

Cartografías Hispánicas

Literatura y Cultura

Germán Brignone
Mabel Brizuela
María Teresa Toniolo
René Vjarra
(editores)





CARTOGRAFÍAS HISPÁNICAS

Literatura y Cultura

Germán Brignone
Mabel Brizuela
María Teresa Toniolo
René Vijarra
(editores)

Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba

••
Área de
Publicaciones

8offyñ
AÑOS
Facultad de Filosofía y Humanidades



unc

Cartografías hispánicas: literatura y cultura / editores Germán Brignone ... [et al.]. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2026.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1944-4

1. Literatura. 2. Literatura Española. 3. Cultura Europea. I. Brignone, Germán

CDD 800

2026 © Germán Brignone, Mabel Brizuela, María Teresa Toniolo, René Vijarra

2026 © Área Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades

Maquetación y diseño: Mariana Valdez / mariana.valdez@unc.edu.ar

Área Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades

Jefe Área Publicaciones: Jeremías Corazza

Comunicación institucional: Paloma Braverman

Diseño y arte de portada: Manuel Coll

Diagramación y diseño de interior: María Bella y Luis Sánchez Zárate

2026

Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba

Decana: Alejandra Castro

Vicedecana: Andrea Bocco

<https://ffyh.unc.edu.ar/publicaciones/>

Facultad de Lenguas - Universidad Nacional de Córdoba

Decana: Graciela Ferrero

Vicedecano: Fabián Negrelli

<https://www.lenguas.unc.edu.ar/>

Asociación Argentina de Hispanistas

<https://www.aahispanistas.org/>

Hecho el depósito que prevé la ley 11.723

ISBN

Pautas para una gramática del milagro hagiográfico berceano

Javier Roberto González

Universidad Católica Argentina – CONICET
Academia Argentina de Letras
jrgonzalez@conicet.gov.ar – javier_gonzalez@uca.edu.ar

Resumen

El milagro mariano y el milagro hagiográfico han sido abordados en la obra de Gonzalo de Berceo desde un punto de vista narratológico, con vistas a su catalogación como discursos ya laudatorios, ya ejemplares; o al establecimiento de su función dentro de la estructura mayor del macrorrelato que los contiene; o al estudio de sus temas o motivos, generalmente en relación con sus fuentes latinas o tradicionales. Pero el milagro berceano –sea mariano, sea hagiográfico– entendido en sí mismo, consiste ante todo, conforme a las definiciones de la teología, en un *signo*, vale decir, en un significante material-gestual que es portador de un significado conceptual, generalmente de índole salvífica. En cuanto signo, el milagro puede y debe ser estudiado como unidad mínima de sentido en el contexto de una estructura mayor –el relato mariano, la vida de santo– regida por una *gramática* según la cual los distintos elementos de la estructura puedan relacionarse entre sí de manera coherente y cohesiva. El propósito de este trabajo es brindar una serie de pautas que permitan definir esa gramática, a partir del abordaje del milagro como un *enunciado* de tipo gestual que, en su emisión divina por medio de los intercesores santos, entraña siempre, como todo acto de habla, una triple dimensión locutiva, ilocutiva y perlocutiva, y se articula a modo de turno dialógico con otros enunciados, verbales, mentales o gestuales, a cargo de actantes terrenos o celestiales, como plegarias, actos devocionales, profecías, sueños o visiones.

Palabras clave: Berceo, milagro, signo, diálogo

Abstract

The Marian miracle and the hagiographic miracle have been approached in the work of Gonzalo de Berceo from a narratological point of view, with a view to cataloging them as either laudatory or exemplary discourses; or to establishing their function within the larger structure of the macro-narrative that contains them; or to studying their themes or motifs, generally in relation to their Latin or traditional sources. But the Bercean miracle –whether Marian or hagiographic– understood in itself, consists above all, according to the definitions of the theology, in a *sign*, a material-gestural significant that is the bearer of a conceptual meaning, generally of a salvific nature. As a sign, the miracle can and should be studied as a minimum unit of meaning in the

context of a larger structure –the Marian story, the life of a saint– governed by a grammar according to which the different elements of the structure can be related to each other in a coherent and cohesive manner. The purpose of this paper is to provide a series of guidelines that allow defining this grammar, starting from the approach of the miracle as a gestural type of statement that, in its divine emission through the holy intercessors, always entails, like every speech act, a triple locutionary, illocutionary and perlocutionary dimension, and is articulated as a dialogical turn with other statements, verbal, mental or gestural, by earthly or heavenly actors, such as prayers, devotional acts, prophecies, dreams or visions.

Keywords: Berceo, miracle, sign, dialogue

Un buen número de obras de Gonzalo de Berceo presentan como eje estructurante del relato el recurso narrativo del *milagro*. La más célebre de ellas, los *Milagros de Nuestra Señora* [MNS], consiste íntegramente en una colección de veinticinco narraciones miraculísticas protagonizadas por la Virgen, y tres de las cuatro hagiografías del autor incluyen también numerosos milagros obrados por los santos protagonistas; la cuarta, el *Poema de Santa Oria* [PSO], dada la índole puramente contemplativa de la protagonista, que vivió desde niña y hasta su muerte recluida en voluntaria emparedación, no incluye la realización de milagros, aunque sí varias visiones proféticas y místicas que, en el contexto de la vida narrada, equivalen a los milagros en cuanto signos de la predilección divina y de la santidad del personaje. Por razones de brevedad y homogeneidad, excluirémos de nuestros análisis a los MNS, y de las cuatro vidas de santos berceanos nos concentraremos sobre todo en las que se ocupan de santos decididamente milagrosos –VSM [*Vida de San Millán de la Cogolla*], VSD [*Vida de Santo Domingo de Silos*], MSL [*El martirio de San Lorenzo*]–, en tanto solo dedicaremos al PSO unas pocas observaciones finales para contrastar esta peculiar *vida* con las otras tres.

