



Enfermos, muertos y resucitados en *Los Milagros de Guadalupe*: cuerpos, sentidos y emociones al servicio del *sensorium* devocional (siglos XV y XVI)

Sick, dead and resurrected in Los Milagros de Guadalupe: bodies, senses and emotions at the service of the devotional sensorium (15th and 16th centuries)

Gerardo FABIÁN RODRÍGUEZ y Lidia RAQUEL MIRANDA

Authors:

Gerardo Fabián Rodríguez
Universidad Nacional de Mar del Plata (Mar del Plata, Argentina)
gefaroedrodriguez@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8251-4616>

Lidia Raquel Miranda
Universidad Nacional de La Pampa (Santa Rosa, La Pampa, Argentina)
mirandaraq@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7744-0210>

Date of reception: 18/10/23

Date of acceptance: 20/02/24

Citation:

Rodríguez, G. F. y Miranda, L. R. (2024). Enfermos, muertos y resucitados en *Los Milagros de Guadalupe*: cuerpos, sentidos y emociones al servicio del *sensorium* devocional (siglos XV y XVI). *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 371-399. <https://doi.org/10.14198/medieval.26225>

© 2024 Gerardo Fabián Rodríguez y Lidia Raquel Miranda

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



RESUMEN

En el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe (Extremadura) se conservan nueve códices de milagros atribuidos a Santa María de Guadalupe, conocidos como *Los Milagros de Guadalupe*, que contienen cerca de mil novecientos relatos que abarcan el dilatado lapso entre principios del siglo XV y casi mediados del siglo XVIII. Los relatos de devotos peregrinos, que ponen de relieve su piedad y votos a Santa María de Guadalupe, son recogidos por los monjes jerónimos, anónimos copistas encargados de expurgar de dichas vivencias toda connotación herética. El artículo analiza algunos relatos de esa colección referidos al tránsito entre la vida, la muerte y la resurrección, tema tradicional desde el cristianismo de los orígenes en el que la representación del cuerpo, los sentidos y las emociones constituye la base de un planteamiento espiritual que contribuye a acentuar el sentido devocional en la práctica religiosa. En ese marco, el trabajo registra los indicios textuales –en los planos retórico, literario y teológico– que revelan los intentos de los re-

dactores de la colección por ceñir el *sensorium* devocional a la ortodoxia cristiana, es decir por orientarlo hacia el *hagiosensorium*. En relación con la representación de enfermos, muertos y resucitados, se presta especial atención a los contextos milagrosos en que dichos personajes aparecen y a la secuencia promesa realizada-gracia recibida-promesa cumplida, modelo de intercambio de dones y agradecimientos que, en términos generales, se reconoce en todas las fuentes examinadas.

PALABRAS CLAVE: milagros; enfermos; muertos; resucitados; Virgen; Guadalupe; *sensorium*; devoción.

ABSTRACT

In the Archive of the Royal Monastery of Guadalupe (Extremadura) there are nine codices of miracles attributed to Saint Mary of Guadalupe, known as *Los Milagros de Guadalupe*, which contain nearly one thousand nine hundred stories that cover the long period between the beginning of the 15th century and almost mid-18th century. The devout pilgrims told their reports to highlight their piety and vows to Saint Mary of Guadalupe. They were collected by anonymous Hieronymite copyists, who expurgated any heretical connotations from said experiences. The article analyses some stories from that collection referring to the transition between life, death and resurrection, a traditional theme since early Christianity in which the representation of the body, the senses and the emotions constitutes the basis of a spiritual approach that contributes to accentuate the sense of devotion in religious practice. In this way, the paper records the textual indications –on the rhetorical, literary and theological levels– that reveal the attempts of the editors of the collection to adhere the devotional *sensorium* to Christian orthodoxy, that is, to orient it towards the *hagiosensorium*. In relation to the representation of the sick, dead and resurrected people, special attention is given to the miraculous contexts in which these characters appear and to the sequence promise made-grace received-promise achieved, a model of exchange of gifts and gratitude that, in general terms, is recognized in all sources examined.

KEYWORDS: miracles; sick; dead; resurrected; Virgen; Guadalupe; *sensorium*; devotion.

1. ALCANCES Y OBJETIVOS DEL TRABAJO

Enmarcamos este trabajo en la Historia sensorial y más específicamente dentro del campo de la sensología. La Historia sensorial, de acuerdo con Smith (2007 y 2021), ofrece una perspectiva holística e intersensorial de la experiencia sensible en términos históricos, dado que valoriza la intervención de los sentidos en su conjunto en la construcción social y cultural, al ocuparse de explicar las clasificaciones de los sentidos y las jerarquías sensoriales, entre otros aspectos. La sensología, por su parte,

es un proceso analítico que busca identificar, dentro de un *sensorium*, factores y elementos cultural e históricamente delimitados, a menudo poco explorados, que crearon significado en la red compleja de percepciones continuas e interconectadas de los individuos y sus múltiples relaciones con las emociones (Newhauser 2015 y 2022).

En un trabajo previo (Rodríguez y Miranda, 2023), hemos prestado atención al modo en que se construye, en textos hispánicos del siglo XIII al XVI, esa retícula sensorial y emocional a partir de los vínculos entre personas y objetos, principalmente los de origen mineral en los contextos milagrosos, cuya interrelación revela los alcances y las particularidades del *sensorium devocional*. En esos casos, al observar el entorno que se ofrece a la percepción, hemos advertido la relevancia de la dimensión espaciotemporal en la que operan seres y elementos naturales al punto de que la frontera ser-entorno se revela como un espacio donde se perfilan los mensajes gracias al rol primordial que aquellos cumplen como objetos semióticos¹. Ciertamente, esos elementos, en el marco del milagro, se manifiestan como exvotos y el cariz sensorial que adquiere su manipulación por parte de los peregrinos y otros fieles define la naturaleza del contacto, al que consideramos como un *sensorium devocional*.

En esta ocasión, nos concentraremos en otra frontera significativa desde el punto de vista sensológico, presente en varios relatos de *Los Milagros de Guadalupe*: se trata del tránsito entre la vida, la muerte y la resurrección, tema tradicional desde el cristianismo de los orígenes en el que la representación del cuerpo, los sentidos y las emociones constituye la base de un planteamiento espiritual que contribuye a acentuar el sentido devocional del *sensorium*.

El código 1 de *Los Milagros de Guadalupe* recoge 244 milagros, de los cuales 55 hacen referencia a la resurrección de los muertos, de acuerdo con el siguiente detalle: “en 31 ocasiones los resucitados son menores –niños, niñas o bebés–, en 10 ocasiones se trata de jóvenes –mozos y mozas– y en 12 de adultos –hombres y mujeres–, predominando por sexos las resurrecciones masculinas –39 casos– frente a las 16 femeninas” (Díaz Tena, 2017, p. 69). Tomaremos tres de ellos para nuestro análisis: los números 29 (Díaz Tena, 2017, pp. 231-239), 90 (Díaz Tena, 2017, pp. 374-378) y 97 (Díaz Tena, 2017, pp. 396-399), porque contienen mayores detalles y, en especial, muestran con claridad el intento de control devocional por parte de los jerónimos encargados del monasterio de Guadalupe y de la memoria comunitaria a través de la copia de los textos.

1 Un objeto semiótico se configura como “un conjunto de propiedades registradas en la enciclopedia de una cultura, transmitido por una expresión determinada (una palabra, una imagen o algún otro mecanismo). Un conjunto de propiedades de esa naturaleza es lo que llamamos el ‘sentido’ o ‘significado’ de la expresión. [...] Esas propiedades, a su vez, pueden ser interpretadas por otras expresiones; y la serie de esas expresiones interrelacionadas constituye el conjunto de todas las nociones relativas al término que una comunidad comparte, y que están selectivamente registradas” (Eco, 2011, p. 105).

2. EL *SENSORIUM* DEVOCIONAL

La noción de *sensorium* se formula en la década de 1960 con el fin de comprender cómo los desarrollos en las ciencias naturales y la aparición de modernos medios de comunicación y de nuevas formas económicas contribuyen a una transformación profunda de la percepción sensorial. McLuhan, Carpenter y Ong despliegan la idea de que diferentes culturas operan con diversas relaciones (*ratio*) respecto de los distintos sentidos (Howes, 1991). Es por ello que el *sensorium* constituye indudablemente una formación histórica (Ortúzar Escudero, 2022; Smith, 2021; Howes, 2023).

Para Ong (1991) el concepto de *sensorium* describe todo el aparato sensorial como un complejo operacional. En consecuencia, las diferencias entre culturas pueden ser pensadas como diferencias en el *sensorium*, cuya organización está en parte determinada por la cultura, que al mismo tiempo la configura.

Atender al *sensorium* supone dar cuenta de un modelo sensorial, que involucra las asociaciones conscientes e inconscientes que intervienen en la sociedad para crear significado en la problemática red de percepciones sensoriales continuas e interconectadas de un individuo con otros, por lo que su reconstrucción constituye un paso fundamental a la hora de escribir una historia cultural integral (Newhauser, 2015). En cuanto a la clasificación de la percepción sensorial propia de la Edad Media, Newhauser (2014) postula que los pensadores medievales usualmente utilizaban tres taxonomías principales para delimitar un *sensorium*: los sentidos externos o físicos, los sentidos espirituales y los sentidos internos.

Palazzo (2014), a su vez, ha destacado la relevancia de la experiencia sensorial en la liturgia, por su rol en la conformación de los sentidos como consecuencia de la centralidad que en el período medieval tenían la Iglesia y sus ritos. En una línea similar, Lohfert Jørgensen (2015a; 2015b) establece la existencia de un *hagiosensorium* para designar el paradigma medieval de la percepción, según el cual el mundo esencialmente sacramental de los cristianos modela la interacción de los sentidos –y, por ende, la de estos con los objetos– y posibilita una manifestación de lo inmaterial en lo físico. Más que sacro, este *sensorium* resulta sacralizante, omnipresente y funcional en la vida de los europeos medievales, ya sea articulado en el arte litúrgico, en las pinturas de iglesias, en la piedad devocional como en la fisonomía de la creencia que se descubre en otras muchas formas de experiencia religiosa, algunas de cuyas perspectivas fueron tomadas recientemente por Wauters (2020) al hablar de la experiencia sensorial de las iglesias de la plena Edad Media.

