



HAL
open science

Las variantes del relato maravilloso en los Miraculos romañados, atribuidos a Pero Marín(segunda mitad del siglo XIII)

Amaia Arizaleta

► To cite this version:

Amaia Arizaleta. Las variantes del relato maravilloso en los Miraculos romañados, atribuidos a Pero Marín(segunda mitad del siglo XIII). “Las variantes del relato maravilloso en los Miraculos romañados, atribuidos a Pero Marín”,, 2005, Toulouse, Francia. pp.55-86. halshs-00114750

HAL Id: halshs-00114750

<https://shs.hal.science/halshs-00114750>

Submitted on 17 Nov 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Las variantes del relato maravilloso
en los *Miraculos romançados*, atribuidos a Pero Marín
(segunda mitad del siglo XIII)**

Amaia ARIZALETA
Universidad de Toulouse-Le Mirail

Preliminares

La obra conocida bajo el título de *Miraculos romançados*¹, compuesta probablemente hacia 1285 en el monasterio de Santo Domingo de Silos bajo la dirección de Pero Marín, monje silense y procurador de la abadía², está compuesta de 91 relatos en los que se narran los milagros póstumos del santo patrono de Silos³. Estos se pueden clasificar en tres grupos según su contenido y su función: milagros de cautivos (85 en total: 81 sobre cautivos de moros y 4 sobre cautivos de la justicia), milagros políticos (3 milagros: 1 sobre política castellana y 2 sobre política monástica) y milagros de curación (3)⁴. Se articulan estos relatos en torno a la intervención de Santo Domingo en pro de sus fieles. La naturaleza prodigiosa de su mediación es confirmada por el propio texto, en donde se consigna la

¹ Sigo la edición de K. H. Anton, *Los «Miraculos romançados» de Pero Marín. Edición crítica, introducción e índices*, Burgos, Abadía de Silos, 1988. Resuelvo las abreviaturas, pero no regularizo grafías ni modernizo la puntuación. A partir de aquí, *Miraculos romançados* = MR. Las cifras entre paréntesis tras las citas indican el número del milagro.

² El epígrafe completo que da título a la obra según dos de los tres manuscritos que han llegado hasta nosotros lee: «Estos son los miraculos romançados como saco Santo Domingo los cativos de captividad y fizo los escrevir Pero Marín monge del monesterio», *op.cit.*, p. 17. Respecto de la autoría de los *Miraculos romançados* se podrá consultar, además de la introducción de K. H. Anton a su edición del texto, A. Arizaleta, «Legitimar la falsificación: la autoridad del rey y la autoridad del escribano (en torno a Pero Marín y algunos textos de Silos)», en *Actas del Congreso Internacional Feindre, leurrer, fausser: Fiction et falsification dans l'Espagne médiévale*, ENS-LSH, Lyon, noviembre 2003, en prensa para *Cahiers de Linguistique et Civilisation Hispaniques Médiévales*, 29; J. Escalona Monge, «Lucha política y escritura. Falsedad y autenticidad documental en el conflicto entre el monasterio de Santo Domingo y el burgo de Silos (ss. XIII-XIV)», en *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV. XIV Semana de Estudios Medievales, Nájera 2003*, coord. J. L. de la Iglesia Duarte, IER, Gobierno de la Rioja, 2004. Para las cuestiones aquí tratadas, es importante la monografía de A. Lappin, *The Medieval Cult of Saint Dominic of Silos*, Leeds, Maney Publishing, 2002, p. 275-327. El lector del presente trabajo puede referirse de entrada a la nota 40 del mismo (cf. *infra*).

³ Grimaldo, autor a fines del siglo XI de la *Vita Dominici Silensis* y Gonzalo de Berceo, autor hacia 1236 de la *Vida de Santo Domingo de Silos*, habían puesto por escrito los milagros *in vita* del santo. Puede verse al respecto A. García de la Borbolla, «Santo Domingo de Silos en el siglo XIII: un Santo, una Abadía, un Rey», *Silos. Un Milenio. Actas del Congreso Internacional sobre la Abadía de Santo Domingo de Silos. I: Espiritualidad*, Santo Domingo de Silos, Universidad de Burgos-Abadía de Silos, 2003, p. 449-464; M. C. Vivancos, «Domingo de Silos: historia y leyenda de un santo», *Silos. Un Milenio. Actas del Congreso Internacional sobre la Abadía de Santo Domingo de Silos. II: Historia*, Santo Domingo de Silos, Universidad de Burgos-Abadía de Silos, 2003, p. 223-263, y el ya citado trabajo de Lappin.

⁴ Para una definición del milagro literario, véase J. Montoya, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media (El milagro literario)*, Granada, Universidad, 1981, p. 17-55, M. Brea & E. Fidalgo, «Hacia una tipología del milagro literario», en *Typologie des formes narratives brèves au Moyen Age (domaine roman) II, Crisol, Nouvelle Série*, 4, 2000, p. 111-133 y M. J. Lacarra, «Algunos miraglos que nuestro Señor fizo por nuestro padre sancto Antonio: presentación del texto y aproximación tipológica», en el último volumen citado, p. 215-230. Véase en las páginas finales del presente trabajo un cuadro recapitulativo de las cuatro categorías temáticas de milagros presentes en los MR.

admiración de los beneficiarios de la acción del santo e incluso se explicita la función de ésta como instrumento de la progresión narrativa:

& passaron por medio dela villa entrelos moros. & non les dixieron nada. & uinie siempre antelos grant claridat. & passaron por medio de un grant Rio. & nol sintieron fata quel ouieron passado. & marauillaron se mucho quando eran passados a terreno (6, p. 50)

& luego el domingo primero ala media noche o yazia enla carçel enel cepo & los fierros alos pies. sonnaua que bolaua. & quando veno la mannana. fallose çerca abetmar. & desperto. & dixo entressi marauillo me mucho que mio ssenor non me a llamado que uaya a labrar (11, p. 55)

dixol una boz yuannes domingo anda ue tu via. catosse en derredor. & non uio nada. & marauillos. que podria ser (19, p. 67)

La oraçion acabada. aparesçio antel una Puente. & metiosse por ella. & passo sin ningun miedo. & quando fue passado. cato en pos si. & non uiola Puente. & marauillose mucho (38, p. 88)

començo de andar por un camino. & oyo grant estruendo delos bueyes que auia ante dia visto enel prado. & trayan los dos cristianos. & marauillose mucho [...] otro dia al medio dia cuydo que estaua en tierra de cristianos. & fallos a media legua dalgezira. marauillos (45, p. 103)

Dixo Johan ssanchez. ay ssenor santo Domingo pido te merçet por la tu piadat. que muestres algun miraculo. por que creyan estos omnes lo que me mandeste dezir (13, p. 58)

Dixieron ellos ssenor. si uos sodes Santo Domingo. fazet miraculo sobre nos. entrat enla carçel. & quebrantat nos los fierros. & fazet nos la Carçel llana (18, p. 65).

La trama narrativa de los *MR* se fundamenta en la enumeración de hechos que podríamos asignar a la categoría de lo maravilloso cristiano⁵. Tal enumeración, de carácter repetitivo, marca insistentemente lo que llamaré 'secuencia maravillosa', es decir, aquellos fragmentos reservados en cada uno de los relatos a la exposición del milagro. Dichas secuencias maravillosas ocupan gran parte de la colección: cada uno de los milagros de los *MR* tiene en ellas su sustento temático y estructural, aunque, como veremos más tarde, la introducción al milagro, que llamaré «secuencia primera», parece en algunos casos concentrar la función comunicativa. El armazón de la secuencia maravillosa consta de los siguientes elementos comunes:

1. indicación temporal (la noche, el alba, antes de maitines)⁶.
2. claridad sobrenatural.
3. aparición de santo Domingo (en voz o en visión).
4. diálogo entre el santo y el beneficiario del milagro (el primero ordena al segundo).
5. primer paso hacia la resolución del obstáculo que ha motivado la intervención del santo.
6. obstáculo definitivamente salvado.
7. llegada a la abadía de Silos, entrega de reliquias y homenaje al santo.

⁵ Un completo análisis de la noción y ámbito de «lo maravilloso medieval» se encuentra en J. Le Goff, «Le merveilleux dans l'Occident médiéval», *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, Gallimard, 1985; reeditado en *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1999, p. 455-491; del mismo autor, «Merveilleux», *Dictionnaire Raisoné de l'Occident Médiéval*, bajo la dirección de J. Le Goff & J. C. Schmitt, Paris, Fayard, 1999, p. 709-724. Véase también, en el mismo volumen, A. Vauchez, «Miracle», p. 725-740.

⁶ La indicación del día de la semana en que ocurren los hechos relatados tiene su importancia. Concluye K. H. Anton, en las páginas 33-34 de su estudio introductorio, que los milagros tienen lugar frecuentemente en sábado, siguiendo en orden de frecuencia los que tienen lugar en domingo y viernes.

Semejante repetición formal y de contenidos aparece en los *MR*, al igual que en tantos otros textos hagiográficos, como cauce de difusión pública de los milagros silenses y, por consiguiente, de representación eficaz del poder de la abadía, concebida por los monjes de Silos y propagada por los publicistas ideales de la virtud del santo, es decir, los propios beneficiarios o testigos de los milagros, hombres, mujeres o niños, clérigos y laicos, presentes todos ellos como personajes principales o secundarios en los relatos de la colección. La repetición narrativa se conjuga en los *MR* con la escritura notarial, concreta y verosímil, de las acciones sobrenaturales de santo Domingo, lo que sin duda contribuyó a afirmar la fe de los devotos. Tal reiteración de contenidos hubo de ser garantía de eficacia ideológica de los *MR*, al igual que la escritura de lo maravilloso debió de afianzar el arsenal argumentativo elaborado en el monasterio a lo largo del siglo XIII en vistas a previsibles enfrentamientos con abadías vecinas, como Arlanza o con la propia villa de Silos. Resumiendo pues, repetición y maravilla sirvieron probablemente para la función propagandística de la obra.

Estas brevísimas consideraciones acerca de la utilidad política de los *MR* dentro del marco histórico y social de Castilla la Vieja meridional a fines del siglo XIII, y más precisamente de las relaciones de poder entre los grandes centros monásticos y las villas de la zona⁷, habrán de ser el trasfondo del análisis que intentaré llevar a cabo en las páginas que siguen, puesto que mi objetivo será el de intentar entrever cómo pudo realizarse la escritura concreta del texto para, aun mínimamente, consolidar nuestro conocimiento de la función que los promotores de la colección atribuyeron a los *MR* en el contexto de los años finales del siglo XIII⁸. En este sentido querría examinar, no ya la repetición que caracteriza la obra (pese a haber afirmado y a mantener su importancia), sino aquello que aparece, dentro de la coherencia global del texto silense, como una singularidad: la *variación*. Variación que afecta al tratamiento de la secuencia maravillosa: los parámetros básicos de construcción narrativa (o siete etapas tópicas enumeradas arriba) presentan modificaciones en diversos relatos. Estas variantes afectan tanto a la representación del agente de la maravilla, Santo Domingo (etapas 3 y 6), como a la macroestructura de la secuencia, al transformarla en cierto modo. Ambos aspectos serán comentados a continuación. Entiendo, en fin, que no resultará del todo infundado el preguntarnos si la variación narrativa tuvo o no un significado en el momento de la

⁷ Cf. I. Álvarez Borge, *Poder y relaciones sociales en Castilla en la Edad Media. Los territorios entre el Arlanzón y el Duero en los siglos X al XI*, s.l., Junta de Castilla y León, 1996.

