

REDEAS AD CORPVS:  
ANÁLISIS DE UNA TIPOLOGÍA DEL JUICIO INDIVIDUAL DEL ALMA  
EN LOS MILAGROS DE LA VIRGEN (S. XIV)\*

REDEAS AD CORPVS:  
ANALYSIS OF A TYPE OF INDIVIDUAL JUDGEMENT OF THE SOUL  
IN THE MIRACLES OF THE VIRGIN (FOURTEENTH CENTURY)

PATRICIA CAÑIZARES FERRIZ  
Universidad Complutense de Madrid  
<https://orcid.org/0000-0003-1020-6953>

*Resumen:* Análisis de una tipología de milagro en la que la Virgen intercede por el alma de un pecador haciéndole retornar a la vida para que cumpla con la confesión y la penitencia, a través de los ejemplos ofrecidos por una compilación del siglo XIV representativa del género, la conservada en el ms. 38 de la Biblioteca Pública del Estado en Tarragona. En el trabajo se estudia la evolución que experimenta la literatura de milagros a finales de la Edad Media y el papel y la función que adquiere la Virgen en la práctica de la espiritualidad de esta época.

*Palabras clave:* milagro de la Virgen; *exemplum*; juicio individual del alma; confesión; penitencia.

*Abstract:* Analysis of a type of miracle in which the Virgin intercedes for the soul of a sinner, bringing him back to life for confession and penance, through the examples offered by a representative fourteenth-century compilation of the genre, namely the one preserved in MS 38 of the Biblioteca Pública del Estado in Tarragona. The paper studies the evolution of miracle literature in the late Middle Ages and the role and function of the Virgin in the practice of spirituality in this period.

*Keywords:* miracle of the Virgin; *exemplum*; individual judgement of the soul; confession; penitence.

## SUMARIO

1. Los milagros de resurrección en el contexto del juicio individual del alma.– 2. La figura de María en el juicio individual.– 3. *Redeas ad corpvs*: los milagros de resurrección.– 4. Conclusiones.– 5. Bibliografía citada.

---

\* Proyecto ELME: Ministerio de Ciencia e Innovación, Proyectos I+D de Generación de Conocimiento 2018, “Los *exempla* latinos medievales conservados en España II” (PGC2018-096458-B-I00). Deseo agradecer a Montserrat Jiménez San Cristóbal, así como a María José Muñoz Jiménez, la ayuda prestada en la revisión de este trabajo.

Citation / Cómo citar este artículo: Cañizares Ferriz, Patricia (2023), *Redeas ad corpvs: análisis de una tipología del juicio individual del alma en los milagros de la Virgen (s. XIV)*, “Anuario de Estudios Medievales” 53/2, pp. 611-635. <https://doi.org/10.3989/aem.2023.53.2.05>

Copyright: © 2023 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Santa Maria, nenbre-vos de mi...

(Alfonso X el Sabio, *Cantigas de Santa Maria* 402, 1).

El cristianismo medieval recoge de la Sagrada Escritura la idea de que al final de los tiempos Cristo regresará para juzgar a los hombres y asignarles un descaso eterno en el paraíso o en el infierno, en función de cómo hayan sido sus acciones en vida. Sin embargo, de forma paralela, también fue tomando forma la idea de otro juicio anterior a éste, el juicio individual del alma, que se produce en el momento de la muerte.

Fue tal el impulso que cobró esta creencia, especialmente a partir del siglo XII, que el tema se convirtió en un lugar común en textos de diferente naturaleza, tanto doctrinales como literarios. A partir de esta época comenzaron a circular relatos milagrosos, *exempla* y narraciones de experiencias visionarias en las que se describían juicios de almas celebrados *post mortem* ante tribunales formados por diferentes figuras celestiales. En las narraciones milagrosas, María, la madre de Jesús, adquiere un protagonismo especial, asistiendo a su hijo en las funciones de juez celestial, hasta el punto de interceder por el alma del pecador y, en algunos casos, ofrecerle la posibilidad de librarse de la pena eterna, haciéndole retornar al cuerpo para confesarse y hacer penitencia.

Esta tipología de relato en la que el pecador, en vez de ser castigado al infierno o conducido al purgatorio, es devuelto a la vida, resulta significativa dentro del esquema contemplado por la escatología cristiana, de ahí que nos interese especialmente analizar su funcionamiento y su desarrollo en el marco de la literatura de milagros, y más en concreto de los milagros protagonizados por la Virgen.

En el presente trabajo, realizado en el marco de un proyecto de investigación sobre la literatura latina ejemplar hispánica, queremos centrar nuestra atención en el análisis de esta tipología de milagros transmitida en suelo hispánico en el siglo XIV, época menos estudiada en la que los milagros marianos, como vamos a ver, se difundieron en colecciones ejemplares destinadas a la edificación y la formación espiritual.

Nuestro estudio contribuirá, por un lado, a valorar la evolución que experimenta la literatura de milagros a finales de la Edad Media y, por otro, a entender el papel y la función que la madre de Cristo adquiere en este contexto de difusión eminentemente pastoral y edificante. Como acabamos de señalar, nuestro análisis tomará como objeto de estudio aquellos milagros en los que por intercesión de María el alma del pecador es devuelta a la vida con el fin de cumplir con la obligación de la confesión y la penitencia.

El corpus de milagros marianos del siglo XIV conservados en suelo hispánico no es muy amplio, pero, como se verá, resulta relevante para

el estudio del fenómeno<sup>1</sup>. Centramos nuestro análisis en los relatos de este tipo incluidos en una colección latina de *miracula* conservada en los ff. 236ra-252ra del ms. 38 de la Biblioteca Pública del Estado en Tarragona, del siglo XIV, que procede del monasterio cisterciense de Santes Creus, donde es probable que hubiera sido copiado<sup>2</sup>. La compilación conservada en este manuscrito transmite un total de 146 milagros ordenados de acuerdo con las letras de la salutación a la Virgen, es decir, las letras iniciales de los milagros se corresponden con las de las iniciales de la oración mariana. De esta colección se conservan otras dos copias fuera del suelo hispánico: Vaticano, Biblioteca Vaticana, Pal. Lat. 149, ff. 181rb-204vb, que contiene 113 *miracula*; y Berlín, Staatsbibliothek - Preußischer Kulturbesitz, Hamilton 427, ff. 1r-104v, con 140 milagros<sup>3</sup>. El origen itálico de estas dos copias, datadas a comienzos del siglo XIV, así como el contexto cisterciense, al menos del manuscrito de Tarragona, nos hacen suponer un origen itálico para la compilación, que seguramente fue confeccionada en este mismo entorno monacal<sup>4</sup>.

La copia de Tarragona presenta en su incipit algunas particularidades reseñables. El texto que encabeza la compilación dice así:

---

<sup>1</sup> A partir del siglo XIV los milagros marianos tienen la particularidad de transmitirse no sólo en colecciones exclusivamente marianas, sino que éstas también se difunden integradas en compilaciones de *exempla* en las que los milagros conviven con relatos procedentes de diversas tipologías narrativas. En el área hispánica, es el caso de la pequeña compilación del ms. 3171 de la Biblioteca de Catalunya, que entre sus 16 *exempla* incluye 5 milagros marianos (cf. Cañizares Ferriz 2018); o de la del ms. 529 de la Biblioteca Pública del Estado en Palma de Mallorca, entre cuyos 227 *exempla* se leen 34 milagros de la Virgen. En cuanto a las colecciones exclusivamente marianas de esta época, se conservan en suelo hispánico, además de la del ms. Tarragona que ahora presentaremos, la transmitida por el ms. 9289 de la Biblioteca Nacional de España (cf. Villarroel Fernández 2021), por el ms. 83-5-7 de la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla, y por el ms. 17 de la Biblioteca Pública del Estado en Gerona, estas dos últimas ya del siglo XV.

<sup>2</sup> Domínguez Bordona 1952, p. 48. La información completa del manuscrito está incluida en la base de datos ELMÉ vinculada a nuestro Grupo de Investigación: <http://hdl.handle.net/20.500.12238/20>. El texto de la compilación está escrito en escritura gótica cursiva de la misma mano y de morfología irregular, semejante a la que encontramos en otros códices de la misma época de Santes Creus, lo que hace pensar que hubiera sido compuesto en el propio monasterio.

<sup>3</sup> Por su parte, el manuscrito 890 de la Biblioteca Casanatense de Roma, del s. XV, transmite en sus últimos folios (ff. 49v-52v) una copia muy parcial de la colección, que contiene sólo 18 *miracula* y que, según hemos podido comprobar, depende textualmente de la copia de la Biblioteca Vaticana.

<sup>4</sup> Estamos preparando la edición de la compilación basada en el texto transmitido por la copia de Tarragona, que es el testimonio que transmite un estado del texto más completo y representativo de la colección, pues además de ser la copia que contiene mayor número de milagros, es la única de las tres que presenta de principio a fin la ordenación de los milagros según las iniciales del Avemaría.

Oboedientia est remissio peccatorum et ideo perficere studui, <ut ius>sisti, exempla ista <implere in lit>teris sicut in salutatione beatae Mariae continentur. Incipiatis ergo ab hac littera ‘A’ et sic de aliis quae sequuntur (f. 236ra)<sup>5</sup>.

