



**Sensaciones y tradiciones en la configuración discursiva de los milagros de liberación de cautivos cristianos (*Los Milagros de Guadalupe*, siglos XV y XVI)**  
**Sensacions i tradicions en la configuració discursiva dels miracles d'alliberament de captius cristians (*Los Milagros de Guadalupe*, segles XV i XVI)**  
**Sensações e tradições na configuração discursiva dos milagres de libertação dos cativos cristãos (*Los Milagros de Guadalupe*, séculos XV e XVI)**  
**Sensations and traditions in the discursive configuration of the miracles of liberation of Christian captives (*Los Milagros de Guadalupe*, 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries)**

Lidia Raquel MIRANDA<sup>1</sup>  
Gerardo Fabián RODRÍGUEZ<sup>2</sup>

**Abstract:** The paper analyses the miracles CXXXI, CXLVII, CLXXIII and CLXXXIII of *Los Milagros de Guadalupe*, referring to the liberation of Christians from captivity held by the Moors during the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries. The sensory, corporal, and affective marks of the subjects of discourse, and the intertextual traces of literary traditions –that of the bestiaries, the evangelical one and that of miracles– identify the distinctive conditions of the sensory and literary community of Guadalupe that gave rise to the collection of miracles. The examination gives an account of the expressive resources used by the friars in charge of the production and propagation of the miraculous stories to establish Christian orthodoxy around the figure of the Virgin Mary of Guadalupe and the symbol and historical fleshing of the captives.

**Keywords:** Sensation – Tradition – Community – Guadalupe – Christians.

**Resumen:** El artículo analiza en los milagros CXXXI, CXLVII, CLXXIII y CLXXXIII de *Los Milagros de Guadalupe*, referidos a la liberación del cautiverio a cristianos en poder de los moros durante los siglos XV y XVI, las marcas sensoriales, corporales y afectivas de los sujetos del enunciado y/o la enunciación, así como las huellas intertextuales de tradiciones literarias –la de los bestiarios, la evangélica y la de los milagros– para identificar las condiciones distintivas de la comunidad sensorial y literaria guadalupense que dio origen a la colección de milagros. El examen da cuenta de los recursos expresivos empleados por los frailes jerónimos encargados de la producción y propagación de la relación milagrosa para

<sup>1</sup> Profesora de la [Universidad Nacional de La Pampa \(UNLPam\)](http://www.unlpam.edu.ar). E-mail: [mirandaraq@gmail.com](mailto:mirandaraq@gmail.com).

<sup>2</sup> Profesor de la [Universidad Nacional de Mar del Plata \(Unmdp\)](http://www.unmdp.edu.ar). E-mail: [gefarodriguez@gmail.com](mailto:gefarodriguez@gmail.com).



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

fijar la ortodoxia cristiana en torno a la figura de la Virgen María de Guadalupe y el símbolo y carnadura histórica de los cautivos.

**Palabras-clave:** Sensación – Tradición – Comunidad – Guadalupe – cristianos.

ENVIADO: 07.11.2022

ACEPTADO: 24.11.2022

\*\*\*

## I. Breve presentación de *Los Milagros de Guadalupe*

El Archivo del Real Monasterio de Guadalupe, municipio y localidad española de la provincia de Cáceres, en la comunidad autónoma de Extremadura, conserva nueve códices de milagros atribuidos a Santa María de Guadalupe, conocidos como *Los Milagros de Guadalupe*<sup>3</sup>, que incluyen cerca de mil novecientos relatos compuestos entre principios del siglo XV y casi mediados del siglo XVIII<sup>4</sup>. Los redactores de los milagros fueron los jerónimos, responsables de la administración del Monasterio hasta la desamortización del siglo XIX y de velar por la ortodoxia religiosa<sup>5</sup>.

Los fieles de la Virgen de Guadalupe imploran su intercesión por múltiples razones y aguardan su intervención milagrosa en la existencia cotidiana<sup>6</sup>. En función de los testimonios brindados por los peregrinos que llegaban a Guadalupe, se pueden

---

<sup>3</sup> Archivo del Real Monasterio de Guadalupe (AMG), *Los Milagros de Guadalupe* (LMG). Citamos los documentos de archivo por número de folio o según la edición de DIÁZ TENA, María Eugenia, *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, por número de milagro y página.

<sup>4</sup> El primero de estos relatos está fechado en 1407 y el último, en 1722. Los cinco primeros códices son de pergamino, el Códice 4 tiene varios folios de papel, los Códices 6 y 7 están escritos parte en pergamino, parte en papel y los dos últimos, íntegramente en papel.

<sup>5</sup> Actualmente, el Monasterio y el Archivo están a cargo de los franciscanos.

<sup>6</sup> MUNIER, Frédéric, "Miracle". In: GAUVARD, Claude, LIBERA, Alain de y ZINK, Michel (dirs.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, París: PUF, 2002.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

establecer “familias de milagros”, tipología que, siguiendo los estudios de Ramiro Chico, de Crémoux y de Rodríguez<sup>7</sup>, agrupa cinco grandes bloques:

1. milagros referidos a sanaciones y curaciones de diversa índole, los cuales constituyen el conjunto más numeroso, casi el 50% del total;
2. milagros sobre la liberación del cautiverio o de la esclavitud, que alcanzan casi un 22% del *corpus*;
3. milagros concernientes a la protección, asistencia y liberación de variados males y peligros, que llegan a un 18% del total;
4. milagros relativos a riesgos y zozobras en el mar, que constituyen el 15% de las relaciones; y
5. milagros alusivos a calamidades públicas, tales como pestes, sequías y revueltas sociales, que configuran apenas un poco más del 10% de relatos.

Además de las referencias a tantas situaciones diversas, la colección de milagros se destina a un amplio y variopinto registro de destinatarios de distintas extracciones, aunque el culto expresa un claro dominio territorial pues la advocación a la Virgen de Guadalupe es una devoción local. Ciertamente, la localía se halla en la base de la función propagandística que tenía la difusión de milagros y la exhibición de reliquias en la Edad Media, procesos que favorecían la promoción de los monasterios o de ciertas imágenes sagradas con efectos favorables para las economías locales.

Los peregrinos declaran en los milagros que se encontraban tan fatigados que no podían levantarse y que sus pocas fuerzas las destinaban a implorar la intercesión de María, con rezos y súplicas que eran atendidos por ella con la liberación de los cautivos, la anulación de sus desgracias o la salvación de los devotos del acecho del maligno. La gratitud se expresa emocional y sensorialmente, a través de la mención de llantos, lágrimas y peregrinaciones al Santuario de la Virgen, rasgo discursivo central de estas narraciones

---

<sup>7</sup> RAMIRO CHICO, Antonio, “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; CRÉMOUX, Françoise, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIIe siècle*, Madrid: Casa de Velázquez, 2001; RODRÍGUEZ, Gerardo Fabián, *Frontera, cautiverio y devoción mariana (Península Ibérica, fines del s. XIV-principios del s. XVI)*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2012.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

milagrosas que permite al historiador identificar con claridad las marcas sensoriales y las emociones que acompañan a los fieles que ruegan, primeramente, y agradecen, después, a Nuestra Señora de Guadalupe.

Con el asiento de las vivencias, por lo general individuales, de los peregrinos al Santuario de Santa María, los anónimos copistas de Guadalupe se ocupan de expurgar de toda connotación herética la fervorosa devoción mariana y encausarla mediante el fortalecimiento de la ortodoxia. Para ello, recurren a toda la sapiencia doctrinal de su orden, a los libros alojados en la biblioteca del Monasterio y también a tradiciones populares y cultas compartidas, con el objeto de subrayar en las relaciones de milagros los vínculos sensoriales y afectivos de las experiencias religiosas de los romeros con las verdades de la fe cristiana y promover, así, una ortopraxis alejada de toda práctica supersticiosa<sup>8</sup>.

Por esta razón, los relatos milagrosos fueron un recurso muy estimado en la pedagogía devocional y las colecciones de los santuarios preservaron la tradición de propaganda y recopilación de los textos de *miracula* de los siglos anteriores<sup>9</sup>. Junto a ella, la tradición evangélica y la tradición de los bestiarios cumplieron un rol destacado en la configuración de un discurso altamente persuasivo y ejemplar como el de *LMG*, particularmente en los casos seleccionados para nuestro análisis, los milagros CXXXI, CXLVII, CLXXIII y CLXXXIII, referidos a la liberación de cautivos cristianos en manos de los moros durante los siglos XV y XVI.

---

<sup>8</sup> Algunas de estas cuestiones fueron abordadas con anterioridad en RODRÍGUEZ, Gerardo, “El cautiverio como reflejo de la Pasión y del martirio. *Los Milagros de Guadalupe*. Transcripción y análisis del Milagro N°129 (*Códice* 1, f°104 vto.)”. In: BASUALDO MIRANDA, Hugo y GÓMEZ, Graciela (comps.), *Hombres, ideas y realizaciones. II Encuentro de Estudios Medievales*, San Juan: Editorial UNSJ, 2004, pp. 483-498; RODRÍGUEZ, Gerardo, “Elementos de la doctrina cristiana presentes en *Los Milagros de Guadalupe*. España, siglos XV y XVI”. In: *Historia. Instituciones. Documentos*, 30, 2003, pp. 487-512 y RODRÍGUEZ, Gerardo. “[Elaboración doctrinal de una devoción popular. Presencia bíblica en \*Los Milagros de Guadalupe\* \(España, siglo XV\)](#)”. In: COSTA, Ricardo da (org.). *Mirabilia* 3 (2003), pp. 192-211.

<sup>9</sup> CRÉMOUX, Françoise, “[Sueños de evasión y viajes por tierras extranjeras en las relaciones de milagros \(siglos XVI y XVII\)](#)”, *e-Spania* [En ligne], 21, junio 2015, consultado el 5 de octubre de 2022, <http://journals.openedition.org/e-spania/24459>; DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.24459>.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

## II. Tradición y tradiciones

La recopilación en códices, a cargo de los jerónimos del Monasterio de Guadalupe, de los milagros de la Virgen pasó por diversas instancias de producción discursiva: exposición del peregrino por vía oral, anotación manuscrita inicial, primera redacción escrita en papel o pergamino de la compilación, copias posteriores y publicaciones desde el siglo XVI al XX<sup>10</sup>. Ese proceso es indicativo de la convivencia y de las relaciones interdiscursivas, propias de la Edad Media, entre comunidades orales<sup>11</sup> y grupos o élites intelectuales letradas, circunstancia determinante de que la comunidad literaria estuviera integrada por emisores pertenecientes a un grupo ilustrado, encargado de producir textos destinados a receptores generalmente iletrados, sumidos en un contexto ágrafo y, por lo tanto, oral.

En una cultura oral, la experiencia textual de los individuos se intelectualiza mediante una fijación en la memoria, que se logra por el uso de una organización verbal equilibrada y rítmica, en la que repeticiones, oposiciones, expresiones formularias y marcos temáticos consabidos constituyen un sistema mnemónico para la comunidad entera.

