Capítulo 2

Dominicas y milagros a finales de la Edad Media

*JOSÉ MARÍA MIURA ANDRADES**
*SILVIA MARÍA PÉREZ GONZÁLEZ***

En el presente capítulo estudiamos los hechos milagrosos acontecidos en los conventos de dominicas de la provincia bética fundados con anterioridad a la finalización del Concilio de Trento (1563). Dichos acontecimientos sobrenaturales presentan distintas características, que analizamos a lo largo de este artículo, pero todos encierran fines justificativos de la fundación del convento y la permanencia del mismo cuando diferentes acontecimientos ponían en peligro su existencia. De 33 conventos pretridentinos, siete cuentan con narraciones de milagros acontecidos en ellos: San Juan de la Penitencia (Linares), Nuestra Señora de la Piedad (Torredonjimeno), Nuestra Señora de la Coronada (Úbeda), Reginaceli (Córdoba), Florentina (Écija), Santa María del Valle (Sevilla) y Santa Catalina de Sena (Granada).

* José María Miura Andrades es profesor titular de universidad del área de Historia Medieval, adscrito al departamento de Geografía, Historia y Filosofía de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

** Silvia María Pérez González es profesora titular de Historia Medieval, adscrita al departamento de Geografía, Historia y Filosofía de la Universidad de Pablo de Olavide de Sevilla.

Concepto y significado de lo milagroso

El estudio de los hechos milagrosos, insuficientemente aplicado hasta el momento por los historiadores, es una de las vías de aproximación hacia la realidad, tanto material como espiritual, de los hombres del bajo medievo. En el trabajo que presentamos el aglutinador de nuestra investigación es extramilagroso: la utilización e incidencia en los conventos dominicos femeninos de la provincia bética de los siglos XIV, XV y XVI de lo escatológico. La unidad de los datos aquí ofrecidos viene dada por la transformación devocional que se experimenta tras la realización del hecho milagroso. Somos conscientes de que tal intento cuenta con numerosas dificultades. Unas de información y otras de definición. Las dificultades de información surgen de una doble vertiente: la bibliográfica y la documental, además se suma que el hecho milagroso añade dificultades que se encuentran en su propia existencia como relato dotado de historicidad.

La historia de los milagros comienza cuando los escritores son atraídos por estas percepciones alternativas de la realidad (Weddle, 2010). Tal como algunos teóricos de la religión sostienen, uno de los éxitos de la creencia en la divinidad es la construcción de los mundos religiosos (Paden, 1994). Entre los más poderosos instrumentos de dicha elaboración se encuentra la narración de los milagros. Para muchos creyentes los milagros son un ejemplo de que la existencia humana no está limitada a una repetitiva previsibilidad de fuerzas materiales. Las historias de los milagros son mensajes provenientes de lo que se encuentra más allá del horizonte del mundo físico. Son indicaciones de lo trascendente, de lo extraordinario. La explicación de lo milagroso se repite en las diferentes tradiciones religiosas y está investida de un profundo significado: Krishna enderezando la espalda curvada de una mujer, Moisés dividiendo el Mar Rojo, Buda levitando sobre el aire mientras su cuerpo echaba agua y fuego, Cristo caminando sobre las aguas del Mar de Galilea o Mahoma en su ascenso al paraíso en Jerusalén. Muchas religiones fueron fundadas a partir de hechos milagrosos, ejemplos del poder trascendental recogidos en narraciones que buscan respuestas de transformación en los lectores. De hecho la creencia en los milagros está experimentando nuevos estímulos en

numerosas religiones en todo el mundo a partir del esquema tradicional de piedad y acción.

Por lo que se refiere al significado de las narraciones de milagros, hemos de decir que entender el sentido de estas narraciones no es fácil para el lector contemporáneo. En primer lugar se basan en la esperanza de que los humanos no están suscritos exclusivamente a los límites del mundo material, de tal manera que su futuro no está constreñido a acciones pasadas. En el caso del hinduismo el triunfo de Krishna sobre los demonios supone la liberación del castigo por actos pasados al transmitir el mensaje de que todo el mundo puede escapar de las deudas kármicas. Los milagros curativos de Cristo dan confianza a los cristianos de que sus enfermedades pueden ser curadas. Para los creyentes los milagros representan la convicción de que el espíritu humano puede ser liberado de las fuerzas del mundo material (R. Blumenfeld-Kosinski, 2010, pp. 231-234). Las narraciones de los milagros quieren convencer al lector de que lo que resulta imposible para su experiencia es posible a través de lo milagroso. Creer en los milagros significa tener la total confianza de que en esos extraños y maravillosos momentos la gracia vence al destino.

En segundo lugar, las narraciones de milagros buscan confirmar la creencia de que hay una realidad que supera, que trasciende este mundo y que manifiesta su poder modificando las condiciones materiales (Eicher, 1990, pp. 69-70). La creencia en lo trascendental es fundamental en todas las religiones convirtiéndose los milagros en garantía de la misma. No se trata de una fantasía personal sino de una demanda susceptible de verificación pública. Las religiones no son una mera iluminación de hechos ya existentes, sino la postulación de nuevos hechos en la que los milagros son un excelente instrumento para corroborar la existencia de una vida más allá de la muerte. Para los creyentes se trata de esos nuevos hechos que no pueden acontecer en el mundo de la experiencia material y que sirven como evidencia de la realidad trascendental (Paden, 1994, p. 25).

En tercer lugar, las narraciones de milagros tienen un objetivo pedagógico: ilustrar la enseñanza o ideas de una tradición religiosa e inspirar la adhesión a esas enseñanzas. Por último las historias sobre milagros confieren un sentido simbólico al deseo de la comunidad religiosa de

una libertad política. El triunfo de un dios o héroe sobre los demonios a menudo se concibe como una referencia codificada a su propia autoridad para derrocar a los poderes que se oponen a su bienestar incluyendo las leyes injustas. Las narraciones de milagros reflejan las situaciones políticas de los narradores y en numerosas ocasiones encierran un deseo que se manifiesta en forma de fuerza destructora del poder establecido.

Lo milagroso como fuente histórica

Pero ¿en qué realmente creyeron los hombres del periodo objeto de estudio? Una forma de acercamiento al tema es la hagiografía. La hagiografía tiene como principal funcionalidad la de mantener y suscitar el culto hacia los intercesores celestiales; no el de reflejar la realidad para que pueda ser analizada desde el punto de vista histórico, sino presentar “el tema de tal modo que no canse la atención del lector, sino más bien procure que la fascinación que deriva de la vida de un santo atraiga de modo creciente la atención de quien la lee, despierte en él la admiración por el santo y por la misma santidad, lo invite a una vida más fervorosa” (Ancelli, 1987, pp. 215-218) y, la mayoría de las veces, son más un elogio que una biografía. Por ello, el investigador que se aproxima a estos aspectos desde una perspectiva histórica choca con ineludibles dificultades. Existen variaciones en los relatos hagiográficos con el fin de adaptarse a las nuevas demandas de la sociedad, sin por ello renunciar a su fin último, puesto que continúan manteniendo y suscitando el seguimiento de un modelo propuesto, que no cambia, pero sí evolucionan los medios para acercarlo a la sociedad.