⁸ Probablemente mereciera estudio el proyecto de escritura de la *virtus* de santo Domingo en la abadía de Silos a lo largo del siglo XIII, a partir de la *Vida de Santo Domingo de Silos* de Gonzalo de Berceo, quien también enumeró los milagros póstumos del santo, y de los *MR*: recordemos que Gonzalo de Berceo escribió «Pero bien los creades, nos assí lo creemos, / que de los sus miraglos los diezmos non avemos, / ca cada día crescen, por ojo lo vemos, / e crecerán cutiano después que nos morremos», estrofa 755 de la edición de A. Ruffinatto en *Obra Completa*, bajo la dirección de I. Uría, Madrid, Espasa-Calpe, 1992. Respecto de los enfrentamientos entre el monasterio y la villa de Silos o las abadías vecinas, véase el arriba citado trabajo de Escalona Monge, así como el artículo de F. J. Peña Pérez, «Las paradojas de la vida monástica en la Edad Media. Santo Domingo de Silos», *Silos. Un Milenio. Actas del Congreso Internacional sobre la Abadía de Santo Domingo de Silos. II: Historia*, Santo Domingo de Silos, Universidad de Burgos-Abadía de Silos, 2003, p. 265-295.

escritura de los *MR*, y si las variantes del relato maravilloso son indicios verosímiles del modo de composición de la obra.

Las figuras del santo

La representación del santo aparece en efecto en los *MR* como fundamentalmente variable, y ello desde la invocación inicial a Santo Domingo por parte de los futuros beneficiados. En los primeros relatos de la recopilación, los ruegos de los necesitados se dirigen tan sólo a santo Domingo de Silos, pero a partir del milagro 22 ningún cautivo o enfermo dirige sus plegarias únicamente al santo, sino que invoca también a Dios y a Santa María, o sólo a Santo Domingo y la Virgen. En una ocasión, María interviene antes que Domingo:

[...] vio una vision assi como si souies despierto. que estauan cerca si omnes reuestidos que rezauan. & entrelos una mugier muy grant. Et dixol ella Gonçalo duermes. lieua te ue tu via que ante del solpueste oy saldras de catiuo. en esto desperto [...] vio un grant omne. & dixol Gonçalo non te dix oy manana que fueses tu via (31, p. 81)⁹.

También la fisionomía del santo cambia: en algún caso, como acabamos de ver, el santo es descrito como un hombre grande o un hombre, simplemente: «uieron un omne figura de monge» (40, p. 90). Por regla general, su retrato es el de un hombre pequeño con un báculo – «uieron en somo dela Carçel una persona de un omne pequeno & tenia en la mano una piertega delgada» (42, p. 94) –, retrato que corresponde a la estatua del santo con su báculo visible en la abadía, como el propio texto lo indica: «uio aquella figura de la ymagen de santo Domingo. que esta sobrel su altar» (2, p. 41) (ver *infra*, 13). Pero la variación de las figuras del santo puede ser aún mayor: a menudo el texto lo pinta como un individuo enjuto, «que ueye un omne seco & magro en sembrante» (43, p. 96), cuando en otros milagros la representación insiste en la blancura y brillantez de su figura:

[...] el estando assi que uiera en vision sallir dela tunba de Santo Domingo. por la cabeça. a santo Domingo. & dos ninnos con el. con vestiduras muy blancas. & çirios ençendidos en las manos (5, p. 49)

[...] veno a el Domingo. & appareçiol en aquella misma figura que esta sobrel altar. reuestido con sus pannos blancos comol auia uisto aquí muchas uezes. & dos moçuellos con el reuestidos (13, p. 57)

[...] con la grant claridat. non podieron deuisar las vestiduras de qual color eran (40, p. 90)

[...] sonnaua este Johan martinez que se ueya enla eglesia de santo domingo & que ueye el so Sepulcro abierto. & ueye en aquel sepulcro un cuerpo tan blanco como la nieve (45, p. 102).

Ambas características se combinan en el retrato incluido en el milagro 54, singular por lo preciso de la descripción de los ropajes del santo:

⁹ Pero véase también el milagro 87, *infra*, en el que una «duenna» ayuda al cautivo.

& uy un omne estar. muy chico de cuerpo la cara magra. la nariz luenga. & couo. & los oios someros & luzientes¹⁰. & cato me muy fuerte. estaua enel palacio una paret alta. & aquel omne dio salto suso atan ligeramiente como una aue. & yo alçe mios oios. & vi que uistia. una capa bona de Seda. atal como visten los obispos. & los abbades a sus processiones. & era muy blanca. & abierta delant. & rastrual bien tres palmos (p. 124).

En algunas ocasiones, cuando santo Domingo interviene de nuevo en la fase final del milagro (etapa 6), es representado como una paloma blanca,

[...] andudieron toda la noche muy grant claridat antellos. & una Paloma blanca. quando fue de dia arribaron a moron (40, p. 91)

[...] vieron una carrera començaron de yr por ella. & grant claridat antellos. & vna paloma blanca toda via sobrellos (70, p. 152)

[...] andieron toda la noch muy grant claridat antellos. & una paloma blanca sobrellos (77, p. 165),

y como una sombra,

[...] yendo por una carrera. aparesçiol como sombra de omne. & fue contra el. & cato & non uio nada (44, p. 98)

[...] el ydo ueno un omne assi como sombra. & dixol Johan martinez ue tu uia. que sepas que ayna seras en tierra de cristianos (45, p. 102)

[...] veno una sombra de omne. & dixoles benito & Domingo munnoz. cristianos lazrados. Despertat que dios es conuusco (75, p. 161)

[...] veno una sombra de omne. & dixol Mari perez ue te que fazes aqui (79, p. 168).

Esta serie de representaciones, antropomorfas o no, da noticia de las diversas modalidades de la intervención del santo patrono en los asuntos humanos, figurando las primeras su potencia activa como liberador y su función de guía de los recién liberados cautivos las segundas. No sería completo el retrato de Santo Domingo sin la evocación de su voz – «aparesçio muy grant claridat enla casa. & dixol una boz tres uezes Domingo perez amigo lieuate ue comigo» (81, p. 172) –, frecuentemente dirigida a los cautivos, la cual es incluso descrita como «una boz mucho aguda como en otro sieglo» (47, p. 109). La variación descriptiva parece haber sido un procedimiento gustosamente aceptado por los redactores de los *MR*. Parece probable que las variantes citadas en el caso de la construcción de la figura del santo tenían por objetivo proponer a un público heterogéneo facetas diversas del mismo, unas más atractivas que otras, pero todas ellas complementarias, como lo demostraría paradójicamente el que el redactor del milagro 45 se sirviera de imágenes en apariencia difícilmente combinables de fulgor y opacidad. Muy posiblemente, la finalidad propagandística que explica globalmente la redacción y el contenido de esta recopilación silense haya justificado por sí sola una variación compositiva destinada a añadir lo dulce a lo útil.

¹⁰ Tendrá sin duda interés recordar que Juan Ruiz compuso un verso muy semejante a este elemento de esta descripción de santo Domingo de Silos, destinado en el texto ruicano a la descripción de la dueña ideal: «Ojos grandes, someros, pintados, reluzientes», *Libro de Buen Amor* (v. 433a), ed. A. Blecua, Madrid, Cátedra, 1995.

No obstante, quizás pudiera sugerirse otra explicación para la presencia de variantes en la representación del santo: el texto dice, respecto de la composición de los *MR*, «fizo los escrevir Pero Marín» (p. 39). La puesta por escrito de los milagros recopilados por el procurador del monasterio alrededor de 1285 debió de recaer en más de un monje¹¹. Acaso se pudiera concebir que la variación narrativa fuera uno de los indicios de un cambio de mano en el momento de la redacción definitiva de la obra. Evidentemente, tan sólo el cotejo de los manuscritos y un minucioso análisis lingüístico podrían demostrar esta hipótesis frágil, sobre la que volveré más adelante. Más razonable parece por el momento suponer que la variación macroestructural, que afecta a todas las categorías de milagros contenidos en los *MR* y concierne la matriz maravillosa en un número considerable de relatos, haya tenido idéntico objetivo al de la representación del modelo de santidad: construir un texto deleitable y, por lo tanto, doblemente eficaz.

Las variantes de la narración

a. Milagros de cautivos: de cautivos de moros

Son éstos los relatos más numerosos en los *MR* (81 de 91) y constituyen también los modelos ideales de la repetición característica de la obra, no sólo formal sino también funcionalmente, al representar la devoción del fiel cautivo, el poder de intervención del santo y el beneficio logrado por el monasterio de Silos mediante la acción maravillosa, consignada como elemento esencial de la memoria de la abadía. La mayoría de los milagros de cautivos de moros se conforma a lo que he llamado «estructura básica» (véase el cuadro final), definida por la invariabilidad global del esquema narrativo. Bastará recordar sucintamente el desarrollo de dos de estos milagros de cautivos de moros, por ejemplo los números 14 y 15, para poner después de relieve las variantes, que supongo significativas, presentes en la colección. Recordemos que la estructura general de todos los milagros de los *MR* es binaria: a una secuencia primera en que se exponen las circunstancias previas al prodigio sigue la secuencia maravillosa, hallándose ambas relacionadas, además de por la lógica de la narración, por la información del ruego de los cautivos.

En los milagros 14 y 15, como en tantísimos otros, el engranaje de lo maravilloso tiene lugar de manera parecida, puesto que las informaciones previas a la intervención de Santo Domingo (secuencia primera) son relativas a la captura de los cristianos, su encierro y penalidades sufridas: hambre, azotes, duro trabajo en el campo, estancia en hondo calabozo, porte de pesadas cadenas. El ruego de los cautivos a santo Domingo antecede a una exposición análoga del milagro en los dos relatos: por la noche (etapa 1) una gran claridad invade la celda (etapa 2), una voz se identifica (etapa 3) estableciéndose el diálogo entre el santo y los cristianos cautivos (etapa 4), los hierros caen y la cárcel se abre (5). La fraseología es similar, con recurso a expresiones del tipo «cayéronseles los fierros»,

¹¹ Cf. M. Á. García de la Borbolla, «Santo Domingo de Silos, el santo de la frontera: la imagen de santidad a partir de las fuentes hagiográficas castellano-leonesas del siglo XIII», *Anuario de Estudios Medievales*, 2001, 31, 1, p. 127-144, p. 131 : «[...] son varias las manos que intervienen en la redacción».

«fallaron la carcel lana»¹². Tras salvar el primer obstáculo, los recién liberados fieles recorren una distancia extraordinaria en compañía del santo (etapa 6), para por fin llegar a Silos (etapa 7). Queda dicho, esta estructura tópica es mayoritaria. Pero existen algunas variantes respecto del patrón narrativo general, lo que nos lleva a abordar lo que he llamado ‘estructura compleja’ del relato de lo maravilloso (ver cuadro final).

La construcción *discontinua* del núcleo maravilloso tiene su fundamento, bien en la amplificación, bien en la invención, bien en la intensificación. Es decir, respectivamente: se alargan las etapas de la narración; se introducen en el relato elementos innovadores; se elabora el milagro mediante elementos acentuadamente maravillosos. Esta última afirmación, hay que decirlo, únicamente puede encontrar su validez en la consideración de la mediocridad de la escritura de muchos de los relatos de los *MR*: la intervención de Santo Domingo carecería, según nuestros criterios actuales y anacrónicos, de los destellos prodigiosos que esperaríamos hoy en la recepción de la maravilla. Baste un ejemplo de tal pretendida mediocridad, entendida claro está en su primer sentido; lo representativo del pasaje excusará, espero, la longitud de la cita:

[...] despues adormieron se de cabo. & oyeron una boz mucho aguda como en otro sieglo. & dixoles leuantat uos suso. cristianos que acabada es la ora que aqui ouiestes a yazer. que yo so Santo Domingo de silos. que me enbio esta noche iesu Cristo por uos. & yt uos a tierra de cristianos. & despues non uyeron ni oyeron nada. quando canto el gallo. non saben como fallaron se en moron ala puerta del castiello. toda uia grant claridat ante ellos. Et ellos al Castiello legados. dixoles otra uez la boz fijos cristianos de aqui adelant non auedes que temer que ya sodes en tierra de cristianos. yt uos pora Seuilla. que yo uo esta noche a çepta asacar otros. VII. cristianos de catiuo que cras lo quieren descabeçar. acomiendo uos a dios. non uieron mas la claridat. si non muy grant tiniebra que non se ueyan las manos. fallaron una carrera. andidieron por ella fata que fue de dia. quando amanesçio fallaron se en Seuilla a Santa yusta & rufina. abrieron las puertas de la villa. & fueron oyr missa ala collation de santa marina. & despues fueron a Santa maria la eglesia mayor. & fallaron se con los .VII. catiuos que les auie dicho Santo Domingo essa noche que yua por ellos a çepta. & preguntarones como sallieran & dixieron los los .VII. catiuos. que essa noche despues que el gallo cantara. sallieran de çepta. & quelos aduxiera alli Santo Domingo de Silos quando amanesçio. ficaron todos en Seuilla. & lego este Ramiro a santo Domingo. yueues. XII. dias de abril (47, p. 109-110).

