

DE lo humano y lo divino en la literatura medieval:
SANTOS, ÁNGELES Y DEMONIOS

© JUAN PAREDES (ED).
© LOS AUTORES de sus textos.
© UNIVERSIDAD DE GRANADA.
DE LO HUMANO Y LO DIVINO EN LA LITERATURA
MEDIEVAL: SANTOS, ÁNGELES Y DEMONIOS.
ISBN: 978-84-338-5389-9.
Depósito legal: GR./ 1.286-2012.
Edita: Editorial Universidad de Granada.
Campus Universitario de Cartuja. Granada.
Fotocomposición: TADIGRA S. L. Granada.
Diseño de cubierta: José María Medina Alvea.
Ilustración de portada: Apocalipsis. Bibliothèque Nationale
de France. Ms. François 403
Imprime: Imprenta Comercial. Motril. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

“Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Repogrdficos - www.cedro.org), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra”.

INTERACCIÓN DE ELEMENTOS HUMANOS Y DIVINOS
ENTRE LA CANTIGA 192 DE ALFONSO X
Y EL MILAGRO 71 DE JOINVILLE

María Jesús La torre Rodríguez

El hombre medieval, como el de otras épocas, tendía a simbolizar su mundo, dotado de aparente realidad. Cualquier signo bastaba para indicar lo sagrado; no en vano la Creación era obra de Dios, por lo que se veían indicios divinos en la vida cotidiana y en otros ámbitos. Por esta razón, el signo portador de significación religiosa introduce, según Mircea Eliade (1988: 25-26), *un algo* que no pertenece a este mundo; es decir, se manifiesta de forma apodíctica en nuestro mundo natural, profano, y, al realizarse de esta forma, señala y comporta una orientación o decide una conducta. Cuando no ocurre según lo deseado, se provoca su aparición, se evocan fuerzas o figuras sagradas, ya que el signo se pedía para encontrar un punto de apoyo absoluto. Por ello, lo sagrado será lo real por antonomasia, potencia, eficiencia, fuente de vida y de fecundidad: el hombre desea vivir en lo sagrado, situarse en la realidad objetiva; este impulso se verificará en todos los planos de la existencia.

El citado autor introduce en su obra un término pertinente, muy apropiado, para nuestro estudio: el de *hierofanía* (del griego *hieros*, sagrado, y *phanomai*, manifestarse): manifestación de lo sagrado. En esta línea, el hombre medieval organizaba gran parte de sus experiencias al sentirse, por voluntad divina, el centro del Universo y de la Creación; el hombre —se entendía— constituía la culminación de lo creado, una Imago del Ser Supremo que trascendía el pensamiento racional. Admitía la actuación de Dios, ante el cual se encontraba muy sensibilizado; la divinidad entraba a forma parte de la Historia como un elemento más de sus vidas y era vista con naturalidad, así como todo lo relacionado con ella. De ahí que las fronteras de delimitación entre los mundos sagrado-divino y natural-profano resultaran permeables, evidenciaran, por ejemplo, miedos personales o colectivos, supuestas enfermedades sin nombre o intentaran explicar, por parte del Cristianismo, dogmas teológicos criticados por otros credos.

La vida se hallaba fuertemente impregnada de signos; los elementos divinos, al igual que los humanos, se mostraban reversibles, en continua

intercomunicación. Para ello se establecían relaciones basadas en la confianza, el pacto y el compromiso de espíritu, ya que se quería indagar lo sagrado y dotarlo de verdad. La vida del hombre y la del Cosmos poseían una noción simbólica como manifestaciones reconocibles de la divinidad. El símbolo mediaba y enlazaba el Cielo y la Tierra, la materia y el espíritu (González, 2009: 55); comportaba un *axis mundi*.

En este sentido, hubo un género medieval que se perfiló como esencial y ofreció muestras significativas de la acción de Dios en el mundo: el milagro literario, en el que, además, confluía lo maravilloso y lo salpicaba cuando se tomaban por intermediarios a la Virgen, los santos, el propio peregrino del viaje de la vida, los que podían aparecerse o desplegar formas diabólicas o angelicales. Por tanto, las CSM, a juicio de Jesús Montoya (1988:20-21), al retraer sucesos considerados milagros, también participarían del convencimiento medieval de ver operar la acción divina entre los hombres, que redundaba en alabanza de Dios y sus intercesores, los santos. Igual podríamos afirmar, por extensión, de dos formas narrativas: la crónica y las memorias. Lo maravilloso conservaba un reducto sobrenatural.

Para Jacques Le Goff (1991: 12-13), lo sobrenatural propiamente cristiano, lo maravilloso cristiano, tenía su versión en el milagro, se desprendía de lo *miraculosus*, aunque el género constituyó un elemento restringido del amplio campo de lo maravilloso e implicaba, siguiendo el razonamiento de J. Montoya (1981: 27), una actitud de fe, que lo distanciaba de la aceptación de lo maravilloso que se presentaba, por ejemplo, en el cuento.

El análisis de esta comunicación tiene por finalidad el estudio de la interrelación de elementos divinos y humanos en tres textos del siglo XIII. Concretamente, los comportamientos de la Virgen María, el demonio y los ángeles en el debatido asunto de las conversiones al Cristianismo, versus Cruzada (la de san Luis de Francia a Tierra Santa, 1248-1254) y en el de las Peregrinaciones. A través de apariciones, sueños/visiones y retratos, nos será posible establecer hierofanías diversas: espaciales (santuario, montaña, aljibe), temporales (tarde/noche) y simbólicas (luz, llamarada, agua, número tres). En estos elementos se podría constatar la presencia del signo de lo sobrenatural, un *axis mundi*, una saturación de divinidad: una comunicación entre los mundos celeste y mundano.

Los textos estudiados son los siguientes: la *Cantiga* 192: *Como Santa Maria livrou ñu mouro a que queria filiar o demo, e feze-o tornar cris chãõ*¹;

1. Para el estudio de la *Cantiga* 192 se ha utilizado la versión de Mettmann (1998), correspondiente al volumen II: de la 101 a la 260, 218-223.

una visión, inserta en un milagro, recogida por Joinville en los párrafos 481-486: *Victoire des Tartres sur le prêtre Jean. Vision d'un de leurs princes. Sa conversion*¹ y el milagro, correspondiente a los párrafos 597-598: *Pèlerinage de Joinville. Méprise de la reine. Pierre merveilleuse*¹. Por otra parte, se ha tomado como marco referencial-normativo de tales sucesos otra obra destacadísima del momento: *Las partidas*, del Rey Sabio⁴.

El milagro constituía para las gentes medievales un tipo de signo o categoría de acontecimientos que manifestaba la existencia de Dios con más claridad que todas las pruebas que los teólogos se esforzaban por aportar, sin gran éxito, era el beneficio extraordinario que un hombre (o una mujer) recibía de Dios, quien gozaba de su monopolio. Para su realización se recurría, en general, a los hombres que le estaban particularmente unidos y consagrados: los santos, por lo que el Dios de la Edad Media era un hacedor de mdagros. (Le Goff, 2005: 65-66). En esta línea se pronunció Alfonso X en la *Partida 1*, ley LXVII:

«[...] de donde todo lo que puede ser hecho por natura hace Dios e además otras que no cumple el poder de la natura. Pues la natura no puede dejar ni desviarse de obras según la orden cierta que puso Dios porque obrase [...] así como hizo el mundo e a los ángeles [...]. E hace cada día las almas de entendimiento que son en los hombres. E este poder es apartadamente de Dios e cuando obra por él, a lo que hace dícenle milagro. Porque cuando acaece es cosa maravillosa a los hombres e a las gentes [...] e mayormente cuando acaece pocas veces, pues entonces se han de maravillillar como de cosa nueva e extraña [...]. Milagro es cosa que vemos, mas no sabemos de donde viene [...], no puede hacer natura ni artificio del hombre, que del poder de Dios viene tan solamente e no de otro».

