



**ELCOLEGIO
DE MÉXICO**

CENTRO DE ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS Y LITERARIOS

**LA REPRESENTACIÓN Y LAS FUNCIONES DEL MAL EN LOS
*MILAGROS DE NUESTRA SEÑORA***

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
DOCTOR EN LITERATURA HISPÁNICA**

PRESENTA:

EMILIO ENRIQUE NAVARRO HERNÁNDEZ

ASESORA: DRA. KARLA XIOMARA LUNA MARISCAL

MÉXICO, D. F.

OCTUBRE 2015

AGRADECIMIENTOS

A mis padres por darme la vida y el apoyo necesario para llegar hasta aquí.

A mis hermanos por su ejemplo y compañía en las alegrías y desgracias.

A mi hermana Tania que ya está en el cielo, desde donde seguramente me ha acompañado en mis noches de desvelo.

A mis sobrinas que son lo más hermoso que hay en el universo.

A mis tíos por apoyarme y enseñarme el camino adecuado.

A mi familia española (Margarita, Conrado, y Carlos) quienes no sólo me apoyaron económicamente sino también, y lo más importante, emocionalmente.

A la Dra. Xiomara Luna Mariscal por su dirección, paciencia y generosidad en la elaboración de este trabajo.

Al Dr. Aurelio González por su apoyo inestimable en el seguimiento de este trabajo.

A la Dra. Lillian von der Walde por haberme iniciado en el camino del medievalismo.

Al Dr. Juan Manuel Cacho Blecua por su sabiduría y hospitalidad en mi estancia de investigación en Zaragoza.

A la Dra. Martha Lillia Tenorio por su confianza, su apoyo emocional y su curso de Góngora.

Al Dr. Rafael Olea Franco que me apoyó, no sólo en lo académico sino también en lo administrativo.

A la Dra. Luz Elena Gutiérrez de Velasco por su amabilidad y apoyo en los congresos académicos.

Al Dr. James Valender por su sabiduría y enseñanzas poéticas.

Al profesor Roberto Gómez Beltrán por su incondicional apoyo a lo largo de estos años.

A Paola Encarnación Sandoval por su ejemplo de amistad y trabajo académico.

A los profesores del CELL que tanto me ayudaron a mejorar este trabajo en cada uno de los Seminarios de tesis.

A mis compañeros de generación que también fueron mis maestros porque aprendí de cada uno de ellos.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
PARTE I. LA OBRA DE BERCEO Y SU CONTEXTO	15
1 BERCEO Y SU CONTEXTO HISTÓRICO	16
1.1 La universidad medieval	20
1.2 Los monasterios.....	24
1.3 El amor cortés	26
2 BERCEO EN SU CONTEXTO LITERARIO	30
2.1. Hagiografía	30
2.2. Mester de clerecía	36
2.3. Devoción mariana	40
3 LOS ESPACIOS ESCATOLÓGICOS MEDIEVALES	45
3.1 El infierno	45
3.2 El purgatorio	49
PARTE II. REPRESENTACIÓN Y FUNCIONES DEL MAL EN <i>LOS MILAGROS DE NUESTRA SEÑORA</i>	55
1 INTRODUCCIÓN	56
1.1 Estado de la cuestión.....	63
1.2 Tipología del mal	72
2 EL MAL REPRESENTADO EN LA NATURALEZA	80
2.1 La imagen respetada por el fuego	83
2.2 La preñada salvada por la Virgen	91
2.3 El naufrago salvado	98
3 EL MAL REPRESENTADO EN EL HOMBRE	106
3.1 Clérigos.....	106
3.1.1 La casulla de san Ildefonso.....	106
3.1.2 El sacristán fornicario.....	112
3.1.3 El clérigo y la flor.....	118
3.1.4 El monje y san Pedro.....	124
3.1.5 El clérigo simple	128
3.1.6 El prior y el sacristán.....	136
3.1.7 La boda y la Virgen.....	140
3.1.8 El monje borracho.....	146
3.2 Judíos.....	155
3.2.1 El niño judío.....	157

3.2.2 Los judíos de Toledo.....	163
3.2.3 La deuda pagada	165
3.2.4 Teófilo.....	171
3.3 Laicos.....	174
3.3.1 El ladrón devoto.....	176
3.3.2 Los dos hermanos.....	183
3.3.3 El labrador avaro.....	188
3.3.4 La iglesia profanada.....	190
3.3.5 La iglesia robada.....	195
4 EL MAL REPRESENTADO EN EL DIABLO	202
4.1 Representación Individual.....	203
4.2 Representación colectiva.....	211
4.3 El sacristán fornicario.....	218
4.4 El romero de Santiago.....	223
4.5 El monje borracho.....	228
4.6 Teófilo.....	232
CONCLUSIONES.....	236
BIBLIOGRAFÍA.....	255

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo de investigación es el análisis de la representación y las funciones del mal en los *Milagros de nuestra señora* de Gonzalo de Berceo, obra que hereda las concepciones bíblicas y patrísticas contenidas en su fuente latina, pero que también tiene aportaciones del ingenio literario del autor, ya que éste reelabora su fuente para adecuarla a las exigencias propagandísticas y doctrinales que realizó en favor del monasterio de San Millán. Para ello, propongo dos acercamientos a dicha representación: el estudio de los procedimientos literarios utilizados para la construcción específica del concepto del mal en los protagonistas, por un lado, y el de las funciones que el autor asigna a dicha construcción, por el otro. Aunque enunciados aquí de forma separada, en el análisis estableceré una línea de continuidad entre ambos.

La obra completa de Berceo fue publicada por Tomás Antonio Sánchez entre el periodo de 1779 a 1790.¹ Los editores modernos de esta obra (Isabel Uría,² Baños Vallejo³ y Brian Dutton⁴) han seguido este *corpus*. Tal unanimidad se debe a que la transmisión manuscrita de los textos del poeta riojano ha llegado hasta nuestros días en copias medievales y modernas, cuyo estudio y cotejo no deja dudas sobre la autoría y la cantidad de los textos ahí contenidos.⁵

Según el *Diccionario Filológico de Literatura Medieval Española*,⁶ en este *corpus* podemos encontrar poemas hagiográficos (*Vida de San Millán*, *Vida de Santo Domingo*, *Martirio de San*

¹ Isabel Uría Maqua, *Panorama crítico del mester de clerecía*, Madrid, Castalia, 2000, p. 271; Gaudioso Giménez Resano, *El mester poético de Gonzalo de Berceo*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1976, p. 15.

² *Ibid.*

³ Fernando Baños Vallejo, "Prólogo" en Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona, Crítica, 1997, pp. XXXI-XXXII.

⁴ Brian Dutton, "Gonzalo de Berceo: unos datos biográficos" en Frank Pierce y Cyril A. Jones (editores), *Actas del Primer Congreso Internacional de Hispanistas*, Oxford, The Dolphin Book, 1964, p. 251.

⁵ Como ha demostrado Michael Gerli en su edición de Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Madrid, Cátedra, 1985, pp. 15-16.

⁶ Isabel Uría Maqua, "Gonzalo de Berceo" en Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías, *Diccionario Filológico de Literatura Medieval Española*, Castalia, Madrid, 2002, p. 597.

Lorenzo, *Poema de Santa Oria*), de doctrina mariológica y cristológica (*Milagros de Nuestra Señora*, *El duelo que hizo la Virgen el día de la Pasión de su Fijo*, *Loores de la Virgen*), escatológicos y litúrgicos (*Los signos que aparecerán antes del Juicio*, *Sacrificio de la Misa*), y tres *Himnos*. Así, la obra que analizaremos se encuentra dentro del marbete de “doctrina mariológica y cristológica”. En este trabajo citaré los *Milagros* por la edición de Fernando Baños Vallejo⁷ por ser una de las más recientes, aunque tuve en cuenta también la edición de Brian Dutton.⁸

La construcción literaria del mal en los *Milagros* es una de las más ricas y elaboradas de la literatura medieval, de ahí que amerite un estudio como el que pretendo realizar. Cabe aclarar que esta construcción es una reelaboración literaria del mal representado en la fuente latina que utilizó Berceo para escribir los *Milagros*. Dicha fuente, hoy perdida, está emparentada con el Manuscrito Thott,⁹ razón por la que utilizaremos este último para contrastarlo con los *Milagros* y, así, conocer en qué medida el clérigo riojano transforma su fuente. Dicha transformación no sólo refleja el elevado nivel cultural que tenía Berceo (formación teológica en el monasterio y formación jurídica en la Universidad),¹⁰ sino también su cercanía con el pueblo pues en los *Milagros* se aprecia la existencia de una tradición popular que no siempre se ciñe a la ortodoxia religiosa o al canon escolástico. Así, por ejemplo, el clérigo riojano se preocupó por reelaborar su fuente culta para, entre otras cosas, integrar a la comarca de la Rioja y a los santos patronos de los monasterios aledaños a esta zona, construyendo así un puente de comunicación con el pueblo llano:

El autor se acerca mucho más a su entorno humano cuando se esfuerza en mostrar de un modo sencillo las biografías de los héroes del cristianismo que iban surgiendo en el ámbito riojano, personajes muy próximos a los habitantes de la región, con nombres semejantes a los suyos, que efectúan sus obras en aldeas y lugares conocidos, entre montañas y valles recorridos por los campesinos que oyen los relatos, etc.¹¹

⁷ Fernando Baños Vallejo (edición, estudio preliminar de Isabel Uría Maqua), Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona, Crítica, 1997.

⁸ Gonzalo de Berceo, *Obras completas*, tomo II, *Los Milagros de Nuestra Señora*, London, Tamesis Books Limited, 1971.

⁹ Este manuscrito contiene una colección de milagros marianos que han sido datados hacia la segunda mitad del siglo XIII, es decir, es un manuscrito contemporáneo de Berceo. Aquí utilizaremos *Miracula Beate Marie Virginis (Ms. Thott 128 de Copenhagen)*, edición, traducción, introducción y notas de Avelina Carrera de la Red y Fátima Carrera de la Red, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2000.

¹⁰ Sigo a Isabel Uría Maqua, quien sugiere que Berceo fue escolar en la universidad de Palencia entre los años de 1222 y 1227. Véase Isabel Uría Maqua, *Panorama crítico del mester de clerecía*, Madrid, Castalia, 2000, p. 269.

¹¹ José Antonio Quijera Pérez, “El folklore en la obra de Gonzalo de Berceo”, *Revista de Folclore*, 15 (1995), pp. 201-208, s/p.

Pero este “puente” no fue el único. No olvidemos que, como ha señalado Jean-Claude Schmitt, en la Edad Media el folklore no era exclusivamente rural ni se limitaba a una clase social particular: “A l’ époque médiévale, ses traditions peuvent concerner tous les milieux, mais ce n’est que dans certains d’entre eux — avant tout chez les clercs — qu’elles sont confrontées à d’autres pratiques culturelles que l’oral (écriture, lecture et à d’autres contenus (littérature écrite, science, théologie, etc))”.¹²

La representación del mal en los *Milagros de Nuestra Señora* tiene una característica importante: podemos estudiarla, con las debidas precauciones, a la luz de los datos biográficos que tenemos del clérigo riojano, un acercamiento que no podemos hacer en la mayoría de las obras medievales que se encuentran en el paradigma cultural de la anonimidad. Así, el tema aquí estudiado puede analizarse desde las coordenadas que nos ofrece el texto, pero también desde el horizonte cultural de un clérigo secular que vivió y predicó en el monasterio de San Millán.

Los *Milagros de Nuestra Señora*, vistos a la luz de la escuela del mester de clerecía, tienen una gran relevancia. Berceo es el referente más importante de la escuela del tetrásforo monorrímo, su obra completa es, en cantidad, el triple de las obras restantes de esta escuela, y, en calidad, no se queda atrás de ninguna de ellas. Si tomamos en cuenta que es muy probable su participación en la redacción o conformación de todas las otras obras de esta escuela, como afirma Isabel Uría Maqua,¹³ el estudio sobre la concepción del mal u otro tema en Berceo podría, en consecuencia, tener resonancias en todas las obras del mester de clerecía, lo que estudios posteriores podrían o no confirmar.

Es importante destacar que no existen trabajos exhaustivos de la construcción del mal en la obra de Berceo, los estudios que hay sobre el tema únicamente se centran en el análisis del personaje diabólico, sobre todo en los *Milagros*,¹⁴ o bien en un aspecto específico del mal a lo largo de la obra,

¹² Jean-Claude Schmitt, “Les Traditions folkloriques dans la culture médiévale”, *Archives des sciences sociales des religions*, 52, 1 (1981), pp. 5-20, p. 7.

¹³ Isabel Uría Maqua, *op. cit.*, pp. 193-194.

¹⁴ Es el caso de Alberto Baeyens, “El Mortal enemigo: el diablo en la obra de Gonzalo de Berceo”, *Memorabilia. Boletín de Literatura Sapiencial*, 6 (2002), s/p y Jacques Joset, “Entre vírgenes y diablos: de Berceo al Arcipreste”, en Crosas,

como puede ser la animalización del diablo,¹⁵ los aspectos cómicos que provienen del folclor o los epítetos de la personificación del mal según los contextos de su aparición y función en una obra específica.¹⁶

Lo que me propongo en este trabajo es una problematización del concepto del mal que permita considerarlo como un conjunto universo en el que la personificación del diablo es sólo un elemento más. Los estudios del mal en la obra de Berceo consideran al diablo como sinónimo del mal, de ahí que limiten su estudio al del personaje diabólico. Ahora bien, nuestra aportación consiste en que ampliaremos los horizontes del concepto del mal más allá de la representación del personaje diabólico porque éste, efectivamente, puede ser la personificación de mal, pero no la única. Así, en los *Milagros* el mal puede ser representado bajo identidades no materiales, como el concepto de pecado; religiosas, como el judío; de género, como la mujer, o en representaciones abstractas como la enfermedad, las hambrunas, las pestes o, incluso, los fenómenos naturales. Un axioma matemático enuncia que el todo es mayor que la parte. En la obra que estudiamos, el concepto del mal es el todo y la personificación del mal en el diablo es la parte; el primero existe por definición; el segundo toma forma como una concreción particular del primero. Ambos se encuentran unidos por una relación de causa y efecto, respectivamente. Una prueba más de la mayor amplitud del concepto del mal con respecto al del diablo en la obra de Berceo es que puede existir el mal sin que se personifique en el diablo, pero no puede haber personificación del diablo sin que exista el mal.

Por último, el estudio que aquí proponemos nos puede ayudar a entender en qué medida la construcción del mal es fundamental en la configuración de un modelo narrativo como las obras marianas, en donde siempre se establece una relación dialéctica entre el bien y el mal, que es propia de la impronta religiosa de estos textos y que los delimita genéricamente.

Francisco (ed.), *La hermosa cobertura. Lecciones de Literatura Medieval*, Pamplona, Universidad de Navarra (Publicaciones de Literatura Española, 16), 2000, pp. 187-205.

¹⁵ Es el caso de Alan Deyermond, "Berceo, el diablo y los animales", en *Homenaje al Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas, Dr. Amado Alonso, en su cincuentenario, 1923-1953*, Buenos Aires, Comisión de Homenaje al Instituto de Filología, 1975, pp. 82-90.

¹⁶ Es el caso de María del Mar Gutiérrez Martínez, "El nombre del diablo en la literatura medieval castellana del siglo XIII" *Berceo*, 134 (1998), pp. 39-54.

He dividido esta investigación en dos partes, “La obra de Berceo y su contexto” (Parte I) y “Representación y función de los *Milagros de Nuestra Señora*” (Parte II). Dentro de la primera estudiaré el contexto histórico de Berceo (capítulo 1), el contexto literario (capítulo 2) y los espacios escatológicos medievales (capítulo 3). El contexto histórico (1), a su vez, está dividido en tres apartados: La universidad medieval (1.1), los monasterios (1.2) y el amor cortés (1.3). En este primer capítulo estableceré los mínimos datos biográficos (las especulaciones más plausibles sobre su nacimiento y muerte, así como sus funciones como clérigo secular). Destacaré su temprana relación con el monasterio de San Millán y las funciones que le permitieron tener acceso a la biblioteca y al *scriptorium* del monasterio. El objetivo es comprender la importancia que tuvo su labor de clérigo secular en el monasterio de San Millán. También vamos a destacar la función de maestro que desarrolló en el cenobio porque de esta labor se desprende su trabajo literario para adoctrinar en los grandes temas de la teología católica y en la representación del mal. Su condición de clérigo secular será un punto de partida para analizar su contacto con otros monasterios de Castilla, ya que la escuela del mester de clerecía a la que pertenece Berceo es una manifestación de los monasterios medievales como centros de irradiación cultural y espiritual. Esta condición sería la que permitiría a Berceo tener contacto con las primeras universidades —como la de Palencia— situación que vendría a redondear su preparación intelectual en los monasterios con la filosofía escolástica impartida en las universidades. Esta formación es fundamental para entender la construcción del mal y las funciones que asigna a éste en sus obras. En este sentido, Berceo estaría a caballo entre un paradigma educativo que se estaba agotando en el siglo XIII (clerical) y el nuevo entorno intelectual por excelencia (escolástico). No podemos olvidar, por otra parte, la celebración del IV Concilio de Letrán (1215) porque en éste se plantean reformas eclesiásticas que Berceo plasma en su labor literaria, como la importancia de predicar en lengua vulgar para que todos entiendan las enseñanzas bíblicas. Finalmente el paradigma del amor cortés es fundamental para entender la revaluación de la figura de la mujer que va incidir en la devoción mariana.

En cuanto al contexto literario de Berceo (capítulo 2), doy prioridad al análisis de la hagiografía (2.1), el Mester de clerecía (2.2) y la Devoción mariana (2.3), ya que el autor participa activamente en estos paradigmas culturales.¹⁷ Sigo a Isabel Uría Maqua en la consideración del mester de clerecía como escuela y no como género o modelo narrativo,¹⁸ pues me parece convincente su demostración a partir del análisis que hace de la cuaderna dos del *Libro de Alexandre*, en la que aparece por primera vez el término “mester de clerecía”. Uría Maqua considera esta cuaderna como un manifiesto poético de una escuela, que se distingue por tres elementos formales y de contenido, a saber: el “mester fermoso”, “sen pecado” y “grant maestría”, que son los rasgos de un sistema de versificación que se repite en otras obras del siglo XIII, como *El Libro de Apolonio*, *El Poema de Fernán González* y, por supuesto, en las obras de Berceo. La diferenciación que hace la autora entre escuela y género o modelo narrativo parte de la consideración de que en una escuela existe una voluntad estética por parte de un grupo de autores (clérigos) que están localizados en un tiempo concreto (siglo XIII) y un espacio determinado (los monasterios de Castilla), mientras que un género o modelo narrativo puede ser cultivado por cualquier autor, siempre que respete las características formales de éste. Una obra como *El libro de buen amor*, por ejemplo, conserva el rasgo formal de la cuaderna vía, pero ya no participa del contexto histórico del siglo XIII y de la impronta religiosa de los monasterios de Castilla. El panorama general de la hagiografía es importante para nuestro tema porque los santos también son protagonistas de algunos milagros, sobre todo en la lucha contra el mal, tal y como son configurados en el género hagiográfico en el que Berceo ya se había probado antes de escribir los *Milagros*. En cuanto a la escuela del mester de clerecía, es importante un repaso general porque algunos diablos presentan las características propias (conocimientos jurídicos) de estos clérigos escolares que conformaron la escuela del tetrásforo monorrímo.

¹⁷ Como ha estudiado Juan Manuel Cacho Blecua, Berceo hereda la tradición mariana a través de sus fuentes latinas y dentro del marco histórico de la creciente devoción hacia la virgen en el siglo XII. Véase “Género y composición de los «Milagros de Nuestra Señora» de Gonzalo de Berceo” en <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/genero-y-composicion-de-los-milagros-de-nuestra-senora--de-gonzalo-de-berceo--0/html/01dea6b8-82b2-11df-acc7-002185ce60646.html#I0>, consultado el 28 de agosto de 2013.

¹⁸ Isabel Uría Maqua, *op. cit.*, p. 17.

En el último capítulo de esta sección (3) realizo una reflexión sobre el Infierno (3.1) y el Purgatorio (3.2) porque ambos espacios de ultratumba se configuran como los ámbitos destinados a los hombres que cometieron pecados graves (mortales) y a los que tan sólo cometieron pecados veniales, respectivamente. La importancia del nacimiento del Purgatorio en el siglo XII y su éxito en el siglo XIII estriba en que está en consonancia con el cambio que se da en la concepción de la divinidad, pues se pasa del Dios justiciero del Viejo Testamento al misericordioso del Nuevo que, a través de su hijo, ofrece a los hombres la incomparable intermediación de su madre. Dicho tercer lugar echa por tierra la exigencia de santidad para alcanzar la vida eterna, pues así como los protagonistas de los *Milagros* son pecadores que se salvan por la intermediación de la Virgen, los pecadores que son destinados al Purgatorio pueden salvarse merced a las oraciones de sus deudos.

En la segunda parte inicio propiamente con el análisis de la representación del mal en los *Milagros de Nuestra Señora*. Para esto presentaré, en primer lugar, una introducción (capítulo 1) compuesta por dos apartados: un estado de la cuestión (1.1) sobre el tema del mal en los *Milagros*, visión de conjunto que nos permitirá ubicar nuestro propio esfuerzo crítico en el mapa de los estudios sobre el mal y, sobre todo, plantear la necesidad y relevancia de un trabajo como el que aquí proponemos. A continuación explico la tipología (1.2) que nos permitirá organizar el orden de análisis del *corpus* que conforma los *Milagros* y que es propiamente la estructura de la segunda parte de nuestro trabajo: el mal representado en la Naturaleza (capítulo 2), el mal representado en el hombre (capítulo 3) y, finalmente, el mal representado en el diablo (capítulo 4).

En cuanto al mal representado en la Naturaleza (capítulo 2) incluyo el análisis de los siguientes milagros: “La imagen respetada por el fuego” (2.1), “La preñada salvada por la Virgen” (2.2) y “El naufrago salvado” (2.3). Este grupo tienen una cierta uniformidad, no sólo por el protagonismo de la Naturaleza sino porque los dos primeros se desarrollan en un mismo escenario: el monasterio de san Miguel de la Tumba.

En cuanto al mal representado en el hombre (capítulo 3), he organizado su análisis en tres tipos de personajes: clérigos (3.1), judíos (3.2) y laicos (3.3). En 3.1 analizo “La casulla de san Ildefonso”

(3.1.1), “El sacristán fornicario” (3.1.2), “El clérigo y la flor” (3.1.3), “El monje y san Pedro” (3.1.4), “El clérigo simple” (3.1.5), “El prior y el sacristán” (3.1.6), “La boda y la Virgen” (3.1.7) y “El monje borracho” (3.1.8). En 3.2, “El niño judío” (3.2.1), “Los judíos de Toledo” (3.2.2), “La deuda pagada” (3.2.3) y, “Teófilo” (3.2.4). Finalmente, en el mal representado en los laicos (3.3), incluyo “El ladrón devoto” (3.3.1), “Los dos hermanos” (3.3.2), “El labrador avaro” (3.3.3), “La iglesia profanada” (3.3.4) y “La iglesia robada” (3.3.5).

Finalizo mi análisis de los *Milagros* con “El mal representado en el diablo” (capítulo 4). En esta sección establezco una distinción entre la representación individual (4.1) y la colectiva (4.2) del diablo para después analizar “El sacristán fornicario” (4.3), “El romero de Santiago” (4.4), “El monje borracho” (4.5) y “Teófilo” (4.6). Este estudio se hizo teniendo presente las tradiciones que conoce Berceo, la tipología que maneja, los espacios que recrea literariamente para representar el mal y las coordenadas temporales que considera más propicias para su aparición. En cuanto a las tradiciones que conoce y hereda, analizo y discuto tanto la bíblica como la folclórica. Debido a su condición de clérigo, la primera se nos ofrece como la más importante para la formación intelectual de Berceo, pero la segunda tiene un papel fundamental para su labor de maestro e influye en la configuración literaria del tema en su obra. Recordemos que hay una faceta de Berceo (propagandística y doctrinal) que requería de un contacto más cercano no sólo con los clérigos que se iniciaban en el conocimiento de la teología, sino con el pueblo llano.

En los *Milagros*, Berceo marca una distinción entre el diablo príncipe y los demonios (4.6), diferenciación relevante porque generalmente quienes disputan a la Virgen la posesión de las almas son un grupo de demonios psicopompos. En esta representación colectiva del mal es donde Berceo desliza una buena parte de la comicidad que encontramos en los *Milagros*.

Un aspecto central en la representación del diablo son sus metamorfosis (2.5.4). Esta condición cambiante se inaugura desde la consideración del diablo como un ángel bello que se transformó en lo contrario después de su caída. Este cambio de lo bello a lo grotesco nos permitirá entender y analizar la animalización del diablo como inscrita en este mecanismo de degradación y

construcción terrorífica del mal. En los *Milagros* analizamos una metamorfosis diabólica muy especial: cuando el diablo toma la forma antropomórfica del hombre, específicamente en “El romero de Santiago” (4.4).

En cuanto a la topografía del mal, estudiamos cómo sitúa Berceo al personaje diabólico en el espacio y su construcción literaria: el claustro, el bosque, las encrucijadas o el infierno (4.1). Estas apariciones en diferentes puntos cardinales de la tierra revelan al diablo berceano como príncipe de este mundo.

Así como el diablo tiene unos espacios bien definidos en los *Milagros*, también hay coordenadas temporales propicias para la aparición del mal (la noche, el tiempo de la oración, el momento de la muerte). La maldad y la oscuridad de la noche son un binomio constante en la literatura medieval, y Berceo es heredero de esta concepción.

No podemos olvidar la función catequética del diablo como ejemplo inverso, es decir, cuando este, a pesar de representar el mal, es utilizado por Berceo para propiciar una buena conducta o para mostrar sus asechanzas. A estas dos vertientes las llamaré negativa y positiva respectivamente. La negativa es cuando Berceo construye un personaje diabólico terrorífico que infunde miedo a sus lectores, y este miedo se convierte en la mejor forma de inhibir del pecado. La vertiente que considero positiva es cuando las diferentes construcciones literarias del diablo que hace Berceo permiten al lector medieval tener un catálogo de las asechanzas diabólicas. De esta forma puede prepararse contra los embates de su principal enemigo. La función reiterada del mal, personificada en el diablo, produce un cambio positivo en el personaje literario que sufre los embates del mal. Este análisis reveló cómo lo que el hombre percibe como mal en realidad funciona como un instrumento de perfeccionamiento espiritual. Es decir, el diablo tiene una función dentro del plan divino, no se opone a Dios como sucede en el dualismo sino que se integra a él en una cosmovisión monista.

Aunque algunos teólogos medievales consideraban que el diablo no tenía una presencia material, Berceo concibe el mal como una posibilidad de materialización. Como en el caso del libro de *Job*, Berceo configura el mal como un elemento que puede infringir daño físico al hombre. La

centralidad del cuerpo y la corporalidad del alma en esta configuración del mal destacan por su insistencia.

Una estancia en la Universidad de Zaragoza me permitió enriquecer este trabajo en dos sentidos. En primer lugar, los sabios consejos del Dr. Juan Manuel Cacho Blecua hicieron posible la depuración de la bibliografía y la obtención de materiales que no habíamos podido consultar. En segundo lugar, cotejamos el Manuscrito Thott en la edición de Avelina Carrera de la Red con los milagros berceanos para tener un mayor fundamento sobre los aspectos del mal que ya se encuentran en la fuente latina de Berceo y la forma en que éste amplifica o suprime su radio de acción. El Manuscrito Thott ha sido considerado como la fuente paralela de los *Milagros de Nuestra Señora*. A diferencia de otros manuscritos, éste tiene el mismo orden con el que Berceo estructuró sus milagros marianos. Esto ha hecho que la crítica considere que el Manuscrito Thott es una fuente muy cercana a la que utilizó Berceo para reelaborar la obra que aquí estudiamos.

Como reflexión final diré que mi interés por estudiar el mal inició mucho antes de que supiera que me dedicaría a la literatura. En ese entonces yo no le llamaba mal sino diablo, demonio, satán. Este diablo ahora está muy devaluado, en parte porque la cosmovisión cristiana que le dio origen y funcionalidad, ya no es tan hegemónica. Pocos o casi nadie temerían hoy a la figura del diablo como se le temía en la Edad Media pero la mayoría de nosotros seguimos teniendo temor al mal, que ahora personificaríamos en otras muchas calamidades, quizás más terroríficas que las vividas por nuestros maestros del medioevo, o quizá no, la reflexión sobre el mal y sobre el mal en la literatura,¹⁹ sigue siendo hoy tan válida como antaño.

¹⁹ Para Georges Bataille, por ejemplo, la presencia del mal es obligatoria en la literatura, véase *La literatura y el mal*, Editora Nacional, Madrid, 2009.

PARTE I

LA OBRA DE BERCEO Y SU CONTEXTO

CAPÍTULO 1

BERCEO Y SU CONTEXTO HISTÓRICO

Dice Fernando Baños Vallejo que para conocer al Berceo histórico, hasta donde es posible, tenemos dos tareas: estudiar las referencias que hace el poeta de sí mismo en sus obras y trabajar con las menciones que hay de éste en los documentos del archivo del Monasterio de San Millán.²⁰ La "Introducción" a los *Milagros de Nuestra Señora*, en la cual Berceo afirma su autoría y se convierte en personaje, es un buen ejemplo de lo primero; los documentos notariales de la Abadía de San Millán,²¹ en donde Berceo aparece como testigo, es materia de trabajo de lo segundo.