Es cierto que la cuasi corporeización de la voz del santo, ya comentada, constituye un elemento fácilmente catalogable como perteneciente a lo maravilloso. No hay *feux d'artifice*, sin embargo, en la escritura de esta secuencia, más interesada por la información que por la emoción. La preeminencia de la función comunicativa parece evidente, incluso en el dato de la actividad frenética de Santo Domingo: la noticia de la liberación casi simultánea de veinte cautivos (Ramiro y sus doce compañeros, más los siete cautivos de Ceuta), gracias a lo que —irreverentemente— uno estaría tentado de calificar como el pluriempleo del santo, aun siendo elemento fundamental de la narración por permitir una trama secundaria inserta en la trama principal, pone de manifiesto, creo, la orientación predominante del narrador hacia el narratario, y por tanto el objetivo dialogal de los *MR*¹³. De estas cuestiones, de la banalidad general de lo maravilloso de la recopilación y del funcionamiento

¹² Abunda en los elementos reiterados en los *MR*. Ver M. Á. García de la Borbolla, *op. cit.*

¹³ Reconozco mi deuda para lo aquí dicho con el artículo de M. Barbato, «Il *Libro* nello specchio della *estoria*. La digressione troiana dell' *Alexandre*», *Troianalexandrina*, 2004, 4, p. 107-126, especialmente p. 114-117.

y recepción de la obra me ocuparé en su momento. Retomemos el comentario de los elementos anormales (singulares, valdría más decir) en la escritura de lo maravilloso, y detengámonos en la amplificación que domina algunos de los relatos.

Buen ejemplo de la misma es el milagro 55. En primer lugar, cabe señalar que la amplificación domina el relato, puesto que precede a la secuencia maravillosa la enumeración de los nombres de los cinco años sucesivos del cautivo Juan. Las etapas 1, 2, 3 y 4 se hallan presentes en la narración, pero dejan paso a un procedimiento de dilación, al afirmar el texto que la intervención de Santo Domingo no se produjo hasta que el susodicho Juan ayunó ocho sábados seguidos. Prosigue el relato mediante la etapa 5, y se extiende notablemente la etapa 6, que cuenta en setenta líneas (57% del relato) las múltiples peripecias del recién liberado cautivo Juan desde la salida de su encierro en un pueblo de los Montes Claros hasta un puerto no identificado, y de allí su periplo por mar en diferentes naves cristianas, que lo llevan sucesivamente a Finisterre, a Inglaterra, a Sevilla, a Lombardía, a Picardía, a Brujas y de allí a Castro Urdiales, Bretaña, Santiago de Compostela, y por fin a Silos (etapa 7), siempre con el calderillo lleno de leche con que había salido de su prisión:

Al noueno sabbado que auia ayunado. a la media noche apareşciol de cabo aquel omne. & dixol Johan ue tu carrera por que tardas que non as que temer. & lieua contigo la calderuela con que siruies a tu sennor [...] Lego a santo Domingo este don Johan con la armella & con la calderuela. Sabbado dela trinidad. xviii. dias de mayo (p. 127, p. 129).

En cuanto a la invención, transformación de contenidos o modificación fundamental de las etapas tópicas, tomemos el milagro 13, que merecerá próximamente un estudio detallado. Las etapas 1, 2, 3, 4 y 5 no presentan diferencias notables con el esquema común, incluso teniendo en cuenta la reticencia (o prudencia) de Santo Domingo, quien no libera inmediatamente al cautivo por estar éste herido, y la aparición del santo, aquí espectacular, al mostrarse «en aquella misma figura que está sobre el altar, revestido con sus pannels blancos comol auia visto aqui muchas ueces. & dos mozuelos con él» (p. 57). Pero la introducción al milagro (secuencia primera) es única y asombrosa: un moro arrebató al cautivo, monje de Silos, un cordón, el cual cerraba una carta que éste llevaba consigo por orden del abad Sancho con el objetivo de recaudar bienes en pro del monasterio¹⁴. El moro lo pone al cuello de su hija, quien muere inmediatamente. El padre tortura al cautivo cristiano, éste ruega al santo, y es liberado por él (dejando a los otros cautivos en la cárcel: «Los otros quando lo oyeron començaron allorar muy fuerte. & espidiosse dellos», p. 58). Al llegar a la etapa 6 las variantes se multiplican, ya que el cautivo no logra pasar desapercibido ante los moros que se hallan en su camino: esta variante parece significativa, puesto que un elemento reiterado en los demás milagros de cautivos de moros es la invisibilidad de los recién liberados.

¹⁴ Sancho Pérez fue abad de Silos entre 1276 y 1282. Cf. M. C. Vivancos, *Documentación del monasterio de Santo Domingo de Silos. Índices 954-1300. Fondo antiguo de Silos. Fondo de Silos en el Archivo Histórico Nacional* Abadía de Silos, 1998, , Studia Silensia, 22, p. 146. El viaje de regreso del monje a Silos concluye en 1280, como leemos en el texto.

Se encuentra el ex cautivo con diferentes obstáculos difíciles de salvar, lo cual también es una novedad: una mora quiere quemarlo, pero tan sólo logra incendiar su propia casa; se topa con un moro muy grande que lo atrapa y está a punto de acabar con él. El cristiano ruega por segunda vez a Santo Domingo, y al moro se le tornan los brazos y la cara, imposible contorsión que lo deja fuera de combate:

Encontro un moro muy grant. & ualient. & echo mano del. & abraçol muy derrezio. dixol catiuo. catiuo. & entonz dixo Johan ssanchez. Sennor santo Domingo non me quieras assi desemparar. que si ala carçel torno. luego me mataran. & pues sacado me as de ella. uala me la tu merçet. En esto tornaron se le los braços. & la cara al moro. atras. & dio el moro en tierra. muy grant quebranto. assi que non ouo ensi ningun poder (p. 58).

Las aventuras del monje Juan Sánchez no acaban aquí, puesto que al llegar a Lorca, a donde se dirigía con la famosa carta y donde se encontraba el monasterio rival de Silos, el concejo no admite la verdad de sus palabras; el recién liberado cautivo se ve pues en la obligación de solicitar otro milagro a Santo Domingo. El santo se lo concede, y al punto entran en Lorca tres cautivos, de los dejados llorando atrás, liberados por fin. La etapa 7 concluye el relato con el regreso triunfal del monje a Silos. Aquí nos dice el texto que contó lo sucedido a un testigo privilegiado, el rey Alfonso X de Castilla y León, quien, para colmo de dicha, sancionó la supremacía del monasterio de Silos sobre sus competidores:

Et ueno aqui Johan ssanchez con su espuerta. & el estando aqui enel monesterio ueno aqui el Rey don alffonso enel mes de março. Era de mil trezientos & .xviii. annos. Este Johan ssanchez contogelo todo al Rey assi como dicho es. & el Rey mando dar sus Cartas pora el Conçeio de Lorca. de como daua & otorgaua aquellos santos a Santo Domingo. & fueron los entrar en Prior don Johan dominguez. & don andres¹⁵ (p. 59).

La última etapa de este inesperado milagro 13 ratifica incontestablemente el objetivo propagandístico de la obra compilada bajo la dirección de Pero Marín, no sólo porque evidencia el carácter político de un relato que zanja la cuestión del legítimo reconocimiento de Silos como lugar de descanso de las reliquias del santo, en detrimento de Lorca, ni porque le atribuye a un monje silense el papel de salvador de la reputación del monasterio. La propaganda más o menos implícita en todos y cada uno de los milagros de la colección se materializa en este caso en un brillante ejemplo de escritura, que conjuga lo maravilloso con lo novelesco y que hace de la variación un procedimiento perfecto de persuasión. Las peripecias del monje Juan han sido teñidas de un velo reluciente de aventura. En este milagro 13 sí hay fuegos de artificio, la maravilla ha adquirido formas claramente reconocibles y se ha aliado con motivos del cuento o de la épica. El milagro 13 destaca del conjunto de los MR, como destaca el milagro 55, o el 52, ejemplo de intensificación narrativa que comentaré a continuación.

Supone éste, al menos a primera vista, un concentrado de lo maravilloso. En él la causa agente sigue siendo Santo Domingo, pero a diferencia de lo que ocurre en la mayoría de los relatos,

¹⁵ Para el *affaire* de Lorca, véase A. Lappin, *op. cit.*

elaborados a partir de materiales de lo 'maravilloso mediocre' como hemos sugerido, la entrada en lo sobrenatural parece cierta en el milagro 52. En esta breve narración tan sólo se pone por escrito la etapa 1. No hay voz ni aparición, ni claridad, ni diálogo, ni llegada a Silos. Por no haber, ni siquiera hay ruego del cautivo. Se expone con detalle, eso sí, la soberbia del amo moro que se dirige a Santo Domingo, afirmando con jactancia que no se llevará esa noche a su cautivo. La respuesta del santo está hecha a la medida del reto: el moro encierra al cristiano en un arca y se echa encima de la misma para impedir la liberación. Durante el sueño del amo, el arca se desplaza, maravillosa o milagrosamente, desde Granada hasta Priego, castillo de la orden de Calatrava, donde despiertan ambos, musulmán y cristiano, y donde suponemos que el moro es hecho prisionero y el cautivo liberado. El milagro aquí toma apariencia de fábula:

[...] yaziendo el cristiano dentro en el archa bien recapdado. & la archa çerrada con buena laue el moro echosse sobrel archa en la noche. Et dixo quando se echo en algaravia metolo en soberuia a santo Domingo. que non me lieue esta noche este catiuo. como los otros. XII. catiuos que me a leuado. echosse adurmios sobrel archa. Otro dia amanesçio el moro sobre su archa & el cristiano dentro enella con sus fierros & con la cadena en priego castiello de los freyres de calatraua (p. 120).

La ficción se impone con más fuerza todavía cuando el redactor concluye reconociendo que la información es por lo menos de tercera o cuarta mano,

Esto conto Gil perez sobredicho en la Claustra de santo Domingo antel conuento que assi lo oyera dezir muchas uezes en Granada (p. 120),

cerrando así los datos textuales relativos a la recepción del milagro, puesto que el relato comienza de la manera siguiente:

Et dixo este Gil Perez que el & martin yaziendo catiuos en Granada. que oyera dezir a su Sennor quel tenia preso quel dizian muça barrabarach. que auia en granada un moro que auia nonbre aboçañ. que auia conprados. XII. cristianos catiuos. & assi comolos conpraua que gelos leuaua santo Domingo uno a uno (p. 119).

Nos hallamos aquí ante un caso de encadenamiento ficcional, puesto que la fuente de la información que ha sido transcrita en el milagro 52, probablemente por uno de aquellos monjes reunidos en el claustro para escuchar las palabras de un recién llegado ex cautivo, no fue según el texto sino ese mismo antiguo prisionero, de nombre Gil Pérez, protagonista junto con un tal Martín del milagro inmediatamente anterior, el número 51. La puesta en escena de la transmisión de información es verosímil: un antiguo cautivo cuenta a un público atento lo que oyó contar sobre otro cautivo durante el tiempo de su cautiverio. No hay testigos visuales de lo narrado en el relato 52; la propia fama de la maravilla del arca de Granada debió de bastar para justificar la inclusión de una narración extraordinaria dentro de una colección caracterizada por la exactitud de la escritura, incluso cuando lo narrado era inexacto. Se comprende naturalmente el por qué de la inclusión de este relato

en los *MR*, si pensamos en el fin de la obra. Sin embargo, no podemos por menos que constatar que la participación de lo maravilloso absoluto, sobrenatural, irreal, en una crónica del milagro cotidiano, resulta un elemento fuera de lo común y digno de ser tenido en consideración a la hora de preguntarnos cuáles fueron las modalidades de escritura de los *MR*.

