

# LA IMPORTANCIA SENSORIAL DE LOS ANIMALES EN LOS RELATOS DE CAUTIVOS CRISTIANOS LIBERADOS EN *LOS MILAGROS DE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE* (SIGLOS XV Y XVI)

Gerardo Fabián Rodríguez\*  
(CONICET, UNMDP, ANH)

Lidia Raquel Miranda\*\*  
(CONICET, UNLPam)

## RESUMEN

En el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe se conservan nueve códices de milagros atribuidos a santa María de Guadalupe, conocidos como *Los Milagros de Guadalupe*, que contienen cerca de mil novecientos relatos que abarcan un extenso arco temporal, comprendido entre principios del siglo xv y casi mediados del siglo xviii. Los relatos de devotos peregrinos dan cuenta de su fe por santa María de Guadalupe y son recogidos por los monjes jerónimos, anónimos copistas encargados de expurgar, de dichas vivencias por lo general individuales, toda connotación herética. Gracias a referencias a los textos bíblicos, a los sermones y a los bestiarios, principalmente, logran subrayar las vinculaciones sensoriales y afectivas entre las vivencias religiosas de los romeros y las verdades de la fe cristiana. En tal contexto resulta de vital importancia la sensorialidad del mundo animal en las narraciones referidas a la liberación de cautivos cristianos en manos de los moros, durante los siglos xv y xvi, ya que las experiencias sensoriales señaladas en el discurso permiten identificar los lazos comunes y las particularidades del grupo cristiano y oponerlo a la colectividad musulmana.

PALABRAS CLAVE: sentidos, animal, milagro, fe, cristianismo.

THE SENSORY IMPORTANCE OF ANIMALS IN THE ACCOUNTS OF CHRISTIAN  
CAPTIVES RELEASED IN *LOS MILAGROS DE NUESTRA SEÑORA  
DE GUADALUPE* (15<sup>TH</sup> AND 16<sup>TH</sup> CENTURIES)

## ABSTRACT

In the Archivo del Real Monasterio de Guadalupe there are nine codices of miracles attributed to Santa María Guadalupe, known as *Los Milagros de Guadalupe*, which contain almost nineteen hundred stories covering an extensive time span, between the beginning of the 15<sup>th</sup> century and mid-century of 18<sup>th</sup>. The stories of devout pilgrims give an account of their faith in Santa María de Guadalupe, and are collected by anonymous monks and copyists in charge of expurgating, from these generally individual experiences, any heretical connotation. Due to references to biblical texts, sermons and bestiaries, mainly, they manage to underline the sensory and affective links between the religious experiences of the pilgrims and the truths of the Christian faith. That is why the sensoriality of the animal world is very important in the narratives referring to the liberation of Christian captives in the hands of the Moors during the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries: the sensory experiences indicated in the discourse allow identifying the common ties and the particularities of the Christian group and oppose it to the Muslim community.

KEYWORDS: senses, animal, miracle, faith, christianism.



## 0. LOS MILAGROS DE GUADALUPE Y LA DEVOCIÓN MARIANA

En el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe<sup>1</sup> se conservan nueve códices de milagros atribuidos a santa María de Guadalupe, conocidos como *Los Milagros de Guadalupe*<sup>2</sup>, que contienen cerca de mil novecientos relatos que abarcan un extenso arco temporal, comprendido entre principios del siglo xv<sup>3</sup> y casi mediados del siglo xviii<sup>4</sup>.

Desde un punto de vista codicológico, los cinco primeros códigos son de pergamino (el Códice 4 tiene algunos folios de papel), en tanto que los Códices 6 y 7 están escritos parte en pergamino, parte en papel y los dos últimos enteramente en papel.

¿Quiénes redactaron los milagros? Fueron los jerónimos, responsables de la administración del monasterio hasta la desamortización del siglo xix, los encargados de cuidar por la ortodoxia religiosa. En la actualidad tanto el monasterio como el Archivo están a cargo de los franciscanos. Los fieles de la Virgen de Guadalupe imploran su intercesión por muchos y variados motivos y esperan su intervención milagrosa en la existencia cotidiana<sup>5</sup>. En función de los testimonios brindados por los peregrinos que llegaban a Guadalupe, se pueden establecer «familias de milagros». A partir de los estudios de Antonio Ramiro Chico<sup>6</sup>, Françoise Crémoux<sup>7</sup> y Gerardo Rodríguez<sup>8</sup>, es posible determinar una tipología de los milagros contenidos en los códices, agrupándolos en cinco grandes bloques:

---

\* E-mail: [gefarodriguez@gmail.com](mailto:gefarodriguez@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-8251-4616>.

\*\* E-mail: [mirandaraq@gmail.com](mailto:mirandaraq@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-7744-0210>.

<sup>1</sup> La Puebla de Guadalupe, o Guadalupe, es un municipio y localidad española de la provincia de Cáceres, en la comunidad autónoma de Extremadura.

<sup>2</sup> Archivo del Real Monasterio de Guadalupe (AMG), *Los Milagros de Guadalupe (LMG)*. Recurrimos a los documentos de archivo, que citamos por número de folio o a la edición de Díaz 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, que citamos por número de milagro y página.

<sup>3</sup> El primero de estos relatos lleva por fecha el año 1407.

<sup>4</sup> El último de los milagros está fechado en 1722.

<sup>5</sup> Munier, Frédéric, «Miracle», en C. Gauvard, A. de Libera y M. Zink (dirs.), *Dictionnaire du Moyen Âge*. París, PUF, 2002.

<sup>6</sup> Ramiro Chico, Antonio, «Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (I a VI)». *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe*, n.º 668 (enero-febrero 1984), pp. 58-71; n.º 670 (mayo-junio 1984), pp. 137-143; n.º 672 (septiembre-octubre 1984), pp. 245-253; n.º 676 (mayo-junio 1985), pp. 98-107; n.º 680 (enero-febrero 1986), pp. 21-32 y n.º 696 (noviembre-diciembre 1988), pp. 289-298.

<sup>7</sup> Crémoux, Françoise, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVI<sup>e</sup> siècle*. Madrid, Casa de Velázquez, 2001.

<sup>8</sup> Rodríguez, Gerardo, *Frontera, cautiverio y devoción mariana (Península Ibérica, fines del s. XIV-principios del s. XVI)*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012.



1. Milagros relativos a sanaciones y curaciones de diversa índole. Los relatos consignados en este bloque constituyen el grupo más numeroso, casi 50%.
2. Milagros relativos a liberación del cautiverio o de la esclavitud, representan cerca de un 22% del total.
3. Milagros relativos a la protección, asistencia y liberación de diversos males y peligros, representan un 18% del corpus.
4. Milagros referidos a peligros y zozobras en el mar, alcanzan un 15% de las intervenciones marianas.
5. Milagros referidos a calamidades públicas, tales como pestilencias y sequías y disturbios sociales, configuran la familia menos numerosa, apenas algo más del 10%.

Como puede observarse, los códices presentan una variada gama de causas que generan la intervención divina y la consecuente plasmación en milagros (relatos de milagros)<sup>9</sup>. Este tipo de colecciones milagrosas expresan el dominio territorial de un culto determinado, en este caso guadalupense. Los textos hacen referencia tanto a situaciones de muy diverso tipo como a un amplio y variopinto registro de destinatarios. Los peregrinos declaran que se encontraban tan fatigados que no se podían levantar y que las pocas fuerzas con que contaban las dedicaban a implorar la intercesión de Nuestra Señora, por medio de rezos y súplicas, que eran atendidos por ella con la liberación de los prisioneros, la anulación de sus infortunios o incluso la salvación de los devotos de la presencia del maligno. El agradecimiento se expresa emocional y sensorialmente, a través de llantos, lágrimas y peregrinaciones al santuario de la Virgen, con el fin de cumplir con las promesas efectuadas oportunamente.