A pesar de que la entrada de Berceo en el plano de la ficción necesariamente difumina la línea que limita lo biográfico de lo literario, algunos investigadores se muestran optimistas con estos datos diseminados en el *corpus* berceano. Gimenez Resano, por ejemplo, comenta: "Por ellos [los versos de Berceo] reconocemos los datos más imprescindibles de la biografía del poeta: nombre, origen, estado título".²² Otros, como Brian Dutton, son menos optimistas en sus comentarios y prefieren dibujar la figura histórica de Berceo con los trazos diseminados de un boceto: "Desde luego, el título de esta comunicación ["Gonzalo de Berceo: unos datos biográficos"] es algo engañoso. Mejor sería haber dicho 'indicaciones, posibilidades' y no 'datos'".²³ También Fernando Baños Vallejo coincide con Dutton al considerar al Berceo histórico como producto de una conjetura más o menos probable.²⁴

²⁰ "Prólogo", Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona, Crítica, 1997, p. xxix.

²¹ Estos documentos pueden consultarse en la página <http://www.vallenajerilla.com/berceo/apendice.htm>.

²² Gaudioso Giménez Resano, *El mester poético de Gonzalo de Berceo*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1976, p. 33.

²³ Brian Dutton, "Gonzalo de Berceo: unos datos biográficos", en Frank Pierce y Cyril A. Jones (eds.), *Actas del Primer Congreso Internacional de Hispanistas* (celebrado en Oxford del 6 al 11 de septiembre de 1962), Oxford, The Dolphin Book. Co. LTD, 1964, p. 249.

²⁴ Fernando Baños Vallejo, "Prólogo", en Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona, Crítica, 1997, p. xxx.

Aunque podríamos considerar como datos duros la información contenida en los archivos de la Abadía de San Millán, la interpretación de éstos es una labor de tientos y aproximaciones más que de certezas, y pongo como ejemplo de esto último el razonamiento que la crítica hizo para intentar establecer la fecha de nacimiento de Berceo. Así, Gaudioso Gimenez Resano²⁵ menciona dos referencias que indican que Berceo era diácono en 1221. Como las normas eclesiásticas a que estaban sujetos los monasterios en la Baja Edad Media sólo permitían nombrar diácono a quien tuviera como mínimo veintitrés años, Berceo debía cumplir con dicho requisito. Si restamos el número que marca el requisito a la fecha que indica el documento (1221 menos 23) el clérigo riojano debió nacer en 1198. Este cálculo sería exacto si tuviéramos la certeza de que Berceo tenía la edad de 23 años en 1221, pero hasta el día de hoy no hay documento que así lo certifique. Nuestro autor podría haber tenido más de 23 años, lo que modificaría ligeramente el cálculo de su fecha de nacimiento. Como puede verse, la fecha de nacimiento de Berceo no puede precisarse con exactitud mientras no aparezca un documento (fe de bautizo) que así lo certifique. La fecha de su muerte también es imprecisa y, por lo tanto, sujeta a conjeturas. Los documentos de donde parten estas aproximaciones son escrituras de los años de 1237, 1240 y 1246,²⁶ en donde Berceo firma como preste. La certeza que puede aducirse a partir del último año es que Berceo vivía en 1246, quizá por esto se ha señalado como fecha probable de su muerte el año de 1247, pero en un documento de 1264²⁷ se menciona a Berceo como maestro de confesión, lo que hace factible posponer la fecha de su muerte. Si comparamos las propuestas mencionadas para enmarcar los límites cronológicos de la vida de Berceo (1198-1268 y 1180-1247), tenemos como fechas *post quem* y *ante quem* 1180 y 1268, lo que indica que la madurez literaria de Berceo está inserta en los años del renacimiento cultural del siglo XIII. Una coyuntura histórica que explica, en cierta medida, la calidad de su obra literaria.

Un nexo indispensable para entender la figura de Berceo es su cercanía al monasterio de San Millán. Cercanía de un clérigo secular, no de un monje; conocedor de los archivos, biblioteca y

²⁵ Giménez Resano, *op. cit.*, p. 33.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

scriptorium del monasterio, pero con libertad para moverse fuera del mismo. Esta libertad es importante para la labor propagandística de los escritos de Berceo, pues el clérigo riojano pudo conocer las estrategias propagandísticas de otros monasterios de Castilla y así aquilatar mejor lo que podía ofrecer el monasterio de San Millán a los peregrinos que hacían una pausa en dicho cenobio para después continuar su viaje a Santiago de Compostela. Por esto para Giménez Resano los *Milagros* no eran otra cosa “sino cuentos piadosos que nos hacen pensar en los que animaban las veladas de los peregrinos a la puerta de los conventos”.²⁸

La imagen que tenemos de la personalidad de Berceo pasó de la candidez a la astucia gracias a los trabajos críticos del hispanista inglés Brian Dutton.²⁹ La candidez inicial que la crítica achacó al clérigo riojano tiene que ver con su discurso humilde. Berceo debió compartir con los monjes del monasterio de San Millán la práctica de la humildad, *praxis* que al trasladarla al contexto literario llamaremos *captatio benevolentiae*, recurso literario que explica la contradicción entre, por una parte, las palabras del autor (“ca no soy muy letrado”) y, por otra, su abundante obra, que demuestra lo contrario, no por la cantidad sino por la calidad. Cacho Blecua notó este recurso, sobre todo en el “Prólogo” de los *Milagros de Nuestra Señora*: “Desde el primer momento [se] nos plantea un problema eminentemente literario, en el que [Berceo] imbrica su propia creación. Si él es capaz de escribir bajo la guía de la Virgen -“*captatio benevolentiae*” prologal-, su obra se podrá considerar como un milagro más de su intercesora”.³⁰ La *captatio benevolentiae* utilizada por Berceo en algunas de sus obras para indicar que no es tan letrado sirvió a los primeros estudiosos de su obra para crear la personalidad de un clérigo más piadoso que intelectual. Esta personalidad está en consonancia con la idea bíblica de que el hombre rústico que quiere predicar la palabra de Dios no debe preocuparse por su ignorancia, ya que Dios pondrá en su boca las palabras adecuadas en el momento indicado. De

²⁸ Gaudioso Giménez Resano, *op. cit.*, p. 99.

²⁹ Gonzalo de Berceo, unos datos biográficos”, en *Actas del Primer Congreso Internacional de Hispanistas*, ed. Frank Pierce y Cyril A. Jones, Oxford, Dolphin, 1964, pp. 249-254, p. 254.

³⁰ Juan Manuel Cacho Blecua, “Género y composición de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo”, http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/p256/12369418810169384098213/p0000001.htm#I_0, consultado el 21 de julio de 2013.

esta forma Berceo, más por la ayuda de la Virgen que por su preparación intelectual, escribiría sus *Milagros* para adoctrinar a los peregrinos que llegaban a San Millán.

La otra faceta de Berceo nos muestra a un clérigo astuto que es capaz de falsificar o inventar el “Privilegio de Fernán González”, documento también conocido como “Votos de San Millán”, el cual establece que los pueblos de Castilla —y algunos de Navarra— deben pagar una cuota anual al monasterio de San Millán. Este impuesto habría sido establecido, supuestamente, por Fernán González en 934 para compensar al monasterio de San Millán por la ayuda que proporcionó a los castellanos en su lucha contra los moros. Esta estratagema muestra a un Berceo más preocupado por la economía del monasterio que por la labor catequética. Fernando Baños Vallejo, sin embargo, toma un punto medio en esta discusión porque considera que no están reñidas la catequesis de Berceo y sus preocupaciones de orden temporal.³¹ Es decir, Berceo podía tener, a un tiempo, un genuino sentimiento religioso y un sentido práctico que le permite conocer y solventar las necesidades económicas del monasterio de San Millán.

Además de diácono, en los archivos también se nombra a Berceo con el título de maestro, lo que mostraría que también desarrolló una labor catequética al interior del monasterio. En este sentido sus escritos pudieron —además de ser leídos en voz alta para los peregrinos— ser leídos y comentados con fines didácticos por los monjes de san Millán. También es cierto que obras como los *Milagros de Nuestra Señora* y las vidas de santos tienen un sabor más popular, mientras que los *Himnos* y los *Loores de Nuestra Señora* tienen un sentido más litúrgico. Las primeras pudieron ser destinadas a la lectura en voz alta para regocijo de los peregrinos, mientras que las segundas pudieron servir para el adoctrinamiento de los monjes noveles. Más allá de especulaciones, es evidente que la obra de Berceo tiene referentes cultos y populares destinados a un público letrado que podía decodificarlas y dosificarlas a un pueblo iletrado o utilizarlas en la misma labor catequética de los monjes que se iniciaban en la cultura monástica. Si tomamos en cuenta estos referentes, difícilmente se sostiene la tesis de que Berceo era un clérigo más piadoso que letrado, lo que Giménez Resano

³¹ Fernando Baños Vallejo, *op. cit.*, p. xxxix.

también se ha interesado por demostrar: “Comprobaremos de esta manera [al analizar el lenguaje figurado en Berceo, diferenciando el *ornatus facilis* del *ornatus difficilis*] como el poeta utiliza al máximo los recursos artísticos del lenguaje, y nos ayudará a desterrar la imagen de un versificador fácil, ramplón, incapaz de construir un armazón artificioso para el buen montaje de la poesía”.³²

1.1 LA UNIVERSIDAD MEDIEVAL

La producción intelectual de Berceo corre de forma paralela a la fundación de las primeras universidades en la Península Ibérica: Palencia (1212), Salamanca (1215) y Valladolid (1260). Pero este paralelismo se transforma en convergencia según las conjeturas de Brian Dutton e Isabel Uría Maqua, quienes consideran que Berceo fue escolar en Palencia. No hay documentos fehacientes de la estadía de Berceo en la Universidad de Palencia pero la conjetura es altamente probable si consideramos que en su obra hay marcas textuales que revelan una preparación jurídica no sólo en el derecho canónico, como era previsible en la formación de un clérigo, sino también en el derecho civil, como nos dice Jorge García López cuando analiza la primera estrofa del *Libro de Alexandre*:

Estamos, pues, ante un género [mester de clerecía] de carácter culto y propio de los nuevos clérigos, que son producto intelectual del renacimiento del siglo XII, y que junto a los tradicionales saberes teológicos tenían una formación clásica antes desconocida o poco frecuente, que incluía el estudio de las artes liberales y quizá de alguna especialidad universitaria típica del mundo medieval (derecho, medicina y teología), que en Gonzalo podría haber sido *jurídica* («legista semejades ca non monge travado» nos dice en la *Vida de Santo Domingo de Silos*, 146b), lo que explicaría con facilidad los términos legales que menudean en sus coplas, tales como sentencia («disputa») u otorgar («disponer la ejecución de una sentencia»), o la utilización de procedimientos jurídicos con finalidad narrativa, como ocurre en “El milagro de Teófilo”.³³

Berceo se encuentra entre dos paradigmas educativos (el monasterio y la universidad) que conviven, se complementan y se suceden en el siglo XIII. El primero se agota para dar paso al segundo, no sin

³² Giménez Resano, *op. cit.*, p. 52.

³³ “Introducción a las *Obras completas* de Gonzalo de Berceo”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/claveriagarcia/Introducción.htm>., consultado el 10 de noviembre de 2013. Las cursivas son mías

antes legar dos fundamentos que serán potenciados en las aulas universitarias: la formación de profesionales para las necesidades burocráticas de un mundo urbano y la necesidad de conocimiento.³⁴ Maurice Bayen señaló como funciones esenciales de la Universidad, desde su nacimiento, la conservación del saber, la enseñanza y la investigación intelectual.³⁵ Berceo estaba familiarizado con las dos primeras funciones en su formación monacal, pero la tercera función es exclusiva del ámbito universitario. En el monasterio el conocimiento no es un bien por sí mismo; éste debe conservarse y transmitirse para alabar a Dios. Es decir, tiene una función doctrinal. El conocimiento por sí mismo lleva a la soberbia que la Biblia, en voz de San Pablo, condena y ridiculiza en la retórica fatua de los fariseos y los maestros de la ley: "Porque no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el evangelio: y a predicarle sin valerme para eso de la elocuencia de las palabras o discursos de la sabiduría humana" (I Cor., I, 17). En las universidades, en cambio, el conocimiento se produce a partir de un nuevo enfoque que permitirá interactuar de forma horizontal con los textos religiosos, pues no sólo serán comentados sino, sobre todo, cuestionados, lo que redundará en discusiones fructíferas.

El intelectual universitario nace precisamente en el momento en que 'pone en cuestión' el texto, que no es más que un soporte, y de pasivo se torna activo. El maestro no es un exégeta, sino un pensador; da soluciones, crea. La *determinatio* es su conclusión de la *quaestio*, es obra de su pensamiento.³⁶

Y aunque, como ha señalado Le Goff, los intelectuales de la Edad Media son ante todo intelectuales "orgánicos", fieles servidores de la Iglesia y del Estado, muchos de ellos serán también intelectuales "críticos" que rayan en la herejía.³⁷ Así, el conocimiento generado en las aulas universitarias empieza a despojarse de su valor instrumental o de adoctrinamiento y adquiere paulatinamente un valor sustantivo que potenciará los niveles de abstracción en que se fundamenta toda labor de investigación. Los estudios generales o universidades serán fundados por privilegio real o eclesiástico pero en ellos

³⁴ Alberto Jiménez, *La ciudad del estudio. Ensayo sobre la universidad española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, pp. 11-12.

³⁵ Maurice Bayen, *Historia de las universidades*, Barcelona, Oikos-tau, 1978, p. 12.

³⁶ Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965, p. 122.

³⁷ *Ibid*, p. 12.

tendrán cabida, cada vez más, los profesores y escolares laicos para quienes el conocimiento por sí mismo es perfectamente válido:

En el transcurso del siglo XII las escuelas urbanas se adelantan de forma decisiva a las escuelas monásticas. Los nuevos centros escolares, salidos de las escuelas episcopales, se independizan de ellas en lo referente al reclutamiento de sus maestros y alumnos y en lo que atañe a sus programas y métodos. La escolástica es hija de las ciudades. Es la reina de las nuevas instituciones: las universidades, corporaciones intelectuales.³⁸

En estas universidades las concepciones filosóficas del bien y el mal ya no se circunscriben sólo al universo religioso. Frente al monasterio, la Universidad es, por definición, un centro de saber universal en donde se reúnen profesores y escolares provenientes de todas las latitudes del Viejo continente, lo que implica un intercambio de conocimientos que se fundamentan en realidades culturales diversas. Las diferentes procedencias geográficas de los estudiantes no fueron obstáculo para la comunicación de los saberes, ya que la tradición bien arraigada de la lengua latina como vehículo del conocimiento permitió una uniformidad en la comunicación y en la lectura de los textos.

Las universidades tenían generalmente cuatro facultades: Artes, Medicina, Derecho y Teología, esta última la más reputada. En ellas se impartían el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *cuadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música), conjunto de conocimientos que constituían las artes liberales. Pero no debemos de buscar en éstas la novedad educativa de las universidades, ya que desde los tiempos de Carlomagno, a través de su protegido Alcuino de York, las artes liberales eran cultivadas en los monasterios, en las escuelas palatinas y señoriales. El giro novedoso en la educación impartida en las universidades es el desarrollo del método escolástico, sistema de enseñanza que constaba de dos elementos fundamentales:

La lección y la disputa. La primera consistía en una lectura, en la cual se iban comentando los textos oficiales que servían de base a cada disciplina, y que hacía que el estudiante dominara a las “autoridades” correspondientes. La segunda era un debate oral de acuerdo con las reglas de la silogística aristotélica, con constantes referencias a las “autoridades” en el curso del cual se establecían, defendían o rebatían tesis concretas (o ‘casos’ jurídicos), para resolver o desarrollar, dentro de un cuerpo de doctrina coherente, problemas de todo tipo (filosóficos, teológicos, jurídicos, etc.) que surgían en el estudio y comparación de textos.³⁹

³⁸ Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente Medieval*, Barcelona, Paidós, 1982, p. 68.

³⁹ Alberto Relancio, “Las universidades medievales”, en *Ciencia y cultura en la Edad Media*, Canarias, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2007, p. 331.

El paso final del método escolástico es el verdaderamente novedoso, pues por vez primera hay una confrontación con las *auctoritas* y no una simple exégesis o interpretación. Entre los textos más estudiados y comentados estaban la *Biblia*, textos de los Padres de la Iglesia, de Aristóteles, de los Padres apologeticos. Los debates podían ser tan intensos que los escolares, algunos de ellos laicos, no dudaban en cuestionar las afirmaciones de estos libros. Este desarrollo del método escolástico nos interesa de forma especial porque en las obras de Berceo se refleja este ejercicio de disputa y cuestionamiento de las “*auctoritas*”, sobre todo en los *Milagros de Nuestra Señora*, obra en la que se suceden debates acalorados entre los personajes diabólicos y los emisarios del bien. Especialmente interesante es el proceder de los primeros porque cuestionan y debaten pasajes de la Biblia, valiéndose de argumentos lógicos. Es decir son diablos escolares.

El contexto histórico románico de Berceo está lleno de acontecimientos culturales que con justicia podríamos considerar como detonantes de la estatura intelectual, religiosa y literaria que podemos percibir en sus obras. A Berceo precede una revolución cultural que algunos estudiosos han etiquetado como el “renacimiento del siglo XII”,⁴⁰ renovación que es, sin lugar a dudas, la más importante dentro de los límites cronológicos convencionales de la Edad Media.⁴¹ Este renacimiento cultural no es uniforme dentro del ámbito románico, pero tarde o temprano se manifiesta en la pluma de los escritores de diferentes latitudes. Podemos situar la producción literaria de Berceo en las primeras oleadas de este influjo, pero muy pronto llevaría el clérigo riojano esta corriente positiva a la cumbre del parnaso literario español.

⁴⁰ Jorge García López, “Una cuestión de género. La *Biblia* en Gonzalo de Berceo y en el *Libro de Alexandre*”, *Via Spiritus*, 13 (2006), p. 7.

⁴¹ Generalmente se han establecido entre la caída del Imperio Romano de Occidente (476) y la caída del Imperio Bizantino (1453). Por otra parte, Le Goff ha propuesto una larga Edad Media que terminaría en el siglo XVIII, véase *Una larga Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2008.

1.2 LOS MONASTERIOS

El monasterio de San Millán de la Cogolla y demás monasterios aledaños, en conjunto, son un paradigma de cultura que revisaremos brevemente para entender el universo cultural y religioso de Berceo, pues en este entorno recibe su educación y lleva a cabo su labor propagandística y doctrinal. En el paradigma monacal encontraremos las primeras claves para entender su labor literaria. Las obras de Berceo ponen en evidencia su vasta cultura, esto a contracorriente del retrato pintoresco de su persona (el ingenio lego) que un sector de la crítica ofreció, sobre todo cuando interpretaron una de sus cuadernas sin tener en cuenta la utilización del *topos* de la falsa modestia:

Quiero fer una prosa en román paladino,
en cual suele el pueblo fablar con so vezino;
ca non so tan letrado por fer otro latino.
Bien valdrá, como creo, un vaso de bon vino.⁴²

Esta preparación intelectual no puede explicarse sin la intermediación de los monasterios medievales, los cuales tenían entre sus funciones más importantes la conservación, creación y difusión del conocimiento. En primer lugar destacaremos el rescate de la cultura clásica que se llevó a cabo en los cenobios por medio de la traducción a la lengua latina de textos árabes que contenían importantes obras científicas y filosóficas de la cultura grecolatina. La paciente labor de los monjes copistas permitió el establecimiento de importantes bibliotecas donde, por poner un ejemplo, Berceo leyó la que ahora consideramos la fuente latina de sus *Milagros*.

Una muestra de que la labor de los monasterios medievales no se limitó a la traducción y conservación del conocimiento greco-latino sino que también funcionaron como centros de producción de importantes obras doctrinales es la escuela del mester de clerecía. Ésta se desarrolló en el entorno geográfico de los monasterios de Castilla, y produjo, además de las obras de Berceo, el *Libro de Alexandre*, el *Libro de Apolonio* y *El poema de Fernán González*. Esta función creativa es

⁴² Gonzalo de Berceo, *Vida de santo Domingo de Silos*, edición de Teresa Labarta de Chaves, Madrid, Castalia, 1982, p. 59, las cursivas son mías.

importante para entender por qué los primeros escritores de la literatura española fueron clérigos y por qué los cenobios jugaron un papel importante en el nacimiento de la literatura romance. Muy pronto entendieron los clérigos que las obras doctrinales tendrían mayor difusión si se integraban dentro de una forma narrativa o poética que atrapar la atención del receptor.

En la baja Edad Media el latín había perdido su preeminencia debido a que, incluso dentro del mismo entorno religioso, ya no era una lengua que todos pudieran dominar. Las exenciones que tuvieron los clérigos de edad avanzada para no aprender latín son una muestra de este progresivo decaimiento del latín como lengua de comunicación. Además había una necesidad muy grande de comunicar un mensaje religioso a la mayoría de la población que no sólo no entendía ni hablaba el latín sino que no sabía leer y escribir.

A pesar de ser concebidos como centros de aislamiento, los monasterios medievales debían conservar un “puente” con el exterior, pues por esta vía recibían un ingreso que coadyuvaba a su manutención económica:

En este contexto se encuadra la obra de Berceo, quien quiere realizar una profunda labor catequética. Los monjes, en el mester poético de nuestro autor, no viven encerrados en la comunidad sino que se relacionan con las personas que van al monasterio, en busca de caridad e intercesión, recibiendo y otorgando bienes.⁴³

Uno de los bienes que el monasterio en su conjunto podía ofrecer a la comunidad eran las obras propagandísticas de tema mariano o hagiográfico escritas en el lenguaje que podían entender los peregrinos que, como en el caso del monasterio de San Millán, hacían una escala en dicho cenobio en su peregrinación hacia Santiago de Compostela.⁴⁴ Las obras de Berceo nacen pues en un entorno en donde era preciso comunicar un contenido religioso con el precepto horaciano del *prodesse* y *delectare*. Los clérigos tienen, en cierta medida, que utilizar las técnicas de los juglares para atraer y mantener la atención de los peregrinos: “Hubo de existir a lo largo del siglo XIII, y aun en las primeras décadas del siglo XIV, una suerte de tensión recitativa entre los procedimientos habituales de los

⁴³ Juan Antonio Ruiz Domínguez, “La vida monástica en la obra de Gonzalo de Berceo”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/ruizdominguez/vidamonastica.htm>, consultado el 30 de septiembre de 2013.

⁴⁴ Es la tesis de Brian Dutton, véase nota 10.

juglares y los de estos recitadores clericales, cuyo cometido no sería otro que el de lograr reproducir ese texto “sen pecado” formal, construido por los clérigos”.⁴⁵ Los clérigos tenían a su favor una preparación retórica muy esmerada, ya que ésta era la herramienta principal para ejercer su principal oficio: comunicar la palabra de Dios de una forma asequible a todos los hombres, así fuera en el sermón culto o en el popular.

1.3 AMOR CORTÉS

Por ser ya muy conocido, vamos a referirnos muy brevemente al paradigma cultural del amor cortés para destacar cómo se integran sus principales características a la devoción mariana que precede a Berceo. Estos datos nos servirán después para ver cómo asimila el clérigo riojano esta corriente cultural en su obra mariana. El influjo del amor cortés en la obra de Berceo se deja ver, sobre todo, en los *Milagros de Nuestra Señora*. Este paradigma de refinamiento cultural y la devoción mariana convergen en el siglo XIII y revalúan la imagen de la mujer, que había quedado desprestigiada desde el inicio de los tiempos bíblicos cuando Eva come del fruto prohibido y hace que Adán coma también, con lo cual se rompe la relación armónica con Dios al mismo tiempo que aparece la sombra del pecado. Esta revalorización en el plano religioso se fundamenta en la idea de que si una mujer hizo caer al hombre (Eva), otra mujer viene a rescatarlo (María). Tal idea parte de la paronomasia epigramática Ave/Eva que ya encontramos en los textos de Gautier de Coincy (1177-1236) y de Alfonso X el Sabio:

Esta é de loor de Santa Maria, do departamento
que á entre Av' e Eva .

Entre Av' e Eva
gran departiment' á.

⁴⁵ Fernando Gómez Redondo, “El «fermoso fablar» de la «clerecía»: retórica y recitación en el siglo XIII”, en Lillian von der Walde Moheno (ed.), *Propuestas teórico-metodológicas para el estudio de la literatura medieval*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Universidad Autónoma Metropolitana, 2003, p. 236.

Ca Eva nos tolleu
o Parays' e Deus,
Ave nos y meteu;
porend', amigos meus:
Entre Av' e Eva...⁴⁶

Este juego de palabras tiene un aspecto práctico y otro más teórico pues funciona como una regla mnemotécnica a la vez que tiene un sentido teológico: “La paronomasia anagramática Ave/Eva es el resultado de la visión teleológica del mundo, del poder de la palabra en las sociedades fundamentadas en las religiones del libro y de la preeminencia de la imagen sonora y plástica en una sociedad de iletrados analfabetos como era la medieval”.⁴⁷

En cuanto al plano pagano del amor cortés podemos decir que “Los postulados referentes a la condición femenina conllevaron una positiva revaluación de la mujer, como nunca antes se había dado, y ello constituye una de las revoluciones culturales más notorias de la historia humana”.⁴⁸ Entre los principales postulados del amor cortés se encuentra el que dicta que el amor debe darse entre personajes nobles: la dama y el caballero. Puesto que se trata de un paradigma de refinamiento cultural quedan fuera de esta esfera los villanos: “La cortesía es ese refinamiento de maneras cortesanas que la buena sociedad impone, en contraste con la rudeza del guerrero y con la zafiedad de los villanos”.⁴⁹ La dama se sitúa moral, espiritual y jerárquicamente por encima del caballero. Para que pueda darse este amor es necesario que sea un acto volitivo por parte de los enamorados. De esta forma quedan fuera de él los intereses familiares y de sucesión. Para C.S. Lewis el hecho de que este amor quede fuera de una norma social en donde el matrimonio era puramente utilitario, lo lleva hacia la clandestinidad del adulterio,⁵⁰ que sería otra de las características del amor cortés. El caballero debe

⁴⁶ *Cuarenta y cinco cantigas del Códice Rico de Alfonso el Sabio. Textos pictóricos y verbales*, intr., trad. y comentarios de Luis Beltrán, Palma de Mallorca, Oro Viejo, 1997, p. 261.

⁴⁷ José María Izquierdo, “Ave/Eva: comentarios acerca de una tipología artística bajomedieval”, *Romansk Forum*, 17 (2003), pp. 59-70, p. 60.

⁴⁸ Lillian von der Walde Moheno, “El amor cortés”, *Espacio académico de Cemanáhuac*, III, 35 (junio 1997), p. 1.

⁴⁹ Carlos García Gual, *Primeras novelas europeas*, Madrid, Istmo, 1990, p. 75.

⁵⁰ C. S. Lewis, *The Allegory of Love*, Londres, Oxford University Press, 1958.

llevar la iniciativa y pasar por un proceso de prueba en que la constancia y la fidelidad le ayudan a obtener el amor de su dama (galardón).

Miguel Ibáñez Rodríguez, quien ha estudiado las influencias transpirenaicas en la obra de Berceo,⁵¹ postula tres posibilidades por medio de las cuales el clérigo riojano habría entrado en contacto con la estética del amor cortés. La primera es el posible contacto de Berceo con los trovadores que cruzaron los Pirineos en busca de fortuna; la segunda es el intercambio cultural suscitado en el camino de Santiago, y la tercera es que hubiera conocido la obra de Gautier de Coincy (1177-1235).⁵² Las dos primeras posibilidades dentro del paradigma de la oralidad, mientras que la última en el de la escritura, como es el caso de las fuentes latinas que sirvieron de base a Berceo para la elaboración de los *Milagros de Nuestra Señora* y las vidas de santos. El caso de Gautier de Coincy también revela que Berceo no fue el primer escritor en conjuntar el amor cortés y la devoción mariana, pero mientras no aparezca el texto latino del clérigo francés en los archivos de San Millán queda la posibilidad de que Berceo haya hecho esta conjunción sin conocer la obra de aquél.⁵³

Originado en la Provenza de finales del siglo XI, el amor cortés toma prestado de la estructura del feudalismo el concepto de vasallaje pero le da un giro de 180 grados porque sustituye la figura preeminente del señor por la dama. Esta transposición permite que, en el lenguaje cortés, a la dama también se le llame "Señor" y sea a ella a quien se le deba rendir pleitesía y servicio: "El amor cortés enseñaba a servir, y el servicio era el deber del buen vasallo".⁵⁴ Si hacemos ahora la transposición de estos postulados del amor cortés hacia los escritos marianos de Berceo, escritos que trataremos con detenimiento más adelante, encontraremos algunos puntos de contacto. En primer lugar, la Virgen es la dama a quien se rinde vasallaje. Ésta cumple ampliamente el requisito del amor cortés, que implica la superioridad jerárquica de la dama en la relación con sus vasallos, pues mientras la Virgen se

51 "Lectura cortés de la obra mariana de Berceo", <http://www.vallenajerilla.com/berceo/ibanezrodriguez/lecturacortes.htm>, consultado el 5 de noviembre de 2013.

52 Fue monje en el monasterio de Saint-Médard de Soissons y prior en Vic-sur-Aisne. Su fama se debe a su colección de milagros marianos titulada *Miracles de Notre Dame*, compuesta por un conjunto de relatos que suman en total unos 30.000 versos; en conjunto, representa una de las mejores y más tempranas muestras del género de los *miracula Virginis Mariae*. Es también autor del poema *De l'empeiris qui garda sa chasteé contre mout de temptations*.

53 Para las posibles relaciones entre Berceo y Gautier de Coincy véase el estudio anteriormente citado de Miguel Ibáñez Rodríguez.