Esta experiencia sensorial involucra las emociones (Moscoso, 2015 y Nagy, 2015), desde las que tienen una relación con el sentimiento religioso (Nagy, 2014) a las propias de los sentimientos humanos más profundos, relacionados con el amor, el miedo y la muerte (Bueno, 2015 y Mitre Fernández, 2019), tal como lo planteamos en nuestro trabajo y de manera más reciente con el ámbito político (Jara Fuente, 2021).

A partir de este sustrato conceptual, apenas esbozado en los párrafos anteriores, hemos aportado a la discusión sobre la sensorialidad religiosa medieval la noción de *sensorium devocional*, que se relaciona con la vitalidad y variedad del *sensorium* del Medioevo y es indicativo, en diferentes casos estudiados, de jerarquías sensoriales mudables y complejas, a las que adicionamos el impacto significativo de los objetos de carácter votivo, cuya materialidad funciona en la determinación social e institucional de revelaciones sensoriales que son, en su génesis, individuales y/o puntuales (Rodríguez y Miranda, 2023).

Sostenemos que el *sensorium sacro* y el *sensorium devocional*, aunque poseen contenidos comunes o similares, son inversos en su configuración ya que el primero emana jerárquicamente desde “arriba hacia abajo”, en tanto la Iglesia, los funcionarios eclesiásticos, las autoridades jurídicas y políticas lo instituyen en el cuerpo social mediante textos normativos, prácticas reguladas y controles, mientras que el segundo se orienta desde “abajo hacia arriba”, ya que es el mismo devoto quien realiza una práctica, enmarcada en una experiencia personal, que ingresará a la ortodoxia por la vía de textos diversos, de circulación más popular, que registrarán la vivencia a través de imágenes retóricas determinadas. En pocas palabras, para que exista el *sensorium* sacralizante, primeramente debe acaecer un *sensorium devocional*, el que pasará a formar parte de la vida institucional cristiana ajustado a los requerimientos del dogma.

Del amplio abanico de elementos corporales y sensoriales que integran el *sensorium devocional*, consagrados por el texto de *Los Milagros de Guadalupe*, en este trabajo nos dedicaremos al análisis de los aspectos físicos y espirituales que se conjugan en el tema de la enfermedad, la muerte y resurrección de los muertos.

3. ENFERMOS, MUERTOS Y RESUCITADOS EN *LOS MILAGROS DE GUADALUPE*

3.1. Santuario, milagros y peregrinación

En el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe se conservan nueve códices de milagros atribuidos a Santa María de Guadalupe, conocidos como *Los Milagros de Guadalupe*², que contienen cerca de mil novecientos relatos que abarcan el dilatado lapso entre principios del siglo XV y casi mediados del siglo XVIII. Los relatos de devotos peregrinos, que ponen de relieve su piedad y votos a Santa María de Guadalupe, son recogidos por los monjes jerónimos, anónimos copistas encargados de expurgar de dichas vivencias, por lo general individuales, toda connotación herética.

2 Archivo del Real Monasterio de Guadalupe (AMG), *Los Milagros de Guadalupe* (LMG). Recurrimos a los documentos de archivo, que citamos por número de códice y folio o a la edición de Díaz Tena (2017), que citamos por número de página. Citamos de este modo doble, en función de que algunos manuscritos no están editados aún y fueron consultados en el archivo.

Mediante referencias a los textos bíblicos, a los sermones y a otras fuentes cristianas logran subrayar las vinculaciones sensoriales y afectivas existentes entre las experiencias religiosas de los promesantes y las verdades de la fe.

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 (Crémoux, 2001, 2005 y 2020; Vizquete Mendoza, 2013 y Campos y Fernández de Sevilla, 2020).

En su gran parte, los romeros que marchaban al santuario de Guadalupe a fines de la Edad Media y comienzos de la Modernidad lo hacían para agradecer por el favor recibido y para cumplir con la promesa realizada a la Virgen, la que entre otras particularidades implicaba llevar objetos relacionados con el milagro obrado por ella. Una de las características centrales de estas narraciones es la carga de sensibilidad y emotividad que permiten al historiador identificar tanto las marcas sensoriales como la emociones que acompañan a los fieles que ruegan, primero, y agradecen, después, a Nuestra Señora de Guadalupe (Miranda y Rodríguez, 2022).

Los trabajos de Ramiro Chico (1984, 1986, 1988), Crémoux (2001), Rodríguez (2011) y Díaz Tena (2005 y 2017) estudian en profundidad los testimonios de los peregrinos que llegaban a Guadalupe, lo cual permite establecer cinco clases o familias de milagros vinculados a ese santuario, aunque desde el punto de vista formal todos los milagros de la colección acusan la misma *dispositio*: encabezamiento (en el que ya aparece, a grandes rasgos, el tema del milagro), presentación del peregrino beneficiario del milagro (con nombre y lugar de procedencia), desarrollo del milagro (narración en primera persona lo que le sucedió), conclusión (el romero reconoce y agradece la intervención de la Virgen de Guadalupe y ratifica que esa es la causa de su peregrinación al santuario) y, por último, suele aparecer la fecha de llegada del romero al monasterio (Crémoux, 2001 y Díaz Tena, 2005 y 2017).

La primera de las familias, que incluye los milagros relativos a la liberación del cautiverio o de la esclavitud, representa un 22% del total. La segunda, que comprende los referidos a peligros y naufragios en el mar, alcanza un 15% de las intervenciones marianas. La tercera, relativa a sanaciones y curaciones de diversa índole, constituye el grupo más numeroso, casi 50%: en este grupo, la intervención de la Virgen María sana, cura, pone fin a largas enfermedades, evita la muerte e incluso

posibilita resurrecciones. La cuarta, es decir los milagros referidos a calamidades públicas, tales como pestilencias, hambrunas y sequías, configura la familia menos numerosa, apenas el 10%. La quinta, los milagros relativos a la protección, asistencia y liberación de diversos males y peligros, representa el 18% del corpus.

3.2. La devoción a María: cuestión de vida o muerte

Como puede observarse, las narraciones recogidas en los códices del monasterio de Guadalupe presentan una variada gama de causas que generan la intervención divina y la consecuente plasmación en milagros, pero el número que alude a los problemas de salud, a la muerte y a la resurrección es realmente llamativo. Y eso sin considerar que, en rigor, toda intervención de la Virgen supone una curación, en el amplio sentido que esta palabra expresa: hacer recobrar a un enfermo la salud, hacer remitir o desaparecer una herida o una dolencia, aplicar remedios o tratamientos oportunos a un enfermo o a una lesión que daña su cuerpo, aliviar el sufrimiento (corporal y/o anímico) de una persona o hacer que desaparezca, remediar o eliminar un mal (DRAE, 2022).

Veamos un caso en que se advierten los alcances terapéuticos del accionar de María: el relato, fechado en 1412, de un caballero de Grecia que da cuenta de una de las primeras romerías a Guadalupe. El caballero griego, durante una peregrinación a Jerusalén, conoció a unos peregrinos castellanos, en particular una fiel cuya devoción a la Virgen de Guadalupe lo impresionó. Después del viaje a Tierra Santa, cuando cada uno vuelve a su tierra, el caballero griego es tomado prisionero por unos moros, que lo tienen cautivo durante tres años, hasta que recuerda la gran devoción hacia la Virgen de Guadalupe de aquella peregrina. Le pide a la Santísima María socorro para salir de cautiverio y le promete peregrinar a su santuario:

E fecha esta oraçion e promessa, acaeciò cosa de muy gran marauilla: ca luego visiblemente me apareçiò Nuestra Señora la Virgen María muy blanca e muy resplandeciende, vestida con vestiduras blancas, e díxome assí: “Hijo, dame tu mano”. E yo con gran vergüença que della ove abaxé los ojos al suelo e dile la mano. E ella leuome assí por espaçio de tres días, en los quales nunca oue fanbre ni sed ni frío ni calor, ni sentí noche ninguna en todo aquel camino, mas sienpre me pareçía de día. E allegando assí con Nuestra Señora cerca de vn castillo, fabléle con mucha vergüença e humildad, ca fasta entonces nunca le avía osado hablar por la gran reuerencia que le avía, e díxele: “Señora mía a mi parece ser este castillo semejante al castillo de un cauallero que es mucho amigo de mi padre”. E dicho esto, luego la Virgen gloriosa desapareçiò e no la vi más. (AMG, LMG, C1, fº13 vº)

La Virgen se presenta y socorre a este caballero de la terrible vida en cautiverio, como auxilia a muchos otros y efectúa rescates de caídas, enfermedades, accidentes, estancias en la cárcel, agresiones, infortunios que se transforman, gracias al poder

de la fe y de la oración, en oportunidades de evasión con respecto a las consecuencias esperadas de situaciones de la vida (Crémoux, 2015). En el ejemplo citado, la aparición de la Virgen significa para el devoto la irrupción de lo blanco y lo resplandeciente en su vida, es decir, la pureza, emblema de María, y la luz, elemento primordial y original de la creación que remite indiscutiblemente a la intervención de Dios en el mundo, cuya fuerza es tan potente que el cautivo no puede sino bajar los ojos al suelo y acercarse, apenas, con la mano extendida, como puede encontrarse en otras apariciones registradas a lo largo de la Edad Media (Christian, 1990 y Barnay, 1999). La blancura y el resplandor representan en este milagro la esperanza para el cautivo y la mano es el elemento corporal que permite la conexión con lo superior: en efecto, la Virgen lo sujeta y por espacio de tres días el devoto no padece hambre, ni frío, ni calor y, sobre todo, nunca estuvo en tinieblas. El día perpetuo que supone la luz se subraya con el símbolo de los tres días: la esperanza para todo cristiano se asienta en la figura de Jesucristo, particularmente en su resurrección luego de haber estado tres días en la oscuridad de la muerte, con su cuerpo exánime en la cueva, de la cual escapó mediante la gracia divina. En pocas palabras, se observa que la mediación de la Virgen de Guadalupe implica siempre una sanación, en términos literales –una curación del cuerpo– o alegóricos –la superación espiritual–, que elevan y mejoran la condición vital del sujeto gracias a la acción milagrosa.