Una de las características centrales de estas narraciones es la carga de sensibilidad y emotividad que permiten al historiador identificar, claramente, tanto las marcas sensoriales como la emociones que acompañan a los fieles que imploran, primero, y agradecen, después, a Nuestra Señora de Guadalupe. Ella es la protectora de todo el género humano, intercesora ante su Hijo, quien redime, auxilia y socorre a todos los que a ella recurren con arrepentimiento y devoción, tal como lo expresa Juan de Ardisana, natural de Asturias:

O, Señora piadosa, con gran razón sufro estos dolores, por non aver conplido con vos lo que vos prometí. Agora, Señora, pues que me reconosco ser vuestro deudor, fazed conmigo misericordia e yo vos prometo luego a cumplir mi peregrinación a la vuestra casa de Guadalupe<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier, «Relación de milagros, escritos de sucesos maravillosos», en G. Rodríguez, (comp.), *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico*. Mar del Plata y CABA, Universidad Nacional de Mar del Plata y Academia Nacional de la Historia, 2020, pp. 15-55.

<sup>10</sup> AMG, *LMG*, C1, CXLVIII, p. 525. El relato está fechado en 1494.



## 1. ESPACIO, MILAGRO Y FRONTERA

Cualquier estudio que se pretenda hacer de una fuente como *Los Milagros de Guadalupe* implica poner en relación algunos conceptos teórico-metodológicos que permitan una aprehensión acabada de sus alcances históricos, retóricos e institucionales. El primero de ellos es el de espacio, ya que el relato del milagro se estructura bajo la forma de una peregrinación, debido a que narra la historia de los devotos que acuden al santuario de la Virgen en el monasterio de Santa María de Guadalupe para pedir una gracia o cumplir una promesa a cambio de un favor recibido<sup>11</sup>. Así, al sentido literal del viaje como desplazamiento espacial se suma la connotación espiritual de la *peregrinatio* como itinerario vital hacia la salvación<sup>12</sup> y la purificación en una suerte de «penitencia pública»<sup>13</sup> que involucra tanto el alma como el cuerpo<sup>14</sup>. La peregrinación constituye en este sentido la más notoria manifestación de la piedad de los fieles, pues consiste en la ocupación ostensible<sup>15</sup> de un espacio que es sagrado porque la divinidad se manifiesta en él a través de milagros<sup>16</sup>.

Las multitudes de peregrinos durante muchos siglos<sup>17</sup> contribuyeron a configurar el espacio europeo, ya que a lo largo de los profusos itinerarios «se alzaron

---

<sup>11</sup> Crémoux, Françoise, «La reescritura como instrumento de formación religiosa: el caso de las relaciones de milagros de Guadalupe», en M. García de Enterría y A. Cordon Mesa (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional del Siglo de oro (AISO)*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1998, vol. 1, pp. 477-484; Crémoux, Françoise, *Las edades de lo sagrado: Los milagros de Nuestra Señora de Guadalupe y sus reescrituras (siglos XV-XVII)*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2015; Díaz Tena, María Eugenia, «Breve estudio», en *Los Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV y primordios del XVI): Edición y breve estudio del manuscrito C-1 del Archivo del Monasterio de Guadalupe*. Mérida, Editora regional de Extremadura, 2017, pp. 13-114.

<sup>12</sup> En tal sentido, la idea de peregrinación incluye también la noción de tiempo, en tanto supone en términos metafóricos la vida del peregrino, jalonada de momentos difíciles en su constante devenir y asociada fundamentalmente al tránsito de la vida terrenal a la vida eterna.

<sup>13</sup> Zumthor, Paul, *La medida del mundo*. Madrid, Cátedra, 1994, p. 179.

<sup>14</sup> Ciertamente, son frecuentes los peregrinos que viajan «desnudos en carnes» o «desnudos en camión» (según los describen los milagros CXVI, CXXXVI, CLII, CLIX, CLXIX y CLXXXV de LMG), descalzos, cargados con cadenas o cepos u otras formas de marcación corporal de la condición penitente.

<sup>15</sup> Además del cuerpo, como indicamos antes, las muestras de esta ocupación del espacio sagrado se advierten, por ejemplo, en el uso del cayado de peregrino o de un morral, que podía estar bendecido, o en la compañía que un burro o un caballo. En el caso de la romería a Santiago de Compostela, los peregrinos debían confesarse y obtener un permiso antes de empezar el camino (Domínguez García, Javier, *Memorias del futuro. Ideología y ficción en el símbolo de Santiago Apóstol*. Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2008).

<sup>16</sup> Vauchez, André, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*. Madrid, Cátedra, 1985.

<sup>17</sup> Como es sabido, el espacio peregrino medieval se orientaba, principalmente, a Roma, a Tierra Santa y a Santiago de Compostela: las dos primeras romerías se registran desde los orígenes del cristianismo, mientras que la tercera, aunque se asienta en una leyenda que hunde sus raíces en la tradición evangélica, se remonta al siglo IX (ver Zumthor, *op. cit.*; Domínguez García, *op. cit.* y Miranda, Lidia Raquel, «James the Apostle Icon: Trajectories in Hispanic Literature (12th-16th centuries)», en J. Caivano (coord.), *Actas del 14.º Congreso Mundial de Semiótica: Espacialidades y ritualizaciones*, t. 6. Buenos Aires, Libros de Crítica, 2020, pp. 257-267).



monasterios y hospicios, se desarrollaron ciudades, se extendieron formas de arte, e incluso se crearon asociaciones de malhechores o timadores que explotaban la credulidad o la mala suerte de los peregrinos»<sup>18</sup>, de manera tal que la espacialidad característica de la peregrinación inscribió en los espacios geográficos, sociales y políticos un conjunto de valores intrínsecos de la cristiandad que resultó un elemento espiritual relevante para uniformar comportamientos y creencias. Pero, además, la noción de espacio en *LMG* cobra importancia dado que la advocación a la Virgen de Guadalupe es una devoción local, aunque los peregrinos procedieran desde diversos lugares. La circunstancia de localía está en la base de la función propagandística que tenía la difusión de milagros y la exhibición de reliquias en la Edad Media, que favorecían la promoción de los monasterios o de ciertas imágenes sagradas con consecuencias favorables para las economías locales.

Desde el punto de vista simbólico, la manifestación esencialmente local de un culto y su liturgia, en torno a una figura «fundadora» (un centro de peregrinación, un monasterio, una determinada congregación, una tumba o una reliquia), es déctica<sup>19</sup> puesto que gira en torno al lugar, lo señala y lo carga de un valor que es «irremplazable, único, extraordinario y sagrado (*hagios*)»<sup>20</sup>, como ocurre con el caso extremeño que nos ocupa.

A partir de todas esas características, el espacio se manifiesta con el triple carácter de construido, simbólico y heterogéneo<sup>21</sup>, porque se inviste de sentido y se convierte en una realidad significante en la que se dirimen instancias de poder.

Según Lamizet<sup>22</sup>, es posible identificar tres mediaciones en las que se reconoce la significación del espacio. En primer lugar, existe una articulación entre lo singular y lo colectivo que define el ámbito de los actores políticos, ya que el espacio funciona como campo de presencia y expresión de varios individuos. Por su parte, la mediación entre lo real, lo simbólico y lo imaginario, que es propiamente semiótica, permite que el espacio sea pensado en términos de significación: mientras el espacio real se impone al sujeto e instaura los contornos de su identidad, el simbólico es el que la propia persona formula como representación fundada en su experiencia significante; por último, el espacio imaginario no es escogido por el sujeto ni tampoco forma parte de su vivencia, salvo en su imaginación, es decir que crea un mundo «que únicamente puede existir para él» y que se construye «en las representaciones que expresa en la elaboración de su imaginario»<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> Zumthor, *op. cit.*, p. 186.

<sup>19</sup> De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*. México, Universidad Iberoamericana, 2006.

<sup>20</sup> De Certeau, *op. cit.*, p. 268.

<sup>21</sup> Hespanha, António M., *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

<sup>22</sup> Lamizet, Bernard, «Semiótica del espacio y mediación». *Tópicos del Seminario*, 24 (2010), pp. 153-168.

<sup>23</sup> Lamizet, *op. cit.*, p. 156.