54 Georges Duby, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1990, p. 72.

encuentra en el plano divino, el caballero está en el plano terrenal. El “caballero” que debe servir fielmente a su dama es el devoto de la Virgen que nunca olvida hacer una oración ante su altar. Aunque éste no siempre sea un caballero noble, la devoción que procura a la Virgen lo ennoblece. Pero las obligaciones no están sólo de parte del caballero, la Virgen, como todo señor feudal, tiene la encomienda de defender a sus vasallos contra los ataques de otro señor (el diablo). Así, el galardón que otorga la Virgen a sus vasallos es la protección contra el diablo y, posteriormente, la salvación. Esta transposición de elementos laicos pertenecientes al amor cortés a la esfera de lo religioso, característico de la devoción mariana y de los *Milagros de nuestra Señora*, muestra que Berceo estaba al tanto de las influencias culturales que venían allende los Pirineos.

CAPÍTULO 2

BERCEO EN SU CONTEXTO LITERARIO

2.1 LA HAGIOGRAFÍA

En la Edad Media el culto a los santos tiene coincidencias y diferencias con el que se rinde a la Virgen. Esto en el plano literario se manifiesta en la co-existencia de dos modelos narrativos bien diferenciados (Los Milagros y las vidas de santos) en donde la Virgen y el santo, respectivamente, son los protagonistas. Ambos modelos podían ser descodificados por el lector u oidor medieval desde el inicio de su lectura o audición. Vamos a ir espigando diferencias y coincidencias. En primer lugar, el santo es un intermediario entre el cielo y la tierra, un personaje más próximo, en el tiempo y en el espacio, a los fieles de una comunidad religiosa, como lo demuestra el hecho de que una comunidad adopte un santo patrono. Entre el santo venerado y la comunidad de fieles hay una proximidad que no puede establecerse, por poner un ejemplo, con la primera y la tercera persona de la Trinidad: Dios Padre, Dios Espíritu santo. Dentro de una perspectiva teológica el caso de Jesucristo, la segunda persona de la trinidad, nos ofrece algunas claves para entender la labor de intermediación de los santos. Para que el mensaje de salvación pudiera ser más asequible a los fieles era preciso que Jesucristo se hiciera carne y habitara entre los hombres, cualidades que ya poseen los santos. Era preciso también que se manifestara la omnipotencia divina a través de los milagros, una condición necesaria para que la Iglesia considerara a un personaje histórico como santo y lo llevara a los altares. Aunque es importante aclarar que la concepción del milagro no es la misma desde la perspectiva popular que desde la perspectiva culta u ortodoxa: “El pueblo venera a un santo, y cree que, como

tal, hace milagros; es decir, sus facultades sobrenaturales forman parte de la expectativa común. La Iglesia, en cambio, cuestiona el milagro y se lo plantea como el testimonio mediante el cual Dios confirma la supuesta santidad".⁵⁵ Pese a esta diferencia de responsabilidad en la realización del milagro, éste es la prueba palpable de la santidad desde la perspectiva culta y popular, por lo que vamos a definir este concepto. Como dice Pierre-André Sigal en las definiciones teóricas el milagro es, a) un hecho extraordinario en el que se reconoce una acción divina benévola a la cual se le confiere una significación espiritual, b) un hecho sobrenatural contrario a las leyes de la naturaleza que los creyentes atribuyen a la intervención divina, y c) un hecho que no se puede explicar por causas naturales y que es atribuido a una intervención divina.⁵⁶ Estas definiciones son la culminación de una larga reflexión teológica en una etapa decisiva, la del siglo XIII, que preparará casi definitivamente la concepción del milagro, enunciada canónicamente por santo Tomás de Aquino, como: "un hecho sensible y extraordinario realizado por Dios como causa única o principal, fuera del curso ordinario de la naturaleza, y ordenado con fines sobrenaturales" (*Summa contra gentiles*, III, 99). Esta definición desestima la creencia popular de que el santo es el que produce el milagro, pero persiste la consideración de su carácter extraordinario. Además, si consideramos que la Iglesia cristiana integra elementos paganos y populares al culto oficial hacía los santos (dulía), no podemos olvidar que el gusto popular por los prodigios y lo maravilloso es el mejor vehículo de adoctrinamiento para los fieles. Es decir, a la dimensión doctrinal se añade una dimensión pragmática que es la de los testigos implicados en los milagros. Poco importa, pues, que en el imaginario popular sea el santo quien produzca el milagro si a fin de cuentas éste no sólo se convierte en intermediario entre el cielo y la tierra sino también entre la Iglesia y el pueblo, lo que explica el hecho de que las vidas de santos hayan sido el género literario más popular y difundido en la Edad Media.⁵⁷

⁵⁵ Fernando Baños Vallejo, *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce vidas individuales castellanas*, Oviedo, Departamento de Filología Española, 1989, p. 99.

⁵⁶ L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI-XII siècle), París, Les Éditions Du Cerf- Cnrs Éditions, 1985, p. 10.

⁵⁷ María de los Reyes Nieto Pérez, "La tradición hagiográfica en las cuatro vidas de santos de Gonzalo de Berceo", en <http://www.bibliotecagonzalodeberceo.com/berceo/nietoperez/tradicionhagiograficaenberceo.htm>, consultado el 2 de octubre de 2013.

Las composiciones hagiográficas corresponden a tres tipos de obras: las vidas de santos (*Vitae*), las recopilaciones de milagros (*Miracula*) y los relatos de translación de reliquias (*Translationes*). Como ya se dijo, el santo representa el modelo de ejemplaridad más cercano y objetivo para el hombre medieval. Por sus méritos y virtudes, la Virgen y Jesús son personajes inalcanzables, la primera es inmaculada; el segundo es verdadero Dios y verdadero hombre. Ambos descienden del plano divino para participar en el plan de la salvación. El santo, en cambio, por su conducta intachable, asciende desde el plano terrenal al plano divino. Es comprensible que el hombre medieval se identificara más con el santo que con la Virgen y Jesús pues en los oficios religiosos era constantemente adoctrinado para asumir la naturaleza pecaminosa que le habían heredado sus primeros padres (el pecado original). La idea de perfección connatural a la Virgen y a su hijo que les era transmitida a los fieles por medio de los sermones estaba muy lejos de la condición de ovejas descarriadas que la misma jerarquía religiosa les asignaba. Pero también es cierto que si la Virgen parecía un modelo de virtud difícil de alcanzar, desde su concepción de madre, como la misma Eva, atrapa la devoción del hombre medieval. Así, el pasaje bíblico de la pasión de Cristo —cuando éste dice sus últimas palabras— servirá de base doctrinal para la identificación de la Virgen como madre de todos los hombres: “Jesús, al ver a la Madre y junto a ella al discípulo que más quería, dijo a la Madre: ‘Mujer, ahí tienes a tu hijo’. Después dijo al discípulo: ‘Ahí tienes a tu madre’” (Juan 19, 26-27).

En conclusión, el santo era un modelo de imitación; la Virgen, modelo de santidad en quien se busca, sobre todo, intercesión. Porque el hombre es imperfecto y pecador y funda su esperanza más en la devoción que en sus méritos, más en el talante piadoso de su madre para perdonar que en su capacidad para llevar una vida ejemplar. Este es el caso del monje fornicario y de Teófilo, dos personajes de los *Milagros de Nuestra Señora* que salvan su alma más por la acción decidida de la Virgen que por sus acciones.

En las obras hagiográficas de Berceo podemos constatar que éste tenía un conocimiento vasto de la tradición literaria de las vidas de santos pues, como ha señalado María de los Reyes Nieto

Pérez,⁵⁸ cada una de sus obras obedece a un modelo de santidad consagrado en las fuentes latinas. De esta forma podemos encontrar el modelo del mártir en *El martirio de San Lorenzo*, el del confesor eremita en *La vida de San Millán*, el del confesor dirigente en *La vida de Santo Domingo de Silos* y, finalmente, el de la virgen en el *Poema de Santa Oria*. En cuanto a la cronología de las obras hagiográficas, recurrimos, como en otras ocasiones, a las referencias internas que el mismo Berceo nos ofrece, ya que entre *La vida de san Millán*, la *Vida de santo Domingo* y el *Poema de santa Oria* hay vasos comunicantes, lo que hoy conocemos como intertextualidad. Este es precisamente el orden que propone Frida Weber de Kurlat⁵⁹ después de espigar estas referencias internas y hacer un análisis comparativo de la *Vida de san Millán* y de la *Vida de santo Domingo* en el que queda de manifiesto el mayor desarrollo intelectual que ostenta Berceo en la segunda, argumento principal para datar la posterioridad de ésta.

El santo tenía además el atributo de ser un formidable oponente de la representación diabólica del mal. Si en las Sagradas Escrituras y en las colecciones de milagros Jesús y la Virgen eran los únicos seres capaces de enfrentar al diablo y salir triunfantes, en las vidas de santos será un hombre, como los mismos lectores u oidores de este modelo narrativo, quien enfrente al diablo y lo derrote, tanto si la batalla se desarrolla en el plano intelectual como en el físico. En el género hagiográfico hay una cierta familiaridad entre el santo y el diablo, principalmente porque comparten los espacios agrestes y despoblados donde éste se aparece constantemente: el desierto, los montes, los bosques, los caminos y las encrucijadas.

El santo sigue a su modelo de santidad (Jesucristo) en el trance de meditar y ayunar en el desierto para ser tentado por el diablo y fortalecer su fe. Recordemos que el diablo tiene predilección por atacar a los hombres consagrados a Dios en los momentos de mayor debilidad, cuando el alejamiento de la sociedad y el constante ayuno hacen mella en su ánimo. Desde esta perspectiva, el santo será la prueba fehaciente para el hombre medieval de que es posible levantarse de una condición

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Frida Weber de Kurlat, "Notas para la cronología y composición literaria de las vidas de santos en Berceo", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XV (1961), pp. 113-130.

pecaminosa –que tenía por herencia y que perpetuaba por debilidad– hacia una vida ejemplar en la que podía participar de la gracia divina.

En la vida y en la obra de Berceo el fenómeno de las reliquias⁶⁰ tuvo una importancia de primer orden. En el primer caso porque parte del éxito que tenía un monasterio en la captación de peregrinos tenía que ver con la calidad y cantidad de reliquias que conservaba del santo patrono, y ya vimos que Berceo fue un hábil propagandista del monasterio de San Millán. En el aspecto literario, el vate emilianense conoció y supo desarrollar, como elemento imprescindible de este modelo narrativo, una exaltación de las reliquias de los santos cuya vida trató en sus escritos: San Millán, Santo Domingo y Santa Oria. Y es que entre el santo y el hombre medieval hay una proximidad, familiaridad y cierta materialidad que lo hace tan popular, como puede constatarse en el éxito de los relatos hagiográficos y en la devoción a sus representaciones en los altares de las iglesias. Una prueba de esto es la veneración que tuvieron en la Edad Media las reliquias que un santo dejaba al morir. Éstas podían ser objetos de uso cotidiano, como vestimenta o utensilios de trabajo, pero también el cuerpo del difunto —completo o fragmentado— podía funcionar como reliquia: “El cuerpo del santo era el único punto de contacto permanente y visible entre ese siervo bueno y fiel, y las gentes que lo veneraban. Además, se debe tener en cuenta que sus restos mortales poseían la maravillosa capacidad, sólo compartida con la hostia consagrada, de ser divididos sin perder nada de su eficacia”.⁶¹

Como el culto a las imágenes, las reliquias de un santo representan esa parte de la religiosidad popular que necesita vincularse con objetos sensibles a su experiencia cotidiana para abrazar con mayor fervor la fe. Frente a la teología especulativa que construyen los clérigos para dar sentido y finalidad al mensaje de la salvación, el pueblo llano se arrodilla ante las imágenes de bulto que puede

⁶⁰ Para un contexto histórico más amplio sobre las reliquias véase: Edina Bozóky y Anne-Marie Helvétius (eds.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque International de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre, 1997*, Turnhout, Brepols, 1999 y Nicole Herrmann-Mascard, *Les reliques des Saints. Formation coutumière d'un droit*, París, Éditions Klincksieck, 1975.

⁶¹ Ángeles García de la Borbolla, “La materialidad eterna de los santos sepulcros, reliquias y peregrinaciones en la hagiografía castellano-leonesa (siglo XIII)”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/garciaborbolla/materialidadeter nasantosenlahagiografia.htm>, consultado el 3 de diciembre de 2013.

ver en los altares de la Iglesia, y peregrina hasta los santuarios donde se encuentran enterrados los restos de algún santo o donde se exhibe alguna de sus reliquias:

Aunque obviamente nos vamos a centrar en su significación religiosa, no hay que olvidar el aspecto económico y los pingües beneficios que las peregrinaciones proporcionaban. Era una razón más para que obispos y abades quisiesen dotar a su iglesia o monasterio de una reliquia insigne, que atrajera la piedad de los fieles. Sabían que el porvenir y la celebridad de su monasterio dependían en buena medida de su tesoro de reliquias.⁶²

Ya mencionamos que en vida el santo es un formidable oponente del diablo; esta capacidad se perpetúa a través de sus reliquias, las cuales proporcionan al hombre medieval un objeto sensible para enfrentar una abstracción que se cierne sobre sus cabezas desde la cuna hasta la tumba: el mal en cualquiera de sus representaciones.

Vamos ahora a mencionar brevemente las principales fuentes hagiográficas de Berceo. La *Vida de San Millán de la Cogolla* es la biografía del santo fundador del monasterio de San Millán, Aemilius, cuya vida está recogida en la *Vita Beati Emiliani* que fue escrita por San Braulio de Zaragoza (590-651). La *Vida de Santo Domingo de Silos* es el relato del fundador del monasterio de Silos. En este caso Berceo se apoyó en la *Vita Domici Silensis* escrita por el monje silense Grimaldus en el siglo XI. En cuanto al *Poema de Santa Oria*, su fuente latina fue la *Vita* en prosa escrita por el monje Munio, aunque este texto no se ha conservado. En cuanto a los textos hagiográficos castellanos que compartieron el siglo XIII con Berceo, podemos decir que son muy escasos. Fernando Baños Vallejo⁶³ hace una lista de ellos: *Vida de Santa María Egipciaca* (verso), *Los milagros romanizados de cómo Santo Domingo sacaba los captivos de la captividad*, de Pedro Marín y *En Yrlanda fue un omne que avia nombre Sant Patricio. Vida de Santo Domingo de Guzmán*, de fines del siglo XIII o principios del XIV.

⁶² María Luisa Martín Ansón, "Importancia de las reliquias y tipología de relicarios en el Camino de Santiago en España", *Anales de la Historia del Arte*, 4 (1994), p. 794.

⁶³ "El conocimiento de la hagiografía medieval castellana. Estado de la cuestión", <http://www.vallenajerilla.berceo/banosvallejo/hagiografiacastellana.htm>, consultado el 14 de noviembre de 2013.

2.2 MESTER DE CLERECÍA

A menudo las etiquetas “mester de clerecía” y “cuaderna vía” son consideradas equivalentes o sinonímicas. Utilizaré la primera porque es más rica conceptualmente, ya que su semántica engloba contenido y forma de los poemas que vamos a analizar, mientras que la segunda, en principio, sólo hace referencia a la forma estrófica, aunque ha llegado a tener un significado más amplio gracias a un procedimiento de generalización. La cuaderna vía, como forma métrica, está presente en las fuentes latinas de Berceo y también en obras posteriores como el *Libro de Buen Amor* del siglo XIV, pero ambas, antecedente y consecuente de la obra de Berceo, no forman parte de lo que conocemos como mester de clerecía. Una tesis que apoya Alan Deyermond: "Es lícito la aplicación del término mester de clerecía a los poemas en cuaderna vía del siglo XIII; poseen, en efecto, aparte de un mismo esquema métrico, un idéntico entorno, los monasterios de Castilla la Vieja".⁶⁴ Elena González Blanco, por su parte, considera que las obras del siglo XIV en cuaderna vía se deben “a los epígonos de esta modalidad narrativa”.⁶⁵

El marbete mester de clerecía, además, nos ofrece dos ventajas. En primer lugar, es una etiqueta contemporánea de la obra de Berceo, que aparece en la segunda cuaderna del *Libro de Alexandre*:

Mester traygo fermoso non es de ioglaria
mester es sin pecado que es de clerezia
fablar curso rimado por la quatern[a] [u]ia
a silauas contadas que es grant maestría

Además, etimológica y semánticamente nos revela la principal característica de esta escuela: es un oficio de clérigos. Isabel Uría Maqua ha estudiado los diferentes juicios de los estudiosos durante un siglo de fortuna del término "mester de clerecía" y ha llegado a la conclusión de que existen tres posturas básicas en torno a su uso.⁶⁶ La primera de ellas es la más tajante, ya que propone desechar

⁶⁴ *Historia de la literatura Española. La Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1973, p. 109.

⁶⁵ Elena González-Blanco García, *La cuaderna vía española en su marco panrománico*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2010, p. 25.

⁶⁶ Isabel Uría Maqua, *Panorama crítico del mester de clerecía*, Castalia, Madrid, 2000, p. 18.

dicho rótulo porque considera que no designa una unidad poética. La segunda postura contiene el argumento que defiende que la etiqueta designa un género poético e incluye dentro del mismo conjunto las obras del siglo XIII y XIV, ya que todas ellas están escritas en la forma cuaderna vía. Finalmente, la tercera toma en cuenta sólo los poemas del siglo XIII y considera este conjunto de poemas como el resultado de una escuela poética y no un género. Esta última es la postura de Uría Maqua, juicio que comparto porque en el grupo de obras pertenecientes a este paradigma (*Libro de Alexandre, Poema de Fernán González, Libro de Apolonio* y, por supuesto, las obras de Berceo) hay reminiscencias y préstamos recíprocos⁶⁷ que obedecen a confluencias cronológicas (siglo XIII), religiosas (monasterios) y formales (cuaderna vía). Pero en el mester de clerecía no sólo hay confluencias espacio-temporales y formales que tendrían algún elemento azaroso sino que también hay una voluntad de unidad, orden y alarde de sapiencia que reforzaría la idea de escuela poética que ya habíamos mencionado. Las obras en cuaderna vía del siglo XIII tienen en común procedimientos estéticos que difícilmente pueden explicarse de forma incidental: “Qué decisiva es, en verdad, la rigurosa proscripción de la sinalefa que se observa en la cuaderna vía desde el *Alexandre* y Berceo al *Apolonio* y el *Poema de Fernán González*”.⁶⁸

A continuación haré un breve repaso de las obras que son fruto de la escuela del mester de clerecía. Del *Libro de Alexandre* se conservan unos breves fragmentos tardíos y dos manuscritos medievales, aunque ninguno de ellos es el original.⁶⁹ El libro se ha atribuido a Berceo porque aparece su nombre en la cuaderna final de uno de los testimonios conservados. Pero debido a que este libro es el que más temprano se ha fechado de todos los que pertenecen a la escuela del mester de clerecía (1202 o 1201), Berceo tendría que haberlo escrito en su juventud, coyuntura que la crítica ha puesto en duda, ya que por el carácter enciclopédico y erudito de esta obra difícilmente podría ser atribuida a un intelecto en ciernes. El *Libro de Apolonio*, por su parte, se ha conservado en un solo manuscrito encuadernado con otros dos poemas, el cual se conoce como el Códice escurialense III-K-4. El

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Francisco Rico, “La clerecía del mester”, *Hispanic Review*, 53, 1 (1985), pp. 1-23, p. 21.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 177.

manuscrito es de finales del siglo XIV. A diferencia del *Alexandre* no hay nombres dentro del texto que nos pudieran permitir aventurar algunas hipótesis sobre su autoría. Su fecha de composición también es incierta, aunque la mayoría de los estudiosos coinciden en situarlo en la primera mitad del siglo XIII. Finalmente, el *Poema de Fernán Gonzalez* se ha conservado en un único manuscrito del siglo XV. Las semejanzas con el *Alexandre*, Berceo y el *Apolonio* son evidentes ya que toma de ellos hemistiquios y versos enteros.⁷⁰ Se cree que el autor pudo haber sido un monje del monasterio de San Pedro de Arlanza o un clérigo adscrito al mismo. Entre tantas fechas que se han propuesto para datarlo, destaca la de M.A. Muro que considera el año de 1250 como fecha probable.⁷¹

Tradicionalmente se ha opuesto el término mester de clerecía al de mester de juglaría por la dicotomía culto/popular que aparentemente se plantea en la segunda cuaderna del *Alexandre*, arriba transcrita. Pero si leemos detenidamente el verso nos damos cuenta que no hay oposición sino negación: “mester traygo fermoso non es de ioglaría”. Más que una oposición lo que este verso plantea es una diferencia. A no es B pero no se sigue de esto que A y B sean opuestos. Giménez Resano ya notó que entre ambos mesteres hay una solución de continuidad: “He aquí las diferencias, el contraste con la poesía de los juglares, aunque no nazca por enfrentamiento directo al antiguo mester sino a impulso propio”.⁷² El sintagma “clérigo ajuglarado” es la síntesis de una idea que nos permite vislumbrar que entre el oficio del clérigo y el del juglar hay más puntos de contacto que diferencias irreconciliables:

El mester de clerecía no desplazó, sino que coexistió con el de juglaría; pronto utilizan ambos el mismo idioma, se dirigen al mismo tipo de público, se abastecen de temas populares. La juglaría clerical intenta contrarrestar los efectos pecaminosos e inmorales que atribuye al jugar profano. Berceo se llama a sí mismo juglar de Santo Domingo y trovador de la Virgen.⁷³

Si hay un elemento de oposición entre el mester de juglaría y el de clerecía es la forma regular de la cuaderna vía o tetrásforo monorrímo: cuatro versos alejandrinos (14 sílabas con cesura en el séptima)

⁷⁰ *Ibid*, p. 319.

⁷¹ *Ibid*, p. 325.

⁷² Gaudioso Giménez Resano, *op. cit.*, p. 33

⁷³ Pedro Benito Somalo, “Mester de clerecía y Gonzalo de Berceo”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/mester.htm>, consultado el 11 de noviembre de 2013.

con una rima consonante. La dicotomía no sería entonces culto/iletrado sino isosilabismo/anisosilabismo: “La dicotomía juglaría-clerecía es sólo y nada más una mera dicotomía de formas, no de actitudes literarias, ni de diferencias esenciales”.⁷⁴

La figura de Berceo está imbricada a tal grado con la escuela del mester de clerecía que las hipótesis sobre su labor rectora en dicha escuela han crecido. Ya dijimos que sin necesidad de atribuciones probables o dudosas el corpus de Berceo es, en calidad y cantidad, superior a las otras obras de esta escuela. Pero parece que la crítica se ha empeñado en extender la autoría de Berceo a otras obras del mester de clerecía. Baist, Muller y Dana Arthur Nelson, por ejemplo, consideran que el *Alexandre* es obra de Berceo.⁷⁵ Nelson en su edición crítica de este poema no tiene el menor reparo en sacarlo de la anonimia y poner el nombre de Berceo en la portada.⁷⁶ Emilio Alarcos Llorach no va tan lejos como Nelson pero tampoco se atreve a refutarlo por completo: “el *Alexandre* pudo escribirlo Berceo, pero también pudo escribirlo otro contemporáneo”.⁷⁷ La crítica ha mencionado el nombre de Juan Lorenzo de Astorga, ya que aparece en uno de los testimonios del *Libro de Alexandre*:

O. Se quisierdes saber quien escreuio este ditado
Johan Lorenço bon clerigo e ondrado
natural de Astorga de mannas bien temprado
el dia del iuyzio Dios sea mio pagado.

Finalmente, Benito Somalo considera a Berceo como el más genuino representante del mester de clerecía y posiblemente su introductor.⁷⁸

A la luz de todos estos comentarios podríamos decir que Berceo mantuvo una relación horizontal con dicha escuela, aunque también podría inferirse de estas aseveraciones que él es su creador. En todo caso es evidente que Berceo no se sitúa como espectador o epígono, sino que su inserción dentro de esta escuela es sincrónica y obedece a la cosmovisión y a los presupuestos

⁷⁴ José Caso González, “Mester de clerecía. Mester de juglaría. ¿Dos mesteres o dos formas de hacer literatura?”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/casogonzalez/juglariaclereciahtm>, consultado el 11 de noviembre de 2013.

⁷⁵ Véase Emilio Alarcos Llorach, “¿Berceo, el autor del *Alexandre*?”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/alarcosllorach/autoralexandre.htm>, consultado el 11 de noviembre de 2013.

⁷⁶ Gonzalo de Berceo, *El libro de Alixandre*, Madrid, Gredos, 1979.

⁷⁷ *Op. cit.*, s/p.

⁷⁸ Benito Somalo, *op. cit.*, s/p.

doctrinales de un clérigo adscrito al monasterio de San Millán. No es descabellado pensar que la condición de clérigo secular de Berceo le permitiera desplazarse frecuentemente a otros monasterios de Castilla en donde habría podido, si no participar, al menos estar al tanto de las otras obras del mester de clerecía. En este sentido “El P. Andrés cree que Berceo pasó alguna temporada en la abadía de Silos, y cuya estancia le permitiría visitar el monasterio de San Pedro de Arlanza. Alude, como prueba, a las cs. 187 y 265 de la *Vida de Santo Domingo*, y 150 a 153 del *Duelo*”.⁷⁹

Respecto a la conjetura de que Berceo es el autor del *Alexandre* o que participó creativamente en todas las obras del mester de clerecía, me parece más probable pensar que tuvo conocimiento de todas ellas en el proceso de su creación o como productos acabados. Algo similar, salvando las distancias, a lo que ocurre en la actualidad cuando un investigador ofrece a su colega un capítulo o una copia de un trabajo de investigación antes de ser publicado.

2.3 DEVOCIÓN MARIANA

Dentro de la cosmovisión católica la devoción mariana es el culto que se le da a la virgen María al ir aquilatando progresivamente el papel tan importante que tiene en la historia de la salvación. Esta importancia es hoy evidente para cualquier devoto que peregrina a alguno de sus santuarios alrededor del mundo, pero no siempre fue así: “Los siglos XII y XIII en Europa son los que marcan el auge de uno de los fenómenos más interesantes del Cristianismo: el culto a la Virgen María. Hasta esta época, la devoción a la Virgen había sido algo de importancia menor en la Iglesia”.⁸⁰ La virgen María pasó de ser la incubadora de Jesús, en el cristianismo primitivo, a la madre de Dios (*Theotokos*) y, en consecuencia, corredentora en el cristianismo de la baja Edad Media. Desde la religiosidad popular, el culto a María se había fortalecido paulatinamente. Además, la imagen de la madre cariñosa que intercede por sus hijos servía de contrapeso a la imagen bíblica del Dios celoso que se irrita con

⁷⁹ Gaudioso Giménez Resano, *op. cit.*, p. 93.

⁸⁰ Michel Gerli, “Gonzalo de Berceo. La literatura mariana y los *Milagros de Nuestra Señora*”, <http://www.yallenajerilla.com/berceo/gerli/mariologia.htm>, consultado el 12 de noviembre de 2013.

aquellos pueblos que veneran becerros de oro o rinden culto a imágenes. Las advocaciones y las oraciones a la virgen María se multiplican en la geografía occidental y en la liturgia cristiana a partir del siglo XII. El misterio de la Trinidad tenía un paralelismo en las advocaciones de la Virgen, pues aunque se multiplican los santuarios y los nombres de la Virgen, la adoración es siempre para la Virgen María.

Para rastrear el origen de la devoción mariana que observamos en las obras de Berceo es preciso mencionar las referencias más antiguas que encontramos de la Virgen en los textos fundamentales del cristianismo primitivo. Éstas se encuentran, como es lógico, en la Biblia. Tengamos en cuenta, sin embargo, que en este periodo temprano del cristianismo la Biblia no tenía la unidad y autoridad que tiene en la baja Edad Media, pues en este periodo inicial se empiezan a definir los libros canónicos,⁸¹ lo que no impide que aquellos que quedaron fuera del canon (apócrifos) sigan teniendo una influencia importante en las concepciones religiosas de un sector más popular de la grey católica. Así, como ha documentado Agustín Rico Mansilla, las referencias a la Virgen son escasas en los evangelios canónicos mientras que en los libros apócrifos podemos encontrar más menciones, y más nutridas, sobre la Virgen:

Curiosamente es en los evangelios denominados apócrifos –no autorizados por la Iglesia– donde puede encontrarse abundante información sobre la Madre de Jesús: sus padres, su infancia y su elección divina. En algunos, la Virgen es la protagonista principal: *Libro sobre la infancia del Salvador*, *Protoevangelio de Santiago*, *Evangelio de la Natividad de María*, *Libro de San Juan Evangelista*, *Evangelio del falso Mateo* y cuatro textos más, dedicados al *Tránsito de la Bienaventurada Virgen María*.⁸²

⁸¹ Los libros canónicos no se eligieron de una vez y para siempre en el cristianismo primitivo sino que hubo diferentes concilios, regionales y ecuménicos, para ir estableciendo esa canonicidad: Concilio de Hipona (393) y Concilio de Cártago (397 y 419). Es hasta finales de la Edad Media que se toma una decisión dogmática para establecer los libros canónicos en el Concilio Florentino (1441) y, sobre todo, en el Concilio de Trento (1546). La Vulgata es la versión de la *Biblia* en latín compuesta por San Jerónimo a comienzos del siglo V para cumplir el encargo que le hiciera el papa Dámaso I en 382. La intención era reemplazar a la *Vetus latina*, que resultaba inadecuada por haber sido traducida sin un criterio unificado y con calidad muy desigual. Al ser la versión sancionada oficialmente por la Iglesia católica, la Vulgata tuvo una gran difusión a lo largo de la Edad Media; el enorme número de ejemplares que se copiaron tuvo como consecuencia la deturpación del texto original debido a errores de copia, a la inclusión de lecturas de la *Vetus latina* y la inserción de glosas marginales dentro del texto “Biblia medieval”, <http://www.bibliamedieval.es/index.php/indice-manuscritos/vulgata>, consultado el 14 de noviembre de 2013.