Sin dudas, el castillo mencionado en el milagro apunta metafóricamente al espacio del monasterio de Guadalupe como centro de referencia de amparo y salvación del cristiano necesitado. Los datos empíricos revelan que fue una auténtica Escuela de Medicina u Hospital-Escuela, donde acudían para completar sus conocimientos muchos de los médicos y cirujanos formados en las Facultades de Medicina. Tal fue su prestigio en este campo que muchos de los médicos del Protomedicato de la Corona salieron de sus hospitales, dada la calificación de sus profesionales, la calidad de la docencia teórica y práctica, la política de innovaciones terapéuticas y de investigación y su bien dotada biblioteca (Crémoux, 2018; Rodríguez, 2022a).

Allí donde aquellos sabios doctores no llegaban con sus sanaciones lo hacía Santa María de Guadalupe con sus milagros; incluso algunas de sus actuaciones milagrosas tuvieron lugar mientras los enfermos esperaban para ser atendidos en algunos de los hospitales de la Puebla o aguardaban los resultados de los tratamientos médicos recibidos.

Generalmente, la intervención milagrosa resuelve el problema de manera inmediata, por ello los detalles referidos a curaciones, tratamientos o remedios son bastante breves. Incluso las plegarias de los devotos son consecuencia, muchas veces, de encontrarse “desahuciado de los médicos y de los curanderos” (AMG, LMG, C7, f°181 r.)³.

3 Contiene el relato, fechado en 1552, de Isabel González, que recurre a Santa María luego de muchos y vanos intentos con médicos y curanderos.

Los fracasos médicos y la intervención divina, a través de la intermediación guadalupana, explican la presencia de varios testimonios referidos a la resurrección de personas fallecidas, principalmente de niños, jóvenes y mujeres, en ese orden. Sin embargo, la interpretación de estos relatos resulta difícil porque no es sencillo determinar con exactitud cuándo moría una persona, cosa que no siempre puede hacerse debido a la falta de diagnóstico preciso o bien porque no se conocían realidades físicas y psíquicas tales como el síncope o el estado de coma. Un ejemplo de ello puede ser el relato del peregrino Gonzalo López, natural de Ciudad Real, que llega al santuario en 1517 para agradecer a la Virgen por la resurrección de su mujer Ana, que feneció a causa de una fuerte fiebre, lo que condujo a su esposo en un estado de extremo dolor:

Pues viéndome yo privado de su compañía, con el gran dolor que en mi corazón sentí, entréme en una cámara y con la mejor deuoción que pude, puestas las rodillas en tierra ante una imagen, dixé ansy: “O Señora Virgen María, abogada y esperança 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 desbiua a mi muger. Y sy esta merçed de ti Señora alcanço, yo te prometo de la llevar a la tu santa casa de Guadalupe y de ofreçer delante del tu santo altar una antorcha de çera y velar una noche entera en la tu sancta iglesia”. E hecha mi oraçión, dixé a Nuestra Señora con mucha fe: “Esperança tengo Señora que me la has de tornar, y creo que no me la has de llevar”. E dichas estas palabras vino a mí corriendo una mi hermana, e díxome como ya era mi muger rresuscitada. (AMG, LMG, C5, fº48 vº)

La oración en este caso adquiere singular fuerza, ya que no solo se manifiesta a través de su radical eficacia, sino también por la total inmediatez de su resultado. Incluso la misma Ana López registró lo que vivió después de la muerte:

E como fuesse preguntada su muger lo que le avía acaesçido después de la muerte, respondió y dixo assy: “Acompañóme una claridad, con la qual fue tan consolada que después que torné a esta vida presente y supe que por ruegos de mi marido Nuestra Señora me avía resuscitado, pasaron muchos días que no le podía ver ni a mis hijos, porque tanto bien me avía hecho perder” (AMG, LMG, C5, fº48 vº).

En consonancia con el milagro que hemos comentado antes, en el caso del de la resurrección de Ana López también la esperanza y la claridad son las condiciones connotadas de la devoción.

Lo que interesa a los redactores de los códices de milagros, tanto como a los autores de antologías impresas en los siglos XVI –Talavera, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe* (1597)– y XVII –Montalvo, *Venida de la Soberana Virgen de Guadalupe a España* (1631) y Malagón, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe y algunos milagros suyos* (1672)– es resaltar todos los elementos que contribuyen a subrayar la naturaleza milagrosa de lo ocurrido. Por lo tanto, los médicos son mostrados como técnicos impotentes ante situaciones que sobrepasan sus posibili-

dades de acción y, por ello, ineficaces para curar a los dolientes: como no pueden hacer nada por los enfermos su saber se revela inútil. De hecho, la formulación que más frecuentemente aparece en los códices manuscritos, cuando de galenos se trata, es la caracterización del paciente como un ser desahuciado por los mismos que debían curarlo. Catalina, una viuda de Toledo que llega al santuario en 1514, relata en estos términos las circunstancias de su curación: “Como yo estuviese enferma de calenturas, crecióme tanto el mal, que recibidos los santos sacramentos y desahuciada de los físicos, no se esperaba de mí otra cosa que la muerte” (AMG, LMG, C5, fº 18 vº). Es también el caso de un tal Hernando Alonso –peregrino que arriba a Guadalupe en 1539 y quien, después de un golpe de calor, casi había muerto por la fiebre–, que resume su caso de la siguiente manera: “yo hubiese ya recibido los sacramentos de la Iglesia, desahuciado ya del médico, y de toda esperanza de vida” (AMG, LMG, C5, fº 275 vº). Otro relato –el de un peregrino extremeño hacia 1650– demuestra que, frente a la impotencia de los médicos, la Virgen asume todo el protagonismo:

Con un estoque hirió de tal suerte un forastero a Marcos García, vezino de Guareña, [...] que entrándole por el lado donde late el corazón, prendió en el costado derecho, y allí se quedó quebrada la punta del estoque de [...] cuatro dedos; [...] aunque el conocería, viendo el estoque quebrado, que la punta quedaba dentro, no lo conoció el doliente, ni el cirujano: el cual atribuyo a otro achaque su dolor. O virgen de Guadalupe! dijo entonces, Vos que tenéis la vista más perspicaz que estos que curan a ciegas, mirad mi pena que es grande [...]. Arrimóse una medalla desta divina señora a la herida ya cerrada, y luego al instante se le abrió, y arrojó afuera la punta con tanta violencia como si de dentro del pecho la dispararan de un arco. Volvió la herida a cerrarse en pocos días, y sanó perfectamente; la punta [...] se guarda entre otras insignias de otros milagros. (Malagón, 1672: pp. 175-176)

En muchos de los relatos en los que interviene un médico o un cirujano, el voto de peregrinación al santuario y la petición de ayuda son pronunciados por el enfermo y sus familiares cuando están seguros, porque se los ha dicho el propio facultativo, de que no queda ningún remedio humano, a menos que medie ayuda divina, como ocurrió con Leonor Rodríguez. Cuando llega al monasterio, en 1518, esta mujer vecina de Sevilla, para pedir intercesión de la Virgen a favor de su hijo que agoniza a raíz de las bubas, cuenta así sus relaciones con los médicos:

Y cuidando algunos físicos de él, y viendo yo que él gastaba lo que tenía con ellos, y no le daban ningún remedio, rogué a un cirujano del hospital del cardenal, [...] maestre Andrés, que le quisiese curar, el cual rehusaba mucho de ello porque decía que su mal no tenía remedio sino de Dios. Al cabo empero por mi mucho ahínco, húbolo de hacer, más por me complacer que por la esperanza que tenía de lo sanar. Y como le curase, cada día cuando venía me juraba que hallaba la cura muy mejorada, más que el día pasado, en gran manera, y que no sabía cómo se hacía aquello sino que nuestra señora obraba con él y le ponía su mano, a la cual yo le tenía en-

comendado. Por lo cual yo le encomendé otra vez a nuestra señora santa María de Guadalupe. (AMG, LMG, C5, f° 60 r)

La Virgen de Guadalupe, protagonista de las curaciones milagrosas, es presentada en los relatos como “poderosa para sanar lo que las medicinas [tienen] por incurable” (Talavera, 1597, p. 278) y como la que “es amparo universal y cura de todas las necesidades” (Talavera, 1597, p. 277). También se la denomina “remedio universal,” “médico celestial,” “médico divino,” “médico corporal e espiritual”, una verdadera Virgen médica o boticaria (Montalvo, 1631, p. 24).

3.3. *La vida después de la muerte y la visión de ultratumba*

El tema de la muerte y el paso a la vida eterna introduce en los milagros también el problema del lugar que espera al alma humana –el paraíso, el purgatorio o el infierno–, como expresa el relato 29, titulado “Otro milagro de cómo un hombre que dudava si avía paraíso, purgatorio e infierno, saliendo desta vida lo vido allá todo” (Díaz Tena, 2017, pp. 231-239)⁴.

Juan Martínez, vecino de la villa de Zumaya, en la provincia de Guipúzcoa, acudió en romería al monasterio para dar testimonio del milagro que experimentó en 1492. Un enemigo de la fe le infundió dudas respecto de la existencia del paraíso, el purgatorio y el infierno, y, envuelto en tales pérfidos pensamientos, se quedó dormido hasta dos horas antes del amanecer.

