

MILAGROS Y PRODIGIOS EN LA HAGIOGRAFIA ALTOMEDIEVAL CASTELLANA

Ariel Guiance*
aguiance@hotmail.com

RESUMEN: En este artículo se pretende analizar la forma cómo la literatura de los santos se utilizó de los llamados hechos milagrosos para impresionar a los lectores que tendrían acceso a la hagiografía castellana. Se presentan cuáles tipos de recursos sobrenaturales cada autor, aquí mencionado, prestigió en el momento de la redacción de su composición. Finalmente, se señalará que esta concepción sobre el milagro está directamente relacionada a los aspectos religioso y político.

PALABRAS-CLAVE: Milagros, prodigios, hagiografía.

Que nadie sea perturbado en su ánimo por esta duda: que estos hechos parecen haber sucedido en tiempos pasados y, a veces, no se cree en ellos totalmente [...]. Por esta razón, para que se afirme la fe de todos los que lean y escuchen [...], declaramos que estas cosas ocurrieron en la ciudad de Mérida en nuestros tiempos...¹

De esta forma, el anónimo autor de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* inicia su relato, refiriéndose al tema que centrará su atención: la existencia fehaciente de milagros y la posibilidad de que los mismos sigan produciéndose en su época. En efecto, ya a mediados del siglo VII – momento en que se supone que fueron redactadas estas vidas –, ese asunto preocupaba (y había preocupado) a buena parte de la intelectualidad cristiana, que empleaba los sucesos sobrenaturales como uno de los elementos claves del discurso hagiográfico.

Precisamente, quisiera detenerme, en esta ocasión, en ese aspecto específico de la literatura relativa a los santos, considerando la manera en que dicha literatura asimiló el hecho milagroso y el empleo que hizo del

* Profesor de la Universidad Nacional de Córdoba.

mismo. En especial, me interesa determinar qué tipo de recurso sobrenatural privilegió cada autor a la hora de redactar su composición y el por qué de esa elección. Análogamente, se rastrearán los paradigmas bíblicos que guiaron la construcción de esos relatos y su apelación a patrones canónicos o apócrifos. Por último, esta identificación servirá para establecer cómo la narrativa hagiográfica transforma el propio concepto de milagro, transformación que no depende – en este caso – de complejas elaboraciones dogmáticas sino más bien de intereses espirituales y propagandísticos definidos. Tengamos en cuenta, por otra parte, que esas mismas variaciones del pensamiento cristiano en torno al milagro “nos permiten seguir la evolución y las dificultades en la afirmación de una nueva concepción de lo maravilloso que impregnaba el mundo antiguo no sólo en su dimensión religiosa sino también en el aspecto político y cultural”.²

Para llevar adelante esta propuesta de análisis – y dada la amplitud de las metas sugeridas –, he limitado la selección documental a los textos hagiográficos hispanos de tiempos visigodos y de los siglos inmediatamente posteriores a la invasión musulmana. En tal sentido, se recurrirá tanto a las vidas de santos redactadas en ese período como así también a las actas martiriales correspondientes a personajes locales. La comparación entre estas fuentes narrativas permitirá identificar estructuras discursivas en torno al milagro, paradigmas que se ajustan a ciertas constantes históricas e ideológicas, propias de esos siglos.

En el estado actual de nuestra documentación, hablar de hagiografía visigoda implica aludir a cuatro vidas de santos y no más de diez pasiones de mártires locales – al menos, según las versiones que nos han llegado y que aparentan haber sido compuestas entre los siglos VI y VII.³ Dentro de ese conjunto – y desde una perspectiva estrictamente cronológica –, el primer texto a destacar es una curiosa *Vita Desiderii Viennensis*. Se trata de una hagiografía redactada hacia 613, obra no atribuida a un eclesiástico – como es usual en el género – sino a un laico: el rey Sisebuto. Asimismo, cabe aclarar que corresponde al panegírico de un mártir totalmente alejado del espíritu hispano y de un santo que no tuvo culto en la Península antes ni después de este relato.⁴ Sin embargo, creo que es importante considerarlo por la influencia que este escrito ejerció en posteriores construcciones hagiográficas, sirviendo como modelo de las mismas. Desde el punto de vista del tema que nos ocupa, san Desiderio lleva a cabo tres grupos de milagros: unos tienen que ver con la capacidad “sanadora” del santo; los segundos, por su parte, se manifiestan como castigos divinos

a sus perseguidores, en tanto los últimos buscan demostrar la gracia sobrenatural que posee el personaje en cuestión. En lo que atañe a las curaciones llevadas a cabo por el protagonista, éstas comienzan tras el exilio de Desiderio, exilio impuesto por el rey Teuderico y la reina Brunilda. En ese contexto, llegó ante el obispo un hombre que pedía limosnas haciendo gestos, “dado que su boca había sido cerrada por la mudez desde su nacimiento y un eterno silencio había amortajado su capacidad para hablar. El omnipotente Padre no fue desatento a las oraciones de su soldado, concediendo lo pedido y lo hizo hablar”.⁵

De inmediato, el autor señala que esta capacidad tamatúrgica del santo se difundió por todas partes, llegando hasta él una multitud de gente que deseaba su curación. En este breve fragmento ya están presentes algunas de las constantes que son claves de este tipo de narraciones. En primer lugar, siempre es Dios quien concede el milagro, actuando el santo como su agente terrenal (*sui militis*, indica Sisebuto). De tal manera, se manifiesta el llamado “teocentrismo de los milagros”, esto es, la recurrencia directa a la Divinidad como promotora del suceso y la función intermediaria que, en el mismo, cumple el santo en cuestión.⁶ En el caso que nos ocupa, dicho teocentrismo está subrayado, además, por un componente bíblico: al finalizar la historia de la sanación del mudo, Sisebuto señala que, desde entonces, “no faltaron los servicios del Señor para curar a aquéllos por quienes el siervo de Dios había suplicado al Señor nuestro Salvador”.⁷ Con esto, el autor retoma la tendencia neotestamentaria de “asignar directamente a Dios la acción de gracias que termina un relato de milagros”.⁸ Cabe advertir que esta atribución divina del portento – que veremos reiterada en la totalidad de nuestros ejemplos- no sólo responde a ese modelo bíblico sino también a la necesidad de demostrar, de manera fehaciente, que no podían adjudicarse al santo capacidades que sólo correspondían a Dios (polémica que venía de antemano y que revela las posiciones poco ortodoxas que existían al respecto).⁹ Como sea, esa absoluta dependencia divina es reiterada terminológicamente, en nuestro caso, por expresiones tales como “*Dei seruus*”, “*Dei famulus*”, “*miles Dominicus*”, “*Christi miles*” y otras. Por cierto, esos vocablos – como veremos luego – también cumplen una función opuesta: demostrar la ubicación apartada de Dios que tenían los enemigos de Desiderio.

La segunda clave que figura en el mismo fragmento es la que atañe a la credibilidad del suceso, la necesaria confirmación de veracidad que

preocupa al narrador. En este caso, tal credibilidad se manifiesta tras el conocimiento del portento y, sobre todo, luego de la reiteración del mismo.¹⁰ A partir de entonces, pues, se propaga esa fama de santidad, lo que lleva a las multitudes a buscar la ayuda del santo.

Ahora bien, junto a esas constantes – como señalamos, verdaderos *topoi* del género –, lo interesante en este ejemplo es el hecho de que ese milagro inicial de Desiderio no se realiza tras la demanda particular de uno o varios interesados (lo habitual en la mayor parte de las hagiografías) sino de manera espontánea. En efecto, según Sisebuto, el mudo que solicitaba limosnas se vio beneficiado por una gracia inesperada. Se trataría, por tanto, de un milagro que produce la *revelatio* de una santidad “y no la manifestación de una santidad ya revelada”.¹¹ De hecho, el portento inicia la construcción de esa santidad, proceso que Desiderio continúa con la curación de varios ciegos y tres leprosos. En ese camino, como podemos ver, el santo actúa como un claro imitador de Cristo. Sin embargo, en dicha imitación, poco se aclara respecto de la manera en que se llevaban a cabo tales milagros. Sólo se menciona que Desiderio devolvía la salud con el auxilio de sus oraciones.¹² Ese mismo silencio, por lo demás, demuestra claramente que Sisebuto no tuvo como objetivo primordial la exaltación de la capacidad “sanadora” de su biografiado – circunstancia apreciable en la escasa cantidad de milagros de este tipo y, además, en la muy poca atención que se da a los mismos. Apenas si se aclara que otros muchos enfermos visitaron al hombre de Dios para hallar su curación, historias que el narrador prefiere silenciar en aras de la brevedad.¹³ Por el contrario, esos mismos milagros iniciales sirven para desatar el núcleo del relato y construir un esquema en el cual el portento no sólo se manifiesta como prueba de santidad sino –en mayor medida– como arma política e ideológica. En efecto, esa capacidad taumatúrgica de Desiderio fue pronto conocida por sus oponentes “el rumor popular llegó igualmente a los oídos de Teuderico y Brunilda, [quienes supieron] que el siervo de Dios se había engrandecido por medio de sus muchos milagros (*virtutibus*)”.¹⁴