En este breve encabezado hay dos detalles significativos: en primer lugar, el copista declara que la compilación de milagros fue copiada como un acto de penitencia y redención de los pecados; y por otro, los *miracula* son presentados como *exempla*, lo que coloca a la colección en la órbita temática que vamos a tratar en el presente trabajo. No es infrecuente encontrar la denominación de *exempla* para los relatos milagrosos de los siglos XIII y XIV. El *exemplum* es, en general, cualquier narración breve que sirve para ilustrar o apoyar una idea y que en el contexto de la predicación de los siglos XIII y XIV tiene una finalidad edificante<sup>6</sup>. Por sus características, este tipo de relato tiene la capacidad de absorber muy diversos tipos narrativos que originalmente pertenecían a otros géneros, como es el caso del milagro, forma especialmente cercana al *exemplum*, pues ambas son narraciones breves, presentadas como auténticas y destinadas a una comunidad de fieles con una finalidad edificante y evangelizadora<sup>7</sup>.

Aunque nuestro estudio tomará como punto de partida los milagros contenidos en esta colección, acudiremos también a otros testimonios hispánicos, para poder compararlos y valorar las transformaciones que se operan en la tradición, un aspecto especialmente significativo en los milagros de la temática que vamos a analizar.

## 1. LOS MILAGROS DE RESURRECCIÓN EN EL CONTEXTO DEL JUICIO INDIVIDUAL DEL ALMA

Como hemos indicado al comienzo, desde un punto de vista doctrinal resulta relevante encontrar relatos en los que se ofrece a los pecadores una segunda oportunidad mediante el retorno a la vida, en vez de hacerles pasar por el purgatorio, que en esta época ya se había conformado plenamente. Tal y como señaló Le Goff, la importancia que adquiere el juicio individual de las almas frente al juicio final, especialmente a partir del

---

<sup>5</sup> “La obediencia implica el perdón de los pecados; y por eso me he esforzado, como habéis ordenado, en completar la composición de estos ejemplos ordenados por letras, tal como aparecen en la salutación de santa María. Comenzad, por lo tanto, con la letra A y haced lo mismo con las siguientes” (todas las traducciones de los textos latinos son de la autora). Para facilitar la lectura de los textos latinos transcritos de los manuscritos, estos han sido regularizados ortográficamente de acuerdo con las normas del latín clásico.

<sup>6</sup> Bremond, Le Goff, Schmitt 1982, p. 38.

<sup>7</sup> Biaggini, Milland-Bove 2012; Cañizares Ferriz 2021; Hanska 2021.

siglo XII, es paralela al nacimiento de este tercer lugar donde las almas pecadoras tienen la posibilidad de purgar sus pecados antes de acceder a la gloria eterna<sup>8</sup>. Este proceso de configuración del purgatorio, ligado al creciente interés por la salvación del alma y la remisión de los pecados, culmina precisamente con el reconocimiento oficial del purgatorio en el concilio de Lyon de 1274.

El camino hasta llegar a la oficialización definitiva de este lugar intermedio entre el infierno y el paraíso fue progresivo. Pese a la importancia que el juicio final tenía en la doctrina cristiana, ya desde los primeros siglos del cristianismo prevaleció la idea de que las almas, nada más morir, tenían un destino diferente en función de sus acciones, siendo Gregorio Magno el primero en admitir la posibilidad del acceso inmediato a uno de los dos lugares<sup>9</sup>. Esta idea convive con la del juicio final hasta que a partir de la segunda mitad del siglo XII se produce un abandono generalizado de la dilación del juicio en favor del juicio individual *post mortem*, algo que implicó, naturalmente, la necesidad de elaborar un discurso doctrinal adecuado para garantizar la salvación individual del alma a través de la confesión y la reedición de los pecados<sup>10</sup>.

Para poder responder doctrinalmente a los profundos cambios que se experimentaron en el modo de vivir la fe a partir de esta época, la Iglesia se vio obligada a sistematizar y a reforzar su doctrina a través de diferentes decretos y concilios. De todas las medidas adoptadas, la más trascendente fue la formulada del canon 21 *Omnis utriusque sexus* del IV Concilio de Letrán, celebrado en 1215, en el que se hicieron obligatorias para todos los fieles la confesión y la absolución de los pecados antes de morir, con el fin de poder alcanzar la salvación del alma. Esta circunstancia transformó la vida espiritual de los hombres y mujeres de Occidente y, naturalmente, no tardó en proyectarse en los textos literarios y doctrinales de la época<sup>11</sup>.

Para que la sociedad pudiera interiorizar esta nueva forma de vivir la espiritualidad, se hizo necesaria una suerte de vulgarización de la doctrina, que se canalizó principalmente a través de la predicación y se articuló en textos de diferente género, como los manuales de confesión, los tratados de vicios y virtudes o las colecciones de relatos edificantes. En el caso de los sermones, los predicadores acudían a relatos que ejemplificaban la necesidad de la salvación y que constituían eficaces herramientas para controlar

<sup>8</sup> Le Goff 1981, pp. 311-316.

<sup>9</sup> *Dial.* 4, 25-26 y 28-29; Baschet 1995, p. 16. Sobre esta cuestión y su proceso de configuración desde la tardía antigüedad, cf. Carozzi 1994, pp. 17-90.

<sup>10</sup> Sobre la convivencia del juicio final con el individual existen diferentes opiniones, aunque como afirma Baschet 1995, p. 159, el juicio final, especialmente en los siglos XIV y XV, pasa a un segundo plano.

<sup>11</sup> Delumeau 1992, p. 15.

las emociones de los fieles y mover sus espíritus hacia la penitencia y la contrición<sup>12</sup>.

Estos relatos, en boca de los predicadores, transmiten la idea de que cada uno, individualmente, ha de arrepentirse antes de morir y realizar penitencia, que siempre será menos dura que las penas del infierno o del purgatorio. Las modalidades narrativas a través de las cuales se puede articular este mensaje de salvación son variadas y han sido identificadas por Baschet a partir del análisis de los *exempla* contenidos en el *Tractatus de diuersis materiis praedicabilibus* del dominico Etienne de Bourbon<sup>13</sup>. En esta colección, aunque el modelo narrativo más frecuente es el negativo, es decir, aquel que presenta a un pecador siendo castigado al infierno eterno por sus malas acciones, no faltan relatos esperanzadores, en los que los pecadores tienen la posibilidad de enmendarse o corregirse y obtener la salvación.

Dentro de estos ejemplos positivos se inscriben los relatos de los que nos vamos a ocupar, en los que el pecador es devuelto a la vida para confesarse y redimirse. Aunque esta tipología presenta una situación un tanto anómala, pues elude la posibilidad de la pena transitoria del purgatorio, introduce un elemento narrativo que resulta esencial en la construcción de la retórica del pecado: al ser devuelto a la vida, el pecador puede dar testimonio en primera persona del alcance de la justicia divina y se convierte en un ejemplo vivo de cómo por medio de la penitencia y la confesión los fieles tienen la posibilidad de alcanzar el cielo<sup>14</sup>. Aunque aquí nos vamos a ocupar exclusivamente de los relatos de resurrección, este tipo de revelación ejemplarizante, esencial para que el relato sea eficaz teológicamente, puede articularse también de otros modos: en algunos textos el alma del difunto se aparece a los vivos como un fantasma o como una aparición onírica con la misma finalidad, para dar testimonio de su experiencia en el más allá y servir de ejemplo<sup>15</sup>.

Antes de pasar a comentar los relatos en cuestión, me voy a detener, aunque sea brevemente, en el tema de la resurrección del alma y en sus antecedentes textuales, por las particularidades que implica el tema. El retorno del alma al cuerpo por intercesión de un santo es un motivo que aparece ya en la primera literatura cristiana, en un contexto también hagiográfico, pero ligado no a la penitencia, sino al bautismo. San Agustín refiere la resurrección milagrosa por intercesión de san Esteban de un niño fallecido sin

---

<sup>12</sup> Carrasco Manchado 2012, p. 67; Delumeau 2019, p. 324.

<sup>13</sup> Baschet 2014, pp. 73-78.

<sup>14</sup> Coincidimos con Ruiz Gallegos (2015, p. 179) en la función ejemplarizante de este tipo de relatos.

<sup>15</sup> Schmitt 1994, pp. 46-48.

bautizar<sup>16</sup>. Por su parte, en la *Vita sancti Martini* 7, 1-6, de Sulpicio Severo, se describe la muerte y resurrección de un catecúmeno que regresa a la vida también para poder ser bautizado tras las oraciones del santo. Este relato introduce otros elementos relevantes, porque el catecúmeno, al retornar a la vida, relata su experiencia en el más allá y describe cómo fue llevado ante un tribunal y resultó condenado por no estar bautizado<sup>17</sup>. El esquema narrativo de este relato, por tanto, es similar al de los milagros que vamos a tratar aquí, con la salvedad de que en la narración de san Martín o de san Esteban la motivación de la resurrección es el sacramento del bautismo, no el cumplimiento de una penitencia.