Es necesario señalar en este punto que existe una correlación casi absoluta entre estructura y temática verosímil en los milagros del primer grupo, salvo en los casos comentados¹⁶: al relato de los hechos de Santo Domingo como liberador de cautivos de moros corresponde casi siempre una estructura básica de narración. La complejidad estructural se concentra en las representaciones del santo como liberador de cautivos civiles, como taumaturgo, o como agente político. El cuadro que se halla al final de este trabajo pone de relieve tal simetría: todos los milagros que *no* evocan la liberación de cautivos de moros presentan una estructura compleja, excepto el milagro 54, que aun narrando una liberación de cautivo de la justicia, se acomoda a la estructura básica.

b. Milagros de cautivos: de cautivos civiles

Para la escritura del milagro 54 se ha optado por la analepsis, puesto que un antiguo cautivo, Domingo Pérez, herrero de profesión, relata al también herrero de Silos Martín Pérez de la Hermosa la historia de su liberación pasada. Martín Pérez contará la misma historia a los testigos por excelencia de los milagros de santo Domingo, es decir, los monjes del monasterio:

[...] dixo entonz martin perez sobredicho domingo si uos guye dios por quello dezides Leuantosse domingo perez. & dixo huespet yo uos lo dire lo que me fizo sennor Santo Domingo [...] Et esto todo conto Martin perez el sobredicho alos monges en la Claustra que assi gelo contara a el Domingo perez sobredicho dentro en su casa (p. 123, p. 125).

El que el receptor sea doble dentro del propio texto (o que el relato dentro de los muros de la abadía se haga por delegación) resulta ciertamente innovador en la estructura global de la recopilación. Por lo demás, todos los elementos corresponden a la estructura básica: la narración previa de los sufrimientos y los ruegos, la precisión temporal, la aparición muy detallada del santo (*ver supra*), la liberación del cautivo. Los tópicos estructurales y narrativos son pues aplicados en este caso por el redactor del texto, cuando los otros tres milagros de cautivos civiles se alejan notablemente de los principios que estamos comentando.

Así ocurre en el milagro 3, modelo de invención. Las etapas 1, 2, 3, 4 y 5 son puestas por escrito sin mayor transformación respecto del modelo teórico, mas la 6 y la 7 son distintas, puesto que el recién liberado cautivo no goza de invisibilidad (recordemos el milagro 13) y son los monjes de Silos quienes han de interceder por su liberación ante el infante Alfonso. Este cede a regañadientes tras proferir las siguientes palabras:

¹⁶ Y en el caso de los milagros 44 y 45, comentados en las Conclusiones a este trabajo.

[...] en algarauia entremete Santo Domingo. que aquel escudero que uos viedes forçó una mugier. & yo auia puesto de matarle por ello. & Santo Domingo semeia que non quiere que uedemos el mal. mas pues el le saco dela presion. grant tuerto sería yr yo contra el so fecho (3, p. 42).

No pudieron encontrar los copistas de Silos mejor formulación del necesario sometimiento de la justicia humana a la justicia divina.

El redactor del milagro 87 habría adoptado semejante estrategia narrativa, puesto que sólo inicio y fin de la estructura tónica son respetados (etapas 1, 2 y 7): el núcleo del milagro relata con gran dinamismo las peripecias vividas durante su huída por el clérigo Domingo Muñoz, acusado de asesinato o de acuñar moneda falsa, en el propio espacio de la abadía, hasta que los monjes de Silos lograron intervenir físicamente en la liberación, sujetando al ministro de la justicia y presentando al rey, ahora Sancho IV, el *fait accompli* de una liberación evidentemente injusta según los criterios humanos:

[...] ante de completas començosse alauar la cabeça fortun perez & domingo munnoz estaua suelto en una camara & vn Escudero con el quel guardaua. & el seyendo assi vinol en coraçon que se viesse pora la iglesia de santo Domingo començo de venir por el escalera ayuso diziendo santo domingo ualme & el escudero en pos el & nol podie tomar. & dixo domingo munnoz que cayo con miedo .ii. veces & quel semeiaua quel ayudaua aleuantar .i.a duenna. & quel metio por la mano enla iglesia e subio en somo del altar de santo domingo & tomo la cruz antesi. & vino fortun perez la iustiça desnuyo su cabeça moiada cubierto de su manto. & queria sacar de la yglesia. & domingo munoz dando grandes boçes santo domingo ualme oyolo el conuento que estaua en la lección en cabildo. E sallieron ala puerta de sant sebastian & estauan çerradas. con las llaues & domingo fernandez soprior demando la llaue del postigo alos omes dela yglesia que abriesse la puerta que adezrian ayuso aver que eran las boçes que dauan & dixeron que domingo martinez sacristano menor las tenia enla camara del abbat & que non las tenian ellos ninla podrian abrir. Mas que yrian a el ala camara por ella. & yendo Martin omne dela yglesia por ella. lego domingo fernandez soperior al berroio del postigo dela puerta. & tirol & abrio el postigo que estaua çerrado cola laue. & salieron el conuento. & fueron al altar de santo domingo fortun perez quel tiraua a domingo munnoz por la mano quel queria descender del altar & sacar le dela yglesia con su conpanna trauaron del & non gele dexaron sacar. Sobre esto enbiaron gele mostrar al Rey don Sancho & mando quel dexassen & non le sacassen dela iglesia (p. 178-179).

Encontramos en este milagro el principio de la aventura que caracterizaba esencialmente el milagro 13, así como elementos cómicos, tales como la desnudez de Fortún Pérez e incluso la enumeración de los monjes que tomaron parte activa en la fuga del clérigo falsificador o asesino. Por último, el milagro 91, que cierra la colección, reduce los materiales maravillosos, pues si bien evoca el ruego del cautivo al santo, no hay voz ni aparición, ni ningún otro elemento tónico salvo la llegada del recién liberado a Silos con sus cadenas. Las variantes estructurales que, como estamos viendo, caracterizan la narración de los milagros que completan la representación y acción primordial de Santo Domingo, es decir, la liberación de cautivos de moros, se confirman en el tercer grupo de relatos, aquellos que cuentan la curación de enfermos.

c. Milagros de curación.

En los milagros 5, 23 y 56, Santo Domingo cura respectivamente a un sordomudo, un paralizado (también sordo y mudo) y una tuerta. El redactor del milagro 5 presta mayor espacio a la analepsis y a

la narración de las peripecias del sordomudo que a la curación en sí, y respeta casi todas las etapas del milagro, excepto la 5, reservando la etapa 7 para una nueva intervención del rey Alfonso X de Castilla y León:

[...] este moço mudo & sordo echos alli a la cabeça do yaze Santo Domingo [...] Veno aquest moço a ellos muy yrado mientras fazian la confession. dando bozes. & diziendo yo so Johan de bermeo. el mudo que atienpo que seo aqui. & a me sanado este ssennor Santo Domingo [...] El Rey preguntol de comol auia conteçido. Este Johan dixol de como perdiera la fabla & el oyr. andando sobre mar. que auia vi annos. que no oyera nin fablara. & que andudiera su padre con el muchas romerias. & auia espendido mucho delo suyo [...] & quel dixiera Santo Domingo. yo te ganado del nuestro sennor iesu Cristo. que oyas & que fables. en esto quel cuydo besar las manos. & non vio ninguna cosa. & entonçe que oyo como començauan la missa. & fablo e dixo yo so Johan el mudo. & ame sanado Santo Domingo. entonze el Rey mandol dar de uestir & leuol consigo. quando yua a belcayre (5, p. 48-49).

A lo que aparece como una orgullosa proclamación del papel de Santo Domingo como mediador entre Cristo y los hombres («yo te ganado del nuestro sennor iesu Cristo. que oyas e que fables»), habría que añadir la mediación de uno de los personajes que más frecuentemente aparece en los *MR* y al cual casi cabría calificar de personaje principal del relato junto con el santo: el rey Alfonso X. Su mediación está destinada a vincular la acción del santo y el reconocimiento de los hombres, definitivamente garantizado éste por el reconocimiento del monarca. Es ésta una cuestión que he tratado en otro lugar¹⁷, y que no debe impedir que nos centremos en la construcción narrativa del texto.

Como en el milagro 54, la evocación del prodigio no tiene lugar directamente, sino que pasa por la comunicación a un testigo indirecto, aquí el rey, de lo sucedido junto al Cuerpo Santo. La narración del antiguo sordomudo se fundamenta en la repetición, tanto del resultado de la intervención del santo («e a me sanado este ssennor Santo Domingo» figura dos veces en el relato), como de buen número de elementos que delimitan y caracterizan el espacio silense: el monasterio, la iglesia, la tumba del santo, la misa, los monjes (mediadores también: «Don Paulo el Capellan. leuo aquel moço. al Rey don alffonso», p. 48). Este relato de curación marca obstinadamente la voluntad de los monjes de presentar la abadía como lugar de memoria pasada y presente del santo, pero también como ámbito natural de la empresa de aseveración del poder del monasterio. La reiteración se engarza aquí con la variación, poniendo de relieve, acaso de manera particular, la identidad del beneficiario Juan, favorecido por Dios y por el santo, y no menos por el monarca.

En los otros dos milagros de curación, ésta aparece como el restablecimiento de una situación impuesta por Dios, o por el propio santo Domingo, contrariamente al milagro 5 en que no se propone causa alguna para la invalidez de Juan. Resultan por consiguiente ser estos dos relatos ‘milagros de castigo y posterior perdón’. Esta categoría es minoritaria frente al resto de los relatos de la colección, que corresponden a la categoría de ‘milagros de auxilio’¹⁸. En el milagro 56, una muchacha llamada

¹⁷ A. Arizaleta, «La memoria del monarca: Alfonso X, testigo de Pero Marín (*Miraculos romançados*, 4)», en prensa para *Cahiers de Civilisation et de Linguistique Hispanique Médiévale*, 30.

¹⁸ Retomo la distinción establecida por M. J. Lacarra en su artículo citado en la nota 4 del presente trabajo; respecto del primer tipo de milagros, milagros de auxilio, afirma Lacarra: «Narra las actuaciones benefactoras del Santo, quien, desde una

Mari Martín pierde la vista del ojo derecho por decisión divina, que castiga así la desobediencia de la joven («non fizo lo quel mando su madre. & en la tarde tomo sus lienços. & yendo se pora su casa en la carrera çego del oio diestro», p. 131). Esta primera secuencia ofrece más información que la secuencia maravillosa, la cual carece de las etapas 1, 2, 5 y 6, y que hace coincidir la etapa 7 con la de la curación: Mari Martín recobra la vista tras haber velado junto al Cuerpo Santo, adonde la había llevado su padre. La escritura de la maravilla es confinada a un par de líneas, siendo invadido el milagro por la escritura de la acción de los clérigos de Serón, pueblo de la muchacha, y de los motivos de la sanción divina. En el milagro 23, es santo Domingo quien paraliza con una «pescoçada en la mexiella esquierda» (p. 71) a Pedro Couiel, cuya falta había sido la de, en un momento de dolor por la muerte de su hijo (y la muerte de un caballo o burro), haberse embriagado¹⁹, haber querido vender las ropas de su mujer con la intención de abandonarla para partir a otra tierra, y haber querido agredir a su suegra:

Dixo Pedro couiel de Oluas. aldea de Calathaut. que auya en fijo de ocho annos. & murioiele. & rascose. & fizo muy grant duelo por el. & muriosele una bona bestia que auya. & quando uyo que esta malandaça le vinia. tomo los pannos de su mugier. & querie los uender. & dexarla. & yrse a desterrar. & baraio con su Suegra. & quiso la ferir. & en esto que viniera Santo Domingo ael. & equel diera una pescoçada en la mexiella esquierda. de quel tollio todo el cuerpo assi que non podia fablar nin mandarse. si non la mano derecha. assi quel tenian por muerto (p. 71).