Ante ello, los monarcas – “temblando y cubiertos de gran temor” – deciden el retorno del santo. Más allá de que (como bien demostrara Fontaine), tal retorno sin duda respondió a razones políticas y no emocionales,¹⁵ lo significativo en nuestro caso es que esa actitud inicia el segundo grupo de milagros al que antes aludíamos: el que corresponde a los castigos que recaen sobre los acusadores del obispo. Así, Protadio – funcionario de palacio – y Justa – noble dama que participara de la falsa

acusación –, mueren al instante, ante la mirada de los monarcas (estos últimos, catalogados como *fautor* y *fautrix* de dicha injuria).¹⁶ Es destacable el hecho de que ese castigo no involucra al santo en cuestión – que permanece en el exilio – sino que aparece cierta idea de una justicia superior que actúa en tal sentido – concepto que la Edad Media mantendrá a lo largo de los siglos.¹⁷ De hecho, el propio Sisebuto habla de una “venganza divina” (*ultio divina*). Como sea, el suceso mueve a los monarcas a restituir al obispo en su sede. Tras ese retorno, se opera el último conjunto de milagros, que demuestra la gracia sobrenatural que recae sobre Desiderio. Para ello, el autor retoma explícitamente antecedentes bíblicos o hagiográficos. Así, el primero es una mera réplica de la multiplicación del vino en las bodas de Caná (JUAN, 2, 6-10), en tanto el segundo refiere la aparición de un águila que lleva al santo comida y agua – pasaje probablemente inspirado en “la sacra conversación de Pablo y Antonio en el desierto egipcio”,¹⁸ según la narración de Jerónimo. Por su parte, el tercero – quizás tomado de la vida de san Martín de Tours de Sulpicio Severo – menciona una lámpara de aceite colocada sobre un altar por el propio santo, que tendría capacidades curativas excepcionales. Por cierto, los tres casos “dan una idea de la intrincada trama de reminiscencias literarias”¹⁹ de Sisebuto y de sus conocimientos en tal sentido. Más allá de eso, lo importante para nuestro análisis es el hecho de que la incorporación de esos tres últimos milagros sirve como prueba de glorificación de Desiderio y preparan su martirio. De allí, probablemente, el mayor contenido simbólico que tienen respecto de los anteriores. Recordemos, por ejemplo, que la tradición bíblica presenta el aceite – involucrado en el tercer portentoso – como símbolo de la bendición divina (Dt. 7, 13 y ss.), cuya abundancia es prueba de salvación.

En suma, los milagros sirven, en primer lugar, para ubicar a Desiderio en un molde conocido (el de Dios y los santos más venerados del momento). Asimismo, subrayan la oposición entre el obispo y los soberanos, el primero en su rango de elegido y los segundos como agentes del demonio. De tal manera, se afirma la intención política y descalificadora de Teuderico y Brunilda, crítica que – según el mismo Fontaine – era la voluntad principal de Sisebuto.²⁰ Ello justificaría, además, el hecho de que la totalidad de los milagros de esta hagiografía – a excepción de la citada lámpara de aceite – se vincule a la vida del santo y no son portentosos obrados tras su muerte. Si el objetivo del autor era destacar la dicotomía antes indicada, resulta lógico que acentuara esa oposición en vida y no *post mortem*. Desiderio no sólo es un imitador de Cristo sino que, con su

obra y milagros, demuestra la continuidad del plan divino en la Tierra. En términos de Sisebuto, “el mártir de Dios [...] hizo sonar la trompeta a manera de los profetas” a fin de hacer retornar a Cristo a aquéllos “que el Diablo hiciera ajenos” a El.²¹ Así, existiría una “cadena ininterrumpida [...] por la cual Dios se inserta en la duración histórica”,²² cadena que tiene a Desiderio como uno de sus eslabones.

Como señalamos antes, a pesar de que san Desiderio no gozó de popularidad en el ámbito hispano, su *vita* tendrá una especial influencia en la literatura hagiográfica posterior. En particular, debe haber sido bien conocida por el anónimo autor de las ya mencionadas *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. En efecto, en ellas no sólo se citan pasajes íntegros de la hagiografía anterior sino que se retoman recursos propios de la misma. Ejemplos notables de ello son, entre otros, la transpolación de la caracterización demoníaca de los reyes francos a la persona de Leovigildo y la identificación entre el obispo hispano Masona y Desiderio (el primero, como nuevo defensor de la verdadera fe).

Ahora bien, esa consonancia literaria se deja totalmente de lado cuando se trata de redactar milagros. En efecto, si en la vida de Desiderio hablábamos de un modelo cristológico de milagro, en este texto debemos aludir a un modelo teofánico y, más específicamente, a una teofanía con ciertas connotaciones gregorianas. Con ello me refiero a la cantidad de portentos y prodigios que se incluyen en esta hagiografía, sucesos que, según el narrador, se inspiran en los *Diálogos* de Gregorio Magno. En efecto, el autor emeritense inicia su relato afirmando que “ninguna persona ortodoxa y, especialmente, ningún católico podría dudar de la autenticidad de los milagros (*miracula*) que el santísimo y excelentísimo Gregorio, obispo de Roma [...] ha puesto en verdadero y excelente estilo en sus *Diálogos* [...]”.²³

Así, sus historias de hechos sobrenaturales servirán “para que la fe de todos los que lean y escuchen sea más firme y más robusta en su creencia”.²⁴ Esta apelación a Gregorio debe ser considerada con cuidado. Por un lado, es cierto que no hay consonancia temática entre los milagros referidos en uno y otro de los textos mencionados (circunstancia oportunamente señalada por Collins y Fontaine).²⁵ Sin embargo, sí parece existir – a mi juicio – cierta superposición de criterios a la hora de entender el hecho sobrenatural como un suceso “significante”, esto es, el medio elegido por Cristo para “capturar nuestra atención, despertándonos de nuestra indolencia espiritual para advertir el poder divino”.²⁶ Conforme tal programa gregoriano, se deduce que ese llamado de Dios es permanente

y ocurre en todo lugar. No se trata, por tanto, de referir sucesos pasados, conocidos a partir de terceros o aprendidos “de fábulas ficticias sino [acontecimientos] que hemos escuchado con nuestros propios oídos de las bocas de quienes han dejado su cuerpo en una forma maravillosa y, no tenemos duda, han alcanzado el reino de los cielos”.²⁷

Una vez más, se plantea aquí, en primer término, el tema de la desconfianza latente hacia los milagros, que ya anticipamos – *finctis fabulis*, dice el hagiógrafo. Por otro lado – y acorde a la misma enseñanza de Gregorio –, el autor entiende que el milagro no debe verse como un acontecimiento vinculado con los primeros tiempos del cristianismo sino como un hecho siempre presente en la sociedad cristiana – en sus términos, “el Señor siempre ha trabajado y trabaja hasta hoy” (*Dominum semper operasse et hactenus operari*). Con tal criterio, nos relata la historia de un monje glotón que muere arrepentido y cuyo cuerpo incorrupto es encontrado mucho después, asesinados de un obispo que son víctimas del demonio, eclesiásticos que tienen presagios de su propia muerte (lo que les brinda el tiempo necesario para cumplir una serie de obras caritativas), dinero que se multiplica y animales que se amansan al instante. Junto con ello – y de manera más destacada –, figura el viaje al paraíso de un muchacho (uno de los primeros textos locales conocido de narraciones de viajes al más allá), religiosos que cantan con los ángeles, un criado que ve un desfile de santos, entre los que marcha el obispo al que servía (visión que fue interpretada por el prelado como anuncio de su próximo deceso), la visita de san Cipriano y san Lorenzo para recomendar a una mujer a acudir a la basílica que contenía sus restos y una aparición admonitoria de santa Eulalia. En general, como vemos – y, en este sentido, sí hay una discrepancia evidente con los *Diálogos* de Gregorio –, se trata de una galería de portentos entre los que abundan los de tipo escatológico y, por el contrario, escasean los de sanación corporal o los combates contra el Demonio. El carácter marcadamente maravilloso de esos sucesos debe haber impulsado al autor, una vez más, a cerrar su obra – a la manera de Sulpicio Severo – diciendo que ha “relatado cosas que son conocidas y he expuesto hechos que son verdad, más allá de toda duda”.²⁸ En síntesis, como bien señalara uno de los editores del texto – Joseph Garvin –, estas *Vitas* “no son un grupo de biografías sino una colección de anécdotas que, excepto las del *Opusculum* I, reflejan la tradición oral”.²⁹ Asimismo, su autor

no atribuye virtudes a las personas sobre las cuales escribe. El prefiere llevar a sus lectores a concluir, a través de las acciones y de lo que les

sucediera [a esto seres excepcionales], que eran hombres de virtud y [...] que Dios y lo sobrenatural ocupan un lugar importante en la vida humana.³⁰

En ese contexto, la utilización de milagros ocupa un lugar central ya que éstos deben ser entendidos en cuanto a su función (y no tanto en virtud de su simbolismo). Para el anónimo hagiógrafo – como para san Gregorio – el milagro es un “signo, la ocasión de una teofanía de Dios y de una advertencia para el hombre”.³¹ Por ende, es un hecho que sirve para la “edificación del cristiano y de la Iglesia”.