Consecuentemente, para su uso como fuente histórica, el relato debe incardinarse en un periodo cronológico concreto. Lo normal es una primera creación oral del relato, que se ve modificada por hacerse pertinente a las circunstancias concretas de la sociedad donde se transmite y, por ello, sufre transformaciones, recibe añadidos, correcciones, puntualizaciones, matizaciones, etc., es decir, se adapta a las circunstancias generales que lo pueden hacer permanecer. Con mayor o menor lejanía temporal respecto al acontecimiento, acaba anquilosado formalmente o bien queda canonizado en un escrito. Tanto en un caso como en otro, el relato hagiográfico

recoge y transmite las circunstancias concretas del periodo y las intenciones de esa plasmación escrita (del autor y de la sociedad que lo demanda). A mayor distancia temporal entre el acontecimiento y el proceso de fijación del relato, mayores serán los añadidos, las modificaciones sustanciales, las incursiones de la narración fantástica... y mayor la dificultad para el historiador de hacer uso de esa fuente documental. El problema del uso historiográfico de estas fuentes choca con definir (primera de las dificultades de definición que acompañan a las de información) cuándo surge el relato del hecho milagroso (cuál es la distancia temporal que lo separa del posible hecho histórico); cuáles son los añadidos, los adornos, con los que el inicial y vero relato se ha visto complicado hasta la distorsión del hecho; en qué momento de gestación el milagro queda fijado (con la consiguiente incapacidad para recibir nuevos aditivos) (Gaffier, 1970, pp. 139-196). En definitiva, la indefinición temporal del hecho milagroso genera una grave dificultad para el historiador, al quedar enturbiados los datos por diversas corrientes y momentos históricos que condicionan la gestación de la información a la que nosotros hemos tenido acceso. Pero no solo es eso, igualmente varían con el tiempo los propios hechos que son considerados milagrosos (Le Goff, 1985, pp. 9-24.; Schmitt, 1984, pp. 286-300).

Las intervenciones milagrosas por tipologías

Milagros que impelen la voluntad de fundar

Hemos integrado en este grupo a los milagros o hechos milagrosos que, sin la existencia previa de una comunidad religiosa, motivan la aparición de la fundación, lo que impulsa y hace brotar el deseo o voluntad de fundar.

El milagro de Santa María del Valle

Posiblemente es el relato milagroso en el marco de nuestro ámbito de estudio que mejor nos puede servir para calibrar el uso de tales fuentes como vehículo del conocimiento histórico (Miura, 1993, pp.

223-330). Disponemos de un relato casi coetáneo al hecho, una descripción oficial, que se encuentra en el Archivo Municipal de Sevilla, “Papeles del Mayordomazgo”, año 1409. Tenemos una segunda versión de los acontecimientos dada por fray Francisco Gonzaga, obispo de Mantua, en su obra sobre el origen de la religión franciscana de la segunda mitad del siglo XVI que, a nuestro entender, fija, en sus líneas generales el relato milagroso (Gonzaga, 1585, p. 895). De Gonzaga, con alguna innovación, la toma el padre Roa en su *Historia de Écija* (Roa, 1629, p. 144); de ahí pasa a los *Anales* de don Diego Ortiz de Zúñiga, divulgándose ya de forma definitiva (Ortiz de Zúñiga, 1671, pp. 274-275). Por último tenemos un relato de inicios del siglo XIX (López, 1817, pp. 29-33). Por tanto, disponemos de un corpus documental lo bastante amplio como para profundizar en el análisis de la evolución, y en el de la aproximación a la realidad histórica, lo suficientemente completo. El inicial relato, cuyo marco cronológico más aceptado se inscribe en el año 1403, nos narra como:

Fue merced de Nuestro Sennor Dios, por ruego de la Bienaventurada Virgen Santa María su Madre, de mostrar un milagro muy maravilloso dentro de las dichas casas, de un moçuelo que cayó en un pozo que está en las dichas casas e fue encomendado a la Virgen Santa María del Valle e plugo nuestro Sennor Dios, por su ruego della, que creşció el agua del dicho pozo, tanto que salió por ençima del brocal del pozo e echó al moçuelo fuera del pozo e quedó en el suelo sano e sin peligro alguno. Sobre lo qual, todo esto, se uvo çierta e verdadera información e se falló así verdad. E por que quedase siempre memoria del dicho milagro... fazer en ellas un monesterio de en que estén buenas personas mugeres religiosas de buena vida (AMS, 1409, docs. 18 y 1).

Los relatos posteriores, fundamentalmente el de Gonzaga al que sigue Roa, se van a encargar de rellenar las lagunas que este texto, excesivamente escueto, deja sin cubrir. Así el mozueto se convierte en hijo único. La invocación a la intervención de la Virgen parte de la madre del mismo, viuda, natural de Écija y que tenía una casa de hospedaje donde se encontraba el pozo. La invocación se realiza frente a

una imagen de la Virgen y se realiza un voto: donar sus casas para la fundación de un convento (Roa, 1629, p. 144). Por tanto, la deformación del hecho, plasmada en la bibliografía a inicios del siglo XVII, se basa en una mayor presencia del sentimentalismo (viuda con un único hijo); favorecer el culto a las imágenes (el relato documental tan solo recoge una invocación, no que se realizase ante imagen alguna); mayor concreción en los personajes que participan en él (patria de la devota, su ocupación, su situación económica-social, etc.) que parecen querer dotar al relato de mayor verosimilitud; y la existencia del voto como algo inherente y fundamental en las intervenciones celestiales (parece que el rezo por sí solo tiene menor validez que si va acompañado de hacienda y donaciones) (Vauchez, 1981, p. 530).

Estamos ante uno de los muchos milagros medievales que giran en torno a la creencia en el poder de la Virgen María, quien favoreció a los que tuvieron devoción en ella a través de sus imágenes (Macculloch, 1932). Según la tradición cristiana, la tumba de María se encontró vacía pues su cuerpo subió a los cielos. Este hecho unido a las pocas reliquias que de ella se conservan (gotas de leche, un zapato, cabello y manto) favorecieron las apariciones milagrosas al tiempo que estimuló la reproducción de su imagen mediante iconos, tallas y esculturas (Navarro, 2013, p. 332). Estas imágenes adquirieron una función similar a la de las reliquias, al ser consideradas como portadoras de la presencia real de la Virgen. Las representaciones marianas ejercieron una gran influencia en las mentalidades y en las prácticas colectivas, pues se consideraban objetos de culto favorecidas por la capacidad milagrosa de las mismas. Las imágenes de la Virgen fueron objeto de distintos usos y sirvieron para muy variados fines: la defensa contra todo tipo de males, para acabar con los enemigos de la religión como infieles y herejes; para lograr triunfos militares, conseguir protección frente a las epidemias, curación de enfermedades o garantizar la subsistencia en épocas de carestía (Iogna-Prat, Palazzo y Russo, 1996).

Ya durante la conquista de Andalucía se difundieron las advocaciones marianas poniendo especial énfasis en su papel en las victorias sobre los musulmanes, al tiempo que jugaron una función fundamental en la restauración y revitalización del cristianismo tras siglos de dominio mahometano. Por su intercesión y milagros las imágenes de

la Virgen generaron una tradición de veneración y culto de quien la población andaluza había recibido beneficios de todo tipo. Ello se tradujo en prácticas religiosas basadas en oraciones, invocaciones, ofrendas, limosnas, etc. de tal manera que la religiosidad popular se impregnó de distintas manifestaciones externas en forma de ritos y ceremonias muchos de los cuales se han ido dotando de rasgos propios y únicos que los distinguen por su especificidad (Rodríguez Becerra, 1995; Sánchez, 1989).

