



# CLARISAS Y DOMINICAS

Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción  
en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia

*edición de*

Gemma Teresa Colesanti, Blanca Garí, Núria Jornet-Benito



**Clarisas y dominicas.  
Modelos de implantación,  
filiación, promoción y devoción  
en la Península Ibérica, Cerdeña,  
Nápoles y Sicilia**

edición de  
**Gemma Teresa Colesanti, Blanca Garí  
y Núria Jornet-Benito**

**Firenze University Press  
2017**

# **Las dominicas de la Provincia Bética. Los recursos a lo sobrenatural, lo legendario y otros elementos de justificación de su presencia e implantación**

de José María Miura Andrades y Silvia María Pérez González

En este trabajo estudiamos la vinculación de los conventos de dominicas con lo sobrenatural a través de distintos agentes: la Virgen, santas, un ángel o la actuación milagrosa de la divinidad a través de miembros de la comunidad conventual dotadas de una intensa beatitud. Mediante la narración de estas acciones milagrosas por parte de distintos eruditos quedó plasmada la experiencia religiosa andaluza, dotando 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 fueron la demostración más patente de la sacralidad que imbuía los establecimientos que sirvieron de escenarios de los mismos, de la conexión que representaban entre lo espiritual y lo material, sirviendo de intermediarios entre el fiel cristiano y la divinidad.

In this contribution we study the links of the Dominican convents with the supernatural through different agents: the Virgin, saints, an angel or the miraculous performance of divinity through members of the monastic community featuring intense bliss. The narration of these miraculous actions by various scholars was captured in the Andalusian religious experience, providing the legend with a functionality that justified the cult by a historicist narrative, legitimizing the importance of female Dominicans establishments. These miracles were the most obvious demonstration of the sacredness that was imbued in the establishments that served like scenarios, representing the connection between the spiritual and the material, serving as intermediaries between the Christian faithful and divinity.

Edad Media; siglos XIV-XVI; Provincia bética; mujeres religiosas; ordenes mendicantes; conventos dominicos; milagros; reliquias.

Middle Ages; 13<sup>th</sup> - 16<sup>th</sup> Century; Baetica Province; religious women; mendicant orders; Dominican convents; miracles; relics.

## Abreviaturas

AGOP = Archivum Generale Ordinis Praedicatorum

AMS = Archivo Municipal de Sevilla

*Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*, edición de Gemma-Teresa Colesanti, Blanca Garí y Núria Jornet-Benito, ISBN (online) 978-88-6453-676-7, ISBN (print) 978-88-6453-675-0, CC BY 4.0, 2017 Firenze University Press

En el presente trabajo 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.