Entiendo que el primer objeto de este milagro es poner de realce las causas del castigo inflingido por el santo a Pedro, ya que, como acabamos de ver, la secuencia inicial se demora en ellas y que las etapas 3 y 4 exponen una vez más lo sucedido por boca de Santo Domingo, quien insiste en la culpa del pecador:

[...] veno Santo Domingo a el de cabo. & dixol. Pedro duermes. dixo no. Dixol Santo Domingo. por que no. & dixol por que non puedo. Dixol Santo Domingo. tu feziste por que. dixol que fiz yo por que non duermo. por que te rasqueste por tu fijo. & por la bestia que perdist. & porque ferist tu suegra. & queres desemparar tu mugier. por esso te ueno este mal (p. 71).

Su segunda finalidad ha de ser subrayar ante el público el valor de la penitencia, pues en torno a este sacramento se articula la última parte del texto, por ser la condición principal exigida por el santo a Pedro para su eventual curación: «sepas que non guareceras fata que fagas penitencia. de todo esto que feziste» (p. 71). Ciertamente es que Santo Domingo también impone al pecador recabar el perdón de su suegra («que pidas merçet a tu suegra quet perdone», p. 71) y acudir al monasterio de Silos, si desea

posición intermedia entre Dios y los hombres, auxilia a quienes asisten a sus predicaciones, agradece los servicios que le prestan a él o a su comunidad o simplemente retribuye la fe que los hombres le tienen [...] En ocasiones los devotos se equivocan, olvidando el respeto que se merecen sus fiestas o sus imágenes (2. Milagros de castigo y posterior perdón). En estos casos la conducta inicial del santo es represora, pero el castigo se torna en perdón cuando el devoto se arrepiente», p. 222.

¹⁹ «Rascarse» ha de significar embriagarse, a tenor de lo que sigue. Cf. *Diccionario de la lengua española*, vigésima segunda edición.

recobrar el oído izquierdo («de todo seras sano. si non dela oreia esquierda. que non oyras. fata que uayas a la mi casa», p. 71).

Ambos milagros presentan variantes en la narración de lo maravilloso; sin embargo, no parece que tal variación común haya respondido a objetivos semejantes. En lo relativo al milagro 56, es necesario poner de relieve que además de las transformaciones estructurales señaladas arriba, el redactor del relato seleccionó como testigos del milagro, en lugar de a los monjes de Silos, a los romeros presentes en el monasterio. Se lee en el texto: «venol a la moça Mari martin su lumbre en su oio [...] & vieronlo los romeros muchos que uelaban y essa noche» (p. 131). Esta información merece comentario: el reconocimiento de la acción sobrenatural del santo está formalizado en la obra por el depósito de las cadenas en la abadía por parte de los antiguos cautivos. El testimonio directo de la *virtus* de Santo Domingo recae pues generalmente, después de en los beneficiarios primeros de la misma, en los propios monjes. Estos ocupan por tanto un lugar fundamental en los relatos de la colección como testigos privilegiados del milagro, pero también como participantes en el mismo al intervenir en la liberación de los cautivos o en la curación de enfermos, compartiendo así las prerrogativas de su santo patrono. Los monjes silenses pusieron por escrito el texto hagiográfico al igual que compusieron otros textos, como el *Cartulario gótico*²⁰, destinados a idéntico fin de glorificación del poder de la abadía. En este sentido tiene importancia el milagro 56: la operación publicitaria se ha visto aquí remozada, puesto que el testimonio clerical, construido por los monjes, para los monjes y con los monjes, se ha convertido en el testimonio secular de los peregrinos. Si en el caso de los milagros de cautivos la fama de la acción del santo dependía de un movimiento de retorno al seno de la abadía, o de permanencia en la misma, aquí el monasterio abre sus puertas a la divulgación de milagro y pone en boca de los laicos el poder de Santo Domingo y de su casa. No es éste el único caso en que ello ocurre: entre los relatos comentados en este trabajo, los milagros 51 y 52 también aseguraban la notoriedad de la maravilla silense en espacios alejados del monasterio, como Granada.

En cuanto al milagro 23, de compleja construcción, creo que además de cumplir los objetivos de orden religioso y moral señalados arriba pudo haber sido lugar de un proyecto narrativo tendente a proporcionar tanto deleite como enseñanza. En este relato se narra más ampliamente el pecado, los infortunios del pecador y el largo camino hasta la curación que la curación en sí; de ésta se dice únicamente «quando entro por la elesia. & lego al cuerpo santo. Luego oyo dela oreia & fue de todo sano» (p. 72). La completa curación es el epílogo razonable al que se tiende a lo largo de todo el milagro, pero son las etapas que conducen a tal objetivo las que llamaron la atención del escribano encargado de contar las desventuras de Pedro Coviell, si hemos de atenernos a lo que nos dice el texto. En éste, el verdadero prodigio parece ser el castigo impuesto, y el núcleo del relato, la exposición de las tentativas del parálitico por recobrar el favor del santo. El recurso a la siempre eficaz figura cómica de la suegra rencorosa se yuxtapone a una serie de procedimientos suspensivos, lo que debió de impresionar activamente al público de los MR. Leemos en el texto:

²⁰ Me permito remitir a mi «Legitimar la falsificación» y, sobre todo, al trabajo de J. Escalona, «Lucha política y escritura».

& su mugier & la Suegra que oyeron las bozes. preguntaron le que auedes. Dixoles non uedes Santo Domingo de silos. o esta aqui & fabla comigo. & quanto mal yo auia todo melo a tollido. si non dela oreia esquierda. fizo luego su penitencia. & el dia de pascua pidio merçet asu Suegra. quel perdonasse. & ella nolo querie perdonar. & el dixo al clerigo como le auia contescido & el nola quiso comulgar. fata quel perdonas. & quando lo sopo. perdonol de bona miente (p. 72).

Este relato lleva a una potencia casi infinita la afirmación de la utilidad de la penitencia y la mediación de los clérigos, y corrobora por supuesto la función propagandística de la colección. Sin embargo, no es el contenido doctrinal el que parece destacar en este texto, cuyo redactor eligió demorarse en una narración escalonada de los motivos del castigo, de las circunstancias de la parálisis, de los reproches del santo al pecador y de los sufrimientos morales y físicos de éste hasta la hora de su completa curación. De semejante cuidado en la construcción de episodios vinculados a las vicisitudes humanas antes que divinas resulta una singular emoción ficcional. La historia del pecador Pedro es *exemplum*, y el personaje se halla revestido de la aparente verdad de lo sucedido; mas el entramado de la escritura desliza a este personaje pretendidamente histórico en la ficción. Y este Pedro híbrido, testigo verosímil y protagonista de cuento, no pudo sino proyectarse en el o los individuos que escuchaban de boca de los monjes de Silos el tormento y la liberación de ese campesino, que tan próximo les era espacial y temporalmente, tan próximo en su fragilidad humana frente a los designios celestes.

No debieron de ser pues los dos relatos que acabo de comentar milagros anodinos; habrá que reconocer cuando menos que su naturaleza, como la del resto de los milagros contruidos a partir de de la variación de la estructura general, parece consolidar la hipótesis según la cual las variantes de escritura son esenciales a los MR, puesto que hacen de esta colección hagiográfica el lugar textual de la expresión de una originalidad, probablemente mínima, pero que se formaliza en el propio seno de la colección al abandonar los textos (y sus redactores) el esquema rutinario de composición. Sea como sea, baste de momento con recordar que la historia de Mari Martín se despliega hacia el exterior, por lo que podemos intuir de su recepción; lo mismo sucede con la historia de Pedro Coviél, la cual da cumplida prueba, si no de un deseo, de la predisposición de su redactor por la construcción esmerada de la trama, y de su gusto por los instrumentos de la ficción.

d. Milagros políticos.

Las tres últimas narraciones que me van a ocupar en este trabajo son los milagros 4, 24 y 82. El relato 4, el más largo de la colección, narra según una estructura muy compleja la intervención del santo en los asuntos del reino y la recompensa obtenida por la abadía en pago del favor que aquél hizo a Alfonso X de Castilla y León²¹. La factura de este texto podría ser considerada como globalmente clásica, si no fuera porque su estructura contiene una descripción extensa de la visión del monarca y de su conversación con Santo Domingo, y por la dilatación que caracteriza las etapas 5 y 6. La atención prestada a estos dos puntos por los escribas silenses se justifica por lo que estaba en juego en la

²¹ Todo lo que sigue ha sido estudiado en detalle en mis artículos citados en notas 2 y 17.

composición del milagro, nada más y nada menos que la concesión y confirmación, por parte del rey castellano, de la renta llamada martiniega que hasta entonces la villa de Silos había pagado al rey.

La transferencia de este signo de poder al monasterio merecía sólido testimonio escrito, y toda la meticulosidad que los escribanos de la abadía podían poner en su redacción. Por eso la reunión de alta política castellana entre el santo y el rey que da pie a la recompensa final del monarca (éste acepta desprenderse de la martiniega en favor del monasterio como pago al servicio de santo Domingo) se fundamenta en la exégesis bíblica y en motivos propios del cuento, tales como el objeto simbólico, (aquí, la vara torcida de santo Domingo), y el plazo suspensivo al cabo del cual el héroe (aquí, el rey), verá cumplido su deseo («Santo Domingo mostrol una uerga en que auia enella tres torçeduras. & dixol don alffonso, acabo destas tres torçeduras sera conplido», p. 44). Comentario autorizado y relato popular se reúnen en este milagro de clarísima intención propagandística intramonástica, no sólo por ser los monjes de Silos los testigos, además de los beneficiarios, de los hechos narrados²², sino porque el texto hace del espacio silense, reiterado, detallado y escenificado, el lugar innegable de la memoria de la abadía. En él aparece el santo, a él retorna el rey, en él otorga la martiniega, a él llega la prueba incontestable de la donación real. Las marcas de la posesión, por parte del monasterio, del favor real y de la supremacía sobre la villa, a la par que de la gracia divina, no sorprenden del todo en este milagro aun hallándose exacerbadas: sabemos que no es éste el único relato en que el beneficio de la acción maravillosa recae explícitamente en Silos. Sí sorprende la extraordinaria amplificación de las etapas 5 y 6, cuya concreción textual es más digna de admiración, una vez más, que el milagro en sí.

Este consiste en la resolución de los problemas políticos del rey (el milagro tiene lugar en 1255-1256), quien a lo largo del texto recibirá el acatamiento del rebelde Lope Díaz de Haro, el homenaje de Teobaldo II de Navarra y se reconciliará con Jaime I de Aragón. Es quizá éste el milagro en que el desfase entre verdad histórica y recreación literaria aparece de manera más flagrante, puesto que los hechos no sólo no ocurrieron tal y como se exponen en el texto, sino que además los encuentros y desencuentros del castellano con sus monarcas vecinos se debieron a la diplomacia, y no a la acción maravillosa de un santo. Sin embargo, pese al desfase, la ilusión escrituraria actúa perfectamente: la aparición del santo insufla confianza en el rey. Y gracias a la mediación de la escritura, éste se metamorfosea en héroe de su propia historia política, y propone a los testigos silenses –monjes que esperan su regreso y a un público congregado para oír este milagro decisivo– los episodios emocionantes de su lenta progresión hacia el éxito y la gloria. Quien escribió este relato quiso demostrar su sobrada capacidad para construir una ficción transparente, asentada como siempre en visos de verdad. Pero aquí lo de menos es el milagro, convertido casi en un pretexto: el rey Alfonso protagoniza la acción, con sus idas y venidas, su palabra que concede o que informa, incluso con su decisión de participar en la construcción memorial del monasterio de Silos al mandar escribir un

²² El valor otorgado al testimonio interno de los monjes es inmenso: la afirmación de la presencia de Pero Marín en la abadía en el momento de la aparición de santo Domingo constituye el fundamento sobre el cual los monjes, probablemente bajo la responsabilidad del propio Pero Marín, elaboraron el milagro 4, auténtica *pièce à conviction* en el proceso de escritura propagandística silense.

«miraculo en latin» narrando lo sucedido, con lo que aseguraba tanto el poder de la abadía como su propio poder, y ratificaba la alianza entre clerecía y monarquía. Diré, pues, que la dilación de los dos momentos narrativos en que se concentra el núcleo de la aventura, es decir, la resolución de obstáculos, debió de constituir entonces, como constituye hoy, el factor más claramente maravilloso del relato. En este sentido, no puede ser fruto del azar el que el texto informe de que el monarca, en lugar de entregar reliquias al monasterio, le entregase el disfrute de la martiniega, el Privilegio que la confirmaba y la narración latina del milagro. En este caso, más útil era para Silos conservar la prueba escrita de la donación (y en dos o más versiones) que los hierros que nunca llevó el rey.