La evolución de esta tipología narrativa hacia un modelo ligado a la remisión de los pecados la encontramos en Gregorio Magno (*Dial.* 1, 12, 1), quien transmite la historia de Severo, un sacerdote de la iglesia de Santa María que no llegó a tiempo para confesar a un padre de familia antes de morir y, gracias a sus llantos y plegarias, el muerto volvió a la vida por intercesión del Señor; tras siete días de penitencia, el padre redivivo murió de nuevo. En otro pasaje de los *Diálogos* (4, 36), dedicado a resurrecciones de este tipo, Gregorio Magno avanza también la naturaleza ejemplarizante del fenómeno de la “muerte aparente” en estos términos:

Superna enim pietas ex magna misericordiae suae largitate disponit, ut nonnulli etiam post exitum repente ad corpus redeant, et tormenta inferni, quae audita non crediderant, saltem uisa pertimescant<sup>18</sup>.

En este pasaje, que se continúa con varios casos de muertos devueltos a la vida, queda clara la eficacia que este tipo de relatos, en los que se describe de primera mano la experiencia del infierno, podía tener para los fieles. Por su parte, Beda (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* 5, 12), también transmite una historia similar, en la que un pecador retorna a la vida para reconducir su conducta y a su regreso da una detallada descripción de todo lo que vio en el más allá. Los relatos de visiones, que Gregorio y Beda también transmiten y que tanta difusión tendrán en siglos posteriores, integran como un lugar común el tema de la muerte aparente y, en especial, la finalidad admonitoria de la experiencia visionaria, una vez el alma retorna

---

<sup>16</sup> *Sermones ad populum, classis III, sermones de Sanctis*, n. 323, *Sanctus Stephanus*, cap. 2-3, ed. Migne 1844-1864, PL, vol. XXXVIII, c. 1446-1447.

<sup>17</sup> Ciccarese 1987, pp. 95-97.

<sup>18</sup> “Pues la piedad celestial, por la generosidad de su misericordia, dispone que incluso después de la muerte algunos retornen de repente al cuerpo y los tormentos del infierno, en los que no habían creído de oídas, al menos los teman por haberlos visto”.

al mundo, a través de cuyo testimonio se lanzan mensajes de esperanza y de salvación ejemplarizantes<sup>19</sup>.

En estos primeros testimonios que hemos citado, el regreso del alma al cuerpo se produce por intercesión de Dios o, como sucedía en el relato de san Esteban, san Martín o Severo, gracias a las plegarias de santos o religiosos. La Virgen tardará todavía en aparecer en las escenas del más allá, pero cuando esto suceda, lo hará con tal fuerza que eclipsará no sólo al resto de santos, sino incluso a su propio hijo. Este momento coincide, como veremos a continuación, con la explosión de la devoción mariana que se experimenta a partir del siglo XII.

## 2. LA FIGURA DE MARÍA EN EL JUICIO INDIVIDUAL

Aunque el culto a María nació siglos antes<sup>20</sup>, no es hasta el siglo XII cuando ésta se convierte en la santa por excelencia. Este impulso de la devoción mariana coincide con el despertar religioso de la sociedad laica, que reclamaba una religión mejor encarnada y una imagen de la divinidad más humana, en la que poder proyectar su espiritualidad. Por esta razón, el impulso de la figura de María va de la mano de la humanización de la figura de Cristo, cuya imagen adquiere un sesgo casi maternal y femenino, en un proceso de feminización de la piedad similar al que experimentó en general la sociedad europea occidental de estos siglos<sup>21</sup>. En este contexto, María se convierte en Nuestra Señora, madre e imagen de la misericordia, intercesora y protectora incondicional de los fieles, y a la vez que crece la devoción por su figura se multiplican los milagros en los que ella es la protagonista. De hecho, antes del siglo X los relatos milagrosos de la Virgen son muy escasos en el Occidente europeo, seguramente por tratarse de una santa que no contaba con reliquias de primer orden, es decir, con reliquias corporales, ya que los milagros de esta época estaban vinculados, por lo general, al poder taumatúrgico del cuerpo de santo. Sin embargo, a partir de entonces, los milagros marianos se hacen tan comunes que incluso algunos relatos que no tenían a la santa como protago-

---

<sup>19</sup> Cf. Carozzi 1994, pp. 43 y ss.

<sup>20</sup> Desde que fuera proclamada oficialmente como madre de Dios en el Concilio de Éfeso de 431, momento a partir del cual se va conformando la liturgia marial, primero en Oriente y más tarde en Occidente, en torno a los siglos V a VII.

<sup>21</sup> Hildegarda de Bingen, en su *Scivias*, se refiere al amor de Dios como un amor maternal, lleno de dulzura y misericordia. Cf. Walker Bynum 1982; Warner 1991, pp. 237-350; Torres Jiménez 2016-2017, p. 38; Duby 1996, p. 1.

nista se someten a un proceso de “marialización”<sup>22</sup>.

En estos milagros la madre de Cristo encarna casi siempre una figura protectora, y sus milagros son en su mayor parte soteriológicos. Aunque la Virgen no es la única santa que protagoniza este tipo de milagros, lo cierto es que la salvación de las almas se convierte en una especialidad casi exclusivamente mariana. En la colección del ms. 38 de la Biblioteca Pública del Estado en Tarragona que va a centrar nuestro análisis, y que constituye un ejemplo bastante ilustrativo de compilación, la mayor parte de los 146 milagros que la componen (el 78 %) son soteriológicos, es decir, en ellos se describen intervenciones en las que la Virgen protege a los fieles o intercede por su alma de diferentes maneras; frente a esta tipología, resultan minoritarios los milagros taumatúrgicos (15,8 %) o los estrictamente punitivos (6,2 %), que muestran a la Virgen como castigadora implacable. Por su parte, es interesante destacar que, a diferencia de lo que ocurre en otras colecciones de relatos de la época<sup>23</sup>, la gran mayoría de los milagros soteriológicos presentan un modelo positivo, bien a través del socorro de la Virgen a un fiel que se encuentra en una situación de peligro (28,4 % de milagros de la colección) o simplemente como premio por su buen comportamiento o su devoción (13,7 %); otra categoría frecuente en esta compilación es aquella en la que el protagonista experimenta una desviación y una posterior reconducción de su conducta gracias a la intercesión mariana (24,4 %), un modelo de milagro que sintoniza con el espíritu de la nueva predicación, pues ofrece un mensaje de esperanza en torno a la retórica del pecado y de la culpa.

Otro grupo de milagros soteriológicos de esta colección (11,5 %) lo componen aquellos en los que la Virgen intercede por el alma de un fiel en el momento de morir, categoría dentro de la que se incluyen los milagros de resurrección que vamos a comentar en este trabajo. Aquí las posibilidades narrativas también son variadas. Así, en un primer grupo de milagros, el alma es salvada de diferentes maneras tras producirse la muerte y varios de ellos presentan un modelo plenamente positivo, en los que el alma del difunto va directamente al paraíso como premio por sus buenas acciones<sup>24</sup>. Estos milagros cumplen plenamente con la “lógica de la inversión” característica de estas narraciones, en virtud de la cual los justos van al paraíso y los pecadores al infierno<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Philippart 1996, pp. 567-568. En este sentido, resulta relevante cómo, especialmente a partir del siglo XIV, y de forma paralela al impulso que cobra la tradición miraculística mariana, la madre de Cristo es invocada repetidamente en los documentos testamentarios de la época como abogada de todos los pecadores en el momento de la muerte. Véase, para el caso hispánico, el estudio sobre los testamentos navarros de García de la Borbolla 2005, pp. 162-164.

<sup>23</sup> Véase lo dicho *supra* sobre la colección de Etienne de Bourbon.

<sup>24</sup> Se trata de los milagros n.º 35, 37, 45, 91 y 103.

<sup>25</sup> De acuerdo con Baschet 2014, pp. 67-68, los sermones se construyen de acuerdo a esta “lógica de la inversión”, que gira en torno a las siguientes correspondencias: a la dualidad

Sin embargo, el resto de milagros rompe esa ecuación de mérito-recompensa/demérito-castigo. En uno de ellos, el milagro n.º 22 (f. 237va), el alma de un rey difunto que se había arrepentido en vida de sus pecados ingresando en un monasterio es llevada por los diablos al infierno. La Virgen, de quien este rey-monje era muy devoto, envía a los ángeles y a san Miguel para salvar su alma, que es conducida directamente al paraíso. El milagro concluye con una lección teológica extraída de un pasaje de Isidoro que incide en la importancia de redimir los pecados, aunque sea al final de la vida: *unumquemque Deus de suo fine iudicat, non de uitis praeteritis*<sup>26</sup>. En este milagro encontramos motivos que son recurrentes en este tipo de relatos y en la literatura visionaria sobre el más allá, como la disputa entre ángeles y demonios por la posesión del alma, o el papel salvador de Miguel Arcángel, que rememora la batalla original con Satanás y sus ángeles rebeldes<sup>27</sup>. Por su parte, otro milagro de la colección (n.º 34, f. 238va-vb) ofrece una variante abreviada del célebre milagro del prior de San Salvador de Pavía, hombre de pocas virtudes, pero devoto de la Virgen, cuya alma, un año después de fallecer, se le aparece al sacristán del monasterio para revelarles cómo la madre de Cristo había intercedido por ella cuando se encontraba padeciendo las penas del infierno<sup>28</sup>. En ambos casos, la salvación del alma se produce *post mortem*, bien porque el difunto había redimido en vida sus pecados, como sucede con el rey-monje, o por haberlos purgado temporalmente, en el caso del milagro del prior de San Salvador de Pavía. En ambos, en cualquier caso, ya aparecen motivos que se encuentran en los milagros de resurrección en los que nos centraremos a continuación, como son las descripciones de las penas infernales o el tema de la disputa por el alma del muerto.