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 a dormir, dos horas antes que amaneciese, 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 canpo. 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. E sentí entonces tanta angustia e dolor, qual lengua de hombre no podría dezir ni coraçón pensar, e di tan gran gemido quando se me arrancó el ánima, que todos los de mi casa me oyeron e fueron espantados. Los quales, oyendo aquel gemido, levantáronse y encendieron candela e falláronme muerto e fizieron tantos llantos que se ayuntó toda la vecindad. (Díaz Tena, 2017, p. 231)

La fuerte tormenta de nieve desatada, que impidió que saliera de su casa para guarecer a su ganado, y el torbellino de viento que lo inmovilizó representan una alteración del estado de la naturaleza que anuncia el cambio de estado que aguarda

⁴ Este largo relato es estudiado por Díaz Tena para demostrar la importancia de la reescritura de los milagros medievales anteriores a *Los Milagros de Guadalupe* así como para ejemplificar la circulación de textos y experiencias religiosas hacia dentro del propio monasterio (Díaz Tena, 2005, 2017 y 2020). Nos valemos de sus argumentaciones.

al narrador: ciertamente, en medio de esa situación tempestuosa él sintió que le tapaban la boca y el alma se le salía del cuerpo, y murió allí mismo. El momento del paso de la vida a la muerte es descrito a partir de las sensaciones del cuerpo: la cavidad bucal, que habilita la ingesta de los alimentos y, por ende, el sostenimiento de la vida, es bloqueada por lo que, a partir de esta instancia, no podrá cumplir dicha función. La salida del alma del cuerpo está acompañada de sufrimiento y mucha tensión, a tal punto que no podía articular palabra, solo un grito que asustó a toda su familia: aquí también advertimos una subversión en la función de la boca porque aparece impedida de hablar, capacidad primordial y distintiva del ser humano, y apenas puede emitir sonidos atemorizantes. La muerte, además, convoca a otro tipo de manifestación emotiva de tipo oral: el llanto de los familiares. Desde la perspectiva sensorial, los sentidos y las emociones vinculadas con los ritos propios de la muerte refuerzan los lazos comunitarios (Rosenwein, 2006; Newhauser, 2017; Castanho, 2019; Rodríguez, 2021 y 2022a y 2022b), que encuentran en los abrazos de parientes cercanos la contención de los angustiosos llantos y gritos proferidos por la partida del ser querido (Jara Fuente, 1996; Guiance, 1998 y Muñoz Fernández, 2009), tal como muestra el episodio bajo análisis.

A lo largo de la Edad Media, los textos referidos a los viajes del alma, el descenso a los infiernos o el cruce a tierras paradisíacas tienen sus propias expresiones, que retoman las tradiciones bíblicas, las reflexiones de los padres de la Iglesia y los teólogos cristianos junto con las renovadas lecturas filosóficas y literarias, tal como puede apreciarse en el milagro XXII, “El naufrago salvado”, de *Los Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo (siglo XIII), en que aparece la imagen visual de la paloma que se lleva el alma⁵, a la cual no permanece ajena LMG, lo que demuestra que el tópico es tradicional y que la colección guadalupana acude a figuras del acervo literario clerical para transmitir determinadas ideas⁶. De igual modo, las visiones místicas, recogidas por diversos textos hagiográficos, incluyen santos y ángeles que llevan a los fallecidos a conocer tanto las delicias del paraíso como los lugares de tortura del infierno. A Juan Martínez del milagro que nos ocupa se le aparece san Miguel y otros dos ángeles: será el primero quien lo lleve a ver el infierno, el purgatorio y el paraíso.

En lo referente a la inefabilidad del trance que experimenta Juan (“qual lengua de hombre no podría decir”), también existen muchos antecedentes. Tal vez el más conocido de ellos sea el de Pablo en 2 Cor 12, 2, versículo que concibe al paraíso

5 “Vidieron palombiellas de so la mar nacer, / Quantos fueron los muertos tantas podrien ser” (599 c-d) / “Vidieron palombiellas essir de so la mar, / Más blancas que las nieves contral cielo volar: / Credien que eran almas que querie Dios levar / Al sancto paraíso, un glorioso logar” (600 a-d).

6 De hecho, imágenes y escenas fantásticas como las de las palomas que escapan del interior de los cuerpos de los cristianos agonizantes ya se encontraban en las Actas de los mártires, corpus de textos que datan del siglo II al IV y que oscilan entre un carácter histórico o jurídico-documental y otro marcadamente ficcional (Azpeitia, 2000).

como la morada de Dios, adonde el Apóstol fue arrebatado sin saber “sin con el cuerpo o fuera de él”: esta expresión refiere a los raptos al cielo representados por las tradiciones judías tanto con participación corporal como sin ella (Miranda, 2010)⁷. Este núcleo de la narración guadalupense también es signo de la inscripción del relato en la tradición cristiana, lo cual contribuye a enmarcar la colección de milagros en la ortodoxia.

El alma de Juan fue conducida a una mesa donde se encontraba el cuerpo de Cristo consagrado, rodeado de ángeles. San Miguel le habla y le pide que confiese sus pecados, cosa que el muerto hace para luego comulgar al tiempo que el ángel pronuncia el *Corpus Christi*. Después partieron a otro sitio, donde había tres ángeles sentados a la mesa, preparada con manteles muy limpios y graciosos, encima de la cual yacía “el cuerpo de Nuestro Señor Jhesú Christo consagrado” (Díaz Tena, 2017, p. 232): la escena preparatoria para la celebración del sacramento de la eucaristía es inequívoca. Ciertamente, la presencia de san Miguel, que “tenía en las manos una cruz muy resplandeciente” (Díaz Tena, 2017, p. 232), es indicativa de su lucha contra el mal y de su rol de defensor de los hombres, lo que explica que en el milagro sea el interlocutor y guía del peregrino en su camino de ultratumba, catábasis *post mortem* en la que los indicios sensoriales asociados al arcángel caractericen el espacio sobrenatural: el humo fragante y sutil del incienso, que apela al olfato y a la vista, el son de la trompeta que inunda el oído, y la lanza con sus destellos y sus mandobles, que hieren la mirada y la piel, crean el ambiente ultraterreno que visita y conmueve a Juan.

El arcángel alecciona y al mismo tiempo conforta al muerto cuando le dice “qualquier que se confessare, según tú agora te has confessado e recibiere el cuerpo de nuestro señor Jesú Christo tres vezes en el año, assí como tú agora lo has reçebido, avrá mucha alegría en su ánima e después alcançará la vida perdurable” (Díaz Tena, 2017, p. 232). La exigencia de confesar y comulgar tres veces al año es anterior al IV Concilio de Letrán, lo cual habilita la conjetura de que el milagro bajo análisis pueda ser copia de uno latino, más antiguo. De todos modos, como sostiene Díaz Tena (2005 y 2020), también es posible pensar que el relato intenta poner de manifiesto la centralidad de los sacramentos, en especial la penitencia y la comunión. El sentido místico del número tres puede referirse a la cantidad de ángeles que estaban sentados a la mesa o bien a las tres pascuas que se celebraban en la Edad Media (Navidad, Resurrección y Pentecostés), en las cuales algunos tratadistas, como san Bonifacio, recomendaban recibir los sacramentos mencionados (Sánchez Herrero,

7 La declaración de Pablo proviene de la tradición apocalíptica judía (Vidal, 1996), que es retomada por el cristianismo para delimitar la idea del paraíso. Por ejemplo, Ambrosio de Milán en su homilía *El paraíso* alude a la turbación que nos embarga al hablar del paraíso y repite las palabras de Pablo cuando dice “sé de este mismo hombre –si en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé, lo sabe Dios– que fue raptado al Paraíso y oyó palabras inefables, que no es lícito pronunciar a un hombre” (*El Paraíso*, I,1).

2004), aunque también puede estar usado en este ejemplo como un mero símbolo o referencia cultural (Ladero Quesada, 2023).

La primera visión del infierno con que se enfrenta es un sitio “a donde están los condenados a pena perpetua” (Díaz Tena, 2017, p. 232), lugar de increíbles y crueles tormentos, poblado de demonios feos, serpientes, gusanos e inundado por un terrible olor. Díaz Tena (2005) subraya que, en el milagro, el infierno sea presentado como un lugar cerrado que el ángel hace abrir, que Juan destaque el gran número de almas que alberga y que no se mencione la presencia del fuego.

La siguiente imagen es la del purgatorio, destinado a los que “se avían confesado e no avían conplido las pinitencias que les fueron dadas” (Díaz Tena, 2017, p. 233). En aquel lugar Juan pudo ver a los implorantes, con sus manos alzadas y deformados por la crueldad de los tormentos: “E vide, otrosí, ende infinitas ánimas tan feas e desfiguradas por las grandes penas e crueles tormentos que padecían, que nunca pude conocer a algunas dellas” (Díaz Tena, 2017, p. 233).

También el visitante pudo percibir un fuego encendido: “E assí era encendido el fuego en aquel logar, como quando el forno de la calera está del todo ençendido” (Díaz Tena, 2017, p. 233), lo que sugiere cierta semejanza entre purgatorio e infierno en cuanto al ambiente, cálido y humeante, que también impacta en los seres que habitan la región. Como se desprende del episodio, aunque la muerte afecta el estado de las almas también incide en la fisonomía de los cuerpos, pues pierden belleza y lozanía cuando no logran ingresar al paraíso. Este vínculo entre hermosura y virtud, que no es original sino tradicional y hunde sus raíces en el pensamiento antiguo, es además un elemento persuasivo, destinado a provocar en los receptores de los textos el temor a la perdición, asociada con la descomposición corporal, y por ende la búsqueda de la salvación.

El tránsito al más allá de Juan Martínez no constituye estrictamente una revelación visionaria y, por tanto, no es susceptible de ser desacreditada como una realidad inaccesible o, incluso, una blasfemia. En efecto, así como el viaje de Dante en *La Divina Comedia* está inspirado en el descenso de Eneas a los infiernos de la *Eneida* de Virgilio, y el poeta, al igual que el héroe latino, desciende a ultratumba en forma corporal, también lo hace Juan Martínez, acaso influido el redactor del milagro por el poema del florentino, cuya magna obra, como es sabido, dejó una impronta imborrable, en las postrimerías de la Edad Media, en el imaginario colectivo. Así, esta representación corporal del recorrido *post mortem* constituye una estrategia más de inscripción del relato en un contexto institucionalizado para comprender la acción milagrosa e impulsar la piedad. Si bien el hecho de que sea el cuerpo del muerto, como manifestación palpable y material de su humanidad, el que realice el viaje por la topografía del más allá sitúa la narración en el plano de la ficción, el sentido pedagógico que posee la historia y sus imágenes subraya la incidencia física que tienen la purgación y el castigo de los pecados, en el purgato-

rio y en el infierno respectivamente, en la configuración del otro mundo cristiano en la Edad Media.