⁸² Agustín Rico Mansilla, “En torno a Gonzalo de Berceo: Los *Milagros de Nuestra Señora* y el culto a la Virgen”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/arm/ricomansilla.htm>, consultado el 27 de septiembre de 2013.

Tengamos presente esta diferencia porque será importante para apuntalar la hipótesis sobre la eclosión del culto a la Virgen en el siglo XII, la cual es auspiciada desde las concepciones paganas y populares del pueblo llano. Curiosamente el protagonismo que tiene la Virgen en los Evangelios apócrifos se reproduce en los *Milagros de Nuestra Señora*. Esta preponderancia se manifiesta en la función que tiene la Virgen en la economía de la salvación, pues si la teología le asigna la tarea de intermediación, la literatura le concede, casi, la función salvífica:

Se ha dicho que el autor de los *Milagros* no pretende alabar a la Madre sin alabar al Hijo, y es muy cierto que tal debía ser su primera intención. Pero hay que reconocer que no se atiene siempre a esa prudente línea de conducta y que constantemente se ve tentado a sustituir a Cristo por la Virgen.⁸³

¿Cómo pasa el personaje de la Virgen de un papel secundario en los primeros textos cristianos al protagonismo que tiene en el siglo XII y XIII y, sobre todo, en la obra de Berceo? No parece que esta primacía sea producto de un proceso gradual desde aquellas escasas referencias a la madre de Dios hasta su protagonismo en el siglo XIII. Más bien es una eclosión que se dio apenas un par de siglos antes de la entrada en escena del clérigo riojano. Veamos algunos antecedentes románicos y peninsulares del culto a María que pudieron abonar el terreno para la gran cosecha mariana de los siglos XII y XIII, tal como nos los presenta Michael Gerli.⁸⁴ Ya en el siglo II, San Justino e Ireneo daban el apelativo de “Nueva Eva” a la virgen María, una clara referencia a la idea de que la virgen, con su obediencia, viene a rescatar al hombre de las consecuencias de la desobediencia de Eva. En el Concilio de Efeso (431) la virgen es reconocida como *Theotokos* o madre de Dios. Ya no es sólo un instrumento para el plan salvífico de Dios sino que se le reconoce la dignidad y la pureza que hacen que sólo ella pudiera llevar en su seno al salvador. En la península Ibérica, la liturgia mozárabe y la Iglesia visigótica son las que fomentan algunas de las prácticas claves del marianismo. Es precisamente san Idelfonso de Toledo (606-667), protagonista del primer milagro de Berceo, un tratadista y reformador de la liturgia mariana. Así llegamos hasta una figura fundamental en la introducción y auge de la devoción mariana: San Bernardo de Claraval, quien en su obra *De*

⁸³ Joël Saugnieux, *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1982, p. 27.

⁸⁴ *Op. cit.*, s/p.

aquaeductu confiere un papel de intermediaria a la Virgen, pues ella es como un acueducto por medio del cual llega la corriente salvífica de Cristo a todos los hombres. La influencia de San Bernardo no sólo se deja ver en Berceo sino en toda la península Ibérica:

La regla del Císter fundada por S. Bernardo fue introducida en España en el año 1137. Sabemos que muchos conventos peninsulares pidieron a la abadía de Claraval que les enviasen monjes franceses que pudiesen convertirse en sus guías espirituales. Estos monjes divulgaron muy pronto en España el pensamiento de su maestro. Durante una buena parte del siglo XIII la Orden del Cister conoció en nuestra Península «un esplendor comparable al que anteriormente había conocido Cluny». Este apogeo de la Orden de S. Bernardo en España coincide, por otra parte, con los años de madurez de Berceo. Por tanto su influjo parece algo esperado.⁸⁵

Berceo se encuentra inmerso en una tradición mariana en auge cuando escribe los *Milagros*. Como dice Agustín Rico Mansilla: "María estaba de moda".⁸⁶ No existe hasta la fecha una respuesta concreta e irrefutable del porqué un culto que había avanzado con cierta parsimonia desde los primeros siglos del cristianismo primitivo de pronto experimenta un auge en los siglos XII y XIII. En todo caso me parece que el panorama que he planteado de la devoción mariana hasta la entrada en escena del clérigo riojano bien puede considerarse un caldo de cultivo en donde un ingrediente o varios terminaron por generar una reacción en cadena. Es posible que uno de estos ingredientes fuera el amor cortés, que como ya se ha dicho, vino a reevaluar la imagen de la mujer en el ámbito de las cortes. Si pensamos que ya existía un tímido intento religioso por reevaluar la imagen de la mujer en la pluma de algunos Padres de la Iglesia y sumamos a estos dos elementos la piedad popular que desde las concepciones paganas de la "gran Madre" flotaba en el ambiente popular, podemos decir que en conjunto todos estos elementos bien podrían explicar la gran eclosión del culto mariano en los siglos XII y XIII. Agustín Rico Mansilla⁸⁷, siguiendo a Atienza, piensa que es posible que la Iglesia terminara por ceder al empuje popular y pagano del culto a la "gran madre" y recurriera a integrar dentro de su teología y liturgia una función cada vez más preponderante de la virgen María. Tampoco sería algo nuevo para la alta jerarquía de la Iglesia, pues como dice Víctor García de la Concha: "En

⁸⁵ Jesús Menéndez y Peláez, "La tradición mariológica en Berceo", http://www.vallenajerilla.com/berceo/menendez_pelaez/tradicionmariologica.htm, consultado el 12 de noviembre de 2013.

⁸⁶ *Op. cit.*, s/p.

⁸⁷ *Op. cit.*, s/p.

todos los tiempos la pastoral de la Iglesia ha sido favorable a las formas simplificadas de adoctrinamiento del pueblo y se ha mostrado siempre condescendiente con las formas populares de expresión de la religiosidad, tantas veces mezcladas con ganga impura de ritualismos rayanos en la superstición”.⁸⁸

Es posible también que la jerarquía eclesiástica haya vislumbrado todos los beneficios económicos que el culto a la Virgen podría redituarse en sus bolsillos. Si en algún tiempo la teología de los dirigentes de la Iglesia intentó poner de relieve la importancia de Dios padre y Jesús, también era posible desarrollar una teología y una liturgia mariana que sentaría las bases para una eclosión de este culto. Las obras de Berceo podrían ser un ejemplo de esta estrategia. Ya dijimos que podemos encontrar en ellas dos niveles: el culto y el popular. Berceo no renuncia a integrar en sus obras aspectos teológicos y litúrgicos que entenderían muy bien los clérigos pero también sabe integrar una piedad popular, sobre todo en los *Milagros de Nuestra Señora*, que sería para el regocijo del pueblo llano y los peregrinos que visitaban el monasterio de san Millán. Los beneficios económicos de las peregrinaciones a los santuarios de la Virgen y de los santos podrían ser la constatación de una exitosa estrategia desde la cúpula clerical para aprovechar esta piedad popular que nunca pudieron acallar.

⁸⁸ “La mariología en Gonzalo de Berceo”, http://www.vallenajerilla.com/berceo/garciadelaconcha/mariologia_berceana.htm, consultado el 12 de noviembre de 2013.

CAPÍTULO 3

ESPACIOS ESCATOLÓGICOS MEDIEVALES

3.1 EL INFIERNO

La representación del mal por clérigos y artistas en el Occidente medieval tuvo en el Infierno escolástico de los siglos XII y XIII un espacio escatológico muy a propósito para la construcción de imágenes, relatos y sermones que sirvieran para adoctrinar a los fieles católicos de una forma negativa, ya que con estas manifestaciones religiosas y artísticas se recurría a la pastoral del terror para contener y corregir la naturaleza pecaminosa del hombre medieval. Pongamos como ejemplo el caso de Berceo y, específicamente, los *Milagros de Nuestra Señora*. En esta colección de milagros podemos constatar que el autor centra su preocupación en el destino del alma cuando abandona su cuerpo, ya que en ese preciso momento aparecen las representaciones del mal (el diablo y sus demonios) y la representación del bien (la Virgen) para disputarse la posesión de dicha alma. Junto a las representaciones actanciales del mal no podían faltar las menciones del infierno como morada y centro de realización de la principal función de los demonios: el castigo eterno. El Infierno es, a un tiempo, la representación del espacio del mal por antonomasia y un lugar que cumple una función asignada dentro del plan divino. Pero este infierno escolástico no fue el de siglos anteriores, razón por la que vamos a empezar por definir sus principales características.

Para George Minois⁸⁹ es fundamental diferenciar entre tres tipos de infierno entre los siglos XII y XIII: el infierno teológico, el infierno racional y el infierno dogmático. Atrás quedaron el

⁸⁹ *Historia de los infiernos*, trad. de Godofredo González, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1994.

infierno popular y el de las visiones, lo que no implica que éstos hayan desaparecido sino que terminaron por integrarse en las concepciones escolásticas del más allá. El infierno de Dante, por ejemplo, es la síntesis exitosa del infierno popular y el infierno teológico. Éste se debe, sobre todo, a las doctrinas de Alberto Magno; el infierno racional, a las de santo Tomás de Aquino y, finalmente, el infierno dogmático es el que se establece desde la oficialidad religiosa cuando la existencia del Infierno y el diablo se vuelve un dogma de fe avalado por los grandes Concilios del siglo XIII. Previo a esta entronización del infierno por la Iglesia se había dado su aceptación generalizada:

A partir del siglo XI, y sobre todo del XII, el infierno, que hasta entonces se había movido en el folclore y las especulaciones teológicas, se integra perfectamente en la cultura. Asimilado tanto por las élites como por la masa del pueblo cristiano, entra en las estructuras mentales colectivas e individuales como un componente del que apenas se puede prescindir.⁹⁰

El infierno de los siglos XII y XIII es moldeado por la filosofía escolástica, lo que le confiere una ordenación lógica. El mejor ejemplo de esto es el infierno “geométrico” que Dante describe en su *Divina comedia*. En éste hay niveles, jerarquías y castigos bien diferenciados. Frente a las vacilaciones y contradicciones del infierno popular o teológico de los siglos anteriores, el infierno escolástico se construye con precisiones terminológicas y un cierto rigor matemático. Por primera vez se establece una ordenación del espacio infernal conforme a la gravedad de los pecados cometidos y se busca que los castigos sean proporcionales a las faltas cometidas. Esta cualificación y cuantificación de las penas infernales tiene que ver con la influencia de una economía mercantil en ciernes que empezaba su desarrollo en las ciudades medievales, introduciendo métodos contables cada vez más depurados. La diferenciación de las penas en el Infierno es el resultado de todo un entramado jurídico que ponía en una balanza simbólica los pecados cometidos y las buenas obras. El destino del alma dependía del lado hacia donde se inclinaba el fiel de la balanza: si pesaban más los pecados el destino era el infierno, en caso contrario, el cielo. Esta preocupación y proliferación de la materia jurídica en el destino de las almas era una muestra de cómo el resurgimiento del derecho

⁹⁰ *Ibid.*, p. 195.

romano en los estudios generales o universidades, sobre todo en las facultades de derecho, también influyó en la configuración del infierno escolástico.

Veamos algunas de las precisiones que con respecto al Infierno se llevan a cabo en los siglos XII y XIII. Entre el infierno y el Purgatorio había una cercanía espacial y funcional. Pues bien, la filosofía escolástica empieza por establecer pautas para la separación definitiva de ambos lugares: “En el siglo XII aparece la distinción entre pecados veniales y pecados mortales, de los que sólo los últimos llevaban consigo la condena eterna”.⁹¹ Con esta diferenciación empieza la separación conceptual del Purgatorio y el Infierno pues los pecados veniales son reservados para el Purgatorio mientras que los pecados mortales son competencia del Infierno. El espacio infernal, que había sido sometido a tantas discusiones acerca de su naturaleza y situación espacial, queda finalmente situado en las entrañas de la tierra. Si el camino al cielo se construye como un ascenso a las regiones donde habitan los bienaventurados, el camino al infierno se construye como un descenso al interior de la tierra en cuyo centro y límite se encuentra Lucifer devorando al pecador por antonomasia: Judas Iscariote. El infierno deja de ser tan sólo una concepción popular o un tópico de discusión teológica pues, aunque de una forma poco precisa, el diablo y las penas eternas (infierno) se vuelven dogma de fe en el cuarto concilio de Letrán, en 1215.

Otra de las precisiones que eran necesarias para conceptualizar de forma dogmática el espacio infernal tenía que ver con el momento preciso en que las almas condenadas iban al infierno. Las concepciones del infierno popular y teológico habían manejado la posibilidad de que la entrada al Infierno y el Purgatorio fuera hasta después del Juicio final. Pero esta idea tenía consecuencias lógicas que darían para debates interminables. ¿Qué sucedía entonces con el alma inmediatamente después de la muerte física y antes del Juicio final? ¿Quiénes ocupaban el Infierno y el Purgatorio si todavía no llegaba el día del Juicio y, por lo tanto, no había un veredicto definitivo sobre el destino de las almas? La solución del infierno dogmático fue contundente: la entrada al infierno era, para las almas condenadas, inmediatamente después de su muerte física. Esta solución no dejaba de plantear algunas

⁹¹ *Ibid.*, p. 226.

interrogantes. ¿Es que había dos juicios de las almas, uno después de la muerte y el otro el día del Juicio final? Pero éstas plantearon a la oficialidad religiosa menos dolores de cabeza.

Una vez resuelto el problema del momento preciso en que las almas entraban al infierno, todavía quedaba aclarar quienes iban al infierno y por qué pecados. La diferenciación entre pecados veniales y mortales no resolvía por completo este asunto, ya que, por una parte, había que definir con claridad cuáles pecados eran veniales y cuales mortales y, por otra parte, había que establecer los mecanismos por medio de los cuales el hombre, antes de su muerte, podía ser perdonado y absuelto de sus pecados, fueran estos veniales o mortales. Pecados como el adulterio, la fornicación y la traición sin duda que serían considerados como mortales, pero aquellos en los que no había tal certeza se utilizaba el criterio del conocimiento de causa. Si un pecado era cometido con dolo y premeditación era muy probable que fuera mortal: “el pecado mortal es un acto voluntario de desprecio a Dios, llevado a cabo con pleno conocimiento de causa y pleno consentimiento”.⁹² El pecado venial por antonomasia es aquel con el que todos cargamos desde el nacimiento: el pecado original. Nadie será condenado a las penas eternas por esta falta que no tiene que ver con un acto volitivo sino con una herencia ancestral. En todo caso, la gravedad de la falta será establecida por una figura religiosa que cobrará relevancia en el Concilio de Letrán de 1215: el confesor. A partir de este Concilio se vuelve obligatoria la confesión, al menos una vez al año. Ésta implica la posibilidad de una especie de purgación de los pecados en vida: la penitencia. No hay nada más grande que la misericordia de Dios. Por eso el suicidio es un pecado mortal en la Edad Media porque quien lo comete, desde Judas Iscariote, desespera de la misericordia divina. El arrepentimiento sincero y la penitencia, como el mismo Purgatorio, son mecanismos eclesiales por medio de los que el hombre mediocre puede alcanzar la remisión de sus pecados.

La siguiente precisión del infierno escolástico fue una respuesta a la siguiente pregunta que los teólogos medievales se hicieron hasta el cansancio: ¿Cómo representar las penas “corporales” del infierno en un alma que, por definición, ha perdido su esencia corporal? La respuesta fue el

⁹² *Ibid.*, p. 227.

establecimiento de dos tipos de penas que podrían sufrir las almas: la pena de privación y la de sentido. La primera es, sobre todo, la pena que sufren las almas en el Purgatorio al sentirse cercanas a la presencia de Dios pero privadas de ésta hasta que alcancen la purificación total. La segunda es la que permite representar las penas del infierno como si fueran corporales, ya que el alma ha perdido el cuerpo pero no el sentido de éste, lo que permite las sensaciones de ser quemado por el fuego infernal o ser devorado por Satán, como el caso de Judas, y volver a “regenerarse” para ser devorado por un tiempo infinito. Esta definición de la pena de sentido era de suma importancia porque el infierno, desde el popular al dogmático, siempre se ha caracterizado por infringir a las almas unas penas a todas luces corporales. La representación del diablo gana también con esta definición pues su antropomorfización y animalización no era otra cosa que la materialización de una condición angélica que, también por definición, prescindía de un cuerpo físico.

3.2 EL PURGATORIO

Durante la época de madurez literaria de Berceo (siglo XIII) la Iglesia establece la existencia del Purgatorio como un dogma de fe,⁹³ pero un siglo antes ya existía la palabra Purgatorio con valor sustantivo y todavía podríamos remontarnos más atrás en el tiempo –hasta la Antigüedad tardía– para encontrar las prefiguraciones y los ingredientes que anunciaban y configurarían el Purgatorio bajomedieval, tal como lo advierte Jacques Le Goff cuando establece sus objetivos de investigación con respecto al Purgatorio: “Mi propósito es seguir la formación secular de este tercer lugar a partir del antiguo judeo-cristianismo, mostrar su nacimiento al tiempo de la expansión del Occidente medieval en la segunda mitad del siglo XII, y su rápido éxito en el curso del siglo siguiente”.⁹⁴ El Purgatorio es una invención bajomedieval pero la idea de un más allá, diferente al cielo y al infierno venía gestándose desde la Antigüedad. Sigamos con la metáfora de Le Goff: si hay un nacimiento del

⁹³ En los Concilios ecuménicos de Lyon, en 1245 y 1274.

⁹⁴ *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1985, p. 9.

Purgatorio tuvo que haber una gestación, como hay también un crecimiento y madurez posterior. En este sentido el nacimiento del Purgatorio vendría a ser el visto bueno de la Iglesia bajomedieval a una idea que habían desarrollado los Padres de la Iglesia sobre la base de algunos pasajes de la Biblia en donde se alude a un espacio del más allá hasta entonces indeterminado. El “tercer lugar” del más allá responde a necesidades sociales y doctrinales. Por una parte recoge la piedad popular de las oraciones por el bienestar de los difuntos y, por otra, implica un cambio de visión en la cúpula de la Iglesia para atenuar la idea de un Dios severo y castigador cuyo sistema de justicia funcionaba por dualidades: blanco-negro, santo-pecador, infierno-cielo. El Purgatorio es un espacio escatológico para aquellos que no son totalmente buenos o malos, una situación vital con la que se identificaría una buena parte de la grey católica en la Edad Media.

Este lugar intermedio va a incidir en las concepciones del mal, en sus representaciones y funciones. El diablo, por ejemplo, pierde la exclusividad en la función punitiva de las almas; el infierno tendrá en el Purgatorio un espacio gemelo, ya que las representaciones de éste no distan mucho de las de aquél; la diferenciación entre pecados mortales y veniales será lo que permita dar un sustento práctico a la existencia del Purgatorio.

El Purgatorio emerge en el siglo XII como un tercer lugar⁹⁵ a donde pueden ir las almas de los hombres después de la muerte y antes del Juicio final. Por definición es un espacio de tiempo finito y positivo; finito porque, a diferencia del Cielo y el Infierno, es un espacio temporal; positivo porque es una antesala, un lugar de paso en la peregrinación del alma hacia el Cielo. Aunque no conocemos el lapso de tiempo para que un alma quede purificada y abandone el Purgatorio, sí sabemos que su destino es el Paraíso. Por esto en la mayoría de las oraciones que se ofrecen para acortar el tránsito de estas almas hacia el cielo se les nombra como las almas benditas del Purgatorio y se hacen representaciones de éstas que se colocan junto a los altares que ocupan los santos. Es decir, las almas del Purgatorio son bienaventuradas y dignas de ocupar un espacio en las iglesias y en la imaginación popular. Por las anteriores características, el Purgatorio es un “tercer lugar” más cercano

⁹⁵ *Ibid.*

al cielo debido a su función de antesala de éste pero más cercano al Infierno por la forma en que fue representado en la iconografía y la literatura bajomedieval.

El establecimiento del Purgatorio implica un cambio de perspectiva de la Iglesia con respecto a las consecuencias de la condición moral del ser humano porque se rompe este dualismo en el que el hombre medieval sólo podía ser, por una parte, un gran pecador que merece las penas del Infierno o, por otra, un santo que merece las bienaventuranzas del cielo. A partir del establecimiento del Purgatorio, el hombre puede gravitar entre la maldad y la santidad, una condición más acorde con la imperfección característica de quien nace con la mácula del pecado original y, por lo tanto, con una cierta servidumbre a quien introdujo el pecado en el mundo: el diablo. Siempre que se arrepienta de su maldad y sea perdonado o quede más cerca de la santidad que la maldad, el hombre puede tener la opción de este tercer lugar en donde el fuego purificador de Dios y los sufragios de sus familiares y amigos pueden terminar el trabajo de purificación que se interrumpió con la muerte. Junto a la confesión de los pecados y la penitencia establecida por el sacerdote para la expiación de éstos en vida, aparece, después de la muerte, un tercer lugar en donde puede continuarse la expiación de aquellos pecados no graves cuya absolución quedo pendiente. Ambas posibilidades permiten al hombre medieval vislumbrar que el Cielo no es un lugar inalcanzable.

Con la aparición del Purgatorio las representaciones de las penas en el más allá se complejizan, pues hasta ese momento el diablo tenía la exclusividad en la función punitiva de ultratumba. En el siglo XII y XIII era difícil imaginar un espacio flamígero y de sufrimiento, aunque con fecha de caducidad, sin apelar a las representaciones del diablo y del Infierno. Por eso es que en el plano de la representación del “tercer lugar” hay una “infernalización del Purgatorio”.⁹⁶ Las penas en el purgatorio se identifican con la imaginería del infierno, sobre todo, en la idea del fuego abrasador. Pero en el infierno el fuego funciona como elemento de tortura y es un fin en sí mismo, mientras que en el purgatorio funciona como elemento purificador y medio para un fin más noble: el acceso al Cielo; el fuego que arde en los infiernos es atizado por el diablo y sus demonios mientras que el fuego

⁹⁶ *Ibid.*, p. 237.

que arde en el purgatorio es atizado por el amor de Dios. El fuego no es la mayor pena de las almas en el Purgatorio, sino la conciencia que tienen de estar cerca de Dios y, sin embargo, no poder estar a su presencia (privación) por la mácula de pecado que todavía tienen de su existencia terrena.

En la Biblia no hay una mención explícita del Purgatorio pero sí se menciona en varios pasajes la existencia de un fuego purificador, lo que vendría a convertirse, gracias a la exégesis de los Padres de la iglesia en la base escriturística del Purgatorio. Vamos a revisar ahora cada uno de estos pasajes, empezando por Corintios:

Un día se verá el trabajo de cada uno. Se hará público en el día del juicio, cuando todo sea probado por el fuego. El fuego, pues, probará la obra de cada uno. Si lo que has construido resiste al fuego, serás premiado. Pero si la obra se convierte en cenizas, el obrero tendrá que pagar. Se salvará pero como a través del fuego (1 Corintios 3: 13-15).

En este pasaje el fuego no sólo es un instrumento de tortura sino también de purificación. Es además una herramienta que sirve al plan divino para aquilatar la calidad moral de las almas y su destino final. Así, el fuego es una ordalía que descubre la bondad o maldad de las almas. Pero lo más interesante de este pasaje es la idea de que el juicio final no es necesariamente el momento de la salvación o la condenación del alma sino que todavía hay una oportunidad para la expiación de las culpas. Esta idea implica la existencia de dos coordenadas, una espacial y otra temporal, para que se lleve a cabo dicha purificación. Estos parámetros son los que configuran la existencia del purgatorio como un espacio en donde se purgan las culpas por un tiempo finito para llegar limpios a la presencia de Dios.

El siguiente pasaje bíblico también fue utilizado por los Padres de la iglesia para argumentar la existencia de un espacio de purgación: “Al que calumnie al Hijo del Hombre se le perdonará; pero al que calumnie al Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este mundo ni en el otro” (Mateo 12:32). En primer lugar, se establece la idea de que hay pecados que se pueden perdonar (veniales) y pecados que no se pueden perdonar (mortales). Los pecados veniales son aquellos que pueden ser purificados en el Purgatorio. Después se configura la existencia de un tercer lugar. La referencia a “este mundo” es clara, se trata del mundo terrenal, pero, ¿cuál es “el otro” mundo? No puede ser el infierno o el cielo porque, por definición, estos lugares son el destino final para el tormento o la bienaventuranza,

respectivamente. No se trata de espacios para la expiación de pecados. De esta forma tendría que plantearse la idea de un lugar diferente al terrenal para la purificación de los pecados.

Pero ¿cómo se han de expiar los pecados en el purgatorio? Las almas que llegan ahí ya no tienen el cuerpo como instrumento para su perfeccionamiento espiritual, ni un tiempo para hacer continuas oraciones por la salvación de su alma o arrepentirse de sus pecados. Ya habíamos dicho que el fuego del amor de Dios es uno de los instrumentos para su purificación pero hay uno más: la intercesión de los vivos por medio de oraciones, misas, limosnas e indulgencias. De esta forma se establece una comunicación entre el espacio de los vivos y el de los muertos: “Porque ambos espacios se ligan entre sí a través de las relaciones que unen a la sociedad de los muertos con la de los vivos”.⁹⁷ Si la idea del fuego del amor de Dios es una concepción religiosa difícil de apresar por los fieles de una comunidad, no lo es la manifestación de la piedad popular que ya tenía en el culto a los santos y a la Virgen un primer antecedente de intermediación para la salvación de las almas. Las oraciones a las almas benditas del purgatorio empezaron a cobrar relevancia y entre todas las figuras de bulto con que estaban pobladas los altares de las iglesias empezaron a aparecer las figuras de almas atormentadas por el fuego que tenían una expresión de dolor y de esperanza a un tiempo porque, como ya hemos mencionado, estas almas sufrían tormento pero también estaban cercanas a la gloria divina. Estas almas se encontraban como suspendidas en este tercer lugar pues ya no tenían libre albedrío para tomar decisiones que redundaran en su salvación, lo que implicaba su dependencia del fuego purificador de Dios y de la intercesión de los vivos:

Pero él [Judas] presumía que una hermosa recompensa espera a los creyentes que se acuestan en la muerte, de ahí que su inquietud fuera santa y de acuerdo con la fe. Mandó pues ofrecer ese sacrificio de expiación por los muertos para que quedaran libres de sus pecados (2 Macabeos 13: 45).

Este pasaje bíblico también fue utilizado por los Padres de la Iglesia para fundamentar la existencia del purgatorio porque en éste se valida la influencia benéfica que pueden tener las oraciones para aquellas almas que murieron con la mácula del pecado. Como en los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo, el hombre puede ser imperfecto y morir en pecado pero si su devoción o creencia es firme

⁹⁷ *Ibid.*, p. 13.

puede esperar la intercesión de la Virgen o de sus parientes. En el milagro X (“Los dos hermanos”) y en el milagro XII (“El prior y el sacristán”) abundaremos en el tema del Purgatorio, según el tratamiento que le da Berceo en dichos milagros.

PARTE II

**REPRESENTACIÓN Y FUNCIONES DEL MAL
EN LOS *MILAGROS DE NUESTRA SEÑORA***

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN

La representación del mal en los veinte y cinco milagros marianos de Berceo es variada y compleja; variada porque lo mismo encontramos una representación antropomórfica o animalizada, concreta o abstracta; compleja porque el mal no sólo tiene cabida en personajes malignos –el diablo y los demonios, como es lógico pensar– sino también en el hombre medieval. Pero no me refiero al hombre común sino al consagrado al servicio de Dios. Son pocos los ejemplos en que el personaje que encarna el mal no tiene que ver con la clerecía, es decir, en estos milagros la maldad es planteada como un elemento familiar al entorno y a los personajes más preocupados por entenderla y dominarla, lo que hace más reprehensible su falta. Tal y como lo plantean los tratados retóricos en cuanto a la Fortuna: “Así, la inmoralidad será un comportamiento tanto más censurable cuanto sea conducta de un poderoso, quien, justamente, debe dar ejemplo de lo contrario”.⁹⁸ El clérigo forma parte del estamento que, merced al monopolio del conocimiento y a su función rectora en el ámbito espiritual, tiene preeminencia sobre los otros estamentos: *bellatores* y *laboratores*. Tal preeminencia debiera ser el imperativo moral para predicar con el ejemplo.

