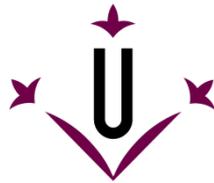


**Tipología del milagro**  
**en los *Miraculos romançados***  
**de Pero Marín**

*Patricia Roque Cabanes*



**Trabajo de fin de grado en estudios hispánicos**

Tutor académico: Julián Acebrón

Facultad de Letras de la Universidad de Lleida

5 de junio 2017



## **Resumen:**

Los *Miraculos romançados* de Pero Marín, obra hagiográfica del siglo XIII, relata la actividad póstuma de Santo Domingo de Silos. El presente estudio pretende observar la estructura de la obra y analizar cada una de sus partes. Se estudian aquí los tópicos y motivos más significativos con el fin de deducir su sentido y comprender mejor los móviles del monje silense, autor de la compilación.

**Palabras clave:** milagro, Santo Domingo de Silos, Literatura castellana medieval, Siglo XIII, Pero Marín, *Miraculos romançados*, hagiografía, prosa.

## **Abstract:**

The *Miraculos romançados* of Pero Marín, hagiographic work of the thirteenth century, tells the posthumous activity of Santo Domingo de Silos. This study aims to observe the structure of the work and analyze each of his parts. The most significant topics and motives are studied here in order to deduce their meaning and better understand the motives of the silence monk, author of the compilation.

**Keywords:** miracle, Santo Domingo de Silos, medieval Castilian Literature, XIII Century, Pero Marín, *Miraculos romançados*, hagiography, prose.



# Índice

Introducción.....	7
Santo Domingo de Silos .....	17
La hagiografía de Santo Domingo: de Grimaldo a Berceo y Marín.....	21
Los milagros romançados .....	25
Secuencia primera.....	29
Datación y ubicación .....	29
Beneficiarios de los milagros .....	33
Desencadenante .....	39
Plegaria .....	43
Secuencia maravillosa .....	47
Indicador temporal.....	47
Claridad y Aparición .....	51
Diálogo .....	53
Primer paso hacia la liberación y obstáculo salvado .....	57
Llegada a la abadía .....	61
Conclusiones.....	65
Bibliografía.....	71



# Introducción

—Datos, datos, datos. ¡No puedo fabricar ladrillos sin arcilla!

Arthur Conan Doyle

*Las aventuras de Sherlock Holmes*

El presente trabajo pretende observar y analizar cada una de las partes consituyentes de los milagros en los *Miraculos Romançados* —en adelante *MR*— de Pero Marín, obra que se compuso en el siglo XIII en lengua romance. Antes de entrar en materia, sin embargo, es necesario que contextualicemos el trabajo.

La lengua de la Iglesia había sido, en un principio, el latín, pero una cada vez más presente lengua romance se imponía en otros ámbitos además del popular. ¿De dónde surge esta nueva necesidad de usar la lengua romance en obras de carácter clerical? Menéndez Peláez observa que este cambio es debido a las reformas del IV Concilio de Letrán, que pretende unificar la formación cultural, ya que «los principales focos difusores de la cultura queda(ron) polarizados en torno a los monasterios y catedrales» (Menéndez, 2012: 158) así como al desarrollo de la literatura didáctica de los religiosos.

La teología moral y la teología dogmática servirán de telón de fondo a una gran parte de esta literatura. Sin embargo, los contenidos morales son superiores a los contenidos dogmáticos. Algo lógico y esperado. No se trataba de hacer una teología académica, excesivamente conceptual, poco asequible a mentes sencillas, sino una teología existencial con proyección en el más allá (Menéndez, 2012: 158).

M<sup>a</sup> José Lacarra y Francisco López Estrada hablan de la recepción de los decretos del IV Concilio de Letrán en la península:

Los escasos ejemplos de literatura catequética del siglo XIII no hacen sino confirmar que los efectos del IV Concilio de Letrán fueron prácticamente nulos en este periodo. Sólo a finales de siglo el mayor número de textos conservados puede ser un indicio de que algo está empezando a cambiar. Por el contrario, en la parte oriental de la Península la preocupación por la enseñanza de la doctrina cristiana fue relativamente alta durante el siglo XIII, debido, no a que llegaran antes los efectos del concilio, sino al problema de la presencia de herejes, especialmente albigenses, que obligó a una mayor preocupación catequética (Lacarra, 1993: 23).

Así, dentro del marco de la literatura doctrinal, debemos situar nuestra obra, concretamente a finales del siglo XIII, que en opinión de Lacarra y López coincide con el momento en que «las cosas empiezan a cambiar en el ámbito eclesiástico [...]. La Iglesia, que comenzará a desarrollar la enseñanza, siguiendo así, aún con retraso, el espíritu laterano» (Lacarra, 1993: 29).

Otro asunto es delimitar el concepto de hagiografía. Ángeles García de la Borbolla dedica unas páginas a delimitarla y cuestionarse su validez como biografía y testigo histórico. En su estudio dice así: «Se entiende por literatura hagiográfica aquella cuyo sujeto y objeto es el santo, independientemente del género empleado, verso o prosa, y del uso, litúrgico o privado, al que se destine. En suma son textos que validan la santidad de un individuo y aseguran su veneración por los fieles devotos» (García de la Borbolla, 2002: 78). Por tanto, entendemos por hagiografía aquel texto que trata de la vida de un santo con un propósito concreto: venerar al santo. García de la Borbolla habla de las *vitae* y los *miracula* como dos modos de hablar de la vida de los santos. Por

un lado, las *vitae* hablan de la vida modélica del santo, dando mayor importancia a todos aquellos sucesos que han marcado un antes y un después para su santificación. Sobre todo, se encargan de explicar tres acontecimientos: su nacimiento, su muerte —y por tanto, su santificación— y su vinculación con la sangre noble. Por otro lado, los *miracula* cuentan aquellos sucesos que se dan después de la muerte del santo. Puede ser que una hagiografía trate ambos, tanto la *vita* como los *miracula* —como es el caso de Berceo— o bien sólo puede dedicarse a uno —como es el caso de Marín—.

Continuando con la delimitación de la hagiografía, tenemos que mencionar a Baños que afirma que durante la Edad Media se incluían en los sermones las «hazañas de algunos santos» (Baños, 2003: 53), y que, poco a poco, se va irguiendo como un género independiente con sus propios recursos en los *ars praedicandi*. Regis Boyer dedica una parte de su estudio a estos recursos, estableciendo que «a good vita has to follow a typical scheme in, ideally, nine steps» (Boyer, 1980: 31). Estos nueve pasos son los siguientes:

1. Los orígenes del santo, los cuales normalmente son nobles, procedentes de buenas familias.
2. El relato de su nacimiento acompañado de algún milagro o predicción de algún sabio.
3. La infancia del santo, que ya da muestras de sus virtudes.
4. Su educación. Esta parte en alguna ocasión es omitida.
5. Muestras de su piedad.
6. El relato del martirio, una parte rica en detalles que no suelen verse en el resto de la vida del santo.
7. La *inventio*, que es el descubrimiento de las reliquias o el cuerpo santo.

8. Su *translatio*, de especial interés ya que el lugar de su sepultura será el lugar de peregrinaje.
9. Los milagros *post mortem*.

El siglo XIII es el que a nosotros nos interesa porque, «supuso la consolidación de la civilización cristiana europea» (Domínguez-Navarro, 2010: 301). A este periodo pertenecen varias hagiografías en romance. Entre otras, podemos hablar de *Los Milagros de Nuestra Señora*, la obra más importante de Berceo, pero desde luego, no la única. Entre sus obras escritas en castellano podemos citar la *Vida de San Millán*, el *Poema de Santa Oria*, el *Martirio de San Lorenzo* y la *Vida de Santo Domingo de Silos*, que a nosotros nos interesa en especial por compartir temática con nuestro objeto de estudio. En cuanto a Alfonso X, podemos hablar de *Las Cantigas de Santa María*, escritas en galaico-portugués y pertenecientes a su obra en verso.

Antes de empezar el estudio conviene aclarar algunos puntos acerca de la metodología seguida en el trabajo. En primer lugar, y como se puede leer en el título, el propósito del trabajo es establecer una tipología del milagro en los *MR*. Para ello conviene fijar la estructura de la obra en conjunto y, secundariamente, la estructura interna de los milagros. Nos referiremos a ello más adelante, pero podemos decir ahora que se reflejan unas constantes que pretendemos analizar. El fin de este análisis no es otro que el de encontrar un sentido a todas las decisiones que, en su momento, el compilador tomó, y deducir el objetivo que perseguía durante su redacción.

En cuanto a la terminología, con la intención de eliminar cualquier tipo de ambigüedad, advertimos que se usará en adelante el término «beneficiario/s» para referirnos a aquellos fieles que han recibido el favor de Santo Domingo, y el término «receptor/es» para hablar de los lectores y/u oyentes a los que va destinada la obra.

Por último, tenemos que advertir que lo largo del estudio se hablará de los milagros refiriéndose a una numeración y no por el título, que es como aparece en la obra original de Pero Marín. La numeración usada es la que utiliza Anton en la edición crítica que manejamos en el presente estudio.

Añadimos aquí la relación de títulos y números para facilitar su consulta:

1. Como saco de Granada A Pelayo (página 39).
2. Como aparescio amohamat adalil de Cordoua en la puente dalcolea & saco Çient & cinquenta IIII de Cordoua (página 40).
3. Como saco a Gomez escudero de palencia quel tenia preso el ynfante don Alffonso en la villa (página 41).
4. Como apareşcio san to Domingo en visio al Rey don alffonso en el Palaçio dela enfermeria (página 43).
5. Como sano a Johan dela Marína que era sordo y mudo. seyendo el Rey don alffonso enla villa (página 48).
6. Como saco a Pedro o & a Johan criados de Calatraua de Catiuo de Ruth (página 49).
7. Como saco a Sancho garcia fijo de Garcia gutierez de haceues de Granada (página 50).
8. Como saco a ariasde çamora & otros VI catiuos de Ronda (página 52).
9. Como saco a Johan de santa y llana & otros V catiuos de arçilla (página 53).
10. Como saco a Pedro o martinez de Badalloz de catiuo de Ronda (página 54).
11. Como saco a Simon de Segura de Guadiex (página 55).
12. Como saco a domingyuannes de Cordoua de catiuo de Granada (página 56).
13. Como saco a johan sanchez que fue aqui criado de vera (página 57).
14. Como saco a domingo & otros VII catiuos de almaria (página 60).
15. Como saco a Johan perez de jahen & otros IIII cautiuos de Granada (página 61).
16. Como saco a Johan d eLucen de Rut (página 62).

17. Como saco a Pedro fernandez de toro & otros V cristianos de Comares (página 63).
18. Como saco Johan dominguez. & otros .XIIIX. de Granada (página 65).
19. Como saco yuanes Domingo de cordoua de Granada (página 66).
20. Como saco a Pedro gil de Lucena de entequera (página 67).
21. Como saco a Gil de quesada de Granada (página 68).
22. Como saco a Gil perez de motos de Anduiar de Catiuo (página 69).
23. Como sano a Pedro de Couiel del medio lado & dela oreia izquierda (página 71).
24. Como se entremecio toda la tumba do yaze Santo Domingo que lo vieron grant gent (página 72).
25. Como saco a Garcia perez & a fernando de Lorca de Velez el blanco de Cativo (página 74).
26. Como saco aparicio de Plazencia de Catiuo de Malaga que yogo y siete annos (página 75).
27. Como saco a pascual perez & fernan perez & Johan de Granada (página 76).
28. Como saco a pascual de ençiso de poder del merino de Sancho martinez (página 77).
29. Como saco a Martin de xatiua & a pedro de alarcon de Catiuo de alecun (página 78).
30. Como saco a Nicolas de alcaraz de catiuo de vera (página 79).
31. Como saco a Gonçalo de Sotauellanos de Catiuo de Malaga (página 80).
32. Como saco a Rodrigo de VII eglesias de Catiuo de Guadiex (página 82).
33. Como saco a alffonso perez de Lorca & otros XII cristianos de Granada que yazian catiuos (página 83).
34. Como saco apariçio de vbeda & XII cristianos de Granada (página 84).
35. Como saco esteuan de matrera. & otros II de Tanger alent la mar (página 85).
36. Como saco esteuan de montoro & XII cristianos de granada (página 86).
37. Como saco Domingo perez de siguença & otros XII cristianos de granada (página 87).
38. Como saco a Roy perez de jahren de Catiuo de Granada (página 88).