Los conventos de dominicas<sup>1</sup> pertenecientes a la Provincia Bética son los siguientes<sup>2</sup>: \*Santa María de Altagracia (Ciudad Real), Nuestra Señora de la Encarnación (Almagro), San José (La Solana), Nuestra Señora de la Encarnación (Villanueva de los Infantes), \*Espíritu Santo (Alcaraz), Santa Ana (Chinchilla), \*San Juan de la Penitencia (Linares), Madre de Dios (Úbeda), \*Nuestra Señora de la Coronada (Úbeda), \*Santa Ana (Villanueva del Arzobispo), \*San José (Iznatoraf), \*Santa María de Gracia (Baeza), \*Santa María de los Ángeles (Jaén), \*Nuestra Señora de la Concepción (Jaén), \*Nuestra Señora de la Piedad (Torredonjimeno), Nuestra \*Señora de la Concepción (Porcuna), \*Madre de Dios (Baeza), Santa Ana (Lucena), San Martín y Las Llagas (Cabra), \*Santa María de Gracia (Córdoba), \*Reginaceli (Córdoba), \*Jesús Crucificado (Córdoba), Corpus Cristi (Córdoba), \*Nuestra Señora de Consolación (La Rambla), \*Madre de Dios (Chillón), \*Santo Domingo (Palma del Río), \*Santa Florentina (Écija), \*Espíritu Santo (Écija), \*Madre de Dios (Carmona), \*Santa Catalina de Sena (Carmona), \*Nuestra Señora del Valle (Sevilla), \*Santa María la Real (Sevilla), \*Madre de Dios el Real (Sevilla), \*Santa María de Gracia (Sevilla), Santa María de Pasión (Sevilla), Santa María de los Reyes (Sevilla), \*Santa Catalina de Sena (Zafra), Reginaceli (Zafra), Nuestra Señora de los Remedios (Aceuchal), Nuestra Señora del Rosario y San José (Aracena), Madre de Dios del Vado (Gibraleón), Nuestra Señora de la Encarnación (Almonte), San Juan (Ayamonte), Santa Catalina de Sena (La Laguna), \*Madre de Dios (Sanlúcar de Barrameda), Nuestra Señora de la Piedad (Lepe), \*Espíritu Santo (Jerez de la Frontera), Nuestra Señora de la Antigua (Utrera), Nuestra Señora del Rosario (Arahal), \*Santa Catalina Mártir (Osuna), \*Madre de Dios (Ronda), San Miguel (Málaga), Aurora y Divina Providencia (Málaga), Santa Catalina de Sena (Antequera), Nuestra Señora de la Encarnación (Alcalá la Real), \*Santa Catalina del Realejo (Granada), \*Santa Catalina del Darro o Zafra (Granada), Sancti Spiritus (Granada), Nuestra Señora de la Piedad (Granada), Santo Domingo (Granada), Madre de Dios (Huéscar) y \*Santa Ana (Murcia). De estos 62 conventos 33 fueron fundados con anterioridad a 1563, es decir, el 53,22%.

De esos 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 (Úbe-

<sup>1</sup> Huerga, *Los dominicos en Andalucía*, pp. 360-388.

<sup>2</sup> Marcamos con un asterisco los conventos comprendidos en el arco cronológico estudiado.

da), Reginaceli (Córdoba), Florentina (Écija), Santa María del Valle (Sevilla) y Santa Catalina de Siena (Granada).

### 1. *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. Dificultades de definición y dificultades de información. Las dificultades de información surgen de una doble vertiente: la bibliográfica y la documental. A las dificultades de información derivadas de la escasez de fuentes se une el 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<sup>3</sup>. 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<sup>4</sup>. 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, 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

<sup>3</sup> Weddle, *Miracles. Wonder and meaning*, p. XI.

<sup>4</sup> Paden, *Religious worlds*.

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, transmitiendo 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<sup>5</sup>. Las narraciones de los milagros quieren convencer al lector de que lo que resulta imposible para su experiencia lo es 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<sup>6</sup>. 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<sup>7</sup>.

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.

## 2. *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

<sup>5</sup> Blumenfeld-Kosinski, *Miracles and Social Status*, pp. 231-234.

<sup>6</sup> Sobre el concepto del milagro en el pensamiento medieval y su evolución, véase Eicher, *Diccionario de Conceptos Teológicos*, voz "Milagro", vol. 2, pp. 69-70.

<sup>7</sup> Paden, *Religious worlds*, p. 25.

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»<sup>8</sup> 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 último fin, puesto que continúan manteniendo y suscitando el seguimiento de un modelo propuesto, que no cambia, pero que sí lo hacen 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..., 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)<sup>9</sup>. 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 sólo es eso, igualmente varían con el tiempo los propios hechos que son considerados milagrosos<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Ancelli, *Diccionario de Espiritualidad*, pp. 215-218.

<sup>9</sup> de Gaiffier, *Hagiographie et Historiographie*, pp. 139-196.

<sup>10</sup> La evolución del contenido de lo milagroso ha sido analizada en profundidad por Le Goff, *Lo maravilloso en el Occidente medieval*, pp. 9-24. También Schmitt, *La Fabrique des Saints*, pp. 286-300.