Según Guglielmi, el imaginario es un conjunto de representaciones, un «acervo de *eidola*», que puede ser colectivo o individual y que procura, a través de diversos procedimientos, crear, asociar y utilizar imágenes materiales o mentales<sup>24</sup>. En tal sentido, su idea de representación coincide con la formulación de Chartier, quien la concibe como el cúmulo de formas estilizadas y teatralizadas mediante las que los sujetos, los grupos y los poderes elaboran imágenes del mundo y también de sí mismos<sup>25</sup>. Es así que el imaginario debe entenderse como la incesante creación social, histórica y psíquica de figuras, formas o imágenes, una «expresión simbólico-literaria de la realidad» y no como una descripción objetiva de ella: es el reflejo de las concepciones subjetivas de quienes lo componen<sup>26</sup>.

Por último, existe en el espacio un enlace entre lo político y lo estético, dos dimensiones que hacen que adopte la forma de territorio<sup>27</sup>, en tanto sitúan al sujeto y su identidad a través de la práctica institucional, la diferencia con otras adscripciones sociales y la confrontación con la otredad, por un lado, y lo relacionan con la materialidad de las formas y con la experiencia de la percepción, o sea que convierten el espacio en un paisaje<sup>28</sup>, por otro.

Las relaciones entre estas tres mediaciones habilitan una práctica que permite al sujeto asignar al espacio significación y, por lo tanto, vivir la experiencia espacial como una instancia constitutiva de su identidad y de sus relaciones con el poder. Es importante tener en cuenta que los poderes no solo se ejercen en el plano político sino también en el dominio cultural y en el imaginario, aunque sus implicaciones también sean políticas, de suerte tal que los espacios se convierten en territorios simbólicos e imaginarios, como ocurre con los lugares sagrados donde acontecen milagros. Así planteada, la conexión entre lo imaginario y lo simbólico junto a lo propiamente histórico del espacio en *LMG* remite a una realidad imaginaria que participa de un proceso de construcción ideológica, mediante símbolos

---

<sup>24</sup> Guglielmi, Nilda, «El imaginario cromático y auditivo en el Cantar de la gesta de Igor», en G. Rodríguez, (dir.), *Saber, pensar, escribir: iniciativas en marcha en Historia Antigua y Medieval*. La Plata, UCALP, 2012, pp. 213-246.

<sup>25</sup> Chartier, Roger, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires, Manantial, 1996.

<sup>26</sup> Rodríguez, Gerardo, «La construcción histórica de la imagen del otro en las narrativas carolingias de la novena centuria», en G. Rodríguez (dir.), *Historia, literatura y sociedad. Aproximaciones al mundo medieval desde el siglo XXI*. Mar del Plata-Bahía Blanca, Cultura Fusión Editorial, 2011, pp. 113-143, aquí pp. 121-122.

<sup>27</sup> Según Hespanha, *op. cit.*, el territorio es un espacio equipado desde el punto de vista político y administrativo, producto de un conjunto de prácticas culturales y simbólicas, que «contiene la historia de los hombres que lo han hecho y que viven de él [...] el territorio es relato [...] implica memoria larga» (Zumthor, *op. cit.* p. 78). Si bien el término «territorio» proviene del latín administrativo del siglo XIII y se usaba para designar una jurisdicción, remite también a un espacio de arraigo y experiencia profunda que envuelve implícitamente un elemento afectivo, mejor expresado por otros términos, como «terruño» (esp.) o *pays* (fr.).

<sup>28</sup> El paisaje no existe en sí mismo sino que es un objeto construido gracias a una «operación controlada de los sentidos», una «concreción afectiva [...] profundamente interiorizada» que siempre remite al sujeto que le asigna sentido (Zumthor, *op. cit.*, p. 85).

específicos, de propiedades y sentidos definidos, en el marco del enunciado y con efectos determinados sobre las emociones, percepciones y acciones de los devotos de la Virgen y otras personas.

Tal como explica Crémoux<sup>29</sup>, España fue una gran productora y consumidora de relaciones de milagros, especialmente luego del Concilio de Trento, que confirmó la validez del culto a los santos y las reliquias con el afán de controlar las prácticas supersticiosas. Esto contribuyó, por un lado, a que los relatos milagrosos fueran un recurso muy estimado en la pedagogía devocional y, por otro, a que las colecciones de los santuarios perpetuaran la tradición de propaganda y recopilación de los textos de *miracula* de los siglos anteriores.

*LMG* no escapan a esa circunstancia y, en atención a las mediaciones que operan en el espacio guadalupense, se advierte que la narración milagrosa se integra en un dispositivo, discursivo e institucional, destinado a regular y encauzar la religiosidad popular. El santuario del monasterio de Guadalupe y su entorno se vuelven entonces un ámbito sagrado pero concreto, y por lo tanto real y simbólico, en el que el imaginario mariano se materializa mediante los casos narrados por los peregrinos y legitimados por la escritura a cargo de los jerónimos y por distintas formas de difusión, tanto oral como escrita. Por ello, lo importante del milagro no es la condición fáctica del acontecimiento sino lo que este significa: la posibilidad para todos los fieles de obtener una recompensa gracias a la intercesión de María, que se despliega en sucesos excepcionales<sup>30</sup>.

Otro concepto funcional para nuestro análisis de *LMG* es el de frontera, o fronteras, ya que el espacio fronterizo de Guadalupe, descrito con minucia en el corpus de milagros, releva un paisaje natural y cultural muy característico, susceptible de ser comprendido mediante la noción de límites híbridos lineares/zonales (*hybrid «linear zonal» boundaries*<sup>31</sup>), los cuales conjugan las zonas amplias y ambiguas —tierras de nadie entre diferentes poderes políticos o páramos más allá de un territorio controlado—, con límites marcados por líneas artificiales de separación entre territorios.

Esta hibridez y su interés histórico se manifiestan también en la idea de sociedades de frontera, que incluye en su complejidad semántica el problema de las identidades, ya que en ella se perciben relaciones de distinto tipo que establecen un *middle ground*, término operativo tanto en los estudios medievales como en los coloniales<sup>32</sup>. En ese espacio de vínculos permanentes y cambiantes, el concepto de alteridad permite considerar al otro como parte de un determinado contexto cultural,

---

<sup>29</sup> Crémoux, Françoise, «Sueños de evasión y viajes por tierras extranjeras en las relaciones de milagros (siglos XVI y XVII)». *e-Spania*, n.º 21 (junio 2015) [en línea]. <https://doi.org/10.4000/e-spania.24459> [consultado el 5 de octubre de 2022].

<sup>30</sup> Rodríguez, *op. cit.* p. 407.

<sup>31</sup> Armstrong, Jackson W., «Frontier», en J. Armstrong, P. Crooks y A. Ruddick (eds.), *Using Concepts in Medieval History. Perspectives on Britain and Ireland, 1100-1500*. Londres, Palgrave Macmillan, 2022, pp. 89-106, aquí p. 92.

<sup>32</sup> Rodríguez, *Frontera, cautiverio y devoción mariana...*, *op. cit.*



lingüístico y religioso<sup>33</sup>, y a la experiencia con dicha otredad como una vivencia de lo extraño, que se produce a raíz de un contacto que, materializado en un momento histórico puntual, hace que a los otros se los reconozca como portadores de una cultura, herederos de una tradición y representantes de una colectividad.

Como vemos, la frontera es un dominio nunca compacto, total o permanente. Si bien existe un límite, un borde, una demarcación, entre lo que está efectivamente controlado y lo que no lo está, aparecen relaciones –que pueden ser conflictivas y/o pacíficas– cuando se proyectan conquistas, intercambios, diálogos y disputas entre uno y otro espacio.

La frontera medieval peninsular puede concebirse como un espacio abierto y dinámico, caracterizado por encuentros y desencuentros entre sociedades culturalmente distintas, que se construyen a sí mismas desde la confrontación con el otro: en tal sentido, la frontera no se entiende ya como un límite, o como un cierre, sino como una membrana porosa<sup>34</sup>. Además, es un concepto no solo aplicable al ámbito geográfico o político sino que las fronteras también pueden existir en la mente de los individuos como constructos imaginados, más claras a veces que el modo en que podrían estar plasmadas en el espacio<sup>35</sup>.