39. Como saco a Benito & otros XIII de Granada (página 89).
40. Como saco a arias paez & V de Ronda (página 90).
41. Como saco a Remon de mula de Porchena del Rey de Granada (página 92).
42. Como saco a Johan & otros III catiuos de Ronda (página 93).
43. Como saco a Larios de burgos & a don Garcia de Cordoua de almonecar (página 95).
44. Como saco a Martin domingez de aranda de Catiuo de Ronda (página 97).
45. Como saco a johanmartinez de algecira (página 101).
46. Como saco a Domingo Bono & otros XVIII de Çepta (página 106).
47. Como saco a Ramiro & otros XII catiuos de Ronda (página 108).
48. Como saco a Miguel perez & otros XV cristianos de guadiex (página 111).
49. Como saco Rodrigo & Juanet de almaria (página 113).
50. Como saco a Maryapariçio & II cristianos de malaga (página 115).
51. Como saco a Gil perez & a Martin de Granada (página 117).
52. Como saco el del archa de Granada (página 119).
53. Como saco a Gonçalo de Soria & otros II de algezira (página 120).
54. Como libro a Domingo perez de la justicia de berlanga (página 123).
55. Como saco a don Johan buhon delos montes claros (página 126).
56. Como dio la lunbre a mari martin de Seron (página 130).
57. Como saco Pedro & a Johan & Gilot de granada (página 132).
58. Como saco a Johan de caztala de Granada (página 134).
59. Como saco a Gilot de tourra de Granada (página 135).
60. Como saco a esteuan domingo & a yoanes domingo dela mar (página 135).
61. Como saco a Domingo bono & a miguel perez de Çepta (página 137).
62. Como saco a miguel perez de Çepta (página 138).
63. Como saco a Garcia de cordoua dela mar (página 139).
64. Como saco a Salvador de Seuilla & otros II de Ronda (página 140).
65. Como saco a yoanes domingo almoceden de Sergal (página 142).

66. Como saco de Catiuo a domingo de Merlan & otros II con el de algezira (página 144).
67. Como saco a Garcia & a Romero de almaria (página 146).
68. Como saco a Doming munnoz & a benito Catiuo de almaria (página 148).
69. Como saco a Johan de Segura de Catiuo de Batza (página 150).
70. Como saco bernabeio & VIII Catiuos de malaga (página 151).
71. Como saco Martin de cabra de Catiuo de Rut (página 153).
72. Como saco don miguel de Çetina & otros dos de Malaga (página 155).
73. Como saco a Johan de marthos del Real de abuiçaf (página 157).
74. Como saco a ffernant perez & a Gracia & a juan & fernant domínguez de Ronda (página 158).
75. Como saco a Benito & a domingo munnoz de almaria (página 160).
76. Como saco a caterina & a otras III mugieres & II catiuos de Granada (página 163).
77. Como saco a Benito de aguylar & a don miguel de Malaga (página 164).
78. Como saco a Mari miguel miguel de cordoua de catiuo de alecun (página 165).
79. Como saco a Mari perez de cordoua del portal de xerez (página 167).
80. Como saco Apariçio de catiuo de algezira (página 169).
81. Como saco a Domingo perez de salua tierra delos alcandiles (página 171).
82. De como ardía la casa de domingo benito carnicero (página 173).
83. Como saco a pedr vecent & a Jhan de Cordoua de Catiuo de Granada (página 174).
84. Como saco a ffernant perez de granada (página 174).
85. Como saco Simon & Martin de montfalcon de Mescina de almaria (página 175).
86. Conmo saco a dimnguyuanes de seuilla de alezira (página 176).
87. Conmo libro a Domingo munnos clerigo de agreda de fortun peres justiçia del rey (página 177).
88. conmo saco a domingo mingues & otros ocho de granada (página 179).
89. Conmo saco a Sancho de vda de guadiex (página 180).

90. Conmo ssaco a santa ella & a esteuan de aguilar (página 180).
91. Conmo libro a yuannes de mano del merino del rey (página 181).



## Santo Domingo de Silos

Quiérote por mí mismo, Padre, merced clamar,  
que ovi grand taliento de seer tu juglar,  
esti poco servicio, tú lo deña tomar,  
e deña por Gonçalo al Criador rogar.

Padre, entre los otros, a mí non desampares,  
ca dicen que bien sueles pensar de tos juglares,  
Dios me dará fin buena, si tú por mí rogares,  
guareçré por el ruego de los tu paladares.

Gonzalo de Berceo

*Vida de Santo Domingo de Silos* (cc. 775-776)

La vida de Santo Domingo ha inspirado a no pocos. Juan Carmona Muela destaca la obra de Juan Rizi, datada en el siglo XVII que representa «su muerte», así como la «liberación de cautivos cristianos» de Juan de Ribera, también del siglo XVII. Así mismo, y ya empezando a situarnos en nuestra obra, Carmona dice así: «el frontal del siglo XIV que se conserva en el Museo de Bellas Artes de Bilbao contiene cuatro escenas inspiradas en una fuente distinta a las citadas más arriba, los *Miraculos romanzados* que Pedro Marín escribiera en Silos entre 1232 y 1293» (Carmona, 2003: 104-105). En cuanto a literatura, a nosotros nos interesa hablar de las hagiografías dedicadas a Santo Domingo, a las cuales Miguel C. Vivancos dedica un estudio comparado.

De la vida del Santo tenemos mucha información, es por esta razón por la que Vivancos pide tener precaución. Habla de Grimaldo, Berceo, Pero Marín, Ambrosio Gómez, Juan de Castro, Sebastián de Vergara y Rafael Alcocer como biógrafos del Santo en su estudio para el Congreso Internacional de la Abadía de Santo Domingo de

Silos. A lo largo de su estudio habla de los atinos y desatinos de cada una de las hagiografías. Especial mención debemos hacer de su opinión acerca de Pero Marín por lo que respecta a nuestro estudio. Vivancos habla del importante *corpus* de noticias acerca de los milagros del santo, aunque poco tiene que ofrecer acerca de su vida dado que los *MR* narran toda la actividad *post mortem* del santo abad.

A pesar de las diferencias entre los biógrafos, Vivancos destaca que hay cosas que ninguno pone en duda. Sus orígenes son un ejemplo de ello. Se dice que Santo Domingo nació en Cañas, descendiente de la familia Manso. En cuanto a su profesión, todos los biógrafos establecen el paralelismo entre pastor de ovejas y pastor de hombres. No hay unanimidad en cuanto a su fecha de nacimiento, ni tampoco en cuanto al lugar en el que el santo hizo su retiro antes de ingresar en el monasterio benedictino de San Millán de la Cogolla. De esta época no se sabe cuál era su labor aunque sí sabemos que un poco más adelante fue nombrado prior de Santa María de Cañas, una dependencia de San Millán. Con ayuda de los devotos consiguió revivirla. Vivancos habla aquí de cómo algunos biógrafos tratan de suavizar las palabras de la *Vita Dominici* redactada por Grimaldo, el discípulo de Santo Domingo, ya que, hay un episodio de la vida de Santo Domingo en el que se dice que el santo se niega a asistir a su madre en el momento de su muerte por la negativa de esta a abrazar la vida monástica. En el futuro, algunos biógrafos intentarán suavizar el episodio mientras que otros no.

Después de este episodio y tras ver la iglesia en pleno rendimiento, Santo Domingo es reclamado de nuevo en San Millán de la Cogolla.

Grimaldo alaba la gestión de Domingo como prior sin dejar los tópicos al uso, pero es posible que su rectitud provocara el disgusto de una parte de la comunidad, de la que se sirvió el diablo, [...] esto es, despertó contra Domingo la ira regia que habría de conducirle al destierro (Vivancos, 2003: 236).

Al ser desterrado por el monarca navarro García IV de Nájera, Santo Domingo acude al rey Fernando de Castilla. Su fama ya en aquél momento le precedía, de modo que se atrevió a pedir una ermita donde retirarse. El rey, sin embargo, lo nombró abad de San Sebastián de Silos. Vivancos da una lista de documentos que certifican algunas de las actividades del santo en la abadía. A partir de aquí se suman una serie de donaciones, algunas incluso de personajes históricos importantes de la época como el mismo rey.

Vivancos, Serna y Fernández González hablan del santo como un abad muy activo por su labor monástica y por la participación en sucesos históricos —un ejemplo de ello es la conciliación de los hermanos fraticidas, Enrique II y Pedro I, o el traslado de reliquias o el rescate de cautivos—.

La fecha de la muerte de Santo Domingo es especialmente importante porque es el momento de la santificación, el momento en el que el abad pasa de ser un hombre a una figura divinizada. Nos servimos de las palabras de Vivancos para ilustrarlo mejor:

Por primera y única vez, Grimaldo fecha con toda exactitud, incluso ofreciendo la equivalencia entre la era y el año de la encarnación, un acontecimiento en la vida de su biografiado, en rigor el único suceso que verdaderamente le interesa: su muerte, rodeada de todas las manifestaciones propias de un santo varón. Los detalles que ofrece Grimaldo son suficientes para que los biógrafos posteriores del Santo no se hayan visto obligados a añadir nuevas leyendas. (Vivancos, 2003: 254).

Tras la muerte del Santo Abad —en 1073—, el monasterio quedó en manos del abad Fortunio. Fueron muchos los fieles que llegaron para dejar sus exvotos<sup>1</sup>, Pero Marín así lo documenta en los *MR*. El monasterio llegó a cobrar tanta importancia que incluso gozó de la privilegiada protección de estar protegido por la Santa Sede y fue protegido por una muralla y un castillo defensor, del cual ya no queda ningún resto.

A modo de recapitulación valga decir que su vida, y los milagros a él atribuidos, nos han llegado a través de sus múltiples hagiógrafos, lo que hace que trabajos como los de Vivancos sean tan interesantes e importantes. Es necesaria una labor de reconstrucción para poder discernir entre tanta aportación que se ha elaborado hasta la fecha.

---

<sup>1</sup> El exvoto es la prueba física del milagro que se ha obrado. En el epígrafe *Llegada a la abadía* lo trataremos más detenidamente.

# La hagiografía de Santo Domingo: de Grimaldo a Berceo y Marín

Santo Domingo de Silos ha tenido buena suerte con sus biógrafos.

Pablo C. Gutiérrez

*Vida y milagros de Santo Domingo de Silos* (narración popular)

El afán de documentar la vida y obra de Santo Domingo empieza con su discípulo, Grimaldo —monje benedictino de Silos, coetáneo y discípulo directo de Santo Domingo y testigo ocular de muchos momentos biográficos e incluso de algunos milagros—, que escribiría la *Vita Dominici Silensis*. No sería el único en querer escribir la biografía del Santo puesto que otros, siguiendo su ejemplo, lo harían posteriormente, como ya hemos visto en el apartado anterior.

Entre Grimaldo, Berceo y Marín existen muchas diferencias. Aquí pretendemos verlas muy brevemente —porque no es el asunto que nos ocupa— con el fin de poder contextualizar un poco más los *MR*, teniendo en cuenta sus antecesores.

Teresa Labarta de Chaves, en su Introducción a la obra de Berceo, hace un breve análisis de la obra de Grimaldo. Distingue entre un prólogo y tres libros. «El prólogo (págs. 309 a 314) es una especie de sermón edificante sobre la necesidad de observar las virtudes cristianas y la importancia de que el sacerdote dé buen ejemplo» (Labarta, 1984: 14). En cuanto a los libros, se relata la vida y los milagros de Santo Domingo tanto en vida como ya fallecido. Concretamente, el primer libro se compone de veintiún capítulos, de los cuales «los ocho primeros [...] contienen el relato de la vida de Santo Domingo y digresiones morales. Los capítulos restantes corresponden a milagros

hechos en vida del Santo y al final, aparte y sin numeración de capítulos, se relatan las circunstancias de su muerte, su entierro y la translación de sus restos» (Labarta, 1984: 14-15). En los libros segundo y tercero se relatan los milagros *post mortem* de Santo Domingo.