Las variantes puestas en juego en el milagro 4 son asombrosas, como lo son, en menor medida eso sí, las que caracterizan el milagro 24: tan sólo la última etapa, en que llega un recién liberado cautivo a Silos para dar confirmación del poder del santo, corresponde al esquema de la repetición estructural. Este milagro se ciñe a la demostración de la preeminencia de la abadía de Silos frente a la iglesia de Cañas, la cual pretendía (nos dice el texto) poseer las reliquias de Santo Domingo. Semejante falacia es inicialmente objeto de una viva discusión entre los monjes de Silos y el abad de Santo Domingo de la Calzada, informador de las pretensiones de los de Cañas, discusión resuelta por el hecho maravilloso, aquí sí, del temblor de la tumba del santo que se hallaba en la iglesia de Silos:

Ellos esto diziendo. entremetiosse aquella tunba. o yaze el Cuerpo santo. de Santo Domingo. & fizo muy grant roydo dentro enella. asi que unas tortiellas de çera que estauan colgadas del sede maiestatis que esta en medio dela tunba con los .XII. apostoles. echolas dessi la tunba bien a .VI. palmos en tierra antel altar. esto uieron mas de Çient omnes dela villa & delos otros logares que estauan y (p. 73).

Los testigos del prodigio son, una vez más, laicos, muy numerosos, vecinos de diversas poblaciones y por tanto capaces de difundir eficazmente la noticia del maravilloso milagro; la recepción de la virtud del santo viene asegurada por el propio contenido del texto y por la identificación de los testigos. La maravilla funciona aquí como prueba inapelable en un posible pleito por la posesión de las reliquias del santo patrono, al igual que había funcionado el ‘miraculo’ de Lorca en el milagro trece²³, y son las variantes estructurales las que delimitan los fragmentos de contenido que en cada caso merecen particular atención. Por fin, el último relato que comentaré proporciona directivas de política urbana. El milagro 82 narra el incendio sufrido por un carnicero que trabajó en domingo, incendio que tuvo lugar en el mismo momento en que el predicador Juan Martínez de

²³ No me es posible abordar aquí la cuestión de la verdad histórica de lo relatado en este milagro, no ya en cuanto al prodigio de la tumba, sino en cuanto a la existencia real del contencioso entre el monasterio y Cañas, además de Lorca: en ningún lugar de la documentación medieval del monasterio logro encontrar referencia a la disputa entre la iglesia de Cañas y la abadía, al igual que sucede con Lorca. Cañas y Lorca aparecen como rivales de Santo Domingo de Silos únicamente en los MR. Respecto de Lorca y de la pretendida donación por la cual su concejo habría otorgado en 1280 al monasterio castellano el lugar de Los Santos de Lorca, afirma M. Vivancos (refiriéndose al milagro 13 comentado arriba): «Aunque no nos ha quedado ningún otro rastro de esta donación, y aun advirtiendo el carácter apologetico de la obra de Pero Marín, incluimos aquí –siguiendo a Férotin– este documento porque el relato ofrece suficientes visos de verosimilitud. Sin embargo, se desconoce por cualquier otra fuente dónde estuvo Alfonso X entre el 11 de enero y el 22 de marzo de 1280, fechas extremas en las que se encontraba en Sevilla», *Documentación del monasterio de Santo Domingo de Silos (1255-1300)*, Silos, 1995, doc. 262, p. 183-184. Por otra parte, K. H. Anton data el milagro 24 de 1283 (edición citada, p. 19).

Orduña amonestaba al pueblo de Silos respecto de la necesidad de guardar la fiesta dominical —aun mas indispensable, si cabe, aquel preciso domingo, en que al abad y los monjes de Silos se habían unido los abades de San Pedro de Gumiel y del Monasterio de la Vid para celebrar procesión mayor en la villa. Ninguna de las etapas comunes cimienta el relato, el santo no aparece, el grueso de la narración está destinada a enumerar a los clérigos y a repetir las palabras del predicador. Es este un milagro de castigo, en que no hay perdón para el pecador, y un milagro doctrinal en que los fieles reconocen la necesidad de asistir a la misa dominical y actúan, de nuevo, como testigos de la irritación divina ante la omisión humana... y como garantes de la autoridad del monasterio en las prácticas sociales de la villa: «Este miraculo vieron todo el conçeio varones & mugieres» (p. 173).

Conclusiones

Es necesario iniciar la conclusión de este largo estudio con el reconocimiento de que las variantes narrativas de los *MR* son numerosas. Acaso incluso demasiado numerosas como para mantener la existencia de una norma de escritura en esta colección hagiográfica. A esta constatación habrá que añadir la de la subjetividad de mi análisis: es difícil cuantificar objetivamente el grado de libertad ambicionada en la composición de un texto. Todos mis comentarios, he de reconocerlo, han tenido como objetivo el apuntar una realidad tan evasiva como la de la *textura* de los relatos silenses. Por otra parte, este trabajo sobre la excepción sufre sin duda de la imposibilidad de dar cumplida cuenta de la naturaleza de la regla: sólo la lectura de todos y cada uno de los relatos de la obra aporta el convencimiento de lo repetitivo, de lo machacón incluso, de la estructura general de los *MR*.

Ahora bien, una vez admitidos los límites de esta tentativa de análisis, creo que es posible comenzar por asegurar que la narración de lo maravilloso se amoldó en los *MR* a una estructura tópica basada en la repetición. Y que la repetición estructural y de contenidos es, sí, sin duda alguna, la norma de escritura de la colección. Dicha reiteración constitutiva anula lo que sería la función principal de lo maravilloso: integrar en el relato la imprevisibilidad²⁴. El lector u oyente de los *MR* no habría podido por menos que elaborar un automatismo receptor ante cada uno de los relatos; la situación de sufrimiento debía apelar necesariamente a la actuación del santo, la cual a su vez desembocaría en el restablecimiento de la normalidad. La frontera entre lo natural y lo sobrenatural se habría visto así desdibujada. La norma de escritura de los *MR* habría entonces evacuado lo maravilloso, si no fuera porque la depuración de la maravilla no es rasgo exclusivo de esta obra: el abandono de las formas más sólidas de la representación de lo maravilloso espiritual caracteriza la escritura hagiográfica occidental a partir de fines del siglo XI, y se acompaña de una autonomía creciente de lo maravilloso profano, en el ámbito de lo que André Vauchez ha llamado «la reestructuración de lo maravilloso»²⁵. Así se explica el papel capital en la obra de lo que he venido llamando, de manera seguramente equivocada, ‘lo maravilloso mediocre’. No olvidemos por otra

²⁴ Cf. P. Zumthor, *Essai de Poétique Médiévale*, Paris, Seuil, 1972 (1ª edición), p. 139.

²⁵ *Op. cit.* en nota 5, p. 736.

parte que el milagro como instrumento propagandístico tiende a reglamentar lo cotidiano. La codificación social es, como lo hemos podido comprobar, uno de los objetivos de la colección silense, lo que restaría entonces valor al milagro como maravilla.

Es por tanto comprensible el que se haya excluido de la mayoría de los relatos de esta colección de fines del siglo XIII lo maravilloso desprovisto de causa explícita, y que se haya preferido la justificación evidente de la acción del santo. La *virtus* de Santo Domingo se manifiesta en clave de verosimilitud cuando, por ejemplo, los cautivos de moros se escapan tras haber hecho agujeros en la pared con un cuchillo (25). O incluso se materializa como acción supuestamente deseable, para los receptores de la obra, cuando se narra cómo el cautivo Juan Domingo asesinó salvajemente a su señor y al joven hijo de éste, tras haber recibido las órdenes del santo (65)²⁶.

Lo maravilloso plausible, lejos de aparecer como un aderezo de la crónica del monasterio de Silos, es filtro de la historia, es decir, posibilita la escritura de unos textos que se conforman a la norma y que, bajo la forma de una colección de milagros, son en realidad historia cotidiana y política de la abadía de Silos. La escritura de los *MR*, según entiendo, debió corresponder a una doble expectativa: la de la maravilla aceptable y tranquilizadora, y la de la maravilla concreta como instrumento de celebración y de defensa. De que los contemporáneos de Pero Marín, y particularmente la jerarquía eclesiástica, atestiguaron de la verdad posible de los milagros narrados en Silos no cabe duda; cita K. H. Anton dos bulas de 1297, ya aducidas por Dom Férotin, en que se afirma:

[...] ut ecclesia et monasterium Sancti Dominici de Silus, Burgensis diocesis, ubi divina potentia in honore ipsius beati Dominici maxima dignatur miracula operare, christianos captos et in Sarracenorum manibus detemptos de ipsorum manibus liberando facit eos supra mare, prout accepimus, siccis pedibus ambulare, honoretur [...]

y

[...] ecclesia [...] Dominici confessoris Siliensis [...], in qua, ut intelleximus, divina potentia meritis ipsius beati Dominici multa demonstrat miracula [...], qui eciam beatus Dominicus plures liberat de captivitatibus paganorum²⁷.

El milagro es una evidencia en la obra que nos ocupa, y su función de propaganda es más que fundamental. No se olvide el conflicto que enfrentó al monasterio de Santo Domingo de Silos con el

²⁶ La narración de este crimen (estructurado según el esquema básico) no tiene desperdicio: (etapas 5 y 6) «fueron se pora la huerta. & leuo un su fijo quel dizien aluielo. & mostro a yuanes domingo o cauasse. & el moro apartosse a escauar cebollas & lamo a yoanes domingo. Dixol uen aca ayna dexa esso. Dixo el cautiuo luego so alla. Dixol otra uegada. Dixo el cautiuo ante acabare esto. Dixol otra uez ven aca ayna si non leuaras .XL. açotes. entonz començo a yr a el. Dixol una boz a yoanes domingo non sopo quien yuannes domingo con essa açada que lieuas mata aquel tu sennor. & ue tu uia pora tierra de cristianos. quando lego al moro començolo de denostar. & lamol perro fide perro. Yre a casa & darte .XL. açotes. baxosse el moro a sus çebollas. Dixol otra uez la boz yoanes domingo. que estas faz lo que te dix. Que yo so Santo Domingo non dubdes. ni ayas miedo que yo sere contigo. en esto yoanes domingo alço el açada. & diol un golpe enla cabeça. & cayo el moro en tierra. el morezno dio un grito como alarido. tiro el açada & diol & matol. torno al padre & diol .XIII. golpes enla cabeça. & murio» (p. 143).

²⁷ Edición de K. H. Anton, p. 11 y 12; cita a Dom Férotin, *Recueil des Chartes de l'abbaye de Silos*, Paris, 1897, p. 303 y 305.

concejo de la villa durante la mayor parte del siglo XIII y la primera mitad del XIV: como ya he apuntado, y como otros han dicho mejor que yo, los *MR* no son sino una de las piezas del discurso elaborado en la abadía en los años en que la trifulca con el concejo de Silos estaba en pleno ascenso²⁸. Todo mecanismo susceptible de arrimar el ascua a la sardina del monasterio hubo de ser bienvenido en tales circunstancias, y es ahí donde cobran todo su sentido tanto la repetición insistente como la variación singular. Las variantes de escritura de los *MR* forman parte del aparato propagandístico imaginado en el monasterio, pues ratifican los sucesos de mayor alcance para los monjes (la concesión de la martiniega, la presencia del rey en el monasterio, el reconocimiento de la supremacía silense frente a Cañas y a Lorca, la liberación de un clérigo en presencia del monarca, la llegada de cautivos agradecidos y dispuestos a difundir a todos los cuatro vientos la noticia del gran poder de Silos, la afirmación de la fama de la abadía) e informan de disposiciones esenciales tales como la obligación de acudir a misa y de hacer penitencia. Los *MR* se hallan al mismo nivel que el ya citado *Cartulario Gótico*, contemporáneo suyo, o que la *Relación de las cosas notables* compuesta en el siglo XIV, estudiada por Derek Lomax y por Leonardo Funes²⁹, textos éstos destinados a hacer público el lugar social del monasterio en una época conflictiva. Tan sólo por eso ya merecería interés la variación de la escritura : borrar, disimular o hiperbolizar la maravilla debió de ser una de las preocupaciones de los escribanos silenses. La variante sustituye a la rúbrica o a la glosa, dice al lector u oyente hacia dónde mirar y qué ver.