Desde esa perspectiva, encontramos en LMG una estructura textual ciertamente similar en todos los milagros, lo cual favorece la unidad de la obra aun cuando cada historia posea un marco propio e independiente. Cada narración empieza con la indicación del nombre y lugar de procedencia del peregrino, a cargo de un narrador omnisciente que, ubicado en el Monasterio de Guadalupe, introduce el relato del devoto. El lugar de la enunciación está señalado, principalmente, por el empleo de verbos de movimiento que expresan el desplazamiento del peregrino desde otro territorio hacia el que ocupa la voz narradora: en los cuatro milagros seleccionados para nuestro análisis, el verbo es

---

<sup>10</sup> DÍAZ TENA, op. cit., pp. 39-50.

<sup>11</sup> Una comunidad oral se define como aquella que actúa, ya sea en forma activa o pasiva, en la creación de un texto y, por ende, se relaciona con la comunidad textual. Esta última se constituye en torno al texto como objeto de participación solidaria que promueve una relación intersubjetiva entre emisores y receptores, la cual puede cambiar en el plano diacrónico según se modifiquen las modalidades de su producción y las condiciones de su recepción. ORDUNA, Germán, “Nuevos enfoques para una Historia de la Literatura Medieval Española”. *In*: FRABOSCHI, Azucena Adelina, STRAMIELLO DE BOCCHIO, Clara y ROSAROSSA, Alejandra (eds.) *Studia Hispanica Medievalia IV*, Buenos Aires: Universidad Católica de Argentina, 1999, pp. 7-15.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

siempre el mismo ('vino'/'vinieron') y entraña el acercamiento al Monasterio, que está explícitamente mencionado, lo cual permite ubicar al narrador en un espacio concreto<sup>12</sup>, al mismo tiempo que confirmar que el penitente cumplió el juramento de visitar el Santuario de la Virgen.

La alusión al cenobio aparece, además, precedida por el pronombre demostrativo 'este' que indica la proximidad en el espacio del enunciador con el sustantivo nombrado<sup>13</sup>: en los milagros, el pronombre es prueba evidente de que el narrador está en o muy cerca del Monasterio<sup>14</sup>. El párrafo inicial, de esta manera, compone el centro deíctico, vale decir la perspectiva desde la que debe interpretarse el mensaje expresado, la que es ratificada con el párrafo final en el que la misma voz narradora, situada en el mismo punto de referencia, justifica la inclusión del acontecimiento milagroso en la colección y anota el mes y el año en que se cumplieron las promesas.

El narrador presenta la causa de la peregrinación mediante un discurso referido, a través del que el cautivo en primera persona o el narrador en tercera<sup>15</sup> cuentan sus infortunios, la intervención de la Virgen como respuesta a sus rogativas, los detalles de la liberación y, por último, la llegada al Monasterio para retribuir el favor de María. Si el párrafo inicial y el final son de naturaleza metadiscursiva, ya que permiten al enunciador orientar a los receptores en la interpretación del milagro y conferir valor de memoria a la historia transmitida, el relato del o acerca del peregrino es eminentemente narrativo y contiene los elementos semánticos distintivos de una relación milagrosa. En esta parte, como contrapartida de 'venir', los verbos 'salir', 'huir' y 'sacar' (la Virgen al cautivo) revelan el

---

<sup>12</sup> El uso del verbo 'venir' denota que el sujeto que realiza la acción se traslada hacia un lugar donde se halla el enunciador en el momento de la enunciación, cuando se emplea el presente, o se hallaba o hallará en el momento en que se realiza el proceso si se utilizan el pretérito o el futuro (KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*, Buenos Aires: Edicial, 1997, pp. 66-68).

<sup>13</sup> Por ejemplo, se verifica "a este monesterio de Guadalupe" en el milagro CXXXI, p. 482 y en el CXLVII, p. 521.

<sup>14</sup> En ocasiones, dicha deixis se registra aplicada a otros sustantivos –"a esta su sancta casa" (milagro CXXXI, p. 483), "a esta casa de Nuestra Señora" (milagro CLXXVIII, p. 602; milagro CLXXXVIII, p. 639 y p. 643), "desta iglesia" (milagro CXLVII, p. 524)– o mediante el empleo de pronombres demostrativos de lugar –"aquí" (milagro CXLVII, p. 524)–.

<sup>15</sup> En el milagro CXXI y en el CXLVII la narración del cautiverio y la huida aparece en primera persona, en boca del mismo peregrino, mientras que en el CLXXVIII y en el CLXXXVIII esos hechos son relatados en tercera persona por el narrador.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

movimiento de alejamiento del espacio de cautividad, que se abandona en pos de la salvación, corporal y espiritual, con que culmina el trayecto del peregrino<sup>16</sup>.

Como se advierte, la constitución del texto literario de LMG se halla en gran parte condicionada por la existencia de una comunidad oral que participa en distintas instancias de la producción y recepción discursivas. Por ello, el estudio de la obra implica ineludiblemente considerar los vínculos entre la tradición oral y la tradición escrita<sup>17</sup> que impactan en las dimensiones y estructuras, tanto de la historia como del discurso, y revelan el dinamismo del texto en el seno de la comunidad textual discursiva guadalupana<sup>18</sup>, ámbito donde se coordinan varios momentos de recepción:

- el primero, historizado en la secuencia narrativa con valor testimonial, remite al momento en que los peregrinos narran, oralmente, su vivencia al narrador;
- el segundo, actualizado por la escritura, remite a la materialización del texto en el espacio textual de la escritura a cargo del copista; y

---

<sup>16</sup> Una mirada complementaria a la aquí ofrecida puede verse en MELO CARRASCO, Diego, “Sobre el ‘entrar’, ‘vivir’ y ‘salir’ del cautiverio: un aspecto de la vida en la frontera castellano-granadina en los siglos XIII-XV”. In: *Iacobus: revista de estudios jacobeos y medievales*, 31-32, 2012, pp. 181-214.

<sup>17</sup> Como es sabido, la noción de tradición debe contemplarse en relación con la de transmisión. Por transmisión se entiende la actualización discursiva que constituye el signo lingüístico como expresión destinada a una recepción, ya sea oral o escrita; mientras que la tradición se define como la relación entre emisor y receptor a través de los textos ya producidos en una comunidad, es decir del acervo cultural, de su memoria textual o discursiva, que también puede ser oral o escrita, según sea la modalidad física de la función expresiva. La tradición implica una historicidad de los textos, a la que se refiere el discurso y que es evocada cuando se habla o se escribe. KABATEK, Johannes, “Introducción”. In: KABATEK, Johannes (ed.), *Sintaxis histórica del español y cambio lingüístico: Nuevas perspectivas desde las Tradiciones Discursivas*, Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2008, pp. 7-16.

<sup>18</sup> Situada históricamente como un fenómeno del discurso, la comunidad textual discursiva implica el intercambio dialéctico entre autores y receptores que tienen intereses comunes, comparten un mismo imaginario y cuya cohesión radica en la existencia de textos anteriores y coetáneos que habilita la reelaboración de relatos pretéritos. MADDOX, Donald, “Vers un modèle de la communauté textuelle au Moyen Age: les rapports entre auteur et texte, entre le texte et lecteur”. In: *Actes du XVIII<sup>e</sup> Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes*, Tubinga: Niemeyer Verlag, T. VI, 1986, pp. 480-490. En el caso que nos ocupa, estos grupos sociales que conforman la comunidad textual discursiva están reunidos en torno a una historia particular, la de las intervenciones milagrosas de la Virgen de Guadalupe.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

- el tercero, virtualizado por los elementos del discurso, permite la constitución de los milagros como espacio literario, en el que las tensiones entre lo oral y lo escrito siguen manifestándose como claves para el acceso a la comprensión del texto y su vitalidad<sup>19</sup>, habida cuenta de que la textualidad medieval “es muestra, tan pronto de una oralidad que funciona en una zona de escritura, como de una escritura que funciona como oralidad”<sup>20</sup>.

Este proceso dialógico entre tradición oral y tradición escrita está en la base de los dos aspectos puntuales referidos a LMG que desarrollaremos en los acápites siguientes, de manera coordinada.

En primer lugar, las condiciones poéticas de un texto que enlaza las posibilidades comunicativas de las voces orales, a través de resabios textualizados (indicación a diálogos previos, inclusión de diálogos en discurso directo, referencias deícticas, uso de metáforas corporales<sup>21</sup> y marcas sensoriales<sup>22</sup>, entre otros), junto a las propiedades del régimen de escritura, que impone su organización sintáctica y gráfica, nos lleva a observar la importancia de la dimensión sensorial que trasunta la obra: por una parte, debido al cambio de énfasis de lo auditivo-corporal a lo visual que entraña el paso de lo oral o a lo escrito, y por otra, dada la relevancia que tiene la emotividad en la estética descriptiva propia de la representación literaria de los cautivos y su situación vital.

---

<sup>19</sup> En efecto, las características de la literatura medieval se fundan en el contacto de los principios compositivos de la retórica con la modalidad predominantemente oral de la comunicación en aquella época (MARIMÓN LLORCA, Carmen, *Los elementos de la comunicación en la literatura castellana medieval*, Alicante: Universidad de Alicante, 1999).

<sup>20</sup> ZUMTHOR, Paul, *La letra y la voz. De la “literatura” medieval*, Madrid: Cátedra, 1989: p. 117.

<sup>21</sup> Entendemos por metáfora corporal toda formulación discursiva que se asienta en la analogía del cuerpo para representar otras entidades con las cuales se establece una correspondencia semántica y/o cognitiva. MIRANDA, Lidia Raquel y LELL, Helga María, “Configuring Institutions: The Role of Discourses and Metaphors”. In: MIRANDA, Lidia Raquel y LELL, Helga María (eds.), *Unveiling Institutions. How Discourses Disguise Our World*, Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2019, pp. 7-20.

<sup>22</sup> Las marcas sensoriales son registros identificados por los historiadores en los textos referidos a los sentidos: los indicios visuales, auditivos, olfativos, gustativos y táctiles que señalan percepciones que guardan una especial significación para la trama sensorial de una cultura en tanto dejan reconocer y comprender el modelo sensible de una época. RODRIGUEZ, Gerardo, “Marca sensorial”. In: RODRÍGUEZ, Gerardo (dir.), *Sensonario: diccionario de términos sensoriales*, Mar del Plata: GIEM, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021, <https://giemardelplata.org/historia-de-los-sentidos-proyectos-del-giem/sensonario>.





Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

En segundo término, como consecuencia de lo anterior y del objetivo pedagógico de encausar la devoción mariana en la ortodoxia cristiana, al que aludimos en el primer apartado, consideraremos la presencia y el impacto, a través del análisis de ejemplos concretos, de la tradición evangélica de las parábolas, de la de los bestiarios y de la de los milagros en la configuración literaria e histórica del mensaje expresado por los relatos, tradiciones que también ponen en juego las relaciones entre oralidad y escritura.

Es por todo ello que consideramos que se configuran comunidades sensoriales en las cuales los individuos y los grupos que participan lo hacen involucrando a la vez que compartiendo el cuerpo y el espíritu, dado que se integra una comunión de creencias, saberes, prácticas, inquietudes, obligaciones, gustos, afectos, sensaciones, valores, emociones y sentidos<sup>23</sup>. Dicho de otro modo, la experiencia de configurar una colectividad se articula en torno a una experiencia sensible y estética común y compartida, que se transmite por medio de conocimientos y experiencias que permiten subrayar la importancia de estos grupos como comunidades de aprendizaje.