Las nociones de límite y frontera también permiten comprender las corporalidades y su impacto en las sociedades<sup>36</sup>. La semiotización del espacio posibilita diferenciar continuidades y discontinuidades explicables mediante las nociones de separación, de contacto y de transición, esta última denominada por Turner<sup>37</sup> como espacio liminal y asimilable al *middle ground* antes mencionado, que también se aplica a la espacialidad corporal. En efecto, en los imaginarios sociales es posible encontrar fronteras de la corporeidad que enfatizan las significaciones del cuerpo a través de separaciones y contactos, tanto físicos como culturales, de los cuales se derivan tránsitos, transgresiones y rupturas diversas. Pensar en el cuerpo a partir de estas categorías geográficas implica considerarlo en, al menos, cuatro formas diferentes: su morfología fisiológica y significacional (relaciones articulatorias y simbólicas), sus valores convencionales (espacios de transición y unión), la oposición entre exterior e interior –o entre lo perceptible y lo que no lo es– (modelos de fealdad y belleza, marcas corporales) y la piel como estructura envolvente que resulta –también– una frontera que permite regular las relaciones con otros cuerpos y con el medio ambiente. Justamente, como frontera semiótica, la piel codifica «las estruc-

---

<sup>33</sup> Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth y Tiffin, Hellen, *Post-colonial Studies. The Key Concepts*. Second Edition. Londres-Nueva York: Routledge, 2007.

<sup>34</sup> Toubert, Pierre, *En la Edad Media. Fuentes, estructuras, crisis*. Granada, Universidad de Granada, 2016.

<sup>35</sup> Abulafia, David y Berend, Nora (eds.), *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*. Aldershot, Routledge, 2002.

<sup>36</sup> Finol, José Enrique, «Antropo-Semiótica y Corporfera: Espacio, límites y fronteras del cuerpo». *Opción*, 30 n.º 74 (2014), pp. 154-171.

<sup>37</sup> Turner, Frederick Jackson, «El significado de la frontera en la historia americana». *Secuencia*, n.º 7 (enero 1987) [1893] [en línea]. <http://secuencia.mora.edu.mx/index.php/Secuencia/article/view/170> [consultado el 15 de mayo de 2021].





turas proxémicas, los procesos hápticos, la sinestesia e hiperestesia e, incluso, las aceptaciones y rechazos»<sup>38</sup>, como revelan muchos ejemplos de *LMG*.

Como vemos, espacio, milagro y frontera son nociones que, en su articulación, permiten asignar sentidos a las representaciones que *LMG* expresan sobre los sujetos y sus experiencias en un ámbito, concebido en términos de territorio y paisaje, y da lugar a una semiosis que genera significaciones dinámicas de gran fuerza comunicativa a través de la sincronización de cuerpo, sentidos y aspiración espiritual. En tal sentido, es posible apreciar la obra desde la consideración de tres fronteras: en primer lugar, la propiamente espacial, que refiere a la zona extremeña en que se ubica el monasterio y se desarrolla la peregrinación; seguidamente, se advierte una frontera discursiva, que toma en cuenta las mediaciones que implica la composición y difusión de la obra en registros orales y escritos<sup>39</sup> y, por último, la relación entre identidades establece también fronteras, que se manifiestan en oposiciones que conceptualizan a la persona humana a través de diversas categorías, tales como las de yo-otro, cristiano-no cristiano, cautivo-opresor, persona humana-animal, entre otras.

En el marco interpretativo que proveen estas herramientas teórico-metodológicas, analizaremos en *LMG* las intervenciones marianas referidas a la liberación milagrosa de cautivos cristianos en manos de los musulmanes y, en especial, los milagros CXXXI, CXLVII, CLXXIII y CLXXXIII, que refieren la presencia de animales salvajes que dan testimonio de la presencia de la Virgen de Guadalupe o bien acompañan a los cautivos en su huida a tierras de cristianos, junto a otras bestias y detalles narrativos que revelan la condición de otredad negativa asignada a los infieles moros.

Prestaremos especial atención a los episodios que evidencian la relación de los personajes con dichos animales en los milagros elegidos, vínculo que, además de recuperar los esquemas corporales y sensoriales del mundo zoológico y sus representaciones simbólicas, posibilita reconstruir la comunidad sensorial promovida por los jerónimos, celosos custodios de las verdades de la Fe ante el avance de las diferentes manifestaciones de la religiosidad popular asociadas con las tradiciones marianas y las romerías a sus centros culturales.

## 2. CUERPO, SENTIDOS Y PERSONA

La estructura textual, similar en todos los milagros, propicia la unidad de la obra pese a que cada episodio tiene un marco propio e independiente. En efecto, cada milagro comienza con la presentación del peregrino (nombre y lugar de procedencia) por parte de un narrador omnisciente que, ubicado en el monasterio de Guadalupe, introduce el relato del devoto en cuestión. El lugar de la enunciación está indicado,

---

<sup>38</sup> Finol, *op. cit.*, p. 167.

<sup>39</sup> La recopilación en códices, a cargo de los jerónimos del monasterio de Guadalupe, de los milagros de la Virgen pasó por diversas fases: 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 (Díaz Tena, *op. cit.*, pp. 39-50).





fundamentalmente, por el empleo de verbos de movimiento que sugieren el desplazamiento del peregrino desde otro territorio hacia el que ocupa la voz narradora: en los cuatro milagros seleccionados, el verbo es siempre el mismo («vino»/«vinieron») e implica el acercamiento al monasterio, que está expresamente nombrado, lo que permite situar de modo concreto la ubicación espacial del narrador<sup>40</sup> y, a la vez, corroborar que el suplicante cumplió la promesa de visitar el santuario de la Virgen. La mención del cenobio, además, está acompañada por el pronombre demostrativo «este» que denota la proximidad en el espacio del enunciador con el objeto aludido: en los milagros, el pronombre es claramente indicativo de que el narrador está en o muy cerca del monasterio. El párrafo introductorio, de esta manera, instala el centro déictico, es decir el punto de referencia para interpretar el mensaje expresado, que es ratificado con el párrafo final en el que la misma voz narradora, situada en el mismo punto, justifica la inclusión del suceso milagroso en la compilación y anota el mes y el año en que se cumplieron los votos.

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>41</sup> cuentan sus infortunios, la intercesión de María como respuesta a sus ruegos, los detalles de la liberación y, finalmente, la llegada al monasterio para retribuir la gracia de la Virgen. Si el párrafo inicial y el final son de orden metadiscursivo, puesto que sirven al enunciador para orientar a los receptores en la comprensión del milagro y para conceder valor de memoria a la historia portentosa, el relato del o sobre el peregrino es estrictamente narrativo y contiene los elementos semánticos propios de una relación milagrosa. En esta sección, como par opuesto a «venir», los verbos «huir», «salir», «sacar» (la Virgen al cautivo) indican el movimiento de alejamiento de la zona de cautiverio, un lugar físico y espiritual que se deja atrás y se cambia por un espacio de salvación, también física y espiritual, que corona el tránsito del romero.

Los milagros CXXXI, CXLVII, CLXXIII y CLXXXIII también tienen en común la representación corporal de los cautivos. Estos personajes se manifiestan a través de sus cuerpos sufrientes, lastimados y atrapados por hierros muy pesados en los pies y las manos y cepos en las cabezas, objetos lacerantes con los que, al final de la historia, cumplirán la promesa a la Virgen:

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

---

<sup>40</sup> El empleo del verbo «venir» presupone que el sujeto que realiza la acción se desplaza hacia un lugar en el que se encuentra el enunciador en el momento de la enunciación, cuando se usa el tiempo presente, o se encontraba o encontrará en el momento en que se realiza el proceso si se emplean el pretérito o el futuro (Kerbrat-Orecchioni, Catherine, *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires, Edicial, 1997, pp. 66-68).

<sup>41</sup> En los milagros aquí analizados, en el CXXI y el CXLVII la narración del cautiverio y la huida está en boca del mismo peregrino (narrador-personaje), o sea en primera persona, mientras que en el CLXXIII y el CLXXXIII esos hechos son referidos por el narrador en tercera persona.

... vinieron a esta santa casa [...] e ofresçieron sus hierros.  
... trayendo los fierros a cuestas con muy mucho trabajo<sup>42</sup>.