Milagros que condicionan la función del establecimiento religioso

Este grupo engloba aquellas intervenciones sobrenaturales que van a incidir en la creación de un instituto religioso condicionando y modificando su desarrollo.

Nuestra Señora de la Coronada de Úbeda

En el caso de Nuestra Señora de la Coronada de Úbeda lo sobrenatural queda totalmente integrado en la comunidad de beatas. Desde el año 1483 existía en Úbeda un beaterio sin orden, establecido en una ermita. Decididas las beatas a prestar obediencia a la Orden de Santo Domingo, un grupo de frailes menores persuadieron a estas mujeres para que tomaran el hábito franciscano y, reunidas, así lo acordaron. Mientras se encontraban rezando en la ermita tras tomar la decisión, una viajera imagen de santa Catalina de Sena que en ella se encontraba, mostrando su disgusto por la determinación tomada, salió de la ermita y esperó flotando en el aire en su exterior. Inmediatamente, ante la disconformidad de la santa, volvieron a su plan primitivo. La viajera imagen volvió de nuevo a su lugar (López, 1817, Quinta parte, libro 11, cap. LV). Algunas dificultades más tuvieron que superar las religiosas, ayudadas por la santa, antes de realizar la definitiva transformación del beaterio en convento de la Orden Segunda de Predicadores. En definitiva, santa Catalina se comporta como un miembro

más del beaterio, participando con su “voto de calidad” en las determinaciones sobre el futuro de la comunidad, sintiéndose afectada por el mismo hasta el punto de abandonar la comunidad ante la negativa de aceptar el camino más idóneo, por parte del resto de sus compañeras, para servir a Dios. No se trata tan solo de consejo, sino de la participación directa de la esfera de lo celeste en el mundo terrenal.

Santa Florentina de Écija

El suceso nos lo narra el padre Roa, el Manuscrito KKK (*Archivum Generale Ordinis praedicatorum* (AGOP), *Liber KKK, pars 1ª, fols. 50r.-50v.*) y el padre Lorea de Amescua (Lorea, 1683). Narra este cómo la antigüedad de su fundación era tanta que no existía documentación relativa a la misma ni sobre quiénes fueron sus fundadores. Según las religiosas hubo un beaterio tan antiguo que en 1210, seis años antes de la confirmación de la Orden, se hizo una reforma en el dormitorio. A una de estas beatas se le apareció santa Florentina, natural de Écija, y le dijo que hiciese saber a la ciudad que era voluntad de nuestro Señor que en aquel sitio se hiciese un convento de religiosas que siguiesen la Regla y vistiesen el hábito de Santo Domingo. La beata lo comunicó al cabildo quien ordenó que se levantase y cumpliese la voluntad de la santa, lo que tuvo lugar antes de 1286.

Poco después, mientras en Écija se padecía un brote epidémico de peste, la santa volvió a aparecerse informando a las religiosas que evitaría la epidemia si realizaban el voto de guardar clausura. Realizado el voto se acabó la enfermedad (Roa, 1629, pp. 289-290). Ello trajo como consecuencia la conversión del beaterio en convento, cuyas cercas no pudieron escalar otras pestilencias que azotaron la villa, y la aportación de los principales linajes de la ciudad. Así ingresó en el convento doña Isabel de Hinestrosa quien con su ejemplo atrajo a otras hijas de la nobleza como los Cabrera, Tordesillas, Cuadros, que dotaron a Santa Florentina con numerosos bienes sobre todo con tierras. En este caso, al igual que en otros que pueden rastrearse dentro de los beaterios que pasan a convento (Miura, 1989, pp. 443-460), la esfera de lo celeste se convierte en asesora espontánea de las religiosas, aconsejándoles los

pasos que deben dar, la regla que deben tomar para servir mejor a la comunicación entre Dios y los hombres. No son, por tanto, las beatas responsables de su transformación en convento sino que es Dios, en este caso por medio de santa Florentina, la primera monja de Écija, quien condiciona y quiere este trasvase vocacional. Con ello queda enfrentada la moral o concepción de los hechos por parte de los hombres, la noción de bien y mal, con una interpretación de los mismos distinta, avalada por el mundo celestial.

La intervención de santa Florentina se reiteró en tiempos posteriores. Estando bajo la jurisdicción de los frailes del convento de San Pablo, el demonio, que aborrece la paz, propició un desencuentro entre los frailes y las monjas que querían dar su jurisdicción al prelado. Pero como santa Florentina quería que el convento fuese dominico se apareció a las monjas y les dijo que no siguiesen con su intento pues no iría a ningún lado, ya que disgustaba a Cristo y a su madre. Acto seguido las monjas declinaron en su empeño.

Desde los comienzos del cristianismo, a los santos se les reconoce como personas dotadas de virtud y del favor divino por encima del resto de los miembros de la Iglesia (Weddle, 2010, p. 153). Sus vidas son ejemplos inspiradores de una casi perfecta imitación de Cristo y es una creencia generalizada que a su muerte fueron directamente al cielo desde donde continúan ayudando a los cristianos mediante sus intervenciones milagrosas. La historia del cristianismo está llena de narraciones de santos y de sus milagros que llegan hasta nuestros días. Para recoger el significado central de los mismos en la tradición cristiana: los santos y sus acciones milagrosas son signos de la presencia divina que expresan los ideales de compasión y justicia. Al mismo tiempo estos textos tienen como objetivo promover la creencia en los santos como mediadores de la divinidad.

Las tres fuentes que hemos consultado para el milagro de santa Florentina en el instituto astigitano fueron elaboradas a partir del siglo XVII. A mediados del siglo XVI el Concilio de Trento estableció un modelo de narraciones de milagros basado en la idea de que su propósito era la enseñanza. Ello exigió establecer un hábil equilibrio entre piedad e historicidad, pues era fundamental defender la veneración de los santos en la Iglesia católica frente a las acusaciones de los

protestantes, frente a la acusación de que las historias sobre los milagros de los santos eran ficciones exageradas y no constituían ninguna prueba de su santidad o de su poder como intercesores. El dilema que se presentó a los obispos presentes en Trento era el de cómo afirmar que los milagros realizados por los santos eran una prueba de su santidad a la vez que mantener elementos creíbles de la historicidad de los mismos. La solución fue insistir en que las historias de los misterios de la redención eran instructivos como prendas de fe y, al mismo tiempo, inspiradoras porque los milagros que Dios ha realizado a través de los santos y sus ejemplos benéficos se muestran directamente a los ojos de los fieles. Es por ello que se debe dar gracias a Dios por los milagros y vivir imitando a los santos al tiempo que cultivar la piedad (Divinus Perfectionus Magister, sección 15).

Por lo tanto, el propósito de los textos sobre milagros realizados por santos es construir una narración que provoque un efecto transformativo en el lector, al tiempo que ha de mantener la credibilidad histórica, normalmente mediante el recurso de testigos presenciales o a tempranos testimonios procedentes de autoridades dentro de la tradición cristiana. En ellas los santos deben ser la evidencia de que es posible la perfección humana, pues las narraciones de sus milagros no son una construcción literaria sino la manifestación de la existencia histórica de los santos milagrosos y de su poder a través de curaciones o provisiones materiales. Aunque en muchas ocasiones tales narraciones no superan el test de la confirmación histórica, por el contrario cumplen la intención de las mismas que no es otra que provocar transformaciones en los lectores mediante de la lectura de actos asombrosos.