### 3. *Las intervenciones milagrosas por tipologías*

#### 3.1 *Milagros que impelen la voluntad de fundar*

Hemos integrado en este grupo a los milagros o hechos milagrosos que, sin existir previamente ninguna comunidad religiosa, motivan la aparición de la fundación, impulsando y haciendo 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<sup>11</sup>. 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<sup>12</sup>. 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<sup>13</sup>. De Gonzaga, con alguna innovación, la toma el Padre Roa en su Historia de Écija<sup>14</sup>; de ahí pasa a los Anales de don Diego Ortiz de Zúñiga, divulgándose ya de forma definitiva<sup>15</sup>. Por último tenemos un relato de inicios del siglo XIX<sup>16</sup>. 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 creció el agua del dicho pozo, tanto que salió por ençima del brocal del poso e echó al moçuelo fuera del poso 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 quedasse siempre memoria del dicho milagro (...) fazer en ellas un monesterio de en que estén buenas personas mugeres religiosas de buena vida<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Este asunto lo hemos tratado en profundidad en Miura, *El milagro de Ntra. Sra. del Valle*, pp. 223-330.

<sup>12</sup> AMS, *Papeles del Mayordomazgo*, año 1409, docc. 18 y 19.

<sup>13</sup> Gonzaga, *De Origine Seraphicae*, t. 2, part. 3, f. 895.

<sup>14</sup> Roa, *Écija, sus santos*, f. 144.

<sup>15</sup> Ortiz, *Anales Eclesiásticos*, t. 2, pp. 274-275.

<sup>16</sup> López de Cárdenas, *Historia Crítico-Cronológica*, pp. 29-33.

<sup>17</sup> AMS, *Papeles del Mayordomazgo*, año 1409, docc. 18 y 19.

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 *moçuelo* 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<sup>18</sup>. 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 sólo 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...) 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)<sup>19</sup>.

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<sup>20</sup>. 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, zapato, cabello y manto), favoreció las apariciones milagrosas al tiempo que estimuló la reproducción de su imagen mediante iconos, tallas y esculturas<sup>21</sup>. 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 favorecidos 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<sup>22</sup>.

Ya durante la conquista de Andalucía se difundieron las advocaciones marianas poniendo especial énfasis en su papel en las victorias sobre los musul-

<sup>18</sup> Roa, *Écija, sus santos*, f. 144. La falsedad de esta información es más que evidente a la luz de la documentación, ya que fue el Concejo de Sevilla el que compró las casas donde se debía fundar el monasterio, propiedad de Juan Gómez y Juana Martínez, por 10.000 maravedís (AMS, *Los Papeles del Mayordomazgo*, 1409, 18). Además se les otorgó a ambos, por parte del Concejo, carta de franquicia (AMS, *Los Papeles del Mayordomazgo*, 1409, 19).

<sup>19</sup> Vauchez, *La sainteté en Occident*, p. 530, trata con detenimiento el tema de la emisión del voto y el carácter contractual que éste toma.

<sup>20</sup> MacCulloch, *Medieval Faith and Fable*.

<sup>21</sup> Navarro, *Leyendas marianas e imágenes milagrosas*, pp. 332.

<sup>22</sup> Iogna-Prat, Palazzo y Russo, *Marie*.

manes, 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<sup>23</sup>.

### 3.2 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 Siena 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<sup>24</sup>. 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<sup>25</sup>. 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, por parte del resto de sus

<sup>23</sup> Rodríguez Becerra, *Santuarios y milagros*; Sánchez Herrero, *Algunos elementos*.

<sup>24</sup> López, *Quinta parte*, libro 11, cap. 55.

<sup>25</sup> Entre ellas, que el prior de la parroquia de San Nicolás de Úbeda contradijo la ocupación de la ermita por las beatas. Rogaron a la santa y momento después el prior de San Nicolás comenzó las Vísperas, santificando el recinto. Algo después los religiosos de San Francisco entraron con mano armada en la iglesia del beaterio, destrozándolo todo, golpeando al confesor dominico que con ellas estaba. De nuevo la santa tranquilizó los ánimos, aunque esta vez ayudada por las quejas de los dominicos de Santa Catalina Mártir de Jaén. *Ibidem*.

compañeras, de aceptar el camino más idóneo para servir a Dios. No se trata tan sólo 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<sup>26</sup>, y el padre Lorea de Amescua<sup>27</sup>. Narra éste 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 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<sup>28</sup>. 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<sup>29</sup>, 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

<sup>26</sup> AGOP, *Liber KKK*, pars 1<sup>a</sup>, ff. 50r-50v.