La teología católica ha definido el fenómeno del milagro como una intervención directa de Dios que causa maravilla por una excepcionalidad que la inscribe fuera del orden de la naturaleza. En su conocida definición de las *Partidas*, Alfonso X añade a estas características otros: que el milagro ocurre siempre por mérito de la santidad de aquel por cuya mediación Dios lo obra, y que por el milagro se confirma la fe². Santo Tomás, amén de brindar una definición del

2 “Miraglo tanto quiere dezir, como obra de Dios marauillosa, que es sobre natura vsada de cada día, e por ende acaesçe pocas veces, e para ser tenido por verdadero, ha menester que aya en el quatro cosas. La primera, que venga por el poder de Dios, e non por arte. La segunda, que el miraglo sea contra natura, ca de otra guisa non se marauillarian los omnes del. La tercera, que venga por meresçimiento de sanctidad, e de bondad que aya en si aquel, por quien Dios lo faze. La quarta, que aquel miraglo acaesca sobre cosa, que sea sobre confirmación de la Fe.” (Part. I, Tít. iv, Ley 68, p. 66)

milagro en la que enfatiza que Dios lo obra mediante causas ocultas a nuestro conocimiento³, especifica –en ardua disquisición que no viene a cuento aquí– las tres maneras en que el milagro puede obviar el orden causal propio de la naturaleza, sea obrando *sobre* ella, *contra* ella, o *fuera de* ella⁴.

La teología más moderna no se aparta en lo esencial de esta concepción medieval (Kasper, 1984, p. 112; Metz, 1984, IV, p. 597; Latourelle, 1992, pp. 949-951; 1986, p. 318; Léon-Dufour, 1986, pp. 279-280, 290), pero sí enfatiza un aspecto que, aunque señalado ya por Santo Tomás y por Alfonso, adquiere en la reflexión contemporánea mucho más peso. Cuando el Rey Sabio estipula que además de ser el milagro una obra divina fuera del orden natural, es también una señal de la santidad de quien lo ejecuta en nombre de Dios, y una confirmación de la fe, está indicando claramente que existen en el milagro dos dimensiones, que podríamos llamar nosotros *real* y *signica*: en cuanto *res*, en cuanto a su ser en sí, basta para definir al milagro con indicar su condición de obra divina que se halla fuera del orden natural, pero con ello no tendríamos aún una definición completa del fenómeno *religioso* que llamamos milagro, pues para ello esa *res* debe adquirir valor de *signum*, vale decir, debe la cosa erigirse en portadora de un *significado* que comunique algo a los fieles, que les *informe* sobre algo –la santidad del ejecutor del milagro–

3 “Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus. Unde illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur.” (S. Theol. I, q. 105, art. 7, vol. III, p. 805)

4 “Ad tertium dicendum, quod circa ea quae Deus miraculose facit, talis solet adhiberi distinctio, quod quaedam dicantur fieri supra naturam, quaedam contra naturam, quaedam praeter naturam. *Supra* naturam quidem, in quantum in illum effectum quem Deus facit, natura nullo modo potest; quod quidem contingit dupliciter: vel quia ipsa forma inducta a Deo, omnino a natura induci non potest, sicut forma gloriae, quam inducet Deus corporibus electorum, et sicut etiam incarnatio Verbi; vel quia etsi talem formam possit in aliquam materiam inducere, non tamen in istam: sicut ad causandum vitam natura potens est; sed quod in hoc mortuo natura vitam causet, hoc facere non potest. *Contra* naturam esse dicitur, quando in natura remanet contraria dispositio ad effectum quem Deus facit, sicut quando conservavit pueros illaesos in camino, remanente virtute comburendi in igne, et quando aqua Iordanis stetit, remanente gravitate in ea, et simile est quod virgo peperit. *Praeter* naturam autem dicitur Deus facere, quando produci effectum quem natura producere potest, illo tamen modo quo natura producere non potest, vel quia deficiunt instrumenta quibus natura operatur (sicut cum Christus convertit aquam in vinum, *Ioan.* II, 3-11, quod tamen natura aliquo modo facere potest, dum aqua in nutrimentum vitis assumpta, suo tempore in succum uvae per digestionem producit), vel quia est in divino opere maior multitudo quam natura facere consuevit, sicut patet de ranis quae sunt productae in Aegypto; vel quantum ad tempus, sicut cum statim ad invocationem alicuius sancti aliquis curatur, quem natura non statim, sed successive, et alio tempore, non in isto curare posset: et sic accidit in miraculo inducto de socro Petri. Unde patet quod omnia huiusmodi, si accipiatur et modus et factum, facultatem naturae excedunt.” (*De potentia*, VI, 3, pp. 46-47)

pero que también los fortalezca en sus creencias –los confirme en la fe–⁵.

Es en línea con estos conceptos que un teólogo del siglo XX de la relevancia de Romano Guardini llega a afirmar, contra lo que suele repetirse, que el milagro no es un hecho que se refiera a la naturaleza –cuyas leyes oblitera–, sino a la historia, pues solo importa como acontecimiento significativo en relación con el hombre y su necesidad de conocer y experimentar a Dios (Guardini, 1965, pp. 122-123; *cfr.* Kasper, 1984, pp. 117-118; Metz, 1984, IV, pp. 597-598; Latourelle; 1992, pp. 949-951; 1986, p. 306). Es por ello que no vacila en afirmar, asumiendo una perspectiva puramente fenomenológica, que incluso pueden contar como milagros hechos que, desde su estricta realidad material, no supongan en rigor la violación de una ley natural, con tal que sean experimentados por quienes los presencian como inexplicables:

En el conjunto del fenómeno milagroso, el elemento del signo constituye lo auténtico y decisivo [...] El carácter de signo es tan decisivo para el conjunto que puede aparecer incluso cuando el hecho en cuestión no supera los límites naturales. En un fenómeno meteorológico, en una enfermedad, en un encuentro, en alguna coyuntura del destino puede percibirse la manifestación que hace Dios de Sí mismo, convirtiendo ese hecho en signo en el sentido bíblico, aun sin que el hecho como tal tuviera carácter de especial importancia. (Guardini, 1965, p. 164)

Ahora bien, si aceptamos la condición signica del milagro, va de suyo que este debe ser abordado en las hagiografías de Berceo como corresponde a todo signo, vale decir, tomando en consideración aquellos aspectos que, según estipula la semiología, definen al signo en su materialidad y su funcionalidad, en sí mismo y en sus relaciones paradigmáticas –con otros tipos de milagros– y sintagmáticas –con otros núcleos narrativos, anteriores o posteriores, del relato en que se inserta–. Como cualquier otro signo, el milagro posee un *significante* material, y un *significado* conceptual. En cuanto significantes, cumple abordar los milagros de los santos berceanos atendiendo a la materia narrativa con que se construyen, esto es, las clases de actantes involucrados en la intervención taumatúrgica, el tipo de acción en que esta consiste, los elementos naturales de que se sirve y las correspondientes leyes de la naturaleza que se ven afectadas,