En estos tiempos fundacionales aconteció otro milagro también narrado por el padre Lorea. Al comienzo de la construcción del cenobio se estaba labrando un dormitorio, que en un principio se llamaba “el viejo” y más tarde “de la cruz” por haberse renovado y puesto en él un crucifijo. La priora estaba desesperada porque no tenía dinero con que acabar la obra y temía quedarse sin dormitorio. El Señor quiso darles a entender que cuidaba a las monjas tanto en lo material como en lo espiritual, por lo que un mancebo muy hermoso llamó al torno y dejó en él una importante suma de dinero para acabar el dormitorio. Desapareció al momento y todas las monjas supieron que era un

ángel enviado por Dios. Finalmente Lorea recoge la aceptación del hecho milagroso: y todo el mundo sabe que el dormitorio se edificó gracias a un milagro.

La imagen del ángel, como su propio nombre indica, debe identificarse con la de un mensajero. Estos seres espirituales aparecen en casi todas las religiones de carácter oriental, pero tan solo en las tres del Libro presentan como función primordial el actuar de emisarios entre la divinidad y los hombres (Haag, 1987, pp. 92-98; Cattin y Faure, 1999). El calificativo de hermoso atribuido a este ángel que ayudó al convento, al igual que al resto de los ángeles, obedece al hecho de que como las fuentes bíblicas son parcas a la hora de su descripción, el arte cristiano se vio obligado a recurrir a modelos clásicos para su representación (Barral, 2003, p. 213) para superar el obstáculo de representar lo material e invisible. En el caso del ángel adulto, un mancebo, al igual que ocurrió con la divinidad se acabó imponiendo una iconografía antropomorfa. En el occidente medieval se representaron casi siempre como varones adolescentes, generalmente imberbes y rubios (lo que los enlaza con la idea de seres de luz), destacando su belleza y juventud. En los distintos pasajes bíblicos se deja entrever que los ángeles son de sexo masculino. Para las monjas de Santa Florentina la convicción de que el benefactor que había llamado al torno era un ángel no dejaba lugar a duda alguna: obedecía al modelo iconográfico por ellas visto en numerosas representaciones angélicas.

Los ángeles, dentro del orden celeste, pertenecen junto con los principados y los arcángeles, a la tercera jerarquía también denominada ejecutiva. Son los encargados de llevar a efecto las órdenes de Dios y, en concreto, de custodiar las naciones y a cada persona en particular (Sebastián, 1988, p. 431). Estos ángeles “en acción”, intermediarios en la relación de Dios con la humanidad, cumplen con distintos cometidos: transmiten la palabra de Dios a su pueblo (ángeles anunciadores); ejecutan la justicia o castigo divino, tal como ocurre con la expulsión de Adán y Eva del Paraíso; en ocasiones ayudan a personajes del Antiguo y Nuevo Testamento (Abraham, Jacob, Elías, Pedro, Cristo, María, etc.), mártires y santos, e inclusive al conjunto de la humanidad (por ejemplo el ángel de la guarda que asegura una buena muerte o los ángeles que ayudarán a los difuntos a salir de sus

tumbas el día del Juicio Final), participando de un amplio abanico de episodios sagrados, narrados tanto en fuentes bíblicas como extra-bíblicas (González Hernández, 2009, p. 3). El ángel de las monjas de Santa Florentina era uno de ellos.

Santa Catalina de Sena de Granada

Tuvo su origen en un beaterio (Lorea, 1683, fols. 125r.-128r.). Entre las primeras monjas que ingresaron en el convento destacó por su virtud y por los dones que Dios había puesto en ella, la hermana Margarita. Su dedicación a la oración y su amor a Cristo eran tan grandes que se levantaba del suelo media vara y más. La levitación solía tener lugar después de escuchar la misa de una en el convento de Santa Cruz y pasaban varias horas antes de que recuperase los sentidos, por lo que los frailes tenían que esperar a que terminase de levitar para cerrar la iglesia. La gente acudía a verla y le cortaban pedazos del hábito y el manto para llevárselos como reliquias hasta el punto de que la dejaban casi desnuda. Los milagros sobre levitaciones normalmente hacen referencia a momentos de éxtasis espiritual en los que el santo es separado de la tierra y todo lo concerniente a este mundo (Weddle, 2010, p. 157).

Una de las fundadoras, María de Santana, construyó la iglesia del convento de Santa Catalina y donó todos sus vestidos para ornamentarla. Era muy devota de la pasión de Cristo y de la Virgen y había colocado una imagen mariana en el coro. Esta imagen había hecho muchos milagros, entre ellos resucitar un niño muerto. También rezaba mucho por las ánimas del purgatorio con tanta devoción e intensidad que una noche Dios le mostró las almas que por su intercesión había sacado del purgatorio. Murió una beata amiga suya y Dios le mostró su alma que tan solo tenía un pie en él, al parecer dentro del fuego, y daba grandes gemidos por sufrir grandes dolores. Por el contrario había otras almas sumidas hasta la cabeza que no se quejaban tanto. María preguntó a Dios la causa de ello quien le respondió que la tocara para que comprobase lo mucho que padecía por estar allí. La tocó con la yema del dedo pequeño y, acto seguido, se despertó gritando. Las otras monjas acudieron y comprobaron que tenía el dedo quemado.

Así se le quedó toda la vida y por su intercesión, Dios sacó el alma de la beata del purgatorio.

Con frecuencia los sueños hacen posible un contacto con lo sobrenatural y con el mundo de los muertos. En numerosas ocasiones esta experiencia es narrada como una visión, tal como sucede en el ejemplo expuesto. Los milagros son acontecimientos que se producen en su mayoría como resultado de tal contacto, por la intervención sobrenatural de los santos (Brown, 2009) o de Dios. No es de extrañar que exista una lógica interconexión entre estos dos tipos de narraciones, de tal manera que a menudo sueños y visiones son los canales que hacen posible que los milagros tengan lugar. Los sueños y visiones han sido objeto de numerosos estudios en la Antigüedad clásica, incluyendo los escritos de Aristóteles, Artemidoro, Macrobio, Calcidio (Cox, 1994) que establecieron distintas categorías de los mismos. El cristianismo heredó estas clasificaciones. En el caso de los sueños, la taxonomía cristiana había sido enriquecida por los modelos bíblicos (José y Daniel) y las jerarquías habían sido reordenadas de acuerdo con la dicotomía de divino o de inspiración diabólica (Tertuliano, san Agustín, Gregorio Magno) (Le Goff y Schmitt, 2003, pp. 951-968). En los escritos de san Agustín y Juan de Salisbury los sueños poseen un carácter central a la vez que muestran una posición ambivalente: al tiempo que se enfatiza su carácter engañoso, se acepta la idea de que son portadores de mensajes divinos o de santos (Kruger, 1992). A partir del siglo XII la interpretación de los sueños fue objeto de una nueva sistemática al cobrar gran importancia el rango moral de la persona que soñaba (en nuestro caso una monja), a la vez que la escolástica aportó nuevos esquemas para su clasificación (san Alberto Magno o Ramón Llull) (Schmitt, 1984, pp. 274-287).