A propósito de la obra, Labarta dedica unas páginas de su introducción a desmentir la opinión extendida de que Berceo prácticamente se limita a traducir el texto latino de Grimaldo. Su opinión es defendida del siguiente modo:

Lo que vale en el poema de Berceo no es la materia literariamente inerte que toma de sus fuentes sino el modo de convertirla en sustancia poética. Es verdad que Berceo hace referencia al “escrito” casi a cada paso y es verdad que no se atreve a inventar un dato específico si no lo lee [...], pero sin embargo, Berceo libremente imagina acciones, gestos, pensamientos y diálogos que no leyó en ninguna parte. Se llega a sospechar que esta frecuente mención del “escrito” no es sino un recurso literario más, hijo de su afán de ser creído para lograr sus fines extraliterarios (Labarta, 1984: 15-16).

Si Grimaldo escribe un prólogo y tres libros, Berceo mantendrá la estructura de tres libros absorbiendo en el primero el prólogo. Dedicará sólo las cuatro primeras estrofas a presentarse y presentar su trabajo. En la quinta estrofa ya empieza a introducir materia, presentando el lugar de nacimiento del santo. Ya empezamos a ver, pues, las diferencias entre una y otra obra, pese a las opiniones de aquellos que la consideran prácticamente una copia. Más evidente que esto, es que la obra ya no está escrita en latín, el propio Berceo así lo dice en la segunda estrofa:

Quiero fer una prosa en román paladino,  
en cual suele el pueblo fablar con so vezino;  
ca non so tan letrado por fer otro latino.  
Bien valdrá, como creo, un vaso de bon vino.

El motivo ya nos lo apunta él mismo también: usa la lengua del pueblo porque su intención es acercarse a sus vecinos. Labarta también apunta a ello en su Introducción al comparar a Santo Domingo con los héroes de los cantares. Mester de clerecía y mester de juglaría no están tan distanciados como parece. Es también un signo diferenciador que Berceo, además de escribir en romance, lo haga también en verso. Escribe en cuaderna vía tal y como marca el movimiento literario del mester de clerecía —del que, como vemos, Berceo estaba al corriente—. En cuanto a Pero Marín, este opta por la prosa, y no el verso, así como una estructura muchísimo más llana, remitiéndose a compilar los milagros póstumos de Santo Domingo. Además, Mientras Grimaldo y Berceo escriben desde el nacimiento de Santo Domingo hasta su muerte y actividad en el más allá, Marín sólo dedica sus esfuerzos a esto último.

Así como de la vida de Berceo tenemos alguna información, del compilador de los *MR* sabemos muy poco, tan sólo lo que K.H. Anton nos dice:

De la persona de Pero Marín, compilador o redactor del volumen de milagros, se sabe muy poco. Férotin lo menciona como “procurador del monasterio de Sancto Domingo” en una sentencia hecha el 22 de junio de 1293, y del milagro 4 (1205) consta que en 1256 ya era monje de Silos. Además se menciona su nombre en el milagro que un autor desconocido añade al último de la colección original y que se refiere al año de 1287. (Anton, 1988: 12).

Sería muy interesante aquí poder hacer una comparación entre los milagros póstumos que relatan Grimaldo, Berceo y Marín, sin embargo, la extensión del presente trabajo no nos permite hacerlo. Anton, en la Introducción a su edición crítica de los *miraculos romançados* de Pero Marín ya apunta a que existen similitudes entre las tres obras:

Varios relatos sobre milagros por él obrados, en los que se trata de la liberación de cautivos cristianos [...] ya se encuentran en la *Vita* en la latín escrita por Grimaldo, y, a consecuencia de eso, también en la *Vida de Santo Domingo de Silos* de Gonzalo de Berceo (Anton, 1988: 11).

Pero, aunque muy interesante quizás para futuros proyectos dentro del campo de la investigación, este estudio no tiene cabida aquí, puesto que de lo que aquí se trata es de establecer una tipología del milagro.

## Los milagros romançados

El poema iba dirigido a cualquier hijo de vecino y por eso está escrito en “román paladino”.

Teresa Labarta de Chaves

Introducción a *Vida de Santo Domingo de Silos*.

Hemos dado hasta ahora una visión general de lo que es la hagiografía, centrándonos en la imagen que de Santo Domingo se ha transmitido, y más concretamente el impacto que causó en su discípulo y en Berceo. Es necesario ahora analizar brevemente la obra que nos ocupa aquí antes de pasar al análisis pormenorizado de la estructura de los milagros.

Los *MR* constan de 91 milagros, escritos en romance y en prosa, que relatan la actividad póstuma de Santo Domingo. La obra data del siglo XIII, Anton estima que

La forma de los textos y el aspecto de la cronología de los años y la del año 1285 en particular dan lugar a suponer como fecha de la composición sistemática de los textos los años 1284 o 1285, con inserción de textos preexistentes, con el propósito de reunirlos en un solo volumen (Anton, 1988: 27).

En los *MR* se nos presenta a Santo Domingo como un santo taumaturgo, es decir, que entre sus milagros se cuentan prodigios de distintos tipos. Lo veremos más adelante, pero podemos avanzar ahora que en la obra encontramos tres tipos de milagros: de liberación, de sanación y políticos. Sin embargo, Santo Domingo es conocido mayormente como *El santo de la frontera*. Así consta en muchos de los estudios que se han hecho acerca de él. Anteriormente ya hemos citado, por ejemplo, el de Ángeles García de la Borbolla. Esto lo mencionamos aquí porque es relevante

conocer que en los *MR*, Santo Domingo es principalmente un santo liberador de cautivos. Aunque este no es un estudio de estadística, creo relevante decir que de los noventa y un milagros, ochenta y cinco son de liberación, tres de sanación y otros tres de política, que a su vez se reparten entre dos de política monástica y uno de política del reino.

Todos los milagros siguen, en general, una misma estructura, aunque más adelante descubriremos que no siempre es así. Amaia Arizaleta desarrolla en 2008 una serie de estudios en torno a la obra que tratamos. Uno de ellos está dedicado a las variantes en los *MR*. Arizaleta se percató de que los *MR* presentan una misma estructura prácticamente en su totalidad de modo que los analiza y diferencia cada una de las partes que articulan el milagro. En su estudio divide el relato maravilloso en dos partes que denomina «secuencia primera» y «secuencia maravillosa». A raíz de este análisis, se da cuenta de que en algunos casos, no se respeta esta estructura, de modo que dedica toda su atención a analizar las variantes del relato milagroso en los *MR*. En su estudio no presta atención a lo que denomina «secuencia primera», y sólo se ocupa de la segunda parte, que divide en siete etapas bien diferenciadas :

1. Indicación temporal (la noche, el alba, antes de maitines).
2. Claridad sobrenatural.
3. Aparición de Santo Domingo (en voz o en visión).
4. Diálogo entre el santo y el beneficiario del milagro (el primero ordena al segundo).
5. Primer paso hacia la resolución del obstáculo que ha motivado la intervención del santo.
6. Obstáculo definitivamente salvado.
7. Llegada a la abadía de Silos, entrega de reliquias y homenaje al santo.

Coincidimos con la división propuesta por Arizaleta, pero en su estudio no trata la «secuencia primera», de modo que aportamos aquí una posible división de la misma:

1. Datación y ubicación geográfica, que pone en contexto al lector/ oyente.
2. Beneficiarios del milagro, los receptores del favor divino.
3. Desencadenante que pone al límite a los beneficiarios.
4. Plegaria que dedican a Santo Domingo para que interceda entre los beneficiarios y Dios.

Como Arizaleta dedica su estudio a las variantes, tendría poco sentido que aquí se tratara lo mismo de modo que lo que veremos a continuación será una disección y análisis de cada una de las partes que conforman la «secuencia primera» y la «secuencia maravillosa», que, aunque Arizaleta la menciona en su estudio, no la desarrolla<sup>2</sup>.

En cuanto a la redacción de la misma obra, sabemos que el compilador fue Pero Marín, pero tenemos que añadir que, según se dice en el mismo texto, la obra fue escrita basándose en los testimonios de los propios beneficiarios. Estos relatos eran anotados en cuanto los beneficiarios llegaban al monasterio. Anton también se hace eco de las palabras de Ferótin y De Cossío en la Introducción de su edición crítica:

Ferótin [...] sigue diciendo que «le chroniqueur contemporain a soin de marquer le jour de leur arrivée et l'on devine en le lisant qu'il a entendu de leur bouche le récit de leurs tristes aventures» a lo cual viene juntándose De Cossío al decir que «anotaba este (sc. Pero Marín) la narración de cada cautivo que llegaba al Monasterio» y que «Pero Marín... trasladaba fielmente a su prosa el prodigio» (Anton, 1988: 17).

---

<sup>2</sup> Con esto no se quiere decir que no lo analice en ningún otro estudio sino que concretamente en el estudio de *Las variantes del relato maravilloso en los Miraculos romançados, atribuidos a Pero Marín (segunda mitad del siglo XIII)* no lo desarrolla. Por tanto, lo que se dirá más adelante son deducciones propias.

Respecto a esto, y teniendo en cuenta la distribución del texto, Pero Marín estructuró la obra en un orden casi cronológico. No podemos decir que sea exactamente cronológico porque, como ya observa Anton, «los [tres] milagros 6, 23 y 24 interrumpen la cronología de los años» (Anton, 1988: 20). La gran mayoría de milagros pertenecen a 1285 de la era de Cristo a partir del milagro número 32. Que el setenta y un por ciento de milagros esté fechado en 1285 —recordemos que es también la fecha de redacción— puede deberse a la intención por parte del compilador de acercarse más al pueblo. Si los milagros que se relatan son contemporáneos a sus receptores, se le añade veracidad a la fuente.

Acabamos de ver que los *MR* constituyen una obra en apariencia simple, pero nada más alejado de la realidad. A día de hoy continúa siendo una obra relativamente poco estudiada y que tiene mucho que ofrecer. Hasta aquí ya hemos dado dos posibles estudios paralelos, pero son muchos más los que se podrían hacer a raíz de su análisis.

Hasta el momento lo que hemos hecho es contextualizar la obra, pero en adelante pasaremos al estudio de cada una de las partes en las que hemos dividido los milagros.

# Secuencia primera

## Datación y ubicación

A diferencia del género biográfico, en las vidas de santos se subrayan con énfasis ciertos datos de especial trascendencia para el conjunto de la narración. Son las llamadas por H. Delehaye *coordonées hagiographiques*, o elementos de orden topográfico y cronológico simples y necesarios que permiten identificar un santo.

Ángeles García de la Borbolla.

“La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?”

Los *MR* fueron fechados según la era de César, de modo que para poder hacer un cálculo de las fechas en la era cristiana es necesario restar treinta y ocho años a cada una de las fechas que Pero Marín nos da en la obra.

Las fechas son lo primero que aparece en los milagros con la intención de ubicar temporalmente al lector. Esta motivación puede nacer de la necesidad propagandística del monasterio. K.H. Anton establece como fecha de composición el año 1285 dada «la forma de los textos u el aspecto de la cronología de los años» (Anton, 1988: 27). La mayoría de milagros data de 1285. Esto representa el 65% del total de los milagros registrados en la obra.

Pero Marín usa dos modos distintos para ubicar al lector cronológicamente. Mientras que en el primer caso parece que trata de seguir un orden cronológico en el relato, no mucho más tarde cambia de parecer y demuestra una mayor importancia por fijar el momento en el que los devotos llegan al monasterio para dar fe del milagro acaecido.