### III. El mundo de los cautivos a través de los sentidos y las tradiciones literarias

Los milagros CXXXI, CXLVII, CLXXIII y CLXXXIII, elegidos para analizar en estas páginas, ofrecen una representación de los cristianos cautivos de los moros basada en la representación de sus cuerpos sufrientes, lacerados y sujetos por hierros muy pesados en los pies y las manos y cepos en las cabezas, objetos de tortura con los que, al final de cada historia, cumplirán la promesa hecha a la Virgen:

[...] viniendo de rodillas e con sus fierros a los pies desde el humilladero fasta el altar mayor desta elesia.

[...] vinieron a esta santa casa [...] e ofresçieron sus hierros.

[...] trayendo los fierros a cuestras con muy mucho trabajo.<sup>24</sup>

Los cuerpos lastimados y los objetos hirientes son expresión de las pasiones que padecen los cautivos (temor, tristeza, sufrimiento, suplicio, miseria, agotamiento y

<sup>23</sup> RODRIGUEZ, Gerardo, “Comunidad sensorial”. In: RODRÍGUEZ, Gerardo (dir.), *Sensario: diccionario de términos sensoriales*, op. cit.

<sup>24</sup> Estos ejemplos corresponden a los milagros CXLVII, p. 524; CLXXIII, p. 605 y CLXXXIII, p. 643, respectivamente.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

desconcierto) y dan cuenta de la vida afectiva que regía sus vinculaciones con los amos moros.

Desde el punto de vista simbólico y cultural, la referencia al uso de los grilletes y los cepos es una ostensión del cruce entre la afectividad (sentimientos y emociones)<sup>25</sup> y la materialidad (cuerpos y objetos)<sup>26</sup> que instaaura relaciones jerárquicas entre opresores y oprimidos, metonimia del cautiverio y los conflictos fronterizos<sup>27</sup>, donde la percepción del cuerpo, su lazo con el entorno mediante los sentidos y la participación de los dispositivos de tortura son la clave de la representación de las personas sometidas. Asimismo, lo sensorial, en especial lo táctil, y la materialidad de dichos objetos operan

---

<sup>25</sup> A modo de ejemplo cf. para sentidos RODRÍGUEZ, Gerardo y JIMÉNEZ ALCÁZAR, Juan Francisco, “Los sonidos del cautiverio en la frontera de Granada y el Mar del Alborán (siglos XIII al XVII)”. In: RODRÍGUEZ, Gerardo (dir.), *Lecturas contemporáneas de fuentes medievales. Estudios en homenaje del profesor Jorge Estrella*, Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2014, pp. 123-139 y para emociones RODRÍGUEZ, Gerardo, “El miedo al cautiverio en el Mediterráneo occidental en la Modernidad temprana”. In: CAMPOS Y FERÁNDEZ DE SEVILLA, F. Javier (dir.), *Mover el alma: las emociones en la cultura cristiana (siglos IX-XIX)*, San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones históricas y artísticas, 2022, pp. 845-864 y JIMÉNEZ ALCÁZAR, Juan Francisco y RODRÍGUEZ, Gerardo, “Miedos en la frontera de Granada”. In: JARA FUENTE, José Antonio (coord.), *Emociones políticas y políticas de la emoción. Las sociedades urbanas en la Baja Edad Media*, Madrid: Dykinson, 2021, pp. 17-36.

<sup>26</sup> RODRÍGUEZ, Gerardo, “Cuerpos, objetos, sensorialidades: el registro del cautiverio cristiano en manos de los musulmanes en el Mediterráneo occidental (siglos XV al XVII)”. In: *Digitum*, 25, 2020, pp. 1-10.

<sup>27</sup> Las fronteras y los enemigos apostados en ellas fueron cambiando a lo largo de los siglos XV y XVI, aunque el enfrentamiento con los moros como enemigos de fe se mantuvo en ambas centurias. Más próximos en el siglo XV, dado que se trataba de una frontera terrestre y conocida entre el reino nazarí de Granada y los territorios castellanos; más alejados en el siglo XVI, con la frontera marítima del mar de Alborán en particular o el mar Mediterráneo en general, cada vez más alejada y temida, estos territorios enfrentaron, pero también posibilitaron, la convivencia o coexistencia entre cristianos y musulmanes. La bibliografía es muy amplia, pero a modo de síntesis pueden consultarse GARCÍA FERNÁNDEZ, Manuel, GALÁN SÁNCHEZ, Ángel y PEINADO SANTAELLA, Rafael (eds.), *Las fronteras en la Edad Media hispánica, siglos XIII-XVI*, Granada y Sevilla: Editorial Universidad de Granada y Editorial Universidad de Sevilla, 2019; MELO CARRASCO, Diego y MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel (coords.), *Al-Andalus y el Magreb. Miradas trasatlánticas*, Gijón: Trea, 2019 y RODRÍGUEZ, Gerardo y MUÑOZ GÓMEZ, Víctor (dirs.), *Fronteras Atlánticas. De la Edad Media a la contemporaneidad: experiencias, narraciones y representaciones desde Europa y América*, Mar del Plata, Buenos Aires y La Laguna: Grupo de Investigación y Estudios Medievales, Grupo *EuropAmérica* e Instituto de Estudios Canarios, 2019.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

en el discurso una suerte de disipación de los límites ya que impiden una clara separación entre el cuerpo y el mundo circundante: la persona de los cautivos se manifiesta en sí misma como un espacio de frontera en el que se encarna la disputa de poder<sup>28</sup>.

Además, el límite entre lo humano y lo no-humano también se borra porque las cadenas vuelven a los cristianos seres bestiales que no pueden disponer de sus propios cuerpos ni tener libertad de acción. En tal sentido, los moros consideran animales a los cautivos, como se lee en el milagro CLXXXIII:

E, como viesse su amo que así estava plagado e que non podía bien trabajar, mandávale dar de bofetadas e remesones de las barvas, diziéndole así:

–Esto mereçes tú, perro. Ca tú tomado has rejalgar para morir, por escapar del captiverio; e de aquí te salen tantas buvas.<sup>29</sup>

No es azaroso que el moro insulte al cristiano llamándolo “perro”, ya que este animal no puede vivir sin tutela humana, según indican los bestiarios, lo cual desnuda la situación de sujeción del prisionero al amo. Pero, además, en la perspectiva musulmana, el perro es la imagen de lo más vil de la creación, símbolo de la avidez y la glotonería, ser impuro y despreciable, por lo que la animalización, es decir la representación del cristiano como un cánido, opera como una degradación de la persona humana.

En el contexto del fragmento citado, dada la imposibilidad de trabajar por la enfermedad que sentía el cristiano, el término ‘perro’ tiene también el matiz despectivo de persona floja y holgazana<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Una visión panorámica de lo que ocurría entre ambos mundos, desde la conquista árabe-islámica del año 711 hasta fines del siglo XIII puede verse en FIERRO BELLO, María Isabel y GARCÍA FITZ, Francisco (coords.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

<sup>29</sup> Milagro CLXXXIII, p. 640.

<sup>30</sup> De todos modos, este vocablo castellano en la Edad Media solo se empleaba con sentido peyorativo y popular, por oposición a ‘can’ que era noble y tradicional (COROMINAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Gredos, 1998, entrada “perro”, pp. 453-454). En consecuencia, aunque el matiz axiológico se ubique en el nivel del significado también lo hace en el plano pragmático ya que la palabra ‘perro’ connota la actitud desfavorable hacia el denotado (el cristiano). Por otra parte, la injuria proferida con el término ‘perro’ dice más del moro que del cautivo porque, como todo elemento valorativo, el insulto es un operador de subjetividad muy perceptivo y eficaz que permite “al



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

El epíteto también es adjudicado por los cristianos a los moros: “[...] yo tenía esperanza en la Virgen María de Guadalupe que me sacaría de poder de aquellos perros moros”<sup>31</sup>. La utilización del término como adjetivo califica a los musulmanes como personas indignas y muy malas, en consonancia con la poca estima que en la Edad Media se tenía por los perros, salvo los de caza y los lebreles, como herencia del desprecio que el mundo grecorromano experimentaba por ellos al considerarlos animales impuros y mortíferos<sup>32</sup>.

Los perros aparecen además en las escenas de búsqueda de los cautivos fugados: “[...] fallando que yo era ido, salieronme a buscar con perros e candiles encendidos [...]”<sup>33</sup>, imagen que acentúa el sentido tradicional de los canes como animales de caza y la connotación despectiva del fugitivo como presa, que debe esconderse para salvar su vida. El significado de cacería que tiene la persecución se completa con la referencia a los caballos, bestias tan inmundas en su connotación como los perros<sup>34</sup> y, al igual que ellos, leales y grandes colaboradores de los cazadores en sus prácticas cinegéticas. La idea de servicio al señor que suponen las figuras de perros y caballos contrasta con la del fugitivo, ser indisciplinado, a los ojos de los amos, que se subleva y conspira contra el orden establecido. El dato numérico de los equinos (“çincuenta de cavallo”<sup>35</sup>) que

---

hablante ubicarse claramente en relación con los contenidos afirmados” (KERBRAT-ORECCHIONI, *op. cit.*, p. 108).

<sup>31</sup> Milagro CXLVII, p. 522. Cf. RODRÍGUEZ, Gerardo, “Esos perros moros. Ecos de la polémica cristiano-islámica en *Los Milagros de Guadalupe* (España, Siglo XV)”. In: *Actas de las X Jornadas de Historia de Europa*, Mar del Plata: Asociación Argentina de Profesores Universitarios de Historia de Europa y Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, 2001, pp. 1-10.

<sup>32</sup> PASTOUREAU, Michel, *Animales célebres. Del Caballo de Troya a la oveja Dolly*, Cáceres: Periférica, 2019.

<sup>33</sup> Milagro CXLVII, p. 522.

<sup>34</sup> La significación metafórica del perro y del caballo es ambigua y/o polisémica porque distintas son las tradiciones que han aportado valores a su simbolización. En el caso del perro, su primigenio sentido negativo, de origen pagano, se modifica gracias a la valorización positiva que tenía el animal para la cultura celta (VOISENET, Jacques, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge (Ve-XIe siècles)*, Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 1994. En cuanto al caballo, cuya simbología desfavorable proviene de la Biblia, fue subvertida gracias a los valores de la sociedad feudal para la cual era un animal muy estimado. MORALES MUNIZ, Dolores Carmen, “[El simbolismo animal en la cultura medieval](https://doi.org/10.5944/etfiii.9.1996.3607)”. In: *Espacio Tiempo Y Forma. Serie III, Historia Medieval*, (9), 1996, <https://doi.org/10.5944/etfiii.9.1996.3607>).

<sup>35</sup> Milagro CXXXI, p. 483.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

participan en las redadas también es un indicio del estado de desprotección en que se hallan los cristianos frente a estos animales que sirven a sus dueños, así como de la jerarquía social de los jinetes, quienes se encuentran en una situación económica tan beneficiosa como para poseer y mantener manadas y caballerizas, además de cautivos.