Ahora bien, esa consonancia programática entre esta hagiografía y la obra de Gregorio Magno no debe hacernos pensar – como antes indicamos – que se trata de una mera imitación de esta última. Por el contrario, los milagros emeritenses revelan una dimensión adicional en la medida en que subrayan, particularmente, la dignidad episcopal y su vinculación con el ámbito urbano. El mecanismo más utilizado para esa exaltación consiste en conectar la figura del obispo con la de santos ya conocidos y, en especial, con la patrona de la ciudad, Eulalia. En efecto, de los dieciocho sucesos sobrenaturales que se mencionan en el texto, al menos un tercio involucra a seres celestiales que confirman dicha excelencia eclesiástica. Los milagros de esta hagiografía no son precisamente “democráticos” sino que revelan una clara preferencia por las clases superiores. De hecho, la totalidad de los mismos sólo beneficia a los obispos de Mérida o a personajes de su entorno. Quizás el caso más significativo de esa asociación privilegiada entre obispos y santos sea la aparición de santa Eulalia al rey Leovigildo. La joven mártir se encargaría de recriminar al soberano por el reemplazo del obispo Masona de su cargo y, para obligarlo a cambiar de parecer, lo “azotó durante largo tiempo”. La reacción de éste no se hizo esperar: mientras que, “con voz llorosa mostraba a todos [...] los numerosos latigazos que había recibido”, cumplió la demanda.³²

Casi al mismo tiempo en que se redactaban estas *Vitas Emeretensium*, el obispo Braulio de Zaragoza componía (al parecer, entre 631 y 645) una célebre *Vita sancti Emiliani*, relativa al Emiliano o Millán de La Rioja.³³ En ella – y por primera vez en el conjunto de nuestra selección –, hay una clara diferenciación entre milagros realizados por el santo durante su vida y aquéllos que obrara tras su muerte (con notoria desproporción a favor de los primeros). Una vez más, pues, estamos en el marco de una producción hagiográfica que entendía el milagro como un

hecho cotidiano y que demostraba la gracia divina que suponía su concreción. Por lo demás, Braulio no sólo refiere varios sucesos sobrenaturales sino que emplea tres vocablos distintos para aludir a los mismos: por un lado, utiliza el término “milagro” cuando indica que hablará de las “obras insignes de milagros” que llevó a cabo Millán y de los “milagros que hizo en vida”.³⁴ En segundo lugar, menciona las *mirabilia* que implementa Cristo, capacidad delegada en el santo riojano.³⁵ Por último, se refiere a los *signa* a través de los cuales se manifiesta el Señor y a aquéllos que hicieron glorioso a Millán.³⁶ El empleo de estos tres vocablos responde fielmente a la tradición bíblica y patristica, bien conocidas por Braulio. En efecto, recordemos que, en la Vulgata, la palabra *miraculum* sólo figura cinco veces, con acepciones distintas de las que hoy otorgamos a la voz “milagro”.³⁷ Por el contrario, se apela, en mayor medida, a los términos *signa*, *virtus*, *prodigia*, *mirabilia*, *paradoxia*. Otro tanto ocurre en los relatos de los Padres orientales, donde este tipo de hechos sobrenaturales es comúnmente calificado de *signa* – y se evita, en cambio, hablar de *miracula* o *mirabilia*.³⁸

En ese contexto, Braulio refiere una larga serie de prodigios – diecinueve en vida y cuatro tras su muerte – llevados a cabo por Millán. Sin dudas, el factor más destacado de ese conjunto son las luchas que protagoniza el propio Emiliano contra el demonio. En otras oportunidades, tal enfrentamiento se mediatiza a través de varios posesos, cuyo número es superior al de cualquier otra hagiografía local de ese período. En uno de estos casos, el combate se produce hasta con cinco demonios juntos (quienes se habían apoderado del alma de un siervo). En otro, se exorciza a un matrimonio (cuyos miembros no sólo compartían la vida conyugal sino también el influjo diabólico). En todas esas ocasiones, “el demonio aparece esencialmente como un agresor más que como un tentador”.³⁹ Análogamente, la imagen diabólica que nos ofrece Braulio es estrictamente antropomórfica. En efecto, en uno de esos encuentros, Satán “asíó al santo, tocándole visible y corporalmente...”. Esta circunstancia demanda una explicación del autor, quien señala que “si alguien tuviera esto por increíble, es decir que el demonio, siendo espíritu, pudiera ser tocado, aparte del sentido místico, explique cómo Jacob, según refieren las divinas páginas, luchó contra el ángel”.⁴⁰

Todos esos elementos – junto con el hecho de que no hay distinción entre el Diablo y los demonios – hacen pensar en la profunda influencia que tuvieron los Padres orientales (y, en particular, Casiano) en esta hagiografía.⁴¹ Otro tanto puede decirse de la *Vida de san Germán de Auxerre*

de Constancio de Lyon. De hecho, sabemos que tanto el *De Conlationibus* de Casiano como este último texto estaban en posesión de Braulio, ya que Fructuoso de Braga se los solicita en una carta.⁴² Como en la mayor parte de las fuentes del período, Millán simplemente ordena a los demonios salir del cuerpo de los posesos, a veces acompañando su mandato con la señal de la cruz. De tal manera, “a la total dependencia del santo de la potencia de Dios corresponde una total ductilidad del demonio frente al santo [...], el diablo es introducido en la escena para que el santo pueda vencerlo, es su enemigo-amigo”.⁴³

Más allá de esto – y desde un punto de vista cotidiano –, Millán cura a un monje con dolor de vientre, una parálisis, una coja y una ciega. Por otro lado, ese poder de curación podía negarse en alguna ocasión: así, el mismo santo no restituye la vista a unos ladrones que se habían quedado ciegos tras apoderarse de una de sus mulas, pese a las súplicas de aquéllos. Esta falta de misericordia por parte de Emiliano también fue explicada por el hagiógrafo, quien sostiene que obró, a su juicio, “con prudencia porque, de no seguir ciegos, tal vez hubieran continuado cometiendo semejantes delitos”.⁴⁴ De inmediato, aclara que – de haber querido – el santo podría haber efectuado la curación pedida ya que “¿quién creería que el santo no pudo conseguir que Dios les restituyese la vista, cuando sabemos que, en vida y después de muerto, alcanzó muchas veces que, por su intercesión, el Señor devolviera la vista a los ciegos?”⁴⁵

Precisamente, fallecido Millán, su sepulcro se convirtió en lugar de peregrinación, sitio donde recuperaron la visión otros tres ciegos, una parálisis recobró la movilidad de sus pies y una niña de cuatro años resucitó muchas horas después de su deceso.

Entre todo ese conjunto de hechos sobrenaturales, el que – a mi juicio – mejor refleja el espíritu de su autor (y, a la vez, evidencia su propósito específico) es el que involucra el báculo del santo. Nos hallamos, pues, ante una de las primeras menciones visigodas de esa “sacralidad por contacto”, que figura en toda la hagiografía medieval, poder especial que reciben objetos o seres que han tenido roce directo con el elegido de Dios. Se trata de una idea que también retoma la tradición bíblica y que servirá – en palabras de Boesch Gajano- para vehiculizar la santidad.⁴⁶ En el caso que nos ocupa, Braulio refiere la historia de una coja que se acerca al santo en tiempos de Cuaresma, momento en que éste quería permanecer en soledad. La enferma, desesperada, insta entonces “ardientemente que, al menos, se le permita besar su báculo”. Apiadado Millán, “al punto lo dirigió hacia donde estaba la mujer quien, viendo

aquello que se le acercaba, lo veneró y lo besó”.⁴⁷ Como es obvio, de inmediato se levantó sana. El empleo del báculo como recurso milagroso no es nada arbitrario. A través de él, el autor brinda una clara señal de la dignidad eclesiástica y de la necesidad de aproximarse a la jerarquía religiosa – en especial, a los obispos – para obtener una gracia celestial. De tal manera, se manifiesta la “capitalización del culto de los santos por parte de los obispos”, circunstancia que se ha advertido a partir de variados recursos pero que suele olvidar el empleo de los milagros.⁴⁸ Así, nos encontramos con un obispo – Braulio – que exalta los dones sobrenaturales de un monje – Emiliano – y dirige su escrito al abad del cenobio donde se hallaban los restos del religioso en cuestión. Tal exaltación es mucho más definida que la que subrayamos respecto de la hagiografía emeritense. Si en esta última se señalaba el poder maravilloso que rodeaba la ciudad de Mérida, representada por sus dignatarios eclesiásticos, en la obra de Braulio se manifiesta el poder que recae individualmente sobre los miembros de esa misma dignidad.