La tercera esfera que Juan puede ver es el paraíso, imagen también elaborada con elementos bien arraigados en el imaginario cristiano, como las rejas, el árbol y las puertas, que apuntan a resaltar la idea de amenidad y reparación, a la vez corporal y anímica, que trasunta la belleza del entorno natural⁸, junto a la seguridad y protección del árbol, símbolo también de la cruz y, por ende, de la muerte de Jesús para salvar al género humano (Díaz Tena, 2005).

La funcionalidad de las puertas en la descripción del paraíso es, fundamentalmente, narrativa ya que ellas habilitan el paso de tres hermosos hombres –dos ángeles vestidos de blanco y Jesús, ataviado de verde y con una corona–, cuya visión sintetiza el objetivo del texto, es decir enfatizar la dimensión salvadora de Jesucristo y promover la esperanza de la redención en los devotos. Por eso su túnica es de color verde, el color que simboliza la espera de una nueva vida (Díaz Tena, 2005 y 2020), y la de los jóvenes que lo acompañan son blancas y refulgentes, símbolo de la gracia divina, como ya hemos indicado.

Se produce entonces, como interpreta Díaz Tena (2005 y 2020), la reconciliación entre el descreído y Jesucristo, cuya hermosura provoca que Juan se encienda en su amor: “E tanta era la ferrosura del que en medio venía que assí me ençendí en su amor, que no me podía contener de no me ir para él a le besar sus pies. E aún non dudara de me lançar por aquel fuego terrible que en medio estava por llegar a él, assí me ençendió en su amor” (Díaz Tena, 2017, p. 234). En el ejemplo analizado anteriormente vimos que la mano es el miembro corporal que posibilita el contacto con la Virgen y la ascensión o superación del cristiano; en este caso advertimos que son los pies de Jesús los que permiten el contacto pero suponen necesariamente la sumisión y el descenso al nivel inferior, donde ellos se asientan, del penitente: tal descenso no solo es corporal-espacial sino que también significa el reconocimiento, por parte del hombre, del error de su duda y de la superioridad de Dios. También se advierte otro contraste corporal y sensorial en esta parte del relato: en el momento de su muerte, Juan siente la inmovilización de su boca, mientras que en el encuentro con Cristo es la boca, mediante el beso, la que habilita la demostración de fe y de amor. Por último, no escapa al análisis la presencia del fuego en la escena, pero a diferencia de las llamas del purgatorio, que producen padecimiento y deforman los cuerpos, aquí el fuego es manifestación del más grande sentimiento, el amor a Dios, y su experiencia provoca el más sano de todos los placeres.

8 Muchos son los ejemplos literarios, especialmente a partir del siglo XII, en los que jardines y prados alegorizan el ideal del paraíso terrenal, lugar de sosiego y de esperanza para el cristiano que busca tanto la salvación del alma como la vivencia sensorial y corporal más sublime, que solo un espacio de ese tipo podría ofrecer (Miranda y Rodríguez, 2022a y 2023).

Una vez que los tres mancebos se han retirado, Juan reconoce un puente alto y largo, que logrará cruzar con la ayuda del ángel guiador, aunque sin dejar de ver las imágenes aterradoras: “E yo travé de su cinta e assí passamos aquella puente muy terrible, debaxo de la qual vide estar cosas tan espantosas que es espanto de las pensar. E cada hora que se me acuerda destas cosas las carnes me tienblan” (Díaz Tena, 2017, p. 234).

Antes de finalizar el viaje, las terribles visiones reaparecen y se presenta la duda si han vuelto sobre sus pasos, al purgatorio o al infierno. Según Díaz Tena (2005 y 2020), la descripción podría aplicarse tanto a uno como a otro lugar, aunque se inclina por el purgatorio por el hecho de que Juan Martínez ya se ha confesado, ha comulgado y se ha encendido en el amor a Jesucristo, lo que significa que su alma se está regenerando y por ello no es merecedor de las penas del infierno.

Seguidamente, el ángel les mostró un palacio grande y cuadrado, donde había doce jueces, tres en cada rincón, con palos en las manos, y desapareció. A partir de este momento, Juan deberá enfrentarse solo a la penitencia y asumir la pena que sus pecados ameriten para, finalmente, llegar a la Virgen de Guadalupe que, como mediadora, propiciará su redención.

El regreso o descenso del alma de Juan ocurre en el momento de la sepultura, que “venía yo por el aire, como quando echan una capa de una torre abaxo. E en cayendo, di una gran boz e levanteme en pies” (Díaz Tena, 2017, p. 236). Su vuelta a la vida corporal impulsa a Juan Martínez a relatar rápidamente lo visto y vivido a su confesor:

E luego enbié a llamar a mi confessor e contele todas las cosas sobredichas. E como quier que no avía más espacio de tres o quatro horas que estas cosas me avían acaecido, empero parecíame que viera estas cosas e sufriera las dichas penas por espacio de tres años. E tanto sentimiento tengo e padezco de los sobredichos tormentos, como si verdaderamente acá biviendo los oviera passado e sofrido, tanto que los huessos me duelen e todo el cuerpo. (Díaz Tena, 2017: p. 237).

El estado de confusión o pérdida de la noción temporal que relata el resucitado es índice de una experiencia única y reveladora. Nuevamente el cuerpo, como demuestra la cita anterior, es el receptáculo y el testimonio de la vivencia sensorial y espiritual del conocimiento de la muerte, de los lugares de destino eterno y de la excepcional restitución de Juan, en cuerpo y alma, al mundo de los vivos. Por ello, nuestro protagonista ruega a la Virgen y realiza una serie de promesas:

– ¡O reina gloriosa e madre de Dios, Señora virgen María de Guadalupe! ruega por mí. E acabando de dezir estas palabras, vide venir un mancebo muy fermoso con una espada en la mano e cortó la sogá de que yo estava colgando. E pareciome que assí venía yo por el aire, como quando echan una capa de una torre abaxo. E en cayendo, di una gran boz e levanteme en pies, atadas las manos e un barvacacho puesto, según que es costumbre de poner a los que son finados. E viéndome assí atado e la

gente que en mi casa estaba, ca me querían ya levar a enterrar; fui muy maravillado y espantado yo. Mucho más se maravillaron quantos presentes estaban, por lo qual muchos echaron a fuir. (Díaz Tena, 2017, p. 236).

3.4. Promesas, prácticas mortuorias y resurrección

Nos interesa complementar esta relevante información sobre el *sensorium devocional* que exhiben los resucitados y los modos en que la ortodoxia jerónima los institucionaliza con las ofrecidas en otros dos milagros, esta vez en relación con las prácticas mortuorias.

El milagro 90, que lleva por título “Otro milagro de cómo un niño fue resucitado” (Díaz Tena, 2017, pp. 374-378), contiene la experiencia religiosa de Pedro de Arévalo y su mujer Mari Santos, vecinos de Salamanca, que van en romería en 1494 a agradecer la resurrección de su hijo.

El hijo de ambos se encontraba jugando con otros niños, se subió a la muralla de la ciudad, se cayó y murió por los golpes recibidos. Al recibir al niño muerto en su casa, relata que:

comencé a dar grandes bozes con el mucho dolor que ove, por quanto con él me consolava en mis trabajos. Por lo qual con muchas lágrimas me torné de todo corazón a Nuestra Señora la Virgen María, diziendo así: O, Señora sancta María de Guadalupe, acuérdate de mi mezquina e acórreme en esta gran angustia. (Díaz Tena, 2017: p. 374)

El cirujano comprobó que el niño estaba muerto, al tener el cráneo partido en varios lugares. Igualmente, le puso un emplasto en la cabeza, mientras su madre seguía rezando y no lo enterraba, esperando que la Virgen obrara el milagro de la resurrección, a pesar de la insistencia de los vecinos y del cura en proceder a sepultarlo. Cuando lo estaban por enterrar, Mari volvió a implorar y prometer a la Virgen:

O, Virgen María de Guadalupe, Madre de consolación e de piedad, ¿non alcançaría yo esta gracia del tu bendito Fijo, mi Señor Jhesú Christo, que por sus merecimientos e ruegos resucitasse a mi fijo? Señora, si yo esta gracia alcanço e me das a mi fijo bivo, ca no tengo otra consolación salvo a él, yo te prometo de ira a visitar la tu sancta casa de Guadalupe e de lo levar conmigo e ofrecer por él una imagen de cera ante el altar. (Díaz Tena, 2017, p. 376)

Luego de esta súplica y promesa, “acaesçió cosa maravillosa e digna de memoria” (Díaz Tena, 2017, p. 376), dado que el niño recobró la vida, abriendo primero los ojos, luego hablando y finalmente recuperando sus movimientos. Sin embargo, sus padres no realizaron la peregrinación correspondiente luego de la resurrección milagrosa de su hijo, por lo que Mari cayó enferma de “tan grandes calenturas que me llegaron a la muerte” (Díaz Tena, 2017, p. 377). Sabiéndose negligente, manifestó su arrepentimiento e hizo la promesa “de ir a la tu sancta casa e pagar lo que te

devo” (Díaz Tena, 2017, p. 377). Recuperada la salud, toda la familia fue en romería a cumplir con su voto.

El milagro 97, “Otro milagro de cómo fue resucitado un mancebo” (Díaz Tena, 2017, pp. 396-399), narra la romería de Pedro González de Ayllón, vecino de Valvieja, quien en 1496 fue a cumplir su promesa de agradecimiento.

Narra Pedro a los copistas del monasterio “como yo oviese una enfermedad de la qual morí, difirieron mi muger e parientes de me enterrar fasta que viniese mi madre, que morava a dos leguas de aí” (Díaz Tena, 2017, p. 396). Ella lloró e imploró a la Virgen por la resurrección de su hijo e hizo un voto de servicio en el monasterio, “yo te prometo de le hazer ir en romería a la tu sancta casa de Guadalupe y que te sierva ende un año en lo que le fuere mandando” (Díaz Tena, 2017, p. 396).