Asimismo, en términos simbólicos, la posición de quien monta un caballo permite que se sitúe en un nivel superior y que mire desde su cabalgadura, o sea desde arriba, a los que se mueven a pie<sup>36</sup>. Es así que el cabalgar para dar caza al cristiano fugado muestra a los moros como hombres poderosos y soberbios, que no se avienen a descender a la posición de sus subalternos. Sin embargo, como veremos más adelante, no solo por eso no desensillan los captores musulmanes: fundamentalmente no lo hacen porque los leones que acompañan a los cristianos les provocan miedo y, por ende, mantenerse montados los presenta discursivamente como verdaderos cobardes.

La falta de humanidad del moro también se revela como una zona difusa entre lo humano y lo no-humano porque el infiel logra reconocer “que era inhumanidad e contra ley natural matar así aqueste cautivo”<sup>37</sup> y por eso ordena que curen al cautivo y no le asignen trabajo pero que lo mantengan siempre sujeto con hierros por los pies, de día, y también por las manos durante la noche.

La situación de vida de los prisioneros cristianos se expresa en los relatos como un “triste cativerio” y “cativerio tan áspero”<sup>38</sup> del que solo puede liberarlos la Virgen María con su dulzura:

[...] los que se te encomiendan e te llaman que muy dulçemente los oyes [...]

E, veyendo Juan de Çifuentes la respuesta de su conpañero, suspendió su decir guardándolo en el corazón. Y tomava a grand dulçura en sí mesmo en acordarse de lo que soñara [la señal de rescate de la Virgen]. E con aquel sueño tan dulce mesclava la vida muy amarga que sentía.

E solo de una cosa de acordava: que avía una Señora que era Madre de Dios. E, con este pensamiento muy dulce, derramava infinitas lágrimas<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> CUESTA TORRE, María Luzdivina, “El ensiemplo del león y del caballo y la crítica a la caballería en el *Libro de Buen Amor*”. In: *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, LXXXIV, 2008, pp. 109-133.

<sup>37</sup> Milagro CLXXXIII, p. 640.

<sup>38</sup> Milagros CXXXI, p. 482 y CXLVII, p. 521, respectivamente.

<sup>39</sup> Milagro CLXXIII, p. 603.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

Según Asiss González, la dulzura es una sensación subjetiva de agrado que nace de percepciones afectivas y sensoriales diversas inspiradas por distintos estímulos: sonidos, sabores, colores, acciones, situaciones y también pensamientos y recuerdos, como los que se indican en los milagros bajo análisis. El denominador común de lo dulce es el efecto de placer y de suavidad que provoca el elemento que lo origina en quien lo experimenta, forma sensorial de lo placentero que el pensamiento medieval elevó hasta la perfección con la idea de la divinidad dulcificada<sup>40</sup>.

Entendida de este modo, la dulzura que suscita la imagen de la Virgen y la confianza en su auxilio es el impulso que alienta la pobre vida del cristiano confinado, definida por las condiciones opuestas, semánticamente, a lo dulce –la tristeza, la amargura y la aspereza– y que se cristalizan en el llanto.

La suavidad aludida con la sensación de dulzura que supone la figura de la Virgen se contrapone a la asperidad de la existencia del cautivo. La elección del adjetivo ‘áspero’ para describir el cautiverio insinúa una totalidad sensorial, ya que el término sugiere una vivencia de casi todos los sentidos.

Para el tacto, lo áspero es lo rugoso, lo desigual y, por ende, aquello desagradable de tocar. La ausencia de regularidad y tersura se emplea también para describir un terreno, cuando es escabroso y desigual como las “sierras muy ásperas”<sup>41</sup>, que se hallaban fuera del camino. En esta acepción, la aspereza se percibe con el cuerpo entero, que debe hacer el esfuerzo de moverse en un área carente de uniformidad, y por el sentido de la vista. ‘Áspero’, que proviene del latín *asper*, además puede entenderse como ‘enrulado’ o ‘encrespado’, con lo cual se aplicaba también a la descripción de un mar erizado de grandes olas: si bien el término no se registra explícitamente en el milagro CLXXIII, la idea de aspereza está implícita cuando los cautivos llegaron en barco a Barcelona y

[...] se levantó un aire muy contrario al que levaban. Por lo qual con mayor devoción llamaron a Nuestra Señora, que pues los avía sacado hasta allí non tornasen a perder lo ganado. [...] Y plugo a la çelestial Señora de los oír e hizo abaxar el viento contrario e volver al favorable, con el qual salieron a Barçelona<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> ASSIS GONZÁLEZ, Federico, “Dulce”. In: RODRÍGUEZ, Gerardo (dir.), *Sensionario: diccionario de términos sensoriales*, op. cit.

<sup>41</sup> Milagro CLXXXIII, p. 642.

<sup>42</sup> Milagro CLXXIII, pp. 603-604.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

En este caso, lo áspero del mar se comprueba por la vista y por el cuerpo que capta su movimiento.

Para el oído, por áspero se entiende aquello que es desapacible o estridente. El milagro CXXXI anota los “grandes bramidos” de los leones que acompañan al cautivo. Si bien estas fieras tienen una connotación positiva pues son signos del socorro mariano, el texto les adjudica un grito fuerte y destemplado porque para los moros “de caballo” resultan atemorizantes y los vuelve cobardes, como ya hemos indicado<sup>43</sup>. En el milagro CXLVII, la hija del moro “dio bozes”<sup>44</sup> para avisar de la huida del cautivo. Por el contrario, los sonidos de los cristianos siempre son mesurados y su evasión nunca es escuchada por los guardianes, lo cual destaca tanto el sigilo de sus movimientos como la ayuda de la Virgen.

Para el gusto lo áspero es lo desabrido y lo duro. Los moros daban de cenar a los prisioneros luego del día de trabajo, pero los textos no describen dicho sustento. No obstante, es posible suponer la aspereza y escasez del alimento en cautiverio a partir de la imagen del cristiano fugitivo del milagro CXLVII en una viña “cogiendo figos de una figuera para comer”<sup>45</sup>: el higo es dulce y suave y lo puede comer solo cuando ha escapado. Por otro lado, este fruto es símbolo de la abundancia, la que lo espera, en todo caso, en tierra de cristianos y no en la de moros, porque, si pensamos en su sentido cristológico, el higo comestible solo será accesible en el seno de la Iglesia, analogía que se completa con la imagen de la viña que remite al reino de Dios, según Mt 21, 33-46<sup>46</sup>. También puede interpretarse metafóricamente la relación entre alimentarse físicamente y nutrirse cultural y espiritualmente que propicia la escena de la viña<sup>47</sup>. Así, la naturaleza

---

<sup>43</sup> Milagro CXXXI, p. 483.

<sup>44</sup> Milagro CXLVII, p. 522.

<sup>45</sup> Milagro CXLVII, p. 523.

<sup>46</sup> La parábola evangélica de los malos viñadores se relaciona con Eclo 24,17 e Is 5, 1-7, aunque su sentido no es enteramente alegórico en Mt, a diferencia de Lc y Mc, ya que también evoca un “estado real de las cosas” (el estado de ánimo de los campesinos galileos contra los grandes propietarios extranjeros), según sostiene JEREMIAS, Joachim, *La interpretación de las parábolas*, Estella: Verbo Divino, 1997, pp. 55-68.

<sup>47</sup> Esta interpretación se condice con lo subrayado y analizado por SEREMEKIS, Nadia, “The Memory of the Senses: Historical Perception, Commensal Exchange and Modernity”. *In: Society for Visual Anthropology Newsletter* 9/2, enero 2008, pp. 2-18, quien plantea que muchas metáforas, incluidas las contemporáneas, asimilan educación sensorial con alimentación.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

trinitaria de la persona, planteada por Mateo en la relación alimento/cuerpo/alma, resulta un relato muy poético del problema, ya desarrollado por Aristóteles, de que una persona no es solo alma ni solo cuerpo, sino una combinación de los dos<sup>48</sup>, y que LMG recupera para atribuir a la figura de los cristianos, pues además de la metáfora de la viña y el higo, en el mismo milagro encontramos un contexto alimentario en la situación previa a la huida:

Pues como un día ante de san Juan, acabado nuestro trabajo, mi señora nos diesse de cenar a mí e a otro conpañero; fuesse a otra casa de un vezino que morava de frente, dexando un candil encendido donde nosotros cenábamos. E Nuestra Señora, que disponía fazer misericordia conmigo, púsome en el pensamiento que me fuesse luego a tierra de christianos, que ella me ayudaría. El qual pensamiento fue de tal manera que con él sentí || en mí un nuevo movimiento con un esfuerço que, como quier que fasta allí pensar non lo podía sin gran temor de ser tomado y de ser tornado a atormentar, enpero entonces súbitamente me fue quitado aquel temor [...]<sup>49</sup>

Como se desprende del texto, los cautivos están en el momento la cena pero no se alude a ninguna comida en particular. Sin embargo, la intervención de María en la forma del pensamiento que asalta a Gonçalo representa la energía que se introduce en su persona, un alimento espiritual que significa para él el ímpetu –porque está indicado como un “movimiento”– necesario para cambiar su vida<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> BRADLEY, Marshall Carl, *Matthew. Poet, Historian, Dialectician*, Nueva York: Peter Lang, 2007.

<sup>49</sup> Milagro CXLVII, p. 522.

<sup>50</sup> En un sentido casi análogo, el milagro CLXXXIII, p. 640, registra también el término “súpitamente” para indicar el momento en que la Virgen le hizo sentir a Juan Caldaira “una grand calor en el corazón e [...] el qual robamiento de fervor le inçitava que fuyesse”. El acicate a huir de su precaria situación, en este caso, se manifiesta con imágenes de gran afectividad que incluyen un centro corporal (el corazón) y una experiencia sensorial háptica a partir de la sensación que produce el calor muy intenso. El “robamiento” (es decir, el arrobamiento) implica un estado de enajenación: el fervor (del lat. *fervor*, *-oris*, que ya tenía en esa lengua un sentido metafórico además del denotativo de ‘hervir’, ‘encender’) aporta un contexto alimentario al fragmento (figurado) y establece un paralelo entre la experiencia de corporal-sensorial del abandono de sí, a raíz de la turbación, con la del abandono de la cautividad, próximo a emprender. El adverbio “súbitamente” (en el milagro CXLVII, p. 522) o “súpitamente” (como en este ejemplo) indican la acción de penetrar furtivamente o acercarse desde abajo, es decir, en cualquier caso, de manera repentina e impetuosa. La segunda forma es una variante de la primera debida una asimilación de sordez –fonema /b/ (sonoro) pasa a /p/ (sordo)– que fue bastante general en los siglos XV y XVI (COROMINAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, *op. cit.*, entrada “súbito”, p. 545).





Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

Retomando la connotación negativa que tiene el lexema ‘áspero’ y su referencia a tantos sentidos, es posible reconocer en el cautivo un ser que sufre, en cuerpo y alma, un sometimiento y una humillación constantes.