<sup>27</sup> Lorea, *Historia de la Provincia*, ff. 69r-70v.

<sup>28</sup> Roa, *Écija, sus santos*, pp. 289-290.

<sup>29</sup> Miura, *Milagros, beatas*, pp. 443-460.

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, los santos son personas a las que se les reconoce como dotadas de virtud y del favor divino, por encima del resto de los miembros de la Iglesia<sup>30</sup>. 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, recogiendo 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, en el sentido 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 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, inspiradores, 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<sup>31</sup>.

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 a 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 curacio-

<sup>30</sup> Weddle, *Miracles*, p. 153.

<sup>31</sup> *Divinus Perfectionus Magister*, sección 15.

nes 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 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 se llamó 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 sólo en las tres del Libro presentan como función primordial el actuar de emisarios entre la divinidad y los hombres<sup>32</sup>. 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<sup>33</sup> para superar el obstáculo de representar lo material e invisible. En el caso del ángel adulto, un mancebo, se acabó imponiendo una iconografía antropomorfa, al igual que ocurrió con la divinidad. En el occidente medieval se representaron casi siempre como varones adolescentes, generalmente imberbes y rubios (enlazando 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<sup>34</sup>. 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 hombre en particular<sup>35</sup>. Estos ángeles “en acción”, intermediarios en la relación de Dios con los hombres, cumplen con distintos

<sup>32</sup> Haag, *Diccionario de la Biblia*, pp. 92-98; Cattin y Faure, *Les anges et leur image au Moyen Âge*.

<sup>33</sup> Barral, *Ángeles y demonios*, p. 213.

<sup>34</sup> Al menos dos versículos bíblicos señalan que los ángeles son de sexo masculino: *Génesis* 18, 2 (los llama varones) y *Génesis* 32, 25 (habla de un hombre).

<sup>35</sup> Sebastián, *Iconografía medieval*, p. 431.

cometidos: transmiten la palabra de Dios a los hombres (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<sup>36</sup>. El ángel de las monjas de Santa Florentina era uno de ellos.

### *Santa Catalina de Siena de Granada*<sup>37</sup>

Tuvo su origen en un beaterio. 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<sup>38</sup>.

Una de las fundadoras, María de Santana, construyó la iglesia del Convento de Santa Catalina donando 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<sup>39</sup>, entre ellos resucitar un niño muerto. También rezaba mucho por las ánimas del purgatorio, y 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 sólo 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 de Santana preguntó a Dios la causa de ello, quien le respondió que la tocase 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 acu-

<sup>36</sup> González Hernando, *Los ángeles*, p. 3.

<sup>37</sup> Lorea, *Historia de la provincia*, ff. 125r-128r.

<sup>38</sup> Weddle, *Miracles*, p.157.

<sup>39</sup> Sobre imágenes milagrosas marianas en monasterios de dominicas castellanas véase: Pérez Vidal, *Algunas consideraciones*, pp. 219-221.

dieron 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<sup>40</sup>.

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<sup>41</sup> 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<sup>42</sup>, 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)<sup>43</sup>. 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<sup>44</sup>.

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)<sup>45</sup>.

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 sólo 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 visionario-proféticas distintas: por un lado, el desarrollo de una mitología cristiana del “otro mundo”, el “nacimiento del purgatorio”, las visiones del infier-

<sup>40</sup> Este caso muestra similitudes con prácticas localizadas en otras comunidades de beatas castellanas, como sería el ejemplo de María de Ajofrín (Muñoz Fernández, *Santidad Femenina*, pp. 387-428) o de Juana de la Cruz (Muñoz Fernández, *Amonestando, alumbrando y enseñando*, pp. 181-206).