Creo, por otra parte, que las variantes del relato maravilloso, además de legitimar la escritura de los intereses monásticos, podrían ser comprendidas como los términos marcados de la obra, por ser, según entiendo, las pruebas de una necesidad de renovación narrativa. Se articula la obra en torno a materiales iterativos (visión en un marco espacio-temporal preciso, liberación en varias etapas determinadas y homenaje final al santo) modificados por materiales relativamente nuevos; en los relatos examinados destaca la función estructurante de la peripecia (13, 23, 55, 87), de la acción de los monjes (3, 4, 5, 82, 87), del testimonio del monarca (4, 5, 13, 87), del castigo (23 y 56) y del prodigio (24 y 52)³⁰. La materia de la aventura, y la escritura de la intervención monástica y real aparecerían entonces como los elementos innovadores en la materia común formalizada en la mayoría de los relatos de los *MR*. Las variantes nos dicen pues la preferencia de quienes compusieron la obra por dos componentes cuantitativamente menores: aventura y testimonio clerical y monárquico, estando éste más presente en el texto que el primero. El testimonio de monjes, público y, eventualmente, soberanos, resulta capital en el programa apologético y colectivo destinado a la publicidad del poder de la abadía y a su construcción memorial. La atención por la aventura, sin embargo, parece más llamativa. Volvamos a la secuencia primera, cuya potencial importancia ya ha sido sugerida.

²⁸ Parfraseo a J. Escalona en su excelente trabajo «Lucha política y escritura», cf. *supra*.

²⁹ D. W. Lomax, «Una crónica inédita de Silos», en *Homenaje a Pérez de Urbel. I*, Santo Domingo de Silos, Abadía de Silos, 1976 p. 323-337; L. Funes, «La blasfemia del rey Sabio: itinerario narrativo de una leyenda», *Incipit*, 1993, 13, p. 51-70 y 1994, 14, p. 69-101.

³⁰ Serían estos dos relatos aquellos en los que predominaría una situación aparente de discontinuidad entre la causa y el efecto.

Los relatos 44 y 45 son los dos milagros de cautivos de moros que presentan una estructura compleja, y con variantes con respecto al patrón ya descrito: en ellos la introducción a las siete etapas tópicas es desmesuradamente larga, y las peripecias vividas por los cautivos se caracterizan por su diversidad; en suma, estos dos relatos privilegian la aventura individual antes que la intervención rutinaria del santo. El redactor del milagro 44 ha cargado las tintas sobre el enfrentamiento entre Martín Domínguez y una compañía de moros y sus sanguinarios resultados, así como sobre la insolencia del cautivo a la hora de su venta³¹, antes de dedicarse a los sufrimientos del cristiano y a la secuencia maravillosa. El contenido de ésta es también pintoresco: no sólo interviene en las etapas 5 y 6 la 'sombra' del santo, sino que Martín se topa con nada menos que con un moro acompañado de su hijo y de dos asnos, quince moros con asnos, nueve moros con sus halcones y sus podencos, cien conejeros y seiscientos canes, dos moros, otros dos moros con una yunta de bueyes y una atalaya de moros «que yazian en çelada pora correr a oxuna» (p. 99). Logra por fin Martín avisar del peligro a los habitantes de la villa y es liberado por el caballero Fortún Sánchez. La acumulación de datos contrasta innegablemente con la sobriedad expositiva de los milagros escritos según la norma y a partir de la materia común.

Equivalente enumeración de las aventuras de Juan Martínez ocupó a quien escribió el milagro 45, muy probablemente el mismo redactor que había construido la narración de las peripecias de Martín Domínguez: la secuencia primera narra las vicisitudes de Juan hasta la aparición del santo, con especial insistencia en las penas pasadas y en las circunstancias de la venta, al igual que sucedía en el milagro inmediatamente anterior. El escribano muestra auténtica obsesión por consignar los datos concretos de la captura y de la transacción, es decir, los nombres de los cautivos y los precios pagados³², e incluye también la representación del santo como 'sombra' en la etapa 4. La secuencia

³¹ «En la era sobredicha. veno aqui Martin dominguez de aranda morador en Seuila & dixo que el & otros tres almocadenes. con .XL.VIII. peones. Sallieron de Cot. & ouieron sabiduria que andauan vaccas çerca de açafra. & que las podrian auer ellos yendo ouieron se de encontrar. con Galym & çaba. con dozientos & .L. peones de moros. & dando se los vnos con los otros. dexaron se uençer. & murieron .III. moros. Depues tornaron. & mataron pieça delos cristianos. & catiaron este Martin domingez. & dieron le ante .XIII. golpes. & tomaron los moros quatro cabeças delos cristianos. & ataron las. & echaron gelas a Martin domingez acuestas. & assil leuaron fata a Ronda. & sacaronlo almoneda con las cabeças en los ombros. & conprolo un moro que era espeçiero. por .XIII. maravedis. & el uendiolo a mohamat por .XV. maravedis. Et dixo les Martin domingez Perros por que me traedes assi. conprat me que mas ualo que un asno de .XX. maravedis. veno mahomat otro tendero. & conprolo por .XXIII. maravedis» (p. 97-98).

³² «En la era sobredicha. Lego aqui Johan martinez de sant roman aldea de Carrion. & dixo que morando en Seuilla. fueron el & dos conpaneros con el acoier pan en agosto a alcalá de Guadayra. & dizian a sus conpannos Garcia dela torre del campo de Jahen & al otro tomas perez de cordoua. & ellos secando pan martes día de translatio sancti benedicti. vinieron VII moros de Ronda a cauallo. el vno era adalil. al otro dizian harax almocaden. a otro mahomat hermano del adalil. & dos Ginetes al uno dizian yuça al otro axacaf. & seyendo treguas prisieron estos tres cristianos. & leuaron los catiuos a moron o estaua alfonso fferrnandez çeboliella. & comieron esse día los moros con el. & los cristianos dela villa quisieron conprar estos catiuos. & non gelos quisieron uender. & leuaron los a açagra. & metieronlos en una çarçel so una torre muy pequena. que agazcas entrauan en ella. yoguieron y el yueues todo el día. & enla noche demandaron agua que querian morir de set. & non gela dieron. otro día viernes leuaron los cerca de Ronda. & embiaron mandado si los osarian meter ala villa. por razon de las treguas & embiaron los dezir que non los cogieran enla villa. & ellos leuaron los a algezira. & sacaron luego almoneda a este Johan martinez ante Eça nieto de Abiuçaf. que tenia la villa en poder. & demandol nueuas del rey de Castiella. & el dixo sabet en uerdad que ayna uos sera aqui. Et depues uendieron a este Johan martinez por .XII. doblas & media & uendieron a Garcia por .V. doblas & media. a tomas perez por .V. doblas & conpraron a Johan martinez dos [sic] hermanos al uno dizien baudali

maravillosa ha sido, por su parte, construida con esmero: tras salir por la puerta de la casa de sus amos y mientras salva obstáculos como la plenamar, un lodazal o una densa niebla, el recién liberado cautivo hace frente a un moro que lo sigue, muchas moras con hachas encendidas, los vigías de una torre, unos jinetes que vigilaban la villa, otros dos moros, sesenta caballeros moros que salían hacia Jerez, dos moros más, los sesenta caballeros que regresaban con un botín de veinticinco yuntas de bueyes y, por fin, una pareja de cristianos que conducen a otros bueyes.

Creo que no hay duda de que en estos dos casos la escritura de la aventura prevalece sobre la escritura de la visión sobrenatural: las partes del relato que rodean la aparición del santo gozan de mayor espacio textual que ésta (el milagro 44 carece de las etapas 1, 2, 3 y 4, cuando en el milagro 45 se le dedica algo más del 10% del texto) y ese espacio textual no es sino una prolongación interminable de las dos etapas típicas de la resolución de obstáculos, lo que coloca en primer plano la peripecia humana.

El ensamblaje del relato apunta por tanto a una preocupación por la coherencia de la trama y una predilección por la aventura por parte de quienes escribieron estos relatos. La consignación notarial y la eficacia testimonial que caracterizan los *MR* se conjuga con la enumeración heroica que invade los relatos comentados. La escritura de las peripecias de los cautivos introduce en la obra la ficción, una ficción inexistente en las apariciones o acciones del santo, una ficción que se enraiza en la evocación de los gestos humanos. La materia, sintaxis y estructura simples de los *MR* se despliega en múltiples apariencias ficcionales; la historia local del monasterio se abre a episodios innecesarios en la economía de la obra. Los cambios que nos ocupan hubieron de proporcionar deleite a los receptores de los milagros, claro está. La ficcionalización del discurso histórico no puede sorprendernos, y es razonable creer que Pero Marín y los monjes de Silos comprendieron que la inclusión de microestructuras ficcionales en la crónica de la virtud del monasterio tendría como resultado una forma narrativa eficiente. En lo que debió de ser una empresa colectiva la ficción aportó sin duda algunas garantías estimables de recepción.

Ahora bien, ¿quién incluyó ese material ficcional? La respuesta no puede ser fácil, ni acaso plausible. Esta otra historia silense se halla marcada por la anécdota novelesca, anécdota en la que no hay lugar para el *yo*. El narrador de cada uno de los milagros se afirma como el receptor previo de la materia milagrosa que transcribe: tanto en los relatos marcados por la variante como en los demás, se presenta implícitamente como monje de Silos, presente en el monasterio en el momento de la redacción (al azar: 13, «fue aqui»; 47: «veno aqui»; 73: «veno a Santo Domingo [...] & dixo que»; 86: «veno [...] & dixo que»). En ningún caso los textos dejarían vislumbrar la actuación individual de quien no quiso en apariencia ser comprendido sino como transcriptor, si no tuviéramos en cuenta las indicaciones de las variantes. Cada uno de los milagros se asienta en el pacto asumido entre el narrador y el receptor, narrador que adquiere autoridad de su recepción de las palabras de los ex

alhaquim. al otro mahomat almuedano. al otro mahomat ançadon. que tanto quiere dezir como loriguero» (p. 101-102). La primera edición de los *MR*, de 1736, corregía 'dos' por 'tres'. Cf. la edición de K. H. Anton, p. 104.

cautivos (al mismo tiempo, dice el texto, que otros receptores laicos y desprovistos de pluma) antes que redactor de esas mismas palabras, destinadas a otros receptores. La ilusión de la escritura conduce pues a la aceptación de la existencia de una comunicación oral de los materiales que tomaron forma concreta en los *MR*. El narrador se instaló ante su público como intermediario. Pero tal instalación fue muy posiblemente falsa: a todo lo hasta ahora expuesto hay que añadir las conclusiones del editor de la obra respecto de las modificaciones e intervenciones ‘del cronista’ en el proceso de redacción³³; incluso si la relación directa de algún milagro pudo haber servido de punto de partida a la composición de la obra (recuérdense las palabras de Gonzalo de Berceo)³⁴, podemos arriesgarnos a pensar que la fuente oral no es en los *MR* sino un pretexto narrativo y una garantía discursiva. Las peripecias de los cautivos y el desarrollo heroico de los episodios comentados más bien se debieron, creo, a la intervención de quienes he llamado hasta ahora redactores o escribanos, mejor incluso, a la intervención de uno (o dos) de esos hipotéticos monjes a los que me estoy refiriendo ahora.