Así pues, los modos de fechar son los siguientes:

- 1) Del milagro número 1 al número 20: Pero Marín da la fecha de cuándo empieza el relato, es decir, en el caso de los milagros de liberación, hablamos del momento en el que los devotos son capturados. Se usa para ello una misma fórmula que consiste en la citación del año en el que se encuentran y el nombre de los protagonistas, su procedencia y a dónde se dirigen. De forma inconstante podemos también encontrar alguna referencia temporal un poco más exacta. Esto suele venir determinado por una festividad, solsticio, santo destacado... Ej.: «Era de mill & trezientos. & XII annos. Pedro & Johan morando con los freyres de calatraua. saliendo de Çambra. que leuauan las bestian al agua. Vigilia de Santa Maria mediado agosto. viniero moro & leuaron los Catiuos a Rut» (MR, 6, 49).
- 2) **Del milagro número 20 al número 91:** en este caso, no se concreta la fecha de captura de los protagonistas. El dato pierde importancia y se da mayor relevancia a la llegada al monasterio. La fórmula anterior cambia y ahora pasa a citarse el año de llegada seguido de la presentación de los protagonistas. Ej.: «En la era sobredicha, veno aquí Gil perez de motos. aldea de molina. dixo que fuera en caualgada con el rey don alfonso. & con su fijo el Jnffant don Sancho» (MR, 22, 69).

Parece ser de capital importancia informar al lector no sólo del momento de llegada al monasterio sino también de cuándo se obra el milagro. Aunque no siempre se cumple, en algunas ocasiones hallamos esta información en el interior del milagro. En ocasiones estas fechas vienen solamente determinadas por el día del mes, como sucede, por ejemplo, en el milagro número 36 «Como saco Esteuan de montoro & XII cristianos de Granada» que dice así: «viernes en la noch. VIII. dias de Nouiembre» (MR, nº

milagro, 86). En otras ocasiones, esto viene determinado por el acercamiento a una fecha importante en el calendario cristiano. El milagro número 60 «Como saco a Esteuan domingo & a Yoanes Domingo de la mar» es un ejemplo de ello: «Sabbado. vigilia de trinidad era de mil. CCC.XXIII annos al primero gallo» (*MR*, 60, 136).

Por último, cabe decir respecto a las fechas que normalmente, al final de los milagros, se vuelve a fechar, especificando el día exacto en el que llegan los devotos al monasterio, sea por depositar un exvoto o por peregrinaje. Un ejemplo de ello lo vemos en el milagro número 42 «Como saco Johan & otros. III. catiuos de Ronda», que termina así: «Lego aqui Johan con ellos. Sabbado vigilia de Pascua» (*MR*, nº milagro, 94).

Tanta insistencia en fechar los milagros probablemente esté motivada por la intención de añadir verosimilitud. Recordemos que la obra está fechada en 1285, precisamente cuando suceden la gran mayoría de milagros. Esto nos indica que los milagros de los que habla Pero Marín no son milagros que sucedieron mucho tiempo atrás sino hechos muy próximos, de actualidad para los contemporáneos. No hay probablemente mayor promoción para un monasterio que esto.

Debemos hablar también del lugar donde suceden los milagros. Dado que Pero Marín nos presenta a Santo Domingo principalmente como un santo liberador de cristianos en cautividad, podemos decir que la gran mayoría de los milagros suceden en tierras no cristianas, en el dominio de al-Andalus. A continuación, damos un recuento de las localidades que aparecen en los *MR*:

Aguilar	Almería	Batia
Alcandiles	Andújar	Berlanga
Alicun	Antequera	Ceuta
Algeciras	Arcilla	Comares

Córdoba	Málaga	Ronda
Coviel	Mar	Rut
Granada	Santo Domingo	Sergal
Guadix	Montes Claros	Serón
Jerez	Porchena	Tánger
Lorca	Real de Abiuçaf	Vera

Los milagros de liberación son los más frecuentes, de modo que el escenario que aparece con mayor frecuencia está situado en al-Andalus. Así, la ciudad más recurrente es Granada, seguida de Almería y Málaga. Por otro lado, el resto de milagros suceden en tierras cristianas, más concretamente, en el monasterio de Santo Domingo. Hagamos un inciso aquí porque las afirmaciones que acabamos de hacer deben contextualizarse. Los milagros en sí mismos —refiriéndonos al acto milagroso— suceden en las distintas localidades que acabamos de listar, pero por otro lado tenemos también especificada la procedencia de los beneficiarios. Esto responde a un interés por reforzar la credibilidad del relato. A más datos, menor es la probabilidad de que se ponga en duda lo que se narra. Pero Marín trata de no dejar lugar para la ambigüedad en la obra.

La abadía es el único lugar que aparece en todos los milagros. Tal insistencia no se debe a otra cosa que a la intención de llamar la atención del receptor hacia el monasterio. En la introducción ya hemos dicho que la *translatio* tiene una gran relevancia en las hagiografías. Se está comunicando al receptor dónde se encuentra el cuerpo santo, a dónde debe acudir para rendirle su fe y, en definitiva, a qué monasterio debe apoyar económicamente, porque el texto nos habla de milagros no solamente recientes sino perfectamente situados en un lugar geográfico concreto.

## Beneficiarios de los milagros

El santo aparece como un maravilloso *especulum* en el cual se puede descubrir la imagen ideal y heroica de lo que el hombre puede llegar a ser [...]. La literatura hagiográfica concentra su atención en un objeto preciso: el modelo de santidad.

Ángeles García de la Borbolla.

“La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?”

Este apartado es muy interesante porque podemos ver cómo Pero Marín, al igual que Berceo, nos ofrece un abanico de protagonistas muy variados. Estos pertenecen a todas las clases sociales, desde reyes, nobles y religiosos hasta el pueblo llano. Conviene decir también, antes de empezar, que en los *MR* vemos un personaje constante, que es el propio Santo Domingo y unos protagonistas variables, que son el resto, es decir, los beneficiarios de los milagros.

La información relativa a los protagonistas es limitada. Apenas encontramos una o dos líneas que nos hable de los devotos con mucho detalle. Lo que siempre se nos detalla es el nombre del beneficiario del milagro, así como su procedencia en la mayoría de ocasiones. Sin embargo, no se suele dar mucha información acerca de su profesión o vida personal. Esto se acentúa sobre todo en los milagros de liberación. La información es escasa pero en la gran mayoría de milagros se nos indica a dónde se dirigían cuando fueron capturados:

En la era sobredicha. veno aqui Larios de Burgos. morador en Cordoua. & dixo que yendo en caualgada con Pedro martinez almocaden con otros companeros contra Rut (*MR*, 43, 95).

Volviendo al tema que nos ocupa, tenemos que decir que hay también ocasiones en las que, en medio de la narración, se nos incluye un poco más de información, como por

ejemplo en el milagro número 17, en el que se nos cuenta que la mujer del protagonista en cuestión —Pedro Martínez— estaba rezando en el monasterio de Santo Domingo para que éste liberarse a su marido del cautiverio.

Et donna elvira su mugier deste Pedro ffernandez sobredicho. veno a Santo Domingo & touo sus Nouenas. pidiendol cada dia merçet. quel saccasse su marido de catiuo. & los IX dias conplidos entro Pedro ffernandez por la puerta dela eglesia con sus fierros acuestas (*MR*, 17, 64).

En otras ocasiones, como en el milagro número 69, se nos dice que el protagonista tiene un hijo. Lo sabemos porque el *moro* que lo tiene cautivo exige que pague su libertad mediante una cantidad de dinero y la esclavitud de su hijo.

Donde sí se nos revela más información es en el resto de milagros. En los tres milagros de sanación se nos cuenta cómo los devotos perdieron la salud. En el caso del milagro número 5, el protagonista, Johan, pierde la audición y el habla mientras se encuentra en la mar. En el caso de los milagros número 23 y 56, es obra de Santo Domingo, que los castiga por su mal comportamiento para con su familia. En el primer caso, Pedro de Couiel quiere despojar a su mujer y suegra de todos sus bienes, en el segundo, Mari Martín de Serón pierde la vista por desobedecer a sus progenitores. En ambos, la salud se restablece tras conseguir el perdón no sólo de sus familiares sino también de Santo Domingo, a quien le llevan una ofrenda.

Tema aparte son los milagros en los que interviene la figura del monarca, Alfonso X. Amaia Arizaleta dedica un estudio a la presencia del monarca en los *MR*. Según Arizaleta, el motivo por el cual aparece el monarca en la obra es por tal de agradecer «la donación de una

importante martiniega»<sup>3</sup> (Arizaleta, 2009: 268), pero no se detiene aquí ya que la figura regia cumple además otras funciones. Alfonso X aparece en cuatro milagros (3, 4, 5 y 13) y en todos ellos se obra algún prodigio. Por tanto, el monarca, ya desde su infancia, queda tocado por el Santo y es testigo de sus obras.

Acerca del primer milagro, Arizaleta hace un apunte muy interesante: el rey, aunque muy a su pesar, se ve en la obligación de soltar a un preso que había violado una mujer porque Santo Domingo lo había liberado. ¿Qué podemos deducir de esto? «El sometimiento de la ley humana a la ley divina y mostrar a un gobernante dispuesto a anular los instrumentos de su propio gobierno en pro de la abadía de Silos» (Arizaleta, 2009: 273). En el milagro número 5, se relata cómo se restablecen la visión y la sordera de un marinero que peregrina hasta Santo Domingo. Es estando dormido cuando Santo Domingo de Silos se le aparece y lo cura. Aquí, la función del rey es la de dar fe de lo sucedido. En el número 13, un joven que es criado en la orden benedictina es capturado. Santo Domingo lo libera con la condición de que vaya a Lorca para reclamar un lugar llamado Los Santos para el monasterio de Santo Domingo de Silos. Aquí, la función del rey es la de, «legitimar la abadía como el lugar de Los santos de Lorca» (Arizaleta, 2009: 274).

Es al milagro número 4 al que le dedica una mayor atención. En este milagro se relata cómo mediante la intercesión del Santo, el rey Alfonso X consigue avanzar en sus asuntos políticos para con los reinos de Aragón y Navarra. Este milagro es especialmente cuidado por Pero Marín ya que, rompiendo la tónica de la obra, no se dedica solamente a la exposición del milagro sino que se detiene en explicar todo cuanto le rodea, tal como afirma Arizaleta:

---

<sup>3</sup> La martiniega es una renta pagada el día de san Martín, que en el caso que nos ocupa los habitantes de la villa de Silos satisfacían al rey, y que Alfonso X otorgó al monasterio: los habitantes de Silos habían pues de pagar a los monjes una cantidad sustancial (García de Valdeavellano, 1998: 251 apud. Arizaleta, 2009: 268).

No optó el autor o autores del texto por consignar rápidamente los términos de la visión, sino que prefirió demorar la narración, informando sucesivamente acerca de: la llegada del rey al monasterio, su estancia, su primera conversación con el abad, su oración ante las reliquias del santo, (...) su vuelta a la cámara, su nueva conversación con el abad, el vino que bebieron los dos hombres. Por fin, el relato se detiene en la visión celestial. Una vez narrada ésta, retomaron Pero y sus escribanos el prolijo inventario de los hechos: el despertar del rey, la convocación de los monjes más importantes, la petición de una misa junto a las reliquias, (...) la petición de albergue en Silos, su noche allí, la misa oída, la proposición de un don al abad como gratificación por lo sucedido, la deliberación de los monjes, su encuentro con el rey y el acuerdo de éste, la ida del monarca, los sucesos de Soria, la cita de los abades y, por fin, el relato a éstos de la visión (Arizaleta, 2009: 281).