<sup>41</sup> Brown, *The Cult of the Saints*.

<sup>42</sup> Cox, *Dreams in Late Antiquity*.

<sup>43</sup> Le Goff, *Le christianisme et les rêves*; Le Goff y Schmitt, *Diccionario razonado*, pp. 951-968.

<sup>44</sup> Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*.

<sup>45</sup> Schmitt, *The Liminality and Centrality of dreams*, pp. 274-287.

no y el paraíso<sup>46</sup>, 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<sup>47</sup>.

La capacidad de María de Santana 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 de Santana 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 de Santana. Llegaron los representantes de la justicia por la mujer y la priora quiso entregarla. Pero María de Santana, con su afabilidad y presencia, ablandó sus corazones y la dejaron en el convento. María de Santana 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 de Santana 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<sup>48</sup>.

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<sup>49</sup>. 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<sup>50</sup>. 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 aceptadas por los principales pensadores eclesiásticos<sup>51</sup>. 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 sólo 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.

<sup>46</sup> Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*.

<sup>47</sup> Klaniczay, *Dreams and visions*, p. 165.

<sup>48</sup> Estos milagros reflejan la religiosidad de esta comunidad de beatas, que puede vincularse con la de la Beata de Piedrahita, sor María de Santo Domingo. Véase: Sanmartín Bastida, *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*.

<sup>49</sup> Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses*, pp. 423-424.

<sup>50</sup> Bole, *Vita beate Margarite de Ungaria*, pp. 17-43.

<sup>51</sup> White, *Warfare of Science with Theology*, cap. 13.

Muy intensa fue la relación de María de Santana 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 de Santana 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<sup>52</sup>. 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<sup>53</sup>. 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<sup>54</sup>.

Pero la victoria del diablo sobre María de Santana sólo 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.

<sup>52</sup> Haag, *Diccionario de la Biblia*, pp. 450-453.

<sup>53</sup> Recogido en *Mateo* 4, 1-11 y *Lucas* 4, 1-13.

<sup>54</sup> Yarza, *El diablo en los manuscritos monásticos medievales*, p. 107.

Como analizamos en el ejemplo siguiente, la incorruptibilidad del cuerpo no sólo 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.

### 3.3 *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*<sup>55</sup>

Con motivo de la muerte de María de San Lorenzo sucedió un milagro poco acontecido. 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, dándose la circunstancia de que los días de celebraciones especiales era 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<sup>56</sup>. Vauchez lo define como la expresión de la *virtus* del santo, es decir, una energía «transmitida percibida conforme a un cierto número de indicios de orden físico»<sup>57</sup>. 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 despedía.

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<sup>58</sup>. El perfume que desprende el cadáver, tema recurrente

<sup>55</sup> Lorea, *Historia de la provincia*, ff. 16r-18v.

<sup>56</sup> Guiance, *En olor de santidad*, pp. 132-133.

<sup>57</sup> Vauchez, *La sainteté en Occident*, p. 500.

<sup>58</sup> Deonna, *Euodia. Croyances antiques et modernes*, p. 185.

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*<sup>59</sup>

Una de las monjas del Convento, 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 setenta 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<sup>60</sup>. 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<sup>61</sup> rodeada de ángeles. En el convento se criaba una niña del linaje de los Hinestrosa hasta que tuviera edad para casar. El 25 de

<sup>59</sup> Lorea, *Historia de la provincia*, ff. 23r-24r.

<sup>60</sup> García Herrero, *Elementos para una historia de la infancia*, p. 231.

<sup>61</sup> Vences Vidal, *Ecce Maria Venit*.