2. La obra del cronista oficial de san Luis de Francia, Joinville, en la que nos hemos apoyado para la realización de este estudio, se encuentra recogida en la edición crítica de L. Corbert (1977: 183-184). Cuando se cite a Joinville se hará atendiendo a esta fuente. Los párrafos indicados en nota se corresponden con el capítulo 57, 197-199, de Ledei, que realizó una traducción al castellano, en 1567, de la obra del senescal. Ésta, por otra parte, editada por la autora de este estudio, Latorre Rodríguez (1996). Ambas obras, también citadas en la bibliografía.

3. En la edición de L. Corbert (1997) se ubica en la pág. 208; en Ledei (1567), cap. 71, 218-220.

4. A falta de una edición crítica completa de *Las siete Partidas (El libro del fuero de las leyes)*, se ha acudido a la edición, con una amplia y comentada introducción, de Sánchez-Arcilla (2004).

En la ley LXVIII puntualizó lo que era menester para que fuese considerado verdadero: 1: proceder del poder de Dios, no por arte; 2: realizarse contra natura; 3: presentarse por merecimiento de santidad y de bondad; 4: suceder sobre aspectos sujetos a confirmación de fe.

Lo sustancialmente importante de tales aspectos vendría de la mano de lo segundo, ya que los milagros eran concebidos como intervenciones puntuales, en cuya realización, la colaboración de los santos les conferiría cierto carácter humano (Le Goff, 2005: 66). Matizaremos, no obstante, que en ocasiones, lo presentado como milagro no responderá a ello, pues se explicaría natural, biográfica o históricamente; es decir, algunas situaciones podrían contener argumentos adaptados a situaciones históricas, sociológicas, políticas, teológicas, de supervivencia personal, basados en premoniciones y en promesas.

Procederemos, pues, al análisis y posterior comentario de elementos atendiendo a las variantes encontradas. Comenzaremos por un breve resumen de los textos que nos ayude a contextualizarlos.

Cantiga 192⁵: un cristiano de Consuegra, ferviente servidor, devoto y defensor de la Virgen María, quiso convertir al Cristianismo a un moro esclavo suyo de Almería. No lo consiguió «de grado» y lo encerró en un aljibe⁶, a donde llegó corriendo el demonio la primera noche y le instigó duramente, hasta que aquél se defendió del mismo comiéndole y deshaciéndole un dedo con la boca. Esta situación persistió dos noches más, hasta que a la tercera se le apareció la Virgen, en llamarada, quien mantuvo con él una fuerte diatriba sobre la fe mahometana, instruyéndolo y usando términos bastante mundanos. Se obró el milagro y el moro aceptó convertirse, hacerse bautizar, alabar a María y cumplir las leyes de la fe católica para no arder en las «llamas del infierno» y vivir eternamente. Se desdijo de sus creencias y criticó de «vana» la ley de Mahoma. Al salir de su encierro, contó a su amo lo sucedido esos tres días.

*Visión del caballero tataro*⁷: san Luis recibió en Cesarea a unos dominicos que le relataron el origen, las costumbres y creencias de los tár-

5. El segundo centenar de *Cantigas* fue recopilado por Alfonso X durante sus viajes por Castilla, Murcia y León, entre 1264 y 1274, conjunto que junto a las cien anteriores formarían parte del proyecto editorial de dos volúmenes miniados, del códice Tj1, de El Escorial (ed. de Montoya Martínez, 1988, 34).

6. *Aljub*: «aljibe, cisterna mazmorra» (versión de Mettmann, 1998: 68). «Escondrijo de bodega» para Valverde (1992: 312). Según se interprete el verso, se podría hablar de un axis mundi o de la dimensión arriba y abajo; es decir, una comunicación con el Submundo o Inframundo, o con el Arriba, que comunicaría con el Celeste o Divino.

7. A mediados del siglo XIII comenzó la época de los grandes viajes a Oriente, con mentalidad diferente a la de épocas pasadas; se veía ahí un elemento hostil y una zona de

taros cuando los visitaron, así como un suceso que el traductor de Joinville, Jacques Ledei, vasallo de Isabel de Valois, calificó de «caso maravilloso y extraña visión»⁸.

Una vez vencido en batalla el legendario preste Juan de las Indias contra el pueblo tártaro, un caballero importante/rey tártaro, fatigado por la contienda, se retiró a descansar; recostado, en sueños, tuvo una visión en la que él se contemplaba en una montaña alta, en la que había mucha gente, ricamente ataviada y dispuesta jerárquicamente. En medio, Dios (en un trono), que le habló, la Virgen (en la derecha, delante), arrodillada, un ángel (a la izquierda) y seis reyes coronados, a ambas partes. Finalmente, Dios conversó con el tártaro y le comunicó que la victoria contra el preste Juan se había debido a su intervención y que también el emperador de Persia sería vencido si cumplían con sus exigencias: liberar a los cristianos y a los religiosos apresados en la anterior batalla y aceptar la confesión. Él se ofrecería como prueba y guía (perdió la noción del tiempo y del espacio) mediante el mancebo alado, a quien Joinville denominó Georges⁹. El

infielos a los que se intentaba denotar y destruir según el espíritu de las Cruzadas. Esta era de grandes viajes coincidió con las conquistas de los mongoles por Asia y Europa: embajada de Inocencio IV para que cesaran los ataques a pueblos cristianos que moraban por esas tierras. Aquéllos se mostraron tolerantes y favorecían una apertura de Oriente. Constituían el único poder que hubiera podido acabar contra los musulmanes. Cuando permaneció en Chipre, Luis IX recibió una embajada tártara (mongola), que significaba para él conocer al gran Khan y convertirlo al Cristianismo, así como una posibilidad de aliarse a los cristianos frente a los musulmanes. A través de estos mensajeros llegaron buenas noticias y palabras: el Khan estaba dispuesto a ayudarlo a conquistar Tierra Santa y librar de sarracenos a Jerusalén. Sartaq, descendiente de Gengis Khan, se había convertido al Cristianismo y bautizado. Fueron enviados a tierras tártaras varios misioneros: Guillaume de Rubrouck volvió a Chipre en 1255, cuando el santo estaba ya en Francia; antes de éste, Jean Du Plan Carpin (1245), Nicolás Asclín (1246), Simón de Saint-Quentin (1247). Al final, los mongoles lo traicionaron (Kappler, 1986: 51-52; Genicot, 1976: 238-239; Le Goff, 2004: 642-645).

8. La anotación realizada por Ledei en el folio [47R] no consta en Joinville. Para Le Goff (1991: 12) lo extraño podría resolverse mediante la reflexión, cosa distinta a lo maravilloso, que siempre sería por lo sobrenatural.