El relato se desenvuelve con mucha lentitud, y esto no volverá a repetirse en ningún otro milagro de la obra. Su importancia en la obra es máxima porque, Santo Domingo de Silos intercede por el monarca y éste, a cambio, lo legitima ante los mortales, teniéndolo como uno de los santos a los que dedica mayor atención puesto que así consta en las *Cantigas de Santa María* 204 y 233.<sup>4</sup>

Por otro lado, tenemos que hablar de tipos humanos. Así como aparece la figura del monarca, también aparecen otras figuras relativas a la nobleza y a la plebe. Es el caso del milagro número 47, en el que el adalil le recomienda a Nuño dos veces que no luche contra los moros porque perdería la batalla. Tras rechazar su opinión dos veces, se da la batalla y, como predice el adalil, pierden y algunos son capturados. La gran mayoría, sin embargo, son plebeyos con muy distintos oficios. Como ya hemos dicho antes, no se da demasiada información acerca de los protagonistas, pero en algunas ocasiones se dejan entrever algunos oficios como el de carnicero, pastor, militar, mensajero, etc. La importancia de esto radica en que la figura de Santo Domingo se nos describe como la de un Santo que cuida de su pueblo,

---

<sup>4</sup> apud. Arizaleta, 2009: 280.

independientemente de su posición social. Esto facilita que todo el mundo pueda sentirse identificado con el relato, llegando al máximo posible de población.

Tenemos que hacer aquí un inciso en cuanto al sexo del protagonista ya que en su gran mayoría libera a hombres y sólo en los milagros número 3, 23, 48, 50, 56, 76, 78, 79 y 90 aparecen mujeres como protagonistas (o coprotagonistas) de los milagros.

En el milagro número 3, Santo Domingo libera a un hombre que había sido condenado a muerte por haber violado a una mujer. Éste queda impune por alguna razón que no se explica y el mismo rey decide no interferir porque es un mandato divino. Por otro lado, en el milagro 23, defiende a la esposa y la suegra de un hombre que pretende abandonarlas, llevándose consigo todos sus bienes. La moral aquí se impone, a diferencia del anterior caso, en el que no se da ninguna explicación aunque tenga la función de sobreponer las leyes divinas a las terrenales. En el número 48, una cristiana —que no parece ser cautiva— les facilita a los cautivos una lima para que puedan huir por la noche. En el milagro 56, Mari Martín es castigada por Santo Domingo por haber desobedecido a sus padres y sólo recupera la visión tras visitar el monasterio con ellos. El milagro número 76, Caterina es capturada y forzada sexualmente. Concibe dos hijos de su captor y, desesperada, reza a Santo Domingo para que la libere. A cambio le promete no comer carne los miércoles, hacer ayuno los sábados y caminar descalza hasta el monasterio. Sus plegarias son respondidas pero con una condición: debe llevarse a su hijo menor con ella para que sea bautizado en el monasterio. Nada se dice con respecto al primero de sus hijos y, a juzgar por la narración, no se lo lleva con ella al monasterio. Sí libera, sin embargo, a tres mujeres y dos hombres más. En los milagros 78, 79 y 90, se sucede la liberación de las mujeres como cualquier otra liberación de cautivos, sin ningún otro dato reseñable que la haga diferente de los demás.

Ya lo hemos mencionado antes brevemente, este despliegue de personajes tiene una función muy importante: hacer que el receptor de los milagros se sienta identificado. Con

tanta variedad de personajes es extraño que alguien no pueda verse identificado de algún modo. El acercamiento entre Santo Domingo y el hombre mortal se estrecha, lo hace más cercano, más palpable al pueblo en general. Y no solamente es fácil reconocerse, sino que además, los *MR* muestran al receptor un modelo a seguir, un *exemplum*, que los mueve a llevar una vida basada en la fe cristiana y a tener como referente a Santo Domingo y, por supuesto, su casa, la Abadía de Santo Domingo de Silos. A modo de conclusión de este epígrafe, citamos a García de la Borbolla, quien abordó este asunto en su estudio diciendo así:

No podemos olvidar que las vidas de los santos llaman imperativamente a una respuesta en el sentimiento y en la acción del fiel. Y que esta final supera a la simple lectura de una biografía tal y como la entendemos hoy en día. Así, la *vita* de un santo no es únicamente la narración de la vida de un personaje santo sino que además debe ser un *exemplum* para otros. De ello resulta un rasgo que es el denominador común: son biografías ejemplares pues despliegan mediante sus palabras y acciones la verdadera santidad (García de la Borbolla, 2002: 92).

## **Desencadenante**

El santo es el mediador y el protector, el fideiussor y el auxilio de un hombre medieval, que en muchas ocasiones durante su vida se encuentra desamparado y desprotegido.

Ángeles García de la Borbolla  
*Santo Domingo de Silos, el santo de la frontera.*

Siempre, en todos los milagros, se relata un momento en el que el beneficiario del milagro se derrumba, superado por la situación que le toca vivir. La desesperación le lleva a afianzar su fe cristiana —ya existente antes de lo sucedido— y, por tanto, a encomendarse al cielo.

El problema, sin embargo, viene siempre determinado por el tipo de milagro del que hablamos. En cuanto al primer grupo, los de liberación, la situación siempre es la misma: los protagonistas son capturados y acto seguido, son vendidos al mejor postor y llevados a su casa. Una vez cautivos, los protagonistas padecen una serie de situaciones diversas que los llevan al límite. Entre ellas contamos:

- a.** Esclavitud
- b.** Trabajos forzados
- c.** Tortura
- d.** Exigencia de renunciar a la fe cristiana
- e.** Amenaza de muerte
- f.** Exigencia de pago por la liberación
- g.** Amenaza con cruzar el mar
- h.** Agresión sexual

Cada una de estas funciones pueden aparecer solas o acompañadas de otras. Es importante mencionar que las tres primeras son las más frecuentes y que el resto aparecen en

una frecuencia de entre uno y tres milagros. A continuación, veremos con un poco de detalle cada una de las funciones que acabamos de listar arriba a fin de tener una visión algo menos difusa.

La esclavitud es la más frecuente de todas. Los protagonistas, al ser capturados, son llevados a las villas para ser vendidos o bien directamente a la casa del señor. Éste lo utilizará para varios quehaceres. La obra se abre con un milagro que lo representa. Cafra la mora le exige a Pelayo que trabaje en domingo para cuando llegue su señor a casa y lo amenaza con recibir azotes si no lo hace. Los trabajos forzados suelen ser siempre dedicarse a labrar el campo o moler grano a mano. En el caso del milagro 8, los protagonistas son obligados a hacer pan pero para evitar que coman siquiera unas migajas les ponen hierros en la boca. La tortura suele ser también muy frecuente, en la mayoría de ocasiones no se explica el motivo de la tortura, en otras, como por ejemplo en el milagro 21, sí. El captor de Gil de Quesada exige que se arrepienta de sus pecados, pero éste no tiene nada que arrepentirse, de modo que las torturas nunca cesan. Imaginamos que el arrepentimiento exigido no es otra cosa que el hecho de ser cristiano, sin embargo, no podemos considerarlo como tal al existir milagros en los que se cita explícitamente, como es el caso del milagro número 43 en el que Santo Domingo libera a Larios de Burgos y García de Córdoba. Estos son torturados por negarse a abandonar la fe cristiana. El número 16, a este propósito, es realmente interesante ya que esta conversión viene motivada por las bodas del yerno del rey de Granada. Éste le exige a su esclavo que se cambie a la fe cristiana como regalo de bodas y promete que, de no hacerlo, hará que le corten la cabeza. A esto el esclavo les confiesa a sus compañeros de celda que prefiere la muerte antes que la conversión. Esta prueba de fe es suficiente motivo para que Santo Domingo lo libere. La exigencia de un pago por la liberación suele incluir dos requisitos: una compensación económica, siempre desorbitada para el bolsillo del cautivo, y la entrega de su hijo como esclavo. Si el amo no se siente satisfecho con sus servicios o no

consigue un comprador para el esclavo, suelen amenazar con venderlos al otro lado del mar, es decir, a África. Esto les proporciona a los vendedores una mayor cantidad de dinero por sus esclavos, pero para estos significa el fin puesto que entonces ya es imposible volver a tierra cristiana. Santo Domingo, una vez más, demuestra ser un liberador de cautivos puesto que incluso aquellos que crucen el mar, si merecen su favor, conseguirán volver, como sucede en el milagro número 61, en el que incluso facilita una barca para que el protagonista en cuestión pueda regresar a casa. Por último, la agresión sexual es la que menos aparece. En concreto hablamos del milagro número 76. Caterina es forzada sexualmente y además concibe dos hijos de su captor. El segundo será bautizado en la misma casa de Santo Domingo. Por otro lado, en el milagro 48 aparece una cristiana que mantiene relaciones sexuales con el esclavizador, sin embargo, no se habla de que ella sea o no otra esclava. Nos hace dudar el hecho de que sea ella quien les facilita a los esclavos una lima para escapar. Que tenga cierto grado de libertad para conseguirla y proporcionársela, así como no mostrar intenciones de huir, hace que se plantee la duda en cuanto a su condición de esclava.

En el caso de los milagros de sanación, acabamos de ver en el apartado anterior el motivo por el cual pierden su salud. Es a causa de su mal comportamiento para con sus familiares el motivo por el cual Santo Domingo intercede y los castiga. El mal se revierte cuando consigue el perdón de sus familias y llevan una ofrenda al monasterio.

Por último, tenemos que hablar de los milagros número 24 y 82, que pertenecen al tercer grupo de milagros, los milagros políticos. En el primero se pone en entredicho que el cuerpo de Santo Domingo resida realmente en el monasterio. Santo Domingo, para hacerse oír, provoca un terremoto en el lugar donde está enterrado, cesando así las dudas que había al respecto. En cuanto al segundo milagro, la casa del carnicero de la villa de Santo Domingo empieza a arder cuando el abad que oficia la ceremonia amonesta a la feligresía diciendo

que se acomendassen mucho a Santo Domingo & que guardassen mucho la su fiesta mas que non la guardaban algunos fata aqui. Si non que tomarian mal gualardon de dios & de Santo Domingo.

De este modo, podemos concluir diciendo que el desencadenante no es sino un momento concreto dentro del tiempo interno del texto con la finalidad de marcar un antes y un después en la narración. Es el momento de tensión literaria que pretende mantener en vilo al receptor, llamar su atención, en definitiva, tenerlo pendiente de la narración, lo que conocemos en literatura por tensión narrativa.

## Plegaria

Es tradicional la definición del acto de orar como un diálogo con Dios, sea directo o a través de la mediación de un santo alocutario; lo que no siempre se subraya lo suficiente es que no basta con la existencia de un locutor y un alocutario para que haya diálogo, sino se requiere también que éstos intercambien regularmente sus roles en forma reversible, y que el alocutario o destinatario pasen a ser locutor, y el locutor alocutario.

Javier Roberto González

*Las plegarias en las vidas de santos de Gonzalo de Berceo*

Sea de un tipo o de otro, los devotos de Santo Domingo no dudan en encomendarse a él, a Dios y a la Virgen para que pongan fin a su mal y a su padecimiento.

Es muy frecuente en esta parte del relato que los devotos se encomienden «noche y día», así como la formulación de promesas como el ayuno durante un tiempo determinado. El ayuno puede ser tanto de un alimento en concreto (la carne), en un momento del día (por la mañana) o bien un día de la semana determinado (el domingo).

El ayuno es muy importante, ya que incluso puede determinar la liberación o no de los cautivos. No es, sin embargo, la única razón por la que Santo Domingo puede dejar atrás a otros protagonistas ya que en el milagro número 15 decide dejar atrás a otro por haber perdido la fe:

al martin dominguez non sele cayeron los fierros. & enque uio que se yuan los otros dixo a Santo Domingo. Sennor que es esto que non me leuades conuusco. Dixol Santo Domingo. yo te dire por que non te lieuo. Tu sabes que los tus moros & los omnes que tu auies labrauan toda via & el domingo & los dias delas fiestas fazian les fazer auarcas. & adobar aradros. & yr a molino. & fazer otras lauores. & fiauas mas en tus riquezas que en dios. & por esto ficaras aqui. fata que te redimas. ca assaz as de que (MR, 15, 61).