5 Santo Tomás expresa que todo milagro es *virtus* –una fuerza que excede la facultad de la naturaleza–, *portentum* –una grandeza que causa admiración–, y *signum* –un hecho que manifiesta y comunica algo–; precisamente en cuanto signo, el milagro persigue “ut homines adducantur in Dei notitiam”, que los hombres vengán al conocimiento de Dios –vale decir, que sean confirmados en la fe– (S. *Theol.* II-II, q. 178, art. 1, vol. X, p. 169), pero también que quede demostrada la santidad de quien ejecuta el milagro divino, y sea así tomado como ejemplo de virtud por los hombres: “[...] operatur enim ea [miracula] Deus ad hominum utilitatem. Et hoc dupliciter: uno quidem modo, ad veritatis praedicatae confirmationem; alio modo, ad demonstrationem sanctitatis alicuius quem Deus vult hominibus proponere in exemplum virtutis. [...] Secundum autem modo, non fiunt miracula nisi a sanctis: ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt vel in vita eorum vel etiam post mortem, sive per eos sive per alios.” (*Ibid.*, art. 2, vol. X, p. 571)

suspendidas o reordenadas por ella, así como las imágenes o símbolos que emplea el poeta para referir la acción milagrosa y sus efectos –pueden resultar particularmente adecuados para este cometido los aportes teóricos y metodológicos de la mitocrítica durandiana y bachelardiana–; también importa distinguir, en consonancia con la distinción expresamente establecida por el poeta, si los milagros son obrados por el santo en vida, o tras su muerte como intercesor en el cielo.

Para el abordaje de todos estos elementos, en los que juzgamos radica la materialidad del milagro en cuanto significativo, pueden servir de útil guía los estudios bíblicos sobre el ministerio de Jesús, que han establecido distintas tipologías tanto de sus milagros como de los personajes típicos que suelen intervenir en ellos⁶, pero también las investigaciones sobre literatura hagiográfica medieval, que ponen al milagro en correlación con otras especies de prodigios o acciones sobrenaturales que califican al santo en cuanto tal, como la profecía, la visión mística y la muerte beatífica⁷. Por nuestra parte, preferimos considerar como milagros a las cuatro categorías discernidas, e incluir por lo tanto en la cuenta de estos a las profecías o a las visiones proféticas, numerosas y estructuralmente significativas en la trama de las vidas berceanas, dado que, en paridad con los milagros fácticos, las profecías y las visiones remiten a Dios como causa directa, suponen un desvío respecto de la causalidad natural o segunda que rige las leyes de este mundo, y consisten en signos que certifican la santidad del ejecutor y confirman en la fe a los testigos del hecho, vale decir, cumplen con todas y las mismas notas que intervienen en la definición del milagro.

Sobre esta premisa, proponemos en cambio una tipología de milagros que, más allá de su condición factual, profética o visionaria, contemple como pauta clasificatoria el objeto sobre el cual obra la acción milagrosa, y distinga por lo tanto tres clases: 1) los *milagros del cuerpo* o del microcosmos –básicamente, *curaciones*, en su enorme mayoría de ciegos y paralíticos o tullidos, aunque ocasionalmente pueden mencionarse otras patologías, como la sordomudez (VSD III 557-570, pp. 399-401), la epilepsia (VSD II 397-418, pp. 359-363) o las manos secas o rígidas

6 Xavier Léon-Dufour propone cinco tipos de milagros, según la naturaleza o condición de su objeto: de curación –si el objeto es un enfermo–, de exorcismo –si el objeto es el demonio–, de donación –si el objeto es una carencia o deficiencia en el beneficiario–, de salvamento –si dicha carencia o deficiencia se especifica como grave peligro–, y de legitimación –si el objeto es la incredulidad ajena acerca de la misión del propio Jesús– (Léon-Dufour, 1986, p. 281). El mismo autor distingue cuatro tipos de personajes posibles en los relatos de milagros de Jesús: los enfermos, los intermediarios que auxilian a estos en su llegada a Jesús, los adversarios –generalmente escribas y fariseos–, y Jesús mismo en cuanto autor o taumaturgo del milagro (*Ibid.*, p. 280).

7 Es la propuesta de Fernando Baños: “El tercer núcleo de los relatos hagiográficos, la demostración de que el protagonista ha triunfado en su proceso de santificación mediante la constatación de *prodigios*, suele ocupar la mayor parte de la obra. Los acontecimientos de orden sobrenatural que se aportan como prueba podrían clasificarse en cuatro grupos: profecías, visiones, milagros y muerte beatífica.” (Baños Vallejo, 2003, 113)

(VSD III 617-621, pp. 414-415; 675-678, pp. 427-428)⁸; caben también aquí los raros casos que podríamos denominar *anticuraciones*, consistentes en un daño corporal o una enfermedad que se obran como castigo de personajes malvados (VSM II 271-278, pp. 195-197), y los de *reanimación* o vuelta a la vida de un muerto (VSM III 342-361, pp. 213-217)–; 2) los *milagros del mundo* o del macrocosmos –aquellos que operan sobre el orden natural o social por sobre sus leyes habituales, como el alargamiento de la viga para la construcción del hórreo y la multiplicación del vino obrados por San Millán (VSM II 225-252, pp. 183-191), o las varias liberaciones de cautivos obradas por Santo Domingo–; 3) los *milagros contra el demonio*, es decir, los múltiples *exorcismos* que los santos obran para liberar a los posesos –la gran mayoría–, para liberarse a sí mismos del asedio del Maligno (VSM II 199-224, pp. 177-183), o bien para liberar una casa o espacio de la presencia de un espíritu malo que atormenta a su morador sin poseerlo aún (VSM II 181-198, pp. 173-177).