Mientras que a principios del cristianismo el acceso a la visión solía ser un componente esencial de las comunidades cristianas, desde el siglo IV tanto por la jerarquía eclesiástica emergente como por sus principales pensadores como san Agustín se insistió en un acceso restringido a lo sobrenatural, abierto solo a un estrecho círculo de santos visionarios. Entre ellos se encontraban ermitaños, monjes, peregrinos, obispos o miembros de posteriores movimientos laicos religiosos como los místicos. Además de esta variedad de experiencias visionarias,

también hay que mencionar dos tradiciones distintas visionario-proféticas: por un lado, el desarrollo de una mitología cristiana del “otro mundo”, el “nacimiento del purgatorio”, las visiones del infierno y el paraíso (Le Goff, 1981) y por el otro, el desarrollo de la escatología y la imaginería apocalíptica. En el ejemplo reseñado el sueño adquiere una clara dimensión instrumental al ampliarse la visión nocturna para incluir el purgatorio y el visionario ve el sufrimiento del pecador que espera alcanzar la vida eterna (Klaniczay, 2009, p. 165).

La capacidad de María para ser vehículo de la actuación milagrosa de Dios no se limitó a este sueño con consecuencias salvíficas para el alma de su amiga la beata. Una monja tenía una herida muy grave en el brazo. María tomó aceite de la lámpara del sagrario con el que hizo la señal de la cruz y al poco tiempo la herida sanó. En otra ocasión una mujer que había saltado desde una ventana muy alta se rompió una pierna y arrastrándose llegó hasta el convento donde la recibió María. Llegaron los representantes de la justicia por la mujer y la priora quiso entregarla. Pero María con su afabilidad y presencia ablandó sus corazones y la dejaron en el convento. María le curó la pierna con el aceite de la citada lámpara. Con el mismo método puso remedio a otras personas que a ella acudían con distintos males. Gracias a estas curaciones realizadas por María el cenobio vio muy favorecida su subsistencia material. La priora la nombró sacristana y mientras estuvo en el cargo no paraban de llegar limosnas al convento, tanto para la sacristía como para todo la comunidad a la que no faltaba harina, vino, aceite y cuanto necesitaba.

La acción milagrosa de las dominicas se remonta al siglo XIII con la figura de santa Margarita de Hungría, sobrina de santa Isabel e hija del rey Béla IV. Pasó su vida como monja y murió en 1270 en el convento real fundado por ella en una isla en el Danubio cerca de Buda. Los milagros de curación realizados en su tumba comenzaron un año después de su muerte (Klaniczay, 2002, pp. 423-424). La lista de los mismos fue incorporada en la leyenda más antigua de santa Margarita, probablemente escrita por su confesor Marcelo, prior provincial de los dominicos de Hungría (Bole, 1937, pp. 17-43). En este sentido hemos de recordar que ya desde la historia temprana de la Iglesia y a lo largo de la Edad Media los testimonios sobre curaciones milagrosas

fueron aceptados por los principales pensadores eclesiásticos (White, 1993). La literatura de estos milagros es interminable y esta expansión del milagro curativo en todas partes de Europa procede de una serie de creencias anteriores, que se extienden no solo a través de la Iglesia primitiva sino muy atrás en el paganismo. Así como en época clásica los enfermos se curaron en los templos de Esculapio, durante la Edad Media lo hicieron en los santuarios de los santos o en lugares señalados donde se aparecieron.

Muy intensa fue la relación de María con el demonio. Un día estando en la iglesia puso el pie en una grada del altar mayor y el demonio le dijo: “Déjame, que me pisas”. Ella le respondió que eso era lo que deseaba y lo estuvo pisando durante un rato largo. Cuando quitó el pie el ladrillo se levantó y estuvo mucho tiempo desencajado. Otras veces mientras estaba disciplinándose el demonio le sujetaba la disciplina y el brazo, pero ella hacía la señal de la cruz de tal manera que huía. Finalmente, el diablo consiguió vencerla. Una noche la cogió de un brazo y la hizo caer de las escaleras. María murió de las heridas que la caída le causó el día de san Juan bautista de 1547 y la enterraron en la capilla mayor.

El término demonio o diablo hace referencia a todas aquellas criaturas malignas que los apócrifos relacionan con los ángeles caídos (Haag, 1987, pp. 450-453). Como adversario de los justos, la presencia del diablo se materializa fundamentalmente en la vida terrenal en aquellos episodios en relación con las tentaciones, que afectarán a toda la condición humana, comenzando por el propio Cristo (Mt. 4, 1-11 y Lc. 4, 1-13). Al igual que sucede con los ángeles la cultura medieval pronto concebirá al diablo dotado de un aspecto antropomórfico, en numerosas ocasiones asociado con la deformidad y la bestialidad. En contraposición con el ángel presenta un color diferente que contribuye a reafirmar la naturaleza del diablo. Casi siempre está caracterizado por un tono oscuro, sobre todo el negro, aunque en ocasiones presenta tonalidades rojizas (color de la sangre y del fuego), pardas o grises (color de la enfermedad y la muerte). La descripción del diablo que se aparece a la dominica es bastante parca, pero al menos presenta un rasgo antropomórfico como es la cabeza. La escena narrada por Lorea parece en buena medida inspirada en la representación del

arcángel san Miguel pisando la cabeza del demonio. Por otro lado este acontecimiento se engloba dentro de una importante literatura monástica en la que el asceta se enfrenta al demonio, el cual se aparece bajo una gran diversidad de formas tratando de alejar al monje de la senda correcta (Yarza, 1994, p. 107).

Pero la victoria del diablo sobre María solo fue parcial. Cuando su confesor, el canónigo Arce, se enteró de su muerte acudió a su sepultura y dijo que la tierra no era lugar para quien durante su vida había demostrado no pertenecer a ella. Junto con un amigo llamado Gumiel, que había sido muy devoto de la monja, la sacaron de la sepultura. Aunque había pasado un mes encontraron su cuerpo incorrupto y una religiosa que lo vio dijo que estaba tan hermoso y limpio como si estuviera viva y la toca llena de sangre tan fresca como si acabara de salir. Por ello le quitaron la toca para hacer de ella reliquias a lo que el canónigo se negó. La pusieron en una caja y la colocaron en un hueco del altar con una lápida con su nombre. Como analizamos en el ejemplo siguiente, la incorruptibilidad del cuerpo no solo obedece a una constante espiritual sino también a una constante antropológica, en el sentido de que el cuerpo incorrupto es un testimonio de la victoria de lo inmaterial sobre lo terrenal, de lo celestial sobre lo mundano.

Milagros que potencian las funciones de los establecimientos conventuales ya fundados

Se analizan aquí los casos de hechos milagrosos que potencian el culto y la aceptación de establecimientos de dominicas ya fundados.

San Juan de la Penitencia de Linares

Con motivo de la muerte de María de San Lorenzo sucedió un milagro poco acontecido (Lorea, 1683, fols. 16r.-18v.). Se quitaron las esteras del coro pues debido a la humedad despedían mal olor. Cuando la sacristana quitó la que cubría la sepultura de María salió una fragancia celestial por lo que llamó corriendo a las monjas para que fuesen

testigos del milagro. El olor permaneció durante más de cinco meses, lo que ocasionó de que los días de celebraciones especiales fuera aún más intenso. La estera conservó durante mucho tiempo la fragancia y fue repartida entre los vecinos como reliquia.