En cualquier caso, las plegarias suelen exponerse mediante una serie de fórmulas que se repiten a lo largo de toda la obra. Las más frecuentes son del tipo:

rogaron a Santo Domingo que rogasse al nuestro ssenhor iesu cristo por ellos
de dia & de noche acomendadndo se a dios & a Santa Maria & a Santo Domingo
faziendo cada dia su oration
acomendando se toda uia a Dios y a Santo Domingo
rogaron ala gloriosa santa maria & Santo Domingo que lo ouissen piedat & los sacassen daquellas penas

Estas fórmulas, aunque varían, se repiten constantemente. Esta repetición tiene la función de fijarse en la memoria del público al que va dirigido la obra y así, facilitar la rápida difusión. Pero más allá de esto, la plegaria tiene otra función de gran importancia: constatar el afianzamiento de la fe en los beneficiarios.

Javier Roberto González analiza desde otra perspectiva la plegaria y establece una relación entre beneficiario y divinidad que funciona en distintos sentidos:

Este esquema pragmático responde en efecto a un turno inicial ascendente hombre-Dios que consiste en un pedido —la plegaria, de naturaleza verbal—, en un turno de respuesta descendente Dios-hombre que consiste en la efectiva realización de los pedido —el milagro, de naturaleza fáctica—, y en un turno final que confirma la satisfacción fáctica de lo pedido mediante un agradecimiento que asume ya en una modalidad verbal —plegaria de acción de gracias—, ya una modalidad fáctica o gestual —realización de ofrendas o muestras de asombro y beneplácito—. (González, 2008: 83).

Así, González contempla la plegaria como el establecimiento de un diálogo entre beneficiario y divinidad que sucede en distintos pasos consecutivos: la plegaria, el milagro y lo que aquí llamamos la llegada a la abadía. Esto aquí se tratará en distintos apartados, pero es realmente interesante ver cómo se establece la relación entre los tres elementos, cuyo origen se da en una de las distintas fórmulas verbales que hemos indicado.



# Secuencia maravillosa

## Indicador temporal

Otra vez Jesús les habló, diciendo: “Yo soy la luz del mundo; el que me sigue, no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida”.

*Evangelio de San Juan, 8:12*

En el primer epígrafe hemos visto que se da una fecha y lugar, pero también se nos da, normalmente, el momento del día en el que sucede el milagro. A continuación veremos que esto tiene una importancia significativa.

La gran mayoría de milagros suceden por la noche<sup>5</sup>. Éste es un espacio de tiempo muy tratado a lo largo de la historia. Un vistazo rápido en cualquier diccionario etimológico nos indicará que, de la época clásica a la Edad Media, hay un cambio radical en la concepción del concepto de la noche.

Así como en sus inicios los griegos la relacionaban con la muerte, el sueño, las pesadillas, la angustia, el error, etc., con el tiempo fue adquiriendo una nueva significación. Según Revilla, «la mística cristiana la dota de nueva significación, como tránsito a la vida diurna (=salvación); se entiende, tránsito no exento de quebrantos, pero que se superan por la gloria final» (Revilla, 1999). En nuestro caso, sin duda tomamos la segunda significación ya que, podríamos decir que la noche no sólo es el momento del día en sí sino todo el periodo en el que los hombres se encuentran cautivos, el momento en el que reina el mal, y así, por antítesis, la luz del día, representa a Dios y la salvación:

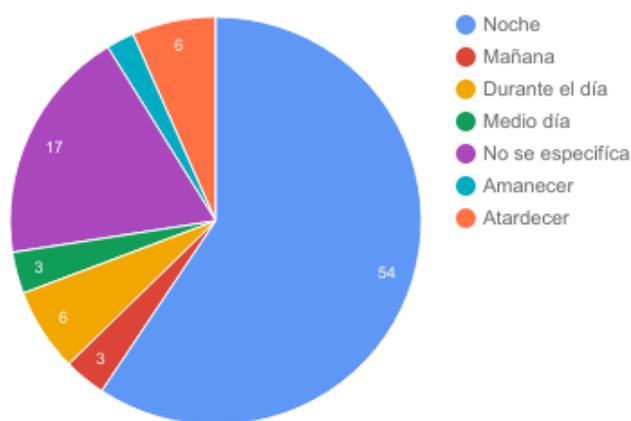
---

<sup>5</sup> Vid. p. 48.

La tradición doctrinal cristiana, por demás, interpreta que Jesucristo nació de noche, cuando el sol se ausenta de la faz de la tierra y reina la oscuridad tenebrosa, para dar a entender que la humanidad estaba en poder del diablo por el pecado de Adán (Acebrón, 2004: 115).

Entonces, y teniendo en cuenta que Santo Domingo juega el papel de intermediario<sup>6</sup> entre Dios y el hombre, el hecho de que aparezca en medio de la noche y en forma de luz en la gran mayoría de ocasiones, nos alerta de un significado intencionado por parte del redactor de los milagros para representarlo de este modo. Santo Domingo es, pues, quien muestra el camino a seguir, quien ofrece la protección dentro de un espacio temporal lleno de peligros.

El siguiente diagrama permite observar la preferencia que Pero Marín concede a la noche con respecto al resto de momentos del día:



---

<sup>6</sup> «Esta consideración de Dios todopoderoso, juez severo y lejano, condiciona el esquema espiritual de los fieles, e incluso sus prácticas religiosas, pues surge la necesidad de unos intermediarios, o como los denomina Manselli, portavoces de doble sentido. En su función de intermediario, el santo se reconoce por su poder, por fuerzas que derivan de su santidad; en una palabra, por los milagros que propia. Y debe subrayarse esto: es el poder divino el que realiza los milagros; el santo, como intercesor, únicamente los propicia, y la mayoría de los hagiógrafos cultos se preocupa de constatarlo así» (Baños, 2015: capítulo 3.2.1).

Vemos que la noche es importante por su simbología, así como el hecho de que suceda durante el día es también significativo. Este es un momento en el que las obligaciones diarias hacen que se reduzca al mínimo posible las probabilidades de huir sin ser vistos por nadie. Santo Domingo, nuevamente, confirma que aquél que demuestre una fe inquebrantable será liberado, de un modo u otro, sin poner en riesgo su vida. Para muestra de lo dicho, veamos tres milagros que suceden durante el día.

En el caso del milagro nº 3 vemos cómo Santo Domingo se aparece ante un violador y lo libera. No solamente lo libera sino que su intención es que todo el mundo lo vea, que todo el mundo sea testigo de su poder, ya que esto sucede durante la misa y en presencia del rey don Alfonso. Para causar un mayor impacto, el cautivo ya liberado se presenta en la iglesia, interrumpiendo la misa al ser perseguido por sus guardias, que intentan apresarlos sin éxito. El caso del carnicero, el milagro nº 82, se da en el mismo momento, durante la misa. Se encuentran en un momento de celebración, que aprovechan para advertir a sus fieles de que es necesario que veneren a Santo Domingo si no quieren padecer ninguna consecuencia. En ese instante se incendia la casa del carnicero, lo que sugiere que no ha cumplido con sus deberes para con el Santo. Por último, el milagro nº 24, en el que se presencia un terremoto al poner en duda que el cuerpo de Santo Domingo no reposa en la villa. A modo de queja, su tumba se estremece ante todos los presentes, acallando así la opinión de aquellos que han puesto en duda la veracidad del lugar de su sepultura.

Como vemos, estos milagros, que son sólo un ejemplo entre muchos otros, buscan llamar la atención, buscan aclarar a aquellos que puedan tener dudas de los milagros obrados por Santo Domingo porque no se puede negar su poder divino si existen testigos que puedan confirmarlo.



## Claridad y Aparición

Aunque Arizaleta en su estudio nombra dos opciones —claridad y voz/visión— lo cierto es que en la obra se expresan otros modos para hablar de las distintas manifestaciones del santo.

Si hablamos de una aparición mediante claridad estrictamente, hallamos en el texto treinta y cuatro ocasiones, y si hablamos de voz estrictamente, tan solo se da en nueve ocasiones. Lo cierto es que los sueños constituyen también uno de los modos favoritos de los compositores del texto para que Santo Domingo haga acto de presencia. En el milagro número 55, el captor decide poner a prueba a su cautivo haciéndose pasar por el santo: «Dixol aquel su sennor ue tu carrera, yo so aquel domingo por qui tu ayunas que te puedo fazer bien & mal. desaqui non ayunes» (*MR*, 55, 126). A esto, el cautivo le responde: «sennor yo non dexare de moler & fazer toda mi lauor que tu mandares. & non quieras que dexe mio ayuno» (*MR*, 55, 127). Éste se burla de él, asegurándole que jamás volverá a tierra cristiana. Al octavo sábado de ayuno, el santo se aparece y le asegura que puede marcharse pero el cautivo, quizás temeroso de que su amo lo haya engañado de nuevo, no se marcha. Al siguiente sábado, Santo Domingo se vuelve a aparecer para pedirle que se marche, llevándose consigo un caldero con el que sirve a su señor. La aparición en este milagro es mediante sueños ya que «desperto fallo la puerta dela casa abierta & tomo la armella de fierra que tenie ala pierna diestra & sacosela el mismo con su mano & ali entendio que era con el dios & Santo Domingo & tomo la calderuela» (*MR*, 55, 127).

Con una frecuencia igual o menor a dos ocasiones, Santo Domingo también se presenta quebrantando cadenas, sacando a los cautivos fuera mientras duermen o tan sólo apareciendo —sin especificar claridad o voz—, como es el caso, por ejemplo, del milagro número 2, en el que se aparece a Amohamat, adalid de Cordoba en el puente para avisarle de que durante esa noche liberará a los cristianos de sus cárceles. La reacción instantánea del

adaliid es volver a la villa y poner sobre aviso a todo el mundo para que, durante la noche, deje bien encerrados a sus cautivos así como someterlos bajo estricta vigilancia. El esfuerzo será en vano porque Santo Domingo los liberará y pasarán entre ellos sin que se den cuenta. En una ocasión, tan siquiera hace acto de presencia, pero los cautivos intuyen que su liberación es gracias a Santo Domingo. Esto sucede en el milagro número 25. A uno de los captores se le cae un cuchillo del bolsillo. Los cautivos lo guardan con celo hasta la noche para poder hacer un agujero en la pared y huir, pero temen ser descubiertos, razón por la que se encomiendan al santo. A modo de conclusión, es interesante la reflexión que hace Juan José Usabiaga acerca de la representación de las apariciones en la pintura bajomedieval ya que, aunque perteneciente a otro ámbito, sus palabras pueden aplicarse a lo que nosotros estamos tratando aquí:

Esta aparición incide, evidentemente, en la idea de que existe una comunicación absoluta y directa entre los mundos celestial y terrestre, y en el hecho de que, de la misma forma que es absolutamente factible la intervención sobrenatural del santo en asuntos terrenales atendiendo a las necesidades de sus devotos, así mismo, es posible su intervención en aquellos casos que tenga que ver con cuestiones que atañen a sus propias reliquias (Usabiaga, 2011: 187).

Santo Domingo es entonces representado, de nuevo, como un puente entre lo divino y el hombre, su presencia, ya sea en forma de claridad, su aparición corporal o bien su voz, no deja de testimoniar aquello que predica la fe cristiana. Su presencia en sí misma, incluso antes del milagro, ya afirma el poder divino. Es el primer acto que se ejecuta en dirección descendiente (Dios-hombre) que se da en los milagros.

## Diálogo

De esta forma se destaca la imprescindible vigilia del alma en el momento de acceder a la ostensión divina, pues ésta no puede tener lugar en quienes, por desfallecimiento, se han abandonado al deleite del reposo olvidando la alerta frente a las tentaciones de la carne y del diablo.

Julián Acebrón.

*Sueño y ensueños en la literatura castellana medieval y del siglo XVI*

Santo Domingo habla siempre con sus devotos. Como dice Arizaleta, esta es una relación en la que es Santo ordena algo al devoto y éste lo cumple. Esto suele ser llevar un exvoto al monasterio o bien encargarle una misión, como sucede en algunos milagros.