El contexto histórico clerical en el siglo XIII castellano es de críticas y reformas concernientes a la vida de los clérigos, las cuales podían manifestarse de forma interna o externa a la institución religiosa. Podemos encontrar un ejemplo de la crítica interna en el trabajo que ahora nos ocupa, pues en los *Milagros* hay una condena generalizada al comportamiento desordenado de los clérigos. Este tipo de crítica también se hace presente en los Concilios y, por contraste, en la forma de vida de los

⁹⁸ Antonio Azaustre y Juan Casas, *Manual de retórica española*, Barcelona, Ariel, 1997, p. 30.

miembros de las órdenes mendicantes (dominicos y franciscanos), quienes se propusieron enfrentar los vicios más comunes de los clérigos (simonía, lujuria e ignorancia) por medio de fomentar, con el ejemplo propio, el regreso al “ideal evangélico (de pobreza y renuncia total a este mundo) y el ideal apostólico (de anunciar una iglesia reformada)”.⁹⁹

La lujuria y la ignorancia aparecen en los *Milagros*, aunque de forma desigual, pues el primero se presenta en cuatro milagros (II, VII, VIII y XXI), mientras que la ignorancia sólo en uno: "El clérigo simple" (IX). Como podemos ver, el pecado de fornicio es el que más se repite, lo que nos indica por dónde iban las preocupaciones de Berceo con respecto a la representación del mal en los clérigos. La misma inquietud se refleja en el IV Concilio de Letrán (1215), ya que su canon XIV impone penas severas, hasta la deposición, a los clérigos lujuriosos.¹⁰⁰ A pesar de que el pecado de la ignorancia sólo es protagonista de un milagro, éste es importante porque recrea la historia popular del hombre palurdo que, a falta de grandes dones intelectuales, ofrece a la Virgen lo único que sabe hacer: una misa dedicada a ella que repite una y otra vez por falta de repertorio. Esta preocupación por la ignorancia de algunos clérigos se ve reflejada en el Concilio Lateranense IV, en el que se “insiste en que éste [el clérigo] reciba una educación intelectual adecuada a la dignidad y ministerio del sacerdocio”.¹⁰¹

A pesar de que Berceo muestra inquietud por la formación de los monjes y sacerdotes que protagonizan sus milagros, exige de aquéllos una devoción particular que está por encima de su probidad o preparación intelectual. Dicha devoción se manifiesta en gestos de adoración o cariño hacia la Virgen que tienen la regularidad de un mecanismo de relojería y que no siempre están acompañados por la debida reflexión: “La ayuda milagrosa se posibilita siempre por la devoción ciega a María, lo que no impide a los protagonistas cometer sus pecados, como el «sacristán impúdico» (II)

⁹⁹ Bonifacio Palacios Martín, “Los dominicos y las órdenes mendicantes en el siglo XIII”, en José Ignacio de la Iglesia Duarte, *et al.* (coords.), *VI Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1996, p. 32.

¹⁰⁰ Nicasio Salvador Miguel, “Soltería devota y sexo en la literatura medieval. Los clérigos”, en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *La familia en la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 317-348, p. 320.

¹⁰¹ Isabel Uría Maqua, “Estudio preliminar”, en Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, edición de Fernando Baños Vallejo, Barcelona, Crítica, 1997, p. x.

quien, antes de emprender sus escapadas nocturnas, no olvidaba inclinarse ante la estatua de la Virgen".¹⁰² Por supuesto que el culto a la Virgen descrito en los *Milagros* es más complejo que la simple gestualidad de los protagonistas ante la imagen de la madre de Dios. Así, podemos ver también el esmero que ponen los monjes en adornar la imagen de María, las misas dedicadas a ella, las oraciones específicas (Ave María) y los himnos cantados en su honor (Salve Regina Sancta). Pero todas estas manifestaciones más elaboradas del amor a la Virgen conviven con las expresiones más sencillas e irreflexivas de unos protagonistas generalmente imbuidos de maldad.

Otra manifestación histórica —junto a la literaria de los *Milagros*— indicativa de la preocupación que había a fines de la Edad Media por corregir los vicios de los clérigos es el surgimiento de las órdenes mendicantes en el siglo XIII: "Estas nuevas órdenes 'misioneras' que seguían el mandato imperativo de Cristo, fueron instrumentos fundamentales de la reforma eclesiástica, tomando como ejes de acción, el ideal evangélico y la tarea apostólica".¹⁰³ El ideal evangélico de estas órdenes era la humildad y la pobreza que muchos clérigos ya no practicaban. Los dominicos y los franciscanos representaron el esfuerzo de la Iglesia por acercarse a este ideal dentro de la ortodoxia cristiana. Además, la orden de los dominicos fue asignada posteriormente al combate intelectual —por medio de la prédica— contra los heresiarcas que propagaban ideas heterodoxas sobre los dogmas cristianos. Los dominicos intentaron traer al redil a todos estos "cristianos" que se habían desbalagado al escuchar la prédica incendiaria de los herejes, pero las cruzadas de exterminio contra éstos implicaron un cambio de función para los dominicos, quienes pasaron de predicadores a inquisidores del Santo Oficio.

Ya que hemos tocado el tema de la herejía, me detendré brevemente en una de ellas —la cátara— debido a su inscripción en el anticlericalismo del siglo XIII y, sobre todo, por la concepción del mal que tenían, la cual nos servirá de contraste con la que Berceo toma de sus fuentes latinas y amplifica en los *Milagros*. Esta herejía, cuyo desarrollo y trágico fin corre paralelo al contexto histórico de

¹⁰² Juan Manuel Cacho Blecua, "Introducción", en Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Madrid, Espasa Calpe, 1990, pp. 35-36.

¹⁰³ García de la Borbolla, "Algunas consideraciones sobre la predicación medieval a partir de la hagiografía mendicante", *EREBEA. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 1 (2011), pp. 57-82, p. 60.

Berceo (siglos XII y XIII), fue el blanco principal de los ataques de los dominicos, quienes, en principio, los combatieron con la prédica, mismo método que los herejes utilizaban para diseminar su doctrina. Ambos contendientes tenían en común el ejercicio de la pobreza evangélica como respuesta a las conductas inmorales de los clérigos y su empoderamiento, pero estaban situados en trincheras opuestas: la ortodoxia en el caso de los dominicos y la heterodoxia en lo que respecta a los cátaros. Puesto que entre ambos grupos hay coincidencias, definir la herejía nos permitirá atisbar también en sus diferencias. Como lo indica la etimología de la palabra “herejía”, estamos ante un problema de apreciación o elección sobre una base común que, en el caso de dominicos y cátaros, es el Nuevo Testamento: “Los Cátaros no tenían [...] más texto sagrado que la Biblia, en especial el Nuevo Testamento, y se proclamaban herederos directos de la tradición apostólica”.¹⁰⁴ Los cátaros son herejes porque, a pesar de compartir con los dominicos y la cristiandad en general las lecciones bíblicas, difieren de éstos en la exégesis. Niegan, por ejemplo, la encarnación de Cristo, ya que para ellos toda materia es creación del demonio. Por lo tanto, predicán que la venida de Cristo fue en un cuerpo simbólico (docetismo).

Las diferencias con respecto a la doctrina son moneda común en la historia de las religiones que comparten algún elemento, sea un libro (la Biblia), unos protagonistas (profetas) o una cosmovisión (monoteísmo). Pero señalar la herejía y proclamar una cruzada para su exterminio tiene implicaciones que van más allá de dichas desavenencias. En primer lugar debe haber un fortalecimiento de una de las partes, tal y como sucedió con la Iglesia romana a partir del siglo X con respecto a judíos, musulmanes y cátaros. Después, las diferencias de apreciación deben establecerse sobre la base de una creencia común (Cristo). Ni judíos ni musulmanes reconocieron a Cristo como el mesías, lo que sí hicieron los cátaros. Tener al enemigo en casa es quizá lo que condujo a la Iglesia a actuar con tal virulencia en contra de los cátaros. Después de una tensa convivencia con judíos y musulmanes, a lo más que llegan los jerarcas cristianos es a la expulsión de dichos grupos, nunca al exterminio. La distinción entre hereje y judío queda patente en el discurso historiográfico de Le Goff:

¹⁰⁴ Francesco Zambon, “Introducción”, en *El legado secreto de los cátaros*, Madrid, Siruela, 1997, pp. 13-36, p. 13.

“A la vez que a los herejes, se pone también en el índice, se acosa y se acorrala a los judíos (el IV concilio de Letrán, en 1215, les impone la obligación de llevar una insignia distintiva, la rueda)”¹⁰⁵. Si los judíos fueran considerados herejes, bastaba con utilizar esta última palabra para incluirlos en una persecución que, sin embargo, parece ponerlos en una misma categoría.

Más allá de su inscripción dentro de las herejías del siglo XIII, lo que nos interesa recalcar en los cátaros es su concepción del mal, la cual servirá de contraste con el desarrollo que de dicha concepción toma Berceo de sus fuentes. Para los cátaros el mal es producto del demonio y se hace presente en la materia que éste domina, razón por la cual el cuerpo no tiene la función edificante que, por poner un ejemplo, tiene para el mártir. Bajo esta perspectiva la resurrección carece de sentido, la omnipotencia divina se circunscribe a la esfera del bien y el precepto bíblico que invita a los hombres a poblar el mundo se vuelve una forma de reproducir el mal. Más adelante vamos a comparar la concepción tan distinta que del mal hay en los *Milagros*, pero baste decir por ahora que en esta colección el mal es una condición necesaria de la existencia (sufrimiento) o una elección del hombre (pecado), en muchas ocasiones bajo el acicate de una figura maligna (diablo) que, sin embargo, no se considera como origen del mal, ya que ella misma es una creación de Dios. Terminaremos este breve repaso de la herejía cátara con la siguiente consideración: una doctrina sin pretensiones de empoderamiento, por fuerza tuvo que llamar la atención de los nobles, quienes tenían constantes roces con una Iglesia cristiana que sí tenía tales pretensiones. En cuanto al pueblo llano, nada podía ser más efectivo para ganar su estima que ver la actitud intachable de unos hombres que predicaban su mensaje de pobreza y humildad con el ejemplo, en contraste con los clérigos que difundían el mismo mensaje, pero se rodeaban de lujos y obtenían cada vez más poder económico a través de la compraventa de bienes espirituales.

En esta coyuntura histórica de críticas y reformas a la clerecía, Berceo ocupa un lugar destacado; su oficio literario es la expresión refinada de su función como formador de nuevas generaciones de religiosos en el monasterio de San Millán. Además, su condición de clérigo secular

¹⁰⁵ Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona - Buenos Aires - México, Paidós, p. 283.

le permitió tener la libertad de movimiento necesaria para desplazarse a otros monasterios, quizás a la Universidad de Palencia e, incluso, participar en la implementación de las reformas emanadas del IV Concilio de Letrán:

La posible participación de Gonzalo de Berceo en los intentos de reforma del episcopado durante y después de la visita del cardenal Juan de Abbeville estaría en consonancia con el lugar privilegiado que ocupan en los *Milagros de Nuestra Señora* las elecciones episcopales irregulares, en las que la Virgen interviene en tres ocasiones: en el primero, la casulla que ha regalado a San Ildefonso estrangula a Siagrio, su indigno sucesor en el arzobispado de Toledo; en el decimotercero, María aparece para asegurar el nombramiento de un buen católico, San Jerónimo de Pavía; en el vigesimoquinto y último, desciende a los infiernos para recuperar el contrato firmado con el diablo por Teófilo, un vicario que se había negado a aceptar su elección como obispo.¹⁰⁶

Esta libertad también permitió a Berceo entrar en contacto con la sabiduría no letrada del pueblo, la cual incorporó en sus obras. Así, los *Milagros* están inmersos en el ambiente popular de invectivas contra los clérigos en la baja Edad Media, pero también son la expresión de un saber teológico que se decanta por los caminos menos áridos de la literatura romance.

Del análisis de los *Milagros* se sigue que hay dos vías (interna / externa) por medio de las cuales el mal incide en el hombre. La vía interna forma parte de la naturaleza de éste. El ejemplo por antonomasia en este rubro es el pecado original. Desde un punto de vista filosófico dicha vía está asociada con la finitud o debilidad del hombre, la cual ha sido estudiada por Ricoeur,¹⁰⁷ quien considera que la labilidad o debilidad constitucional del hombre hace que el mal sea posible. Para explicar esta debilidad Ricoeur utiliza el concepto de “intermediario”, el cual define la situación vital del hombre. Éste se encuentra entre la finitud y la infinitud, se concibe como inferior a un ser todopoderoso, pero superior a la nada. Su libertad le permite elegir entre el bien y el mal, lo que, paradójicamente, posibilita la aparición de este último. Por esto el autor llama “siervo albedrío” al libre albedrío. La noción medieval del cuerpo como cárcel del alma¹⁰⁸ o aliado del diablo en el pecado de la lujuria es un ejemplo más del mal interno. La segunda vía del mal la conforman el conjunto de

¹⁰⁶ Juan Carlos Bayo e Ian Michael, “Introducción”, en Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Madrid, Castalia, 2006, p. 14.

¹⁰⁷ *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969.

¹⁰⁸ Al respecto dice Le Goff (*Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1985, p. 52): “La encarnación es humillación de Dios. El cuerpo es la prisión (*ergastulum*, prisión para esclavos) del alma; y ésta es más que su imagen habitual, la definición del cuerpo”.

entes externos al hombre, los cuales funcionan como sus enemigos: el diablo, los demonios, la Naturaleza, etcétera. Dichos entes incitan al mal o infieren castigos físicos y enfermedades, esto último es lo que le ocurrió al patriarca Job. Estas realizaciones del mal hacen necesario plantear la distinción entre mal y sufrimiento. El primero está vinculado con la acción del hombre, es un mal-hacer que tiene consecuencias (castigo). Cuando el hombre actúa mal espera un castigo, poco importa que dicha acción malévolas haya sido por incitación de los diablos o por la debilidad constitutiva del hombre. Por el contrario, el sufrimiento es un mal-estar que no necesariamente tiene que ver con la acción pecaminosa del hombre. El fracaso, la enfermedad, la vejez, la muerte y todas las catástrofes naturales que afectan al hombre están situadas en este rubro. El mal-estar o sufrimiento presenta mayores complicaciones para su explicación porque no es fácil justificar la existencia de un mal que no es consecuencia de las acciones morales del hombre. Dicho mal se ha interpretado como una injusticia debido a la falta del nexo causal entre la acción del hombre y su padecimiento. El libro de *Job* es un ejemplo de esta situación, pues el protagonista de dicho texto no entiende por qué es víctima de la enfermedad y la muerte de sus seres queridos si siempre ha obrado con rectitud. Sus detractores se empeñan en convencerle de que el nexo causal existe, es decir, que Job ha pecado, aunque no sea totalmente consciente de sus faltas, lo que explica la situación deplorable en que se encuentra. En la historia de Job la frontera entre el mal-estar y el mal-hacer se difumina porque Dios “castiga” al hombre de forma inmerecida, es decir, no hay nexo causal entre el castigo recibido y las buenas acciones de Job. Él percibe como mal-estar sus enfermedades porque está seguro de su probidad pero sus prójimos lo perciben como castigo de algún pecado que Job niega o ignora. Este último parecer abona el terreno para interpretar todo mal como castigo.

1.1 ESTADO DE LA CUESTIÓN

Una revisión puntual de la “Bibliografía sobre Gonzalo de Berceo”¹⁰⁹ preparada por Isabel Uría Maqua, Fernando Baños Vallejo y Vanesa Hernández Amez y de los “Estudios sobre Gónzalo de Berceo en internet”,¹¹⁰ de María Jesús Lacarra y Ana Carmen Bueno Serrano, nos muestra que escasean las investigaciones sobre la representación del mal en la obra de Berceo. La mayoría de investigadores se centra en los *Milagros de Nuestra Señora* pero no con el enfoque que en esta tesis pretendemos. Nosotros establecimos en la introducción de esta investigación que la representación del diablo es sólo una parte de un conjunto más amplio que es la representación del mal. Es cierto que la representación del diablo ocupa un lugar especial en los presupuestos analíticos de esta tesis, pero es importante tener en cuenta otras elaboraciones del concepto del mal que podemos encontrar en los textos berceanos en donde la representación del diablo no funciona como un mecanismo de causa-efecto en la existencia del mal.

Alberto Baeyens¹¹¹ nos plantea en el título de su trabajo un estudio del diablo en la obra de Berceo aunque finalmente se ciñe a dos obras: la *Vida de san Millán* y los *Milagros de Nuestra Señora*. Este estudio toma como pretexto la obra de Berceo para estudiar la figura del diablo en la Edad Media, pues en palabras de su autor: “El objetivo [...] es mostrar las características y propiedades que se atribuían al diablo en la Edad Media, ilustradas con los datos que nos proporciona la obra de Gonzalo de Berceo”.¹¹² El análisis de las dos obras arriba mencionadas no es rigurosamente textual porque se basa en la descripción más o menos libre de los pasajes que el autor considera pertinentes y no de citas puntuales de las obras. Es interesante la tipología que se hace en este estudio de las funciones que lleva a cabo el diablo en la Edad Media, entre las que se encuentran su capacidad para inducir al pecado, su labor punitiva en este mundo, pero sobre todo en el otro, y su función de

¹⁰⁹ <http://www.vallenajerilla.com/berceo/bibliografia.htm>, consultado el 7 de noviembre de 2013.

¹¹⁰ http://www.cervantesvirtual.com/portales/gonzalo_de_berceo/estudios_internet/, consultado el 15 de septiembre de 2013.

¹¹¹ “El ‘Mortal enemigo’: el diablo en la obra de Gonzalo de Berceo”, *Memorabilia. Boletín de Literatura Sapiencial*, 6 (2002), s/p.

¹¹² *Ibid.*

control social a través del temor. En este trabajo no se disocian los conceptos “mal” y “diablo”. Por el contrario, hay una tendencia a asociarlos a través de la sinonimia: Mal=diablo, la simbología: el diablo es el símbolo del Mal, la quintaesencia: el diablo es el sumo mal, el mal por antonomasia etcétera. En donde sí encontramos una voluntad de diferenciación es en la representación literaria del diablo y en la reflexión sobre su naturaleza numérica. En el primer caso el autor se preocupa por plantear la importancia de un deslinde entre el retrato literario del diablo como ente físico y psicológico, mientras que en el segundo caso nos habla del diablo en singular (diablo príncipe) y el diablo en plural (los demonios).

En este trabajo se toman en cuenta las fuentes latinas de Berceo para dilucidar si el diablo berceano es copia fiel de un modelo o construcción “original” del clérigo riojano, o, en otras palabras, si la representación literaria del diablo debe más a sus fuentes o a su refundidor. Esta consideración es de suma importancia porque entre las diferencias y similitudes del modelo y la refuncionalización de la representación de la figura diabólica podemos ver la evolución de ésta entre varios siglos y dos literaturas (latina y romance) que terminarían por hermanarse en la obra de Berceo. Después del cotejo, el autor coincide con la mayoría de la crítica al considerar que Berceo dramatiza las fuentes latinas de sus obras, que son más bien austeras. Esta dramatización se lleva a cabo, sobre todo, y para efectos del tema que aquí nos interesa, en la representación del diablo no sólo en voz del narrador sino también por medio de diálogos directos en los que el maligno toma la palabra, lo que vendría en apoyo de la consideración de éste como un ente psicológico, posibilidad que antes mencionamos.

Finalmente, el autor considera que el diablo berceano es un diablo terrible muy a propósito para que la Iglesia utilice una pastoral del miedo, pero acude a los estudios de Bajtín sobre la cultura popular en la Edad Media para plantear dos representaciones paralelas del diablo: la oficial (terrible) y la popular (cómica). Este planteamiento permite la consideración de que en la obra de Berceo predomina la posición oficial del diablo terrible pero que no falta la visión popular del diablo cómico.

Por su parte, Alan Deyermond¹¹³ estudia las representaciones del diablo en forma de animal en dos obras de Berceo: los *Milagros de Nuestra Señora*, en "El monje borracho", y en la *Vida de Santo Domingo*. Trabajo especialmente interesante para nosotros que trataremos el tema de la animalización del diablo. En cuanto a la primera obra analizada, el autor destaca la representación animal del diablo como una degradación del personaje diabólico y una caracterización muy *ad-hoc* para una pastoral del terror. En este trabajo hay un énfasis por rastrear no sólo la fuente directa del clérigo riojano sino ir más atrás en la tradición. De esta forma se mencionan los motivos folclóricos que utiliza Berceo para construir el personaje diabólico en el "Monje borracho" (el diablo en forma de animal y la Virgen que rescata a un hombre atacado por el diablo) y la presencia de la tradición bíblica, ya que Deyermond considera el salmo 22 de la Biblia como posible fuente de este milagro. El autor señala también la existencia del mecanismo de la comicidad, ya que para los receptores coetáneos los animales terribles que representan al diablo no pasarían de ser las visiones de un monje borracho. Para nosotros es importante este aspecto porque tiene que ver con la representación del diablo folklórico y el recurso de la comicidad como válvula de escape para que el hombre medieval soportara la presión de tener a un diablo terrorífico como constante amenaza a la salvación de su alma. Como otros investigadores, Deyermond también señala que Berceo amplifica sus fuentes latinas para representar aspectos que le interesan resaltar, uno de ellos es la representación del mal.

Cuando el autor analiza un pasaje de la *Vida de San Millán* (las visiones demoniacas de la joven Oria), nos habla brevemente de las teorías que había de los sueños en la Edad Media y, sobre todo, de la posibilidad de la representación del diablo en éstos. Se hace énfasis en este apartado sobre la importancia de la psicología de los personajes pues la aparición del diablo en forma de serpiente (fálica) en los sueños de las monjas podría ser achacada a la represión sexual característica de los claustros. Finalmente, Deyermond menciona la representación diabólica de la serpiente como símbolo sexual en la Edad Media, con lo que la sexualidad humana se vuelve en las concepciones

¹¹³ "Berceo, el diablo y los animales", en *Homenaje al Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas, Dr. Amado Alonso, en su cincuentenario, 1923-1973*, Buenos Aires, Comisión de Homenaje al Instituto de Filología, 1975, pp. 82-90.

religiosas del cristianismo un mal que acecha desde dentro al hombre medieval, aspecto sobre el que reflexionaremos en “El monje fornicario”.

María del Mar Gutiérrez Martínez¹¹⁴ nos ofrece un estudio comparativo, estadístico, lingüístico y etimológico de los nombres del diablo que aparecen en la obra de Berceo. En la primera parte de este trabajo demuestra convincentemente –a través de procedimientos estadísticos– que Berceo tiene una riqueza verbal para nombrar al diablo que no tienen ni sus fuentes latinas ni otras obras del siglo XIII, y para demostrar esto último hace también una revisión de los nombres del diablo que aparecen en las *Cantigas* de Alfonso X el sabio. En este trabajo se demuestra que la riqueza verbal de Berceo no sólo sirve para nombrar al diablo de muchas maneras sino también para evitar nombrarlo, ya que el repertorio del clérigo riojano incluye eufemismos y metáforas para referirse a él.

Entre todos los nombres que se asignan al diablo en la obra de Berceo, en este trabajo se analizan especialmente dos de ellos: diablo y demonio. Son los nombres más recurrentes pero también aquellos que establecen una diferenciación entre la cultura letrada y la popular, pues mientras que en la primera ambos se utilizan de forma diferenciada (diablo es el señor del mal y demonio o demonios son sus ayudantes), en la segunda se utilizan indistintamente o como sinónimos. De la cultura popular son también los apelativos ingeniosos que utiliza Berceo para nombrar al diablo, un mecanismo de comicidad que sirve para aliviar un poco el terror que este personaje causaba.

La segunda parte de este trabajo es muy importante para nuestro estudio, ya que se establece una relación entre lo que sería la descripción del diablo –a través de su nombre– y la función que este tiene en la obra de Berceo. De esta forma hay apelativos que revelan la naturaleza del diablo como enemigo del hombre: “mal enemigo” o “mortal enemigo”; mientras que otros revelan algunas de sus características principales para actuar en contra del hombre como son su falsedad y capacidad para el engaño y la traición: “traidor”, “falso traidor”, “falso vozero”, etcétera. Algunos de estos apelativos se enriquecen por medio del mecanismo de asociar con el diablo a todos los personajes que no

¹¹⁴ “El nombre del diablo en la literatura medieval castellana del siglo XIII”, *Berceo*, 134 (1998), pp. 39-54.

pertenecen a la grey católica: los judíos, los musulmanes y los paganos. Finalmente, algunos apelativos también tienen la función de degradar la representación diabólica pues por medio de éstos se equipara al diablo con alguna bestia, como es el caso del apelativo “can traïdor”.

Jacques Joset¹¹⁵ hace una comparación del milagro VI de Berceo (el ladrón devoto) y el “Enxiemplo del ladrón que fizo carta al diablo de su ánima” (*Libro de buen amor*) porque considera que el contraste lingüístico (castellano riojano del XIII y variante toledano del XIV), la cercanía formal (cuaderna vía) y la ética piadosa de Berceo en comparación con la ética ambigua del arcipreste deben arrojar conclusiones satisfactorias y deberían revelar huellas de cambios sociohistóricos. Para nosotros es importante el análisis que se hace en este trabajo del pacto diabólico puesto que trataremos este tema en el milagro de Teófilo. Joset considera que el destino de los ladrones, en ambos ejemplos, está inscrito en sus personalidades desde el principio de los relatos pues el ladrón de Berceo es relativamente inocente mientras que el ladrón del arcipreste es malvado. El pacto diabólico en el caso de Berceo implica un engaño del diablo más que una maldad intrínseca del ladrón. Pero a final de cuentas en el destino del ladrón berceano prevalece un pacto anterior (la devoción a la Virgen) sobre el pacto posterior con el maligno, lo que implica que el poder del diablo nada puede contra la misericordia divina. Las conclusiones del autor nos dicen algo más sobre la representación del diablo, ya que éste coincide con la mayor parte de la crítica en asignar una figura terrorífica al diablo del siglo XIII pero la comparación con el ladrón del arcipreste le lleva a plantear un cambio de paradigma: el diablo del XIV tiende a la comicidad. Pero no es la personificación del mal (diablo) el principal interés de Joset sino el tratamiento positivo o negativo que se da en la figura actancial del ladrón. En el caso de Berceo hay un tratamiento positivo puesto que el ladrón es salvado por la Virgen y cambia de vida a raíz de esta intervención. En cambio, el ladrón que aparece en el *Libro de buen amor* es ahorcado sin que haya una intervención divina y sin arrepentimiento de por medio.

¹¹⁵ “Entre vírgenes y diablos: de Berceo al Arcipreste”, en Francisco Crosas, (ed.), *La fermosa cobertura. Lecciones de Literatura Medieval*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2000, pp. 187-205.

Juan Antonio Ruiz Domínguez¹¹⁶ estudia el personaje del diablo medieval en la obra completa de Berceo, teniendo muy presente las fuentes y las obras coetáneas del clérigo riojano. Divide su estudio en “Poder del diablo”, “Polimorfismo”, “Epítetos”, “Rasgos físicos y psíquicos”, “Organización diabólica” y “Pacto satánico”. El autor hace un planteamiento interesante para nuestra investigación, ya que considera que la aparición del diablo en el paraíso terrenal supone la entrada del mal en la tierra. Además, también achaca al diablo otras formas de mal que asolan al hombre medieval y que no funcionan como representaciones del diablo sino como manifestaciones de su poder.

Ruiz Domínguez coincide con la mayoría de los críticos al considerar que en el siglo XIII hay unos rasgos precisos y definitorios del diablo que hasta entonces no existían (salvo en el arte). El principal rasgo es su talante terrorífico, lo que no implica que no pueda tener representaciones cómicas. Es un personaje complejo porque en su representación se abonan rasgos físicos y psicológicos, y esto no funciona sólo para el diablo berceano sino también para el que aparece en las *Cantigas* de Alfonso X el Sabio y en los poemas del mester de clerecía. Esta presencia terrorífica no exime al personaje diabólico de ser parte de una labor catequética considerada dentro del plan divino y que redundaba en el perfeccionamiento espiritual del hombre. Cuando el autor se refiere a los rasgos psicológicos del diablo nos habla, sobre todo, de uno: el del eterno perdedor, pues considera que el personaje diabólico es consciente de su derrota ante los paladines del bien (la Virgen, los ángeles, los arcángeles y, de vez en cuando, algunos de los santos). Por eso, aunque hace esfuerzos desesperados por luchar contra ellos, su disposición psíquica es más bien pesimista. En este trabajo se tiene muy presente la pluralidad de demonios que hay en la obra de Berceo, por eso cuando se analiza la "Organización diabólica" salen a relucir las jerarquías de la organización feudal del siglo XIII. La representación de las huestes malignas se divide así en el diablo príncipe o rey y una pluralidad de demonios menores que se encargan de los trabajos de menor importancia.

¹¹⁶ “El diablo medieval”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/diablo.htm>, consultado el 22 de agosto de 2013.

Juana Lorena Campos Bustos¹¹⁷ se centra, sobre todo, en los *Milagros de Nuestra Señora*. Tiene un enfoque dualista al señalar su intención: “ver con claridad textual quiénes son los buenos y quiénes los malos en esta obra”. El bien y el mal son estudiados en sus representaciones literarias actanciales. La Virgen detenta el papel principal en la lucha contra el mal y se erige como encarnación del bien. En este trabajo se menciona poco al personaje diabólico pero se entiende que es el antagonista de la Virgen. La maldad anida, sobre todo, en los pecadores que, sin embargo, obtienen una especie de seguro de vida eterna al combinar su imperfección con una genuina devoción mariana.

Campos Bustos analiza el personaje del judío porque generalmente está asociado con la maldad del diablo y no posee la devoción a la Virgen. A final de cuentas la distinción que hace la autora entre buenos y malos tiene que ver con las creencias religiosas que éstos detentan en la diegésis. Los buenos, aunque imperfectos, profesan la fe católica y tienen en común la devoción mariana; los malos son los judíos, los musulmanes y los paganos, todos ellos asociados de una u otra manera al diablo.

Raquel Fidalgo Lagarra¹¹⁸ se centra en los *Milagros de Nuestra Señora* para estudiar el personaje diabólico. La autora parte de la cosmovisión cristiana de la Edad Media para postular la familiaridad de los santos, la Virgen y Cristo, pero también la cercanía de las fuerzas del mal, sobre todo, del diablo. Su objetivo es estudiar la caracterización del diablo y el tratamiento literario que le da Berceo desde la perspectiva de que éste representa el mal supremo. Para esto, toma en cuenta la jerarquización del reino del mal en dos entidades: el diablo y los demonios. En singular aparece el príncipe de este mundo y en plural los demonios que le sirven y realizan tareas secundarias como atormentar las almas y llevarlas al infierno. Esta jerarquización no impide que alguno de los demonios pueda actuar en representación del diablo, es decir, como su vicario.