Nos encontramos ante uno de los atributos que se reconocen como prueba de santidad cristiana: la incorruptibilidad del cadáver. Se trata de una de las pruebas del carácter sagrado que imbuía a los santos (Guiance, 2009, pp. 132-133). Vauchez lo define como la expresión de la virtud del santo, es decir, una energía “transmitida percibida conforme a un cierto número de indicios de orden físico” (Vauchez, 1981, p. 500). La sociedad medieval consideraba que tales manifestaciones eran más frecuentes una vez que el santo había muerto, al tiempo que los pensadores cristianos insistieron en una serie de elementos que hacían del cuerpo un lugar de santificación manifestándose a través de un conjunto de signos. Uno de estos signos era la no corrupción del cuerpo materializada en el buen olor que desprendía.

Los hagiógrafos incluyen las referencias al olor desprendido por el cuerpo de los santos en diferentes momentos de la vida de estos. Uno de estos momentos tiene lugar después de la muerte de estos elegidos por la divinidad. El relato incluye uno de los dos recursos relativos a la función que desempeñan los aromas en distintos tipos de milagros: el olor que inunda el espacio donde se encuentra el cuerpo de los elegidos por la divinidad y que dará lugar a una escatología del olor (Deonna, 1939, p. 185). El perfume que desprende el cadáver, tema recurrente en la hagiografía hispana bajomedieval, es una prueba de la condición sobrenatural del muerto, un testimonio de su ingreso en el paraíso al tiempo que evidencia su condición sobrenatural y la superación de su materialidad. Gracias a ello el cuerpo aromado se convierte en un objeto sagrado, una reliquia, dotado de la gracia celestial.

Nuestra Señora de la Piedad de Torredonjimeno

Una de las monjas del convento (Lorea, 1683, fols. 23r.-24r.), Leonor de Escavias, dedicaba el día y la noche a la oración y practicaba duras disciplinas en las que derramaba mucha sangre, al tiempo que llevaba

puesto un cilicio, pues era muy devota de la pasión de Cristo. Murió a los 70 años y en el lecho de muerte se le apareció Cristo crucificado para comunicarle que había llegado la hora del tránsito a la gloria. Era Miércoles Santo y una niña de tres años vio cómo un cristo crucificado asistía a la monja, a lo que la comunidad dio crédito por la santidad de la vida de Leonor y la inocencia de la niña.

Una vez más estamos ante un ejemplo que refuerza la idea de que existe una comunicación absoluta entre el mundo material y el celestial, al tiempo que revela como un hecho absolutamente factible la intervención divina en asuntos terrenales de acuerdo con las necesidades de sus devotos. La veracidad del hecho se ve reforzada por el testimonio de una niña. Durante la Edad Media la inocencia fue el rasgo positivo de la infancia más extendido y valorado (García Herrero, 1988, p. 231). De esta forma se aceptaba que los niños no dañaban deliberadamente y que estaban dotados de tal pureza que si morían después de ser bautizados iban directamente al cielo. Esa inocencia de los niños también tenía una aplicación práctica, pues servía como garantía de limpieza de los procedimientos y era la vía mediante la cual Dios manifestaba sus designios sin obstáculos humanos. En el caso narrado sorprende la edad de la niña testigo del milagro, tres años, y la capacidad para dar testimonio de lo acontecido sin haber sido presa del terror más absoluto. Sin embargo, son precisamente esos pocos años los que subrayan el valor del testimonio y no dan lugar a dudas sobre la veracidad del mismo.

Santa Florentina de Écija

Cuenta el padre Lorea que las monjas pusieron en el dormitorio un cuadro de la Virgen de la Antigua rodeada de ángeles. En el convento se criaba una niña del linaje de los Hinestrosa hasta que tuviera edad para casarse. El 25 de diciembre, mientras las monjas estaban en maitines, se quedó acostada en su cama y fue testigo de la música celestial que los ángeles interpretaban para la Virgen del cuadro. Fue corriendo al coro a dar la noticia a las monjas y ella, que no quería ingresar en ningún convento, entendió que esa era la voluntad de Dios y murió como una monja de gran virtud. Pero además sin saber leer ni cantar se le quedó grabada

en la memoria la antífona interpretada por los ángeles que decía: *Gaude Dei genitrix*. Desde entonces las monjas la cantaban todos los días antes de empezar prima en memoria de tan gran favor que recibió el convento.

La Virgen favoreció al cenobio con otro milagro. Una talla que llamaban la toledana se encontraba en el coro bajo en un tabernáculo muy bien adornado. La denominaban con el nombre de toledana desde un extraño suceso que aconteció. Había en Écija una beata de gran virtud, y la reina Isabel al pasar por la ciudad tuvo noticias de ella, quiso conocerla y ayudarla en lo que pudiera. La beata le pidió que le diera una dote para poder entrar en Santa Florentina. La reina se lo concedió y dentro del convento destacó por su vida de entrega y penitencia. Nunca tuvo celda y como ejemplo de sus culpas a modo de reo llevaba en el cuello una soga con muchos nudos que bajaba para rodear la cintura y el cuerpo, de tal manera que los nudos le provocaron llagas. Un día en que estaba rezando se le apareció una hermosa señora y le dijo que la sacaran del lugar donde la tenían y la pusieran en el coro. La religiosa le preguntó quién era y le dijo que la toledana. Preguntó a unas de las monjas más ancianas si conocía alguna imagen con ese nombre y le contestó que sí, que había una talla hecha en Toledo en una alacena de la sacristía, que por ser muy antigua y de mal parecer no la sacaban de allí. Entonces, la religiosa le dijo a la Virgen que si la curaba de su mal la pondría en el coro. Al momento estaba curada y cumplió su promesa, de tal manera que la imagen es la segunda en devoción del convento después del Santísimo Sacramento. Desde entonces son muchas las mujeres enfermas que van a pedirle salud.

De nuevo estamos ante un ejemplo en el que la milagrosa intervención se dirige hacia una persona que está necesitada de una cura física por enfermedad (Ward, 1992, p. 71). La Virgen responde a las peticiones de los humanos, si la devoción y oraciones son lo suficientemente fuertes como para promover la intervención sobrenatural. Esta intervención está dirigida a la consecución y la preservación de la felicidad humana (Foehr-Janssens, 2006, p. 215). Al mismo tiempo se trata de un “milagro con condiciones” en el que la Virgen y la beneficiaria participan en una especie de negociación, pues la cura milagrosa exige una determinada acción a cambio de la misma. En el ejemplo reseñado la curación exige el traslado de la imagen mariana al coro para ser objeto de devoción y adoración.

Para la consecución de este fin aconteció otro milagro en la imagen. Tras confeccionarse al Niño unos zapatos de terciopelo al cabo de los días aparecieron gastados por las puntas hasta aparecer un agujero del tamaño del dedo. Y cada vez que les ponían unos nuevos sucedía lo mismo, por lo que se guardan como reliquias. Ya a comienzos del cristianismo san Cirilo, san Ambrosio, san Agustín y otros grandes padres de la Iglesia primitiva sancionaron la creencia de la eficacia similar de las reliquias de los santos de su tiempo (Bozóky, 2006, pp. 26-37). San Ambrosio declaró que los preceptos de la medicina son contrarios a la ciencia celestial y la oración, afirmación reiterada a lo largo de la Edad Media. A partir de esta idea la ciencia médica (la observación, la experiencia, la experimentación y el pensamiento), fue perdiendo terreno en favor de los agentes sobrenaturales.