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 noticia a las monjas y, ella, que no quería ingresar en ningún convento, entendió que esa era la voluntad de Dios y murió siendo monja de gran virtud. Pero además, no sabiendo leer ni cantar, se le quedó grabada en la memoria la antífona interpretada por los ángeles que dice: *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. Era denominada 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 noticia de ella y quiso conocerla y ayudarla en lo que pudiese. La beata le pidió que le diese 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 provocaban llagas. Estando un día rezando, se le apareció una hermosa señora y le dijo que la sacasen del lugar donde la tenían y la pusiesen 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 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<sup>62</sup>. 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<sup>63</sup>. 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 apa-

<sup>62</sup> Ward, *A Reconsideration of the Miracle Stories*, p. 71.

<sup>63</sup> Foehr-Janssens, *Histoire poétique du péché*, p. 215.

recieron 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<sup>64</sup>. 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, esto es, la observación, la experiencia, la experimento 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 *virtus* o auxilio que las mismas proporcionaban<sup>65</sup>. 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<sup>66</sup>. 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<sup>67</sup> 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 automática tras serles colocados.

### *Reginaceli de Córdoba*<sup>68</sup>

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. 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

<sup>64</sup> Bozóky, *La politique des reliques*, pp. 26-37.

<sup>65</sup> García de la Borbolla, *La praesentia y la virtus*.

<sup>66</sup> Usabiaga Urikola, *Presencia postmortem*, p. 186.

<sup>67</sup> Walsham, *Relics and Remains*.

<sup>68</sup> Lorea, *Historia de la provincia*, ff. 13r-16v.

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.

#### 4. Conclusiones

Los milagros significan la esperanza en posibilidades radicalmente nuevas, expresan la confianza en una realidad trascendental más allá de este mundo, y proporcionan ayudas visuales a los creyentes en los valores y sabiduría de su tradición. Sin embargo, hemos de destacar el complejo problema que supone el estudio de los milagros en la Edad Media. Por el mero hecho de estar escrito, el evento sobrenatural también se interpretó, lo que hace necesario analizar los agentes y los beneficiarios del milagro así como sus causas y efectos. Una vez que los milagros son puestos por escrito, esos textos podrían interpretarse y ser usados para múltiples objetivos, tales como la canonización del santo dador de los milagros, contribuir a la popularidad de un determinado establecimiento, o legitimarlo como objeto sagrado en el sentido de la expresión visible de un nexo invisible.

En los ejemplos analizados la vinculación de los conventos de dominicas con lo sobrenatural 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 eruditos (Gonzaga, Lorea, Ortiz de Zúñiga, Roa) quedó plasmada la experiencia religiosa andaluza, dotando 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 fueron la demostración más patente de la sacralidad que imbuía los establecimientos que sirvieron de escenarios de los mismos, de la conexión que representaban entre lo espiritual y lo material, sirviendo de intermediarios entre el fiel cristiano y la divinidad.

Podemos afirmar que las narraciones de los milagros acontecidos en conventos de dominicas incorporaron una esmerada selección de elementos que fueron fundamentales para mostrar la sacralidad de los establecimientos. La mayoría de dichos 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. Todos fueron puestos al servicio de la propaganda de la fe y el culto, que tenían en los conventos de dominicas el mejor escenario para su consecución.

Un elemento que es necesario subrayar es la innecesaria actuación de la jerarquía eclesiástica en la confirmación y ratificación de estas acciones mi-

lagrosas. 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 sólo bastaba que esos testigos elegidos por Dios manifestasen el suceso sobrenatural para que el mismo adquiriese el status 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.

En cualquier caso, estas narraciones reflejaron la religiosidad popular, pero también la ideología de la Iglesia, que modeló y controló creencias y prácticas religiosas. Desde la teología se 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. Mediante los milagros se demostró a los lectores la presencia de lo divino en la cotidianidad de sus vidas, al tiempo que reforzó la estrecha relación de los elementos milagrosos con los centros en los que acontecían y habían acontecido. En los ejemplos analizados, las narraciones de milagros 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 la mentalidad colectiva los conventos de dominicas fueron lugares especialmente elegidos para los milagros, manifestándose así no sólo la grandeza espiritual de la Orden de santo Domingo, sino también desarrollándose una capacidad de capitalizar mecenazgos, privilegios reales, bulas papales, así como unos ingresos económicos regulares con beneficios, donaciones y limosnas provenientes de los devotos.