En este artículo se destaca la amplificación de las fuentes latinas que hace Berceo para delinear de una forma más clara las funciones que tiene el diablo en los *Milagros*. Así como otra función no

¹¹⁷ “Los buenos y malos en los *Milagros* de Berceo, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/buenosmalos.htm>, consultado el 19 de noviembre de 2013.

¹¹⁸ “El diablo en los *Milagros* de Berceo”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/fidalgo/diablo.htm>, consultado el 18 de noviembre de 2013.

menos importante: la de ser un instrumento de perfeccionamiento de la vida espiritual del hombre, pues es a través de sus engaños y obstáculos que el hombre medieval debe crecer en su fe para alcanzar la vida eterna. También se analiza en este artículo la animalización del diablo desde el aspecto simbólico, ya que cada uno de los animales en cuya figura se encarna el personaje maligno tiene una connotación especial. La autora destaca la representación del diablo como una metáfora del mal. De esta forma todos los males del mundo medieval podían ser achacados al diablo, aunque algunos de ellos fueran una manifestación de la naturaleza: las heladas y las inundaciones, mientras que otros fueran resultado de la escasa higiene del mundo medieval: las pestes.

En este trabajo se analiza la psicología del mal encarnada en el diablo y sus demonios. En este sentido, el diablo tiene la psicología del eterno perdedor pues nunca podrá vencer a su principal oponente en los *Milagros*: la Virgen. En cuanto a los demonios, debemos decir que se les atribuye una psicología de masas pues actúan de una forma gregaria haciendo grandes aspavientos cuando se les arrebatan un alma o cuando huyen despavoridos de la presencia de la Virgen.

Olegario García de la Fuente¹¹⁹ estudia el léxico bíblico de Berceo tomando en cuenta que algunos de los vocablos bíblicos pudieron trasvasarse a la prosa del clérigo riojano por medio de la liturgia y los textos de los Padres de la iglesia, pero, a su vez, estos textos debieron abreviar en la Biblia latina, por lo que la conexión es totalmente válida. El autor sigue a Gormly, quien clasifica el material bíblico empleado por Berceo en cuatro apartados: las citas, las reminiscencias, las alusiones y las paráfrasis, para después mostrar el giro novedoso que Berceo hace de sus fuentes latinas con respecto al léxico bíblico pues, por poner un ejemplo, éste utiliza términos populares ahí donde las fuentes utilizan un vocabulario más culto. Finalmente García de la Fuente hace dos clasificaciones para estudiar el léxico bíblico en Berceo: las palabras bíblicas por el significado y las palabras bíblicas por la forma externa. Las primeras son aquellas que se encuentran como tales en las fuentes latinas aunque en su proceso de castellanización hayan sufrido ligeros cambios o semánticamente se hayan enriquecido. Las segundas son palabras que ya no se encuentran de forma directa en algunas de las

¹¹⁹ “Sobre el léxico bíblico de Berceo”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/garciadelafuente/lexicobiblico.htm>, consultado el 20 de noviembre de 2013.

vulgatas latinas pero que sin duda están emparentadas con los morfemas bíblicos. Con estos datos se elabora una lista minuciosa de todos los cultismos bíblicos que aparecen en la prosa de Berceo y que no necesariamente aparecen en las Biblias latinas que pudo conocer.

Juan Pedro Rodríguez Hernández¹²⁰ estudia la representación del diablo en los *Milagros de Nuestra Señora*, aunque señala de forma certera que esta personificación no siempre es una representación actancial pues también se da la presencia implícita del maligno a través de asociarlo con la naturaleza pecaminosa del hombre medieval. En este trabajo se considera que hay rasgos de teatralidad en la representación del diablo puesto que, según el juicio del autor, los *Milagros de Nuestra Señora* estaban destinados a la lectura en voz alta y a la representación ante un auditorio selecto. Esta representación tiene elementos cultos y populares aunque el autor considera que estos últimos predominan en el diablo berceano.

En este artículo se señala la labor punitiva del diablo como una de sus principales funciones, encomienda claramente supeditada al propósito divino. También se toma en cuenta la labor tentadora del diablo como un instrumento para perfeccionar y aquilatar la fe del hombre en Dios. El autor resalta el conocimiento que tiene el diablo de las Escrituras y su oficio retórico por medio del cual pone trampas al entendimiento de los hombres. En cuanto al aspecto físico, destaca los rasgos monstruosos que se encuentran muy lejanos a la condición de ángel bello que tenía el diablo antes de rebelarse a los designios divinos. El pacto demoniaco también es tratado en este artículo desde la perspectiva del homenaje vasallático que en la Edad Media un súbdito ofrece a su señor. En este sentido, el diablo es un señor en pugna con el señor celestial (Dios). Rodríguez Hernández señala que los personajes malignos asociados al diablo son por lo regular quienes profesan otro credo religioso: judíos y musulmanes. También hay coordenadas espacio-temporales asociadas con el diablo: infierno, purgatorio, desiertos, despoblados, la noche, etcétera. Finalmente, el autor describe la corte infernal como una transposición de las cortes feudales, lo que es evidencia del grado de penetración de las instituciones medievales en la conceptualización del personaje maligno.

¹²⁰ “El diablo en los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo”, *Espacio, tiempo y forma*, III, 17 (2004), pp. 519-532.

Este breve panorama nos muestra que la crítica se ha decantado por estudiar el mal en la obra de Berceo como una especificidad del personaje diabólico. En este sentido el diablo es la metáfora del mal y la fuente de éste. Los estudios que hemos revisado tienen coincidencias en mostrar los mecanismos cultos y populares que funcionan en la representación del diablo berceano, la comicidad con que se dota al diablo para aminorar el temor que éste engendraba en el hombre medieval, la “originalidad” de Berceo al amplificar las fuentes latinas que describían escuetamente al diablo, el conocimiento profundo que Berceo tenía de la Biblia, etcétera. Nuestro estudio pretende ampliar esta apreciación generalizada del mal como un concepto sinonímico del diablo, ya que como hemos postulado desde el principio de nuestro trabajo, el mal es un concepto más amplio que la simple representación del diablo. El mal está presente en la obra berceana fuera de la construcción diabólica. El mal también puede estar encarnado en la naturaleza, en los hombres y en sus acciones y hasta en la cólera divina, por lo que no siempre tiene que ver con la representación diabólica del mal.

1.2. TIPOLOGÍA DEL MAL

En los *Milagros* hemos identificado tres entes susceptibles de encarnar o ser representados como agentes del mal:

- 1) La Naturaleza
- 2) El hombre
- 3) El diablo

Primero dos acotaciones. Cuando en este trabajo hablamos de la Naturaleza estamos generalizando pues en realidad nos referimos a los llamados elementos de la Naturaleza (tierra, aire, agua y fuego). También es cierto que la Naturaleza no puede considerarse con propiedad como agente del mal pues su función instrumental en la Edad Media es ampliamente conocida, sea porque es el brazo ejecutor de la ira divina o porque obedece a leyes que el Creador estableció de una vez y para siempre. Hechas estas precisiones, podemos decir que la Naturaleza puede ser intermediaria en los dos tipos de mal que antes mencionamos: mal-estar y mal-hacer. El primero se presenta cuando una

tormenta u otra manifestación de la Naturaleza afecta al hombre en sus bienes o en su persona sin que esto sea consecuencia directa de sus actos. El segundo, por su parte, se presenta cuando la acción de la Naturaleza sobre el hombre se plantea como un castigo por su conducta inmoral. La Naturaleza tiene un papel protagónico en los milagros XIV, XIX y XXII, razón suficiente para que los analicemos y veamos de qué forma se configura el mal en cada uno de ellos.

De los cuatro elementos de la Naturaleza (agua, aire, tierra y fuego) sólo aparecen dos en los *Milagros*, el agua y el fuego. El primero representado en el mar y el segundo como tal, pero vinculado al rayo por una relación de causa-efecto. Ambos elementos tienen un gran valor simbólico dentro del Cristianismo. El agua y el fuego, por ejemplo, comparten una función purificadora, como se desprende de la prédica en el desierto de Juan el Bautista: "Yo, en verdad, les bautizo en agua para la penitencia; pero el que ha de venir detrás de mí, es más fuerte que yo, yo no soy digno de llevar sus sandalias. Él les bautizará en Espíritu Santo y en fuego" (Mateo 3, 11). Vistos por separado, estos dos elementos están muy presentes en momentos claves de la historia bíblica: "La Biblia se abre y cierra sobre un fondo de 'visiones', en donde el agua es un elemento dominante".¹²¹ Por otra parte, el fuego es quizás el elemento más versátil en la tradición cristiana. Es símbolo de Dios cuando éste habla a Moisés a través de la zarza ardiente; es instrumento de castigo para los habitantes de Sodoma y Gomorra y, por supuesto, pena cuasi corporal¹²² para las almas que habitan el infierno, aunque también tiene una función purificadora en el Purgatorio. Agua y fuego, pues, son elementos ambivalentes que pueden representar tanto un bien como un mal para el hombre.

En cuanto a las funciones de la representación de la Naturaleza como mal, tenemos, en principio, que comparte la función punitiva con el personaje diabólico, lo que está en consonancia con las catástrofes bíblicas que se desatan como consecuencia de la conducta pecaminosa de los hombres. En segundo lugar, la Naturaleza funciona como un enemigo formidable para el hombre, pues sus manifestaciones poderosas apabullan a éste, haciéndolo ver como un ser débil y limitado.

¹²¹ P. Rosssano (coord.) *et al. Nuevo diccionario de teología bíblica*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1990, p. 34.

¹²² Contradicción que ya notó Le Goff (*ibid.*, p. 53): "El hecho de que, en efecto, el alma misma se manifiesta a los hombres de la Edad Media en una forma corporal no es la menor de las paradojas de este sistema del cristianismo medieval".

Pero para la divinidad, sea la Virgen, la primera o segunda persona de la Trinidad, la Naturaleza es un instrumento de su poder. Ya en el Nuevo Testamento vemos cómo los hombres tuvieron oportunidad de aquilatar el poder de la divinidad, esto cuando la Naturaleza se plega al mandato de Jesús, dejando perplejos a los hombres que sólo atinan a preguntar: “¿Quién es éste que hasta las tormentas le obedecen?”

En cuanto al mal representado en el hombre, dividiremos el análisis conforme a la siguiente clasificación:

- 1) Cristianos
 - 1.1 Clérigos
 - 1.2 Laicos
- 2) Judíos
 - 2.1 Clérigos
 - 2.2 Laicos

Estas categorías se corresponden con algunas reflexiones de Jean-Claude Schmitt sobre el funcionamiento de la sociedad en la Edad Media: "La distinción entre clérigos y laicos es uno de los fundamentos de la sociedad medieval y de su ideología. Esta distinción, de naturaleza ante todo religiosa, ya que afecta a los estatutos y a los diferentes papeles asignados dentro de la *ecclesia*, entendida ésta como la reunión de todos los cristianos, afecta, en realidad, al funcionamiento de toda la sociedad".¹²³ Nosotros, para cumplir con los propósitos de este trabajo, añadiremos a esta distinción un grupo más, el de los judíos, teniendo en cuenta que según Schmitt la distinción entre clérigos y laicos afecta a toda la sociedad medieval. Así, grupos marginales como los judíos, aunque no forman parte de la jerarquía cristiana, se ven afectados por el funcionamiento de ésta. Cabe aclarar que la división entre clérigos y laicos toma en cuenta la participación, cada vez más activa, del laico en la vida religiosa del siglo XII y XIII.

Para analizar la representación del mal en los clérigos cristianos nos vamos a ceñir a los siguientes milagros: I, II, III, VII, IX, XII, XV y XX. En éstos Berceo nos muestra un universo complejo en el que vemos aparecer gran parte de las jerarquías y funciones que tienen los hombres

¹²³ Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, p. 170.

consagrados al servicio de Dios. Así, por las páginas de los *Milagros* desfilan arzobispos, obispos, monjes, sacerdotes, canónigos, priores y sacristanes, es decir, las órdenes mayores y menores de la clerecía cristiana. Dicha estratificación muestra la riqueza de funciones en la jerarquía de la Iglesia y, al mismo tiempo, permite a los lectores u oidores de los *Milagros* establecer una gradación en sus juicios de valor contra los clérigos porque un pecado reviste mayor gravedad si el que lo comete tiene una mayor jerarquía eclesiástica.

Si tomamos en cuenta el número de veces que aparecen en los *Milagros*, dos son los pecados principales de los clérigos: la lujuria y la avaricia, en orden decreciente, ya que la lujuria de los clérigos se presenta en cuatro milagros, mientras que el pecado de la avaricia aparece en dos solamente. Junto a estos pecados, encontramos la falta de preparación intelectual, la soberbia, la maledicencia, la avaricia y la embriaguez.

Para la representación del mal en los judíos, analizaremos los milagros XVI, XVIII, XXIII y XXIV, los cuales son protagonizados por miembros de esta comunidad. El antijudaísmo occidental del siglo XIII encuentra resonancia en la pluma de Berceo, lo que no implica que el clérigo riojano tenga una especial animadversión en contra de los judíos, sino solamente que es un hombre de su tiempo. El milagro XVI (“El niño judío”) podría ser un matiz del antijudaísmo de Berceo si no fuera porque su protagonista –construido literariamente de forma entrañable– es un niño. Y es que la infancia en la Edad Media es una etapa vital en la que hay un problema ontológico, ya señalado por Le Goff, “Esa Edad Media utilitaria, que no tiene tiempo para apiadarse o maravillarse ante el niño, a duras penas alcanza a verlo. Como hemos dicho, no hay niños en la Edad Media. No hay más que adultos pequeños”.¹²⁴

Berceo presenta al personaje judío de forma individual y colectiva, como pueblo y como religión. A través de las páginas de los *Milagros* se revela la tensa convivencia entre el pueblo cristiano y el judío, ya que ambos grupos son espectadores privilegiados de los milagros realizados por intermediación de la Virgen, los cuales son el prelude del castigo recibido por los judíos o la

¹²⁴ Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente Medieval*, trad. de Godofredo González, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1999, p. 258.

oportunidad que tienen para su conversión: “El objetivo de esa sociedad [cristiana del siglo XIII], su lema no es todavía la exclusión, ni la destrucción del judío, es la conversión más o menos forzada”.¹²⁵ Por otra parte, tal y como en sus fuentes, Berceo recrea literariamente a los personajes típicos que vinculan al judío con el mal: el prestamista y el nigromante. También hace una cala en el tema del asesinato ritual, crimen común en la comunidad judía según el imaginario popular medieval.

Finalmente, en el apartado de los laicos cristianos analizaremos tres milagros: "El labrador avaro", (milagro XI), "La iglesia profanada (milagro XVII) y "La preñada salvada por la Virgen" (milagro XIX). Con estos últimos milagros, Berceo representa a toda la sociedad medieval, según las funciones que los individuos cumplían en ella: *oratores, bellatores y laboratores*. Cabe aclarar que las distintas representaciones del mal que hemos tipificado no siempre se circunscriben a un sólo milagro. En el caso de "Teófilo", por ejemplo, encontramos representado el mal en el clérigo, en el judío y en el diablo, razón por lo que el análisis de este relato será dividido en tres partes.

Las funciones que tiene el mal representado en el hombre no son tan evidentes como cuando la Naturaleza o el diablo representan el mal. La concepción del cuerpo en la Edad Media nos servirá para explicar mejor esta dificultad. El hombre medieval es concebido como la conjunción de alma y cuerpo. Este último, por una parte, es visto como un componente positivo, ya que el mismo Jesús tomó un cuerpo para realizar su misión salvadora, por otra parte —y esta es la que más nos interesa— es concebido también como la cárcel del alma y fuente de pecado, sobre todo de aquellos relacionados con la sexualidad. Por esto pensadores como Alberto Magno o Tomás de Aquino consideraban “La imagen del cuerpo como algo rechazable, porque era nido de la carnalidad y de los sentidos, que podían provocar el apetito y el desorden”.¹²⁶ Así, el cuerpo del hombre funciona como un enemigo interior al que es preciso mantener a raya por medio de la sujeción de sus apetitos (gula, comodidad, lujuria). Los monjes, conscientes de lo pernicioso de estos apetitos, implementan reglas de conducta para contrarrestarlos, entre las que se encuentran el ayuno, el enclaustramiento y, sobre todo, el

¹²⁵ Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1985, p. 168.

¹²⁶ Pilar Cabanes Jiménez, “La sexualidad en la Europa medieval cristiana”, *Lemir*, 7 (2003), pp. 1-20, p. 2.

celibato: “La reforma gregoriana separa a los clérigos de los laicos. Los primeros, en particular a partir del primer Concilio de Letrán, deberán, en el seno de este nuevo modelo que es el monaquismo, abstenerse de verter lo que provoca la corrupción del alma [...]: el esperma y la sangre. De este modo se instituye un orden, un mundo de célibes”.¹²⁷ A pesar de que la concepción negativa del cuerpo como cárcel del alma y ocasión de pecado es muy común en un entorno clerical, no debemos perder de vista que en este mismo medio surgen otras concepciones del cuerpo más positivas. De esta forma, el cuerpo no sólo funciona como cárcel del alma, sino también como un templo en donde la castidad eleva sus plegarias a Dios. Por otra parte, el cuerpo —y la sangre que vivifica a éste—, se convierten, en el caso específico de Jesús, en la base semántica para un concepto más elaborado: el de la eucaristía o transubstanciación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. No menos importante para la concepción positiva del cuerpo es el dogma de la reencarnación, el cual implica que, así como el alma de Jesús regresó a su cuerpo para cumplir su cometido, el alma de todos los difuntos retornará a su envoltura terrenal para enfrentar el Juicio final. También debemos tener presente que en los *Milagros* aquellas almas que son salvadas por la intercesión de la Virgen vuelven a sus cuerpos para cumplir la penitencia acordada que las conducirá a la salvación. Es decir, el cuerpo funciona como un trampolín desde donde el alma es proyectada hacia la presencia divina. Finalmente, no podemos olvidar que el cuerpo, debidamente controlado, pierde su carácter negativo: “si se disciplinaba el cuerpo, podía ser sagrado”.¹²⁸ No sólo sagrado, sino aliado en vez de enemigo: “Y, si bien [san Francisco] retoma la idea dominante según la cual el cuerpo es el instrumento del pecado e incluso el enemigo que es preciso dominar y mortificar, el cuerpo es también un hermano, y las enfermedades nuestras hermanas”.¹²⁹ El cuerpo, pues, puede cumplir una función positiva o negativa en el devenir del hombre. Por esto decimos que la función del mal representado en el hombre es compleja y será el propio análisis lo que nos dé más orientaciones al respecto.

¹²⁷ Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2005, p. 39.

¹²⁸ Martha Muñoz de la Mora, “La soledad de la carne: el cuerpo femenino en la Edad Media”, en Rosalina Estrada Urroz (coord.), *Tres miradas hacia la historia de la mentalidades*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 2001, p. 19.

¹²⁹ Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *op. cit.*, p. 95.

El mal representado en el diablo y sus demonios aparece en 11 milagros (II, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XVI, XX, XXIV Y XXV). Por lo general la función de los demonios es transportar las almas de los pecadores al infierno. El diablo o algunos diablos principales tienen la función de tentar al hombre para que peque y se condene. El diablo, como príncipe de los demonios, salvo en el caso del milagro más extenso (“Teófilo”), sólo se hace presente como referencia narrativa, ya que en todos los casos son los demonios quienes personifican el mal que acecha constantemente a los clérigos. De vez en cuando se individualiza a uno de estos demonios, quienes generalmente actúan de forma gregaria, para hacer más efectivo el combate dialéctico contra la Virgen o los ángeles. Las excepciones a la regla son el milagro de “Teófilo” (XXIV) y “El monje borracho” (XX), ejemplos en donde sí aparece un demonio que actúa de forma solitaria. Esta individualización de los entes demoniacos permite a Berceo conferirles rasgos psicológicos o físicos especiales. Así, tenemos diablos “sabidores” y “sotiles”, diablos animalizados y antropomorfos. Dentro de la representación antropomorfa del diablo, llama la atención que en ningún caso se utilice la figura de la mujer. Tal figuración es una tentación lógica para los clérigos, además de ser una de las más comunes en la literatura ejemplar: “Desde Eva a la hechicera de finales de la Edad Media, el cuerpo de la mujer es el lugar elegido por el diablo”.¹³⁰ Probablemente el ensalzamiento de la mujer —en la figura de la Virgen— que subyace en cada uno de los milagros entraría en pugna con una representación del diablo en forma de mujer, por lo que Berceo omitió dicha figuración, tal y como se lo dictaban sus fuentes. Esta ausencia también podría deberse a la revalorización de la figura de la mujer en el siglo XII y XIII. Recordemos que la ecuación Ave=Eva da cuenta del cambio de la representación negativa de la mujer, ya que si por una mujer (Eva) entró el pecado en el mundo, por medio de otra mujer (Ave María) la humanidad recibe al mesías, quien se encarga de lavar este pecado original. Si la primera mujer desobedeció el mandato divino de no comer el fruto del árbol del bien y el mal, la segunda obedeció la orden de llevar en su vientre el fruto de bendición para toda la humanidad: Jesús. Finalmente, es importante señalar que la única representación antropomorfa del diablo en los *Milagros* es la de un santo:

¹³⁰ Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, p. 52.

Santiago apóstol. Es decir, el diablo tiene la capacidad no sólo de transformarse en figuras terribles, sino también puede tomar prestadas las efigies de sus contrincantes divinos.

Cuando el diablo o los demonios son quienes representan el mal, sus funciones son diáfanas: tentación, prueba, engaño, castigo, causar temor; todas ellas perfectamente codificadas en la literatura medieval y supeditadas a la voluntad de Dios (permisión divina), lo que no quiere decir que no haya confrontación entre el bien y el mal. Sin embargo, éste no tiene posibilidades de triunfar pues, como ya veremos más adelante, las fuerzas del mal son violentadas por los representantes del bien, a pesar de que los demonios suelen tener la razón, sobre todo en la función de conducir las almas pecadoras al infierno. El diablo es pues un instrumento divino para temprar la voluntad del hombre o para castigarlo si no fue capaz de trascender su condición pecaminosa, pero queda demostrado de forma patente en los *Milagros* que la supeditación del diablo a la voluntad divina incluye el quebrantamiento continuo de las funciones asignadas al diablo. Empezaré mi análisis con la representación del mal en los elementos de la Naturaleza porque, a diferencia del mal representado en el diablo, ha sido poco estudiado por la crítica berceana. De hecho, plantear a la Naturaleza como fuente de mal, aunque de forma indirecta, es uno de los planteamientos novedosos de mi trabajo. Continuaré con el mal representado en el hombre para finalizar con el representado en el ente maligno, que ha recibido más atención por parte de la crítica.

CAPÍTULO 2

EL MAL REPRESENTADO EN LA NATURALEZA

Para el hombre medieval el término “Naturaleza” o “Natura” es amplio, ya que designa la totalidad de las cosas creadas por Dios –incluido él mismo–, y que se oponen al concepto de artificio, término ligado al hombre en cuanto ente capaz de construir herramientas (artificios). Para este apartado acotaré el concepto de “Natura”, pues me ocuparé exclusivamente de los llamados elementos primarios de la Naturaleza: agua, aire, tierra y fuego, componentes que en una forma más elaborada (mar, tempestad, rayo, mareas, incendio etcétera) tienen la capacidad de arrasar en poco tiempo con vidas humanas y bienes materiales, situación que los convierte en una figuración lógica del mal en un sentido primario: poner en riesgo la vida y la subsistencia material del hombre, sin que por esto se les asigne todavía una personalidad maligna o una intención propia o ajena de causar daño.

Después de esta figuración primaria aparece la prosopopeya de los elementos, que favorece la creación de dioses a quienes es preciso mantener contentos para evitar su furia. Posteriormente, en la Edad Media, la exégesis de pasajes bíblicos como el diluvio universal o la destrucción de Sodoma y Gomorra coadyuva a la representación de la Naturaleza como instrumento de Dios para castigar el mal cometido por los hombres: "El hombre medieval vio todo bajo la perspectiva divina, y así la Naturaleza era indicadora del poder de Dios y de sus intenciones insondables".¹³¹ De esta forma, la teofanía ocupa el lugar de la prosopopeya al asociar todas las manifestaciones de la Naturaleza a una voluntad divina: "Si la palabra 'mal' tiene evidentemente asociaciones morales, entonces aplicarla a un terremoto, a la peste o a la muerte a causa de un rayo parece presuponer que incluso tales

¹³¹ Santiago Sebastián, “Introducción”, en *El fisiólogo. Atribuido a San Epifanio*, Madrid, Ediciones Tuero, 1986, p. I.

acontecimientos provienen de alguna intención, que nada ocurre como resultado del ciego funcionamiento de las leyes de la Naturaleza, y que todo es obra de la voluntad".¹³² Esta idea une el mal-estar (sufrimiento) con el mal-hacer, pues postula que el sufrimiento que el hombre recibe por medio de los elementos naturales está justificado por una falta que cometió, aunque ésta no sea siempre evidente para él. Este razonamiento, por ejemplo, es el que sostienen los detractores de Job cuando tratan de convencerlo de que los males que lo aquejan son consecuencia de sus pecados, cosa que Job niega una y otra vez. Y tiene razón, pero su caso es excepcional porque el mal que lo aqueja no es un castigo sino una prueba de la que saldrá victorioso para despecho del diablo. Tengamos esto en cuenta porque el mal que aqueja al hombre, independientemente de su calidad moral, también funciona en Berceo como elemento que fortalece su camino hacia la santidad.

La concepción de la Naturaleza tiene otro giro en la baja Edad Media, especialmente en el siglo XII y XIII, ya que en este periodo se difunden las ideas de Aristóteles sobre filosofía natural. Esto fue posible por la llegada a Occidente de las traducciones y comentarios que hicieron los árabes del estagirita. Estas ideas tienen buena acogida en los círculos universitarios y coadyuvan a modificar paulatinamente la explicación de la Naturaleza en clave simbólica, ofreciendo en cambio una explicación fenomenológica de ésta:

La cultura europea comprendió en seguida la profunda originalidad de este descubrimiento de la tradición filosófica griega y árabe: el ser humano está inserto en un sistema físico donde la Naturaleza no se define por sus referencias simbólicas, como lenguaje de Dios, sino por el hecho de que la Naturaleza ha sido creada por Dios según una «ley» que funda y garantiza la naturaleza misma de los seres (es ésta ley que yo llamo 'naturaleza', escribe Daniel de Morley) y que cada ser observa inviolablemente. Esta «naturaleza» se define como un «orden», un «encadenamiento» (*nexus*), una «serie» de «causas», un «vínculo» (*vinculum*) y una «regla» del mundo y como el objeto propio de una «razón natural» hasta entonces desconocida.¹³³

Este cambio de concepción no demerita en forma alguna el poder de Dios, simplemente desplaza la explicación de los fenómenos naturales desde la excepcionalidad a la regla; desde el intervencionismo divino a la inmanencia de Dios en el funcionamiento de sus creaturas. La

¹³²Leszek Kolakowski, "Leibniz y Job: metafísica del mal y experiencia del mal", en [www.letraslibres.com/revista /con vivo/leibniz-y-job-metafisica-del-mal-y-experiencia-del-mal](http://www.letraslibres.com/revista/con-vivio/leibniz-y-job-metafisica-del-mal-y-experiencia-del-mal), consultado el 9 de marzo de 2014.

¹³³Tullio Gregory, "Naturaleza", en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, *Diccionario razonado del Occidente Medieval*, trad. de Ana Isabel Carrasco, Madrid, Akal, 2003, pp. 589-598, p. 591.

explicación del movimiento de los elementos naturales ya no se reduce y simplifica a establecer de forma unívoca la voluntad de Dios sino a desentrañar esas leyes que estableció de una vez y para siempre: “Si el milagro sólo depende del arbitrio de Dios (lo cual justamente lo diferencia de los acontecimientos naturales, desde luego, también queridos por Dios, pero que Dios decidió de una vez por todas, creando así una cierta regularidad en el mundo) no escapa, por su parte, al plan divino y a una cierta regularidad”.¹³⁴ Para terminar con este apretado resumen de la concepción de la Naturaleza en la Edad Media, mencionaré a San Francisco, quien imbuido en la inercia por el estudio de la Naturaleza con métodos racionales se volcó en ella con particular empatía: “Ahora son hermanos el lobo, la alondra, las flores, el agua, el viento, el sol, y todo esto conlleva un mayor afecto y curiosidad del hombre por el hombre, por el caballo, por el perro, por el lobo, por los árboles, por el agua..., por toda la naturaleza”.¹³⁵ Esta noción de los elementos naturales, demasiado afable con el hombre, no es la que vemos en los milagros, quizá en la “Introducción” pero sabido es el carácter alegórico del prado, las fuentes y demás elementos naturales que ahí se describen, razón por lo que no podemos utilizarlos como punto de comparación. Más interesante para nuestro propósito es la concepción de la Naturaleza en el *Libro de Alexandre*. Esto por tres razones. La primera es que la vida y obra de Berceo es coetánea a la del *Alexandre*; la segunda es que todo parece indicar que el clérigo riojano conoció esta obra¹³⁶ y, finalmente, la tercera y más importante es la concepción de la Naturaleza que ahí se refleja:

Tovo la rica dueña que era sobjudgada,
que le querié toller la lëy condonada;
de su poder non fuera nunca deseredada,
sinon que Alexandre la avié aontada.¹³⁷

¹³⁴ Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, p. 15.

¹³⁵ Gonzalo Menéndez Pidal, *La España del siglo XIII leída en imágenes*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1986, p. 290.