En cuanto a las profecías y visiones, frecuentes sobre todo en la VSD, estas pueden asimismo encuadrarse en las tres clases discernidas en caso de que: 1) anuncien un hecho referido a un cuerpo o, metonímicamente, a una persona –como la profecía de Domingo que vaticina la llegada de sus propias reliquias, tras su muerte, al monasterio de Silos (VSD I 279-287, pp. 329-331)–; 2) anuncien un hecho que involucra a una realidad más amplia, vale decir, a una porción del mundo exterior al santo mismo –la profecía mediante la cual Domingo certifica que muy pronto llegará una donación que pondrá fin a la falta de alimentos en el monasterio (VSD II 444-461, pp. 369-375)–; 3) anuncien algo referido directa o indirectamente al demonio –la oblicua profecía de Domingo al ladrón que le ruega ser salvado de la cárcel, por la que le asegura que si lo sacara de ella su alma se condenaría⁹ (VSD II 419-432, pp. 363-367)–. Desde luego, estas categorías pueden combinarse e intersectarse; todos los exorcismos conllevan el cese de los efectos corporales negativos que la posesión produce, y que los relatos suelen describir con detalle, y en tal sentido se asimilan parcialmente a las curaciones; algunas profecías combinan anuncios atinentes al cuerpo y al mundo, como la de San Millán que vaticina su propia muerte corporal y la destrucción de la ciudad de Cantabria (VSM II 279-293, pp. 197-201).

El análisis de la materialidad del signo miraculístico puede, desde luego, proseguir mediante descripciones cada vez más detalladas de la ritualidad y del modo concretos mediante los cuales el santo, y eventualmente los adyuvantes que acompañan al beneficiario, ejecutan o secundan la curación, el exorcismo, la modificación meliorativa del mundo natural o social, o la profecía. Pero no podemos aquí abundar en esos detalles. Pasaremos, pues, al milagro como *significado*, esto es, a su dimensión conceptual, a lo que quiere decir y a lo que finalmente dice o

⁸ Todas las referencias a los poemas de Berceo corresponden a la edición de su *Obra completa* coordinada por Isabel Uría (1992).

⁹ “Más vale que enfermo a paraíso vayas / que sano e valient en el infierno cayas...” (VSD II 432ab, p. 367)

no dice. Para abordar estos aspectos, hay necesariamente que interpretar al *signo-milagro* integrado en su *contexto enunciativo*, en la trama narrativa concreta del episodio de la hagiografía que lo incluye. La consideración del milagro como enunciado nos lleva inevitablemente a entenderlo como un particular acto de habla, y en cuanto tal, a someterlo al deslinde que la filosofía analítica del lenguaje estipula en los actos de habla para descubrir en él –o al menos intentar descubrir– los valores locutivos, ilocutivos y perlocutivos que adquiere en cada contexto enunciativo¹⁰.

El valor locutivo del mensaje en cuanto signo se corresponde unívocamente con el significado general y absoluto que tal signo posee siempre y en todo lugar, más allá del particular contexto enunciativo en el que se encuentre, es decir, todo milagro significa, según queda dicho, una intervención directa de Dios en el orden del mundo, que revela tanto su poder –*puede* intervenir– como su misericordia –*quiere* hacerlo por el bien de algunos o de todos los hombres–. Pero lo que nos interesa es sobre todo la determinación de los valores ilocutivo y perlocutivo, pues estos sí dependen de los contextos peculiares en que el milagro ocurre.

El valor ilocutivo, como se sabe, corresponde a la intención con que el emisor de un enunciado lo emite en cada caso, más allá del significado general que el signo o los signos involucrados posean en sí mismos; en nuestro caso, por lo tanto, cabrá preguntarnos, ante cada uno de los milagros narrados por Berceo en sus hagiografías, con qué concreta intención los obró Dios, más allá del sentido general de manifestar su poder y su misericordia. La fuerza ilocutiva de los milagros obrados por mediación de santos siempre responde a la intención divina de certificar

10 Distingue John L. Austin en cada enunciado lingüístico tres actos o modos de “hacer algo” mediante ese enunciado: en primer lugar, hay un *acto locutivo*, consistente en el decir una cadena de sonidos (acto fonético) organizados en palabras construidas según determinada morfología (acto fático) y portadoras de un sentido y una referencia determinadas (acto rético); al realizar este acto locutivo, empero, el hablante realiza un segundo acto, llamado *ilocutivo*, consistente según los casos en manifestar la intención de preguntar, advertir, pedir, felicitar, sugerir, etc. *mediante* el primer acto locutivo que simplemente enunciaba algo; en tercer y último lugar, existe un *acto perlocutivo*, consistente en las consecuencias o efectos que el decir algo desata sobre los pensamientos, sentimientos o acciones del receptor y/o del emisor. El acto ilocutivo se realiza *al* decir algo, y el perlocutivo se realiza *porque* se ha dicho algo. El acto locutivo posee *significado*, el ilocutivo posee *fuerza*, el perlocutivo posee *efectos* (Austin, 1990, pp. 138-168). Cada uno de estos tres actos de habla se corresponde muy bien, en el caso de los milagros entendidos como signos particularmente enunciados en un contexto comunicativo, con las dimensiones fáctica, semiológica y psicológica que René Latourelle señala como aspectos inherentes a todo milagro (Latourelle, 1986, pp. 301-303), que equivaldrían, respectivamente, a la locución, la ilocución y la perlocución, y que hallarían asimismo correlato en los tres términos mediante los cuales el Nuevo Testamento se refiere al milagro: δύναις, σημεῖον, y τέρας. El milagro en cuanto δύναις hace referencia a su misma facticidad, a su realidad ontológica, que remite al poder divino como causa única y extraordinaria que caracteriza a todos los milagros y que se corresponde por lo tanto con el valor locutivo; el milagro en cuanto σημεῖον remite a la particular intención de Dios en cada caso, que varía según los contextos y que por eso mismo adquiere una función semiológica que se corresponde con el acto ilocutivo; finalmente, el milagro en cuanto τέρας hace hincapié en los efectos de admiración y asombro que provoca en los testigos, esto es, en una funcionalidad psicológica equivalente a la dimensión perlocutiva de los actos de habla. Estos tres aspectos del milagro se encuentran explícitamente aludidos y sintetizados en el discurso de Pedro en los Hechos de los Apóstoles 2, 22, cuando se refiere a los milagros (δύναις), prodigios (τέρατα) y señales (σημεῖα) obrados por Jesús. Cfr. Guardini, 1965, pp. 154-155; Ríaza Morales, 1964, p. 317.

ante el mundo, precisamente, la santidad de estos y el especial privilegio de que gozan ante Dios, que les concede ejecutar dicha mediación, a la vez que proponer a esas personas santas a la devoción de los fieles como eficaces intercesores y auxilios en sus necesidades y desventuras¹¹; pero más allá de esta fuerza ilocutiva común a todos los milagros de santos, es evidente que en cada caso la intención divina puede especificarse en forma diversa. Cuando en las estrofas iniciales de la VSM el todavía niño protagonista, a la manera orfeica, aparece obrando el milagro de amansar a las fieras con su cítara y su canto, haciéndolas convivir con las ovejas que apacienta, la presumible intención del mensaje miraculístico es comunicar la vocación de santidad temprana del futuro hombre de Dios (VSM I 7-8, p. 129). Cuando ya adulto el mismo Millán logra derrotar a un grupo de diablos que pretenden prenderle fuego mientras duerme, la fuerza ilocutiva del mensaje es no solo su santidad, sino hasta qué punto esta colma todo su ser más allá de la razón, dado que obra el autoexorcismo en forma inconsciente, dormido (VSM II 199-224, pp. 177-183).