Para la sociedad medieval, las reliquias eran una perpetuación de la *praesentia* de los santos y un elemento material de carácter eterno ligado a la virtud o auxilio que las mismas proporcionaban (García de la Borbolla, 2002). Los lugares que custodiaban las reliquias se convirtieron en el sitio principal donde sus dueños llevaban a cabo sus acciones milagrosas. Por ello se producirá la llegada de peregrinos a estos ámbitos sagrados para beneficiarse de las mismas y, si era posible, poder conseguir alguna de ellas dotada de poderes que respondían a los deseos de los fieles de obtener el favor divino con la intermediación milagrosa de estos elementos sagrados (Usabiaga Urikola, 2011, p. 186). Obvia decir que esos anhelos de los fieles, por la posesión de reliquias, tuvo una inmediata traducción en ingresos económicos para el lugar que las custodiaba (Walsham, 2010) y, en el caso del convento de Santa Florentina, generada con la frecuencia necesaria dado que la ruptura de los zapatitos por el Niño Jesús era inmediata tras serle colocados.

Reginaceli de Córdoba

Dios quiso llevarse a la gloria a doce monjas e hizo revelación de su voluntad a una monja anciana, de santa vida y oración, quien a las diez de la mañana vio una procesión de doce hermanas que iban caminando por el aire (Lorea, 1683, fols.13r.-16v.). Desaparecieron cuando

llegaron a la puerta del coro. Se lo comunicó a la priora quien mandó que se hiciese oración particular con ayunos y disciplinas, pues presentía que iba a sobrevenir un gran mal. Por un cuaderno que dejó escrito una monja, dedicado a doña Francisca de Córdoba y Venegas, dama de la reina, y que se conserva en el archivo del convento, se sabe que murieron de una enfermedad las hermanas que más se dedicaron a la oración y la penitencia: Isabel de Leiva, superiora, Ana María de Cabrera, maestra de novicias, Mencía de Santo Domingo, Leonor de Cabrera, María de Santo Domingo, Catalina de Angulo, Beatriz de los Ángeles, Victoria de Cristo, Elvira de Heredia, Inés de Brexeda, María de Venegas e Inés de Venegas, cuyas biografías recoge Lorea. De nuevo un ejemplo de levitación que anuncia la separación del mundo material para alcanzar la gloria celestial.

Cierre

Los milagros proporcionan ayudas visuales a los creyentes en los valores y sabiduría de su tradición, al tiempo que expresan la confianza en una realidad trascendental más allá de este mundo y significan la esperanza en posibilidades radicalmente nuevas. No obstante, hemos de destacar el complejo problema que supone el estudio de los milagros en la Edad Media. El evento sobrenatural fue interpretado, y luego se trasladó de lo oral a lo escrito, lo que nos obliga a analizar los agentes y los beneficiarios del milagro, así como sus causas y efectos. La puesta por escrito y la canonización del relato nos permiten interpretar y analizar su uso para múltiples objetivos que van desde la canonización del santo dador de los milagros (quizás la más evidente), hasta contribuir a la popularidad de un determinado establecimiento (y la comunidad que lo habita o cuida), o legitimarlo como objeto sagrado en el sentido de la expresión visible de un nexo invisible.

La vinculación de los conventos de dominicas con lo sobrenatural, en los ejemplos analizados, se establece a través de distintos agentes: la Virgen (tres casos), santas (dos casos), un ángel (un caso) o la actuación milagrosa de la divinidad a través de miembros de la comunidad conventual dotadas de una intensa beatitud (cinco

casos). Mediante la narración de estas acciones milagrosas por parte de distintos autores (Gonzaga, Lorea, Ortiz de Zúñiga, Roa) quedó plasmada la experiencia religiosa andaluza, y así se dotó a la leyenda de una funcionalidad que justificaba el culto mediante un relato historicista que legitimaba la importancia de los establecimientos dominicos femeninos. Estos milagros evidencian la sacralidad e importancia que los conventos dominicos tenían, pues legitiman la conexión entre lo espiritual y lo material, y se presentan como las intermediarias entre el cristiano y la divinidad.

Las narraciones de los milagros acontecidos en conventos de dominicas que hemos estudiado, incorporaron una esmerada selección de elementos que forjaron en las mentalidades colectivas los recursos fundamentales para mostrar la sacralidad de los establecimientos. Tales elementos buscaban promover el culto y ser vehículo de enseñanza y devoción y se basaban en tres conceptos básicos: las señales prodigiosas para transmitir el mensaje sobrenatural; las acciones admirables de los agentes de la divinidad y los milagros que son el testimonio más patente de la intercesión divina. La totalidad de ellos fueron puestos al servicio de la propagación de la fe y la difusión del culto que tenían en los conventos de dominicas el mejor escenario para su consecución.

Es necesario subrayar la superflua y escasa actuación de la jerarquía eclesiástica en la confirmación y ratificación de estas acciones milagrosas. El testimonio de los milagros procede, sobre todo, de la documentación conservada en el archivo conventual, de las propias monjas o de gente sencilla como una niña. Tan solo bastaba que esos testigos elegidos por Dios manifestasen el suceso sobrenatural para que el mismo adquiriese el estatus de símbolo de la voluntad divina por favorecer un determinado cenobio. La sacralidad se oficializaba sin intervención de las autoridades eclesiásticas, que no actuaron como autores o creadores de esa condición, no eran ellas las que conferían la supuestamente necesaria ratificación eclesiástica.

Creemos, no obstante, que estas narraciones reflejaron la religiosidad popular pero también la ideología de la Iglesia que modeló y controló creencias y prácticas religiosas. La teología demostró que era posible pasar de lo visible a lo invisible, de lo material a lo espiritual, el nexo continuo entre la tierra y el cielo. Los milagros demostraron a

los lectores y a los oyentes de los relatos milagrosos la presencia de lo divino en la cotidianidad de sus vidas, al tiempo que reforzó la estrecha relación de los elementos milagrosos con los espacios conventuales en los que acontecían y habían acontecido. Las narraciones de milagros, en los ejemplos analizados, tienen como objetivo subrayar la voluntad divina para que tuviese lugar la fundación y erección del convento en medio de circunstancias intensamente negativas y, en otros casos, asegurar la continuidad del instituto en coyunturas que hacían peligrar su futuro. De este modo, en las mentalidades colectivas, los conventos de dominicas fueron lugares especialmente elegidos para los milagros, donde se manifiesta no solo la grandeza espiritual de la Orden de Santo Domingo, sino también donde se puede desarrollar una capacidad de capitalizar mecenazgos, privilegios reales, bulas papales, y, por supuesto, acopiar unos ingresos económicos regulares con beneficios, donaciones y limosnas provenientes de los devotos.