Los cuerpos dolidos y los objetos que hieren son expresión de las pasiones que padecen los cautivos (tristeza, temor, agobio, tormento, necesidad, fatiga y desconcierto) y ofrecen información de la vida afectiva que regulaba sus relaciones con los amos moros. Como elementos simbólicos y componentes de una práctica cultural, la mención al uso de los hierros y los cepos es una revelación del cruce entre lo afectivo (emociones y sentimientos) y lo material (cuerpo y objetos) que establece relaciones jerárquicas entre opresores y oprimidos, metonimia de un estado del mundo, el del cautiverio y los conflictos fronterizos, en el que la percepción del cuerpo, su relación con el entorno a través de los sentidos y la mediación de los objetos de tortura son la clave de la representación de las personas sometidas. Asimismo, lo sensorial, en especial lo táctil, y la materialidad de estos objetos expresan en el discurso una especie de borramiento 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 una zona de frontera en la que se dirime la lucha de poder mediante el dominio y abuso ejercidos por los moros.

Además, el límite entre lo humano y lo no-humano también se desdibuja, ya que los grilletes vuelven a los cristianos seres bestiales que no pueden disponer de sus propios cuerpos ni tener libertad de resolución. En este 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 rejalgat para morir, por escapar del captiverio; e de aquí te salen tantas buvas<sup>43</sup>.

No es casual que el amo 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>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Los ejemplos corresponden a los milagros CXLVII, p. 524; CLXXIII, p. 605 y CLXXXIII, p. 643, respectivamente.

<sup>43</sup> Milagro CLXXXIII, p. 640.

<sup>44</sup> En cualquier caso, este vocablo castellano en la Edad Media solo se usaba 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, si bien el rasgo axiológico se ubica en el nivel del significado también lo está en el





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>45</sup>. El empleo del término como adjetivo califica a los musulmanes como personas indignas y muy malas.

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>46</sup>, imagen que refuerza 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 sentido de cacería que tiene la persecución se completa con la mención de los caballos, bestias tan impuras en su connotación como los perros<sup>47</sup> y, como ellos, leales y grandes ayudantes de los cazadores en sus prácticas cinegéticas. La idea de obediencia al amo que suponen las figuras de perros y caballos contrasta con la del esclavo, ser indisciplinado que se insubordina y altera el orden establecido. El hecho de nombrar las altas cifras de caballos («çincuenta de cavallo»<sup>48</sup>) que se usan en las redadas también es un índice de la circunstancia de indefensión en que se encuentran los perseguidos frente a estas bestias que representan a sus dueños.

La falta de humanidad del moro también se manifiesta como una zona difusa entre lo humano y lo no-humano porque el infiel es capaz de ver «que era inhumanidad e contra ley natural matar así aqueste captivo»<sup>49</sup> y por ello ordena que curen al cristiano y no le den trabajo pero que lo mantengan siempre sujeto con hierros por los pies, durante el día, y también por las manos durante la noche.

La situación de vida de los cristianos cautivos se presenta en los relatos como un «triste cativerio» y «cativerio tan áspero»<sup>50</sup> del que solo puede liberarlos la Virgen María con su dulzura:

---

orden semántico, ya que la palabra «perro» connota la actitud desfavorable hacia el denotado (el cristiano). Por otro lado, la injuria proferida a través del término «perro» habla más del moro que del cautivo porque, en tanto elemento valorativo, es un operador de subjetividad muy perceptivo y eficaz que permite «al hablante ubicarse claramente en relación con los contenidos afirmados» (Kerbrat-Orecchini, *op cit.*, p. 108).

<sup>45</sup> Milagro CXLVII, p. 522.

<sup>46</sup> Milagro CXLVII, p. 522.

<sup>47</sup> La significación metafórica del perro y del caballo es ambigua y/o polisémica debido a las distintas tradiciones que han aportado valores disímiles a su simbolización. En el caso del perro, el sentido negativo de origen pagano se subvierte 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 (v<sup>e</sup>-xi<sup>e</sup> siècles)*. Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 1994). El caballo, por su parte, cuya simbología adversa proviene de la Biblia, fue reivindicado debido a los valores de la sociedad feudal, para la cual fue un animal muy apreciado (Morales Muñoz, Dolores Carmen, «El simbolismo animal en la cultura medieval». *Espacio Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, n.º 9 (1996) [en línea]. <https://doi.org/10.5944/etfiii.9.1996.3607>. Todas las citas bíblicas utilizadas fueron tomadas de la *Biblia de Jerusalén* [en línea]. <https://www.bibliatodo.com/la-biblia/version/Biblia-de-Jerusalen> [consultado el 31 de octubre de 2022].

<sup>48</sup> Milagro CXXXI, p. 483.

<sup>49</sup> Milagro CLXXXIII, p. 640.

<sup>50</sup> Milagro CXXXI, p. 482 y CXLVII, p. 521, respectivamente.

... los que se te encomiendan e te lla- | man que muy dulçemente los oyes [...]. E, veyendo Juan de Çifuentes la respuesta de su compañero, suspendió su decir guardándolo en el coraçón. 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 dulçe mezclava la vida muy amarga que sentía<sup>51</sup>.

E solo de una cosa de acordava: que avía una Señora que era Madre de Dios. E, con este pensamiento muy dulçe, derramava infinitas lágrimas<sup>52</sup>.

Como explica Asiss González, la dulzura es una sensación subjetiva de agrado que surge de percepciones sensoriales y afectivas diversas promovidas por distintos estímulos: sabores, sonidos, colores, situaciones, acciones y hasta pensamientos y recuerdos, como los que se mencionan en los milagros bajo análisis. El denominador común de lo dulce es el efecto de placer, de salud y de suavidad que produce el agente desencadenante en quien lo experimenta, forma sensorial de lo agradable que el pensamiento medieval llevó hasta la perfección con la idea de la divinidad dulcificada<sup>53</sup>. Así entendida, la dulzura que provoca la imagen mariana y la confianza en el socorro de la Virgen es el impulso que anima la pobre vida del cautivo, caracterizada por las condiciones opuestas, semánticamente, a lo dulce –la tristeza, la amargura y la aspereza– y que se materializan en el efluvio de lágrimas.

La suavidad aludida con la sensación de dulzura que entraña la figura de la Virgen se contrapone claramente a la aspereza de la situación vital del cautivo. La elección del adjetivo «áspero» para describir el confinamiento alude a 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 lo tanto, aquello desagradable de tocar;<sup>54</sup> para el oído, es lo desapacible o estridente<sup>55</sup> y para el gusto es lo desabrido y

---

<sup>51</sup> Milagro CLXXIII, pp. 602-603.

<sup>52</sup> Milagro CLXXXIII, pp. 641.

<sup>53</sup> Asiss González, Federico, «Dulce», en G. Rodríguez (dir.), *Sensionario: diccionario de términos sensoriales*. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021 [en línea]. <https://giem.mardelplata.org/historia-de-los-sentidos-proyectos-del-giem/sensionario/> [consultado el 31 de octubre de 2022].

<sup>54</sup> La falta de regularidad y tersura se aplica también a la descripción de un terreno, cuando es escabroso y desigual como en el caso de las «sierras muy ásperas» que menciona el milagro CLXXXIII (p. 642), las que se hallaban fuera del camino. «Áspero», que proviene del latín *asper*, también 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 en el milagro CLXXIII, sí la idea 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 Barcelona» (pp. 603-604). En este caso, lo áspero del mar se percibe por la vista y por el cuerpo que capta su movimiento.

<sup>55</sup> El milagro CXXXI refiere los «grandes bramidos» (p. 483) de los leones que acompañan al cautivo. Si bien estas fieras, como veremos más adelante, tienen una connotación positiva pues son signos del auxilio mariano, el texto les adjudica un grito fuerte y destemplado porque para los moros «de caballo» (p. 483) resultan atemorizantes y los vuelve cobardes. En el CXLVII, la hija del moro «dio bozes» (p. 522) para avisar de la huida del cautivo. Por el contrario, los sonidos de los cristianos siem-



lo duro<sup>56</sup>. También se emplea «áspero» para designar una acción violenta, como lo son las ejercidas por los moros contra los cristianos en el cautiverio.