### 3. REDEAS AD CORPVVS: LOS MILAGROS DE RESURRECCIÓN

El milagro n.º 89 (f. 245vb) de la colección de Tarragona presenta, de hecho, estos dos motivos –disputa por el alma y descripción de las penas del infierno– reunidos en un relato que añade también otros elementos. El tema general que trata es el de la muerte sin confesión: el alma de un hombre que

---

mérito-demérito del mundo terrenal le corresponde la de recompensa-castigo del más allá.

<sup>26</sup> “Dios juzga a cada uno en función de su final, no de su pasado”. Isidoro, *Sent.* 2, 14, 6: “Unumquemque enim Deus de suo fine, non de uita praeterita iudicat”.

<sup>27</sup> Ya en los primeros textos visionarios la disputa por el alma en el más allá tiene un desarrollo significativo y se escenifica a través de un verdadero juicio, como sucede en la *Visión de Furseo* y especialmente en la *Visión de Baronto*, en la que los demonios se enfrentan al arcángel Rafael, quien acude a san Pedro para resolver la disputa, un esquema que se repetirá, con diferentes actuantes, en la literatura de milagros. Cf. Carozzi 1994, caps. II y III.

<sup>28</sup> Cf. Cañizares Ferriz 2021, pp. 135-145.

había cometido ciertos pecados y por vergüenza no los había querido confesar es conducida al infierno por los demonios<sup>29</sup>. El difunto pide ayuda a la Virgen varias veces para ser liberado del fuego y ella, “movida por la compasión” (*mota compassione*), ordena a los demonios que devuelvan su alma al cuerpo. Cuando retorna a la vida, confiesa sus pecados a un predicador de Béziers, quien le impone una dura penitencia. El milagro concluye con un vivo diálogo entre ambos en el que el pecador cuenta al predicador lo que ha vivido en el más allá, mostrando sus miembros quemados como señal de su paso por el fuego infernal y confesando que ninguna penitencia puede ser peor que aquella.

Este mismo motivo del retorno a la vida para cumplir con la confesión de un pecado mantenido en secreto es común a otros relatos no vinculados a la Virgen, sino a otros santos como san Francisco, en el que la protagonista, además, es una mujer<sup>30</sup>. El relato se difunde por primera vez asociado a la Virgen en el siglo XI en una epístola de Pedro Damiano, quien, presentando el milagro como real, cuenta lo sucedido a un vasallo de Borgoña que murió sin haber confesado un pecado y que, tras resucitar, dio testimonio de lo que había sufrido en el más allá: cómo los ángeles disputaron con los demonios por su alma y la Virgen, de la que él era devoto, apareció para devolverle a la vida y que pudiera confesar su pecado y hacer penitencia, tras lo cual volvió a morir<sup>31</sup>. Un milagro similar, también atribuido a la Virgen, pero sucedido esta vez a una mujer de Limoges, es transmitido en el siglo XII en el *Liber uisionum et miraculorum Clareuallensium* de Herberto de Torres<sup>32</sup>. En todos los casos, como sucede con la variante que transmite la compilación de Tarragona, la resurrección del muerto no sólo permite la confesión y la penitencia, sino que sirve, sobre todo, para dar testimonio –con mayor o menor detalle, según los casos– de la geografía del infierno y de los tormentos asociados a ella. Por su parte, mientras que en las versiones más desarrolladas se establece un verdadero juicio entre las partes que disputan el alma ante el tribunal de Cristo, en la copia de Tarragona, que presenta una versión más abreviada, no se establece un juicio como tal, sino sólo la disputa y la intercesión de la Virgen como premio por la devoción profesada por el fiel, con lo que la función de Cristo como juez queda desdibujada ante el poder intercesor de la Virgen y, sobre todo, ante el mensaje doctrinal, que incide en la necesidad de realizar la confesión y la penitencia en vida<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Se corresponde con la referencia n.º 1188B del Repertorio de Tubach 1969.

<sup>30</sup> Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, ed. Maggioni, p. 145; Arnoldus Leodiensis, *Alphabetum Narrationum*, ed. Brilli, p. 336.

<sup>31</sup> Reindel 1983, pp. 171-174.

<sup>32</sup> Zichi, Fois, Mula 2017, p. 243.

<sup>33</sup> Es habitual que las variantes de milagros del siglo XIV, como es el caso, tengan una trama menos desarrollada que las de época anterior, debido fundamentalmente a su adaptación al género ejemplar y, especialmente, a la brevedad que exigen los *exempla*. Cf. Jussi 2021.

Igualmente, es posible encontrar este mismo discurso sobre la penitencia en el milagro n.º 23 (f. 237 va-vb) de Tarragona, que constituye una variante del conocido relato del seglar ladrón que se libró del infierno por ser devoto del Ave-maría. Este milagro aparece ya en las colecciones marianas más primitivas<sup>34</sup>, pero la versión de la colección de Tarragona introduce dos modificaciones significativas en la trama: por una parte, enriquece la escena de la disputa del alma con la presencia de san Miguel, quien es enviado por María “para liberar su alma” (*ut animam liberaret*), función que en las demás versiones realizan ángeles, como también suele ser habitual en estos relatos<sup>35</sup>; por otra parte, en las versiones tradicionales de este milagro, los demonios, tras escuchar las argumentaciones sobre la devoción del difunto por la Virgen, se alejan confundidos, liberando el alma del infierno sin necesidad de ser devuelta a la vida; en cambio, la variante de Tarragona introduce el motivo de la resurrección que no aparecía en la versión original con el fin de incidir, de nuevo, en la necesidad de cumplir con la debida penitencia y así conseguir la gloria eterna: *reducta anima ad corpus, fecit poenitentiam et sic meruit gloriam Paradisi*<sup>36</sup>. Esta innovación de la copia de Tarragona es significativa, a nuestro parecer, pues la introducción del tema de la resurrección denota un esfuerzo por enmarcar doctrinalmente la narración y hacer valer el cumplimiento de la justicia divina, algo que en la versión primitiva del relato resultaba un tanto ambiguo<sup>37</sup>.

En efecto, en la mayoría de los milagros de resurrección que encontramos en esta colección la lucha por la posesión del alma del difunto se resuelve con una escena judicial. Aunque la idea del juicio, como hemos señalado, empieza a tomar cuerpo ya con Gregorio Magno, la evaluación formal del alma mediante una escena judicial propiamente dicha se configuró en época más tardía; lo más habitual era que el alma fuera llevada directamente a su destino tras la disputa. No es hasta mediados del siglo XII cuando se observan algunos cambios en este sentido, entre ellos, por ejemplo, el uso del término *iudicium* para designar el juicio<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> Poncelet 1902, n.º 474 y 480. Se puede consultar el listado completo de colecciones donde aparece el motivo en [https://csm.mml.ox.ac.uk/index.php?p=pon\\_view&rec=482](https://csm.mml.ox.ac.uk/index.php?p=pon_view&rec=482) y [https://csm.mml.ox.ac.uk/index.php?p=pon\\_view&rec=488](https://csm.mml.ox.ac.uk/index.php?p=pon_view&rec=488) [consulta: 17/05/2022].

<sup>35</sup> La protección de Miguel arcángel como acompañante del alma después de la muerte fue un motivo recurrente en las narraciones y en la iconografía del más allá desde la literatura cristiana primitiva (aparece ya en el *Apocalipsis de Pablo*) y durante la Edad Media. En este contexto, su figura se convirtió en un símbolo de esperanza para los cristianos y su papel activo en la psicostasis (la valoración del alma del difunto a través de su pesaje) en un lugar común en la escena del juicio individual, cf. Brilliant 2009, p. 329. Es significativo que en ninguno de los milagros de la compilación de Tarragona aparece ejerciendo este papel, sino que suele cumplir la función de emisario de la Virgen para luchar contra los demonios.

<sup>36</sup> “Devuelta el alma al cuerpo, hizo penitencia y así mereció la gloria del paraíso”.

<sup>37</sup> Cf. Baschet 2014, pp. 554-556.

<sup>38</sup> Cf. Baschet 1995, p. 168. Esta formalización del juicio culminará en el siglo XV con el *De particulari iudicio* de Dionisio el Cartujo, el primer teólogo que dedica una obra entera al juicio individual del alma.