9. Ledei (1567: [48R], la -9 a) no registra tal nombre: «Parecióle después que él dezía [a] aquel rey «impossible me será, señor, acertar a bolver donde dexé el ejército si alguno no me guía». Y que el rey mandaba al mançebo de alas que se fuesse con él, y no le dexasse hasta ponerlo a salvo». Joinville da a entender que se trataría de san Jorge, Jorge de Capadocia (275 ó 280-303), de familia cristiana, muy popular en la Edad Media; su leyenda se forjó en Oriente y fue difundida a Occidente por las Cruzadas. Su padre, Geroncio, servía de oficial en el ejército romano; su madre, tras enviudar, regresó a Lydda (actualmente, Lord, en Israel), en donde lo educó. Jorge fue tribuno, *comes* y miembro personal del emperador romano Diocleciano, pero al criticar la persecución de éste hacia los cristianos, fue torturado y ejecutado: decapitado frente a las murallas de Nicomedia (23 de abril de 203). Al ser

pacto fue cumplido y los religiosos comenzaron a enseñar la fe cristiana y a bautizar a esta facción de tártaros.

Milagro de la Virgen, 71¹⁰: Joinville mostró sus deseos de ir en peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Tortosa, en Siria, lugar de gran devoción, ya que alojaba en su interior algunas reliquias. Al llegar allí le fue contado un milagro de un hombre atormentado por el diablo, a quien su familia llevó frente al altar, con el propósito de liberarlo del «enemigo»; el suceso se obró por mediación del retrato de la Virgen de Tortosa. Por boca del diablo se dijo que Ésta se encontraba en aquel momento en Egipto, para ayudar a los cristianos y al Rey, contra los paganos. Por el lugar permaneció algunos días.

En el siguiente esquema comparativo son expuestos los distintos elementos objeto de este estudio bajo el siguiente orden: 1: temática; 2: ubicación de textos. 3: procedencia; 4: personaje en situación crítica; 5: personajes divinos o sobrenaturales; 6: elementos sacralizados: tiempo y espacio; 7: admiración y alabanzas; 8: interpretación.

CANTIGA 192	SUEÑO/VISIÓN	MILAGRO 171
1. Conversión de infieles y descreídos, de un moro al Cristianismo. Socorro en la tribulación".	1. Conversión de infieles paganos: del pueblo tártaro al Cristianismo. Lucha contra el Islam. Impregnación de <i>lo maravilloso</i> .	1. Curación de enfermedades: de un poseso, por mediación de un retrato de la Virgen. Expulsión de diablos. Ambientación de <i>lo maravilloso</i> .
2. Por su contenido, en el género del milagro mariano. Época de propagación del Cristianismo y de lucha contra el Islam.	2. Yuxtapuesto en la crónica y en las memorias. Marcos histórico y político de las Cruzadas (primera de san Luis de Francia). Relación con premoniciones y promesas.	2. Yuxtapuesto en la crónica y en las memorias. En el milagro mariano. Marcos referenciales: las Cruzadas; el sociológico de las Peregrinaciones.

nombrado por Joinville, se podría inferir una especie de sacralización o hierofanía espacial, de legitimación de las acciones de los cruzados en esa tierra. San Jorge, o el mancebo alado citado por Ledei, sería un enviado por Dios, que formaría parte de su orden divino y daría a los cristianos su justificación política y, por tanto, histórica.

10. San Luis tomó tierra en Damietta el 5 y el 6 de junio de 1249; la conquistó de inmediato. Mansourah fue atacada a principios de febrero de 1250. El Rey fue capturado el 6 de abril y liberado un mes después, previo rescate. El mensaje que Dios pronunció alude a tal contexto (Runciman, 1985: 242-243, 252 y 260); Eberbard, 2001: 354-358). Ver nota 7.

11. Montoya Martínez la clasifica de socorro en una tribulación (1988, 39; 1981, 121).

CANTIGA 192	SUEÑO/VISIÓN	MILAGRO 171
<p>3. Procedencia oral: «E desto contado vos será per mi miragr ' e mostrado quant ' end ' aprendi, freemos ' aficado, e ben ascuidado será, per meu grado» (7-13).</p>	<p>3. En el texto no se refieren datos de oralidad, salvo lo abajo indicado en el apartado 7. A través del sueño de un príncipe/caballero tártaro tiene lugar la visión en la que Dios se revela.</p>	<p>3. Clasificado de histórico por Joinville: «Le jour fu mis en escript e fu aporté au legat, que monseigneur le me dit de sa bouche» (598, 1-2).</p>
<p>4. <i>a)</i> EL CRISTIANO: de Consuegra, entendido, juicioso, quiso convertir a su esclavo moro de Almería: «un bon om'atal que Santa Maria amava mais d'al, e mui gran perfia por ela prendia sempre cada día» (21-26); «e ja o quisera de grand ' e fezera crishão e dera Ile de seu aver» (37-40). <i>b)</i> MORO: temblaba y gemía mucho al defenderse del demonio, al que le comió y deshizo un dedo en la boca. De la Virgen criticaba: «que ren non valia o seu gran poder» (30-31); «ng na]osa, mentirosa, revoltosa, nojosa» (50-57); «barvudo, falss'e descreu» (63-64); «11 ' o dedo coller na boqu ' e gemendo e fort ' estrengendo tod ' e desfazendo, 11o fezo perder» (79-83)</p>	<p>4. <i>a)</i> EL PUEBLO TÁRTARO: subyugado al preste Juan y al emperador de Persia. San Luis pretendía a traerlos a su causa. <i>b)</i> CABALLERO: instrumento de difusión y de demostración divinas: «L' un des princes de 1' un des peuples devant nommè» (481,1). Dios lo envió a su rey para proponerle un trato: vencer con poca gente (trescientos) al citado emperador (trescientos mil), a cambio de ser liberados los religiosos y parte del ejército apresados en la anterior batalla. Cuando despertó de su sueño, «il n'ot ne fain ne soif, que il ne cuidoit avoir demouré que un soir au plus» (481, 3-4): fue conducido a su tierra por un ángel (o san Jorge). <i>c)</i> EJÉRCITO DE SAN LUIS (la Cristiandad), contra los musulmanes.</p>	<p>4. <i>a)</i> EL ATORMENTADO y su FAMILIA: " un hors-du-senz qui avoit le dyable ou cors. La ou ses amis, qui l'a voient leans amené, prioire la Mere Dieu " (597, 5-7). <i>b)</i> EJÉRCITO CRISTIANO y el REY, indirectamente, que se encontraba en ese momento «contre la paennime a cheval» (597, 11).</p>