Por otro lado, el autor también apela al portento como instrumento para captar la atención de los fieles. Como acabamos de decir, su hagiografía está destinada a Frunimiano, rector de la comunidad que conserva los restos de san Millán. Por ende, es lógico que destaque el valor de las reliquias del santo y sus grandes capacidades taumatúrgicas. Tales reliquias no sólo atañen al cuerpo del personaje en sí sino, una vez más, a ciertos elementos vinculados a su vida. Es el caso de un madero que, en su momento, fuera demasiado corto para la construcción de un granero. Como era de esperar, Millán obró para que el mismo creciera milagrosamente. Según Braulio,

aquel madero hasta hoy es un remedio para los enfermos devotos y es tan célebre por sus muchas virtudes, que casi todos los días se aplica para dar salud a los que padecen. De ahí que sería de nunca acabar si quisiera mencionar, al menos brevemente, todos los milagros (*signa*) de curaciones que de allí provienen con certeza.⁴⁹

Vinculada también con la acción monástica – pero no en el sentido previo sino en lo relativo a la tarea fundacional – es la restante hagiografía del período, la *Vida de san Fructuoso*, atribuida erróneamente, durante largo tiempo, a Valerio del Bierzo. Posterior a las ya analizadas (se supone compuesta entre 670 y 680), la misma presenta al santo biografiado en contraste con Isidoro de Sevilla. Al igual que Braulio y el autor de las *Vidas de los Padres de Mérida* (de quien retoma varias expresiones), este

hagiógrafo también emplea indistintamente las voces *miraculum*, *signis* y *virtutis* para referirse a los hechos sobrenaturales que describe. En una frase relevante, nos dice que Fructuoso “brilló por muchos signos milagrosos y, contando con la ayuda divina, muy frecuentemente desplegó un maravilloso poder de milagros”.⁵⁰ Entre esos dones celestiales, Fructuoso gozó de una especial interacción con el mundo animal (asunto que no figura en las restantes obras del período visigodo, exceptuando el citado ejemplo del águila que trajo alimento a san Desiderio).

Más allá de eso, la mayor parte de los milagros de esta hagiografía tiene directa vinculación – según anticipamos – con la labor pastoral y de construcción de cenobios que llevara a cabo el santo en cuestión. Por consiguiente, son portentos que ocurren durante los viajes que realizara Fructuoso y que permiten superar los peligros comunes que ellos implicaban en la época. Así, con una evidente semejanza cristológica, el santo camina sobre las olas de un mar embravecido para rescatar una barca – que la indolencia de sus discípulos había permitido que se perdiera –, conduce hasta buen puerto – con el sólo auxilio de la oración – un bote cargado de marineros exhaustos, calma tempestades violentas para poder atravesar el Guadalquivir y consigue rescatar secos y en perfecto estado unos libros que se habían caído a un río (libros litúrgicos que eran necesarios, precisamente, en toda nueva comunidad monástica). De tal manera, el hagiógrafo se ha encargado de exaltar esa labor fundacional llevada a cabo por el santo, actividad que contrasta – de forma llamativa- con su desempeño como obispo de Braga. En ese último sentido, nada se dice al respecto y hasta la misma referencia a la designación de Fructuoso en esa sede figura como un dato menor. Los milagros, por tanto, sirven para demostrar que Dios acompañaba esa labor monástica de Fructuoso, más que su ejercicio episcopal.

Como vemos hasta aquí, la utilización del milagro en cada hagiografía no sólo responde escrupulosamente al tipo de santo biografiado sino, sobre todo, a la voluntad del hagiógrafo por exaltar determinado aspecto y a la propia interpretación que hace del concepto de milagro. Muy distinta es la situación si consideramos los portentos que aparecen en las actas de las pasiones de los mártires, redactadas en la península ibérica hasta fines del siglo VII. En tal sentido, una primera observación que se impone radica en que tales portentos habrán de reiterar, casi sin variantes, los moldes presentes en relatos afines, compuestos en otras regiones del Occidente. Así, podría resumirse tal utilización del recurso milagroso en el *corpus* martirial en cuatro grandes

apartados. El primero de ellos – quizás, el de mayor implicancia ideológica – es el que agrupa hechos sobrenaturales con alcances escatológicos. Ejemplos de esta modalidad son la paloma que sale de la boca de santa Eulalia, la ascensión celestial – verificada por varios testigos – de Fructuoso y sus compañeros y la leche que mana de los cuerpos descuartizados de Justo y Pastor.⁵¹ En el mismo sentido se cuentan las apariciones de los mártires tras su muerte, ya sea para anunciar el lugar en que se hallaban sus cuerpos (san Vicente) o para referir su propia vida y martirio y solicitar que sus huesos sean enterrados (san Mancio).⁵² Sin entrar en mayores discusiones (en particular, la relativa a la posibilidad de que las almas de los muertos visiten a los vivos), en este último caso el milagro sirve como prueba indudable de la existencia de un más allá glorioso y de que los mártires son inmediatamente beneficiados con tal recompensa divina (superando una posible espera para alcanzar tal fin).⁵³

Un segundo tipo de milagros alude, en cambio, a la gracia divina que recae sobre el mártir, aun en su propia vida. En este sentido, lo que se exalta no es la gloria del martirio en sí sino la protección celestial de que gozan estos elegidos, capaces de afrontar las pruebas más difíciles. Esto puede apreciarse en las visitas de los ángeles a las cárceles en que se encuentran encerrados los personajes en cuestión (Félix de Gerona), las luces sobrenaturales que los rodean (Vicente de Valencia) y los portentos que dan testimonio de su existencia (como la huella que deja Vicente de Avila sobre una roca).⁵⁴ Por su parte, el tercer apartado reúne aquellos castigos divinos que recaen sobre los agresores – elementos que confirman igualmente la citada gracia divina que ampara a los mártires. Así ocurre con la ceguera que afecta a los doce soldados que miraban las entrañas de san Cucufate, la muerte violenta del romano Maximiano en el mismo texto o las llamas que se vuelven contra los verdugos, en la *passio* de Eulalia de Barcelona.⁵⁵

Por último, el cuarto grupo de milagros que figura en esta literatura es el que alude a la preservación sobrenatural de los restos del mártir. Los ejemplos más significativos son la nieve que cubre el cuerpo de las dos Eulalias, el cuervo que custodia el cadáver de san Vicente de Valencia y el mar que devuelve los restos de este mismo mártir – al igual que los de Félix de Gerona.⁵⁶

Como vemos, los cuatro grupos mantienen intactas las características que poseen los hechos milagrosos en casi toda la literatura martirial de la alta Edad Media. Ellos insisten en el favor divino que rodea al mártir, su capacidad para resistir todo tipo de afrenta (física y espiritual)

y su carácter de elegido de Dios (circunstancia expresada, en particular, en los portentos que inscriben su muerte y la preservación de sus restos). Estos elementos habrán de ser retomados en los siglos venideros, adaptándolos, claro está, a los nuevos contextos históricos.

La llegada de los musulmanes y la alteración del espacio cristiano en la Península dio lugar, desde el punto de vista que nos interesa, a lo que podríamos llamar dos corrientes hagiográficas: por un lado, tenemos un pequeño grupo de textos que prolongan y mantienen las características generales de la época visigoda, convenientemente matizadas según los siglos. En segundo término, existe una corriente hagiográfica muy particular – que diera lugar a una abundante literatura especializada –, vinculada a los llamados “mártires de Córdoba”. Estos últimos, como veremos, tienen una especial consideración en el tema que nos ocupa ya que, en la mayor parte de los casos, son santos cuyos biógrafos reconocen que no obraron milagros.

Dentro del primer grupo – y siguiendo con el apartado relativo a las actas martiriales –, apenas si se observan cambios en lo que atañe a la estructura del relato. Así, figuran nuevamente los temas de cantos celestiales y visitas angélicas (recurrentes en el caso de la pasión de Acisclo y Victoria, del siglo X), cuerpos incólumes ante las torturas (en la misma pasión anterior, como así también en la de Facundo y Primitivo, de idéntico siglo) y de castigos que se vuelven contra los verdugos (un ejemplo célebre es el episodio en que la lengua de santa Victoria, arrojada a la cara del gobernador romano – quien había ordenado cortarla –, le privó de la visión de uno de sus ojos).⁵⁷ Quizás la única referencia destacable de este *corpus* sea la mención de los milagros que, durante su vida, realizaban santos Servando y Germano. En efecto, hasta ahora hemos hablado de portentos y milagros que se vinculaban, en su totalidad, con la propia pasión del mártir o con sucesos posteriores a la misma. Por el contrario, en estas actas (redactadas en el siglo VIII), se indica que estos santos “en el nombre de nuestro Señor Jesucristo [...] expulsaban de los cuerpos posesos los espíritus inmundos y, mediante la imposición de sus manos, curaban los miembros de muchos afectados por distintas enfermedades”.⁵⁸

La frase (tomada del pasaje bíblico de *Actas de los Apóstoles*, 8, 18) indica, pues, que la santidad de estos personajes ya se habría manifestado en vida, al punto de poder llevar a cabo varias sanaciones y exorcismos. De tal manera, nos alejamos del prototipo del mártir del bajo Imperio y nos encontramos con el modelo del santo confesor (eventualmente

martirizado, como en este caso), cuya gracia divina iba más allá de su muerte violenta.