Este juicio del alma puede dar lugar a escenas más o menos complejas, en las que la identidad y la categoría de sus intervinientes permiten valorar el grado de elaboración del motivo, especialmente en el contexto mariano que estamos estudiando. En la mayoría de estas escenas judiciales Cristo ejerce el papel de juez y María de intercesora, de abogada defensora del alma, frente a las acusaciones de los demonios, siendo este esquema el que mejor se ajusta a la doctrina oficial, según la cual Cristo es el juez del mundo y María su reconciliadora<sup>39</sup>. Por ejemplo, el milagro 93 del manuscrito de Tarragona (f. 245ra-rb) cuenta la historia de un monje lujurioso que cada noche abandonaba el monasterio para pecar con una mujer, para lo cual tenía que cruzar un río. Antes de salir del monasterio, siempre se encomendaba a la Virgen con estas palabras: *Dulcissima mater Domini, quidquid contingat de corpore meo, animam commendo tibi ut eam digneris tuis intercessionibus custodire*<sup>40</sup>. Una noche, al cruzar el río, cayó y murió ahogado, tras lo cual los demonios se llevaron su alma. La Virgen, entonces, se interpuso diciendo que el difunto “le había encomendado su alma numerosas veces” (*anima enim illa fuit ei multotiens commendata*), contra lo que los demonios “alegaban” (*allegabant*) –nótese el empleo de un término judicial– que había muerto en pecado. La disputa se resuelve acudiendo al juicio de Cristo: *post multiplicem disputationem, filium Dei iudicem elegerunt* (“tras una complicada disputa, eligieron como juez al hijo de Dios”), quien emite formalmente la siguiente sentencia: *dedit sententiam ut anima ad corpus rediret, et si daemones in peccato mortali possent inuenire, eternaliter damnarent* (“emitió la sentencia de que el alma retornara al cuerpo, y si los demonios lo podían encontrar cometiendo pecado mortal, lo castigarían eternamente”). Tras esta sentencia, el monje retorna a la vida y da testimonio de cómo, “bajo la protección de la Virgen, había sido liberado” del infierno (*protegente beata Virgine, fuerat liberatus*).

Este relato reproduce, con ciertas variantes, un motivo que aparece también en otros milagros: el del monje pecador ahogado en un río cuya alma es salvada por intercesión de la Virgen<sup>41</sup>. De hecho, la colección de Tarragona incluye otras dos versiones más de este mismo motivo (milagros n.º 60 y 120), pero con una estructura judicial mucho más compleja, como veremos más adelante.

En este milagro el juicio ante Cristo constituye, como es habitual, una solución a la disputa entre los demonios y María, que interviene como intercesora y abogada del difunto. Su intervención no deja de tener una

---

<sup>39</sup> La idea aparece ya plenamente articulada en Alberto Magno a mediados del siglo XIII. cf. Brilliant 2009, p. 337.

<sup>40</sup> “Dulcísima madre del Señor, pase lo que pase con mi cuerpo, te encomiendo mi alma para que tengas a bien protegerla con tu intercesión”.

<sup>41</sup> Tubach 1969, n.º 5139; Poncelet 1902, n.º 201 y 1006; Mussafia 1886, n.º 18 (8).

naturaleza transgresora, ya que intercede por un alma que ha cometido un pecado imperdonable, de modo que, aunque haya intervenido la justicia de Cristo, ésta ha quedado por debajo de la misericordia de María, más aún en este milagro en el que, a diferencia de los anteriores, no se explicita la realización de ninguna penitencia tras la liberación del alma, sino que simplemente se impone la condición de enmendarse no volviendo a cometer los mismos pecados. En otra variante hispánica del mismo milagro, perteneciente a una colección de *miracula* transmitida por el ms. 17 de la Biblioteca Pública del Estado en Gerona, ff. 14v-15r, n.º 25<sup>42</sup>, sí se menciona la obligación de la penitencia, aunque la debilidad de la justicia de Cristo ante la misericordia de la Virgen queda manifiesta en las palabras que formula al emitir su sentencia:

Mater, damnatus est pro quo rogas, quia regulam quam professus est non seruauit, et propter hoc mala alia multa fecit, unde iustitia eum damnat. Sed quia tibi placet quia reuerentiam tibi iugiter faciebat, hoc tibi facio, bona mater. Ad corpus eius anima reuertatur et agat poenitentiam super culpis (f. 15r)<sup>43</sup>.

Aunque en esta variante la correspondencia pecado-penitencia prevalece, la complacencia de Cristo ante su madre, a pesar de reconocer que el pecador ha de ser condenado, pone en entredicho la necesidad de que la justicia divina se aplique sin condiciones.

Tal discurso, que resulta un tanto transgresor, emerge en la doctrina a partir del siglo XII en autores como Eadmer de Canterbury, quien sostiene que, aunque Cristo es el Juez de todos los hombres y es quien tiene que valorar los méritos de cada individuo en un juicio justo, si se invoca el nombre de la Virgen ésta puede interceder “aunque los méritos de quien la invoca no lo merezcan” (*etsi merita inuocantis non merentur*)<sup>44</sup>. Esta idea de que, aunque la justicia divina tenga que cumplirse, existe siempre la posibilidad de salvación pone de manifiesto la dificultad que suponía para la mentalidad medieval concebir una figura de naturaleza ambivalente, en la que convivieran la idea de castigo junto con la de salvación, de ahí que la figura de la madre de Cristo adquiriera en este contexto una función especial y específica, disociada de la de su hijo y contrapuesta a ella.

---

<sup>42</sup> Este manuscrito, del siglo XV, transmite una colección tipo *Mariale*, es decir, los 184 milagros que contiene van introducidos por la vida de la Virgen.

<sup>43</sup> “Madre, aquel por el que ruegas está condenado, porque no respetó la regla que profesaba y por eso hizo muchas otras cosas malas, de ahí que la justicia le condene. Pero como tú lo deseas, porque te profesaba siempre una gran reverencia, lo hago por ti, buena madre. Que su alma regrese al cuerpo y cumpla penitencia por sus culpas”.

<sup>44</sup> Eadmer de Canterbury, *Liber de excellentia Virginis Mariae*, ed. Migne 1844-1864, PL 159, c. 570B. Cf. Brilliant 2009, pp. 337-338.

La magnanimidad de la Virgen queda explicitada también en otro de los milagros que transmite la colección que estamos comentando (n.º 121, f. 248va). Esta vez el agraciado con la intercesión es un usurero que en señal de devoción nunca recibía usuras los sábados, el día consagrado a la santa. Al morir, los diablos disputan su alma con la Virgen, y ella en su argumentación introduce la idea de que no sólo hay que castigar las malas acciones, sino que “el hombre siempre ha de ser recompensado por todas sus buenas obras” (*semper debet homo remunerari de omni bono opere*), argumento gracias al cual consigue convencer a Cristo de que libere su alma. Al retornar al cuerpo, el usurero se levanta inesperadamente de su tumba en el momento de su entierro pidiendo que no le entierren y dando testimonio de la magnanimidad de la Virgen. En esta ocasión tampoco hay penitencia tras la resurrección, sino que el milagro concluye con el testimonio del usurero redivivo<sup>45</sup>.

Sin embargo, en estos milagros la Virgen no siempre despliega toda su magnanimidad y comprensión para con los pecadores. Así sucede, por ejemplo, en el relato n.º 115 de Tarragona (f. 247va-vb), que recoge el famoso milagro del juez de Roma que había sustraído propiedades pertenecientes a las iglesias de San Lorenzo y Santa Inés y que, al morir, fue llevado ante el tribunal de Cristo. Tras ser castigado por los santos a los que había robado, intercede por él san Proyecto, al que en vida había profesado especial devoción, quien, a su vez, busca, en primer lugar, el perdón de san Lorenzo y santa Inés, y, tras obtenerlo, el amparo de la Virgen para conseguir el perdón de Cristo. Gracias a la intercesión de la Virgen, Cristo le concede volver a la vida por un plazo de treinta días, para que devuelva lo robado y haga la debida penitencia. En este punto, sin embargo, la Virgen no se muestra tan complaciente como en los casos anteriores, tal vez porque era otro el santo por el que el pecador profesaba devoción, y le reprende con severidad por su comportamiento, imponiéndole que rece todos los días un salmo:

Tunc uenit beata Maria et correxit eum et reprehendit de iniquitate sua, et ostendit ei qualiter obtinuerat anima eius quod rediret ad corpus, et dixit ei quod emendaret quod male fecerat infra triginta dies, quod amplius non poterat in corpore habitare. Et iunxit ei quod diceret cotidie psalmum beati Immaculati<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> No hemos encontrado variantes de este milagro en otras colecciones, aunque el relato reproduce, con un mensaje radicalmente diferente, el motivo del usurero enterrado en un monasterio que sale de su tumba, pero para reprocharles a los monjes el haber sido condenado al infierno (Tubach 1969, n.º 5031). En su configuración como milagro, al motivo de la resurrección del usurero se le añade la intercesión mariana.

<sup>46</sup> “Entonces llegó santa María y le corrigió y le reprendió por su injusticia, y le mostró cómo el alma había conseguido retornar al cuerpo, y le dijo que enmendara lo que había hecho mal en un plazo inferior a treinta días, porque su alma no podía habitar por más tiempo en su cuerpo. Y le añadió que dijera todos los días el salmo ‘Bienaventurados los que andan por el

Lo interesante de este milagro, además de los matices que presenta la figura de María, es el complejo sistema de intervenciones jerarquizadas en torno al cual se desarrolla el juicio: por un lado, los santos san Lorenzo y santa Inés, que actúan como acusadores en ausencia de los tradicionales demonios; por otro, san Proyecto, como defensor del difunto, que acude a la Virgen para que interceda personalmente ante Cristo.