El milagro CLXXXVIII también opone la dulzura a la amargura: “E con aquel sueño tan dulce mesclava la vida muy amarga que sentía”<sup>51</sup>. El relato recurre en este fragmento a una metáfora alimentaria que pasó al campo metafórico médico y, de ahí, al didáctico-literario<sup>52</sup>, que aconseja, como forma de administrar una medicina o enseñanza (de suyo amarga o difícil), su mezcla u ocultamiento en algo dulce<sup>53</sup>. En el milagro bajo análisis, la mezcla de lo dulce (el recuerdo de la Virgen) y lo amargo (la dura vida en cautiverio) funciona como un mecanismo reparador, de alivio o cura.

La antítesis asperidad-amargura/dulzura implica además una deixis temporal y espacial inversa dado que lo áspero y amargo es propio del lugar y momento de la cautividad – el aquí y ahora del cristiano– mientras que lo dulce apunta a un lugar y un tiempo futuros que aguardan al devoto y a los que llegará gracias a un desplazamiento obrado por la ayuda de María. Por ello en un mismo sintagma aparecen los pensamientos dulces junto a las “infinitas lágrimas”<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> Milagro CLXXXVIII, p. 603. El adjetivo ‘amargo/a’ tiene su origen en el término latino *amarus* (triste) y se relaciona con el color ambarino u ocre propio de la bilis amarilla y el estado de dolor y enfermedad, como el descrito en el contexto del ejemplo. Pero a partir del siglo XIII, se empieza a usar profusamente el término tardolatino *amaricare*, registrado por primera vez en la obra de Agustín de Hipona y en la Vulgata (siglo IV), con pérdida de /i/ pretónica por síncope y sonorización de /c/ en /g/> ‘amargar’ (Joan COROMINAS, Breve diccionario etimológico de la lengua castellana, *op. cit.*, entrada “amargo”).

<sup>52</sup> ASSIS GONZÁLEZ, Federico, “Dulce”. In: RODRÍGUEZ, Gerardo (dir.), *Sensionario: diccionario de términos sensoriales*, *op. cit.*

<sup>53</sup> Dicha propuesta aparece en segundo prólogo de *El Conde Lucanor*: “Et esto fiz segund la manera que fazen los físicos, que quando quieren fazer alguna melizina que aproveche al figado, por razón que naturalmente el figado se paga de las cosas dulçes, mexcla[n] con aquella melezina que quiere[n] melezinar el figado, açúcar o miel o alguna cosa dulçe; et por pagamiento que el figado a de la cosa dulçe, en tirándola para sí, lieva con ella la melezina quel a de aprovechar”. BLECUA, José Manuel (ed.), *Don Juan Manuel. El Conde Lucanor*, Madrid: Clásicos Castalia, 1992, p. 50.

<sup>54</sup> Milagro CLXXXVIII, p. 641.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

Las lágrimas, tema relevante en la indagación histórica sobre las emociones medievales<sup>55</sup>, eran consideradas un líquido poderoso y eficaz para curar enfermedades y para liberar las almas del purgatorio, para reconocer la santidad y la falsedad y para indicar una disposición afectiva a la devoción<sup>56</sup> y a la imitación de las figuras santas, incluso a la experiencia visionaria<sup>57</sup>. En tanto *donum lacrimarum*, las lágrimas eran preciosas, por lo que en algunos contextos el llanto significaba una marca de mérito y distinción de quien lo derramaba. El llanto se asociaba principalmente con la mujer por la excesiva humedad de su cuerpo y por su malicia, las cuales podían ser expulsadas de su interior a través de los ojos.

Pero, en el ámbito sagrado, las lágrimas de María tenían el poder espiritual de limpiar las heridas y constituían una humedad corporal equivalente en su valor a la sangre de Cristo. Si contemplamos todas las significaciones de las lágrimas, que no se agotan en nuestra breve enumeración, es posible comprender que en los milagros examinados las lágrimas de los cautivos señalan su situación de debilidad, pero, a la vez, son un signo visible de la piedad hacia la Virgen y la esperanza que depositan en ella. Las lágrimas se presentan entonces como un elemento transicional entre el estado de cautividad y el de liberación, resultado además de la experiencia corporal, sensorial y afectiva.

De acuerdo con los autores cristianos de la Antigüedad y la Edad Media, la tendencia general de la significación simbólica de los cinco sentidos descansaba sobre la

---

<sup>55</sup> Significativo resulta el problema de quién lloraba y por qué lo hacía en aquellos tiempos. Para profundizar en ello, pueden consultarse los trabajos de: NAGY, Piroska, *Le Don des larmes au Moyen Âge*, Paris: Albin Michel, 2000; NAGY, Piroska (dir.), “Emotions médiévales”. In: *Critique*, 716-717, 2007 y GERTSMAN, Elina (ed.), *Crying in the Middle Ages. Tears of History*, Nueva York: Routledge, 2011, entre otros.

<sup>56</sup> Por ejemplo, en el milagro CLXXXVIII el cautivo Juan de Caldaira “hincose de rodillas derramando || muchas lágrimas” (p. 640) para suplicar a la Virgen y, más adelante, “rezava con muchas lágrimas” (p. 642).

<sup>57</sup> El ejemplo comentado en la nota 49 que, como vimos, incluye la experiencia del fervor –esa suerte de hervor de la sangre y alteración de los sentidos– puede entenderse acertadamente como una experiencia religiosa de éxtasis en la que participan las lágrimas, tal como se lee en la continuación del relato: “E, como Juan de Caldaira esto sintiese, hincose de rodillas derramando || muchas lágrimas e diciendo: –O madre de Dios, mi Señora santa María, suplicote que me socorras [...]” (milagro CLXXXVIII, p. 640-641).



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

consideración de la unidad fundamental entre el cuerpo y el espíritu humanos y la diferenciación entre sentidos corporales y sentidos espirituales<sup>58</sup>.

Desde esa concepción filosófica y teológica, los sentidos permitían establecer lazos espirituales y vínculos sociales, dado que hacían posibles desde las experiencias religiosas más profundas –como las que implicaban llegar a captar a Dios– hasta las prácticas cotidianas que posibilitaban la sobrevivencia –dado que los órganos sensoriales habilitaban a diferenciar lugares y objetos familiares de aquellos que eran peligrosos–.

De todos los sentidos, según Maurette<sup>59</sup>, es el tacto el que cumple de forma más acabada la premisa de conectarnos con el mundo. El tacto no es un sentido sino muchos, puesto que los restantes sentidos necesitan de él para desarrollarse como tales: el oído depende de las vibraciones que impactan en la geografía cavernaria de las orejas; el gusto funciona gracias al tacto de la lengua y las papilas gustativas con el objeto saboreado; el olfato, a partículas odoríferas que penetran en los orificios nasales y la visión opera por medio de imágenes que impactan sobre los ojos.

Cuando un sonido, un sabor, una imagen o un olor nos gusta o nos repugna, la sensación es háptica: se nos revuelve el estómago, se nos pone la piel de gallina, nos late más fuerte el corazón o se nos estruja el intestino, en definitiva, se trata de experiencias que se expresan con intervención del cuerpo y los sentidos de muy diversas maneras, como registran algunos ejemplos de LMG:

E siendo así captivo, queriendo Nuestro Señor e su bendita Madre que con mayor fe e fervor de caridad los conosçiesse, fue plagado de la enfermedad de buvas muy malas, las quales segund dixo le daban mayor fatiga que la vida triste e muy captiva que tenía; | e doblávase su dolor en no aver así remedio para aquel mal que sentía. [...]

Pues, salido ya de casa, diose andar quanto pudo con muchos dolores de todo el cuerpo e poco a poco, dixo qu anduvo legua e media, segund su paresçer. E, yendo medio muerto, metiose entre unas breñas a do estuvo es- | | condido desa noche, quasi medio muerto fuera de sí. Ca, como estuviesse enfermo e tomase aquel trabajo con alteración no

<sup>58</sup> PALAZZO, Éric. “[Les cinq sens, le corps et l'esprit](#)”. In: BEATRIZ VIOLANTE, Susana; COSTA, Ricardo da (orgs.). *Mirabilia* 28 (2019/1). *The Medieval Aesthetics. Imagen and Philosophy*, pp. 306-330.

<sup>59</sup> MAURETTE, Pablo, *El sentido olvidado. Ensayos sobre el tacto*, Buenos Aires: Ediciones Mardulce, 2015, p. 45.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

acostumbrada, cayó tan cansado que non supo adónde estava, o si en el çielo o si en la tierra, nin menos sabía hazia qué parte estava la villa de do avía salido nin adónde avía de ir nin hazia qué parte era oriente nin oçidente.

En manera que dixo que así estava fuera de sí que le paresçia ser como hombre que está atónito o enfechizado<sup>60</sup>.

Una lectura atenta de este fragmento nos remite a la concepción cristiana del paraíso, proveniente de la tradición judía y retomada por Pablo cuando narra su experiencia mística en 2 Cor 12,2. En este versículo de la epístola paulina, el paraíso, o morada de Dios, es concebido como el “tercer cielo”, adonde el Apóstol fue arrebatado sin saber si “con el cuerpo o fuera de él”, en referencia a los raptos al cielo representados por las tradiciones tanto con participación corporal como sin ella<sup>61</sup>. En el episodio del milagro guadalupense, la experiencia corporal de enajenación y de éxtasis que significa la huida de la cautividad propone a esta última como un camino hacia el paraíso, tránsito que no está exento de penurias, pero tampoco de piedad ni de vínculos con otras vivencias similares apreciadas en la tradición cristiana<sup>62</sup>.

En las fuentes seleccionadas para el análisis en este artículo pueden reconocerse lugares, espacios, acontecimientos, momentos, personajes históricos, actores sociales y elementos materiales que permiten reconstruir la sensorialidad de los tiempos medievales dentro de una posible red de relaciones<sup>63</sup> en la que se inscribe un concepto, un fenómeno, un objeto, una experiencia o una práctica.

---

<sup>60</sup> Milagro CLXXXIII, p. 639 y p. 641, respectivamente.

<sup>61</sup> VIDAL, Senén, *Las cartas originales de Pablo*. Edición bilingüe griego-español, con introducción y notas, Madrid: Trotta, 1996. Sobre la recuperación del rapto al paraíso de Pablo en la tradición sermonística tardoantigua cf. MIRANDA, Lidia Raquel, “*Hic ergo paradisis est*: aproximación a la descripción alegórica del paraíso en la obra de Ambrosio de Milán”. In: STEIMBERG, María Eugenia y CAVALLERO, Pablo (eds). *Philologiae flores: estudios en homenaje a Amalia S. Nocito*, Buenos Aires: UBA, 2010, pp. 297-310.

<sup>62</sup> En relación con el tema del cielo, el infierno y el paraíso pueden consultarse DÍAZ TENA, María Eugenia, “El ‘Otro Mundo’ en un milagro mariano del siglo XV”. In: *Península: revista de estudios ibéricos*, 2, 2005, pp. 25-44 y RODRÍGUEZ, Gerardo, “Entre el cielo y el infierno en los códices guadalupanos”. In: GUIANCE, Ariel (ed.), *Entre el cielo y la Tierra: escatología y sociedad en el mundo Europa medieval*, Buenos Aires: Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, CONICET, 2009, pp. 315-330.