Ahora bien, fuera de esa literatura martirial, también existen ejemplos – muy escasos, por cierto – de hagiografías posteriores a la invasión musulmana que incluyen milagros y portentos, dotados de un cariz especial. En efecto, comienzan a producirse relatos que abundan en milagros de tipo escatológico, esto es, vinculados a apariciones, visitas celestiales y signos del más allá. Si bien estos elementos, como vimos, ya estaban presentes en algunos textos antiguos, sólo actuaban en ellos como signos de la presencia divina en un momento trascendental de la vida del santo o para revertir una situación adversa a él. Por el contrario, ahora son el auténtico centro de la construcción hagiográfica, al punto que inician la enumeración de milagros vinculados a un santo determinado o bien son los únicos testimonios de la santidad en cuestión. Un claro ejemplo de esta última modalidad lo constituye la controvertida vida de san Ildefonso de Toledo, obra de Cixila – texto que, durante mucho tiempo, se dató como perteneciente al siglo VIII y que la crítica moderna ubica en el X. Más allá de esa controversia, dicha vida indica que – mientras los dones celestiales de san Ildefonso eran ocultados “interiormente” –, el Espíritu Santo actuó para que se revelasen “en el exterior”. Tal revelación – prosigue el autor – sería el primer signo visible de la santidad del obispo, poniendo de relieve “ante los hombres el mérito de su fe”.⁵⁹ Así, Ildefonso recibió la visita de santa Leocadia, quien le hizo saber el lugar exacto en que se encontraba su sepulcro. Más tarde, el obispo toledano también sería visitado por la Virgen María, quien se sentara en la cátedra episcopal. Ambas apariciones son la única muestra de la gracia sobrenatural que posee Ildefonso, cuya santidad se construye, precisamente, en función de las mismas. El propio Cixila lo entiende así al decir que Ildefonso “mereció la santidad por don celestial”.⁶⁰ Por lo demás, en el resto de la hagiografía no se menciona ningún otro tipo de suceso milagroso, más allá de una escueta alusión a que “el Espíritu Santo realizó otros milagros por medio de Ildefonso en un domingo de Adviento”.⁶¹ Como sea, el portento sirve, en este caso, no sólo para glorificar al santo en cuestión sino también para demostrar la relación privilegiada que unía a Toledo con el más allá.⁶² A eso debería agregarse la relación particular que supone el relato entre el obispo y la Virgen, privilegio que fue muy frecuente en el sector episcopal a partir del siglo X (otro indicio que serviría, a su vez, para la datación del escrito).⁶³

Esa adquisición de la santidad (y no la construcción de la misma) a partir de un hecho sobrenatural también figura en otra hagiografía local, la vida de san Froilán de León, redactada por el diácono Juan en el siglo XI. En ella se lee que, una noche en que este obispo estaba entregado a la oración, vio una claridad inexplicable y dos palomas, una blanca y otra del color de fuego, que se metieron en su boca. En tanto una de esas aves lo quemaba, la otra le daba suavidad. Tras esto, dice el hagiógrafo, “¿quién no cree que [Froilán] quedó llenó del Espíritu Santo?”⁶⁴

Junto con este cuerpo hagiográfico que desarrolla un tipo de milagro con connotaciones celestiales, también existe otro paradigma literario que, como señalamos antes, no incluye portentos o bien los reduce a una mínima expresión. Concretamente, tal actitud se manifiesta en el llamado ciclo hagiográfico de los mártires de Córdoba, cuyos promotores discursivos fueron Eulogio (él también martirizado en estas circunstancias) y su discípulo, Alvaro. En efecto, en los relatos de Eulogio, apenas si se refieren ciertas intervenciones maravillosas, que se reducen en su gran mayoría a profecías y presagios. Así, en el caso del mártir Isaac, el autor indica que, durante su gestación, “tres veces en un sólo día, poco antes de nacer, creyeron oírle hablar”.⁶⁵ El mismo Isaac, a los siete años, tomó un haz de luz resplandeciente que bajó del cielo – circunstancia verificada por cierta doncella –, en tanto un monje del cenobio de Tábanos, cinco días después del martirio de este personaje, “se durmió soñando que veía un hermosísimo joven que venía de Oriente, trayendo en su mano un pergamino de singular belleza” (joven que le indicó que Isaac había alcanzado los cielos).⁶⁶ Este tipo de mensajes proféticos se repite en el caso de san Perfecto (que anuncia la caída del eunuco Nazar, funcionario musulmán), san Sisenando (que no sólo recibe la visita de los mártires Pedro y Walabonso, instándolo a la muerte sino que comunica la fecha y hora exacta de su suplicio), santa Sabigoto (que es visitada por santas Flora y María, quienes le anuncian el ingreso de ambas a la corte celestial, entre otras cosas) y santa Digna (que tiene un encuentro del mismo tenor con santa Agueda). Como vemos, se trata de portentos “personalizados”, es decir, que sólo incumben al mártir y su visitante, sin que ese suceso alcance a más personas. Por el contrario, hechos sobrenaturales que pueden ser verificados por muchos son aquéllos que se manifiestan como castigos o venganzas contra los islamitas (una tradición hagiográfica adecuadamente retomada por Eulogio). Así se mencionan, entre otros, el naufragio de varias barcasas de musulmanes, que presenciaban el martirio

del citado Perfecto y la tempestad que se desata en el momento de la muerte de Emila y Jeremías.

Ahora bien, mucho más significativa que esta mínima referencia a los hechos sobrenaturales llevados a cabo por sus biografiados, es la manera en que Eulogio indica por qué ellos no producían una mayor cantidad de actos del mismo tenor. En efecto, en un momento de su narración, señala que los musulmanes increpaban a los cristianos, reprochándoles que

si verdaderamente existe Dios, por cuyo nombre os sometéis a tantas calamidades [...], ¿por qué no atemorizáis a [los seguidores de Alá] con algún prodigio o deslumbráis al pueblo aquí presente con alguna señal milagrosa? Porque mientras vais a una muerte improvisada por cierta afirmación superflua y no sobresalís con poder alguno de milagros, que podría quebrar nuestra sentencia proclamada para vuestra perdición, tampoco causáis ningún perjuicio a nuestra comunidad.⁶⁷

Ese interrogante, según Eulogio, no sólo era lanzado por los musulmanes sino también por los mismos cristianos andaluces: "...muchos de los nuestros, descreídos, no les parecía verdadero martirio porque [Dios] no mostraba algún milagro para confundir a los incrédulos o confirmar a los fieles...".⁶⁸ Con esas palabras, el propio Eulogio anticipa la idea de milagro presente en la sociedad contemporánea, esto es, como testimonio de fe. La respuesta que brinda a tal interrogante se fundamenta en las *Moralia* de Gregorio Magno. A su juicio, esos incrédulos ignoran que "al fin del mundo, como refiere san Gregorio en el libro de los *Morales*, estarán ausentes de la Iglesia las señales milagrosas".⁶⁹ Según el mismo Eulogio,

otorgaba el Señor en tiempos antiguos a sus siervos el don de hacer milagros porque, con su divinidad omnisciente, sabía que los aprovechaban quienes los pedían y los operarios de los milagros hacían progresos en las virtudes [...]. Convenía también en aquel entonces que los mártires brillasen por los milagros, para que el cristianismo arraigase en los corazones de los pueblos [...]. No conviene que se produzcan milagros en todo tiempo pues [no] todos son dignos de la contemplación de poderes celestiales...⁷⁰

Con todo esto, Eulogio trata de refutar la idea – ampliamente generalizada-, que unía santidad y milagros. Para ello, emplea varios argumentos. El primero se desarrolla en torno a la citada convicción de

que los milagros tuvieron una utilidad “histórica”, esto es, sirvieron en un momento de la vida de la Iglesia. Dado que ese tiempo ya ha finalizado, se entiende que los milagros no cumplen función alguna. En segundo lugar, el hagiógrafo está convencido de que los musulmanes no son dignos de recibir estas señales divinas:

fácilmente se prueba esto por los hechos que realizaron los apóstoles, cuando ellos querían predicar la Buena Nueva a los asiáticos, impidiósele el Espíritu Santo y quien hacía tiempo les había ordenado anunciar el evangelio [en todo el mundo], sabiendo que en Asia no había nadie digno de recibir el amor evangélico, prohibió a sus discípulos la salvación de aquéllos.⁷¹

Por último, Eulogio subraya que los milagros no deben ser el eje de la santidad sino que tal eje debe sustentarse en la virtud:

mientras que la providencia de Dios obra milagros, ya por causa de la fe de los creyentes, ya por la futura credulidad de los que están presentes, no debemos quedar atónitos con nuestra admiración [...]. Hay que admirar más este conjunto de virtudes en los que obran los milagros, que al efecto de los prodigios y hay que buscar más un modelo que sea guía para ir al reino de Dios que lo que se muestra en público a los caudillos y notables...⁷²

De manera mucho más explícita, concluye:

los milagros lo mismo pueden hacerlos los santos que los réprobos y las más de las veces no producen en los hombres más que conocimiento vano. De ello resulta que los que alcanzan renombre en este mundo, si no han sido justos, estarán expuestos a la eterna condenación; y, por el contrario, quienes – iluminados por la gracia divina – hayan vivido santamente [...] serán incluidos en los futuros gozos de los santos.⁷³

Por lo demás, para que no se malinterpreten sus palabras, el autor advierte que

no renunciamos en absoluto a las señales de los milagros [...]. Únicamente salgo al paso de los ladridos de esos perros rabiosos, que pretenden empuñar la intención de nuestros mártires, puesto que esperan poner en tela de juicio sus milagros. [...] No extirpamos (Dios no lo permita) las gracias de los dones celestiales.⁷⁴