## Obras citadas

- E. Ancelli, *Diccionario de Espiritualidad*, Barcelona 1987.
- M.A. Barral Rivadulla, Ángeles y demonios, sus iconografías en el arte medieval, en «Cuadernos del CEMYR», 11 (2003), pp. 211-235.
- R. Blumenfeld-Kosinski, *Miracles and Social Status in the Middle Ages*, en «Cahiers de recherches médiévales et humanistes», 19 (2010), pp. 231-234.
- K. Bole, *Vita beate Margarite de Ungaria Ordinis Predicatorum*, en *The Canonization Case of the Blessed Margaret of the Arpad Dynasty and the Oldest Margaret Legend*, a cargo de K. Bóle, Budapest 1937, pp. 17-43.
- E. Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*, Paris 2006.
- P. Brown, *The cult of Saints: Its rise and function in Latin Christianity*, Chicago 2014.
- Y. Cattin, Y. Ph. Faure, *Les anges et leur image au Moyen Âge*, Yonne 1999.
- P. Cox, *Dreams in Late Antiquity*, Princeton 1994.
- R. H. Davis, *Images, miracles and authority in Asian Religious Tradition*, Boulder 1998.
- W. Deonna, *Euodia. Croyances antiques et modernes: l'odeur suave des dieux et des élus*, en «Genava», 17 (1939), pp. 167-262.
- Diccionario de Conceptos Teológicos*, a cargo de M. Eicher, Barcelona 1990.
- Y. Foehr-Janssens, *Histoire poétique du péché : De quelques figures littéraires de la faute dans Les Miracles de Notre Dame de Gautier de Coinci*, en *Gautier de Coinci: Miracles, Music, Manuscripts*, Turnhout 2006.
- B. de Gaiffier, *Hagiographie et Historiographie*, en *La storiografia altomedievale*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studio sull'Alto Medioevo, XVII, Spoleto 1970, pp. 139-196.
- A. García de la Borbolla, *La "preaesentia" y la "virtus": la imagen y la función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII*, Silos 2002.
- M.C. García Herrero, *Elementos para una historia de la infancia y la juventud a finales de la Edad Media*, en *La vida cotidiana en la Edad Media*, Nájera 1998, pp. 223-252.
- F. Gonzaga, *De Origine Seraphicae Religionis Franciscanae ejusdem progressibus, de Regularis Observantia (...)*, Roma 1587.
- I. González Hernando, *Los ángeles*, en «Revista Digital de Iconografía Medieval», 1 (2009), pp. 1-9.
- A. Guiance, *En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval*, en «Edad Media. Revista de Historia», 10 (2009), pp. 131-161.
- H. Haag, A. Van der Born, y S. de Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1987.
- A. Huerga, *Los dominicos en Andalucía*, Sevilla 1992.
- G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002.
- G. Klaniczay, *Dreams and Visions in Medieval Miracle Accounts*, en *The "Vision Thing": Studying Divine Intervention*, a cargo de W.A. Christian Jr. y G. Klaniczay, Budapest 2009.
- A. Kleinberg, *Flesh made world. Saint's stories and the Western imagination*, Cambridge 2008.
- S.F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge 1992.
- J. Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid 1985.
- J. Le Goff, *Le christianisme et le rêves (II<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles)*, en *I sogni nel medioevo*, a cura di T. Gregory, Roma 1985, pp. 171-218.
- J. Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona 1985.
- J. Le Goff y J. C. Schmitt, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid 2003.
- Fr. J. López (O.P.), *Quinta Parte de la Historia General de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valladolid 1621.
- D. López de Cárdenas, *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*, Écija 1817.
- A. Lorea Amescua, *Historia de la Provincia de Andalucía de la Orden de Predicadores*, Parte 2, t. 2, s.l. 1683.
- J.A. Macculloch, *Medieval Faith and Fable*, Boston 1932.
- Marie. *Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, D. Iogna-Prat, É. Palazzo y D. Russo (eds), Paris 1996.
- J.M. Miura Andrades, *Milagos, beatas y fundaciones de conventos. Lo milagroso en las fundaciones dominicas de fines del siglo XV e inicios del XVI*, en *La Religiosidad Popular II*.