Los milagros correlativos mediante los cuales multiplica el vino y hace que aparezca de improviso en el monasterio la anhelada comida que faltaba (VSM II 244-259, pp. 189-191) pueden tener la intención de proponer su santidad como extrema y perfecta a la veneración de los fieles, pues ambos hechos remiten al modelo de los milagros similares obrados por Jesús. En cuanto al milagro más extenso y espectacular de la obra, aquel en que el protagonista, ya muerto, aparece junto al apóstol Santiago en medio de la batalla de Simancas, no solo alentando a los ejércitos cristianos en su lucha contra los musulmanes, sino interviniendo él mismo en la lid montado a caballo, gracias a lo cual la lucha se define victoriosamente (VSM III 362-481, pp. 217-247), la fuerza ilocutiva apunta a la exaltación del santo castellano hasta la altura misma del apóstol patrono de España, con quien aparece explícitamente equiparado en dignidad y eficacia. También en la VSD la fuerza ilocutiva general de certificación de santidad y exhortación a la devoción del santo adquiere, según los contextos de emisión particulares, connotaciones específicas; cada vez que Domingo libera a un cautivo de moros, lo hace milagrosamente, sea mediante la oración cuando está aún en vida, sea mediante su aparición después de muerto, pero en todos los casos la ayuda sobrenatural de la ruptura de las cadenas o el allanamiento de las murallas que aprisionan al cautivo no excluye de parte del santo el agotamiento de los medios naturales para lograr la libertad del prisionero, ya se trate de pagar el rescate exigido por los captores (VSD II 353-374, pp. 347-353), ya de proporcionar al cautivo, al aparecérselo, el martillo para que él mismo rompa las cadenas, o la sogá para que él mismo escale los muros en su escape (VSD III 644-

11 “En efecto, los milagros no se producen por misericordia [hacia el santo ejecutor], sino como premio a una vida virtuosa. Además la intervención divina no es un hecho aislado, sino que Dios deposita su confianza en el santo, concediéndole el poder taumatúrgico. [...] Estas características redundan en la exaltación del protagonista como figura allegada a Dios, lo que confirma la autenticidad de la santidad, dignificándolo como modelo de cristianismo.” (Baños Vallejo, 2003, 75)

674, pp. 421-427), ya de brindarle precisas instrucciones sobre el camino que debe tomar para que su huida sea exitosa (VSD III 700-730, pp. 435-441); en todos estos casos la intención divina parece apuntar a la instrucción de los fieles en la necesidad de afrontar los problemas de la vida mediante una ponderada combinación e integración de religiosidad y practicidad, de oración y de acción, de fe y de maña: “a Dios rogando y con el mazo dando”, según el refrán célebre, o, como predicaba San Agustín, acudiendo a Dios como si nada dependiera de nosotros mismos, pero al mismo tiempo ocupándonos y obrando como si nada dependiera de Dios.

En cuanto a los efectos perlocutivos, conviene sentar ante todo que, por tratarse el milagro de un acto de habla divino, y en consecuencia perfecto en su articulación comunicativa, las dimensiones ilocutiva y perlocutiva no pueden discrepar, sino deben necesariamente coincidir: cada vez que Dios comunica algo, su intención al comunicar debe convertirse en efecto logrado, no puede fracasar. Según ello, en todos los milagros mencionados los efectos perlocutivos deben computarse como coincidentes con las fuerzas ilocutivas señaladas. Ello es así incluso cuando el narrador nos informe sobre algún aparente malentendido por parte de algún receptor del hecho milagroso, que rechaza el milagro o no comprende adecuadamente su sentido o sus alcances: el rechazo o la desatención prestada al sentido del signo no suponen un fracaso en la intención comunicativa divina, sino que se contemplan como deliberadas y voluntarias excepciones dentro de la misma intencionalidad de Dios. Tal puede ser el caso de la profecía de San Millán sobre la destrucción de la ciudad de Cantabria, que es recibida con incredulidad y mofa por “un caballero torpe” llamado Abundancio, que tilda al santo de “viejo e loco e desmemoriado,/ que en seso de niño eres todo tornado” (VSM II 279-293, p. 199). Cuando la ciudad, en cumplimiento de la profecía de Millán, es destruida, Abundancio será una de sus víctimas, y es entonces cuando cobran su sentido su burla y su incredulidad. Estos efectos perlocutivos de la profecía no han sido fracasos de la fuerza ilocutiva del mensaje profético divino, sino elementos constitutivos de este en orden a la instrucción del resto de los fieles en la conveniencia de prestar fe en lo sucesivo a los anuncios hechos por el santo, bajo riesgo de acabar como el descaminado Abundancio¹². Pero más allá de estas situaciones peculiares, en la enorme mayoría de los casos se verifica la coincidencia perfecta entreilocución y perlocución, lo cual no obsta, desde luego, para que en la recepción y decodificación del mensaje divino por parte de los fieles el narrador abunde en detalles que, si bien en modo alguno entorpecen la apuntada coincidencia del acto perlocutivo

12 El milagro, como todas las apelaciones y revelaciones de Dios, invita y propone, pero no fuerza, pues siempre respeta la libertad humana: “[...] el milagro es uno de los principales lugares de mediación entre el mensaje y la fe. Reconocer el carácter del mensaje del milagro no significa todavía tener que creer; significa solamente quedar confrontado con la invitación divina y puesto en situación de recibir. El milagro es en efecto un signo que invita, pero no fuerza [...]. Cabe ‘no ver’ el milagro, es decir, se puede percibir materialmente el hecho prodigioso, pero sin comprender su significación. Al contrario, ‘ver’ el milagro es haber comprendido plenamente su sentido salvífico y sentirse por eso mismo llamado a la fe [...]. A esta visión responde el hombre o bien con un acto de fe o bien con la negativa a creer.” (Monden, 1984, VI, pp. 601-602)

con el ilocutivo, sí la enriquecen mediante variadas especificaciones que apuntan casi siempre a subrayar, además del reconocimiento del santo ejecutor como eficaz, actitudes que consisten en el asombro, la maravilla, la alabanza y la acción de gracias –a Dios, al santo–, el gozo, la comunicación del hecho a otras personas no presentes, o la corrección de malas costumbres previas.