Se me ocurre que las variantes corresponden a una estrategia escrituraria diseñada por quien o quienes, a través del filtro de la comunicación oral, buscaron asegurar la aceptabilidad de la aventura. Ese o esos escribanos conjeturados no pudieron ser considerados por sus contemporáneos como autores, si nos guiamos por la clasificación establecida a mediados del siglo XIII por San Buenaventura en su comentario a los *Libri sententiarum* de Pedro Lombardo: *auctor* es quien escribe con material propio, sirviéndose de material ajeno tan sólo para confirmar el suyo³⁵. Habrían sido pues más bien esos redactores ‘compiladores’, o mejor, ‘comentadores’: *Aliquis scribit aliena addendo, sed non de suo; et iste compiler dicitur. Aliquis scribit et aliena et sua, sed aliena tanquam principalia, et sua tanquam annexa ad evidentiam; et iste dicitur commentator non auctor*, informa Buenaventura³⁶. No podemos proclamar que el o los redactores añadieran materia, puesto que la fuente, si la hubo, nos es desconocida. Lo que sí podemos es anunciar que *en algunos casos, alguien* realizó el material ajeno (que a la vez le era propio por compartir nuestro redactor imaginado la tarea de elaborar globalmente la obra, siendo ajeno por pertenecer a la materia común de los *MR*, materia apologética y hagiográfica) con materia nueva que, aun pesando en la función principal de la obra, es en definitiva secundaria. Si semejante galimatías lograra encerrar aun siquiera una apariencia de verdad, aceptaríamos que algún monje silense se

³³ K. H. Anton corrige en su minuciosa introducción las opiniones de estudiosos anteriores, como Dom Férotin o J. M. de Cossío, quienes afirmaban respectivamente: «[...] l'on devine en le lisant qu'il [se refiere al cronista] a entendu de leur bouche le récit de leurs tristes aventures» y «Anotaba éste [Pero Marín] la narración de cada cautivo que llegaba al monasterio [...] Pero Marín trasladaba fielmente a su prosa el prodigio». Cf. su edición, p. 17.

³⁴ Cf. nota 8.

³⁵ Véase el libro fundamental de A. J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship*, Aldershot, Wildwood House, 1988 (2ª edición), p. 94 y siguientes. Para el caso hispánico y relativo a un contexto semejante al de la composición de los *MR* aunque anterior, véase A. Arizaleta, *La translation d'Alexandre. Recherches sur les structures et les significations du Libro de Alexandre*, Paris, Klincksieck, 1999, p. 113-114 y más recientemente O. Biaggini, «Le témoin impossible : Gonzalo de Berceo et la construction de l'auteur», en *La question de l'auteur. Actes du XXX^e Congrès de la Société des Hispanistes Français*, Brest, Université de Bretagne Occidentale, 2002, p. 131-146.

³⁶ San Buenaventura, «In primum librum sententiarum», proem. Quaest. IV, *Opera theologica selecta*, ed. P. Leonardi, M. Bello, Quaracchi, Editio Minor, 1934, p. 128.

dedicó a mejorar la crónica monástica con elementos ficcionales y que esa mejora la llevó a cabo en el marco de su labor oficial como redactor de los *MR*, y por tanto encargado de poner por escrito diversas partes de la obra.

Me importa ahora precisar que el modo de funcionamiento del *scriptorium* de Silos a fines del siglo XIII me es desconocido y que muy poco se sabe de Pero Marín, pese a que es el más célebre de los instigadores del proyecto de escritura silense en los años 1280-1290. A sabiendas por tanto de que mi hipótesis de una escritura fraccionada de los *MR* a cargo de varios redactores diferentes, que en algún caso pudieron marcar su obra del sello de su intencionalidad, no sea muy probablemente más que una quimera, quisiera proponer lo siguiente: copistas diferentes compusieron los relatos de la obra. El primer elemento que aduciré para intentar consolidar terreno tan movedizo es frágil; recordemos las variantes en la representación del santo: en algunas ocasiones éste es figurado como una ‘paloma blanca’ o una ‘sombra’³⁷. Los milagros que presentan tal imagen se encuentran, bien entre los milagros 40 y 45, bien entre los milagros 70 y 79. Pudiera imaginarse que el o los escribanos a quienes hubiese tocado en suerte la redacción de estas partes de la obra optaron por marcar sus relatos de tal variante. El segundo elemento quizás resulte más consistente: cabría insistir en que la escritura de los *MR* se pudo llevar a cabo a partir de la colaboración de varios redactores que se habrían dividido la materia a redactar si tuviéramos en cuenta la relación narrativa existente entre los milagros 44 y 45, ó 51 y 52, por ejemplo: quien los compuso hubo de ser una sola persona. No mucho más puedo aducir en favor de esta hipótesis; recordaré tan sólo que el objetivo de este trabajo ha sido poner de relieve las diferencias entre algunos relatos y el grueso de la colección, diferencias subsumidas en la escritura de la aventura y la ficción como rasgo caracterizador de este grupo de milagros. Es tentador, y ciertamente erróneo, pensar que un copista, entre otros, pudiera haber asumido lo que imagino como voluntad artística o más simplemente como gusto por la escritura, y hubiera dejado así su huella en la crónica del monasterio. En la documentación de los años 1278-1290 los nombres de Domingo Fernández, Juan Pérez, Pedro Fernández y Pedro Martínez figuran como escribanos del monasterio³⁸; no me atreveré a atribuir a uno de ellos el papel de «comentador» o de buscador de deleite. El trabajo en preparación de Pilar Azcárate, Julio Escalona, Cristina Jular y Miguel Larrañaga sobre las falsificaciones medievales de Silos podrá arrojar alguna luz sobre este asunto. Pero ni siquiera si supiéramos certeramente cómo se desarrolló la labor de documentación en el monasterio silense

³⁷ La ‘paloma blanca’ aparece en los milagros 40, 70 y 77; la ‘sombra’, en los milagros 44, 45, 75 y 79.

³⁸ Cf. M. C. Vivancos, *Documentación del monasterio de Santo Domingo de Silos (1255-1300)*, Silos, 1995, documentos 262-310, y del mismo autor, *Documentación del monasterio de Santo Domingo de Silos. Índices 954-1300. Fondo antiguo de Silos. Fondo de Silos en el Archivo Histórico Nacional*, Studia Silensia, 22, Abadía de Silos, 1998, p.163-167. Andrés y Rui García no entrarían dentro de este grupo, por actuar respectivamente como escribano del rey y escribano público de la villa de Silos; cf. *Documentación del monasterio de Santo Domingo de Silos. Índices 954-1300*, p. 167 y sobre todo *Documentación del monasterio de Santo Domingo de Silos (1255-1300)*, doc. 310.

podríamos sopesar algo tan intangible como el 'placer de escribir'³⁹, que creo intuir pero no puedo certificar⁴⁰.

CLASIFICACION DE LOS RELATOS SEGUN SU ESTRUCTURA, BASICA O COMPLEJA.

1. de cautivos	estructura básica
2. de cautivos	estructura básica
3. <i>de cautivo de la justicia</i>	estructura compleja
4. <i>de política castellana</i>	estructura compleja
5. de curación	estructura compleja
6. de cautivos	estructura básica
7. de cautivos	estructura básica
8. de cautivos	estructura básica
9. de cautivos	estructura básica
10. de cautivos	estructura básica
11. de cautivos	estructura básica
12. de cautivos	estructura básica
13. de cautivos	estructura compleja
14. de cautivos	estructura básica
15. de cautivos	estructura básica
16. de cautivos	estructura básica
17. de cautivos	estructura básica
18. de cautivos	estructura básica
19. de cautivos	estructura básica
20. de cautivos	estructura básica
21. de cautivos	estructura básica
22. de cautivos	estructura básica
23. de curación	estructura compleja
24. <i>de política monástica</i>	estructura compleja
25. de cautivos	estructura básica
26. de cautivos	estructura básica
27. de cautivos	estructura básica
28. de cautivos	estructura básica
29. de cautivos	estructura básica

³⁹ Me hago eco aquí de la hermosa fórmula de Michel Zimmermann en su magnífica tesis, *Écrire en Catalogne (IX^e-XII^e siècles)*, Madrid, Casa de Velazquez, Bibliothèqne de la Casa de Velazquez, 23, 2003.

⁴⁰ En vista a futuros trabajos sobre esta cuestión y, sobre todo a las inevitables correcciones y críticas que se me harán, he de recordar que K. H. Anton parece estimar que la singularidad de los milagros comentados, que él separa del resto de la colección por razones temáticas y no estructurales, y que limita a nueve, se debería a su fecha de composición, anterior o posterior en su opinión a 1285; cf. p. 27 de su edición: «La forma de los textos y el aspecto de la cronología de los años y la del año 1285 en particular dan lugar a suponer como fecha de la composición sistemática de los textos los años 1284 ó 1285, con inserción de textos preexistentes, con el propósito de reunirlos en un solo volumen. Este último punto podría proporcionar también un indicio de la dirección en que hay que buscar la explicación del hecho de que, a pesar del título 'comme sacco...los Catiuos de Captiuidat' (p.39), nueve milagros en total refieren a intervenciones distintas del santo, intervenciones éstas que no concuerdan con el título; se trata de los milagros número 3, 4, 5, 23, 24, 56, 82, 87, 91. Como se ve, sólo dos de ellos caen en el año de 1285: los números 56 y el último milagro de este año, el número 82». Es cierto que la cronología respectiva de los relatos indica en qué año tuvo lugar cada milagro, o bien en qué año se tuvo noticia de él en el monasterio: así, milagro 3-1246; 4-1255; 5-1274; 23-1282; 24-1283; 87-1286 y 91-1287. Pero no indica en qué año se puso por escrito el texto. Puedo equivocarme, pero tiendo a pensar que la composición de los MR se llevó a cabo en los años 1285-1287, pero no a partir de textos preexistentes, sino que se concibió como un proyecto enclavado en la actualidad más candente, y que las piezas del dossier fueron elaboradas con la intención de aportar argumentos firmes a las polémicas vividas por el monasterio. Con seguridad, eso sí, circulaban relatos de milagros en el monasterio, aprovechados a fines del XIII: sería necesario estudiar el programa propagandístico silense a lo largo del siglo para intentar vislumbrar la realidad. Pero ese estudio tendrá que esperar.

30. de cautivos	estructura básica
31. de cautivos	estructura básica
32. de cautivos	estructura básica
33. de cautivos	estructura básica
34. de cautivos	estructura básica
35. de cautivos	estructura básica
36. de cautivos	estructura básica
37. de cautivos	estructura básica
38. de cautivos	estructura básica
39. de cautivos	estructura básica
40. de cautivos	estructura básica
41. de cautivos	estructura básica
42. de cautivos	estructura básica
43. de cautivos	estructura básica
44. de cautivos	estructura compleja
45. de cautivos	estructura compleja
46. de cautivos	estructura básica
47. de cautivos	estructura básica
48. de cautivos	estructura básica
49. de cautivos	estructura básica
50. de cautivos	estructura básica
51. de cautivos	estructura básica
52. de cautivos	estructura compleja
53. de cautivos	estructura básica
<i>54. de cautivo de la justicia</i>	estructura básica
55. de cautivos	estructura compleja
56. de curación	estructura compleja
57. de cautivos	estructura básica
58. de cautivos	estructura básica
59. de cautivos	estructura básica
60. de cautivos	estructura básica
61. de cautivos	estructura básica
62. de cautivos	estructura básica
63. de cautivos	estructura básica
64. de cautivos	estructura básica
65. de cautivos	estructura básica
66. de cautivos	estructura básica
67. de cautivos	estructura básica
68. de cautivos	estructura básica
69. de cautivos	estructura básica
70. de cautivos	estructura básica
71. de cautivos	estructura básica
72. de cautivos	estructura básica
73. de cautivos	estructura básica
74. de cautivos	estructura básica
75. de cautivos	estructura básica
76. de cautivos	estructura básica
77. de cautivos	estructura básica
78. de cautivos	estructura básica
79. de cautivos	estructura básica
80. de cautivos	estructura básica
81. de cautivos	estructura básica
82. de política monástica	estructura compleja
83. de cautivos	estructura básica
84. de cautivos	estructura básica

85. de cautivos	estructura básica
86. de cautivos	estructura básica
87. <i>de cautivo de la justicia</i>	estructura compleja
88. de cautivos	estructura básica
89. de cautivos	estructura básica
90. de cautivos	estructura básica
91. <i>de cautivo de la justicia</i>	estructura compleja