Como vemos, Eulogio niega la asociación entre santidad y milagros, asociación que también fuera rechazada (como él mismo sostiene) por Gregorio I.⁷⁵ Esta referencia es más interesante si se considera que se trata de la única mención a la obra de Gregorio que figura en el texto de Eulogio, texto mayormente sustentado en citas bíblicas y con muy pocas alusiones a la Patrística.⁷⁶ Más allá de eso, en el paradigma de santidad de este último, la noción de milagro es empleada como un arma para refutar a los críticos de sus biografiados: “lo que sus oponentes usaron como evidencia para repudiar los mártires, Eulogio lo transforma en nada más que signos de los tiempos y en una reflexión de las circunstancias geográficas”, ajenas a la condición del mártir.⁷⁷ Con ello, por lo demás, Eulogio se aparta, al menos parcialmente, de un ideal de santidad propio de su tiempo y vigente en el resto del Occidente. Tal apartamiento, cabe advertir se repite en otras cuestiones – por ejemplo, la relación que establece entre cristiano, confesor y mártir y la noción de comunidad de salvación.⁷⁸

En síntesis, la utilización del milagro en el contexto hagiográfico visigodo y castellano de la alta Edad Media siguió una estrategia consciente de parte de los autores, quienes utilizaron el hecho prodigioso para justificar su propio programa discursivo. La cantidad, contenido y contexto de cada milagro revela tal utilización, ajustándose a las variables de los diversos escritos. Resulta pertinente, pues, determinar esas constantes, determinación que debe ser muy cuidadosa si no se quiere alterar por completo el objetivo mismo de la narración. Este es, sin dudas, el gran reto para quien analiza la hagiografía medieval, reto que fuera adecuadamente expresado por Jacques Fontaine al decir que debemos “explorar este posible condicionamiento político de la producción hagiográfica *sin reducir* a tal utilización política un fenómeno *específicamente religioso* como es el culto de los santos”.⁷⁹ Como vimos, no sólo los condicionantes políticos intervienen en estos escritos. También los hay ideológicos, culturales o literarios – por no citar más que algunos. Como sea, la precaución siempre es la misma: comprender los textos en cuanto tales y no despojarlos de su carácter intrínseco en aras de una afanosa búsqueda de la explicación de sus causas o sus consecuencias.

MIRACLES AND PRODIGIS IN THE HAGIOLOGY OF CASTELLANA HIGH MIDDLE AGES

ABSTRACT: This article is aimed at the analysis of the way through which literature about saints used the so-called miraculous deeds to impress the readers who had access to the castellana hagiology. It will be shown here which kinds of supernatural resources each of the authors selected for this work used at the moment of writing.

It will be illustrated that this conception of miracle is directed related to both religious and political aspects.

KEY WORDS: Miracles, prodigies, hagiology.

NOTAS

1. Joseph Garvin (Ed.). *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Washington, The Catholic University of Washington Press, 1946, prólogo, p. 136: "Ne quolibet ab hoc dubietatis quispiam aestuet animo quod priscis iam temporibus esse videantur ac fortassis fidem plenam minime accomodet [...]. Quamobrem ut omnium legentium vel audientium fides maiori credulitatis robore firmetur, ea hodiernis temporibus in Emeretensi urbe fuisse narramus..."
2. Sofia Boesch Gajano. "Uso e abuso del miracolo nella cultura altomedievale", en A.A.V.V. *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du colloque organisé par l'Ecole Française de Rome avec le concours de la Université de Rome "La Sapienza", Rome, 27-29 octobre 1988, Roma, Ecole française de Rome, 1991, p. 112. La especialista retoma aquí la opinión de L. Cracco Ruggini, "Il miracolo nella cultura del Tardo Impero: concetto e funzione", en A.A.V.V. *Hagiographie, cultures et sociétés (IVe-XIIe siècles)*, París, Etudes Augustiniennes, 1981, p. 161-204.
3. Dejo explícitamente de lado otros tipos de relatos hagiográficos secundarios – como las invenciones, traslaciones o himnos-, dado que sólo me interesa subrayar el valor que tiene el milagro en la vida específica del santo. Para el tema de la producción visigoda, cfr. Vitalino Valcarcel, "Hagiografía hispanolatina visigótica y medieval (s. VII-XII)", en Maurilio Perez Gonzalez (Coord.). *Actas del I Congreso Nacional de Latín Medieval* (León, 1-4 diciembre de 1993), León, Universidad de León, 1995, p. 191-209 y Manuel Diaz y Diaz, "Passionnaires, légendiers et compilations hagiographiques dans le haut Moyen Age espagnol", en AA.VV. *Hagiographie...*, p. 49-59.
4. Un análisis pormenorizado de esta Vita ha sido llevado a cabo por Jacques Fontaine en su artículo "King Sisebut's Vita Desiderii and the Political Function of Visigothic Hagiography", en Edward James (Ed.). *Visigothic Spain: New Approches*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 93-129.
5. Juan Gil (Ed.). "Vita vel passio sancti Desiderii a Sisebuto rege composita", en *Miscellanea Wisigothica*. Anales de la Universidad Hispalense, Sevilla, Universidad de Sevilla, nro. 15, 1972, & 5, p. 52-53: "stipem mente flagitans pauper aduenit, cuius ora ingenita silentia clausurant et articulate uocis officium perpetua taciturnitas obcelabat. Quem Pater omnipotens precem sui militis non omittens munere simul et idoneum eloquio fecit".
6. Véase Marc Van uytfanghe, "Le culte des saints et l'hagiographie face à l'écriture: les avatars d'une relation ambiguë", en A.A.V.V. *Santi e demoni nell'Alto Medioevo*

- occidentale* (secoli V-XI). Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 7-13 aprile 1988, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1989, p. 155-202 (la referencia en p. 172 y ss.).
7. Gil, op. cit., & 5, p. 57: "Nec defuerunt beneficia Domini ad sanandum pro quibus Dei famulus saluatorem exoratus est Dominum".
 8. Van Uytfanghe, op. cit., p. 173.
 9. Cfr. Marc Van Uytfanghe, "La controverse biblique et patristique autour du miracle et ses répercussions sur l'hagiographie du haut Moyen Age latine", en A.A.V.V. *Hagiographie...*, p. 205-233.
 10. Gil, op. cit., & 5, p. 57: "Hoc nempe, quod gestum est opinione vulgata fama bonum tacere non potuit...".
 11. Boesch Gajano, op. cit., p. 116.
 12. Cfr. Pierre-André Sigal, *L'homme et le miracle dans le France médiévale* (XIe-XIIe siècle), Paris, Cerf, 1985, p. 32-35. Aunque alejado de nuestro contexto espacial y temporal, este libro resulta fundamental para un análisis de la idea medieval de milagro.
 13. Gil, op. cit., & 6, p. 57: "Sufficienter, ut opinor, de gratia sanitarum sermo generalis emicuit. Sed ne concinnis oratio de nimia breuitate ianuam prescrutanti[s] obseruandi recludat, specialiter quedam, quacumque potui continuatione, huic operi prenotandam studui".
 14. Ibidem: "...auribus Theuderici rumor populi pariterque Brunigildi inseruit Dei famulum opulentis uirtutibus sublimatum...".
 15. Fontaine, op. cit., p. 113.
 16. Gil, op. cit., & 8, p. 58 y & 4, p. 55, respectivamente. Cfr. Fontaine, op. cit., p. 106.
 17. Cfr., por ejemplo, P. Rousset, "La croyance en la justice immanente à l'époque féodale", *Le Moyen Age*, LIV (1948), 228-248.
 18. Ibidem, p. 107. Cfr. Jeronimo, *Vita Pauli*, 10.
 19. Fontaine, op. cit., p. 107.
 20. Para la inserción de esta *Vita* en el marco político de los reinos visigodo y franco, véase Fontaine, op. cit., p. 120 y ss.
 21. Gil, op. cit., & 15, p. 62: "...Dei martyr [...] more propheticum clangore tube personuit [...] quatenus Deo faceret proprios quos fecerat diabolus alienos...".
 22. Van Uytfanghe, "Le culte des saints...", p. 180.
 23. *Vitas Emeretensium*, & 1, p. 136: "Virorum orthodoxum maximeque catholicorum prorsus vera esse nullus ambigeat miracula quae sanctissimus egregiusque vates Romanae praesul urbis Gregorius [...] Dialogorum in libris veridico edidit...".
 24. Ibidem: "...ut omnium legentium vel audientium fides maiori credulitatis robore firmetur...".