Quizá resulte ilustrativo reparar en el único milagro de reanimación de muertos que Berceo incluye en sus hagiografías, obrado por San Millán (VSM III 342-361, pp. 213-217), pues en él se presenta el cuadro más rico y detallado de las reacciones y efectos del signo divino entre los testigos: los parientes de la niña muerta, es decir, los afectivamente más cercanos, acaso como un natural mecanismo de defensa ante una presumible decepción, manifiestan dudas cuando ven a la difunta estar de pie riendo y jugando, no pueden aceptar como posible lo que perciben, no se atreven a entregarse a la alegría tan pronto; el resto de los presentes, en cambio, se espanta –“dubdaron los parientes quando esto vidieron,/ todas las otras yentes grand espanto prisieron”, 358ab, p. 217–; solo después advienen en todos la fe y la certeza –“Pero fueron en cabo certeros de la cosa”, 359a, p. 217–, hasta que, finalmente, estallan las reacciones positivas de la acción de gracias y la alabanza a Dios, la alegría, las misas y las ofrendas –“rendieron a Dios gracias, cantaron una prosa,/ el ‘Te Deum laudamus’ qe es laude fermosa.// Ploravan los parientes de muy grand alegría,/ plazié al pueblo todo e a la clerezía;/ [...]// Tovieron su vigilia con grandes estadales,/ udieron los matines, las missas matinales,/ fizieron sus ofrendas largas e generales,/ con muy grand alegría fueron a sus ostales”, 359-361, p. 217–. Como se ve, se trata de un panorama antropológicamente completo, pues involucra pensamientos, sentimientos, palabras, gestos rituales, obras, en un retrato dinámico y complejo de las posibles actitudes humanas ante lo numinoso y lo extraordinario.

Todos los análisis previos del enunciado profético en sus aspectos locutivos, ilocutivos y perlocutivos deben enmarcarse en una necesaria consideración del milagro como *situación de diálogo*. Los milagros son signos que comunican, pero tal comunicación no es nunca unilateral, no se trata de un mensaje divino desmarcado o aislado, sino de un *turno dialógico* que se integra en una interlocución bilateral o multilateral de variados actantes. Por lo general el milagro es la *respuesta* fáctica de Dios a una plegaria de petición que eleva el santo mismo –cuando está aún vivo–, en solitario o junto al necesitado y sus acompañantes, o que estos dirigen al santo ya

muerto¹³, pero a su turno, ese milagro que es respuesta a una plegaria de petición obra también como *estímulo* de una segunda plegaria de alabanza y acción de gracias. Ambas plegarias presuponen, desde luego, la fe, pero en la segunda se trata de una fe fortalecida o confirmada por el milagro ocurrido, de modo tal que el milagro requiere fe y genera fe, en una especie de círculo virtuoso¹⁴.

El circuito dialógico de tres turnos así configurado se define por un carácter mixto o híbrido, verbal-gestual, pues las plegarias no necesariamente son orales y, aun siéndolo, suelen incluir también todo tipo de signos actitudinales o corporales, como el ponerse de hinojos, persignarse, imponerse mortificaciones –ayunos, castigos–, o realizar ofrendas, que co-significan junto al mensaje estrictamente verbal, y el milagro mismo, de suyo fáctico o gestual, puede también adquirir condición verbal cuando consiste en una profecía oral. Lo más importante con respecto a la situación de diálogo en la que se inserta el milagro no es, con todo, su condición mixta verbal-gestual, que acaba definiéndola como *heterodiálogo*, sino su capacidad para trascender el marco espacio-temporal que caracteriza al diálogo común, circunstancia que la define como *metadiálogo*.

Los teóricos de la lingüística pragmática sostienen que el diálogo exige, frente a la simple comunicación o apelación, la copresencia efectiva de dos o más interlocutores que en forma

13 “Il y a parfaite consonance entre le prodige accompli et l'appel fait à Dieu. Le prodige apparaît comme une réponse de Dieu à l'appel de l'homme: il a une structure tout au moins apparente de signe divin, tout comme dans le commerce interpersonnel, lorsque quelqu'un obtient la réponse qu'il sollicite, en accord avec la demande qu'il a faite. L'homme supplie et Dieu exauce. [...] Le miracle apparaît ainsi comme un moment particulièrement intense du dialogue qui se poursuit entre le Dieu sauveur e sa créature suppliante” (Latourelle, 1986, p. 319); “Religion is the knowledge, love, and service of God; its expression is called worship, and the essence of worship is prayer. Thus between man and God there is constant intercourse, and in God's Providence the appointed means of this intercourse is prayer. By prayer man speaks to God in acts of faith, hope, love, and contrition, and implores His aid. In answer to prayer God acts on the soul by His grace and, in special circumstances, by working miracles. Hence the great fact of prayer, as the connecting link of man to God, implies a constant interference of God in the life of man. Therefore, in the Christian view of the world, miracles have a place and a meaning. They arise out of the personal relations between God and man” (Driscoll, 1911, 10, p. 342a; *cfr.* p. 347b).