<sup>63</sup> BECKER, Howard, *Trucos del oficio. Cómo conducir su investigación en ciencias sociales*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2010, p. 16.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

Hacer visible dicha red posibilita comprender con mayor profundidad la operación sinestésica de los sentidos<sup>64</sup>, que permite reponer en diferentes tiempos y lugares experiencias sensoriales a partir de imágenes, olores y sonidos.

Por ello, realizar una lectura sensorial de los milagros seleccionados contribuye a identificar los sentidos mencionados y descriptos, recuperar su importancia histórico-cultural y analizarlos a partir de las nociones teóricas, antes explicadas, de “marca sensorial” y “comunidad sensorial”.

En nuestro corpus guadalupense, sentidos y emociones se manifiestan y expresan por medio de gestos, palabras, sonidos, aromas, gustos, sensaciones táctiles y movimientos, como hemos visto. En algunas ocasiones, es posible hallar los sentidos individualmente y en otras, de manera intersensorial<sup>65</sup>, como también hemos notado en algunos ejemplos.

En efecto, en los relatos milagrosos encontramos menciones que evidencian la importancia de todo lo relativo a la olfacción en los ambientes de sociabilidad descriptos: olores naturales (corporales), olores manufacturados y olores simbólicos (metáforas olfativas, culturales y sociales)<sup>66</sup>, con las cuestiones vinculadas con el buen gusto al momento de comer y de beber<sup>67</sup>, es decir, de las experiencias sensoriales compartidas, fundadoras de lazos sociales, de comunidad<sup>68</sup>. Por ejemplo, en el milagro CXLVII, la señora mora da de comer a los cautivos, pero se aparta de ellos, los deja solos, es decir no conforma comunidad con ellos en el rito de la cena porque prefiere ir a la casa del vecino de enfrente: el momento de la comida sirve, entonces, para reforzar en la historia la existencia de dos comunidades diferenciadas.

---

<sup>64</sup> PALAZZO, Éric, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, París: du Cerf, 2014.

<sup>65</sup> SMITH, Mark, *Sensing the Past. Seeing, hearing, smelling, tasting, and touching in History*, Berkeley: University of California Press, 2007 y SMITH, Mark, *A Sensory History Manifesto*, Pennsylvania: Penn State University Press, 2021.

<sup>66</sup> SYNNOTT, Anthony, “Sociología del olor”. In: *Revista Mexicana de Sociología*, Año 65, N°2, 2003, pp. 431-464.

<sup>67</sup> KORSMEYER, Carolyn, *El sentido del gusto. Comida, estética y filosofía*, Barcelona: Paidós, 2002.

<sup>68</sup> MAUSS, Marcel, *Ensayo sobre el don. Formación y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires: Katz, 2009 [1969].



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

Otro caso lo exhibe el milagro CXXXI, en el que el moro, antes de irse a dormir con su otra mujer, recomienda a la esposa y a otras dos moras de su casa que encierren y coloquen los cepos a los cristianos. Ellas lo hacen y se van a dormir, oportunidad que el cautivo Alonso aprovecha para liberarse y escapar. Este grupo de mujeres en el discurso puede relacionarse con la comunidad femenina de la parábola de las diez vírgenes del Evangelio de Mateo<sup>69</sup>, que espera al Esposo: cinco de las vírgenes, las prudentes, prepararon sus lámparas con aceite por lo que pudieron acudir a su encuentro; las imprudentes no lo hicieron y no estuvieron listas cuando él llegó.

Todas duermen, pero no todas están en un estado de vigilancia, al igual que, en nuestro milagro, la falta de prudencia de las mujeres al dormirse permite al cristiano huir. Algunos mitemas de estas historias son claramente opuestos: el Esposo es Cristo a quien se espera, mientras que el moro es un marido que se va (a pasar la noche con otra mujer); las lámparas de las vírgenes servirán, cuando se enciendan, para iluminar la llegada del Esposo, mientras que el candil encendido que dejan las moras será apagado por el cristiano en el momento de fugarse. Como vemos, el tema de la vigilancia y su manifestación a través de imágenes sensoriales (la luz y el calor de la vela) permite contraponer valorativamente las comunidades femeninas cristianas a las moras.

El tema de la lámpara encendida también puede analizarse en relación con Mt 6, 22-23, versículos que refieren a la luz interior: “La lámpara del cuerpo es el ojo. Si tu ojo está sano, todo tu cuerpo estaría luminoso; pero si tu ojo está malo, todo tu cuerpo estará a oscuras. Y si la luz que hay en ti es oscuridad, ¡qué oscuridad habrá!”<sup>70</sup>. Estas palabras de Jesús establecen que, aunque el ojo es uno, la visión es dual y puede llegar a violar el principio de no-contradicción cuando es mala (es decir que, aunque haya luz, haya oscuridad). Solo hay verdadera luz cuando existe claridad interior, es decir luz espiritual<sup>71</sup>. En este marco, se entiende por qué el cautivo del milagro CXLVII apaga la luz antes de huir<sup>72</sup>: ya no necesita la luminosidad de la vela para alumbrarse porque tiene a la Virgen en su espíritu.

---

<sup>69</sup> Mt 25, 1-13.

<sup>70</sup> UBIETA, José Ángel (dir.), *Biblia de Jerusalén*, Bilbao: Desclee de Brouwer, 1981.

<sup>71</sup> BRADLEY, Marshall Carl, *Matthew. Poet, Historian, Dialectician, op. cit.*

<sup>72</sup> “[...] soplé el candil e salime de casa de mi señor, el moro” (milagro CXLVII, p. 522).



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

En los dos milagros, CXXXI y CXLVII, se presenta una “última cena” del cautivo antes de su fuga: los lazos con la Última Cena que Jesús comparte con los apóstoles permiten, también, contraponer valorativamente a la comunidad cristiana –verdadera sociedad del amor– con la de los moros, en la que los cautivos no están integrados en calidad de iguales.

Las historias de estos milagros sirven de sustrato, de urdiembre para forjar las comunidades sensoriales, dado que son historias –relatos dichos– que unen e identifican sensiblemente a los enunciadores y a los personajes, dando encarnadura histórica a la propuesta analítica de Georges Simmel, quien plantea la presencia de filtros sensoriales en el marco social: los sentidos y las sensaciones nos permiten interactuar con los demás, estableciendo lo que es aceptable y próximo de lo que es rechazable y extraño; en el primer caso, establecemos vínculos, en el segundo la hostilidad es la emoción determinante que genera el rechazo<sup>73</sup>.

También en estos relatos los animales aparecen mencionados y vinculados con determinadas situaciones comunitarias y sensoriales: su presencia en el discurso habilita plantear comparaciones útiles, valoraciones necesarias y sentidos prácticos de tal recurso.

Los milagros atribuidos a Santa María de Guadalupe ofrecen episodios que, por su contenido, pueden caracterizarse como cristológicos, en particular aquellos en los que aparece la figura del león, que simbólicamente se interpreta como testimonio de la presencia de la voluntad divina en toda obra milagrosa, especialmente del obrar de Jesucristo.

Luis Martín Bellido, capturado en las cercanías de Tarifa y prisionero durante treinta y siete años en Tánger, se encomendó a la Virgen Santa María de Guadalupe, aserró sus hierros con la ayuda de otro cautivo, Juan Zamora, salió de Tánger rumbo a Fez y durante trece noches lo acompañaron dos leones. Pasado ese tiempo, fue acogido en un navío de portugueses y conducido a Ceuta, tal como testimonia don Sancho, conde

---

<sup>73</sup> SIMMEL, Georges, *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, México: Fondo de Cultura Económica, 2014. En el ejemplo del milagro CXXXI, el rechazo a la comunidad mora también está implícito en la oposición de la idea de virginidad, de las doncellas de la parábola evangélica, frente a la promiscuidad en que viven las mujeres musulmanas.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

del lugar<sup>74</sup>. Al redactar el largo cautiverio en el norte de África, el monje inserta en él una justificación de este suceso, es decir, de la aparición de los leones:

mas sy con ojos de fe verdadera este se á considerado, no es cosa muy estranna que los leones terrenales fagan algund serviçio, segund su facultad, al soberano león celestial del tribu de Judá, cuya ymagen o semejança en muchas cosas los leones tiene sobre la tierra.

De acuerdo con ambos escritos —el milagro en sí y la glosa del copista— la interpretación del prodigio es una: el milagro muestra al león representando a Jesucristo, tal como lo hace san Juan: “Pero uno de los ancianos me dice: ‘No llores, mira, ha triunfado [sobre Satanás y el mundo] el León de la tribu de Judá, el Retoño de David; el podrá abrir el libro y sus siete sellos’”<sup>75</sup>.

Charbonneau-Lassay señala que el león aparece como emblema de la Resurrección y del Cristo Resucitado, de la Muerte de Jesucristo, de la doble Naturaleza de Jesucristo, de la Ciencia de Jesucristo, de la Vigilancia de Cristo, de la Persona de Jesucristo, del Verbo Divino, del Amor cristiano y de las pruebas de la vida (entendidas como sufrimiento)<sup>76</sup>.

En el contexto guadalupense, la figura del león se asocia con la vigilancia de Cristo y el Verbo Divino, además de la vinculación, ya señalada, con la persona de Jesucristo.

Los cautivos en fuga, tras encomendarse a la Virgen, huyen del lugar de sus prisiones y, perseguidos por los moros, vuelven a encomendarse a la Virgen, especialmente por la noche, dado que son conscientes de los peligros que les deparan el asecho de los enemigos, el territorio hostil y desconocido y la oscuridad. La Santa Madre de Dios escucha sus ruegos y les envía leones —el número varía según los relatos, por lo general son dos— para acompañarlos y protegerlos.

Desde la Antigüedad clásica, especialmente en los autores latinos, ya se mostraba al león siempre alerta, durmiendo de día y de noche con los ojos abiertos. Esta imagen vigilante fue tomada por el simbolismo cristiano y convertida a la idea del Buen Pastor, que

<sup>74</sup> C4, f°155 r. El cautivo es oriundo El Bodonal, aldea de Frenegal y el relato está fechado en 1488.

<sup>75</sup> Ap 5, 5 (UBIETA, José Ángel (dir), *Biblia de Jerusalén*, op. cit.).

<sup>76</sup> CHARBONNEAU-LASSAY, Louis, *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, 2 volúmenes, Barcelona: José J. de Olañeta, 1997, 2ª edición, vol.1, nota 1, p. 43.





Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

protege y cuida su rebaño<sup>77</sup>. En ese marco, es posible establecer una relación alegórica entre cautivos/comunidad cristiana (rebaño) y leones/figura de Cristo como Buen Pastor. En particular, los grandes bramidos que se mencionan al referirse al rugido de los leones indica la presencia alerta y desafiante de quien protege lo suyo a la vez que la poderosa palabra de Cristo.

