que la cabellera, reflexiona: “no parecen por aquellos arenales sino demonios y brujas”⁷⁴.

Los relatos testimonian, muchas veces, una mirada casi inocente de la realidad pero también se encuentran cargados de tristeza y añoranza: “—Padre fray Diego, ¡cuán diferente estarán nuestros hermanos hoy en la casa de Guadalupe y qué contentos!... Y después que acabé de rezar las horas canónicas, me harté de llorar acordándome de mi casa de Guadalupe”⁷⁵.

Sus comparaciones tienen siempre la mirada del europeo que enfrenta el desafío americano. Así, por ejemplo, considera que todo en América se da de manera inversa a lo que ocurre en su tierra de origen: “Y así como acá son los tiempos al revés, así también las demás cosas son al revés de España.”⁷⁶, refiriéndose a las negras que sirven en los conventos y a las horas de los días. Otra comparación, de la que saca enseñanzas, se relaciona con el recuerdo

⁷³ *VNM*, pp. 76-77

⁷⁴ *VNM*, p. 114.

⁷⁵ *VNM*, p. 101. La alegría se debía a que era septiembre, día de nuestra Señora de Guadalupe.

⁷⁶ *VNM*, p. 77.

del mal momento vivido en Portobelo, con la casa que se cae repentinamente: esto le demuestra que ir de prisa no siempre es malo y que la gravedad es recomendable para algunos asuntos y momentos pero no para todos los casos.