14 “Entre fe y milagro se da una doble relación: a) El milagro debe llevar a la fe; es decir, debe provocar la pregunta: ‘¿Quién es este?’ [...] Los milagros deben suscitar la reacción originariamente humana de sorpresa, abriendo de este modo al hombre [...]. b) El conocimiento y reconocimiento de los milagros como milagros, es decir, como obras de Dios, presupone la fe. Los milagros son signos en orden a la fe [...] Los milagros son respuesta a la petición en cuanto expresión de fe. Con frecuencia el creyente se gana en los evangelios el que su petición sea escuchada; los milagros son, pues, respuesta de Jesús a la oración del hombre. Al decir que fe y milagro se corresponden como petición y concesión, no significa que la fe y la oración hagan el milagro. Precisamente la oración se caracteriza por el hecho de que todo lo espera de Dios y nada de sí” (Kasper, 1984, IV, pp. 120-121); “El milagro [...] viene inscrito en un contexto que le da la apariencia de una respuesta divina a una llamada del hombre. La relación entre este contexto y el milagro aparece como la relación entre una petición, una apelación al amor salvador de Dios o a su testificación divina, y una respuesta que tiene lugar por medio del prodigio [...] En la oración que precede y acompaña a una curación de carácter milagroso se eleva un impulso del alma hacia el Creador, y ambas, plegaria y curación, trenzan un diálogo entre el hombre que aguarda, que espera, y el Ser Supremo, que responde con obras colmando las esperanzas del hombre” (Riaza Morales, 1964, pp. 316-317).

alterna intercambian roles, de modo tal que nunca la interacción verbal o gestual se limite a una transmisión unilateral de un emisor que siempre sea emisor –vale decir, que siempre emita y nunca recepte– a un receptor que siempre sea receptor –que reciba el mensaje y nunca responda– (cfr. Bobes Naves, 1992, pp. 26-37; Stati, 1982, p. 13; van Dijk, 1992, p. 260; Briz, 2000, p. 225). Va de suyo que Dios, receptor último de toda plegaria, siempre escucha y siempre responde, pero se sitúa por definición más allá de toda circunscripción espacio-temporal física, de modo que su situación como receptor de una plegaria jamás podría decirse, como en el diálogo común, de copresencia efectiva: lo divino es omnipresente, no copresente; está junto al hombre, pero no a la par del hombre en situación de igualdad dialógica; mucho menos, como exigen teóricos del diálogo como Bobes Naves, Stati, van Dijk y Briz, puede decirse de Dios que dialogue con el hombre orante “cara a cara” o con “contacto visual”. Se configura por lo tanto en torno del milagro, entendido como turno dialógico divino, un tipo especial de diálogo que, dadas las características absolutamente trascendentes de uno de los interlocutores, cabe denominar *meta-diálogo*: el hombre sí dialoga con Dios en su plegaria, y Dios le escucha y le responde mediante un milagro, que, a su vez, resulta estímulo para una segunda plegaria de respuesta humana, pero el turno dialógico de Dios será por fuerza “metapresencial”.

Definido el milagro como metadiálogo a partir de la peculiar interacción que establece con los turnos orantes anterior y posterior, cuadra por último decir algo sobre los actantes que intervienen en esa peculiar situación dialogal. Queda dicho que el cabal sujeto emisor del milagro en cuanto turno dialógico no es el santo, sino Dios mismo, en tanto al santo le corresponde el rol actancial de mero transmisor o ejecutor material de un mensaje cuya iniciativa y sentido lo trascienden por completo, vale decir, cuya fuerza ilocutiva no maneja ni determina. En el polo opuesto, cabe también desdoblar, como en todo diálogo, las funciones del receptor y el destinatario, pues el mensaje llega tanto a aquellos por quienes primero se formula y a quienes se destina la materialidad del milagro –los beneficiarios de la curación, del exorcismo, de la ayuda de cualquier tipo que sea–, cuanto a aquellos a quienes se destina su contenido conceptual, su significado, cuyo número excede en mucho al de los beneficiarios, e incluye a los testigos directos e indirectos del hecho –los presentes en el momento del milagro, pero también los que se enteran de él más tarde–, en un círculo creciente de fama y difusión que puede potencialmente coincidir con la Cristiandad toda. La distinción entre receptor y destinatario es importante porque los efectos perlocutivos que se observan en cada uno de ellos pueden no coincidir; en los receptores –los beneficiarios– el efecto perlocutivo dominante suele ser el de la gratitud; en los destinatarios, en cambio, el de la admiración. Con todo, en el caso de los testigos más cercanos al beneficiario, el grupo de sus parientes y amigos, no es extraño que la gratitud domine también, pues en cierta medida la extrema cercanía de estos respecto del beneficiario acaba asimilándolos actancialmente a este, mediante un mecanismo de extrema solidaridad o lisa y

llana identificación, que los convierte también a ellos en beneficiarios. Es por ello que consideramos pertinente desdoblar en dos la categoría de los destinatarios: están en primer término los *adyuvantes* –esto es, los amigos y parientes que asisten al futuro beneficiario del milagro en sus dolores y necesidades, sufren junto a él primero y se alegran junto a él después, y generalmente lo ayudan a llegar hasta el monasterio donde se encuentran el santo o su tumba, en busca de la ansiada solución para sus males–, y en segundo término los meros *testigos*, inmediatos –presentes–, o mediatos –ausentes en el momento del hecho, pero conocedores de este por la fama y las retransmisiones sucesivas–.

Queda así nuestro cuadro actancial metadialógico configurado por cinco roles: el *emisor* –Dios–, el *ejecutor* –el santo, vivo o muerto–, el *receptor* –el beneficiario–, el *destinatario-adyuvante* –amigos y parientes cercanos al receptor–, y el *destinatario-testigo*. A menudo, los roles del ejecutor y el receptor vienen a coincidir en una misma persona: no pocas veces el santo es el beneficiario del milagro que obra, o de la profecía que enuncia, o de la visión que experimenta, como sucede en los autoexorcismos de Millán (VSM II 199-224, pp. 177-183; II 260-270, pp. 193-193), o en el sueño profético en el que Domingo ve su propia gloria futura (VSD I 225-247, pp. 315-321), o en el caso singular del martirio de San Lorenzo en la parrilla, hecho que consiste en sí en un cabal milagro, por cuanto el santo, ardiendo sobre las brasas, no siente dolor sino placer (MSL 100-105, pp. 487-489).