CANTIGA 192	SUEÑO/VISIÓN	MILAGRO 171
<p>5. EL DEMONIO: <i>a)</i> como engañador y causante del mal de los hombres: llegó corriendo donde yacía el moro y lo provocó (72-78): «lle[s] faz creer muitas sandeces» (4-5). <i>b)</i> En la faceta de ángel, enviado o mensajero de Dios, ya que su intervención, junto a la de la Virgen, ayuda a la explicación práctica de dogmas teológicos.</p> <p>—MARÍA: como madre, reina celeste y maestra de la Iglesia: «pola de que nado foi [Deus]» (17); «taes pecados desfaz a Vigen por seu gran saber» (6); «Gloriosa» (46); «Senhor de prez, a mui verdadeira, e Virgen enteira, come lum eyra sse lie fez veer, e deu-lle carreira per que na fogueira d'inferno que cheira on podess ' arder» (88-96).</p> <p>En el discurso, instruye al moro, criticando la Ley de Mahoma.</p>	<p>5. UN ÁNGEL: en la jerarquía celeste, junto a DIOS, LA VIRGEN y otros ángeles: "et la sus avoient trouvé [grant nombre de gens], les plus beles gens que il eussent onques veues, les miex vestus, les miex parés. Et ou bout du tertre vit seoir un roy plus bel des autres [...] en un throne d' or. A sa destre seioient sis roys couronnez, bien parez a pierres precieuses, et a [sa] senestre autant. Près de li, a sa destre main, avoit une royne agenouillée, qui li disoit et prioit que il pensast de son peuple. A sa sanestre avoit [agenouillié] un moult bel home, qui avoit deux elez resplendissans aussi comme le soleil. Et entour le roy avoit grant foison de beles gens a elez"(481-482). El que condujo al caballero es presentado con rasgos angélicos y guerreros: «Georges, vient ça» (486,5).</p>	<p>5. EL DIABLO <i>-a)</i> causando un daño físico-psíquico al hombre; <i>b)</i> como mensajero político y divino: "l'ennemi, qui estoit dedans leur respondi: «Nostre Dame n'est pas ici, ainçois est en Egypte, pour aidier au roy de France et aus crestiens qui au jour d' ui arriveront en la terre, il a pié, contre la paennime a cheval" (597, 9-12).</p> <p>—MARÍA: <i>a)</i> como madre, en ayuda de su devoto y necesitado; <i>b)</i> abanderada a favor del Cristianismo: "qu'elle li donnast santé" (597, 7-8); "Et soiés certain qu'elle nous aide, et nous eust plus aidé se nous ne l' eussions courouciée, et li son filz, si comme j'ai dit devant" (598, 2-4).</p>
	<p>6. Durante el sueño, experimentó el caballero la visión: subió a «un trop haut trette», en la que vio su jerarquía divina, alusión al Edén. El suceso se desarrolló en un lugar impreciso del campo de batalla. Perdió la noción del tiempo, aunque creyó que sucedió una tarde: «Fu bien perdu trois moys, que onques l' en n'en sot novells» (481,1).</p>	<p>6. Referencias a la permanencia de san Luis IX en Sayeta. El santuario de Nuestra Señora de Tortosa: "c'este le premier autel qui onques feust fait sur terre. Et y fesoit Nostre Dame moult Grant miracles" (597, 2-5). En Trípoli Joinville compró camelinas y reliquias; contempló una piedra: "la plus merveilleuse du monde" (602, 2).</p>

CANTIGA 192	SUEÑO/VISIÓN	MILAGRO 171
7. La vida del moro cambió: «E de boa vida foi pois, e servida del a que convidanos a gran prazer de dar sen falida»(154-158).	7. Calificado de maravilla: "Si tost comme son pleuple le virent, il firent si grant joie et tout 1 ' ost aussi, que nulz ne [le] pourrait raconter" (486, 1-3).	7. Ver punto 5. María. La admiración estaría contenida en la idea de Joinville por ver el santuario, en peregrinación; se dio por supuesta en el atormentado y en su familia.
8. Dogmas teológicos: la virginidad de María, la Santísima Trinidad y la Encarnación. El bautismo.	8. El bautismo y la confesión. Adoctrinamiento previo. Legitimación de hechos políticos: «ils furent touz baptiziés. Après ces choses il prist trois cens homes a armes, et les fist confesser et appareiller "(486, 6-7).	8. Deseo de satisfacer la curiosidad del cronista del libro. Constatación del poder de María como intermediadora entre Dios y entre los hombres, apelando a su papel de madre. Propaganda de la abadía.

Respecto a los personajes divinos, la intervención de la Virgen, en los tres textos, se vincula dentro del discurso doctrinal de cristianización¹². En el primero y en el tercero, precedida de la que realiza el demonio/diablo. En el segundo, los tártaros fueron vistos como demonios para el Cristianismo.

En la *Cantiga*, su actuación se desarrolla en el mantenimiento de una extensa diatriba con el moro; en la visión, como reina de la Creación, dentro de una jerarquía celeste presidida por Dios y los ángeles; en el milagro 71, indirectamente, por mediación de su retrato, como portadora de dones sanadores y auxiliadora de su devoto, san Luis. María haría posible que el diablo saliera del cuerpo y de la mente del poseso, que comportaría el medio por el que se canalizaría un mensaje político que el propio diablo pronunció, anunciando el auxilio mariano. En los tres se constata la intervención de la Virgen como acontecimiento excepcional, esperado y certero, en la línea que la Iglesia seguía en cuanto a la criba racional de las manifestaciones paganas y reagrupación de las supersticiones rurales bajo

12. En ambiente de cristianización eran frecuentes las apariciones marianas. Almería lo fue en la madrugada del 21 de diciembre de 1502: la imagen de una virgen, la Virgen del Mar, patrona de la citada ciudad, aparecía en las playas de Torre García, al lado de una atalaya costera, en el resplandor de una noche fría. Andrés de Jaén, que vigilaba la atalaya, la vio y adoró; la llevó a la torre para protegerla de una escuadra de galeras moras: impidió la Virgen que los sarracenos atacaran la ciudad, ya que su luz los deslumbró (Martínez San Pedro, 2002: 384 y ss.).

la dirección de Satanás. De ahí que lo raro y extravagante, que parecía un milagro, pudiese pertenecer a la realidad natural (en esa época, los métodos de análisis científicos sólo empezaban a despuntar). Dios, que otorgó a la naturaleza sus leyes, se ataba a ellas, era el primero en respetarlas (Le Goff, 2005: 66-67). Lo sobrenatural intervenía entre los hombres, modificando, sin explicación aparente, el curso de los acontecimientos; en resumidas cuentas, se producía un contraste entre la irracionalidad y la racionalidad (Várvaro, 1983: 137).

Así, en la *Cantiga* sobresale el tono imperativo y mundano con el que María se dirige a su después devoto¹³, tras convencerlo respecto a sus virtudes; adopta, en cierta manera, el papel de mujer al atribuírsele cualidades físicas: «louçâa, de prez, verdadeira, enteira»¹⁴, que la alejaban del dicho «mujer como puerta del diablo» (Dalarun, 2006: 50-54). La literatura mariana del siglo XIII, época de culto hacia Ella, la convirtió, por su piedad, en Nuestra Señora, impulso debido al redescubrimiento de la humanidad de Cristo. Destacará en el papel de madre: de Dios y de los hombres, como mediadora entre ambos, por encima de toda condición humana. Impondrá su autoridad de iglesia a las disidencias que la reforma gregoriana se había impuesto erradicar, normalizándola; será considerada como un arma eficazísima para erradicar herejías y doblegar a incrédulos.

13. En el género de los milagros literarios María toma la iniciativa y sale a la defensa de su encomendado para evitarle daños y deshonra; su efecto es inmediato. El beneficiario suele caracterizarse por su pasividad, desentendido de los que va a ocurrir, muy devoto de Ella (Montoya Martínez, 1986: 21-22 y 38-39). En la *Cantiga*, éste se presenta como todo lo contrario: no cree en sus poderes y no presenta pasividad al ser visitado por el demonio. María se alta con el demonio y con el moro con finalidades teológicas. En el milagro 71, el beneficiario directo del mismo, el hombre atormentado, sí se muestra pasivo, aunque el rey de Francia, al que también se auxilia, y se comporta como el indirecto, tiene su propia historia personal, contraviniendo esto una característica del género, que presenta al beneficiario sin ningún pasado. Por otra parte, en el milagro resaltan la humildad y el respeto hacia la divinidad que demuestra su poder (Várvaro, 1983: 132-133)

14. En el siglo XIII, de auge para la mujer debido al culto mariano, se hablaba, especialmente, de los milagros de la Virgen. Desde el Concilio de Letrán, 1215, propuesta como modelo de obediencia al padre. Se la mostraba llena de gracia, como figura en *el Avemaria, el Patery el Credo*, como «Virgen entera», de la *Cantiga*, en alusión a su concepción divina e inmaculada, por su parto virginal y su ascensión en cuerpo y en alma a los cielos. Por ser madre de Dios, concebida sin pecado. Según la Iglesia, debía ser inmaculada al nacer de Ella Jesucristo, sin que el demonio participase en Ella, ni siquiera en el instante de su concepción; llena de gracia, pues nadie tuvo una relación tan estrecha de amor con Jesús como Ella. No entendía que la Encarnación del Verbo fuera obra del Espíritu Santo y a esa duda respondió el ángel: sin dejar de ser virgen, sería madre. Al ser madre de Jesús, también lo sería de los cristianos, con quienes formaría un solo cuerpo místico.