En el caso del milagro número 11, Santo Domingo se aparece ante Simón de Segura y le promete la libertad a cambio de ayunar de carne los miércoles. En el caso del milagro número 13, Johan Sánchez es enviado a recaudar bienes de las cabalgadas para Santo Domingo cuando es capturado, pero Santo Domingo lo manda a Lorca para exigirles que cuiden mejor de su imagen. Como nadie le cree, se encomienda de nuevo al Santo y acto seguido aparecen más cautivos.

Sin embargo, en la mayoría de ocasiones siempre se repite una misma estructura: tras la aparición del santo —en sus diversos modos de aparecerse—, el devoto no lo reconoce por lo cual el Santo tiene que asegurarle quién es con la siguiente fórmula: «Dixol sennor qui sodes uos que estom dezides dixol la boz. yo so Santo Domingo de Silos. anda non ayas ningun miedo. ue tu carrera» (MR, 63, 139). Aunque también se sirve de la siguiente: «Dioxles una boz. cristianos fijos de dios via ios comigo que yo so Santo Domingo de Silos que uengo por uos» (MR, 70, 152).

En este punto es importante tener en cuenta que el diálogo entre santo y devoto no concierne a los sentidos corporales —cuyo dominio es la realidad material— sino a los sentidos del alma:

Lejos de ser una simple fórmula retórica de la admonición divina en sueños, la interrogación («¿dormides o uelades?») va dirigida no a la disposición física ni a los sentidos corporales del soñador, sino a los interiores: los ojos y los oídos del alma. [...] Los usos figurados que la Antonimia dormir/despertar presenta en estos y otros textos no hacen sino confirmar su asimilación moral (Acebrón, 2004: 50).

Acebrón analiza el milagro número 4, en el que Santo Domingo se le aparece al rey don Alfonso para decirle que su petición ha sido concedida por Cristo. Por supuesto, le hace saber que «lo que anoche rogastes acabado uos loe del nuestro ssenor iesu cristo» (*MR*, 4, 44), es decir, que tras haber estado rezando —demostrando su fe— sus ruegos han sido escuchados. Se nos muestra aquí a un rey comprometido con la fe cristiana y con los sentidos del alma despiertos.

Esto mismo puede ser trasladado al resto de milagros pues al establecerse el diálogo entre el santo y el beneficiario se está demostrando que Santo Domingo —y por extensión, Dios— no sólo escucha las plegarias de sus fieles sino que también las responde. Aquí, además de dar prueba del poder divino se manifiesta que el camino mostrado por la fe cristiana es verdadero, real, porque el testimonio queda fijado mediante las palabras que, gracias a la Monasterio y a Pero Marín, ahora quedan también por escrito para la posteridad.

García de la Borbolla destaca los distintos modos en los que se Santo Domingo suele hacerse reconocer. Observemos que hay mucha insistencia en determinar que es Santo Domingo, y no otro santo, el que está socorriendo al beneficiario en apuros. ¿Por qué tanta insistencia? Porque posteriormente el fiel se acabará dirigiendo a su monasterio para venerar

su imagen y ayudar económicamente al monasterio. García de la Borbolla dedica un estudio a la imagen reflejada de Santo Domingo, y además de analizarlo, hace una afirmación que nos lleva a la reflexión:

El santo al nacer, vivir y morir en un marco histórico y un ámbito social determinado, fue necesariamente conocido por un conjunto de individuos, sus contemporáneos. De manera que para ellos el santo es un personaje real y reconocible, además ellos serán los que poseen su representación más fidedigna [...]. Con el desarrollo de su culto y la transmisión de su devoción, el santo adquiere lo que podemos llamar la “imagen simbólica” (García de la Borbolla, 2001: 136).

Así pues, para que el santo pueda ser reconocido —ya que es necesario para que se cumpla el propósito de la obra— son necesarios distintos recursos para su reconocimiento. García de la Borbolla destaca varios: en primer lugar, habla de la nomenclatura que le atribuye Berceo (novel caballero, leal escapulado, tal cabdiello, baron del bon tiento o el adalid caboso) que «establecen cierto paralelismo entre el santo y un caballero épico». Por otro lado, «los cristianos redimidos» que extenderán su fama, ya conocedores de los milagros que suele obrar el santo. Pero el que resulta más interesante es sin duda el «mensaje autopropagandístico», que no es otro que el la identificación que hace el santo de sí mismo mediante fórmulas como «Dixol sennor qui sodes uos que esto me dezides dixol la boz. yo so Santo Domingo de Silos. anda non ayas ningun miedo. ue tu carrera» (*MR*, 63, 139).

En el siglo XIII, el monasterio de Santo Domingo de Silos hace un gran esfuerzo propagandístico con los *MR* con la intención de recibir un beneficio económico que le permita cubrir las necesidades del monasterio. Por tanto, el reconocimiento del santo que está ayudando al beneficiario es indispensable. Sin esto, el beneficiario no podrá saber, de ningún modo, dónde tendrá que peregrinar para agradecer el gesto del héroe cristiano que lo ha liberado.



## Primer paso hacia la liberación y obstáculo salvado

Los milagros son producto de la voluntad de Dios movida por la intercesión del santo a actuar en favor de los hombres.

Ángeles García de la Borbolla

“Santo Domingo de Silos, el santo de la frontera”

Tras el establecimiento de la comunicación entre Santo y devoto, lo siguiente que sucede en los milagros es que ocurre el milagro en sí mismo. Se rompen las cadenas, el enfermo sana, aparecen puentes de la nada para que los cautivos liberados crucen ríos sin que los captores puedan seguirlos, etc.

Esta es la secuencia que normalmente se repite en más ocasiones ya que en los milagros de estructura compleja —como los denomina Arizaleta— a menudo surgen problemas que dificultan la huida.

Arizaleta cataloga como milagros complejos los siguientes:

3	cautivo de la justicia
4	de política castellana
5	de curación
13	de cautivos
23	de curación
24	de política monástica
44	de cautivos
45	de cautivos
52	de cautivos
55	de cautivos
56	de cautivos

82	política monástica
87	cautivo de la justicia
91	cautivo de la justicia

Pero además de constatar los milagros complejos que analiza Arizaleta, debemos hablar del milagro en sí mismo. Ya hemos aludido anteriormente al concepto *poder divino* para expresar las relaciones descendentes entre Dios y los hombres, pero en ningún caso se ve mejor reflejado que aquí.

El milagro en sí mismo es la máxima expresión del poder divino que puede presenciar el hombre. En términos literarios, este sería el clímax de la narración. El milagro nos ha puesto en situación presentándonos a los beneficiarios dentro de un contexto concreto, nos ha relatado sus penas para familiarizarnos con el devoto y ahora, al fin, nos libera de toda la tensión acumulada, resolviendo la situación de una forma inesperada. Este fenómeno se corresponde también con la *anagnórisis* aristotélica. Aristóteles la identifica con el momento de la narración en la que se pasa del desconocimiento a la verdad. Es el «procedimiento más relevante para conmocionar a los espectadores» (Pascual, 2016: 84), dice Emilio Pascual al respecto. En los MR, la *anagnórisis* se daría cuando Santo Domingo se aparece ante los beneficiarios. La tensión narrativa se descarga, el lector/ oyente respira tras una intensa narración.

Ya hemos dicho antes que este es el apartado que más frecuentemente se prolonga. Veamos, por ejemplo, el milagro número 13: Johan Sánchez es mandado a recaudar bienes de las cabalgadas para el monasterio de Santo Domingo. En el camino es capturado, herido y torturado hasta que Santo Domingo intercede, obrando el milagro de su liberación. Consigue salir de su celda, pero es visto por una mora que lo ve huir. Johan Sánchez implora de nuevo la ayuda del santo, y la mora que pretende dar aviso de la fuga se quema. De nuevo, trata de

huir de la villa, pero otra vez un moro lo descubre, y justo antes de dar el aviso, implora a Santo Domingo su ayuda y este intercede de nuevo por él, provocando el desmayo del moro. Al fin Johan consigue huir y llega a Lorca, donde va a cumplir con lo que Santo Domingo le ha encargado. Los cristianos no creen ni una palabra de lo que éste les dice así que, ante el miedo de ser juzgado, pide a Santo Domingo que interceda una última vez. A modo de respuesta, Santo Domingo hace llegar a Lorca al resto de cautivos que estaban con Johan en Vera.

Como podemos ver, el ritmo es muy pausado, se dan toda clase de detalles respecto a la situación que padece el beneficiario, su ansiedad ante una nueva situación que atenta contra su libertad e incluso su vida, de modo que implora una y otra vez a Santo Domingo para que lo socorra... Todo esto responde a una función: demostrar el poder de Santo Domingo, y por extensión, de Dios, que protege a sus fieles ante cualquier situación si estos lo merecen.



## **Llegada a la abadía**

Los devotos siempre deciden dirigirse al monasterio para agradecer en persona que Santo Domingo les haya beneficiado. Normalmente, en el caso de los milagros de liberación, los cautivos dejan sus cadenas en el monasterio para dar testimonio del milagro, de hecho, los milagros de liberación obrados por él han acabado por definirlo como un santo liberador de cautivos, siendo representado por cadenas. Así también lo afirma García de la Borbolla:

La tradición hagiográfica propia de cada santo contribuye a acrisolar un tipo de imagen que toma como elemento principal una función ejercida durante su vida, o bien tras su muerte mediante su acción milagrosa. De este modo, se crea una suerte de binomio que asocia al santo con una tarea determinada y que al mismo tiempo contribuye a consolidar su fama de santidad. En el caso de Santo Domingo de Silos su imagen simbólica es consecuencia de la identificación del santo con una determinada acción milagrosa: la liberación de los cristiano encarcelados en territorio musulmán (García de la Borbolla, 2001: 137).

A pesar de que en la mayoría de ocasiones, el santo recibe las cadenas de los fieles liberado, no siempre es así. En el milagro número 1, por ejemplo, la dueña del esclavo se burla de él asegurándole que sólo cuando el caldero vaya «a cristianos» podrá él regresar. Santo Domingo lo libera, pidiéndole a cambio que lleve el caldero a su casa. De esta forma, se cumple cuanto Cafra dijo a su esclavo. En el milagro número 7, tras la liberación, los cautivos se encuentran con el hijo de quien los ha mantenido encerrado así que toman su lanza y lo capturan para luego venderlo. En honor al santo le llevan la lanza así como las cadenas. En el número 25, a uno de los guardias se le cae un cuchillo y lo utilizan para escapar. Al conseguirlo, se lo llevan al monasterio. En el número 26 le lleva una maza de madera y en el número 55 una armella y calderuela. Especial mención tiene el milagro número 55, en el que se relata la captura y abuso de Caterina. Ésta concibe dos hijos de su

captor, y cuando Santo Domingo la libera le exige que lleve al segundo para ser bautizado en su propia casa. No se da ninguna información acerca del primero, si la madre lo lleva con ellos o lo deja. En cualquier caso, en el milagro sólo se hace mención del segundo.

En cuanto a otros tipos de milagros, sólo se cita un exvoto. Se trata del milagro número 23, en el que Pedro de Couiel lleva una vela que han hecho su mujer y suegra para pedirle a Santo Domingo que lo cure. Recordemos que es este el milagro en el que el Santo castiga a un hombre por tener un mal comportamiento para con su mujer y suegra. En el caso de la presencia del rey, éste siempre agradece la mediación del santo mediante alguna concesión al monasterio.

El porcentaje de exvotos es muy alto, aunque haya muchas ocasiones en las que no se habla de ningún objeto para el monasterio. De los noventa y un milagros, en veintitrés no hay mención de exvoto. Pero nada más y nada menos que en un setenta y cinco por ciento de los milagros afirman que los beneficiarios dejan un testimonio del prodigio.

La clave de todo este asunto radica en que los exvotos cumplen con una función primordial: atestiguar la veracidad de los milagros relatados. Los exvotos son muy importantes porque son un testimonio físico de milagros, sin ellos el relato podría quedar en solamente eso, en un simple relato. Pero con un exvoto de por medio lo narrado se ve confirmado, se disipa la posibilidad de dudar de su imagen de santo taumaturgo.