E fecho este voto fuesse para donde yo estava muerte y, echándose a los pies del lecho donde me tenían amortajado, començó a fablar connigo e decir delante de todos el voto que por mí fiziera, afirmando de todo en todo que non me dexaría levar a enterrar porque creía firmemente que Nuestra Señora le otorgaría lo que le demandava. (Díaz Tena, 2017, pp. 396-397)

Se produjo el milagro y Pedro volvió de la muerte, causando revuelvo a su alrededor, “de lo qual quantos allí estavan, non solamente fueron maravillados mas aún fueron espantados, en tanto que muchos dellos dieron a fuir y los que quedaron quitáronme el hábito de san Francisco, en el qual me mandavan a enterrar” (Díaz Tena, 2017, p. 397).

Pero él tampoco cumplió con las promesas realizadas, por lo que al poco tiempo volvió a caer enfermo, “súbitamente, estando un día a la mesa con mi muger, me dio gran dolor en todo el cuerpo que me tullí de todos mis miembros” (Díaz Tena, 2017, p. 397). Su familia lo obligó a concurrir a la Iglesia y delante del altar, luego de la misa, volvió a comprometerse con la peregrinación y el servicio, a lo que agregó “guardar castidad fasta que enteramente cumpliesse mi peregrinación e servicio” (Díaz Tena, 2017: p. 398). En su camino como penitente sumó a lo prometido “un asno cargado de almagre que avía en aquella tierra e una mastina muy buena que quitó de sus ovejas” (Díaz Tena, 2017, p. 398). Seguidamente, Pedro se puso al servicio

que avía prometido, como quier que aún tullido de un braço. El qual es de creer que plugo al Señor que assí quedasse en testimonio del beneficio reçibido y aún porque por ocasión de tal tollimiento no se enbolviesse en los negocios de su fazienda fasta una vez conplir lo que prometiera, según la esperiencia lo mostró. Ca, dende a cinco o seis días que començó a servir en la casa de la conpañia deste monasterio, fue libre e sano del todo. (Díaz Tena, 2017, p. 399)

Ambos casos estudiados resultan interesantes porque demuestran que el no cumplimiento de la promesa a la Virgen lleva aparejado un castigo corporal para el pro-

mesante, que es una nueva enfermedad o una recaída que pone en peligro, otra vez, la continuidad de la vida.

En las tres situaciones los protagonistas hacen votos pero las promesas son diferentes porque, además de viajar a Villuercas, aparecen la vela frente al altar (exvoto) y el año de servicio ofrecido al monasterio⁹.

En los relatos comentados apreciamos también la dilación del entierro del difunto en espera de la intervención mariana. Una vez que se certifica la muerte, a veces a través de la participación del médico, de un notario, de la autoridad religiosa o por la constatación de la ausencia de signos vitales por parte de alguno de los presentes, es necesario cumplir con una serie de ritos, que preparan al cuerpo para la inhumación. Se ritualiza el acto de morir para hacerlo más comprensible para los deudos, así como para regular las relaciones de los grupos que intervienen en él, consagrándolos como seres socio-culturalmente simbólicos que se mueven en dos universos distintos: lo profano (la tierra) y lo sagrado (el cielo). En consecuencia, los rituales funerarios descritos o sugeridos actúan como estrategias para reforzar el sentido de supervivencia social y ayudar a los individuos a entender su relación no solo consigo mismos, sino también con sus semejantes y con el mundo que está a su alrededor. En tal sentido, Le Breton considera que el “dolor que sentimos no es, entonces, un simple flujo sensorial, sino una percepción que en principio plantea la pregunta de la relación entre el mundo del individuo y la experiencia acumulada en relación con él. [...] Va más allá de lo puramente fisiológico: da cuenta de lo simbólico” (Le Breton, 1999, p.13).

Pensar en la muerte es reflexionar sobre la vida porque ambas son parte de un proceso biológico que no es exclusivo del hombre, ya que es el destino común a todo organismo viviente. Sin embargo, los milagros analizados enfocan lo que es distintivamente humano, porque es cultural: es el hecho de pensar sobre la posibilidad y la inexorabilidad de la muerte, el *memento mori*, el sabernos mortales. El individuo lleva la carga de la muerte sobre sus hombros toda la vida, por eso no se puede escindir el binomio vida-muerte, porque una se reivindica en la otra, en el cuerpo, a través de los sentidos. La incertidumbre que ocasiona la idea de finitud se intensifica cuando se enfrenta la pérdida de familiares o allegados, ya que los sentidos registran en el cuerpo la experiencia dolorosa y evocan, una y otra vez, las experiencias percibidas de cara a la muerte mediante sensaciones: con imágenes, con olores, con sonidos, con variadas formas sensoriales que se tejen entre historias personales y colectivas, en tramas históricas y ficcionales, como hemos visto en los ejemplos. De esa forma, el duelo se presenta como un proceso cultural porque, al contrario de lo que se cree, no es una experiencia individual y única. Las formas de enfrentar y superar el dolor son el resultado de construcciones culturales pues la

⁹ Los exvotos en Guadalupe han merecido estudios tanto desde las perspectivas relacionadas con la Historia religiosa (Drumond Braga, 2020a y 2020b) como con la sensología (Rodríguez y Miranda, 2023).

experiencia perceptiva de un grupo se modula a través de los intercambios con los demás y con la singularidad de una relación con el acontecimiento. [...] En el origen de toda existencia humana, el otro es la condición para el sentido, es decir, el fundamento del lazo social. Un mundo sin los demás es un mundo sin lazo, destinado al no sentido. (Le Breton, 2009, pp. 26-27)

Como hemos afirmado, en ese destino común y general de todo individuo que es la muerte, la especificidad humana no solo radica en la acción de reflexionar sobre la eventualidad de la muerte sino también en la del dolor. La experiencia dolorosa es una cuestión que se mantiene viva no solo en el cuerpo sino también en la mente, a modo de potencial y de recuerdo. Es una respuesta compleja que se construye mediada por la cultura, por las vivencias familiares, por la interacción con el mundo y por la intervención de la fe. Por eso cuando los milagros guadalupenses refieren al daño y al sufrimiento que causan las enfermedades y la muerte queda al descubierto la dimensión afectiva que envuelve a todo cuerpo, emblema en definitiva del ser. El padecimiento es mucho más que una manifestación de defensa del organismo, y tiene varias formas de expresarse y de comprenderse a partir de la percepción personal; de forma simple podemos decir que existe, por un lado, el dolor sensorial, que es el que lacera y, por otro, el dolor emocional, que puede estar asociado al fisiológico o no. La pena emocional es una construcción cultural, se vincula directamente con la historia personal y social del individuo, de ahí que los textos enfatizan tanto ese aspecto del sentir en torno a la falta de salud y a la pérdida de la vida. Dicho tipo de elaboración del dolor es expresada como sufrimiento y tiene una infinidad de aristas que le dan complejidad pero que, sin embargo, responden a un patrón cultural y de época (Hernández, 2022).

La contracara del dolor son el bienestar, el consuelo, la salud y la satisfacción, dinámicas también emocionales que, en los milagros estudiados, se manifiestan en la resurrección de aquellos devotos que tienen el privilegio de volver de la muerte y certificar que la vida trascendente que aguarda al cristiano es directamente proporcional a la forma en que ha actuado en este mundo. El resorte que habilita esa memoria del más allá es la devoción, ya que primeramente permite el viaje de conocimiento superior y, en segundo término, la posibilidad de empezar en el aquí y ahora a forjar una vida eterna signada por la salvación.

3. CONCLUSIONES

En las páginas previas hemos ofrecido un breve panorama y análisis textual para contribuir al conocimiento del *sensorium* medieval, partiendo de las ópticas más globales, que relacionan este constructo con reflexiones casi fenomenológicas, hasta llegar al estudio micro de los milagros atribuidos a Nuestra Señora de Guadalupe, examinados en sus aspectos sensoriales y emocionales, que empuja los límites de

lo que podemos conocer especulativamente sobre la vivencia medieval (Rodríguez, 2023). Nuestro trabajo es discreto, pero tal vez abra las puertas a futuras indagaciones en las que las preocupaciones aquí presentadas puedan ser retomadas, profundizadas y amplificadas.-

Creemos que tres aportaciones de este artículo merecen ser destacadas. En primer lugar, señalamos la propuesta de una conceptualización novedosa, en el marco de la noción de *sensorium* y otras vinculadas a él, que resulta operativa para el estudio de ciertos contextos y/o comunidades sensoriales puntuales. Se trata del concepto de *sensorium devocional*, que apunta a la configuración sensorial de la devoción a partir de una experiencia personal, que involucra el cuerpo, los sentidos, las emociones y ciertos elementos del entorno y, por lo tanto, instaaura un modo de religiosidad que implica un acercamiento a los seres trascendentales por la vía física. Ciertamente, el *sensorium devocional* nos habla de un recogimiento o misticismo en el que las sensaciones corporales y sensoriales de una persona se manifiestan como una forma piadosa muy singular a partir de la interacción con objetos, textos y comportamientos significantes. Dicha expresión beatífica opera en un contexto específico, en relación con un ser divino determinado y con anclaje en un sentimiento de magnitud sagrada pero íntima. Así entendido, el *sensorium devocional* constituye una instancia previa al *sensorium sacro*, ya que la vivencia parte de uno o varios sujetos y no es impuesta por las jerarquías de los poderes religiosos o políticos. La instancia de sacralización y socialización es posterior y ejercida por diversos mecanismos, principalmente la oficialización y difusión a través de textos. Lógicamente, el *sensorium devocional* de la Edad Media solo puede ser reconocido mediante la interpretación de esos textos, que lo patentan, pero es preciso no olvidar que la textualización forma ya parte de la etapa de institucionalización y sacralización.

En tal sentido, el segundo aporte de este artículo se halla en el registro, precisamente, de indicios textuales en la colección de milagros guadalupanos que revelan los intentos por ceñir el *sensorium devocional* a la ortodoxia cristiana, es decir de orientarlo hacia el *hagiosensorium*. Hemos notado tres tipos de estrategias, las que deberán ser completadas a futuro con las que aparezcan, si las hay, en otros milagros que por razones de espacio no hemos considerado aquí. Tales recursos se pueden organizar, a nuestro criterio, en tres planos: el plano retórico, el plano literario y el plano teológico.