De ahí, por otra parte, promover tantas peregrinaciones e insistir en la salvación, hacerle altares y santuarios, como registra Joinville en el milagro que relata: María provoca rápidamente la curación del enfermo, pues a Dios presentaba, directamente, las peticiones más sinceras de los amigos/ la familia de éste.

Se manifestaba frecuentemente la Virgen en la esfera de las apariciones, rodeada de un aura luminosa y calurosa (Huizinga, 2004: 222). La *Cantiga* aclara que: «come lumêeyra»; en la visión, mediante la luz: Dios dialoga con el tártaro, le ofrece pruebas de su gran poder y revela su identidad. El narrador de la primera advierte que se quieren debatir ciertas *sandeces*, «que era ' ng[an]osa mui t' e mentirosa sa fe e dultosa e sen prol têer; e tal revoltosa cous'e enbargosa e d'oir nojosa non e'de caber» (51-57).

Las intervenciones de María y el demonio serán decisivas para la explicación de otras expresiones simbólicas: Ella se propone cambiar de opinión al moro respecto a sus mercedes y se ofrece como asesora y ejemplo hacia sus creencias en el descubrimiento del misterio de Dios: convertirlo en fiel cristiano y hacerlo partícipe de la construcción de la unidad cristiana (Barnay, 2008: 226-228). Su cuerpo constituirá el centro que se elabore a partir de Ella, pues del suyo nació el de Cristo, al tiempo, cuerpo de carne, de la Eucaristía y de la Iglesia, de los bautizados: «te faz e irmão nosso» (107-108).

Antes aludíamos al lenguaje altanero, crítico, insultante que utiliza: califica a Mahoma¹⁵ de «perro y villano», pues ponía en tela de juicio los dogmas de la Santísima Trinidad (*Corán*: IV: 169/171) y de la Encarnación (*Corán*: V: 77/73); de ahí que para él, el cristiano fuera considerado infiel, pues situaba a Dios en el tercer puesto de la triada (*Corán*: 5:77/73/-:«Pagão, sse queres guarir, do demo de chão t'ás a departir e do falsso, vão, mui

15. Para el Islam, María adquiere apariencia sobrenatural: se la hace hija de ' Imrán y hermana de Aarón (*Corán*: 19:16-29; 3:31-40). Mahoma representa para la historia un enviado más de ese Dios único y verdadero al que adoran también judíos y cristianos, a pesar de que estos últimos, según él, acabaron corrompiendo su mensaje. Advierte que Dios ya se manifestó a Adán, Set, Enoch y Abraham. Este personaje histórico conseguirá un dominio político y religioso de los pueblos nómadas, desde la Meca y Yazrib- Medina agrupará a los habitantes de esa árida región en el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso (Crouzet. (dir.), 1980, 134-136).

La *Partida 1*, en su título XXV califica a Mahoma como un profeta, «un mandadero de Dios»; moros serían los que tienen una «ciega porfía contra la verdadera creencia».

Por otra parte, en la azora IV, 170/172 se escribe: «[...] No digáis « Tres. »Dejadlo. Es mejor para vosotros. Realmente, el Dios es un dios único. ¡Loado sea! ¿Tendría un hijo cuando tiene lo que está en los cielos y en la tierra? ¡Dios basta como garante!». La versión utilizada del *Corán*, con introducción, traducción y notas, la de Vernet, 2009: 88.

louco Mafbmet cão, que te non valer, pode, e crischão te faz e *irmão* nosso, e loucão sei e sem temer» (99-109). María atribuye a Mahoma atributos que la tradición islámica no recoge, expresamente, en *El Corán*, y que constituirán la base principal de la teología y de varias leyes islámicas. Al igual que el Judaísmo, el perro- y el cerdo- son considerados animales impuros, demonios del mal, por lo que Mahoma significaría tanto la impureza física como la moral. «Villano», en el sentido peyorativo de la palabra: ruin e indecoroso, de escasos principios morales y religiosos.

Estas palabras contrastan con el comedimiento del cristiano de Consuegra, que deseaba realizar la conversión «de grado», ajustándose su sentimiento a lo indicado en la *I Partida*, por lo que distaba de ello el de la Virgen. En el título XXV, ley II, se precisa que los cristianos debían ejercerla usando palabras y predicaciones convenientes, sin mediar fuerza, «premia» o miedo. Incluso en la Ley III se especifican castigos para quienes no respetaran a los conversos o procedieran de «creencias extrañas»: nadie podía deshonorar de palabra y de hecho o causarles daño o tuerto. De ahí que el moro almeriense acabe defendiendo la nueva fe¹⁶:

«A fe dos Romãos; ca conosco ben, diss' el, que pagaos andan con mal sen a guisar de vãos, ca non son certãos, d' a lee dos crischãos per sen mantêer, nen come louçãos, mais com' antivãos contra Mec' a[s] mãos punnan de tender» (124-135); «porend' a crischãa, comprida, certãa lee, e non vãa, quero mantear» (145-148).

Mas en esta ocasión también criticará su fe y se atenderá al espíritu de la citada *Partida* en su título XXVIII: leyes I-II (los que denuestan a Dios, a Santa María y a otros santos) y V-VI (establecen penas). La razón fundamental, tremendamente dura, porque si los moros osaran difamaran a Mahoma y a sus creencias, se les harían azotar y descabezar (ley II).

En la visión, los mundos terreno y divino se interrelacionan e intercambian mensajes. Dios, al igual que María, actúa y reacciona al modo de un señor feudal. Mantiene un diálogo con el caballero tártaro, quien no albergará ya dudas respecto a su papel en la Historia; además, se comportará como enviado de primerísima mano, pues revela su identidad y el

16. En el Islam no hay dos leyes, religiosa y secular, sólo una: idealmente, una vida musulmana regida por la sari' a (ley religiosa) por la que se rigen sus relaciones con Dios, todos los musulmanes y no musulmanes. La sari' a conoce la autoridad del califa o imán, que a su vez puede delegar en otros; el califa defiende la fe y dispendia justicia, es el caudillo de la oración y en la guerra (Ladero Quesada, 2007: 129-131).

motivo de su arbitraje: salir, en última instancia, a la ayuda de otro santo (san Luis de Francia) que se encontraba expandiendo su obra en Oriente y deseaba legitimar su guerra o Cruzada¹⁷:

«Tu en iras a ton roy, et li diras que m'as veu, qui suis Sire du ciel et de la terre, et li diras que il me rende graces de la victoire que je li ai donnée sus prestre Jehan et sus sa gent [...], je li donne poissance de mettre en sa subjection toute la terre»(483, 3-7).