25. Cfr. Roger Collins, "Mérida and Toledo: 550-585", en A.A.V.V. *El concilio III de Toledo: XIV centenario, 589-1989*, Toledo, Arzobispado de Toledo, 1991, p. 189-219. A juicio de este autor, esta hagiografía "supuestamente modelada a partir de los Diálogos de Gregorio, hace escaso uso de su modelo", p. 193. Cfr. Jacques Fontaine, "Al margen de las Vidas de los Padres de Mérida: nuevas metas y métodos en la investigación hagiográfica", *Stylos*, I (1992), 9-25 – quien sostiene que "existe entre los dos autores un hiato completo en lo que toca a lo sobrenatural"-. Entiendo que ambos especialistas aluden a la utilización de Gregorio como fuente literal de nuestra obra –aspecto en el cual, efectivamente, hay más recurrencia a Sulpicio Severo o a la ya analizada Vida de san Desiderio -. No obstante, no se puede negar de plano el hecho de que el espíritu de los Diálogos es el que guió al autor emeritense en su redacción, como así también que su interpretación y utilización del contexto milagroso (como intentaré demostrar) han sido inspirados por la compilación del pontífice.
26. G. R. Evans, *The thought of Gregory the Great*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 48. Cfr. Van Uytfanghe, "La controverse biblique...", p. 218 y ss. y Alain Dierkens, "Réflexions sur le miracle au haut Moyen Age", en A.A.V.V., *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age. XXVe Congrès de la S.H.M.E.S. (Orléans, juin 1994)*, París, Publications de la Sorbonne, 1995, p. 13 – que retoma las opiniones del anterior-.
27. *Vitas emeritensium*, & 3, p. 136: "ea hodiernis temporibus in Emeretensi urbe fuisse narramus quae non relatu aliorum agnovimus neque finctis fabulis didicimus sea quae ipsi eos referentes auribus nostri audivimus, quos e corporibus mirabiliter egressos ad aetherea regna pervenisse non dubitamus".
28. *Ibidem*, epílogo, p. 258: "manifesta retulisse vera proculdubio veraciter exposuisse". Cfr. Sulpicio Severo, *Vita Sancti Martini*, 27, 7.
29. Garvin, op. cit., p. 26.
30. *Ibidem*, p. 27.
31. Jacques Le Goff, "Miracle", en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (Eds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, París, Fayard, 1999, p. 728.
32. *Vitas emeritensium*, V, VIII, 3, p. 222-224: "Denique nocte quadam recubanti in strato suo impio Leovegildo tyranno adstitit eique flagris diu multumque verberavit dicens: 'Redde mihi servum meum. Nam si moram feceris ad reddendum scito te acrioribus suppliciis excruciantum'. Ita nimirum flagellatus tentibus tot illatos ostenderet livores et idcirco se clamitans fuisse lagellatum quia sanctissimo episcopo iniurias irrogasset".
33. Para la fecha de composición, objetivos y criterios de redacción de esta obra, véase Vitalino Valcarcel, "La Vita Emiliani de Braulio de Zaragoza: el autor, la cronología y los motivos para su redacción", *Helmantica*, XLVIII (1997), p. 375-408.

34. Braulio de Zaragoza, *Vita sancti Emiliani* (ed. de Luis Vázquez de Parga), Madrid, C.S.I.C., 1943, I, & 4, p. 8 (“insignia miraculorum”); & 6, p. 13 (“de miraculis in corpore gestis”),
35. *Ibidem*, I, & 4, p. 9 (“Christus, qui agit mirabilia solus”); XXVII, & 34, p. 35 (“qui diximus de uiuentis mirabilibus...”).
36. *Ibidem*, II, & 9, p. 15 (“quos tamen signis alloquioque animauerat suo”); VI, & 13, p. 20 (“quibus signis effulserit gloriosus”).
37. Cfr. Ex. 2, 10; Núm. 26, 10; 1 Sam. 14, 15; Job 33, 7; Is. 21, 4; Is. 29, 23; Jer. 23, 32; Jer. 44, 12. Véase Benedicta Ward, *Miracles and Medieval Mind. Theory, Record and Event, 1000-1215*, Aldershot, Scholar Press, 1987, p. 3 y ss.
38. Cfr. Benedicta Ward, “Sings and Wonders: Miracles in the Desert Tradition”, *Studia patristica*, XVIII (1982), 539-542 (las referencias en p. 539-540).
39. Denis Menjot, “Le diable dans la Vita Sancti Emiliani de Braulio de Saragosse (585?-651?)”, *Senefiance*, 6 (1979), 384-369 (la cita en p. 358).
40. Braulio de Zaragoza, op. cit., VII, & 14, p. 20-21: “...eum uisibile corporalique adtrectatione adierat [...]. Si cui hoc fortasse uidetur incredibile inuisibilem nimirum spiritum esse adtrectabilem, saluo mistico intellectu, aperiat quomodo Iacob diuinae paginae narrent cum angelo, quamuis bono fuisse luctatum”.
41. Menjot, op. cit., p. 363 y ss. Cfr. Jeffrey Burton Russell, *Lucifer: El diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995.
42. Cfr. *Epistola*, XLIII – PL LXXX, col. 691-.
43. Claudio Leonardi, “Modelli di santità tra secolo V e VII”, en A.A.V.V., *Santi e demoni...*, p. 268.
44. Braulio de Zaragoza, op. cit., & 31, p. 33: “Illis uero lumen nequaquam reddidit, spiritu ut extimo discretionis instructus, ne forte non cessarent ab huiusmodi facinoribus nisi essent priuati luminibus...”.
45. *Ibidem*: “quis putauerit hoc eum a domino impetrare non potuisse quem, et uita functum et defunctum, saepe caccis sciat uisum reddidisse?”.
46. Boesch Gajano, op. cit., p. 119 y ss. Cfr. Sigal, op. cit., p. 34-35.
47. Braulio de Zaragoza, op. cit., VII, & 14, p. 21: “...instat illa ardentem indulgeri sibi saltim eius baculum osculari; quod uir dei clementer ut audiuit ilico direxit: illa directum ut uidit adorauit, osculata est, firmatis solidatisque plantis incolomis adstitit...”.
48. Cfr. Santiago Castellanos, *Hagiografía y sociedad en la Hispania visigoda*. La Vita Aemiliani y el actual territorio riojano (siglo VI), Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1999, p. 136 y ss.
49. Braulio de Zaragoza, op. cit., XIX, & 26, p. 27: “lignum quoque ipsud remediabile deuotis, usque in praesens, extitit aegrotis, tantisque uirtutibus celebratum habetur ut paene cotidianum obtinuerit languentibus praebendae sanitatis usum,

- unde in inmensum sermo procedet si uniuersa signa sanitatum quae inde conlata patescunt replicare uoluerim”.
50. *Vita sancti Fructuosi* (ed. de Frances Nock), Washington, The Catholic University of America Press, 1946, & IX, p. 101: “... multis miraculorum signis crebre effulsit, et miro virtutum opere, adnitente divino adminiculo, saepissime coruscavit”. Como bien señala la editora, la expresión “signis crebre effulsit” está tomada de las *Vitas patrum emeritensium*, 6, 15.
 51. Angel Fabrega Grau (Ed.). *Pasionario hispánico*, Madrid-Barcelona, C.S.I.C. – Instituto P. Enrique Flórez, 1965, t. II, p. 76 –Eulalia de Mérida, pasión de fines del siglo VII a partir de un texto original, quizás del siglo IV-, 185 – pasión de Fructuoso y sus compañeros, del siglo IV- y 359 – referencia a la muerte de Justo y Pastor incluida en la passio de Vicente, Sabina y Cristeta, del siglo VII y en la de Leocadia, de fines del mismo siglo o principios del siguiente-. Para la fecha de redacción de estos textos, véase el t. I de la misma ed. –con un detalle específico de cada relato- y Manuel Díaz y Díaz, “Notes for a Chronology of the Pasionario hispánico”, *Classical Folia*, XXIV (1970), 28-45.
 52. *Pasionario*, t. II, p. 195 –san Vicente, cuya passio quizás sea la más famosa del conjunto, datando de fines del siglo IV- y José María Fernández canton, San Mancio. Culto, leyenda y reliquias. Ensayo de crítica hagiográfica, León, 1983 – texto de fines del siglo VII o principios del VIII, antes de la invasión musulmana, según el editor-.
 53. Cfr. Marc Van Uytfanghe, “L’essor du culte des saints et la question de l’eschatologie”, en A.A.V.V. *Les fonctions des saints...*, p. 100 y ss. Para el tema del destino del alma en el más allá y sus referentes hispanos, me permito remitir a mi libro *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval* (siglos VII-XV), Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998.
 54. *Pasionario*, t. II, p. 325 – passio de san Félix, del siglo VII?-, 192 – Vicente de Valencia, fines del siglo IV?- y 361 –Vicente de Avila, passio del siglo VII-.
 55. *Ibidem*, p. 310 –Cucufate, relato del siglo VII-, 313 –mismo relato anterior- y 236 –Eulalia de Barcelona, fines del siglo VI o principios del VII-.
 56. *Ibidem*, p. 77 –Eulalia-, 194 –Vicente- y 326 –Félix-.
 57. *Ibidem*, p. 13, 14 y 15 –Acisclo y Victoria-, 52 –Facundo y Primitivo- y 17 –el caso de la lengua de Victoria-. Según demostrara de Gaiffier, los detalles de esta última pasión están copiados de los que corresponden a santa Cristina. Véase Baudouin de Gaiffier, “La source littéraire de la passion de SS. Aciscle et Victoria”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 38 (1965), p. 205-209.
 58. *Ibidem*, p. 354: “...in nomine Domini nostri Iesu Christi [...] excutiebant de obsessis corporibus demonia nequissima, et per inpositione manuum suarum membra multorum, diverso fesso languore curabant”.