¹³⁶ La tesis de Dana A. Nelson que postula a Berceo como el autor del *Libro de Alexandre* no ha convencido a la crítica. En cambio, va ganando adeptos la hipótesis de que los autores de las obras del Mester de Clerecía tuvieron contacto en la recién fundada Universidad de Palencia. Al respecto George D. Greenia (“¿Berceo, autor del *Alixandre*? Investigaciones lingüísticas” en Sebastian Neumesiter (coord.), *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Frankfurt, Vervuert Verlag-Fankfurt am Main, 1986, pp. 215-222, p. 214) considera que: “Tal escuela supondría un número –quizás bastante reducido– de exponentes de esta compartida maestría nueva pero seguramente no había un solo poeta, iniciador del género, creándolo a solas sin las aportaciones creativas de compañeros activos en la tarea común”

¹³⁷ *Libro de Alexandre*, edición de Jesús Cañas, Madrid, Cátedra, 1988, p. 521, cuaderna 2326.

La prosopopeya de la Naturaleza (“rica dueña”) es un recurso literario conveniente para representar la oposición de ésta con Alexandre como si se tratara de la pugna entre dos protagonistas con capacidades volitivas, lo que hace que dicho encuentro sea más interesante desde el punto de vista dramático. Por otra parte, la base que hace posible la prosopopeya es la existencia de un orden que permite funcionar a la Naturaleza con relativa independencia, esto es, que no requiere del arbitrio divino para operar, pues para esto tiene la “lëy condonada [otorgada]”. Ley que sólo el creador puede interrumpir (milagro). En Berceo no habrá una prosopopeya tan elaborada pero sí esa independencia relativa de la Naturaleza en sus movimientos.

2.1 LA IMAGEN RESPETADA POR EL FUEGO

De los veinticinco milagros que componen la obra mariana de Berceo hay tres (XIV, XIX, XXII) en los que los elementos primordiales de la Naturaleza juegan un papel protagónico en el sufrimiento o castigo de los hombres. En el primero que analizaré (“La imagen respetada por el fuego”) la Naturaleza es presentada por el narrador como una fuerza ciega que amenaza constantemente la vida de los hombres, independientemente de la calidad moral de éstos, pero también es presentada como instrumento de castigo divino y, por ende, como consecuencia de una conducta pecaminosa. El argumento es el siguiente. El monasterio de san Miguel de la Tumba se encuentra situado en una isla peligrosa, ya que las constantes mareas inundan periódicamente los caminos que conducen a dicho lugar. Los monjes que ahí habitan son devotos de la Virgen, por lo cual se esmeran en cuidar y embellecer la imagen de la madre de Dios que se encuentra en el altar. Un día cae un rayo del cielo que propaga un fuego terrible por todo el monasterio, lo que pone en peligro la vida de los monjes. Dicho fuego, sin embargo, se detiene bruscamente ante el altar de la Virgen, situación milagrosa que inmediatamente se pone por escrito para loor de la madre de Dios. Hasta aquí el argumento. Lo primero que llama nuestra atención es el nombre del monasterio:

San Miguel de la Tumba es un grand monesterio;
el mar lo cerca todo, elli yaze en medio,

en logar perigloso do sufren grand lazerio
los monges que hí viven, en essi cimiterio.¹³⁸

La cuaderna arriba transcrita tiene dos referencias funerarias: "Tumba" en el nombre del monasterio y "cimiterio" en la valoración de éste por el narrador. Dichas referencias están colocadas al principio y al fin de la cuaderna, lo que resalta su importancia. Son, por así decirlo, el alfa y el omega de la estrofa. Tales referencias probablemente son indicios de lo que representaba para el hombre del siglo XIII tomar el hábito de monje: morir para la vida seglar y enterrarse en una "tumba" de trabajo comunitario y oración. También es posible que ambas referencias sean marcas textuales que funcionan como preludeo a los eventos trágicos que suceden en el monasterio, por los cuales efectivamente éste estuvo a punto de convertirse en una tumba para los monjes.

Para evitar la contaminación de la vida seglar, los monasterios medievales se organizaban como centros autosuficientes, lo que permitía a los monjes concentrarse en sus ejercicios espirituales sin tener que salir al mundo exterior, espacio en donde se encontraban las tentaciones propias de la vida seglar. Dicha autosuficiencia, sin embargo, era difícil de alcanzar a cabalidad, ya que el monasterio necesitaba mantener comunicación con el exterior para arrendar algunos de sus terrenos u obtener materias primas que no podían producir. La autosuficiencia, al menos, como el deseo de perfección, era una condición deseable.

Empezaremos por la descripción de la Naturaleza, que obedece a sus propias leyes que funcionan con independencia del comportamiento moral del hombre, lo que no implica que éste se encuentre a salvo de sus embates. Los monjes sufren las consecuencias de habitar en un lugar peligroso como las sufriría un ermitaño que decidiera hacer su morada en una cueva donde habitan animales salvajes. Ellos tienen que soportar el asedio constante del mar por una situación perfectamente explicable desde el punto de vista físico (la existencia de mareas). La condición moral de los monjes nada tiene que ver con este movimiento regular de las masas oceánicas.

¹³⁸ Todas mis citas provienen de Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, edición de Fernando Baños Vallejo, Barcelona, Crítica, 1997, p. 79. En adelante citaré dicho texto, a renglón seguido, por el número de cuaderna y los versos correspondientes.

Por la descripción del narrador podemos saber que el monasterio se encuentra situado en una isla: “el mar lo cerca todo, elli yaze en medio” (317 b). Tal situación geográfica es un marco interesante para la realización del milagro y el desarrollo de la vida monástica. Desde la Antigüedad las islas despertaron la imaginación de los viajeros, ya que su ubicación *sui generis* fue interpretada como factor de diferenciación con lo conocido y lo terrenal, por lo que inmediatamente fueron concebidas como espacios propicios para lo maravilloso, lo utópico, la bienaventuranza y, en el caso específico de nuestra investigación, el milagro: “Las islas son lugares predilectos para las más extraordinarias aventuras humanas y divinas”.¹³⁹ Por otra parte, en la mentalidad monacal son lugares idóneos para el perfeccionamiento del alma: “En tanto que dominio cerrado al que no se accede fácilmente, suele significar lo especial o lo perfecto”.¹⁴⁰ La búsqueda de lo perfecto es una buena razón para construir un monasterio en lugar tan inhóspito, pero no la única ni la más importante. Vivir en una isla también permite a los monjes huir del mundanal ruido para desarrollar una vida contemplativa en donde la disciplina y la oración están convenientemente resguardadas por un muro de agua. Sin embargo, las previsiones para evitar la contaminación del monje con la vida secular no funcionan para protegerlo de los embates de la Naturaleza. Por el contrario, a mayor alejamiento de los centros urbanos, mayor exposición a la acción de ésta. La isla es el lugar más alejado e inhóspito para construir un monasterio, por lo que el monje obtiene seguridad contra los pecados del mundo pero malestar por la acción de la Naturaleza. El beneficio para el monje de vivir en una isla, sin embargo, es mayor que el costo de sufrimiento que tiene que pagar por esto. Las palabras que Jesús dirigió a sus apóstoles refuerzan esta elección: “No teman a los que matan el cuerpo y no pueden matar el alma; teman antes al que puede echar el alma y el cuerpo en el infierno (Mateo 10:28)”. El monje debe temer más a los peligros del mundo (lujuria, gula) que pueden precipitar su alma en el infierno que a las fuerzas de la Naturaleza que destruyen sus bienes materiales, incluso su cuerpo, pero que no tienen jurisdicción sobre su alma. Además, en la cosmovisión cristiana el sufrimiento es un mal inseparable del mártir, camino de perfección para el ermitaño y promesa de una vida mejor

¹³⁹ Claude Kappler, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 1986, p. 36.

¹⁴⁰ Udo Becker, *Enciclopedia de los símbolos*, México, Océano, 1996, p. 172.

para el pobre: “Bienaventurados los que lloran porque ellos serán consolados” (Mateo 5:5). Es decir, el sufrimiento (mal-estar) es un mal menor, un obstáculo que hay que superar o sufrir para la obtención de un bien mayor.

Berceo configura el cenobio de San Miguel de la Tumba como un lugar peligroso, lo que invierte la concepción que se tiene en el siglo XIII del monasterio como un lugar seguro. Recordemos que la fundación de los monasterios obedece al afán de obtener la "protección espiritual y económica"¹⁴¹ que permita el enclaustramiento de una comunidad de religiosos, evitando así que las vicisitudes del siglo interrumpan la estricta regla que profesan. Para esto no bastó construir monasterios lejos de los centros urbanos o situarlos en un lugar de difícil acceso para obtener la tranquilidad que permitiera una vida contemplativa.¹⁴² Además, hubo que recurrir al desarrollo de una arquitectura fortificada para defender los bienes y la tranquilidad de estos cenobios de las amenazas exteriores. La posterior utilización de algunos de estos monasterios como baluartes militares nos indica que cumplían muy bien esta función de proteger a sus habitantes.

Un monasterio cercado por el mar es el marco narrativo idóneo para la aparición del rayo, segundo elemento de la Naturaleza que protagoniza este relato: “Cadió rayo del cielo por los graves pecados” (322a) El simbolismo del rayo en la Edad Media tiene que ver con el mal que cometen los hombres en perjuicio de la fe cristiana, este simbolismo lo encontramos por igual en la hagiografía y en la Biblia. En el primer caso acudiremos al relato de la muerte de santa Bárbara, quien aprovecha el encierro en una torre ordenado por su padre Dióscoro, rey de Nicomedia, para convertirse al cristianismo. Cuando su padre se entera de la conversión, la condena a muerte, siendo él mismo su verdugo. Inmediatamente después del filicidio cae un rayo del cielo que fulmina al rey. En el segundo caso, la Biblia relaciona el rayo (fuego del cielo) con la cólera del señor y con el juicio de Dios. En 2 Reyes (10-12) se narra la historia de un rey que enferma gravemente. En vez de acercarse a Dios para saber qué le depara su enfermedad, consulta a un dios extranjero. Esto suscita la cólera divina, que se

¹⁴¹ Francisco José Moreno Martín, “Clausura espiritual, defensa y delimitación del territorio. Los complejos monásticos fortificados en el paso de la Tardoantigüedad a la Alta Edad Media”, en *Congreso Internacional Ciudades amuralladas*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2007, pp. 1-14, p. 3.

¹⁴² Véase Santiago Sebastián, *op. cit.*, p. ii.

manifiesta en sendos rayos que matan a dos capitanes y 100 emisarios del rey pagano. Como podemos ver, en ambos casos, el de la hagiografía y el de la Biblia, el castigo por medio del rayo está destinado para los que consultan o profesan culto a otros dioses.

La fuente latina de Berceo menciona el rayo y la voluntad de Dios detrás de su caída, pero no los pecados. Esto último es un agregado de Berceo que no le interesa desarrollar, pues, ni menciona cuáles son los pecados cometidos ni quienes los cometen. Este verso solitario que alude a los graves pecados contrasta, numéricamente hablando, con los muchos que el vate emilianense dedica a la devoción que los monjes tienen a la imagen de la Virgen. Es muy probable que este verso sea una frase hecha de las que abundan en los tratados doctrinales que aluden, una y otra vez, a la condición pecaminosa de los hombres. En todo caso, la función del rayo es introducir al verdadero protagonista del milagro (el fuego) en lo que concierne a la Naturaleza. Una vez cumplida esta función, Berceo deja de lado el rayo y sus implicaciones con el mal.

El fuego que arrasa con el monasterio de San Miguel de la Tumba tiene un sustento histórico: “El incendio que aquí se relata se inició durante el oficio de maitines del Viernes Santo (25 de abril) de 1112”.¹⁴³ El hecho de que esto ocurriera durante una de las horas canónicas y, sobre todo, en un día tan importante en el calendario litúrgico cristiano tenía por fuerza que dar pie a una leyenda que poblara muy rápidamente el imaginario popular. Lugar del que sin duda se nutren las fuentes que utilizó Berceo para moldear su relato. Dicha leyenda tendría que tener su elemento clave en la forma en que la divinidad —Cristo, los santos y la Virgen— atajaban o solucionaba las consecuencias de este incendio, lo que produciría propiamente el milagro.

El fuego es un elemento altamente simbólico tanto si hurgamos sus implicaciones en la esfera del bien como si hacemos lo propio en la esfera del mal, que aquí nos interesa particularmente. En el primer caso, un buen ejemplo sería el castigo que reciben los habitantes de Sodoma y Gomorra por sus pecados, el cual consiste en ser exterminados por una lluvia de azufre y fuego. El fuego destruye o purifica, esto último funciona en el Purgatorio, el tercer lugar de la geografía del más allá que

¹⁴³ Fernando Baños Vallejo, “Nota 317a” en su edición de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 79.

precisamente toma forma y se oficializa en el tiempo de Berceo. En cuanto a las implicaciones malignas del fuego, basta con mencionar su función punitiva en el infierno. Ya vimos que a Berceo no le interesó desarrollar las implicaciones del rayo como castigo divino; tampoco le interesa en este milagro desarrollar las implicaciones simbólicas que acabamos de mencionar. Si acaso, al final del milagro, concluye asociando el fuego de origen natural con el que puebla el infierno:

La Virgo benedicta, Reina general,
como libró su toca de esti fuego tal,
asín libra sus siervos del *fuego perennal*,
liévalos a la Gloria do nunca vean mal (329).

Esta comparación es posible porque se da en el cierre del milagro cuando el narrador deja el nivel descriptivo de la trama y toma un tono digresivo que le permite extraer para sus lectores u oidores la enseñanza del milagro.

El mal que produce el fuego es, sobre todo, en los bienes materiales de los monjes, pero no se trata en este caso de bienes materiales comunes y corrientes sino de objetos que han trascendido su condición primera por la función que tienen el culto a la Virgen, es decir, son objetos sacros:

Ardieron los armarios e todos los frontales,
las vigas, las gateras, los cabrios, los cumbrales;
ardieron las ampollas, cálizes e ciriales;
sufrió Dios essa cosa como faz otras tales (323).

Lo primero que tendremos en cuenta es que en la fuente latina de Berceo no hay esta descripción pormenorizada del avance del fuego y de los objetos que destruye a su paso. El clérigo riojano transforma un fuego apenas descrito en sus fuentes en un elemento formidable por su capacidad de destrucción. El avance del fuego en perjuicio del monasterio se convierte en el avance mismo de la historia hasta llegar a su clímax: el encuentro con la imagen de la Virgen. Dicho avance se hace patente hasta en la gramática del texto: “Ninguna conjunción retarda la acción devastadora del incendio ni detiene nuestra mirada”.¹⁴⁴ La súbita detención del fuego ante la imagen de la Virgen tiene dos implicaciones interesantes. En primer lugar, ilustra lo que, por definición, es un “milagro”:

¹⁴⁴ Giménez Resano, *op. cit.*, p. 56.

“Obra divina, superior a las fuerzas y facultad de toda criatura, *contra el orden natural*” (énfasis mío)

La actuación de la Virgen, precisamente en este caso, contradice el orden natural, es decir, la capacidad del fuego para destruir lo que encuentra a su paso. En segundo lugar, se rompe la “inercia” que el narrador había establecido al ser tan puntual en la enumeración de los objetos abrasados y en el avance del fuego, lo que contribuye a crear un efectismo mayor en la detención del fuego.

El clímax del milagro se presenta cuando el fuego se acerca peligrosamente a la imagen de la Virgen que está en el altar del monasterio:

Continens e contentu fue todo astragado,
tornó todo carbones, fo todo asolado,
mas redor la imagen, quanto es un estado,
non fizo mal el fuego, ca non era osado (326).

La imagen que nos sugiere esta cuaderna es muy poderosa porque contrapone la destrucción casi total del monasterio con la imagen intacta de la Virgen. Ruina y esplendor a un mismo tiempo. Para realzar este contraste, el narrador dibuja un círculo imaginario ("redor") al que provee de dimensiones espaciales específicas (un estado), una construcción geométrica que resalta el protagonismo de la Virgen; aureola que no ciñe sólo su cabeza sino toda su figura, incluida con ésta la del niño Jesús.

Para configurar el encuentro de dos elementos inanimados, el fuego y la imagen de la Virgen, como el encuentro de dos adversarios, el clérigo riojano utiliza el recurso literario de la humanización o prosopopeya de ambos elementos. De esta forma, nos dice que el fuego no hizo mal a la imagen “ca non era *osado*”. La osadía o atrevimiento es un acto volitivo propio del ser humano, no de los elementos, que se mueven según leyes intrínsecas. En cuanto a la imagen de la Virgen, la alta jerarquía eclesiástica tenía muy presente que ésta sólo es representación de aquella que por sus virtudes mereció ser madre de Dios, virtudes que la imagen invita a venerar e imitar en la medida de lo posible. Pero esta verdad teológica no es tan evidente para el público de los *Milagos* que, impregnado de piedad popular, suele tomar la copia por el original. Y Berceo contribuye, de forma consciente o inconsciente, en este espejismo: “Maguer que fue el fuego tan fuert e tan quemant, / nin plegó a la dueña nin plegó al infant” (324ab) El segundo verso podría ser entendido de la siguiente manera por Berceo y demás clérigos: “nin plegó a la [imagen de la] dueña...”. Pero el

público iletrado, inmerso en la dinámica fugaz de la recitación en voz alta, no tenía el tiempo ni las herramientas conceptuales para este tipo de reflexión. Para éste el terrible fuego era detenido por la misma Virgen. Esta doble humanización contribuye a presentar el milagro de la preservación de la imagen de la Virgen como un encuentro entre dos formidables contrincantes del que por supuesto sale vencedora la Virgen, lo que redundará en la exaltación del culto que profesan los receptores del milagro.

En este milagro predomina la representación de la Naturaleza como causa de sufrimiento para el hombre (mal-estar). La otra representación —como castigo— apenas es mencionada y no tiene sustento, ni en la lógica de la trama, ni en la voluntad del autor por desarrollarla. Lo novedoso de este milagro es que la virgen no salva del mal a sus devotos sino a su imagen, lo que puede interpretarse como la forma peculiar en que Berceo defiende y coadyuva a fomentar el culto a las imágenes. Es importante señalar que, con respecto a su fuente latina, Berceo amplifica la acción destructora del fuego, con lo que convierte a éste en un peligro formidable para la imagen de la Virgen. La enumeración precisa de cada uno de los elementos que el fuego destruye a su paso, incluidos libros y objetos sagrados, deja en evidencia que lo fundamental en el culto a María no es el conocimiento que detenta, por poner un ejemplo, el obispo que regaña al clérigo ignorante; tampoco es el culto ostentoso que pueda rendírsele en un lugar consagrado que queda reducido a cenizas, sino, única y exclusivamente, la veneración a su imagen, lo que no necesariamente incluye el objeto material pues el hombre puede retener la imagen de la Virgen en su memoria o, al menos, uno de sus múltiples nombres u oraciones que proliferan en el siglo del auge de la devoción mariana. El milagro de la Virgen al salvar su imagen no es menor porque ésta no es sólo una representación material de la madre de Dios, sino que cobra una personalidad bien definida ante sus devotos: “Una imagen sagrada no era una ilusión, pues se poseía de verdad, y las fuerzas benéficas que fluían a través de los iconos y reliquias de un personaje sagrado como la Virgen los traían a la vida”.¹⁴⁵ Una de las implicaciones que tiene el hecho de que la Virgen proteja su imagen del fuego, desplazando así el protagonismo de

¹⁴⁵ Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991, p. 377.

los monjes, es dotar a ésta de un valor comparable al de la madre de Dios misma. Recordemos que el dogma de la ascensión en cuerpo y alma de la Virgen descarta toda posibilidad de que existan reliquias de ella, lo que sí sucede con los santos. Para paliar esta desventaja había que elevar la imagen a un estatuto de reliquia, razón por la que Berceo focaliza primero la importancia de la imagen por medio de los cuidados que le tributan los monjes y, después, centra el milagro en la conservación de dicha imagen antes que en la salvaguarda de la vida de los monjes.

2.2 LA PREÑADA SALVADA POR LA VIRGEN

Continuaremos nuestro análisis con el milagro XIX (La preñada salvada por la Virgen). Este relato se relaciona directamente con el que analizamos en el apartado anterior (Milagro XIV) pues los hechos que ahora nos ocupan suceden en los linderos del monasterio de san Miguel de la Tumba. El mar, que entonces se nos anunciaba como la principal fuente de peligro, ahora toma un papel preponderante que nos recuerda algunos pasajes bíblicos en donde éste, no obstante su poder, termina por plegarse a la voluntad divina, para bien o mal de los hombres. El argumento es el siguiente. Es la fiesta del arcángel Miguel, por lo que un grupo de laicos se dirige a rezar a su capilla en el monasterio de san Miguel de la Tumba, pero al regresar los sorprende la marea que inunda con regularidad el camino al monasterio. Una mujer encinta queda atrapada al ser incapaz de seguir el paso apresurado de quienes se ponen a salvo. Este grupo se convierte en espectador del terrible suceso, pero cuando esperan lo peor, ven a la mujer caminar hacia ellos con un bebé, sano y salvo, en brazos. La recién parida cuenta al grupo cómo fue salvada de morir ahogada por la Virgen y como ésta hizo labor de partera, por lo que podría decirse que fue un salvamento por partida doble.

En este milagro también encontramos dos percepciones acerca de la acción de la Naturaleza sobre el hombre. Por una parte, la idea clerical, y popular también, en donde ésta es un instrumento de Dios para castigar los pecados de la humanidad. Por otra parte, hay una descripción objetiva de la Naturaleza, ya que sus movimientos se narran con la regularidad de aquello que tiene leyes

intrínsecas, lo cual no demerita la omnipotencia de Dios, pues en última instancia dichas leyes fueron establecidas por Él. Adicionalmente, y de forma inusual, el narrador aprovecha la realización del milagro para traer a colación tres referencias bíblicas en que la Naturaleza es representada como instrumento divino para el castigo o la salvación de los hombres.

En cuanto a la acción de la Naturaleza como castigo divino, Berceo cede la palabra a una voz colectiva:

Los que eran essidos, como non vedién nada,
cuidavan bien sin dubda que era enfogada;
dizién: “Esta mesquina fue desaventurada,
sos pecados toviéronli una mala celada”(440).

La maldad de la mujer es lo que justifica su presunta muerte por agua, según este juicio colectivo. Éste, sin embargo, es relativo porque representa sólo el parecer de unos personajes secundarios de quienes no sabemos ni sus nombres. Asimismo, su juicio se relativiza aún más si tenemos en cuenta que es una declaración hecha al calor de los acontecimientos, sin mediar reflexión alguna y, además, de forma gregaria. Su presunción de la muerte de la mujer preñada es acertada porque sólo un hecho fuera de lo común (el milagro) podía salvarla, lo que precisamente ocurre. Pero su presunción de maldad en la mujer no tiene la misma certeza. Como en el milagro anterior, el juicio colectivo de los pecados de la mujer tiene todas las características de ser una frase hecha que sale a relucir en toda tragedia provocada por la Naturaleza. Finalmente, debemos tener en cuenta que la voz de los personajes secundarios tiene menor peso que la voz de los protagonistas y, sobre todo, que la voz del narrador omnisciente, quien, por definición, conoce hasta los pensamientos de los personajes. El narrador, por cierto, no hace referencia alguna a la maldad de la mujer.

Contrario a lo que piensan los personajes secundarios de la “desgracia” de la mujer, el texto nos ofrece algunas marcas que muestran el infortunio de ésta como un accidente más o menos previsible dada su condición física:

Un día por ventura con la otra mesnada
metióse una femma flaquiella e preñada;
non podió aguardasse tan bien a la tornada,
tóvose por repisa porque era entrada (437).

Escapar de las mareas que inundan los alrededores del monasterio de san Miguel de la Tumba ya es tarea ardua para todos los que allí entran o salen, con mayor razón para una mujer que carga en su vientre con una vida en ciernes y que, además, es de complexión delgada. La delgadez podría ser una característica favorable para escapar de las mareas, pero el término despectivo *flaquiella*¹⁴⁶ revela que esta delgadez es la de un cuerpo venido a menos por la enfermedad, la pobreza u otro factor negativo para la salud. Finalmente, en contra del juicio colectivo de quienes se ponen a salvo, está la *intentio* de la mujer: celebrar al arcángel Miguel a pesar de que su condición física podía exentarla de esta muestra de piedad. Tal devoción no merece el castigo sino, en todo caso, un premio que bien pudo haber sido salir intacta del agua con su hijo en brazos.

Veamos ahora el mal-estar. Estamos en el mismo escenario peligroso del milagro anterior: la isla de san Miguel de la Tumba, pero ahora el drama y el milagro ocurren en la periferia de la isla, más precisamente en el camino que conduce a ella. El narrador describe el movimiento de la Naturaleza como una trampa para aquellos que quieren entrar en el monasterio:

Quando querié el mar contra fuera essir,
isié a fiera priessa, non se savié sofrir;
omne, maguer ligero, no li podrié foír,
si ante non issiesse, hí avrié a perir (435).

Este camino accidentado podría ser una metáfora de la vida cristiana. Tomemos el monasterio, objetivo de los devotos del arcángel Miguel, como figuración del reino de los cielos. Tal suposición no es descabellada porque un monasterio funciona como una embajada del cielo en la tierra. Por algo se dice que éste y otros recintos sacros son la casa de Dios. La conexión entre el espacio terrenal y celestial se establece precisamente en las palabras que Jesús dirige a Pedro: “En verdad os digo: todo lo que atéis en la tierra, será atado en el cielo; y todo lo que desatéis en la tierra, será desatado en el cielo” (Mateo 18, 18). Una vez establecido el monasterio como metáfora del reino de los cielos, debemos dar por sentado también que el camino hacia ese lugar de bienaventuranza no es fácil. Esto también es un tópico bíblico: “Esforzaos por entrar por la puerta estrecha, porque os

¹⁴⁶ El carácter despectivo de algunos diminutivos en los *Milagros* ya fue tratado por Carmelo Gariano, *op. cit.*, pp. 117-118.

digo que muchos tratarán de entrar y no podrán (Lucas 13,24). De esta forma el camino arduo al monasterio ejemplifica el camino “angosto” que sólo unos pocos están dispuestos a recorrer para alcanzar la vida eterna: “se destaca lo difícil del acceso a la capilla milagrosa ubicada en una isla, casi como para significar lo áspero y arduo del camino que nos acerca a la santidad”.¹⁴⁷ El sufrimiento o *lazerio* (mal-estar) que ahí sufren los monjes y devotos tiene un sentido trascendental en la cosmovisión cristiana, es decir, más que ponderar lo que se sufre en el presente, se debe ponderar lo que este sufrimiento lleva a alcanzar en el futuro.

Berceo, por otra parte, también nos muestra que los movimientos del mar son perfectamente explicables desde un punto natural y objetivo:

Cerca una marisma, Tumba era clamada,
faziése una isla cavo la orellada;
fazié la mar por ella essida e tornada
dos vezes en el día o tres a la vegada (433).

Esta cuaderna bien podría trasladarse a uno de los tratados de la época sobre el movimiento de las masas oceánicas. Dos son los motivos que nos llevan a hacer esta consideración. En primer lugar, el segundo hemistiquio del tercer verso da cuenta, de una forma poética, del movimiento de avance y retroceso del mar ya observado por los hombres de ciencia desde antiguo. En segundo lugar, la regla y la excepción en el movimiento de las aguas son señaladas en el verso final. Estos dos parámetros son lo que distinguen el conocimiento científico que, por medio de la observación, llega a establecer dichos parámetros. Finalmente, los datos de las observaciones se vierten con un lenguaje aritmético también propio de la ciencia: “dos veces al día tres a la vegada”. La excepción a la regla es precisamente lo que hace más peligroso para los monjes la entrada al monasterio pues una vez que la marea ha subido dos veces, no pueden estar seguros que no lo haga una vez más.

En este milagro los personajes secundarios traen a colación, en su canto final, tres referencias bíblicas (Jonás, Éxodo y Mateo) que conectan con el milagro de la mujer preñada. Jonás y Éxodo están en el Ms. Thott, no así Mateo que Berceo agrega. Dichas referencias se concatenan con la

¹⁴⁷ Carmelo Gariano, *op. cit.*, p. 117.

representación de la Naturaleza como mal, tanto si hablamos del castigo o el sufrimiento, como más adelante señalaré. Hablaremos a continuación de cómo se introduce estas referencias y el motivo de su elección. La mayoría de los milagros berceanos finalizan con unas pocas cuadernas que el narrador utiliza como cierre.¹⁴⁸ En éstas se sustituye el tono narrativo por el digresivo, que es más propio para recapitular las enseñanzas y hacer las recomendaciones que se siguen del relato. Sólo cuatro milagros terminan sin este componente digresivo: “El romero de Santiago” (VIII), “Los dos hermanos” (X), “La preñada salvada por la Virgen” (XIX) y “La deuda pagada” (XXIII). Las implicaciones de este descubrimiento son tema para otra investigación. Aquí sólo comentaré el caso de la mujer preñada que ahora nos ocupa. Este milagro termina con un cántico que precisamente es el que contiene las referencias bíblicas del mar como fuente de mal. Canto que introduce Berceo porque en el Ms. Thott las dos referencias bíblicas antes señaladas se introducen por medio de una digresión del narrador. El tema del canto a la Virgen, así como el de la escritura de los milagros para que no queden en el olvido son los elementos tópicos que suelen cerrar el milagro. Su importancia estriba en que se conciben como propios para el fortalecimiento del culto mariano. Incluir en este cántico que funciona como cierre las referencias bíblicas de la Naturaleza como fuente de mal nos habla de la importancia que Berceo concede a éstas para modelar el milagro de la mujer preñada.