A juicio de Huizinga (2004: 202-215), a Dios se le trataba con plebeya familiaridad en la vida diaria; a veces, al hablar sobre lo más sagrado podía parecer una profanación de la fe. La vida se encontraba tan empapada de religión que a cada momento surgían amenazas para que se borrara la distancia entre lo sagrado y lo profano; la blasfemia brotaba, paradójicamente, de una fe intensa¹⁸. Tal explicación o interpretación podríamos hallar en la visión y en milagro 71; en el primero, Dios se hace notar utilizando palabras adecuadas con lo legislado en la *VII Partida*:

«Avant que tu voises combarte a li (l'empereur de Perse), tu reuerrras a vostre roy que il te doint les provaires et les gens de religion que il a pris en la Bataille» (484, 8-10).

En este caso, pretendía que los tártaros vencieran con trescientos hombres a los trescientos mil del citado emperador (484), proporción exagerada y alrededor del número tres, simbólico, que indicaría la perfección, el de la Santísima Trinidad. Recuerda bastante, en este sentido, al milagro obrado por Jesús en la multiplicación de los panes y los peces (San Juan: 6, 35).

En lo que atañe a la aparición y a la actuación del demonio-diablo, se encontrarían justificadas, en parte, por lo escrito anteriormente: inexcusables para los simbolismos que se quieren explicar. Tanto en la *Cantiga* como en el milagro 71 se evidencian similitudes mediante una doble función: hacedores del mal y enviados o mensajeros. En la pieza alfonsi, según

17. La *IVPartida*, XXV, VI contempla que el señor feudal debía evitar, entre otros aspectos, daño y deshonra a sus servidores.

18. El mismo autor, Huizinga (2004: 223), afirma: «Cuando los santos revelan quiénes son, trátase por lo general de visiones, adornadas o interpretadas en cierto modo literariamente. (...). La fantasmagoría de genuina fe popular está llena de ángeles y diablos de difuntos y damas de blanco, pero no de santos. Sólo por excepción representa el santo un papel en la auténtica superstición, no adobada literaria o teológicamente»

Vaiverde (1992: 313), una cooperación inconsciente de tal personaje¹⁹, que molestaba tanto al moro que le hizo gemir y temblar, comerle y deshacerle un dedo con la boca. Se presenta como instigador del mal, primeramente. Ante tal comportamiento no resultaría muy difícil imaginarlo revestido de rasgos prodigiosos o monstruosos²⁰ (incluso podríamos pensar que de la unión de ambos se obtendría un ser prodigioso): constituiría un hecho extraordinario, connotado positivamente, en el que la realidad no se cuestiona; considerado también mágico, pagano, diabólico, alguna vez, herético y con algún intermediario en la tierra con Dios (Balard, 1994: 14; Raynaud, 1994).

Los símbolos también serían factibles para convertirse en elementos reconciliadores de diferencias, ya que ponen en comunicación diferentes partes que, a su vez, pueden contener naturalezas, ideologías o pensamientos diversos y contradictorios. A través del demonio-diablo se aludirían a ignominias, a algo deshonesto y perverso; comporta una especie de puente, medio y vehículo para expresar lo sagrado. Se convertiría en una especie de paradigma del ser, pues permitiría que por su acción las cosas existieran y tuviesen fundamento. En su carácter de símbolo actuaría como mediador entre el Cielo y la Tierra, lo concreto y lo abstracto, la materia y el espíritu, en los cuales se desarrollaría un hecho dirigido hacia la aprobación de los hechos tangibles (González, 2009: 26, 55 y 69).

19. Ángeles y demonios no serán los demiurgos de las filosofías paganas. Los primeros, como servidores de Dios; los segundos, como ángeles caídos, en el sentido de acusador. El Diablo, el maligno, «el enemigo», como leemos en Joinville, no ejercerá un poder omnívoro en los humanos, ni se contrapondrá a Dios, como en las teologías dualistas, será el enemigo del bien y de la dicha de los hombres (Montoya Martínez, 1981: 43). Para Severino Croatto (1978: 150 y ss.) el lenguaje de la religión expresa una captación más profunda de una realidad: pone aparte de la Historia y de los hechos comunes al demonio, expone su visibilidad y lo transmite. Para hacerlo historia habría que fracturarlo, convertir los sucesos en otros extraordinarios, no humanos. Sería una manera de hacer presente en ellos una fuerza superior divina.

20. Para el hombre medieval, el mundo se hallaba poblado de seres extraños, procedentes, especialmente, de lo contado en libros de viajes. Recordemos que muchos animales de los bestiarios eran considerados, a menudo, imágenes de Dios y del diablo, símbolos de los vicios y las virtudes. Kappler (1986: 182), por ejemplo, al hablar de monos y babuinos, expresaba que tenían una naturaleza o categoría doble, híbrida, como la del hombre salvaje. También san Isidoro de Sevilla, en el Libro XI, 3-12, de las *Etimologías*, en «Acerca del hombre y los seres prodigiosos», escribía que portentos eran las cosas que parecían nacer contra la ley de la naturaleza; en realidad sucederían por la voluntad divina, de Dios, que creó todo. El portento se realizaría en contra de la naturaleza conocida y realizarían varias funciones, como anunciar, manifestar, mostrar y predecir el futuro (ed. de Oroz Reta y Marcos Casquero, 1983: tomo II, Libros XI-XX: 47-55).

Por otra parte, los elementos intervinientes en la *Cantiga* sugieren una representación práctica de la Eucaristía. Para ello se hace imprescindible acudir a la simbología casa-cuerpo, que atiende a una especie de *Imago mundi* y podría ser interpretada como una hierofanía o manifestación espacial (Eliade, 1998: 132-133). La boca del moro y el aljibe se definirían y comportarían como tabernáculos donde se obraría una transustanciación: el dedo del demonio, a manera del pan eucarístico, junto a la sangre que del mismo emanara y las supuestas saliva y sangre del dedo, el vino, representarían la carne y la sangre de Cristo. El aljibe, a su vez, connotaría el preludio de otro simbolismo y acto que el moro aceptará: el Bautismo. Al tercer día de permanecer en tal lugar, la Virgen, «como lumëeyra», se le apareció, que vendría a representar la luz de la Santa Trinidad, también aquélla fuente de calor divina, símbolo de Yahvé. El fuego expresa el esplendor de Dios, los efectos de su acción sobre la tierra; significa purificación, vida y destrucción, remite a la imagen del Creador. Estas llamas incendiarias, en definitiva, manifestarían a los hombres la presencia de Éste en tres personas: símbolo de la Trinidad.

En el milagro 71 la simbología espacial incluye una variante: la del templo o santuario como otro *axis mundi*, dos lugares que comunican con el Cielo; es decir, dos centros del mundo que sanan al enfermo.

Para el cristiano la Eucaristía constituye un alimento espiritual que conserva y repara las fuerzas para vivir en gracia de Dios y realizar obras meritorias para el Cielo. Mediante ella se ejemplificaría y simbolizaría el pan de la vida, el cuerpo de Cristo, en un momento íntimo: convertir a la persona en receptáculo de tal sacralización, en cuyo interior se obra la transustanciación. María, que provoca en el musulmán la aceptación de la fe católica, se brinda como guía en el camino de la vida, para que no arda en las llamas del Infierno, éste, una imagen del Mundo de Abajo, un axis mundi que comunicaría con el Mundo Subterráneo. Al igual que en el milagro 71, se exalta la vida como peregrinación.