Cuando el cautivo Juan Caldaire aserraba los hierros que lo tenían prisionero y rezaba a la Virgen, esta “enbióle un león que le guiasse el camino”<sup>78</sup>. La expresión del miedo del cristiano ante la bestia ocupa todo el párrafo siguiente: en cuanto la vio empezó a temblar, no se animaba a alzar la voz, se le erizaban los cabellos, ni siquiera se animaba a pestañear por miedo a ser atacado y muerto si el animal se abalanzaba sobre él: se trata de una situación claramente háptica, en el sentido que hemos explicado antes. La actitud para evitar un posible salto feroz del león es el cuerpo humano inmóvil. Pero nada de lo temido ocurrió: el león solo dio pasos lentos en derredor del cristiano para animarlo a levantarse y huir y lo miró para darle el ánimo necesario para hacerlo.

Como es posible advertir, las marcas sensoriales que ofrece dicho texto son un reflejo de dos rangos que habilitan los sentidos: por un lado, una jerarquía propiamente sensorial, pues en la descripción se otorga a la vista y al oído supremacía sobre los demás sentidos (incluso el oído aparece por negación, ya que no se alude a sonidos si no a la falta de ellos); por el otro, una jerarquía espiritual, en tanto el león, como enviado de la Virgen, es superior al hombre (ello se demuestra en la posición de arrodillado del cautivo, la expresión del temor, la indefensión y la imposibilidad de huir dada esa postura, así como en el poder de la mirada del león que es la que, finalmente, habilita al hombre a incorporarse). Reconocida esa superioridad y la intervención de la Virgen en la presencia del león, Juan de Caldaire se levantó y lo siguió.

Esta presencia de leones, que queda atestiguada también en otros textos de la colección guadalupense<sup>79</sup>, es, pues, siempre simbólica, dado que la figura del león es emblemática en el pensamiento cristiano. Es uno de los cuatro animales celestiales, reconocido por Ezequiel (en el siglo VII a C) y san Juan (en el siglo I d. C.)<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> CHARBONNEAU-LASSAY, Louis, *El bestiario de Cristo*, op. cit., vol.1, p. 42.

<sup>78</sup> Milagro CLXXXIII, p. 642.

<sup>79</sup> C1, f°108 vto.

<sup>80</sup> Ez 1, 1-28 y Ap 4, 1-11, respectivamente.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

“El león significa el Hijo de la Virgen María; es, sin duda alguna, el rey de todos los hombres; por su propia naturaleza, tiene poder sobre todas las criaturas” dice el Bestiario anglonormando de Philippe de Taun (siglo XIII)<sup>81</sup>. De hecho, la relación león/rey ya había sido señalada por Isidoro de Sevilla en ‘Sobre las bestias’, incluido en su “Acerca de los animales”<sup>82</sup>.

Pero en la simbología cristiana el león tiene otras múltiples significaciones, ya que representa los distintos atributos de la divinidad: realeza, fuerza, vigilancia, valor y, especialmente, justicia y sabiduría<sup>83</sup>.

Dos leones también acompañan a Alonso de El Oliva en su fuga, dando “grandes bramidos” que atemorizaban tanto a los moros como a sus caballos, por lo que los captores no osaban desmontar “ni bajar de un cerro en el qual descansaban”. El temor que los invade hace que desistan de perseguir a Alonso<sup>84</sup>. Como hemos comentado antes, el registro sonoro estridente de los leones se justifica en el contexto de la fuga porque permite que el cautivo tenga el camino libre, dado el miedo que suscitan en los perseguidores los rugidos.

El bramido vuelve a indicar la presencia alerta y desafiante de quien protege lo suyo; pero, a su vez, puede entenderse –como lo hacen ciertos escritores místicos cristianos– como la poderosa palabra de Cristo. Esta interpretación se relaciona, por oposición, con la falta de vigilancia de las mujeres que, al irse a dormir, habilitaron la huida del cautivo en el milagro CXXXI.

---

<sup>81</sup> *Bestiario Medieval*, edición a cargo de MALAXECHEVERRÍA, Ignacio, Madrid: Siruela, 1986, p.24. La misma cita se puede encontrar –en verso– en CHARBONNEAU-LASSAY, Louis, *El bestiario de Cristo*. pp. cit., vol. 1, nota 1, p. 43 del vol. 1. Cf. *El Fisiólogo. Bestiario medieval*, traducido por AYERRA REDÍN, Miguel y GUGLIELMI, Nilda, introducción y notas de GUGLIELMI, Nilda, Buenos Aires: Eudeba, 1971, pp. 39-41.

<sup>82</sup> *Etimologías*, 2 volúmenes, edición bilingüe a cargo de OROZ RETA, José y MARCOS CASQUERO, Manuel, Madrid: BAC, 1994, 2ª edición, p. 69 (Libro XII, Capítulo 2, párrafo 3). Isidoro explica que el león es el rey de las bestias según la etimología de su nombre, ya que en griego λέων (*leo*, en latín) significa ‘rey’. El origen y el significado de esta palabra son, empero, dudosos (CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*, París: Éditions Klincksieck, 1968, entrada λέων, -οντος).

<sup>83</sup> La simbología cristiana refuerza la relación león/virtud de justicia apoyándose para ello en la descripción del trono de justicia de Salomón, según I Re 10, 18-21.

<sup>84</sup> Milagro CXXXI, p. 483.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

El rugido simboliza el Verbo, la formidable voz que resuena en las inmensas extensiones de los desiertos y, que más allá, puede servir de imagen para representar la voz que ha ordenado el movimiento, el orden y la vida<sup>85</sup>.

Sin embargo, no todas las apariciones de leones implican los fuertes bramidos. Por ejemplo, en el episodio ya comentado de la viña y el cautivo que se alimenta de higos, aparecen un león y una leona que se acercan al cristiano “non faziéndome mal alguno, posose a mis pies acatando contra mí”. El encuentro inicial es, al parecer, silencioso. Solo ruge el león cuando el fugitivo, en nombre de Jesucristo, le pide que se vaya, momento en que la relación espacio-corporal entre ambos también cambia: si antes la fiera se había echado a sus pies, una señal inequívoca de sumisión, al retirarse “se levantó de mis pies e se fue dando dos muy grandes bramidos”<sup>86</sup>.

Luego de rogar a la Virgen por socorro, unos cristianos perciben su presencia como un pájaro. No se precisa de qué ave se trata, pero se la describe como “muy fermosa de diversos colores” y que fue sentándose sobre la cabeza de cada uno de los embarcados, con quienes estuvo tres días y cuatro noches sin apartarse, ni siquiera para comer<sup>87</sup>.

Esta simple mención es por demás importante en el mensaje evangélico de los milagros de Guadalupe. Dado que podemos asociar esta ave con la paloma del arca de Noé, sin duda constituye un símbolo de eventos favorables, como la llegada a buen puerto de estos improvisados marinos. Pero, además, el sentido cristológico también es evidente, por la referencia a los tres días en los que el ave no comió, que podemos analogar con los tres días que estuvo muerto Jesús antes de su resurrección.

---

<sup>85</sup> CHARBONNEAU-LASSAY, Louis, *El bestiario de Cristo*, vol. 1, *op. cit.*, p.46. Dicha imagen se encuentra en Os 11, 10-11 cuando Oseas –al reprochar los pecados de las tribus de Israel y los posibles castigos– dice: “En pos de Yahveh marcharán, él rugirá como un león; y cuando ruja él, los hijos vendrán azorados de occidente, azorados vendrán de Egipto, como un pájaro, como una paloma desde el país de Asiria; y yo les asentaré en sus casas –oráculo de Yahveh”. De manera similar se expresa Jl 4, 16: “Ruge Yahveh desde Sión, desde Jerusalén da su voz; ¡el cielo y la tierra se estremecen! Mas Yahveh será un refugio para su pueblo, una fortaleza para los hijos de Israel” (UBIETA, José Ángel (dir), *Biblia de Jerusalén*, *op. cit.*).

<sup>86</sup> Milagro CXLVII, ambas citas textuales en p. 523.

<sup>87</sup> Milagro CLXXIII, p. 604.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

También su sigilosa venida desde lo alto puede ser considerada una imagen de Jesucristo que, resucitado, estuvo entre los discípulos durante cuarenta días. En cualquier caso, el sentido espiritual positivo que tiene el ave, por ser un animal que viene desde el cielo, se ratifica con la resolución final de la historia en que los cautivos son salvados y pueden cumplir su promesa a la Virgen.

## Conclusión

Hemos podido realizar un recorrido interpretativo por los milagros CXXXI, CXLVII, CLXXIII y CLXXXIII de LMG, referidos a la liberación del cautiverio a cristianos en poder de los moros durante los siglos XV y XVI. El análisis se ha acotado a la manifestación en el discurso de las marcas sensoriales, corporales y afectivas de los sujetos del enunciado y/o la enunciación, así como al registro de huellas intertextuales de tradiciones literarias –tanto populares como cultas, tanto orales como escritas– que nos han permitido identificar las condiciones distintivas de la comunidad guadalupense que dio origen a la colección de milagros.

En dicho examen de la fuente, los conceptos de comunidad sensorial y de comunidad literaria han sido la guía teórica y metodológica privilegiada para acceder a la configuración del espacio guadalupense que, en la perspectiva elegida, se revela como un entramado de historias que remiten a hechos supuestamente verídicos –es decir que poseen un carácter documental– pero que en el espacio textual se plasman con un sentido autoritativo que proviene de la representación corporal y sensorial de la persona –con valor positivo en el caso de los cristianos y negativo en el de los musulmanes– y de la confección de un bastidor de referencias y alusiones a los bestiarios, a los evangelios y a los milagros.

Todos ellos son géneros literarios de complejas raigambres y difusión pero que, conjugados, contribuyen a la trasmisión y fijación de la ortodoxia cristiana buscadas por los frailes jerónimos encargados de la producción y propagación de LMG, emblema de una comunidad de salvación en torno a la figura de la Virgen María de Guadalupe, que acoge a los necesitados, a los enfermos, a los despreciados, a los penitentes, a los desposeídos que hallan en el símbolo y la carnadura histórica del cautivo la representación del buen y justo devoto, siervo de Nuestra Señora.

\*\*\*



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

## Fuentes

- ARCHIVO DEL REAL MONASTERIO DE GUADALUPE (AMG). *Los Milagros de Guadalupe* (LMG).
- AYERRA REDÍN, Miguel y GUGLIELMI, Nilda (eds.). *El Fisiólogo. Bestiario medieval*. Buenos Aires: Eudeba, 1971.
- BLECUA, José Manuel (ed.). *Don Juan Manuel. El Conde Lucanor*. Madrid: Clásicos Castalia, 1992.
- CHARBONNEAU-LASSAY, Louis (ed.). *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, 2 volúmenes. Barcelona: José J. de Olañeta, 1997, 2ª edición.
- DIÁZ TENA, María Eugenia (ed.). *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.
- MALAXECHEVERRÍA, Ignacio (ed.). *Bestiario Medieval*. Madrid: Siruela, 1986.
- OROZ RETA, José y MARCOS CASQUERO, Manuel, *Isidoro de Sevilla, Etimologías*. 2 volúmenes, edición bilingüe. Madrid: BAC, 1994, 2ª edición.
- UBIETA, José Ángel (dir.). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1981.
- VIDAL, Senén. *Las cartas originales de Pablo*. Edición bilingüe griego-español, con introducción y notas. Madrid: Trotta, 1996.