Así, a partir de la connotación negativa que tiene el lexema «áspero» y de 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. La antítesis asperidad/dulzura implica además una deixis temporal y espacial inversa dado que lo áspero es propio del lugar y momento del cautiverio —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>57</sup>.

El llanto y las lágrimas constituyen un tema relevante en la indagación histórica sobre las emociones medievales, en especial la cuestión de quién lloraba y por qué lo hacía en aquella época<sup>58</sup>. Las lágrimas eran consideradas un líquido poderoso y eficaz: servían para curar enfermedades y para liberar las almas del purgatorio, permitían reconocer la santidad y la falsedad e indicaban una disposición afectiva a la devoción<sup>59</sup> y a la imitación de las figuras santas, incluso a la experiencia visionaria. 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 derra-

---

pre son mesurados y su escape nunca es escuchado por los guardianes, lo cual destaca tanto el sigilo de sus movimientos como la ayuda de la Virgen.

<sup>56</sup> Los moros daban de cenar a los cautivos luego del día de trabajo, pero los textos no describen dicho sustento. Sin embargo, 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» (p. 523): 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 (cf. Jeremías, Joachim, *La interpretación de las parábolas*. Estella, Verbo Divino, 1997, pp. 55-68, a propósito del sentido de la parábola evangélica de los viñadores malos y sus relaciones con Eclo 24,17 e Is 5, 1-7). También puede interpretarse metafóricamente la relación entre alimentarse físicamente y nutrirse cultural y espiritualmente que propicia la escena de la viña, en línea con lo subrayado y analizado por Seremekis, Nadia, «The Memory of the Senses: Historical Perception, Commensal Exchange and Modernity». *Society for Visual Anthropology Newsletter* 9/2 (enero 2008), pp. 2-18, quien plantea que muchas de las metáforas contemporáneas asimilan educación sensorial con alimentación.

<sup>57</sup> Milagro CLXXXIII, p. 641.

<sup>58</sup> Muchas disciplinas se han abocado al estudio de estos problemas, como la psicología cognitiva, la filosofía analítica, las neurociencias y la antropología, entre otras, y también la historia. En este campo pueden consultarse los trabajos de Nagy, Piroška, *Le Don des larmes au Moyen Âge*. París, Albin Michel, 2000; Nagy, Piroška (dir.), *Emotions médiévales*, Critique n.º 716-717, 2007; Gestman, Elina (ed.), *Crying in the Middle Ages. Tears of History*. Nueva York, Routledge, 2011; Menin, Marco, *Thinking About Tears. Crying and Weeping in Long-Eighteenth-Century France*. Oxford, Oxford University Press, 2022, entre otros.

<sup>59</sup> Por ejemplo, en el milagro CLXXXIII el cautivo Juan de Caldira «hincose de rodillas derramando || muchas lágrimas» (p. 640) para suplicar a la Virgen y, más adelante, «rezava con muchas lágrimas» (p. 642).



maba. 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 les sirven, entonces, para conjurar la angustia.

### 3. SENTIDOS, COMUNIDADES Y ANIMALES

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 consideración de la unidad fundamental entre el cuerpo y el espíritu humanos y la diferenciación entre sentidos corporales y sentidos espirituales<sup>60</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 familiares de ámbitos peligrosos—.

De acuerdo con Maurette<sup>61</sup>, de todos los sentidos, es el tacto el que cumple de forma más total esta 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; el olfato, a partículas odoríferas que se adentran 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, tal como indicaremos oportunamente y en relación con los animales.

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

---

<sup>60</sup> Palazzo, Éric, «Les cinq sens, le corps et l'esprit». *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, n.º 28 (2019), pp. 306-330.

<sup>61</sup> Maurette, Pablo, *El sentido olvidado. Ensayos sobre el tacto*. Buenos Aires, Ediciones Mardulce, 2015, p. 45.



tiempos medievales dentro de una posible red de relaciones<sup>62</sup> en la que se inscribe un concepto, un fenómeno, un objeto, una experiencia o una práctica.

Hacer visible dicha red posibilita comprender con mayor profundidad la operación sinestésica de los sentidos<sup>63</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 nos ayudará a identificar los sentidos mencionados y descritos, recuperar su importancia histórico-cultural y analizarlos a partir de las nociones teóricas de «marca sensorial» y «comunidad sensorial».

Las marcas sensoriales<sup>64</sup> son los 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 pues dejan reconocer y comprender el modelo sensible de una época<sup>65</sup>.

Las comunidades sensoriales hacen referencia a los grupos a los cuales pertenecen y participan los individuos, sujetos o actores sociales, compartiendo e involucrando 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>66</sup>. En otros términos, se trata de una colectividad cuya existencia común se articula en torno a una experiencia sensible. Este análisis implica advertir que en su configuración se cruzan las percepciones individuales con una dimensión sensible socialmente configurada, aunque no siempre resulte posible determinar el valor de cada una de ellas en los textos. Nos interesa subrayar la relevancia que tienen como comunidades de aprendizaje, como grupos o redes constituidas en torno a procesos de transferencia formal e informal de conocimiento. Los miembros de estas comunidades se identifican por el hecho de compartir un cierto repertorio de

---

<sup>62</sup> Becker, Howard, *Trucos del oficio. Cómo conducir su investigación en ciencias sociales*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2010, p.16.

<sup>63</sup> Palazzo, Éric, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*. París, du Cerf, 2014.

<sup>64</sup> Rodríguez, Gerardo y Coronado Schwindt, Gisela, «La intersensorialidad en el *Waltharius*». *Cuadernos Medievales*, n.º 23 (diciembre 2017), pp. 31-48.

<sup>65</sup> Ciertamente, la noción de marca sensorial plantea el problema esencial de la enunciación, es decir la imposibilidad de estudiar directamente en los registros documentales el acto de producción del discurso (cf. Rodríguez, Gerardo, «Marca sensorial», en G. Rodríguez (dir.), *Sensorario: diccionario de términos sensoriales*, op. cit.). En tal sentido, la marca sensorial sería una especie de «huella del acto en el producto», ya que la percepción sensorial (al igual que la enunciación) es inmaterial y efímera y, por lo tanto, su estudio obliga a buscar «los procedimientos lingüísticos (shifters, modalizadores, términos evaluativos, etc.) con los cuales el locutor imprime su marca al enunciado, se inscribe en el mensaje (implícita o explícitamente) y se sitúa con relación a él» (Kerbrat-Orecchioni, op. cit. pp. 41 y 43). En pocas palabras, las marcas sensoriales funcionan como índices de la inscripción en el texto de las percepciones de los sujetos del enunciado y/o de la enunciación, «pistas» que el lector debe descubrir y decodificar.

<sup>66</sup> Rodríguez, Gerardo, «Comunidad sensorial», en G. Rodríguez (dir.), *Sensorario: diccionario de términos sensoriales*, op. cit.





saberes y habilidades sensoriales y perceptivas, adquiridas en contexto y a través de diversos procesos de interacción grupal<sup>67</sup>, pues aprendemos a sentir, aprendemos a partir de nuestros contactos corporales, aprendemos a desarrollar nuestros sentidos en función de nuestras capacidades, nuestras necesidades, nuestros oficios y nuestra cultura o, en los términos de Merleau-Ponty, aprendemos a percibir siempre en contacto con la sociedad a la que pertenecemos.

En nuestro corpus guadalupense, sentidos y emociones se manifiestan y expresan por medio de gestos, palabras, sonidos, aromas, gustos, sensaciones táctiles y movimientos. En algunas ocasiones, es posible hallar los sentidos individualmente y en otras, de manera intersensorial<sup>68</sup>.

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>69</sup>, con las cuestiones vinculadas con el buen gusto al momento de comer y de beber<sup>70</sup>, es decir, de las experiencias sensoriales compartidas, fundadoras de lazos sociales, de comunidad<sup>71</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.

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>72</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

---

<sup>67</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *La fenomenología de la percepción*. Barcelona, Península, 1975 [1945].