Por otra parte, la Eucaristía, verdadero pasaporte del auténtico cristiano y acto central del Cristianismo, magnifica el principio mismo de la Encarnación: «La fe cristiana depende de una revelación histórica: es la encarnación de Dios en el tiempo histórico lo que asegura, a los ojos del cristiano, la validez de los símbolos» (Eliade, 1998: 102)²¹. En el discurso pastoral, la comunión eucarística y la oración, se comportan como elementos que encienden el fuego del amor entre sus fervientes devotos. Contiene otra alegoría más profunda y que conlleva varios ritos: el Bautismo, que junto al pan y el vino, instituidos por Cristo como símbolos

21. Véase, a este respecto, Le Goff, 2005: 64-65.

de un ejemplo espiritual interior, significaría realmente lo que indica: «el cuerpo y la sangre sacrificadas sobre la cruz. *Ego sum Pams vivus qui de cáelo descendit [...] aro enim mea vere est cibus, et sanguis meus vere est post*» (Gonzalez, 2009: 76-77).

En esta dirección Alfonso X se demarca en la / *Partida*, III, ley II, al referir la Trinidad:

«en cabo envió su Hijo en este mundo que recibió carne de la Virgen María, e fue concebido de Espíritu Santo e nacido de ella hombre verdadero e compuesto de alma razonable de carne, e verdadero Dios».

Tanto la *Cantiga* como la visión refieren el Bautismo: a él se someten el moro y el pueblo tártaro, respectivamente. En él detectamos el simbolismo del acuático universal, las aguas purificadoras y regeneradoras que implican muerte y renacer; también podrían ser interpretadas como hierofanías, sacralizadas, pues se encuentran cerca de seres divinos. Mediante éste se impone al moro que renuncie a Satanás, al diablo y a sus obras: se bautiza en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Se combate la herejía tan perseguida por la Iglesia católica, especialmente en el Medievo cristiano.

La *Partida* antes mencionada, I, IV, II, lo define como un sacramento (I, XI: medicina del alma) que lava al hombre por fuera y «señaladamente» al alma por dentro. El agua constituiría el asiento del Espíritu Santo, hacerse miembros de la Iglesia («irmão nosso») y aceptar la fe cristiana, renunciando a Satanás. Definido como signo externo, en él se presentarían operaciones internas sobrenaturales (González, 2009: *Ib*)²²; muy unidas, por otra parte, al acto penitencial²³. Éste es referido en la visión cuando presenta batalla el pueblo tártaro al emperador de Persia; se escribe que fue confesado por religiosos de san Luis. Tal vez el cronista quiso registrar y dar constancia en su libro de fines doctrinales variados y estructurarlos,

22. El simbolismo medieval, a tenor de Várvaro (1983: 60 y 63) tenía una función clasificadora, cognoscitiva no esotérica, que hacía al hombre vivir íntima y totalmente integrado en el universo: el hombre entablaba un diálogo permanente con el Señor a través de los signos de la naturaleza. Para Eliade (1988: 26, 97-101), al comportarse el Bautismo como un signo se pedía que se pusiera fin a la tensión provocada por la relatividad y a la ansiedad que alimentaba la desorientación, que se encontrara un punto de apoyo absoluto.

23. Mediante la Confesión se evidenciaba una medida de encuadramiento, ya que mediante este diálogo del alma con Dios había un secreto inviolable: sólo contaba como preludeo de una rectificación de vida y de actos, si se llevan a cabo enmiendas. Mediante ella se disimulaba la insubordinación, la herejía, en las conciencias y se traspasaban los recintos de lo privado (Barthélémy; Contamine; Duby; Braunstein, 1991: 222-223).

armónicamente, en su discurso histórico: al ser bautizados, se borraría en ellos todo tipo de pecados, sobre todo si fuese de arrepentimiento. Otra manera de actuación divina en la Historia, pues tanto este relato como el milagro 71 se sostienen en bases históricas.

En cuanto a éste último, la familia del enfermo lo trasportó hacia el santuario de Nuestra Señora de Tortosa para que recobrarla la salud. El «enemigo», en su papel de difusor y enviado divino, al modo que lo hizo Dios en el sueño (acompañado de la Virgen y del ángel), habla a través del necesitado, por medio de su boca (como en la *Cantiga*)', en ese momento san Luis se encontraba en Egipto y la Señora, ayudándolo, así como a su ejército, «contre la paennime a cheval» (597, 11). Esta criatura de Dios recoge las dos vertientes del término *demonio*, como ya hemos tenido ocasión de comprobar a lo largo de este estudio. Posiblemente lo hallaríamos, parafraseando a Huizinga (2004), bajo la mente o el corazón de un pobre hombre, al que el miedo asedia; fuerza ésta que podría ser eliminada mediante ayunos, oraciones, exorcismos, o ante la presencia (en este caso, mediante un retrato) de seres divinos.

En cuanto a los santos, eran considerados como poseedores de ciertos poderes tranquilizadores; su veneración, un calmante muy aséptico por los deseos de salvación y los temores que se ponían en ellos: inspiraban confianza (Huizinga, 2004: 223-224). Un gran número de intervenciones divinas obedecían a la devoción hacia un santo que quitaba dolores del alma y del corazón; al igual que Dios, obraba milagros por mediación y devoción a María (Hernández, 2001: 286)²⁴.

Ya indicamos que en la visión se describía la intervención de Dios dentro de un marco jerárquico, en el que interactuaba un personaje, Georges, mitad ángel, mitad guerrero, que guía al caballero tártaro. De nuevo, al describir la ambientación, se retratan algunas hierofanías, deseos de trascendencia y de comunicación con la divinidad. El Edén, el Más Allá, hace acto de presencia en el relato; toda una Corte organizada alrededor de un gran Señor, impregnada de luz (alusión a coronas y piedras preciosas, como emanaciones o saturaciones de ésta). Este cielo empíreo se presenta como morada de Dios, la Virgen, los santos y los ángeles, como participación del primero en el mundo, en su obra de salvación. Con la presencia de la montaña («un trop haut tertre») establecería otro *axis mundi*, otro vínculo entre el Cielo y la Tierra²⁵. Al ser el punto más alto del mundo también

24. Véase a este respecto el tratamiento interesante y enriquecedor que se da a la atribución de *santo*, presentado por Vauchez (1990) y citado en bibliografía.

25. Véase a este respecto, Eliade, 1988: 33; Ladero Quesada, 2002: 58-62.

simbolizaría lo difícil e inaccesible y la barrera de la región celestial²⁶. Ese paraíso empapado de luz nos hace recordar algunas influencias evangélicas: ésta se encuentra muy unida al significado de la vida, pues Cristo es la luz del mundo (San Juan: 1, 41, 9; 8, 12). En la *Cantiga*, tal recreación la ofrecería María, a la par, fuente de calor. En estos lugares se reproduciría una Jerusalén celestial, creada por Dios, al mismo tiempo, *in aeternum*. En definitiva, espacios que significaban santidad, comunicación con seres supremos, apariciones divinas, hechos sobrenaturales y de veneración. En ellos se podían efectuar ciertos rituales individuales y colectivos, como el que el milagro describe: postración ante el retrato de la Virgen.

Finalmente, respecto al tiempo, en el milagro 71 se detecta una suspensión del mismo; en la visión, el caballero sólo recuerda que se perdió por la tarde y despertó a los tres meses (sacralización o hierofanía del número tres), hasta el punto de demandar orientación; no tenía hambre ni sed. Dios solicitó al mancebo alado que lo condujese hacia su ejército: tal aparición angélica duró el tiempo del mensaje transmitido. Por otra parte, la utilización de este recurso o procedimiento literario conectaría este texto con la *Biblia* y el *Corán* al expresar el origen divino de la comunicación, ordinariamente nocturna, con Dios; por lo que Joinville se presentó como un conocedor de la tradición literaria de su época.