- Vida y Muerte: la Imaginación Religiosa*, a cargo de C. Álvarez Santaló, M.J. Buxó y S. Rodríguez Becerra, Barcelona 1989, pp. 443-460.
- J.M. Miura Andrades, *El milagro de Ntra. Sra. del Valle. Historia de una tradición hagiográfica*. Actas del III Congreso de Historia sobre *Écija en la Edad Media y Renacimiento*, Sevilla 1993, pp. 223-330.
- Á. Muñoz Fernández, *Santidad Femenina, controversia judeoconversa y Reforma (Sobre las agencias culturales en el reinado de los Reyes Católicos)*, en *Modelos culturales y pautas sociales al final de la Edad Media. Estado, Iglesia y Sociedad*, Cuenca 2009, pp. 387-428.
- A.M. Navarro, *Leyendas marianas e imágenes milagrosas en la historia de la religiosidad popular de Andalucía (siglos XII-XVII)*, en «En la España medieval», 36 (2013), pp. 327-356.
- D. Ortiz de Zúñiga, *Anales Eclesiásticos y Seculares de la (...) Ciudad de Sevilla*, Madrid 1671.
- W. Paden, *Religious worlds: The comparative study of religion*, Boston 1994.
- M. Pérez Vidal, *Algunas consideraciones sobre el estudio de la liturgia procesional y paralitúrgicas a través del arte en la Orden de Predicadores en Castilla*, en «Medievalia», 17 (2014), pp. 215-246.
- M. de Roa, *Écija, sus santos, su antigüedad eclesiástica y seglar*, Sevilla 1629.
- S. Rodríguez Becerra, *Santuarios y milagros en la religiosidad de Andalucía*, en «Demófilo», 16 (1995), pp. 47-56.
- J. Sánchez Herrero, *Algunos elementos de la religiosidad popular andaluza durante la Baja Edad Media*, en *La religiosidad popular*, t. 1, pp. 268-307.
- R. Sanmartín Bastida, *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, Santander 2012.
- J.C. Schmitt, *La Fabrique des Saints*, en «Annales ESC», 2 (1984), pp. 286-300.
- J.C. Schmitt, *The Liminality and Centrality of dreams in the medieval West*, en *Dream cultures: Explorations in the comparative history of dreaming*, Oxford 1999, pp. 274-287.
- S. Sebastián López, *Iconografía medieval*, Donostia 1988.
- J.J. Usabiaga Urikola, *Presencia postmortem de los santos relacionada con sus propias reliquias en la pintura bajomedieval*, en «Ars bilduma», 1 (2011), pp. 186-196.
- A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma 1981.
- M. Vences Vidal, *Ecce Maria Venit. La Virgen de la Antigua en Iberoamérica*, México 2013.
- A. Walsham (ed.), *Relics and Remains*, Oxford 2010.
- B. Ward, *Miracles and History: 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 1992, ch. IX.
- D.L. Weddle, *Miracles. Wonder and meaning in world religions*, New York 2010.
- A.D. White, *Warfare of Science with Theology. From Miracles to Medicine*, New York 1993.
- J. Yarza Luaces, *El diablo en los manuscritos monásticos medievales*, en «Codex Aquilarensis», 11 (1994), pp. 103-111.
- J. Yarza Luaces, *Historias milagrosas de la Virgen en el arte del siglo XIII*, en «Lombard», 15 (2002-2003), pp. 205-245.

Silvia María Pérez González  
 Universidad Pablo de Olavide (Sevilla)  
 spergon@upo.es

José María Miura Andrades  
 Universidad Pablo de Olavide (Sevilla)  
 jmmiuand@upo.es