En el nivel retórico es la *dispositio* de cada milagro la que asegura la redacción institucionalizada del relato y promueve una lectura correcta, en términos del dogma, del evento milagroso. Recordemos que esta operación retórica tiene la función primordial de disponer las partes del texto en un todo articulado y coherente para evitar el caos en la presentación de ideas y dar lugar a la *utilitas* del enunciado: es decir que, para que el texto resulte útil a una intención, en este caso la veneración

de la Virgen de Guadalupe en el marco de la Iglesia, debe ajustarse a un modelo bien arreglado y conducente a una determinada interpretación.

En el plano literario, el segundo que hemos detectado, se constatan varios recursos en los textos. En primer lugar sobresale el empleo de la metáfora del viaje, esencial en el imaginario medieval, que análoga el tránsito vital de los penitentes, desde la enfermedad a la muerte y, luego, a la resurrección, con un camino cargado de penurias; finalmente, la romería para cumplir las promesas a la Virgen presenta el mismo tema pero en términos más concretos al representar un recorrido en el espacio real, hasta el santuario de Guadalupe. La otra herramienta literaria fundamental que se advierte en el corpus es la intertextualidad, algo habitual en la literatura del Medioevo dado que se consideraba que las verdades ya estaban dichas y la originalidad consistía, en todo caso, en volver siempre a las mismas ideas en moldes nuevos o casi nuevos. El hecho de que los relatos analizados se inscriban en el género literario del milagro es un claro indicio de la relación circular que la colección de *Los Milagros de Guadalupe* establece con toda una tradición literaria que tiende a sostener y defender verdades de naturaleza teológica: se trata de un género con un alto componente perlocutivo, en tanto busca la conversión de los fieles o su encauzamiento en la autenticidad de la fe, lo cual explica también el sentido pedagógico que hemos señalado en nuestro análisis. Dicho vínculo de la obra con otras del mismo género se aprecia, además, en la reiteración de tópicos: el promesante agradecido y reivindicado, el devoto desagradecido y su castigo, el descreimiento y la fe ratificada, entre muchos otros.

Pero las relaciones intertextuales no se acotan a un solo género sino que se abren a otros más, como los de la literatura antigua, la literatura de visiones, los sermones y, sobre todo, los textos bíblicos: en los dos primeros casos, los redactores se aseguran de que la interpretación sea ortodoxa, por ejemplo al cristianizar los temas o al depreciar el sentido maravilloso e ilusorio de las visiones; en los otros dos, las referencias explícitas e implícitas actúan como citas de autoridad que argumentan a favor del mensaje transmitido.

Finalmente, el tercer plano de sostenimiento de la ortodoxia en los milagros es el teológico, el que atiende fundamentalmente a su contenido temático en el marco institucional de la Iglesia. En este nivel se ubica el carácter didáctico de la obra, es decir su sentido catequético, modélico, para todos los fieles, junto al propagandístico, que busca hacer conocidos y respetados al monasterio y al santuario de Guadalupe, con las consecuencias favorables que ello implica, tanto desde el punto de vista religioso como desde el social y económico. En este nivel destacan los elementos tradicionales que se asocian a lo divino (el color blanco, la hermosura, el número tres, la representación de las tres esferas del inframundo, la infabilidad cuando se accede a lo sobrenatural, la centralidad de Jesucristo y sus huestes angélicas, entre otras) y con lo diabólico (sonidos, colores, olores, cuerpos deformes, la fealdad, el

terror, el espanto y otros tantos). También corresponden al plano teológico las connotaciones que el texto ofrece, ya sean positivas o negativas, de algunas acciones y algunas creencias, como las de los casos analizados referidas a la vida, la muerte y la resurrección.

En relación con dichas connotaciones se ubica la tercera contribución de este trabajo, que radica en el examen de la representación de enfermos, muertos y resucitados en atención a los contextos milagrosos en que aparecen y en relación con la secuencia promesa realizada-gracia recibida-promesa cumplida. Ese modelo de intercambio de dones-favores-agradecimientos es el que, en términos generales, hemos reconocido en las fuentes examinadas y del que dan cuenta los apartados anteriores: “A la qual fama vino mucha gente” (Díaz Tena, 2017, p. 397).

El escrutinio de los sentidos en la Edad Media ha ido descubriendo formas típicas de entenderlos y categorizarlos, pero ha ido exponiendo también que esas mismas categorías tienen en muchas ocasiones límites difusos y no siempre son válidas. Esto indica que, si bien hay características que se repiten durante el largo período que llamamos Medioevo, el concepto de *sensorium* medieval es un concepto poco preciso. Dicha amplitud oscurece el hecho de que, por ejemplo, distintos grupos que integran una comunidad mayor o diferentes comunidades en un momento dado actúan con arreglos distintos según los sentidos e incluso con categorías diversas respecto de ellos. Un uso crítico del concepto de *sensorium* puede, por tanto, alumbrar justamente las diferencias en el uso de los sentidos y su conceptualización en el seno de un grupo, entre grupos, en distintos momentos, y poner en evidencia así las posibles continuidades, mutaciones y lindes entre comunidades en relación con la construcción de la experiencia sensorial.

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

4.1. Fuentes

BAÑOS VALLEJO, F. e I. URÍA MAQUA (Eds.) (2000). *La leyenda de los Santos (Flos Sanctorum, ms. 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo)*. Santander: Asociación Cultural Año Jubilar Lebaniego y Sociedad Menéndez Pelayo.

BOLAÑO E ISLA, A. (Ed.) (1997). *Gonzalo de Berceo. Milagros de Nuestra Señora. Vida de Santo Domingo de Silos. Vida de San Millán de la Cogolla. Vida de Santa Oria. Martirio de San Lorenzo*. México: Porrúa.

DÍAZ TENA, M. E. (Ed.) (2017). *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.

LÓPEZ KINDLER, A. (Ed. y trad.) (2013). *Ambrosio de Milán. El paraíso, Caín y Abel, Noé*. Madrid: Ciudad Nueva.

- MALAGÓN, J. de (1672). *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe y algunos milagros suyos, ilustrada de deuotas meditaciones*. Salamanca: Imprenta de Cossio.
- MONTALVO, Fray D. de. (1631). *Venida de la Soberana Virgen de Guadalupe a España: su dichosa invencion y de los milagrosos fauores que ha hecho a su deuotos*. Lisboa: Pedro Craesbeeck.
- TALAVERA, G. de. (1597). *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe, consagrada a la soberana magestad de la Reyna de los Angeles milagrosa patrona de este santuario*. Toledo: Tomás de Guzmán.
- VIDAL, S. (Ed. y trad.) (1996). *Las cartas originales de Pablo*. Edición bilingüe griego-español. Madrid: Trotta.

4.2. Obras de referencia

- DRAE (2022). Curar. <https://dle.rae.es/curar?m=form>
- ORTÚZAR ESCUDERO, M. J. (2022). Sensorium. En G. Rodríguez (Dir.). *Sensonario: diccionario de términos sensoriales* (pp. 1-7). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.

4.3. Obras citadas

- AZPEITIA, J. (2000). Prólogo. En J. Azpeitia y O. Aguirre (Eds.). Pedro Ribadeneyra. *Vidas de santos. Flos Sanctorum*. Madrid: Lengua de trapo.
- BARNAY, S. (1999). *El cielo en la tierra, las apariciones de la Virgen en la Edad Media*. Madrid: Encuentro.
- BUENO, M. L. (2015). Las emociones medievales: el amor, el miedo y la muerte. En *Vínculos de Historia*, 4. 72-90.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (2020). *Relación de milagros, escritos de sucesos maravillosos*. En G. Rodríguez (Coord.). *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico* (15-55). Mar del Plata: Universidad Nacional del Mar del Plata.
- CASTANHO, G. (2019). A construção de uma comunidade sensível: corpo, afeto e emoção nos escritos de Guigo I (Grande Cartuxa, 1109-1136). *Pasado Abierto. Revista del CEHis*, 9. 34-59.
- CHRISTIAN, W. (1990). *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Madrid: Nerea.
- CRÉMOUX, F. (2001). *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIe siècle*. Madrid: Casa de Velázquez.
- CRÉMOUX, F. (2005). Los diferentes tratamientos del espacio del milagro en tres versiones de los milagros de la Virgen de Guadalupe (siglos XV-XVII, codex, Talavera, Montalvo).

- CRÉMOUX, F. (2015). Sueños de evasión y viajes por tierras extranjeras en las relaciones de milagros (siglos XVI y XVII). *e-Spania* [En línea], 21 (junio 2015). <http://journals.openedition.org/e-spania/24459>.
- CRÉMOUX, F. (2018). Enfermedad, medicina y práctica devocional: el caso del corpus de relatos de milagros de la Virgen de Guadalupe entre los siglos XV y XVII. *eHumanista* 39. 25-35. https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu/span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume39/ehum39.ml.cremoux.pdf
- CRÉMOUX, F. (2020). Los nombres de la Virgen: evolución del léxico mariano en las relaciones de milagros de Guadalupe (Extremadura, siglos XV-XVII). En G. Rodríguez (Coord.). *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico* (77-105). Mar del Plata: Universidad Nacional del Mar del Plata.
- DÍAZ TENA, M. E. (2005). El “Otro Mundo” en un milagro mariano del siglo XV. *Península: Revista de Estudios Ibéricos*, Nº 2. 25-44.
- DÍAZ TENA, M. E. (2020). La reescritura en los milagros medievales de Nuestra Señora de Guadalupe: el caso de Juan Martínez. En G. Rodríguez (Coord.). *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico* (57-75). Mar del Plata: Universidad Nacional del Mar del Plata.
- DRUMOND BRAGA, I. (2020a). Milagres e ex-votos (séculos XV-XVII): marcas da presença portuguesa no Mosteiro de Guadalupe. En G. Rodríguez (Coord.). *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico* (107-127). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- DRUMOND BRAGA, I. (2020b). “Religiosidade, cultura material e arte: para o estudo dos ex-votos portugueses da Época Moderna ao presente”. *Escritas do Tempo*, 1-3. 79-96.
- ECO, U. (2011). *Confesiones de un joven novelista*. Barcelona: Lumen.
- En F. CAZAL, C. CHAUCHADIS y C. HERZIG (Coords.). *Pratiques hagiographiques dans l’Espagne du Moyen Âge et du Siècle d’Or*, Vol. (pp. 15-34). Toulous : Presses Universitaires du Midi.
- GUIANCE, A. (1998). Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV). Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.
- HERNÁNDEZ, A. L. (2022). La muerte como experiencia sensorial familiar: Un acercamiento al Arte Ritual de la Muerte Niña en México a fines del siglo XIX. *Trabajos y Comunicaciones*, 56 e174. <https://doi.org/10.24215/23468971e17>
- HOWES, D. (1991). Introduction. En D. Howes (Ed.). *The Varieties of Sensory Experience* (1-10). Toronto: University of Toronto Press.
- HOWES, D. (2023). *Sensorial Investigations. A History of the Senses in Anthropology, Psychology, and Law*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- JARA FUENTE, J. A. (1996). Muerte, ceremonial y ritual funerario: Procesos de cohesión intraestamental y de control social en la alta aristocracia del antiguo régimen (corona de Castilla, siglos XV-XVIII). *Hispania*, 56 (194). 861-883.