Bibliografía

- Alfonso X, El Sabio, *Cantigas*, Montoya Martínez, Jesús (ed.) (1988), Madrid, Ediciones Cátedra, col. Letras Hispánicas, 293.
- , *Cantigas de Santa María*, Mettmann, Walter (ed.) (1988), Madrid, Clásicos Castalia, 172 (Vol. II: Cantigas 101-260).
- , *Cantigas de Santa Maria*, Vaiverde Filgueira, José (ed.) (1992), Madrid, Castalia, Odres Nuevos.
- , *Las siete partidas (El libro del fuero de las leyes)*, Sánchez Arcilla, José (ed.) (2004), Madrid.
- Balard, Michel, «Avant-propos», en *XXV Congrès de la Société des Historiens médiévalistes de L'Enseignement Supérieur Public. Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*, (Orléans, juin, 1994), Paris, Publications de la Sorbonne, 1994, 7-28.
- Barnay, Sylvie, «Nuestra Señora», en Corbin, Alain (dir.), *Historia del Cristianismo*, Margelí, Isabel (versión española), Barcelona, Ariel, 2008, 226-233.

26. Véase a este respecto, Ladero Quesada, 2002: 54-55 y 60-62; Eliade, 1988: 27-35 y 42-46; Rollin Patch, 1983: 326-329. Várvaro, 1983: 136, 141.

- Barthélémy, D.; Contamine, Ph.; Duby, G.; Braunstein, Ph. «Problemas. La emergencia del individuo. Situación de la soledad, siglos XI-XIII», en Ariès, Ph., Duby, G. (dirs), *Historia de la vida privada. El individuo en la Europa medieval*, Pérez Gutiérrez, Francisco (versión española), Madrid, Taurus Ediciones, vol. 4, 1991, 201-317.
- Dalaurun, Jacques, «La mujer a ojos de los clérigos», en Duby, Georges; Perrot, Michelle (dirs), *Historia de las mujeres. La Edad Media*, Gaimarini, Marco Aurelio, García Ohlich, Cristina (versión española), 4² ed., Madrid, Taurus, vol. 2, 2006, 42-71.
- Duby, Georges; Braunstein, Philippe, «Problema: La emergencia del individuo», en Duby, Georges; Ariès, Philippe (dirs), *Historia de la vida privada. El individuo en la Europa feudal*, Pérez Gutiérrez, Francisco (versión española), 4^e ed., Madrid, Taurus Ediciones, vol. 4, 1991, 201-317.
- Eberbard, Hans (2001), *Historia de las cruzadas*; Espino Nuño, Jesús (versión española), Madrid, Ediciones Istmo, S. A., col. Fundamentos, 197.
- El Corán*; Vernet, Juan (versión española), Barcelona, Planeta, S. A., col. Grandes obras clásicas, 7205, 2009.
- Eliade, Mircea (1998), *Lo sagrado y lo profano*; Gil Fernández, Luis; Diez Aragón, Ramón (versión española), Barcelona, Paidós, col. Paidós Orientaba, 57.
- Genicot, Léopold (1976), *Europa en el siglo XIII*; Mayench, Ana María (versión española), 2^e ed., Barcelona, Editorial labor, S. A., col. Nueva Clío, La historia y sus problemas, 18.
- González Torres, Javier (2009), *Emblemata Eucharistica. Símbolos animados de la iconografía cristológica y sacramental*, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Estudios y ensayos, 117.
- Hernández Serna, Joaquín, «La transformación hagiográfica a través de cuatro vidas de san Onofre», en Alonso García, Manuel José, Dañobeitia Fernández, María Luisa, Rubio Flores, Antonio Rafael (Eds), *Literatura y Cristiandad. Homenaje al profesor Jesús Montoya Martínez*, Granada, Universidad de Granada, 2001, 241-286.
- Huizinga, Johan (2004), *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y el los Países Bajos*; Gaos, José (versión española), 3^a ed., Madrid, Alianza Editorial.
- Joinville, Jehan, *Vie de Saint Louis*; L. Corbert, Noel (éd.), *La vie de Saint Louis. Le témoignage de Jehan, seigneur de Joinville*, éd. révisée, Sherbrooke, Canada, Éditions Naaman, coll. Les chroniqueurs français du Moyen Âge, 1977.
- Kappler, Claude (1986), *Monstruos, demonios y maravillas a finales de la Edad Media*; (versión española), Madrid, Universidad de Madrid, Akal.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel (2002), *Espacios del hombre medieval*, Madrid, Arco Libros, S. L., col Cuadernos de Historia, 95.
- (2007), *Países y hombres de la Edad Media*, Granada, Editorial Universidad.
- Ledei, Jacques (1567), *Crónica y vida del rey saint Luis de Francia, nieto del rey don Alonso onzeno de Castilla, traduzida de lengua francesa en castellano, y dirigida a la magestad de la reina doña Isabel nuestra señora, segunda deste nombre*, Latorre Rodríguez, María (ed.), *Crónica y vida*

- del rey sant Luis de Francia*, Las Gabias (Granada), Ediciones Adhara, S. L., col. Romania, Biblioteca Universitaria de Estudios románicos, Serie: Textos 02, 1996.
- Le Goff, Jacques (1991), *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*; L. Bixio, Alberto (versión española), 2ª ed., Barcelona, Gedisa.
- (2004), *Héros du Moyen Age: le saint et le roy*, Paris, Gallimard, coll. Quarto.
- (2005), *El Dios de la Edad Media (conversaciones de Jean Luc Pourthier)*
Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores (versión española), Madrid, Editorial Trotta, col. Estructuras y Procesos, serie Religión.
- Montoya Martínez, Jesús (1981), *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media (el milagro literario)*, Granada, Secretariado de publicaciones de la Universidad de Granada.
- (1986), *El libro de jos milagros de Nuestra Señora*, Granada, Universidad de Granada, Publicaciones del Departamento de Historia de la Lengua española, Series Philologica.
- Martínez San Pedro, María Desamparados, «La Virgen en Almería tras la conquista: advocación y apariciones», en Toro Ceballos, Francisco, Rodríguez Molina, José (coord.), *IV Estudios de Frontera. Historia, tradiciones y leyendas en la Frontera*, Congreso celebrado en Alcalá la Real, en noviembre de 2001, Diputación Provincial de Jaén, 2002, 384-393.
- Raynaud, Christiane, «Miracles, prodiges et merveilles dans << Les chroniques de Hainaut >>», en *XXV Congrès de la Société des Historiens médiévalistes de L'Enseignement Supérieur Public. Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*, (Orléans, juin, 1994), Paris, Publications de la Sorbonne, 1994, 271-291.
- Rollin Patch (1983), *El Otro Mundo en la literatura medieval*; Hernández Campos, José (versión española), Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Runciman, Steven (1985), *Historia de las cruzadas, III. El reino de Acre y las últimas cruzadas*, Bleiberg, Germán (versión española), 3ª ed., Madrid, Alianza Editorial, col. Universidad, 61.
- San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Oroz Reta, José; Marcos Casquero, Manuel A. (ed.) (1983), Madrid, Biblioteca de Autores cristianos.
- Severino Croatto, José, «El demonio: la muerte de un símbolo», *Rev. Bíblica*, nº 40 (1978), 147-152.
- Várvaro, Alberto (1983), *Literatura románica medieval. Estructuras y formas*, Badia, Lola; Alvar, Carlos (versión española), Barcelona, Ariel, S. A., col. Letras e ideas.
- Vauchez, Andrés, «El santo», en Le Goff, Jacques et al. (eds), *El hombre medieval*; Martínez Mesanza, Julio (versión española), Madrid, Alianza Editorial, S. A., 1990, 325-357.