Referencias

- Ancelli, E. (1987). *Diccionario de Espiritualidad*. Barcelona: Editorial Herder.
- Barral, M. A. (2003). Ángeles y demonios, sus iconografías en el arte medieval. *Cuadernos del CEMYR*, 11, 211-235.
- Blumenfeld-Kosinski, R. (2010). Miracles and Social Status in the Middle Ages. *Cahiers de recherches médiévales et humanists*, 19, 231-234.
- Bole, K. (1937). Vita beate Margarite de Ungaria Ordinis Predicatorum. En *The Canonization Case of the Blessed Margaret of the Arpad Dynasty and the Oldest Margaret Legend* (pp. 17-43). Budapest: Stephaneum Nyomda.
- Bozóky, E. (2006). *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*. París: Editions Beauchesne.
- Brown, P. (2009). *The cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: Enlarged Edition.
- Cattin, Y. y Faure, Ph. (1999). *Les anges et leur image au Moyen Âge*. Yonne: Editeur Saint-Léger-Vauban.
- Cox, P. (1994). *Dreams in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.

- Davis, R. H. (1998). *Images, miracles and authority in Asian Religious Tradition*. Boulder: Westview Press.
- Deonna, W. (1939). Euodia. Croyances antiques et modernes: l'odeur suave des dieux et des elus. *Genava*, 17, pp. 167-262.
- Eicher, M. (dir). (1990). *Diccionario de Conceptos Teológicos*. Barcelona: Editorial Herder.
- Foehr-Janssens, Y. (2006). Histoire poétique du péché: De quelques figures littéraires de la faute dans Les Miracles de Nostre Dame de Gautier de Coinci. En K. Krause y A. Stones (eds.) *Gautier de Coinci: Miracles, Music, manuscripts*. Turnhout: Brepols.
- Gaffier, B. (1970). Hagiographie et Historiographie. *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studio Sull'Alto Medioevo*, XVII. *La Storiografia Altomedievale*, Spoleto, pp. 139-196.
- García, A. (2002). *La "praesentia" y la "virtus": la imagen y la función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII*. Santo Domingo de Silos: Abadía de Silos.
- García, M. C. (1998). Elementos para una historia de la infancia y la juventud a finales de la Edad Media. En: J. I. de la Iglesia (coord.). *La vida cotidiana en la Edad Media*. pp. 223-252. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos.
- Gonzaga, F. (1587). *De Origine Seraphicae Religionis Franciscanae ejusdem progressibus, de Regularis Observantia...* Roma: Basae, Dominici [Printer].
- González, I. (2009). Los ángeles. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, nº 1, 1-9.
- Guiance, A. (2009). En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval. *Edad Media. Revista de Historia*, 10, pp. 131-161.
- Haag, H. Van der Born, A. y de Ausejo, S. (1987). *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Editorial Herder.
- Iogna-Prat, D. Palazzo, E. y Russo, D. (eds.). (1996). Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale. París: Editions Beauchesne.
- Klaniczay, G. (2002). *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Klaniczay, G. (2009). Dreams and visions in medieval miracle accounts. En W. A. Christian, Jr. y G. Klaniczay. *The "Vision King": Studying Divine Intervention*. Budapest.

- Kleinberg, A. (2008). *Flesh made world. Saint's stories and the Western imagination*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Kruger, S. (1992). *Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Le Goff, J. (1981). *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Taurus.
- Le Goff, J. (1985). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa.
- Le Goff, J. y Schmitt. (2003). *Diccionario razonado*. Madrid: Ediciones Akal.
- López, J. (1612). *Tercera, cuarta y quinta partes de la Historia General de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores*. Valladolid: Junta de Castilla y León. [Copia digital: Consejería de Cultura y Turismo, 2009-2010. Fecha de la tasa: 1613].
- López, D. (1817). *Historia crítico-cronológica de la soberana imagen de María Santísima con el título portentoso del Valle, patrona de la ciudad de Écija, y protectora de esta provincia de Andalucía, muy célebre por su augusto origen, señalados prodigios y devoto culto de los fieles*. Écija: Joaquín de Chávez.
- López, S. (1988). *Iconografía medieval*. Donostia: Editorial Etor.
- Lorea, A. (1683). *Historia de la Provincia de Andalucía de la Orden de Predicadores*, parte II, t. II. Archivo Histórico de la Provincia Dominicana de Andalucía, con sede en el Convento de Santo Tomás de Sevilla, AHP-DA,10/2, Andalucía, España.
- Macculloch, J.A. (1932). *Medieval Faith and Fable*. Boston: Marshall Jones company.
- Miura Andrades, J. M. (1989). Milagros, beatas y fundaciones de conventos. Lo milagroso en las fundaciones dominicas de fines del siglo XV e inicios del XVI. En C. Álvarez; M^a. J. Buxó y S. Rodríguez (Coords.). *La Religiosidad Popular II. Vida y Muerte: la Imaginación Religiosa*, pp. 443-460. Barcelona: Anthropos.
- Miura Andrades, J. M. (1993). El milagro de Nuestra Señora. del Valle. Historia de una tradición hagiográfica. *Actas del III Congreso de Historia. Écija en la Edad Media y Renacimiento*, pp. 223-330. Sevilla: Universidad de Sevilla y Fundación El Monte.
- Navarro A. M. (2013). Leyendas marianas e imágenes milagrosas en la historia de la religiosidad popular de Andalucía (siglos XII-XVII). *En la España medieval*, vol.36, 327-356.

- Ortiz de Zúñiga, D. (1671). *Anales Eclesiásticos y Seculares de la... Ciudad de Sevilla...* Madrid: Imprenta Real.
- Paden, W. (1994). *Religious worlds: The comparative study of religion*. Boston: Bacon Press.
- De Roa, M. (1629). *Écija, sus santos, su antigüedad eclesiástica y seglar*. Sevilla: Fondo Antiguo de la Universidad de Granada.
- Rodríguez, S. (1995). Santuarios y milagros en la religiosidad de Andalucía. *Demófilo: Revista de cultura tradicional*, (16), 47-58.
- Sánchez, J. (1989). Algunos elementos de la religiosidad popular andaluza durante la Baja Edad Media. En C. Álvarez; M^a. J. Buxó y S. Rodríguez (Coords.). *La religiosidad popular I*, pp. 268-307, Barcelona: Anthropos.
- Schmitt, J.C. (1984). La Fabrique des Saints. *Annales ESC. marzo-abril*, 286-300.
- Usabiaga, J. J. (2011). Presencia postmortem de los santos relacionada con sus propias reliquias en la pintura bajomedieval. *Ars bilduma*, 1, pp. 186-196.
- Vauchez, A. (1981). *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma: Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome.
- Walsham, A. (ed.) (2010). *Relics and Remains*. Oxford: Oxford University Press.
- Ward, B. (1992). *A Reconsideration of the Miracle Stories used by Bede. En Signs and Wonders: Saints, Miracles, and Prayers from the Fourth Century to the Fourteenth*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Weddle, D. L. (2010). *Miracles. Wonder and meaning in world religions*. Nueva York: NYU Press.
- White, A. D. (1993). *Warfare of Science with Theology. From Miracles to Medicine*. Nueva York: Prometheus Books.
- Yarza, J. (1994). El diablo en los manuscritos monásticos medievales. *Codex Aquilarensi : Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 11, 103-111.
- Yarza, J. (2002-2003). Historias milagrosas de la Virgen en el arte del siglo XIII. *Lambard: Estudis d'art medieval*, (15), 205-246.