<sup>68</sup> Smith, Mark, *Sensing the Past. Seeing, hearing, smelling, tasting, and touching in History*. Berkeley, University of California Press, 2007.

<sup>69</sup> Synnott, Anthony, «Sociología del olor». *Revista Mexicana de Sociología*, año 65, n.º 2 (2003), pp. 431-464.

<sup>70</sup> Korsmeyer, Carolyn, *El sentido del gusto. Comida, estética y filosofía*. Barcelona, Paidós, 2002.

<sup>71</sup> Mauss, Marcel, *Ensayo sobre el don. Formación y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires, Katz, 2009 [1969].

<sup>72</sup> Mt 25, 1-13.



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.

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.

Incluso en el códice 4, en un texto fechado en 1488, se da cuenta del cautiverio de Luis Martín Bellido, vecino de El Bodonal, aldea de Frenegal, que después de haber sido hecho prisionero cerca de Tarifa, pasa treinta y siete años en Tánger. Luego de transcurrido tanto tiempo y tras encomendarse 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. Finalmente fue acogido en un navío de portugueses y conducido a Ceuta, tal como testimonio don Sancho, conde del lugar<sup>74</sup>.

Lo interesante del relato es que 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 tienen sobre la tierra.

---

<sup>73</sup> Simmel, Georges, *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México, Fondo de Cultura Económica, 2014. En el ejemplo mencionado, 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.

<sup>74</sup> C4, f°155 r.



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 dijo: “No llores, mira que ha vencido el león de la tribu de Judá, la raíz de David, para abrir el libro y sus siete sellos”»<sup>75</sup>. Esta presencia de leones, que queda atestiguada también en otros textos<sup>76</sup>, es, pues, siempre simbólica, dado que la figura del león es emblemática dentro del pensamiento cristiano. Es uno de los cuatro animales celestiales, reconocido por Ezequiel (en el siglo VII a.C.)<sup>77</sup> y san Juan (en el siglo I d.C.)<sup>78</sup>.

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>79</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>80</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>81</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>82</sup>.

---

<sup>75</sup> Ap 5, 5. No hay que olvidar que los primeros exégetas del Apocalipsis consideraron que el león representa la fortaleza de la Iglesia. Cesáreo de Arlés, *Comentario al Apocalipsis*, introducción, traducción y notas de Romero Pose, Eugenio. Madrid, Ciudad Nueva, 1994, p. 45. La vida de este obispo de Arlés debe situarse entre 469 y 542.

<sup>76</sup> Cl, f°108 vto.

<sup>77</sup> Ez 1, 1-28.

<sup>78</sup> Ap 4, 1-11.

<sup>79</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. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, 2 volúmenes. Barcelona, José J. de Olañeta, 1997, 2.ª edición, vol. 1, nota 1, p. 43. 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>80</sup> *Etimologías*, 2 volúmenes, edición bilingüe a cargo de Oroz Reta, José y Marcos Casquero, Manuel. Madrid, BAC, 1994, 2.ª edición, p. 69 (libro XII, capítulo 2, parágrafo 3). Isidoro explica que el león es el rey de las fieras a raíz de la etimología de su nombre, ya que en griego λέων (*leo*, en latín) significa «rey». El origen y el significado de esta palabra, sin embargo, son inciertos (Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*. París, Éditions Klincksieck, 1968).

<sup>81</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>82</sup> Charbonneau-Lassay, *El bestiario...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 37-49.



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 acecho 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 los simbolistas cristianos, quienes asimilaron esta idea con el Buen Pastor, que protege y cuida su rebaño<sup>83</sup>. Por lo tanto es posible establecer una relación alegórica entre cautivos / comunidad cristiana (rebaño) y leones / figura de Cristo como Buen Pastor.

Dos leones 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.

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 milagro CXLVII, 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,

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 42.

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

<sup>85</sup> Charbonneau-Lassay, *El bestiario...*, vol.1, *op. cit.*, p. 46. Dicha imagen se encuentra en los *Discursos Proféticos* de Oseas (siglo VIII a.C.), quien –al reprochar los pecados de las tribus de Israel y los posibles castigos– dice: «Irán en pos de Yavé, que rugirá como león, porque rugirá Él y se precipitarán sus hijos desde el occidente, y acudirán presurosos desde Egipto como pájaros, y de Asiria como palomas, y los haré habitar en sus casas –oráculo de Yavé» (Os 11, 10-11). De manera similar se expresa Joel (en el siglo V o IV a.C.): «Ruge Yavé desde Sión y hace oír su voz desde Jerusalén; los cielos y la tierra se conmueven, pero Yavé será un refugio para su pueblo y una fortaleza para los hijos de Israel» (Jl, 3, 16).



posose a mis pies acatando contra mí» (p. 523). 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 espaciocorporal 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» (p. 523).

En el milagro CLXXXIII, cuando el cautivo Juan Caldaira aserraba los hierros que lo tenían prisionero y rezaba a la Virgen, esta «enbiole un león que le guiase el camino» (p. 642). 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. 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, 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, se levantó y lo siguió.

Otro animal que merece la pena mencionarse es el ave que, en el milagro CLXXXIII, se aparece a los cristianos que huyen por mar luego de rogar a la Virgen por socorro. No se indica de qué ave se trata, pero se la describe como «muy hermosa de diversos colores» (p. 604) 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.

Si asociamos este pájaro 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, fundamentalmente por la referencia a los tres días en los que el ave no comió, que podemos asociar con los tres días que estuvo muerto Jesús antes de su resurrección. 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.



#### 4. CONCLUSIONES

Los relatos de devotos peregrinos que dan cuenta de su fe por santa María de Guadalupe cumpliendo con la peregrinación a su santuario son recogidos cuidadosamente por los monjes jerónimos, anónimos copistas encargados de expurgar, de dichas vivencias por lo general individuales, toda connotación herética, recurriendo para ello a toda la sapiencia doctrinal de su orden, a los libros contenidos en la biblioteca del monasterio y también a diversas tradiciones populares y cultas compartidas, para encauzar mediante la ortodoxia y la ortopraxis esa fervorosa devoción mariana. Gracias a referencias a los textos bíblicos, a los sermones y a los bestiarios, principalmente, logran subrayar las vinculaciones sensoriales y afectivas entre las vivencias religiosas de los romeros y las verdades de la fe cristiana. En tal contexto resulta de vital importancia la sensorialidad del mundo animal en aquellos relatos seleccionados para nuestro análisis, referidos a la liberación de cautivos cristianos en manos de los moros, durante los siglos xv y xvi.

Los relatos milagrosos registran la importancia de los cinco sentidos en la configuración de las comunidades sensoriales que integran, por un lado, los cautivos y, por el otro, los moros: vista, oído, tacto, olfato y gusto, en ese orden jerárquico, aparecen puestos al servicio de la sociabilidad jerónima, que recurre a las experiencias sensoriales compartidas para fundar lazos sociales y comunales que identifican al grupo cristiano pero que también lo diferencian de la colectividad musulmana y, por lo tanto, su plasmación en el discurso se revela como una herramienta en la lucha simbólica de poderes.

RECIBIDO: 12 de diciembre de 2022; ACEPTADO: 4 de marzo de 2023



# REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

## FUENTES EDITADAS

- La Biblia de Jerusalén* [en línea]. <https://www.bibliatodo.com/la-biblia/version/Biblia-de-Jerusalén> [consultado el 31 de octubre de 2022].
- AYERRA REDÍN, Miguel y Guglielmi, Nilda (trads.), *El Fisiólogo. Bestiario medieval*. Introducción y notas de Guglielmi, Nilda. Buenos Aires, Eudeba, 1971.
- DÍAZ 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 (eds. y trads.) Isidoro de SEVILLA, *Etimologías*, 2 volúmenes, edición bilingüe. Madrid, BAC, 1994, 2.ª edición.
- ROMERO POSE, Eugenio (trad.). Cesáreo de Arlés, *Comentario al Apocalipsis*. Madrid, Ciudad Nueva, 1994.