Un cuadro jerárquico parecido aparece también en el milagro n.º 64 (f. 242ra-rb), que versiona el conocido relato del monje lujurioso del monasterio de San Pedro en Colonia que había tenido un hijo en pecado<sup>47</sup>. Al morir, san Pedro, actuando en su defensa, solicita primero el perdón de Cristo, quien se lo niega aduciendo con estas palabras la necesidad de hacer valer la justicia divina: *Quomodo ergo saluabitur iste qui non est sine macula nec operatus est iustitiam?*<sup>48</sup>. Ante la negativa de Jesús, el santo busca la ayuda de los ángeles y del resto de órdenes celestiales, quienes le contestan con las mismas palabras que Cristo. Como último recurso, san Pedro ruega a la Virgen por el alma del pecador, y ella, “soberana de los ángeles” (*regina angelorum*), le responde alzándose con toda la corte de vírgenes para rogar por él ante Cristo, quien revisa su sentencia con estas significativas palabras:

Mater mi, tu scis quod monachus ille meruit aeternam damnationem et hoc dixerim per prophetam, quod saluari non potest nisi qui ingreditur sine macula. Et cum postquam placet tibi, concedo tibi ut anima redeat ad corpus et, si poenitentiam egerit, aeternis gaudiis perfruetur<sup>49</sup>.

De nuevo vemos cómo Cristo se muestra complaciente con la Virgen y reconsidera su sentencia, contraviniendo la justicia divina, pero asegurando el cumplimiento de la penitencia. Por otra parte, este complejo sistema de intervenciones pone de manifiesto hasta qué punto María en esta época se había convertido en la santa por excelencia, por delante de otros santos de reconocido prestigio, consiguiendo incluso lo que ellos no podían lograr.

---

camino inmaculado””. En la colección de Tarragona este milagro contrapone a la figura del malvado juez la de su hermano Pedro, arcediano de la Iglesia de San Pedro, que era bueno, pero avaro, y que fue condenado a las penas del purgatorio, que son descritas con todo detalle. Otras versiones del milagro lo abrevian omitiendo esta historia de Pedro, y dando todo el protagonismo a su hermano. Es el caso, por ejemplo, del manuscrito antes mencionado de Gerona.

<sup>47</sup> Poncelet 1902, n.º 819 y 103.

<sup>48</sup> “¿Cómo voy yo a salvar a éste que no está sin mancha y sobre el que no se ha ejercido la justicia?”.

<sup>49</sup> “Madre mía, tú sabes que aquel monje mereció la condena eterna y que te dije, citando al profeta, que sólo puede salvarse quien entra sin mancha. Pero como tú lo quieres, te concedo que el alma retorne al cuerpo y, si hace penitencia, disfrutará del gozo eterno”.

En otro grupo de milagros, la figura de María adquiere tal relevancia que es ella y no su hijo la que preside el tribunal y dicta sentencia. Aunque esta usurpación de las funciones de juez vulnera la ortodoxia cristiana, debía de resultar muy eficaz a la hora de alimentar las esperanzas de salvación del público laico, un público para quien el discurso mariológico ortodoxo resultaba completamente ajeno. Es lo que sucede en el conocido milagro del peregrino de Santiago (milagro n.º 106, f. 246va-vb), que se suicida por instigación del diablo y que, tras la disputa entre los demonios y el propio santo, fue devuelto a la vida por decisión de la Virgen. En la versión que aparece en la compilación de Tarragona el tribunal lo preside la Virgen (*elegerunt pro iudice matrem Dei, quae dedit sententiam ut anima ad corpus rediret*: “escogieron como juez a la madre de Dios, quien emitió la sentencia de que el alma retornara al cuerpo”). Sin embargo, parece que esta función es el resultado de una evolución, pues en otras variantes más primitivas del milagro, como la que transmite Guibert de Nogent en *De uita sua*, las atribuciones son más sutiles, ya que si bien sigue siendo la Virgen la que emite sentencia, el juicio se desarrolla en presencia de Dios<sup>50</sup>. En las versiones posteriores, como la de Tarragona, el protagonismo de la figura de María diluye toda referencia a Cristo.

Por su parte, en otro milagro (milagro n.º 60, f. 241va-vb) leemos una situación parecida a la que presenta el texto que acabamos de citar. Este milagro transmite el mismo motivo del clérigo libidinoso ahogado en el río que habíamos visto antes (milagro n.º 93, véase *supra*), pero con una trama más compleja, pues fusiona este motivo con el del monje que cantaba a la Virgen todos los días, por lo que tras su muerte apareció grabado en su lengua el Avemaría<sup>51</sup>. En la copia de Santes Creus la Virgen intercedió por el alma del difunto y “reprendió a los demonios con duras palabras” (*redarguit daemones duris uerbis*). Los diablos despliegan entonces sus argumentos y apelan a la justicia de Cristo: *Si filius tuus iustus est, numquam recipiet eum in regno suo* (“Si tu hijo es justo, nunca lo recibirá en su reino”). A lo que la Virgen contesta defendiendo la justicia de su hijo, pero también su misericordia (*filius meus semper iustus et misericors praedicatur*: “mi hijo siempre es considerado justo y misericordioso”) y reclamando la celebración de un juicio (*eamus ad iudicium*: “vayamos a juicio”). Llegados “al control del juez eterno” (*ad examen aeterni iudicis*), los demonios comienzan a exponer sus argumentos de acusación. Tras ellos, toma la palabra la Virgen para apoyar su argumentación con una prueba material que demuestra la contrición del clérigo: *Verum est quod in uia iniqua spiritum exhalauit, sed aperiatur*

<sup>50</sup> *De uita sua* III, 19 : Guibert de Nogent, *Autobiographie*, ed. Labande, pp. 442-448. Cf. Baschet 1995, p. 177.

<sup>51</sup> Tubach 1969, n.º 429.

*os eius et inuenietis quod in mortis confinio habuit cor contritum*<sup>52</sup>. Tras pronunciar estas palabras, descubren en su lengua la oración mariana. Al ver la prueba irrefutable de su arrepentimiento, los demonios son expulsados y la Virgen, no sin lanzar una reprimenda al clérigo, emite su sentencia sin siquiera consultar previamente a su hijo, ante cuya presencia se estaba celebrando el juicio: *Redeas ad corpus et age poenitentiam ne aeternis suppliciiis deputeris* (“regresa a tu cuerpo y haz penitencia para que no seas condenado a la pena eterna”). Como en el caso anterior, y a pesar de la presencia de su hijo, la Virgen usurpa sus funciones y de abogada defensora se convierte en juez.

El mismo motivo del pecador ahogado en el río aparece también en un tercer milagro de la copia de Tarragona (n.º 120, f. 248rb). Esta versión contiene un detalle que no está presente en las otras dos versiones, pero que no es particular de esta compilación, porque lo encontramos en la mayoría de las redacciones del milagro<sup>53</sup>: en estas versiones se explicita que la muerte del monje fue por culpa del diablo, que cuando estaba cruzando el río le quitó de los pies el madero que le servía de puente. Es un detalle importante, porque centrará la argumentación de la disputa por el alma y del posterior juicio. Así, el arcángel Miguel, como emisario de la Virgen, “le dijo al diablo que la madre del Señor había recibido en custodia a ese monje que no dejaba de hacerle alabanzas” (*dixit diabolo quod mater Domini illum monachum in sua custodia receperat qui ab eius laudibus*), argumentando que “como el demonio le había engañado, debía ser liberado por la santa Virgen” (*quia eum daemon deceperat, debebat a beata Virgine liberari*). De este argumento se deduce que, al haber sido víctima de un engaño con una muerte inesperada, el monje no había tenido la oportunidad de arrepentirse y de redimirse. Lo singular de la variante de Santes Creus es que en este caso el juicio no lo preside ni Cristo ni su madre, sino una figura completamente ajena al orden celestial: “eligió como juez a cierto conde Marcimonense, para que emitiera un juicio adecuado sobre aquella alma” (*elegerit sibi iudicem quendam Marchimonensem comitem, qui rectum iudicium de illa anima iudicaret*)<sup>54</sup>. Los manuscritos que transmiten la compilación presentan en este pasaje variantes significativas que merece la pena comentar. Por ejemplo, el códice vaticano ofrece la variante *elegerunt* en

<sup>52</sup> “Es cierto que cuando dio el último suspiro se encontraba en el mal camino, pero que se abra su boca y encontraréis que cuando estaba a punto de morir mostró arrepentimiento en su corazón”.

<sup>53</sup> Véase *supra* n. 40. Para las versiones tradicionales del relato que transmiten el motivo, cf. [https://csm.mml.ox.ac.uk/index.php?p=pon\\_view&rec=208](https://csm.mml.ox.ac.uk/index.php?p=pon_view&rec=208) [consulta: 18/05/2022].

<sup>54</sup> La identidad de este conde es confusa, porque además el texto presenta variantes. Mientras que la copia de Tarragona lee *Marchimonensem*, el códice vaticano ofrece *Machinonensem*, y el de Berlín *Marchinouensem*, lectura que probablemente sea la más correcta, y que podría estar conectado con el gentilicio *Marcanouensis*.

vez del singular *elegerit*, con lo que se entiende que son ambos, el demonio y san Miguel, quienes toman la decisión de delegar en este conde la función de juez, una *lectio faciliior* que resuelve la ambigüedad del *elegerit* que presentan los códices de Tarragona y Berlín.