Adrede hemos excluido al PSO de nuestras consideraciones, debido a su excepcionalidad estructural, pero no queremos concluir sin dedicar a esta obra unas pocas observaciones que marcan un notorio contraste con el corpus de las otras tres vidas berceanas. Oria no ejecuta milagros fácticos, pero sí experimenta visiones, y estas desempeñan en el contexto de su vida, enteramente contemplativa, las mismas funciones que los milagros fácticos en las vidas activas de Millán, Domingo y Lorenzo, esto es, certificar su santidad ante el conjunto de los cristianos¹⁵. Pero más allá de esta diferencia, y del marcado contraste numérico entre los muchos milagros ejecutados por los santos activos –veintisiete por Millán, treinta y nueve por Domingo, seis por Lorenzo en el contexto de una narración en extremo breve– y las escasas tres visiones de Oria –todas ellas en vida, a las que bien puede sumarse una cuarta, inspirada por ella, ya muerta, en su madre Amuña–, la principal discrepancia entre las tres vidas de los santos activos y la de Oria radica en la condición mucho más dialógica de los primeros, frente a la muy baja dialogicidad de las visiones de Oria. En oposición a los numerosos testigos que asisten a los milagros de Millán, Domingo y Lorenzo, las visiones de Oria, por su misma naturaleza, no son en rigor “percibidas”

15 “[...] in the genre of the *vida*, miracles and visions had similar didactic functions and could therefore be used interchangeably. Thus in *Santa Oria* the absence of miracles is compensated by the extensive use of their substitute: 138 strophes out of 205, 67 per cent of the poem, is devoted to the narration of visions” (Perry, 1968, p. 16); “[...] las visiones [en el PSO] desempeñan la misma función que los milagros en otras obras hagiográficas: son la culminación del proceso vital de la protagonista, y la demostración de su santidad” (Baños Vallejo, 2003, p. 126).

por nadie salvo por ella misma, y muy pocos son los que acceden al relato que la santa brinda de sus experiencias, relato cuya audición, por cierto, no deja de consistir en un conocimiento mediatizado y diferido de los hechos, en vivo contraste con el conocimiento directo, “por sus propios ojos”, que alcanzan los destinatarios-adyuvantes de los milagros de los santos activos. Esta circunstancia proyecta diferencias en los respectivos efectos perlocutivos, que resultan mucho más ricos y variados en las vidas de Millán y Domingo que en la de Oria, ya que al asombro y la alabanza como perlocuciones comunes, en las dos primeras se suman además la acción de gracias, el gozo entusiasta, y en muchas ocasiones una especie de moción didáctica que impulsa a extraer lecciones morales o devocionales del hecho milagroso presenciado, y a transmitir las a otros después. Otra diferencia es la que oportunamente señaló Anthony Perry entre la relación sintagmática débil, de mera yuxtaposición o acumulación sucesiva, que observan los milagros en VSM, VSD y MSL, y la relación mucho más trabada, progresiva y semánticamente consecutiva que establecen entre sí las visiones de Oria¹⁶.

Finalmente, en cuanto a la materialidad del signo milagroso, las visiones de Oria no admiten, como sí las profecías de los otros santos, una adscripción clara a un objeto que se corresponda con el cuerpo, con el mundo o con el demonio, pues su contenido revelatorio abarca la totalidad del macro y microcosmos, al dar cuenta de la presencia efectiva de Oria en el Cielo, de la salvación de su alma de las garras del demonio, y de la transfiguración de la entera creación en el Paraíso definitivo. Esperamos en el futuro poder profundizar en todas estas diferencias, mediante análisis contrastivos más demorados entre VSM, VSD y MSL, por una parte, y el PSO, por otra.

Referencias bibliográficas

- Alfonso X (1848). *Código de las Siete Partidas*. En *Códigos españoles concordados y anotados*. Madrid: Imprenta de La Publicidad.
- Austin, John L. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós.
- Baños Vallejo, Fernando (2003). *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Ediciones del Laberinto.
- Bobes Naves, María del Carmen (1992). *El diálogo. Estudio pragmático, lingüístico y literario*. Madrid: Gredos.
- Briz, Antonio (2000). Las unidades de la conversación. *Rilce. Revista de Filología Hispánica*, 16,

16 “Berceo’s habitual manner of presenting miracles is uninteresting: they are merely juxtaposed in an endless series until the Latin source runs dry or the author becomes weary. By contrast, Oria has only three visions (not a chance figure, to be sure), and these are finely graded in order of diminishing biographical importance and of ascending spiritual value” (Perry, 1968, 17).

2. 225-246.

- Driscoll, John T. (1911). Miracle. En *The Catholic Encyclopaedia* (vol. 10, pp. 338-348). New York: The Universal Knowledge Foundation INC.
- Gonzalo de Berceo (1992). *Obra completa*. Edición coordinada por Isabel Uría. Madrid: Espasa Calpe.
- Guardini, Romano (1965). Milagro y signo. En su *Los sentidos y el conocimiento religioso* (pp. 115-171). Madrid: Los Libros del Monograma.
- Kasper, Walter (1984). Los milagros de Jesús. En su *Jesús, el Cristo* (pp. 108-121). 5ª ed. Salamanca: Sígueme.
- Latourelle, René (1986). *Miracles de Jésus et théologie du miracle*. Paris-Montréal: Les Éditions du Cerf-Les Éditions Bellarmin.
- (1992). Milagro. En Latourelle, René; Fisichella, Rino. *Diccionario de Teología Fundamental* (pp. 934-959). Madrid: Ediciones Paulinas.
- Léon-Dufour, Xavier (1986). Estructura y función del relato del milagro. En Léon-Dufour, Xavier et al. *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento* (pp. 277-335). Madrid, Cristiandad, pp. 277-335.
- Metz, Johann Baptist (1984). Milagro. En Rahner, Karl (dir.) *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica* (vol. IV, cols. 595-599). Barcelona: Herder.
- Monden, Louis (1984). Milagros de Jesús. En Rahner, Karl (dir.) *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica* (vol. IV, cols. 599-605). Barcelona. Herder.
- Perry, T. Anthony (1968). *Art and Meaning in Berceo's Vida de Santa Oria*. New Haven and London: Yale University Press.
- Riaza Morales, José María (1964). *Azar, ley, milagro. Introducción científica al estudio del milagro*. Madrid: BAC.
- Stati, Sorin (1982). *Il dialogo. Considerazioni di lingüística pragmatica*. Napoli: Liguori Editore.
- S. Tomás de Aquino (1965). *De potentia*. En sus *Quaestiones disputatae* (vol. II, pp. 157-187). Taurini-Romae: Marietti.
- (1955). *Suma Teológica*. Texto latino de la edición crítica leonina. Edición bilingüe latín-español dirigida por Francisco Barbado Viejo. Madrid: BAC.
- Van Dijk, Teun A. (1992). *La ciencia del texto*. 3ª ed. Barcelona: Paidós.