Por último, antes de concluir con el análisis, es necesario que recordemos cuál es el objetivo principal de toda la obra: la idea de la propaganda del monasterio para conseguir un beneficio económico. Las peregrinaciones hasta el monasterio, que el mismo Santo Domingo exige a quienes ha beneficiado con fórmulas como «lieua la ala mi casa», buscan hacer que el beneficiario vaya hasta el monasterio, dé fe del milagro, y, sobre todo, apoye económicamente al monasterio para cubrir sus necesidades.

Cerraremos el capítulo con las palabras de García de la Borbolla al respecto:

Estas mismas peregrinaciones que realizan los ex-cautivos en acción de gracias al monasterio de Silos, no sólo son una manifestación de la religiosidad popular, sino que repercutía de manera directa en los beneficiarios económicos de este centro religioso. Las donaciones efectuadas por estos fieles agradecidos garantizaban en cierta medida muchas de las necesidades básicas del templo, como por ejemplo la luminaria (García de la Borbolla, 2001: 140).



## Conclusiones

Las fuentes hagiográficas medievales, textos que validan la santidad de un individuo, son obras inspiradas en el culto a los santos y destinadas a mantener su memoria en una comunidad. Por lo tanto para el hagiógrafo no resulta primordial la narración cronológica de una vida, como tampoco la cantidad y calidad de las fuentes disponibles para componer su obra. El resultado serán leyendas hagiográficas donde el protagonista sobrepasa el rango de personajes histórico y adquiere un nuevo valor: el ser un modelo de vida, un *exemplum* que imitar o admirar. sin duda el santo pertenece a la historia, dada su condición humana, como a la metahistoria debido a su participación divina. Generalmente, se trata de fuentes donde la individualidad desaparece en función de lograr la personificación de una abstracción: la santidad.

Ángeles García de la Borbolla.

“La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?”

En este punto, es necesario que nos preguntemos el porqué de todas todas las decisiones que se tomaron para estructurar de este modo los milagros. ¿Por qué seguir esta estructura y no otra? ¿Cuáles eran las intenciones de Pero Marín al narrar los *MR*? ¿Cuáles eran sus objetivos?

Los *MR* fueron escritos en romance, primer punto que nos indica que la intención de sus autores era claramente divulgativa. Acercarse al vulgo era una prioridad porque, de querer referirse tan sólo a un público minoritario y erudito, la lengua predilecta hubiera sido

el latín. Pero está escrito en romance así que el pueblo en su totalidad es el destinatario de los milagros.

Por otro lado, ya hemos visto a lo largo de todo el proyecto que los *MR* están escritos siguiendo una estructura casi idéntica —las variantes ya las estudió por su parte Arizaleta, como ya mencionamos anteriormente— y esto no tiene otra función que facilitar a los receptores de la obra su memorización y transmisión. Incidimos nuevamente: el receptor al que va dirigido se quiere que sea lo más diverso y amplio posible, y el mejor modo de llegar a la mayoría es transmitiendo los milagros de unos a otros. Fijarlo en la memoria asegura que la transmisión sea mucho más fácil.

De modo que, usando una lengua mayoritaria y una estructura fácil de memorizar, Pero Marín tiene que preocuparse ahora de que el mensaje que quiere transmitir tenga la calidad necesaria. Con calidad no nos referimos a otra cosa que asegurar que el mensaje que se quiere transmitir lo haga con todo detalle, para que el receptor lo capte en todas sus dimensiones. ¿Y cuáles son estas dimensiones? Pues no son otras que las que hemos ido desmigajando en detalle, lo que Arizaleta bautizó como «secuencia primera» y «secuencia maravillosa». Así pues, los autores se preocupan por fijar una fecha y un lugar para que el receptor pueda sentir los *MR* como un noticiero que recopila sucesos acaecidos recientemente. Porque datarlo y ubicarlo geográficamente añade autoridad al texto además de fijar el lugar de peregrinaje. Por otro lado, los beneficiarios de los milagros no son sólo los nobles, de hecho, en su gran mayoría son plebeyos, con lo cual, identificarse con alguno de ellos resulta muy sencillo. No podría ser de otro modo porque recordemos que el receptor de la obra no puede ser un sector específico sino la comunidad de fieles en su totalidad. El objetivo es el acercamiento al receptor. La explicación de lo sucedido a los beneficiarios enfatiza que, incluso en los momentos más difíciles que se antojan imposibles de superar, Santo Domingo acude para ayudar a sus devotos más fieles. Así se demuestra que el poder de

Santo Domingo no tiene límites y que aquellos que sean sus devotos serán auxiliados cuando la situación lo exija. Por ello las plegarias a Santo Domingo son necesarias, porque es mediante la demostración de fe que se empieza a establecer la comunicación con el santo. El diálogo entre devoto y santo magnifica que Santo Domingo es un santo cercano a todo el pueblo. Es accesible para todos. Aquél que le dedique sus plegarias no sólo será escuchado sino que también será respondido. Santo Domingo favorecerá a sus fieles siempre que estos le respondan visitando su casa porque sólo mediante los exvotos queda fijado, de forma material e incuestionable, que lo relatado es verídico. No sólo lo dice en el texto —que ya de por sí se convierte en autoridad por el hecho de hallarse escrito en pergamino— sino que es real y se puede encontrar en un lugar perfectamente localizado: el monasterio de Santo Domingo de Silos.

Del conjunto deducimos que los *MR* han sido creados con una intención propagandística que busca, en definitiva, la ayuda económica de la comunidad cristiana para su sustento. Obviamente, existe una devoción hacia Santo Domingo por parte de Pero Marín, así como también la idea de que hacer algo positivo por el santo en vida sin duda repercutirá, también positivamente, tras la muerte. No queremos mostrar una visión materialista de Pero Marín porque no dudamos de su devoción, pero sí queremos hacer hincapié en el aspecto económico porque nos parece que los *MR* son una herramienta propagandística muy eficiente. El pueblo puede conocer los milagros de Santo Domingo así como ser conscientes de dónde se encuentran sus restos y dónde pueden ir a venerarlo. Tenemos que ser conscientes de que el monasterio depende económicamente en gran medida de las donaciones de sus fieles, de modo que cuantos más devotos acudan al monasterio, más fácil será recibir donaciones.

Queda demostrada la pericia de Pero Marín a la hora de componer los milagros acorde con su propósito, pero además de todo esto, supo ver el momento idóneo para ello. A finales

del siglo XIII la península se halla en plena reconquista. Los reinos cristianos pugnan por el territorio, de modo que Pero Marín aprovecha este marco para mostrarnos a un santo comprometido con la causa. Santo Domingo se convertirá en el santo liberador de cautivos en tierras moras, las cadenas se convertirán en su símbolo, y su fama se extenderá rápidamente a todo el territorio, que se halla sumergido en esta continua guerra.

Los *MR* fueron en su momento una obra de actualidad porque su compilador tuvo la pericia de observar a su alrededor y adaptarse a lo que el pueblo demandaba: una lengua que pudieran comprender, un héroe que velara por ellos en una época convulsa y un modelo en el que poderse proyectar.

Nunca consideres el estudio como una obligación sino como una oportunidad para penetrar en el bello y maravilloso mundo del saber.

Albert Einstein



## Bibliografía

Acebrón, Julián (2004): Sueño y ensueños en la literatura castellana medieval y del siglo XVI, Universidad de Extremadura, Cáceres.

Anton, Karl-Heinz (1988): *Los “Miraculos romançados” de Pero Marín*, Abadía de Silos (Studia Silensia), Sto. Domingo de Silos.

Arizaleta, Amaia (2005): “Las variantes del relato maravilloso en los Miraculos romançados, atribuidos a Pero Marín (segunda mitad del siglo XIII)”, *Méridiennes*, pp. 55-86, Série Générale, Toulouse.

Arizaleta, Amaia (2009): “La memoria del monarca: Alfonso X, testigo de PeroMarín (Miraculos romançados, 4)”, *Cahiers d’études hispaniques médiévales*, número32, pp. 267-300, Lyon.

Baños Vallejo, Fernando (2003): *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, pp. 43-63, Ediciones Laberinto, Madrid.

Blanchot, Maurice (1969): *El espacio literario*, Paidós, Buenos Aires.

Boyer, Regis (1980): “An attempt to define the typology of medieval hagiography”, *Hagiography and medieval literature. a symposium*, pp. 27-36, ed. H.Bekker-Nielsen, Odense University Press, Odense.

Carmona Muela, Juan. (2003): *Iconografía de los santos*, Ediciones Akal, Madrid.

Chevalier, J & Gheerbrant, A (2009): *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona.

Cirlot, J.E (1997): *Diccionario de los símbolos*, Siruela, Barcelona.

Domínguez-Navarro, David (2010): “Fervor religioso y antisemitismo en Los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo”, *Lemir*, 14.

Escartín, Montserrat (1996): *Diccionario simbólico literario*, PPU, Barcelona.

Fernández Pérez, Juan Carlos (2005): *El estilo de Berceo y sus fuentes latinas: la Vida de Santo Domingo de Silos, Los milagros de Nuestra Señora y los Himnos: análisis comparativo*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.

García de la Borbolla, Ángeles (2002): "La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?" *Memoria y Civilización (MyC)*, 5, pp. 77-99, Universidad de Navarra.

García de la Borbolla, Ángeles (2002): "Santo Domingo de Silos, el santo de la frontera: la imagen de la santidad a partir de las fuentes hagiográficas castellano-leonesas del siglo XIII" *Anuario de Estudios Medievales*, 31/1, pp. 127-145, Universidad de Navarra.

Gerli, Michael (1992): *Estructura de los Milagros de Berceo*, Biblioteca Gonzalo de Berceo, Madrid.

González, Javier R. (2008). "Las plegarias en las vidas de Santos de Gonzalo de Berceo", pp. 80-105, *RILCE*, Vol. 24, nº 1.

Gutiérrez, Pablo C (1932): *Vida y milagros de Santo Domingo de Silos (narración popular)*, Abadía de Silos.

Labarta de Chaves, Teresa (1984): *Vida de Santo Domingo de Silos; Gonzalo de Berceo; Edición introducción y notas de Teresa Labarta de Chaves*, Clásicos Castalia, Madrid.

Ménendez Peláez, J. et al. (2012): *Historia de la literatura española. Volumen I: Edad Media*, Everest, León.

Mestre Campi, J & Sabaté, F (1998): *Atles de la «Reconquesta»: la frontera peninsular entre els segles VIII i XV*, Barcelona, Edicions 62.

Pascual Barciela, Emilio (2016): "La anagnórisis como proceso dramático: análisis comparado en Los siete infantes de Lara, de Juan de la Cueva, y El bastardo Mudarra, de Lope de Vega", *Cuadernos de Investigación Filológica*, 42, pp. 81-110.

Revilla, Federico (1999): *Diccionario de Iconografía y simbología*, Madrid, Cátedra.

Serna González, C., & Fernández González, R (2002): *Real Abadía de Silos: historia-arte-vida*, Burgos: Editur.

Usabiaga, Juan José. (2011). “Presencia postmortem de los santos relacionada con sus propias reliquias en la pintura bajomedieval”, *Bilduma Ars*, 1, Universidad del País Vasco. [http://www.ehu.eus/ojs/index.php/ars\\_bilduma/article/view/1034/Presencia%20postmortem%20de%20los%20santos%20relacionados%20con%20sus%20propias%20reliquias%20en%20la%20pintura%20bajomedieval](http://www.ehu.eus/ojs/index.php/ars_bilduma/article/view/1034/Presencia%20postmortem%20de%20los%20santos%20relacionados%20con%20sus%20propias%20reliquias%20en%20la%20pintura%20bajomedieval) [consulta: 19/04/2017].

Uwe, Topper (2006): *La era hispánica y su origen*, Berlín.

Vivancos, M (2003): “Domingo de Silos: historia y leyenda de un santo”, *Silos. Un milenio. Actas del Congreso Internacional sobre la Abadía de Santo Domingo de Silos. Vol. II: Historia*, pp.223-263, Universidad de Burgos-Abadía de Silos, España.