Este juez terrenal emite su sentencia de forma escrupulosa, diciéndole al diablo: *Tu non debes eum habere quia trabes sub pedibus eius subtraxisti* (“tú no debes quedártelo porque le quitaste el madero de los pies”) y a san Miguel: *nec tu eum non habebis (...) quia in malo opere est inuentus* (“ni tú te lo quedarás porque fue encontrado cometiendo una mala acción”). La solución que propone es la misma de siempre, la resurrección del alma, aunque sin mención del arrepentimiento ni de la penitencia, sino que acude a la fórmula que también aparece en otros milagros, en la que queda implícita la idea de un segundo juicio futuro: *anima ad corpus reddat et si deinceps in peccato mortali fuerit inuenta, condemnetur* (“que el alma sea devuelta al cuerpo y si después fuera encontrada en pecado mortal, que sea condenada”). Lo más interesante de este milagro, sin embargo, es que en él la jerarquía judicial se abre a personajes no divinos, probablemente por tratarse de un caso de contenido más humano, ya que lo que se juzga no es tanto el pecado del monje, como la responsabilidad del diablo en su muerte. Este es un ejemplo sin duda raro, pero no único, en la tradición del juicio individual. De nuevo Guibert de Nogent, en su autobiografía, transmite un caso similar de complejas delegaciones judiciales, en el que el alma de un difunto, objeto de disputa entre ángeles y demonios, es encomendada al criterio de san Pedro, quien la deriva a Dios, y éste, a su vez, delega en Ricardo, duque de Borgoña<sup>55</sup>. La sentencia que emite el juez terrenal es similar a la que pronuncia el conde del milagro de Tarragona, quien además se encarga de transmitirle al abad del monasterio todo lo sucedido y recomendarle que vigile mejor al monje pecador (*comes uero abbati narrauit seriem huius facti, rogans eum quod melius solito monachum custodiret*: “el conde contó al abad todo lo sucedido, rogándole que vigilara al monje mejor que antes”).

Conviene señalar en este punto que, aunque el desenlace de los tres milagros siempre sea el mismo —el retorno del alma al cuerpo—, el desarrollo de la narración difiere, especialmente en la escena del juicio, y por tanto el sentido (y el efecto en el público) varía también de una versión a otra: en un

---

<sup>55</sup> *Re igitur ad eum sic delata, dicit Dominus: “Ite ad Richardum iusticiarium, et pro sententia quam tulerit facite”. Fuit autem isdem Richardus uir summe potens in terrenis possessionibus, sed multo potentior in aequi iustique tenoribus* (“Así pues, trasladado el asunto al Señor, éste dice: «Id a ver a Ricardo el justiciero y actuad de acuerdo con la sentencia que él haya emitido». Este Ricardo fue un hombre muy poderoso en posesiones terrenales, pero mucho más poderoso en cuestiones de equidad y justicia”), *De uita sua* III, 19: Guibert de Nogent, *Autobiographie*, ed. Labande, p. 448. Cf. Baschet 1995, p. 178.

primer caso (n.º 90) se pone el foco en la necesidad del cumplimiento de la penitencia, en otro (n.º 93) adquiere más valor el testimonio del difunto al volver a la vida, y en este último (n.º 120) el desarrollo del juicio gira en torno a la implicación del diablo en la muerte del monje. Todos ellos tienen un elemento común, la muerte en el río, que simboliza la frontera que separa a la comunidad monástica del espacio del pecado<sup>56</sup>.

Esta capacidad de transformación de los relatos es muy habitual en la transmisión del material miraculístico de estos siglos, ya que, al no estar sometido a una *auctoritas*, es susceptible de ser modificado y manipulado en el proceso de reescritura, ya sea dentro de una misma colección, como sucede aquí, o de una colección a otra, como vamos a ver ahora.

Efectivamente, en otra variante hispánica de este mismo milagro del monje pecador ahogado en el río, encontramos algún elemento más en la escena del juicio que resulta sumamente sugerente para entender el peso que adquiere la figura de la Virgen en este contexto. Esta versión se transmite en una compilación de *miracula* y *exempla* conservada en el manuscrito 529 de la Biblioteca Pública del Estado en Palma de Mallorca, también del siglo XIV (relato n.º 57, f. 77r-v)<sup>57</sup>. En esta versión el monje, al resucitar, relata a sus compañeros lo que le sucedió en el más allá tras morir ahogado en el río, repitiendo así el mismo esquema del milagro n.º 93 de Santes Creus, donde también el tribunal era presidido por Cristo. Sin embargo, en este caso la Virgen, ante la imposibilidad de encontrar argumentos de peso para defender el alma del difunto, porque “quien muera en pecado mortal ha de ser castigado” (*qui in peccato moreretur mortali damnaretur*) acude a un recurso más sentimental. Así, abriendo sus vestiduras, muestra a su hijo los pechos que un día le amamantaron: *Rogo te, fili dulcissime, ut mihi quae te mammis istis lactauis dones hominem istum* (“Te ruego, hijo mío dulcísimo, que me entregues a este hombre a mí, que con estos pechos te amamanté”). Gracias a esta intervención, el pecador obtiene la sentencia favorable para que vuelva a la vida y redima sus pecados.

La imagen de la Virgen exponiendo sus pechos desnudos para conseguir la misericordia de Cristo, que evoca la iconografía de la *Virgo lactans* tan difundida precisamente en estos siglos, aparece aquí en un contexto ines-

<sup>56</sup> Cf. Fuchs 2006, p. 74.

<sup>57</sup> El manuscrito, de carácter unitario, transmite textos diversos, en su mayoría de san Bernardo, por lo que probablemente también tenga un origen cisterciense, como el códice de Tarragona. La compilación, que también estamos estudiando en el marco del proyecto ELME, contiene 227 textos de diferente tipo: *miracula* de la Virgen y de otros santos, junto con fábulas, leyendas y relatos ejemplarizantes, por lo que se trata de una verdadera colección de *exempla* en la que se integran narraciones breves de distinto tipo. La colección, que todavía se encuentra inédita, es única, ya que no hemos localizado ninguna otra copia que la transmita.

perado, el del juicio final. Con este gesto la Virgen reivindica su maternidad y coloca a Cristo en su naturaleza más humana. Aunque se encuentra delante de Dios, se dirige a él como a un hijo, es más, le recuerda con su gesto que un día fue un niño de pecho. La escena en su conjunto responde a ese afán tan característico de la época por ofrecer una imagen de Cristo plenamente humana y encarnada. De hecho, este gesto, aunque no es habitual encontrarlo en la tradición miraculística, no es ajeno a la literatura y a la iconografía de la época, tal como tuvo ocasión de demostrar Paul Perdrizet<sup>58</sup>. Durante los siglos XIV y XV, el tema de la Virgen mostrando sus senos a Dios, unido al del propio Cristo haciendo lo mismo ante Dios con las heridas de su pasión, se hizo común en la literatura mística (en el *Speculum humanae saluationis*, por ejemplo) y seguramente también emergió en la predicación, desde donde se divulgó entre los laicos. El tema parece remontar al siglo XII y a un contexto cisterciense, el mismo del ejemplario de Palma que transmite esta singular variante, una orden que como se sabe contribuyó especialmente a impulsar la devoción mariana. El motivo, que luego también difundirá san Bernardo en sus sermones, parece que se encuentra por vez primera en el *De laudibus Beatae Mariae Virginis* de Arnaldo de Chartres, abad de Bonneval, donde aparecen recogidas las dos figuras jerarquizadas, la de Cristo mostrando sus heridas ante Dios, y la Virgen sus pechos desnudos ante su hijo<sup>59</sup>:

Securum accessum iam habet homo ad Deum, ubi mediatorem  
causae suae Filium habet ante Patrem, et ante Filium matrem.  
Christus, nudato latere, Patri ostendit latus et uulnera, Maria  
Christo pectus et ubera<sup>60</sup>.

Ante estas poderosas imágenes de misericordia, la clemencia y la caridad de Dios, o de Cristo, resultan incontestables, tal y como señala el propio texto de Arnaldo de Chartres, quien presenta a ambas figuras como formas infalibles de comunicación con Dios. De acuerdo con la jerarquía establecida, María se manifiesta ante su hijo como madre, al igual que Cristo lo hace como hijo ante Dios, poniendo de relieve un sistema jerárquico humanizado, basado en las relaciones parentales.

---

<sup>58</sup> Cf. Perdrizet 1908, pp. 237-252.

<sup>59</sup> *Ibidem*, pp. 251-252.

<sup>60</sup> Migne 1844-1864, PL 189, c. 1725. “El hombre ya tiene un acceso seguro a Dios, donde tiene a su Hijo como mediador de su causa ante su padre, y a su madre ante su Hijo. Cristo, con el costado desnudo, muestra a su Padre el costado y sus heridas, María a Cristo su pecho y sus senos”.

#### 4. CONCLUSIONES

Del recorrido que hemos realizado a través de los ejemplos que ofrece la colección transmitida por el manuscrito de Santes Creus podemos extraer algunas constantes que son comunes a los milagros de resurrección.