## Obras de referencia

- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*. París: Éditions Klincksieck, 1968, entrada λέων, -οντος.
- COROMINAS, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 1998, entradas “amargo”, “perro” y “súbito”.
- MUNIER, Frédéric, “Miracle”. In: GAUVARD, Claude, LIBERA, Alain de y ZINK, Michel (dirs.), *Dictionnaire du Moyen Âge*. París: PUF, 2002.
- RODRÍGUEZ, Gerardo (dir.), [Sensorario: diccionario de términos sensoriales](#), Mar del Plata: GIEM, Universidad Nacional de Mar del Plata (Entradas: “Dulce”, a cargo de ASSISS GONZÁLEZ, Federico; “Comunidad sensorial” y “Marca sensorial” a cargo de RODRÍGUEZ, Gerardo).

## Bibliografía

- BECKER, Howard. *Trucos del oficio. Cómo conducir su investigación en ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010, p.16.
- BRADLEY, Marshall Carl. *Matthew. Poet, Historian, Dialectician*. Nueva York: Peter Lang, 2007.
- CRÉMOUX, Françoise. [“Sueños de evasión y viajes por tierras extranjeras en las relaciones de milagros \(siglos XVI y XVII\)”](#), *e-Spania*; DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.24459>.
- CRÉMOUX, Françoise. *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIe siècle*. Madrid: Casa de Velázquez, 2001.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

- CUESTA TORRE, María Luzdivina. “El ensiemplo del león y del caballo y la crítica a la caballería en el *Libro de Buen Amor*”. In: *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, LXXXIV, 2008, pp. 109-133.
- DÍAZ TENA, María Eugenia. “El ‘Otro Mundo’ en un milagro mariano del siglo XV”. In: *Península: revista de estudios ibéricos*, 2, 2005, pp. 25-44.
- FIERRO BELLO, María Isabel y GARCÍA FITZ, Francisco (coords.). *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Manuel, GALÁN SÁNCHEZ, Ángel y PEINADO SANTAELLA, Rafael (eds.). *Las fronteras en la Edad Media hispánica, siglos XIII-XVI*. Granada y Sevilla: Editorial Universidad de Granada y Editorial Universidad de Sevilla, 2019.
- GERTSMAN, Elina (ed.). *Crying in the Middle Ages. Tears of History*. Nueva York: Routledge, 2011.
- JEREMIAS, Joachim. *La interpretación de las parábolas*. Estella: Verbo Divino, 1997, pp. 55-68.
- JIMÉNEZ ALCÁZAR, Juan Francisco y RODRÍGUEZ, Gerardo. “Miedos en la frontera de Granada”. In: JARA FUENTE, José Antonio (coord.). *Emociones políticas y políticas de la emoción. Las sociedades urbanas en la Baja Edad Media*. Madrid: Dykinson, 2021, pp. 17-36.
- KABATEK, Johannes. “Introducción”. In: KABATEK, Johannes (ed.), *Sintaxis histórica del español y cambio lingüístico: Nuevas perspectivas desde las Tradiciones Discursivas*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2008, pp. 7-16.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires: Edicial, 1997, pp. 66-68.
- KORSMEYER, Carolyn. *El sentido del gusto. Comida, estética y filosofía*. Barcelona: Paidós, 2002.
- MADDOX, Donald “Vers un modèle de la communauté textuelle au Moyen Age: les rapports entre auteur et texte, entre le texte et lecteur”. In: *Actes du XVIII<sup>e</sup> Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes*. Tubinga: Niemeyer Verlag, T. VI, 1986, pp. 480-490.
- MARIMÓN LLORCA, Carmen. *Los elementos de la comunicación en la literatura castellana medieval*. Alicante: Universidad de Alicante, 1999.
- MAURETTE, Pablo. *El sentido olvidado. Ensayos sobre el tacto*. Buenos Aires: Ediciones Mardulce, 2015.
- MAUSS, Marcel. *Ensayo sobre el don. Formación y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz, 2009 [1969].
- MELO CARRASCO, Diego y MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel (coords.). *Al-Andalus y el Magreb. Miradas trasatlánticas*. Gijón: Trea, 2019.
- MELO CARRASCO, Diego. “Sobre el ‘entrar’, ‘vivir’ y ‘salir’ del cautiverio: un aspecto de la vida en la frontera castellano-granadina en los siglos XIII-XV”. In: *Iacobus: revista de estudios jacobeos y medievales*, 31-32, 2012, pp. 181-214.
- MIRANDA, Lidia Raquel y LELL, Helga María. “Configuring Institutions: The Role of Discourses and Metaphors”. In: MIRANDA, Lidia Raquel y LELL, Helga María (eds.), *Unveiling Institutions. How Discourses Disguise Our World*, Neuquén: Círculo Hermenéutico, 2019, pp. 7-20.
- MIRANDA, Lidia Raquel. “*Hic ergo paradus est*: aproximación a la descripción alegórica del paraíso en la obra de Ambrosio de Milán”. In: STEIMBERG, María Eugenia y CAVALLERO, Pablo (eds.), *Philologiae flores: estudios en homenaje a Amalia S. Nocito*. Buenos Aires: UBA, 2010, pp. 297-310.
- MORALES MUÑIZ, Dolores Carmen. “[El simbolismo animal en la cultura medieval](https://doi.org/10.5944/etfiii.9.1996.3607)”. In: *Espacio Tiempo Y Forma. Serie III, Historia Medieval*, (9), 1996, <https://doi.org/10.5944/etfiii.9.1996.3607>.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

- NAGY, Piroška (dir.). “Emotions médiévales”. In: *Critique*, 716-717, 2007.
- NAGY, Piroška. *Le Don des larmes au Moyen Âge*. Paris: Albin Michel, 2000.
- ORDUNA, Germán, “Nuevos enfoques para una Historia de la Literatura Medieval Española”. In: FRABOSCHI, Azucena Adelina, STRAMIELLO DE BOCCHIO, Clara y ROSAROSSA, Alejandra (eds.). *Studia Hispanica Medievalia IV*. Buenos Aires: Universidad Católica de Argentina, 1999, pp. 7-15.
- PALAZZO, Éric. “[Les cinq sens, le corps et l'esprit](#)”. In: BEATRIZ VIOLANTE, Susana; COSTA, Ricardo da (orgs.). *Mirabilia* 28 (2019/1). *The Medieval Aesthetics. Imagen and Philosophy*, pp. 306-330.
- PALAZZO, Éric. *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*. Paris: du Cerf, 2014.
- PASTOUREAU, Michel. *Animales célèbres. Del Caballo de Troya a la oveja Dolly*. Cáceres: Periférica, 2019.
- RAMIRO CHICO, Antonio. “Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (I a VI)”. In: *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.
- RODRÍGUEZ, Gerardo Fabián. *Frontera, cautiverio y devoción mariana (Península Ibérica, fines del s. XIV-principios del s. XVI)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2012.
- RODRÍGUEZ, Gerardo y JIMÉNEZ ALCÁZAR, Juan Francisco. “Los sonidos del cautiverio en la frontera de Granada y el Mar del Alborán (siglos XIII al XVII)”. In: RODRÍGUEZ, Gerardo (dir.), *Lecturas contemporáneas de fuentes medievales. Estudios en homenaje del profesor Jorge Estrella*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2014, pp. 123-139.
- RODRÍGUEZ, Gerardo y MUÑOZ GÓMEZ, Víctor (dirs.). *Fronteras Atlánticas. De la Edad Media a la contemporaneidad: experiencias, narraciones y representaciones desde Europa y América*. Mar del Plata, Buenos Aires y La Laguna: Grupo de Investigación y Estudios Medievales, Grupo *EuropAmérica* e Instituto de Estudios Canarios, 2019.
- RODRÍGUEZ, Gerardo. “Cuerpos, objetos, sensorialidades: el registro del cautiverio cristiano en manos de los musulmanes en el Mediterráneo occidental (siglos XV al XVII)”. In: *Digitum*, 25, 2020, pp. 1-10.
- RODRÍGUEZ, Gerardo. “El cautiverio como reflejo de la Pasión y del martirio. *Los Milagros de Guadalupe*. Transcripción y análisis del Milagro N° 129 (Códice 1, f°104 vto.)”. In: BASUALDO MIRANDA, Hugo y GÓMEZ, Graciela (comps.). *Hombres, ideas y realizaciones. II Encuentro de Estudios Medievales*, San Juan: Editorial UNSJ, 2004, pp. 483-498.
- RODRÍGUEZ, Gerardo. “El miedo al cautiverio en el Mediterráneo occidental en la Modernidad temprana”. In: CAMPOS Y FERÁNDEZ DE SEVILLA, F. Javier (dir.). *Mover el alma: las emociones en la cultura cristiana (siglos IX-XIX)*. San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones históricas y artísticas, 2022, pp. 845-864.
- RODRÍGUEZ, Gerardo. “[Elaboración doctrinal de una devoción popular. Presencia bíblica en Los Milagros de Guadalupe \(España, siglo XV\)](#)”. In: COSTA, Ricardo da (org.). *Mirabilia* 3 (2003), pp. 192-211.
- RODRÍGUEZ, Gerardo. “Elementos de la doctrina cristiana presentes en *Los Milagros de Guadalupe*. España, siglos XV y XVI”. In: *Historia. Instituciones. Documentos*, 30, 2003, pp. 487-.



Ricardo da COSTA (org.). *Mirabilia Journal* 35 (2022/2)

*The World of Tradition. Life and Death, Thought and Culture in Ancient, Medieval and Renaissance Worlds*

Jun-Dic 2022

ISSN 1676-5818

- RODRÍGUEZ, Gerardo. “Entre el cielo y el infierno en los códices guadalupanos”. In: GUIANCE, Ariel (ed.). *Entre el cielo y la Tierra: escatología y sociedad en el mundo Europa medieval*. Buenos Aires: Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, CONICET, 2009, pp. 315-330.
- RODRÍGUEZ, Gerardo. “Esos perros moros. Ecos de la polémica cristiano-islámica en *Los Milagros de Guadalupe* (España, Siglo XV)”. In: *Actas de las X Jornadas de Historia de Europa*. Mar del Plata: Asociación Argentina de Profesores Universitarios de Historia de Europa y Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, 2001, pp. 1-10.
- SEREMEKIS, Nadia. “The Memory of the Senses: Historical Perception, Commensal Exchange and Modernity”. In: *Society for Visual Anthropology Newsletter* 9/2, enero 2008, pp. 2-18.
- SIMMEL, Georges. *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- SMITH, Mark. *A Sensory History Manifesto*. Pennsylvania: Penn State University Press, 2021.
- SMITH, Mark. *Sensing the Past. Seeing, hearing, smelling, tasting, and touching in History*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- SYNNOTT, Anthony. “Sociología del olor”. In: *Revista Mexicana de Sociología*, Año 65, N°2, 2003, pp. 431-464.
- VOISENET, Jacques. [\*Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge \(Ve-XIe siècles\)\*](#). Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 1994.
- ZUMTHOR, Paul. *La letra y la voz. De la “literatura” medieval*. Madrid: Cátedra, 1989.