59. Cixila, *Vita santi Ildephonsi* (ed. de Juan Gil en *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, C.S.I.C., 1973, t. I, p. 62: "Sic enim habitator suus Spiritus Sanctus egit, ut quod iste celabat intus ille patefaceret foris...".
60. *Ibidem*, p. 61: "...munere celesti promuerit sanctitatem...".
61. *Ibidem*, p. 63: "...miracula Spiritus Sanctus per eum in ipso Dominico aduentu non post multos dies peregit...".
62. Cfr. Peter Linehan, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 96.
63. Véase Sylvie Barnay, *El cielo en la Tierra. Apariciones de la Virgen en la Edad Media*, Madrid, Encuentro, 1999, p. 39.
64. Juan de Leon, *Vida de san Froilán de León* (España Sagrada, XXXIV, apéndice VIII, p. 422-425). La referencia en p. 423: "Cum ille pernoctasset in oratione, vidit intempesta nocte claritatem splendorem refulgente duas columbas vicissim coelo volitantes, una flammeo colore, et alia niveo candore sibi propinquantes. Dum stupore perterritus eas ad se veniendo aspiceret, concite in ore ejus intraverunt. Una exurere eum coepit, altera demulcere animum sensit. Quis non credat tali visione Spiritu Sancto fuisse repletus?"
65. Eulogio de Cordoba, *Memoriale sanctorum* (ed. de Juan Gil en *Corpus scriptorum muzarabicorum*), t. II, prólogo, p. 368: "Tribus namque vicibus una die, paulo antequam nasceretur, visus est loqui".
66. *Ibidem*: "Alio etiam tempore, cum adhuc septennis existeret, virgo quaedam, vidit per visionem globum luminis caelo descendere..."; "...quidam sacerdos ex coenobio Tabanensi [...] per somnium vidit puerum decoris pulcherrimi a partibus Orientis venire, schedamque mirae pulchritudinis manibus gestantes sibi adsistere".
67. *Ibidem*, libro I, p. 378-379: "Si vere Deus est, in cuius nomine tantae calamitati submittitis, et verum hoc esse martyrium creditis, vel si nulla veritate prophetiae hic noster vales succintus est, quare non satellitibus quaecumque prodigiorum infertis terrorem, vel quibuslibet astanti vulgo signaculis coruscatis?. Quia dum vos improvisae morti ob quandam assertionem superfluam destinatis, neque ulla virtute miraculorum, quae sententiam nostram in vestrum latam excidium infringere possit, praecellitis, cum partem vestram minime adiuuetis, nullum etiam coetui nostro infertis dispendium".
68. *Ibidem*, p. 379: "...plerisque nostrorum parvipendulis verum non esse videbatur martyrium, quod non ad confusionem incredulorum, vel roborationem fidelium aliquod ostentaret miraculum".
69. *Ibidem*: "Nescientes quia in fine saeculi, ut sanctus Gregorius refert in libro *Moralium*, aberunt de Ecclesia signa virtutum".
70. *Ibidem*, p. 380: "Miraculorum vero signa ideo olim per servos suos Dominus congruenti tempore praestabat mundo, quoniam praescia divinitate, proficere

nihilominus praestoliantibus aesciebat, nec in vanum currere operarios virtutum cognoverat [...]. Eratque temporibus illis satis congruum Dei Martyres signis coruscare virtutum, quoniam rudem diffusum Christianisimum nunc instructione verborum... [...]. Nam quia non omni tempore [...] signorum exercitium congruat, neque omnes caelestium contemplatione virtutum existunt...”

71. Ibidem: “facile adverti potest ex comparatione eorum, quae gesta sunt ab Apostolis. Qui cum vellent bonum nuntium Asianis praedicare, prohibiti sunt a Spiritu sancto: et qui pridem adnuntiare Evangelium omni creaturae praeceperat, sciens in Asia nullum existere dignum percipiendi evangelicam veritatem, praesaga divinitatis auctoritate discipulos ab eorum salute inhibuit”.
72. Ibidem, p. 380-81: “Miracula denique dum aut propter fidem credentium, aut propter futuram credulitate astantium Dei providentia operatur, non tam nos in eorum admiratione debemus stupere [...]. Et iccirco haec dinumeratio virtutum in illis prodigiorum auctoribus potius quam ipse signorum effectus est admirandus; et quod sit magis praeivium specimen eundi ad regnum quarendum, non vero quod signiferos ad notabiles nos vulgo ostentet”.
73. Ibidem, p. 381: “Signa vero atque prodigia et sancti et reprobi faciunt. Quae nihil aliud quam notitiam vanam etiam aliquando hominum conferunt. Hinc provenit, ut qui fuerit hominibus notus, nisi fueris iustus, ad aeterna supplicia perveniat condemnandus. Ille autem quia caelesti gratia illustratus, sub notitia sui creatoris vixerit sanctus etsi mortalibus sit ignotus, in futuris tamen sanctorum gaudiis erit annumerandus”.
74. Ibidem: “Nec nos ista prosequentes, miraculorum penitus abdicamus insignia [...]. Sed latratibus rabidorum canum obviam venimus, qui martyrum nostrorum intentionem exinanire attentant dum eos de miraculis redarguere sperant. [...] Non (quod absit) funditus charismata caelestium munerum extirpamus”.
75. Gregorio Magno, *Diálogos* (ed. de Adalbert de Vogüé y Paul Autin), París, Cerf, 1979, libro I, 12, 4: “El verdadero criterio de una vida está en una virtud operante, no en una ostentación de milagros. Hay muchos que no hacen milagros y, sin embargo, no son inferiores a quienes los hacen”.
76. Cfr. Pedro Herrera Roldan, *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IC*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1995, p. 52 y ss.
77. Kenneth Baxter Wolf *Christians Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 85.
78. Véase Patrick Henriët, “Sainteté martyriale et communauté de salut. Une lecture du dossier des martyrs de Cordoue (milieu IXe siècle)”, en *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l’Occident médiéval*, Niza, Centre National de la Recherche Scientifique, p. 93-139.
79. Fontaine, “Al margen de las Vidas...”, p. 19 (subrayado en el original). Peter Linehan, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, Clarendon

Press, 1995, p. 96. Gregorio Magno, *Diálogos* (ed. de Adalbert de Vogüé y Paul Autin), París, Cerf, 1979. Herrera Roldan, *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IC*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1995. Kenneth Baxter Wolf *Christians Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 85.

REFERENCIAS

- BOESCH GAJANO, Sofía. Uso e abuso del miracolo nella cultura altomedievale. In: A.A.V.V. *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de la Université de Rome "La Sapienza", Rome, 27-29 octobre 1988, Roma: Ecole Française de Rome, 1991.
- BRAULIO DE ZARAGOZA, *Vita sancti Emiliani*. Ed. de Luis Vázquez de Parga. Madrid: C.S.I.C., 1943.
- CASTELLANOS, Santiago. Hagiografía y sociedad en la Hispania visigoda. *La Vita Aemiliani y el actual territorio riojano* (siglo VI), Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999.
- COLLINS, Roger. Mérida and Toledo: 550-585. In: A.A.V.V. *El concilio III de Toledo: XIV centenario, 589-1989*. Toledo: Arzobispado de Toledo, 1991. p. 189-219.
- EVANS, G. R. *The thought of Gregory the Great*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p. 48.
- FERNANDEZ CANTON, José María. *San Mancio: culto, leyenda y reliquias*. Ensayo de crítica hagiográfica, León, 1983.
- FONTAINE, Jacques. King Sisebut's Vita Desiderii and the Political Function of Visigothic Hagiography. In: JAMES, Edward (Ed.). *Visigothic Spain: new approaches*. Oxford: Clarendon Press, 1980. p. 93-129.
- GARVIN, Joseph (Ed.). *The vitas sanctorum patrum emeretensium*. Washington: The Catholic University of Washington Press, 1946.
- GIL, Juan (Ed.). Vita vel passio sancti Desiderii a Sisebuto rege composita. *Miscellanea Wisigothica: Anales de la Universidad Hispalense*. Sevilla: Universidad de Sevilla, n. 15, 1972. & 5, p. 52-53.
- GREGORIO MAGNO. *Diálogos*. Ed. de Adalbert de Vogüé y Paul Autin. París: Cerf, 1979.
- HERRERA ROLDAN. *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IC*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1995.
- LE GOFF, Jacques. Miracle. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Eds.). *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. París: Fayard, 1999. p. 728.
- LINEHAN, Peter. *History and the historians of Medieval Spain*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

- MENJOT, Denis. Le diable dans la Vita Sancti Emiliani de Braulio de Saragosse (585?-651?). *Senefiance*, v. 6, p. 369-384, 1979.
- PÉREZ GONZÁLEZ, Maurilio (Coord.). *Actas del I Congreso Nacional de Latín Medieval* (León, 1-4 diciembre de 1993). León: Universidad de León, 1995.
- SIGAL, Pierre-André. *L'homme et le miracle dans le France médiévale (XIe-XIIe siècle)*. Paris: Cerf, 1985. p. 32-35.
- VALCARCEL, Vitalino. La Vita Emiliani de Braulio de Zaragoza: el autor, la cronología y los motivos para su redacción. *Helmantica*, v. XLVIII, p. 375-408, 1997.
- VAN UYTFANGHE, Marc. Le culte des saints et l'hagiographie face à l'écriture: les avatars d'une relation ambiguë. In: A.A.V.V., *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 7-13 aprile 1988. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1989. p. 155-202.
- VAN UYTFANGHE. La controverse biblique. In: A.A.V.V. *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*. XXVe Congrès de la S.H.M.E.S. (Orléans, juin 1994). Paris: Publications de la Sorbonne, 1995.
- WARD, Benedicta. Miracles and medieval mind. *Theory, Record and Event, 1000-1215*. Aldershot: Scholar Press, 1987.
- WOLF, Kenneth Baxter. *Christians Martyrs in Muslim Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.