En primer lugar, en todos ellos la Virgen actúa como intercesora, aunque su grado de implicación en la escena del juicio varía considerablemente: la podemos encontrar ejerciendo de abogada en la disputa con los demonios por el alma del difunto, o delegando esta función en los ángeles o en san Miguel. Por otra parte, aunque lo más frecuente es que el tribunal esté presidido por Cristo, no faltan milagros en los que su figura queda parcial o completamente usurpada por la de su madre, quien actúa ya no sólo como intercesora del alma sino también como juez.

Otro aspecto común a muchos de estos milagros es que la liberación de las penas del infierno por medio del retorno del alma al cuerpo parece estar ligada a la obligación de la confesión y a la penitencia, e implica, además, el testimonio directo del difunto redivivo sobre su experiencia en el más allá. Este aspecto de la narración, que explota el recurso de que el protagonista del relato funcione como un “ejemplo vivo”, converge con otras modalidades narrativas, especialmente con la literatura de visiones, y seguramente fue clave en el desarrollo de esta tipología de milagros, una tipología que, aunque no es la más habitual, tiene una presencia constante en las compilaciones de todas las épocas. Como decimos, los milagros de resurrección tienen la misma eficacia doctrinal que los relatos de visiones del más allá o de apariciones oníricas y fantasmagóricas: todos basan su mensaje doctrinal en la veracidad del testimonio directo del resucitado, del visionario o del aparecido, y por tanto en todos ellos el relato tiene una naturaleza eminentemente ejemplarizante, de ahí que el modelo se ajustara perfectamente al formato de *exemplum* en el que se leen los milagros del XIV.

Para el caso específico de los milagros de resurrección, en los que el alma retorna al cuerpo a pesar de merecer una condena, el retorno a la vida implica no sólo la redención de los pecados, sino algo importante también desde la ortodoxia cristiana: la repetición del proceso judicial tras la segunda muerte, de manera que la justicia divina no se ve transgredida, sino sólo aplazada.

El otro aspecto destacable en este tipo de milagros marianos es precisamente el papel central que desempeña la Virgen como intercesora de las almas en el más allá. En este contexto, se observa una progresiva usurpación de las funciones judiciales de Cristo, una circunstancia que se hace eco de la evolución que la figura de María tuvo tanto en la doctrina cristiana de finales de la Edad Media como en la sociedad laica. Incluso en aquellos casos en los que ejerce simplemente de abogada, su papel tiene ya en sí mismo una natura-

leza transgresora. Ella se muestra misericordiosa con almas que han cometido pecados imperdonables y trastoca con su intervención el cumplimiento de la justicia divina, en algunos casos, incluso, haciendo cambiar de opinión a su hijo. Esta circunstancia constituye, para el público al que iban dirigidos este tipo de relatos, una ventana de esperanza y un remedio para combatir el miedo al infierno, y para sus emisores, una eficaz forma de promover aspectos centrales de la nueva religiosidad, como la confesión y la penitencia.

Colecciones como la que transmite el manuscrito de Tarragona, que fueron concebidas en un ámbito monacal, pero que estaban destinadas en gran medida a la predicación y a la lectura edificante o devocional, son representativas de esta corriente de humanización de los preceptos teológicos, en los que la valorización de la figura de María como intercesora resultó central para hacer llegar a la sociedad los nuevos preceptos religiosos.

## 5. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Arnoldus Leodiensis, *Alphabetum narrationum e schedis Coletae Ribaucourt edidit Elisa Brillì; auxilium praestantibus Jacques Berlioz et Marie Anne Polo de Beaulieu*, ed. de Elisa Brillì, Turnhout, Brepols, 2015.
- Baschet, Jérôme (1995), *Jugement de l'âme, Jugement dernier: contradiction, complémentarité, chevauchement?*, "Revue Mabillon" 6, pp. 159-203.
- Baschet, Jérôme (2014), *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Roma, École Française de Rome.
- Biaggini, Olivier; Milland-Bove, Bénédicte (2012), *Le miracle et les genres littéraires au Moyen Âge*, en Biaggini, Olivier; Milland-Bove, Bénédicte (eds.), *Miracles d'un autre genre. Réécritures médiévales en dehors de l'hagiographie*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 1-22.
- Bremond, Claude; Le Goff, Jacques; Schmitt, Jean Claude (1982), *L'exemplum*, Turnhout, Brepols.
- Brilliant, Virginia (2009), *Envisaging the Particular Judgment in Late-Medieval Italy*, "Speculum" 84/2, pp. 314-346.
- Cañizares Ferriz, Patricia (2018), *Aliqua exempla et miracula: una pequeña colección de relatos en el ms. 3171 de la Biblioteca de Catalunya*, "Revista de Estudios Latinos (RELat)" 18, pp. 89-115.
- Cañizares Ferriz, Patricia (2021), *El tránsito entre la letra y la voz. Los milagros marianos a finales de la Edad Media*, en Cano Gómez, Guillermo José (ed.), *Ianua Coeli. Umbrales y transiciones en la poesía religiosa*, Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso, pp. 131-147.

- Carozzi, Claude (1994), *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V<sup>e</sup> s.- XIII<sup>e</sup> s.)*, Roma, École Française de Rome.
- Carrasco Manchado, Ana Isabel (2012), *Sentido del pecado y clasificación de los vicios*, en López Ojeda, Esther (ed.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 51-79.
- Ciccarese, M.<sup>a</sup> Pia (1987), *Visioni dell'aldilà in Occidente: fonti, modelli, testi*, Florencia, Nardini - Centro internazionale del Libro.
- Delumeau, Jean (1992), *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Madrid, Alianza Editorial.
- Delumeau, Jean (2019), *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus.
- Domínguez Bordona, Jesús (1952), *El Escritorio y la primitiva Biblioteca de Santes Creus*, Tarragona, [Lugrañes Hnos.].
- Duby, Georges (1996), *Préface*, en Iogna-Prat, Dominique; Palazzo, Eric; Russo, Daniel (eds.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, París, Beauchesne, pp. 1-3.
- Fuchs, Karin (2006), *Les collections de Miracles de la Vierge: rassembler, copier, réécrire*, en Goulet, Monique; Heinzelmänn, Martin (dirs.), *Miracles, Vies et réécritures dans l'Occident médiéval*, Ostfildern, Thorbecke, pp. 67-91.
- García de la Borbolla, Ángeles (2005), *El recurso a la intercesión celestial en la hora de la muerte. Un estudio sobre los testamentos navarros*, "Acta historica et archaeologica mediaevalia" 26, pp. 151-168.
- Hanska, Jussi (2021), *Miracula and Exempla. A Complicated Relationship*, en Katajala-Peltomaa, Sari; Kuuliala, Jenni; McCleery, Iona (eds.), *A Companion to Medieval Miracle Collections*, Leiden, Brill, pp. 125-143.
- Iacopo da Varazze, *Legenda aurea con le miniature dal codice Ambrosiano C 240 inf. Testo critico e traduzione*, ed. de Giovanni Paolo Maggioni, Florencia - Milán, Edizioni del Galluzzo, 2007.
- Guibert de Nogent, *Autobiographie*, ed. de Edmond-René Labande, París, Les Belles Lettres, 1981.
- Le Goff, Jacques (1981), *La naissance du purgatoire*, París, Gallimard.
- Migne, Jacques Paul (ed.) (1844-1864), *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, París, Garnier Fratres.
- Mussafia, Adolf (1886), *Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden*, "Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften" 113, pp. 917-94.
- Perdrizet, Paul (1908), *La Vierge de la Miséricorde. Étude d'un thème iconographique*, París, Albert Fontemoing.
- Philippart, Guy (1996), *Le récit miraculeux marial dans l'Occident médiéval*, en Iogna-Prat, Dominique; Palazzo, Eric; Russo, Daniel

- (eds.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, pp. 563-590.
- Poncelet, Albert (1902), *Index miraculorum B. V. Mariae quae saec. VI-XV latine conscripta sunt*, “Analecta Bollandiana” 21, pp. 242-360.
- Reindel, Kurt (ed.) (1983), *Die Briefe des Petrus Damiani, Monumenta Germaniae Historica, Epistolae, 2; Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, vol. IV, Múnich, Monumenta Germaniae Historica.
- Ruiz Gallegos, Yésica (2015), *Aproximación al estudio de la justicia divina en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Bilbao, Universidad del País Vasco (tesis doctoral).
- Schmitt, Jean Claude (1994), *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard.
- Torres Jiménez, Raquel (2016-2017), *La devoción mariana en el marco de la religiosidad del siglo XIII*, “Alcanate” 10, pp. 23-59.
- Tubach, Frederic C. (1969), *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.
- Villarroel Fernández, Irene (2021), *La colección de Miracula Beatae Mariae Virginis del ms. 9289 de la Biblioteca Nacional de España*, en Hoenen, Maarten J. F. M.; Engel, Karsten (eds.), *Past and Future. Medieval Studies Today*, Basilea, FIDEM - Brepols, pp. 265-281.
- Walker Bynum, Caroline (1982), *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Age*, Berkeley, University of California Press.
- Warner, Marina (1991), *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus.
- Zichi, Giancarlo; Fois, Graziano; Mula, Stefano (eds.) (2017), *Herberti Turritani archiepiscopi Liber visionum et miraculorum Clarevallensium, cura et studio Giancarlo Zichi, Graziano Fois et Stefano Mula*, Turnhout, Brepols.

Fecha de recepción del artículo: mayo 2022

Fecha de aceptación y versión final: enero 2023