## OBRAS DE REFERENCIA

- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*. París, Éditions Klincksieck, 1968.
- COROMINAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid, Gredos, 1998.
- GAUVARD, Claude, DE LIBERA, Alain y ZINK, Michel (dirs.), *Dictionnaire du Moyen Âge*. París, PUF, 2002.
- RODRÍGUEZ, Gerardo (dir.), *Sensionario: diccionario de términos sensoriales*. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021 [en línea]. <https://giemmardelplata.org/historia-de-los-sentidos-proyectos-del-giem/sensionario/> [consultado el 31 de octubre de 2022]. Entradas: «Dulce», a cargo de Asiss González, Federico; «Comunidad sensorial» y «Marca sensorial» a cargo de Rodríguez, Gerardo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABULAFIA, David y BEREND, Nora (eds.), *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*. Aldershot, Routledge, 2002.
- AMSTRONG, Jackson W., «Frontier», en J. Armstrong, P. Crooks y A. Ruddick (eds.), *Using Concepts in Medieval History. Perspectives on Britain and Ireland, 1100-1500*. Londres, Palgrave Macmillan, 2022, pp. 89-106.
- ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth y TIFFIN, Hellen, *Post-colonial Studies. The Key Concepts*. Second Edition. Londres-Nueva York, Routledge, 2007.
- BECKER, Howard, *Trucos del oficio. Cómo conducir su investigación en ciencias sociales*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier, «Relación de milagros, escritos de sucesos maravillosos», en G. Rodríguez (comp.), *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico, Mar del Plata y CABA*. Universidad Nacional de Mar del Plata y Academia Nacional de la Historia, 2020, pp. 15-55.



- 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, 2.ª edición.
- CHARTIER, Roger, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires, Manantial, 1996.
- CRÉMOUX, Françoise, «La reescritura como instrumento de formación religiosa: el caso de las relaciones de milagros de Guadalupe», en M. García de Enterría y A. Cordón Mesa (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional del Siglo de oro (AISO)*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1998, vol. 1, pp. 477-484.
- CRÉMOUX, Françoise, «Sueños de evasión y viajes por tierras extranjeras en las relaciones de milagros (siglos XVI y XVII)». *e-Spania*, n.º 21 (junio 2015) [en línea]. <https://doi.org/10.4000/e-spania.24459> [consultado el 5 de octubre de 2022].
- CRÉMOUX, Françoise, *Las edades de lo sagrado: Los milagros de Nuestra Señora de Guadalupe y sus reescrituras (siglos XV-XVII)*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2015.
- CRÉMOUX, Françoise, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVI<sup>e</sup> siècle*. Madrid, Casa de Velázquez, 2001.
- DE CERTEAU, Michel, *La escritura de la historia*. México, Universidad Iberoamericana, 2006.
- DÍAZ TENA, María Eugenia, «Breve estudio», en *Los Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV y primordios del XVI): Edición y breve estudio del manuscrito C-1 del Archivo del Monasterio de Guadalupe*. Mérida, Editora regional de Extremadura, 2017, pp. 13-114.
- DOMÍNGUEZ GARCÍA, Javier, *Memorias del futuro. Ideología y ficción en el símbolo de Santiago Apóstol*. Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2008.
- FINOL, José Enrique, «Antropo-Semiótica y Corporfera: Espacio, límites y fronteras del cuerpo». *Opción*, 30, n.º 74 (2014), pp. 154-171.
- GERTSMAN, Elina (ed.), *Crying in the Middle Ages. Tears of History*. Nueva York, Routledge, 2011.
- GUGLIELMI, Nilda, «El imaginario cromático y auditivo en el Cantar de la gesta de Igor», en G. Rodríguez (dir.), *Saber, pensar, escribir: iniciativas en marcha en Historia Antigua y Medieval, La Plata*. UCALP, 2012, pp. 213-246.
- HESPANHA, António M., *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- JEREMÍAS, Joachim, *La interpretación de las parábolas*. Estella, Verbo Divino, 1997.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires, Edicial, 1997.
- KORSMEYER, Carolyn, *El sentido del gusto. Comida, estética y filosofía*. Barcelona, Paidós, 2002.
- LAMIZET, Bernard, «Semiótica del espacio y mediación». *Tópicos del Seminario*, 24 (2010) pp. 153-168.
- 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].
- MENIN, Marco, *Thinking About Tears. Crying and Weeping in Long-Eighteenth-Century France*. Oxford, Oxford University Press, 2022.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La fenomenología de la percepción*. Barcelona, Península, 1975 [1945].
- MIRANDA, Lidia Raquel, «James the Apostle Icon: Trajectories in Hispanic Literature (12<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> centuries)», en J. Caivano (coord.), *Actas del 14.º Congreso Mundial de Semiótica: Espacialidades y ritualizaciones*, t. 6. Buenos Aires, Libros de Crítica, 2020, pp. 257-267.





- MORALES MUÑOZ, Dolores Carmen, «El simbolismo animal en la cultura medieval». *Espacio Tiempo y Forma*. Serie III, Historia Medieval, (9), 1996 [en línea]. <https://revistas.uned.es/index.php/ETFIII/article/view/3607>.
- NAGY, Piroska (dir.), «Emotions médiévales». *Critique* n.º 716-717, 2007.
- NAGY, Piroska, *Le Don des larmes au Moyen Âge*. Paris, Albin Michel, 2000.
- PALAZZO, Éric, «Les cinq sens, le corps et l'esprit». *Mirabilia: Revista Electrónica de Historia Antiga e Medieval*, n.º 28 (2019), pp. 306-330.
- PALAZZO, Éric, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*. Paris, du Cerf, 2014.
- RAMIRO CHICO, Antonio, «Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (I a VI)». *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe*, n.º 668 (enero-febrero 1984), pp. 58-71.
- RAMIRO CHICO, Antonio, «Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (I a VI)». *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe*, n.º 670 (mayo-junio 1984), pp. 137-143.
- RAMIRO CHICO, Antonio, «Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (I a VI)». *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe*, n.º 672 (septiembre-octubre 1984), pp. 245-253.
- RAMIRO CHICO, Antonio, «Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (I a VI)». *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe*, n.º 676 (mayo-junio 1985), pp. 98-107.
- RAMIRO CHICO, Antonio, «Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (I a VI)». *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe*, n.º 680 (enero-febrero 1986), pp. 21-32.
- RAMIRO CHICO, Antonio, «Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (I a VI)». *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe*, n.º 696 (noviembre-diciembre 1988), pp. 289-298.
- RODRÍGUEZ, Gerardo, *Frontera, cautiverio y devoción mariana (Península Ibérica, fines del s. XIV-principios del s. XVI)*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012.
- RODRÍGUEZ, Gerardo y CORONADO SCHWINDT, Gisela, «La intersensorialidad en el Waltharius». *Cuadernos Medievales*, n.º 23 (diciembre 2017), pp. 31-48.
- RODRÍGUEZ, Gerardo, «La construcción histórica de la imagen del otro en las narrativas carolingias de la novena centuria», en G. Rodríguez (dir.), *Historia, literatura y sociedad. Aproximaciones al mundo medieval desde el siglo XXI*. Mar del Plata-Bahía Blanca, Cultura Fusión Editorial, 2011, pp. 113-143.
- SEREMEKIS, Nadia, «The Memory of the Senses: Historical Perception, Commensal Exchange and Modernity». *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, *Sensing the Past. Seeing, hearing, smelling, tasting, and touching in History*. Berkeley, University of California Press, 2007.
- SYNNOTT, Anthony, «Sociología del olor». *Revista Mexicana de Sociología*, año 65, n.º 2 (2003), pp. 431-464.
- TOUBERT, Pierre, *En la Edad Media. Fuentes, estructuras, crisis*. Granada, Universidad de Granada, 2016.



- TURNER, Frederick Jackson, «El significado de la frontera en la historia americana». *Secuencia*, n.º 7 (enero 1987) [1893] [en línea]. <http://secuencia.mora.edu.mx/index.php/Secuencia/article/view/170> [consultado el 15 de mayo de 2021].
- VAUCHEZ, André, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*. Madrid, Cátedra, 1985.
- VOISENET, Jacques, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*. Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 1994.
- ZUMTHOR, Paul, *La medida del mundo*. Madrid, Cátedra, 1994.