- JARA FUENTE, J. A. (Coord.) (2021). Emociones políticas y políticas de la emoción. Las sociedades urbanas en la Baja Edad Media. Madrid: Dykinson.
- JIMÉNEZ ALCÁZAR, J. F. y G. RODRÍGUEZ (2021). Miedos en la frontera de Granada. En J. A. Jara Fuente (Coord.). *Emociones políticas y políticas de la emoción. Las sociedades urbanas en la Baja Edad Media* (17-36). Madrid: Dykinson.
- LADERO QUESADA, M. Á. (2023). *Persona y mundo en la Edad Media. Algunos fundamentos de la cultura europea*. Madrid: Dykinson.
- LE BRETON, D. (1999). *Antropología del Dolor*. Barcelona: Seix Barral / Los Tres Mundos.
- LE BRETON, D. (2009). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LOHFERT JØRGENSEN, H. L. (2015a). Sensorium. A Model for Medieval Perception. En H. L. Lohfert Jørgensen, H. Laugerud y L. K. Skinnebach (Eds.). *The Saturated Sensorium. Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages* (24-71). Aarhus: Aarhus University Press.
- LOHFERT JØRGENSEN, H. L. (2015b). Into the Saturated Sensorium. Introducing the Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages. En H. L. Lohfert Jørgensen, H. Laugerud y L. K. Skinnebach (Eds.) *The Saturated Sensorium. Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages* (9-23). Aarhus: Aarhus University Press.
- MIRANDA, L. R. (2010). *Hic ergo paradisus est: aproximación a la descripción alegórica del paraíso en la obra de Ambrosio de Milán*. En M. E. Steimberg y P. Cavallero (Eds.). *Philologiae flores: estudios en homenaje a Amalia S. Nocito* (297-310). Buenos Aires: UBA.
- MIRANDA, L. R. y G. F. RODRÍGUEZ (2022a). Retórica e historia sensorial en la representación literaria del *hortus conclusus*. *Cuadernos Filosóficos, Segunda Época*, 19 Vol. 1/2. 1-27. DOI: <https://doi.org/10.35305/cf2.vi19.168>
- MIRANDA, L. R. y G. F. RODRÍGUEZ (2022b). Sensaciones y tradiciones en la configuración discursiva de los milagros de liberación de cautivos cristianos (*Los Milagros de Guadalupe*, siglos XV y XVI). *Mirabilia*, 35/2. 232-263. <https://www.revistamirabilia.com/issues/mirabilia-journal-35-2022-2/article/sensations-and-traditions-discursive-configuration>
- MIRANDA, L. R. y G. F. RODRÍGUEZ (2023). La sensorialidad de los vergeles medievales. *Antíteses*, v. 17, 32. 216-146. <https://doi.org/10.5433/1984-3356.2023v16n32p216-246>
- MITRE FERNÁNDEZ, E. (2019). *Morir en la Edad Media: los hechos y los sentimientos*. Madrid: Cátedra.
- MOSCOSO, J. (2015). La historia de las emociones, ¿de qué es historia? En *Vínculos de Historia*, 4. 15-27.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Á. (2009). Llanto, palabras y gestos. La muerte y el duelo en el mundo medieval hispánico (morfología ritual, agencias culturales y controversias). *Cuadernos de historia de España*, 83. 107-139.

- NAGY, P. (2014). *Le don des larmes au Moyen Âge: Un instrument spirituel en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle)*. París: Albin Michel.
- NAGY, P. (2015). L'historien de l'émotion de l'autre côté du miroir? Expérience affective dans la vita de Lukarde d'Oberweimar. En *Vínculos de Historia*, 4. 91-105.
- NEUHAUSER, R. (2014). Introduction. The Sensual Middle Ages. En R. Newhauser (Ed.). *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages (1-22)*. Londres: Bloomsbury.
- NEUHAUSER, R. (2015). The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages. En A. Classen (Ed.). *Handbook of Medieval Culture: Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*, vol. 3 (pp. 1559-1575). Berlín: de Gruyter.
- NEUHAUSER, R. (2015). The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing(in) the Middle Ages. En A. Classen (Ed.). *Handbook of Medieval Culture: Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages (vol. 3: 1559-1575)*. Berlín: de Gruyter.
- NEUHAUSER, R. (2017). Tacto y arado: creando la comunidad sensorial campesina. En G. Rodríguez y G. Coronado Schwindt (Comps.). *Abordajes sensoriales del mundo medieval* (pp. 105-128). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- NEUHAUSER, R. (2022). El modo en que la sensología beneficia al estudio de las emociones. En G. Rodríguez, D. Melo Carrasco y J. F. Jiménez Alcázar (Dirs.). *Sensología y emociones de la Edad Media (28-63)*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- ONG, W. (1991). The Shifting Sensorium. En D. Howes. *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses (25-30)*. Toronto: University of Toronto Press.
- PALAZZO, É. (2014). *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*. París: Les Éditions du Cerf.
- RAMIRO CHICO, A. (1984). Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe III. Guadalupe. *Revista de Santa María de Guadalupe*. 672 (septiembre-octubre). 245-253.
- RAMIRO CHICO, A. (1984). Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe II. Guadalupe. *Revista de Santa María de Guadalupe*. 670 (mayo-junio). 137-143.
- RAMIRO CHICO, A. (1984). Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe I. Guadalupe. *Revista de Santa María de Guadalupe*. 668 (enero-febrero 1984). 58-71.
- RAMIRO CHICO, A. (1985). Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe IV. Guadalupe. *Revista de Santa María de Guadalupe*. 676 (mayo-junio). 98-107.

- RAMIRO CHICO, A. (1986). Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe V. Guadalupe. *Revista de Santa María de Guadalupe*. 680 (enero-febrero). 21-32.
- RAMIRO CHICO, A. (1988). Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe VI. Guadalupe. *Revista de Santa María de Guadalupe*. 696 (noviembre-diciembre). 289-298.
- RODRÍGUEZ, G. (2011). *Frontera, cautiverio y devoción mariana (Península Ibérica, fines del s. XIV-principios del s. XVII)*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- RODRÍGUEZ, G. (2020). Cuerpos, objetos, sensorialidades: el registro del cautiverio cristiano en manos de los musulmanes en el Mediterráneo occidental (siglos XV al XVII). *Digithum*, N° 25. 1-10.
- RODRÍGUEZ, G. (2021). La configuración de una comunidad sensorial carolingia. En G. Rodríguez (Dir.). *La Edad Media a través de los sentidos* (pp. 23-57). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021.
- RODRÍGUEZ, G. (2022a). Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos (siglos XV y XVI). En G. Rodríguez, D. Melo Carrasco y J. F. Jiménez Alcázar (Dir.) *Sensología y emociones de la Edad Media* (pp. 283-314). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- RODRÍGUEZ, G. (2022b). El miedo al cautiverio en el Mediterráneo occidental en la Modernidad temprana. En J. Campos y Fernández de Sevilla (Dir.). *Mover el alma: las emociones en la cultura cristiana (siglos IX-XIX) (845-864)*. San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones históricas y artísticas.
- RODRÍGUEZ, G. (2023). *Por una Edad Media sensorial*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- RODRÍGUEZ, G. F. y L. R. MIRANDA (2023). Los exvotos en textos hispánicos de los siglos XIII al XVI: piedras y minerales como objetos de un *sensorium* devocional. *Medievalismo*, 33. 225-260. <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/597621>
- RODRÍGUEZ, G. y J. F. JIMÉNEZ ALCÁZAR (2014). Los sonidos del cautiverio en la frontera de Granada y el Mar del Alborán (siglos XIII al XVII). En G. Rodríguez (Dir.). *Lecturas contemporáneas de fuentes medievales. Estudios en homenaje del profesor Jorge Estrella* (pp. 123-139). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- ROSENWEIN, B. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (2004). Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media. *Clio & Crimen*, 1. 301-335.
- SMITH, M. (2007). *Sensing the Past: Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*. Berkeley: University of California Press.

- SMITH, M. (2021). *A Sensory History Manifesto*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- VIZUETE MENDOZA, J. (2013). Los relatos de milagros, de la tradición oral al registro escrito en Montserrat, Guadalupe y la Peña de Francia. En Campos y Fernández de Sevilla, F (Coord.). *El Patrimonio Inmaterial de la Cultura Cristiana* (pp.261-260). San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialenses.
- WAUTERS, W. (2020). The Stirring of the Religious Soundscape. The Auditory Experience in the Antwerp Church of Our Lady (c. 1450-1566). En Hiergeist, T. e I. del Olmo (Eds.). *Christian Discourses of the Holy and the Sacred from the 15th to the 17th Century* (pp. 221-260). Berlín: Peter Lang.