La elección de estas tres referencias bíblicas, tanto si nos referimos a las fuente latina como a Berceo, se debe a dos circunstancias. La primera es que los relatos bíblicos y el milagro que ahora nos ocupa comparten un mismo protagonista (el mar). La segunda, por su parte, establece una continuidad entre la Biblia y las colecciones marianas. Los tres pasajes bíblicos de por sí ya tienen una primera línea de continuidad temporal, pues dos de ellos pertenecen al Viejo testamento y uno al Nuevo. Esto se hace más evidente si recordamos que en la fuente latina no aparece el pasaje bíblico del Nuevo Testamento. Pero lo más importante es establecer una continuidad entre el libro sagrado y

¹⁴⁸ Indico el milagro con número romano y las cuadernas de cierre con arábigo. I, 73,74; II, 100; III, 115; V, 140, 141; VI, 158, 159; VII, 180, 181; IX, 235; XI, 280; XII, 304; XIII, 316; XIV, 329; XV, 351; XVI, 374-377; XVII, 411, 412; XVIII, 430; XX, 497-499; XXI, 582; XXII, 620-624; XXIV, 859-866 y XXV, 908-911.

las colecciones marianas. Así, éstas se integran a la historia de la salvación desde una perspectiva lógica pues la Virgen María juega un papel importante dentro de dicha historia.

En las tres referencias bíblicas podemos ver, por una parte, una representación de la Naturaleza implacable con el hombre y ligada expresamente a la voluntad de Dios, y, por otra, una representación igualmente implacable, pero que puede explicarse por las leyes intrínsecas que siguen los fenómenos naturales en los que Dios está presente de una forma menos evidente, es decir, como creador de dichas leyes que, sin embargo, tienen un cierto grado de autonomía que sólo el intervencionismo divino interrumpe. Lo primero es propio de las referencias del Antiguo Testamento (Jonás, Éxodo) mientras lo segundo del Nuevo (Mateo). En el libro de Jonás, por ejemplo, a punto de hundirse el barco en que viaja el protagonista, los marineros le preguntan qué hacer para calmar la tempestad. Éste responde: “Tomadme y echadme al mar, y el mar se os aquietará; porque yo sé que por mi causa ha venido esta gran tempestad sobre vosotros” (Jonás 1-12). Esta declaración nos recuerda la virulencia de los sacrificios humanos para calmar a las divinidades ctónicas. Y efectivamente, la furia de la Naturaleza traduce la furia de Dios para castigar al profeta por negarse a predicar contra el pueblo de Nínive. En el libro de Mateo, en cambio, asistimos al intento que hace Pedro de caminar sobre las aguas para emular a su maestro. Tentativa que desafía las leyes naturales y que fracasa por falta de fe, pero sin consecuencias graves porque Jesús interviene en favor de su apóstol preferido para que éste no se ahogue. Similar muestra de solidaridad vemos, en el milagro que ahora nos ocupa, cuando la Virgen no sólo salva de morir ahogada a la mujer encinta sino que también hace las veces de partera, es decir, un milagro por partida doble: “Fizo en mí grand gracia, non una ca doblada” (450a). La cercanía que existe entre Jesús y Pedro por ser éste la piedra sobre la que edificará su Iglesia, existe también entre la mujer preñada y María, aunque con un sentido diferente que tiene que ver con la maternidad, pues ambas son madres de un hijo que paren sin dolor: “Sin cuita e sin pena, sin ninguna dolor, / parí este fijuelo, ¡grado al Criador!” (449ab).

Finalmente, la concepción de la Naturaleza como castigo divino que se encuentra en los libros de Jonás y Éxodo también está en el juicio apresurado de los compañeros de la mujer preñada

que escapan de la furia de la Naturaleza. Pero esta concepción no tiene sustento y desarrollo en la trama por lo que no tiene sentido abundar en ella.

En este milagro la acción de la Naturaleza se presenta como ocasión de sufrimiento para el hombre y como castigo divino. La primera opción, sin embargo, es más consistente, ya que la marea que atrapa a la mujer preñada se explica perfectamente por la condición peligrosa de la entrada al monasterio, situación que el narrador anticipó y describió como un movimiento natural. Además, si tomamos en cuenta la débil condición de la protagonista y, sobre todo, su preñez, el hecho de que hubiera quedado atrapada en la marea es una situación en donde tiene más que ver la lógica que la intervención divina. La opción del castigo divino, por su parte, más que la aseveración incuestionable de un narrador omnisciente, es la opinión o juicio apresurado de personajes secundarios. Finalmente, Berceo sólo dedica un verso para relacionar la condición pecaminosa de la mujer con el hecho de que haya quedado atrapada en la marea, mientras que dedica varios versos a describir el movimiento casi regular de las mareas. El protagonismo de la Naturaleza en el sufrimiento o en el castigo de los hombres es un tópico bíblico que Berceo utiliza para crear un puente entre sus escritos y los apostólicos, pero estas referencias no sólo son citadas por el clérigo riojano sino que son convenientemente reelaboradas para que la Virgen tenga el protagonismo que no tiene en la Biblia. La narración en este milagro explica convenientemente el movimiento de la Naturaleza desde un paradigma científico que se caracteriza por prever la regularidad y la irregularidad del movimiento por medio de parámetros numéricos. Esto estaría en consonancia con el cambio de paradigma que se da en el siglo XIII con respecto al conocimiento, ya que las nacientes universidades empiezan a desplazar a los monasterios como centros de preservación y difusión del saber. La incorporación creciente de laicos a estas nuevas instituciones, la discusión del conocimiento —y no sólo su exégesis— y la racionalización de los contenidos son propios para indagar en las leyes intrínsecas con que Dios dotó a la Naturaleza. Pero lo viejo pervive y convive con lo nuevo, lo que explicaría en este milagro la mención tópica y fugaz de la Naturaleza como castigo divino.

2.3 EL NÁUFRAGO SALVADO

El motivo de la tempestad y el naufragio es muy fecundo en la literatura. Desde este punto de vista ambos funcionan como elementos que introducen un vuelco en la trama, lo que los antiguos conocían como peripecia. Además, son elementos ancilares en la manifestación de la Fortuna en el ámbito pagano y el Destino en el ámbito cristiano: “mas tóvolis su fado una mala celada” (590c). Desde el punto de vista histórico, ambos reflejan la realidad de la navegación en una época en la que los navíos, por sus características técnicas, eran más vulnerables a las manifestaciones poderosas de los elementos. Como en el caso que ahora nos ocupa, la tempestad suele ocasionar el naufragio aunque esto no es una condición necesaria. De hecho el motivo de la tempestad es un añadido de Berceo. La fuente latina atribuye el naufragio a un agujero en el fondo del barco, que permite que el agua se vaya filtrando poco a poco hasta que causa el hundimiento de la embarcación. El encadenamiento de los motivos de la tempestad y el naufragio en Berceo nos lleva a destacar dos aspectos.

- 1) En este milagro se representan dos elementos de la Naturaleza: el aire y el agua en la forma del viento y el mar respectivamente.
- 2) El movimiento del mar que coadyuva a hacer naufragar la embarcación no se concibe como propio del océano, como sí lo son las mareas en el milagro anterior. En este caso es un agente externo, la tempestad, lo que produce dicho movimiento.

“El náufrago salvado”, milagro XXII, es el tercer milagro en donde la Naturaleza es representada como causa de mal para los hombres, aunque no siempre como castigo, como ha quedado de manifiesto en los dos anteriores milagros. El argumento es el siguiente. Unos peregrinos emprenden un viaje por mar hacia tierra santa, pero una tempestad los sorprende, haciendo naufragar el barco. Se salvan los personajes principales —un obispo, entre ellos— gracias a que abandonan el barco en un bote menor. Después se lamentan de haber salvado la vida pues observan desde tierra firme cómo las almas de los peregrinos ahogados suben al cielo en forma de palomas. Pero no se salvan sólo ellos,

uno de los peregrinos que intentó ocupar —sin éxito— un lugar en el bote salvavidas, y a quienes todos daban por muerto, es salvado por la Virgen. Él mismo se encarga de contar su buenaventura para mayor loor de su protectora.

El hombre del siglo XIII puede predecir algunos de los movimientos marinos. Tal es el caso de nuestro anterior milagro en donde el narrador menciona que la marea inunda dos o tres veces el camino que conduce al monasterio de san Miguel de la Tumba. Como ya se dijo, esta regularidad no es absoluta, lo que representa un peligro potencial para los hombres. En el caso que ahora nos ocupa, la capacidad de predicción es todavía menor. Así, el estado tranquilo del mar auguraba un viaje sin contratiempos pero estas condiciones cambian de manera súbita:

Movióse la tempesta, una oriella vrava,
desarró el maestro que la nave guiava:
Nin a sí nin a otrí nul consejo dava,
toda su maestría non valié una hava (591)

Para Le Goff lo imprevisible es una de las características esenciales de lo maravilloso.¹⁴⁹ Característica que la Iglesia no puede permitir cuando integra este concepto en su concepción del milagro. La lógica de esta reticencia tiene que ver con el hecho de que lo imprevisible tiene poco sentido en una cosmovisión que postula a un Dios omnisciente e omnipotente. Pero este sesgo no siempre se consigue y la presencia de lo imprevisible dentro del ámbito cristiano siempre nos remitirá a ese intento de modificación y apropiación de lo maravilloso. Especialmente interesante es el verso final de la cuaderna arriba transcrita (“toda su maestría non valié una hava”) porque nos muestra las limitaciones de la ciencia y la experiencia (marítima) del hombre ante la representación desbordada de la Naturaleza. Esto por medio de una comparación entre términos desiguales: “maestría” y “hava”. El primero abstracto y de prestigio; el segundo concreto y de condición ínfima. Esta frase tópica¹⁵⁰ y con un cierto aire popular,¹⁵¹ sin embargo, invierte el sentido de la desigualdad inicial, pues pone por

¹⁴⁹ Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, p. 15.

¹⁵⁰ Un pequeño *corpus* de este tipo de frases en Berceo puede encontrarse en Monica Velando Casanova, “Sobre las expresiones del tipo ‘Non vale un figo’ en lexicografía”, *RES DIACHRONICAE*, 2 (2003), pp. 405-413.

¹⁵¹ Recuérdese un ejemplo insigne, si bien posterior, de Miguel de Cervantes, (*Don Quijote de la Mancha*, edición de Francisco Rico, Madrid, Santillana, 2012, p. 1416), enunciado por Sancho Panza: “Y denme de comer o, si no, tómmese su gobierno, que oficio que no da de comer a su dueño no vale dos habas”.

encima del término de prestigio al de condición ínfima. La función de esta inversión es mostrar que la Naturaleza, en ciertas condiciones, avasalla el artificio y la técnica del hombre.

Una vez que el aire (tempestad) ha hecho su trabajo, toca su turno al agua (mar). Si ésta no es el motivo generador del naufragio, sí es quien lo consuma, pero de una forma particular que aumenta el dramatismo de la escena:

Cuntiólis otra cosa, otra grand ocasión:
rompióselis la nave yuso en el fondón;
vedién entrar grand agua, rompié cada rencón,
avié a hir la cosa toda a perdición (592)

En una tempestad como la que se narra en este relato, la fuerza del mar podría haberse desatado de golpe y destrozado el barco y acabar con la vida de sus tripulantes de forma casi instantánea, sin dolor. No es este el caso, pues el agua del mar empieza a colarse, como a cuenta gotas, torturando psicológicamente a los marinos que “miran” acercarse su muerte de forma inminente.¹⁵² También es cierto que la parsimonia con que se hunde el barco permite al obispo y a otros personajes principales escapar del naufragio. El segundo hemistiquio (“rompié cada rencón”) es revelador de esta tortura psicológica porque el adjetivo distributivo “cada” nos da una idea de completitud. Es decir, califica al sustantivo de tal forma que nos sugiere que ningún rincón del barco escapó a la fuerza destructiva del mar, lo que contemplaron, sin poder hacer nada, los náufragos que perecieron.

En este relato el mal que causan los elementos naturales a los romeros es complejo porque derivado de éste obtienen un bien mayor. Este desenlace nos lleva a indagar los alcances del mal, que incluirían en su espectro la posibilidad de producir un bien, algo similar a lo que ocurre en la ciencia matemática con la ley de los signos, que postula que dos de éstos, de sentido negativo (-, -), equivalen a uno positivo (+). Así, los sobrevivientes del naufragio consideran, en principio, como una tragedia

¹⁵² Curiosamente Berceo, quien suele amplificar su fuente, en este caso abrevia el sufrimiento de los marineros que es especialmente desgarrador en el texto latino (Avelina Carrera de la Red y Fátima Carrera de la Red, eds., *Miracula Beate Marie Virgins (Ms. Thott 128 de Copenhagen)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2000, p. 253): “Les entra a todos un pavor insuperable, se eleva al cielo un inmenso griterío, confiesan sinceramente los pecados pasados y dirigen a Dios piadosas oraciones por lo bienes venideros”.

la muerte de sus compañeros que no pudieron abandonar el barco, pero cambiarán de opinión cuando contemplen el siguiente prodigio:

Vidieron palombiellas essir de so la mar,
más blancas que las nieves contra'l cielo volar;
credién que eran almas que querié Dios levar
al sancto Paraíso, un glorioso logar (600).

Los sobrevivientes interpretan esta visión como el ascenso de las almas de los peregrinos muertos, una exégesis conforme al simbolismo cristiano de esta ave: “La paloma representa el alma del justo. Entre los textos más antiguos relativos a la paloma-alma, señalemos el relato del martirio de san Policarpo, según el cual una paloma salió del cuerpo del mártir en el momento de su muerte”.¹⁵³ Obsérvese también el énfasis que hace el narrador, por medio de una comparación superlativa, en la blancura de las palomas: “más blancas que las nieves” Esta comparación es un tópico en las vidas de santos, fenómeno del que nuestro un ejemplo: “Prudencio refiere que en la muerte de la mártir Eulalia, se vio una paloma *más blanca que la nieve* tomar el vuelo hacia el cielo”¹⁵⁴ Frase hecha, es verdad, pero no carente de sentido, pues la ponderación en la blancura de las palomas indica que las almas que suben a la presencia de Dios se han despojado de la imperfección del pecado. El hecho de que los peregrinos ahogados obtengan esta recompensa tiene un sustento histórico, pues, conforme a las regulaciones eclesiásticas sobre las peregrinaciones, obtenían el perdón de sus pecados quienes las realizaran, pero también aquellos que perecieran en el camino hacia tierra santa: “Dans notre récit bien que le pèlerinage à Jérusalem ait ètè interrompu par le naufrage, les voyageus noyés ont accompli un pèlerinage d’ un autre ordre («ya vestides la palma de vuestra romería») qui les a manifestement conduis a paradis, munis de la palme, symbole de leur récompense céleste”.¹⁵⁵

El desenlace de los romeros ahogados nos lleva a postular una doble función de los elementos naturales en esta historia.

¹⁵³ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, versión castellana de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona, Herder, 1986, p. 797.

¹⁵⁴ *Ibid*, énfasis mío.

¹⁵⁵ Olivier Biaggini, “‘Todos somos romeos que camino pasamos’: homo viator dans le mester de clerecía”, *Cahiers d’etudes Hispaniques Médiévales*, 30 (2007), pp. 25-54, p. 33.

- 1) Una función primaria que es la de causar mal (la muerte)
- 2) Una función benéfica y simbólica que trasciende a la primera (la salvación)

La primera, por evidente, no requiere mayor explicación; la segunda, sí. Tal explicación tiene su fundamento, una vez más, en las palabras de los sobrevivientes: “Dicién: ‘¡Aÿ, romeos!, vós fuestes venturados, / que ya sodes «per ignem e per aquam» passados””. Baños Vallejo interpreta esta frase latina en el sentido de prueba: “Ya habéis pasado por todas las pruebas”.¹⁵⁶ Es decir, por todas las pruebas para poder entrar al paraíso. Y efectivamente, en la cosmovisión cristiana elementos como el agua y el fuego están asociados con el paso del hombre de un estado a otro. Así, como requisito previo para su entrada en el reino de los cielos, el fuego del Purgatorio se encarga de eliminar las últimas trazas del pecado que tiene las almas destinadas a este lugar. El agua, por su parte, simboliza en el bautismo el paso del hombre de la esclavitud del pecado a la vida cristiana. Dichos tránsitos tienen algo de doloroso o traumático pero son necesarios para obtener un bien mayor, tal y como sucede con los romeros ahogados. Por otra parte, el sentido de prueba de esta frase está en consonancia con el Salmo 65 (10-12, las cursivas son mías): “Porque tú nos has probado, oh / Dios; /nos has refinado como se refina / la plata. / Nos metiste en la red; / carga pesada pusiste sobre / nuestros lomos. / Hiciste cabalgar hombres sobre/ nuestras cabezas; /*pasamos por el fuego y por el /agua, /pero tú nos sacaste a un lugar / de abundancia*”.

Sólo nos falta indagar por qué el protagonista de la historia se salva del mal que traen aparejado los elementos de la Naturaleza. No era un personaje principal, puesto que estaba destinado a perecer junto con los romeros que se quedaron en el barco. Ya vimos que, de haber corrido la misma suerte de los romeros que se ahogaron, hubiera de todas formas obtenido la “palma” de la salvación. Hay dos aspectos en el texto que echan luz sobre esta interrogante:

- 1) Su voluntad férrea por vivir
- 2) Su particular devoción a la Virgen

¹⁵⁶ Fernando Baños Vallejo, en Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 135, nota 602b.

Ya vimos que las virtudes no siempre acompañan el actuar de los devotos de la Virgen. Así, el protagonista de la historia intenta ocupar la embarcación menor, contraviniendo con esto la voluntad del capitán, que es la voluntad clerical, pues el obispo es el primero en la lista para salvarse. Para conseguir su objetivo, al protagonista no le importa valerse de trampas:

Un de los peregrinos cuidó ser artero,
dio salto de la nave, ca era bien ligero;
cuidó enna galea entrar por compañero,
enfogós·s en la agua, murió mas non señoero (595).

Nótese en el verso final, segundo hemistiquio, que el narrador cae en una imprecisión al afirmar la muerte del protagonista. Si tenemos en cuenta que el narrador de esta historia es omnisciente y, por tanto, sabe que el naufrago es salvado por la Virgen, es probable que tal imprecisión sea una estrategia literaria de Berceo para causar suspenso.¹⁵⁷ Es verdad que en otros milagros el protagonista muere y resucita gracias a la intermediación de la Virgen, pero no es este el caso. Da la impresión que el narrador deja su estatus de omnisciencia y participa del punto de vista de los personajes, lo que se traduce en una mayor sorpresa —y quizá extrañeza— del receptor cuando “ve” salir al romero del agua.

En cuanto a la particular devoción del romero, utilizo este adjetivo (particular) porque a diferencia de la mayoría de los protagonistas de los *Milagros*, que tienen una devoción “visible” en el texto, que se manifiesta antes y después de la intervención de la Virgen, la del naufrago es inexistente hasta el momento que pide ayuda a la Virgen. Es, por decirlo de una manera, una devoción de emergencia que sólo se manifiesta en el momento que peligra su vida y, por supuesto, después de que es salvado por la Virgen. Da la impresión que el culto a María no requiere demasiado compromiso por parte de sus devotos,¹⁵⁸ en primer lugar porque no se requiere ser probo. Recuérdense ahora el caso de “El sacristán fornicario” y “El ladrón devoto”. En segundo lugar, como el milagro que ahora nos

¹⁵⁷ La fuente latina, de hecho, sólo menciona que el romero cayó al mar y que no se le volvió a ver, pero nunca se aventura a pronosticar su muerte. Véase Avelina Carrera de la Red, y Fátima Carrera de la Red, eds. *op. cit.*, p. 253.

¹⁵⁸ Al respecto Jesús Menéndez Peláez (“La tradición mariológica en Berceo”, en Claudio García Turza (ed.), *Actas de las III Jornadas de Estudios Berceanos*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1981, pp. 113-127, p. 119) ha dicho: “Da la impresión de que Berceo a través de los milagros que él recoge y traduce, trata de divulgar la idea de que la salvación es muy fácil de obtener”.

ocupa demuestra, tampoco se requiere una devoción como prerequisite para ser salvado por la Virgen. Y es precisamente en este segundo aspecto que encontramos la justificación de este milagro. La misericordia de la Virgen —reflejo de la de Dios— es tan grande que no deja de interceder por aquellos que la invocan. Recuérdese ahora el caso de Téofilo, quien es ayudado por la Virgen a pesar de que éste había renegado de ella. También sirve a nuestros intereses argumentativos el caso de los caballeros que reciben ayuda de la madre de Dios a pesar de que profanan su templo, asesinando a un hombre dentro del recinto sagrado. En ambos casos a los protagonistas ya sólo les queda el recurso de impetrar la misericordia de la Virgen porque no sólo no tienen devoción, sino que han ofendido a la Virgen. La petición de ayuda a la madre de Dios, pues, siempre encontrará respuesta. Finalmente, la salvación del náufrago se justifica también por la función que éste tiene en la trama, pues él es el encargado de narrar el milagro que invita a los personajes y a los lectores a cantar a la Virgen y avivar su culto.

La Naturaleza no funciona en este milagro como instrumento de castigo divino, ya que no hay una voluntad —que se nos haga explícita en la voz narrativa o en la de alguno de los personajes— de castigar con el naufragio los pecados (mal-hacer) de los peregrinos, si los hubiera. Por el contrario, éstos son presentados como hombres de bien que realizan la función principal que les otorga el nombre colectivo que ostentan (peregrinos), cuando de repente son sorprendidos por la tempestad. Estamos pues en el ámbito del mal como sufrimiento. El desenlace de esta historia nos lleva a preguntarnos, junto con algunos de los teólogos medievales que trataron de encontrar la solución al problema del mal, si lo que consideramos mal no es una percepción errónea de la mente limitada del hombre. Al menos en este milagro, los personajes que se salvan son conscientes de su percepción errónea del mal y, por contradictorio que parezca, se lamentan de no haberse ahogado junto con aquellos cuyas almas suben al cielo en forma de palomas. Con esto, el milagro pone en paralelo el conocimiento divino (ilimitado) con el conocimiento humano (limitado), tal paralelismo solo demuestra que el mal puede ser un antecedente del bien, tal concepción no es ajena para el mártir o el ermitaño que sufren el dolor de la carne o las inclemencias del tiempo para obtener un bien mayor.

Como pudimos ver en los tres milagros anteriormente analizados, la Naturaleza representa el mal, sobre todo, como sufrimiento para los hombres, independientemente de su conducta moral. Es decir, la Naturaleza tiene sus propias leyes de por sí peligrosas para el hombre: las mareas, los rayos, las tempestades, etc. Esto no quiere decir que Dios sea ajeno a estas leyes pues, en última instancia, habrían sido establecidas por Él mismo, pero tampoco implica que utilice en todo momento estas fuerzas para causar mal a sus criaturas. El inmenso poder de los elementos primordiales de la Naturaleza, cuando entra en contacto con el hombre y los esfuerzos de éste por dominarla, es una fuente constante de peligros y perjuicios para el ser humano, sin que tenga que haber de por medio una voluntad divina para castigarlo. Así como Dios estableció las leyes de la Naturaleza puede transgredirlas, lo que produce el milagro, que implica, por poner dos ejemplos, el hecho de que Jesús pudiera caminar sobre las aguas o que se abriera el mar para que los israelitas pudieran escapar de la persecución del faraón, dos pasajes bíblicos que se mencionan en los *Milagros*. Siendo el mar una extensión inabarcable de espacio, aun mayor para los hombres del siglo XIII, el poder que tiene la Virgen sobre el mar implica que ella auxilia a sus devotos en mar y tierra, es decir, en todo el territorio concebido por las mentalidades del siglo XIII. Existen en estos tres milagros referencias a la acción de la Naturaleza como castigo divino, pero en el análisis de cada una de ellas se ha mostrado su debilidad, ya sea por su imprecisión o por el hecho de que son personajes secundarios quienes emiten estos juicios que no siempre concuerdan con la voz narrativa. La Naturaleza es pues en la visión de los *Milagros* un mal que tienen que sufrir los monjes, y más que hablar de una alianza de la divinidad con la Naturaleza para castigar al hombre, debemos hablar de una alianza de Dios y la Virgen con sus devotos para paliar con éxito la convivencia con una Naturaleza de por sí indómita.

CAPÍTULO 3

EL MAL REPRESENTADO EN EL HOMBRE

A diferencia de la Naturaleza, el mal representado en el hombre puede tener su origen en la capacidad de elección (libre albedrío) de éste, lo que justifica la existencia del castigo (mal-hacer). La constante intervención del diablo para inducir el mal en el hombre no exime a éste de su responsabilidad, aunque en el caso de “El romero de Santiago” se problematice la validez de la elección cuando ésta se encuentra viciada por factores como el engaño, situación que analizaremos en su momento. Como queda dicho, analizaremos el *corpus* elegido para este apartado, clasificando los milagros según la religión de sus protagonistas (cristianos y judíos) y su función dentro de ésta (clérigos y laicos).

3.1 CLÉRIGOS

3.1.1 LA CASULLA DE SAN ILDEFONSO

La colección de milagros marianos se abre con la recreación legendaria de la vida de san Ildefonso de Toledo. La primacía de este personaje no es fortuita, ya que fue uno de los impulsores más importantes del culto mariano en la Península ibérica.¹⁵⁹ El argumento es el siguiente. En la villa de Toledo hay un arzobispo llamado Ildefonso que tiene una devoción especial a la Virgen, pues escribe un libro para defender el dogma de su virginidad y también instituye una festividad especial

¹⁵⁹ San Ildefonso escribió el libro *De Virginitate perpetua Sancte Mariae adversus tres infideles libellum*, que según Marjorie Ratcliffe (“San Ildefonso de Toledo: modelos medievales y ejemplo áureos”, *Teatro de palabras. Revista sobre teatro áureo*, 6 (2012), pp. 83-107, p. 100) es “El libro al que se debe la fama de San Ildefonso”. En el mismo párrafo la autora nota que dicha fama, como el culto mariano, se da en el siglo XIII cuando la pugna de la Iglesia contra cátaros y valdenses recuerdan la lucha personal del Toledano contra la herejía, la cual dio pie a la aparición del libro arriba mencionado.

para honrarla. La madre de Dios hace público su beneplácito por tal devoción y ofrece dos dones al arzobispo: ocupar la cátedra de la iglesia y una casulla. Cuando fallece san Ildefonso, su lugar lo ocupa un religioso soberbio llamado Siagrio, quien no se considera inferior a su antecesor. El orgullo le cuesta la vida pues cuando intenta ponerse la casulla de san Ildefonso muere ahogado, ya que la prenda se ciñe a su cuello con tal fuerza que termina por estrangularlo.

En este milagro Berceo contrasta la personalidad de dos arzobispos: san Ildefonso y Siagrio. El primero virtuoso e impulsor del culto mariano en España; el segundo, soberbio y lenguaraz. El narrador de esta historia ocupa la mayor parte del milagro en exaltar la figura de san Ildefonso para lograr que el contraste con el clérigo pecador sea notablemente fuerte. Situación que sirve para el lector u oidor no establezca la más mínima empatía con el sucesor del santo. Siagrio ocupa por derecho el puesto vacante de arzobispo que san Ildefonso deja al morir, pero su soberbia lo hace indigno de ocupar tan alto lugar y, finalmente lo conduce a su perdición.¹⁶⁰ El pecado de soberbia con que se representa a Siagrio es el idóneo para que éste desarrolle una rivalidad con su antecesor, y para esto influyen otros vicios que tiene el nuevo arzobispo:

Alzaron arzobispo un calonge *lozano*,
era muy *sovervio* e de seso *liviano*;
quiso eguar al otro, fue en ello *villano*,
por bien non je lo tovo el pueblo toledano (67).

En esta cuaderna se acumulan sustantivos y adjetivos que dan cuenta de la representación negativa de Siagrio. El adjetivo “lozano”, sin embargo, en su acepción de ‘orgullosa’¹⁶¹ refuerza el carácter soberbio del protagonista. Por su parte, “liviano” y “villano”, frívolo e indigno respectivamente, agregan más connotaciones negativas, pero todas ellas refuerzan el hecho de que Siagrio es inadecuado para el puesto de arzobispo.

¹⁶⁰ Marjorie Ratcliffe (*op. cit.*, p. 88, nota 6) nos muestra que en el plano histórico el sucesor de san Ildefonso también termina mal su ministerio: “Históricamente el sucesor de Ildefonso fue Sisibertus (mal llamado Siagrio en diferentes textos) quien fue excomulgado, destituido y exiliado por conspiración contra el rey en 693”.

¹⁶¹ “Atrevido” e “insolente” son dos acepciones más para el adjetivo “lozano”, según Rufino Lanchetas (*Gramática y vocabulario de las obras de Gonzalo de Berceo*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1900, p. 441). Ambas tienen sustento en el comportamiento de Siagrio por lo que las utilizaremos más adelante.

El pecado de Siagrio no consiste en ocupar el puesto de arzobispo que él o alguien más tenía que tomar para el correcto funcionamiento de la comunidad religiosa en cuestión. El yerro del nuevo arzobispo consiste en considerarse igual o superior en santidad a su predecesor, pero sin serlo. La humildad que necesita un hombre para ser superior en santidad a otro es precisamente lo que no tiene Siagrio. Esta pretensión del novel arzobispo nos permite trazar una correspondencia entre la historia que ahora nos ocupa y la leyenda de la caída de Lucifer. No desde la consideración de la apariencia física de un ángel bello que se transforma en repugnante, sino desde el hecho de que ambos personajes comparten el pecado de soberbia, falta que se manifiesta al querer igualar la virtud o el poder de un ser superlativo en bondad, sin tener los merecimientos necesarios. Si Lucifer quiso destronar a Dios (“Tú que decías en tu corazón: Subiré al cielo, sobre los astros de Dios alzaré mi trono, me sentaré en el monte del testamento a los lados del norte”, (Isaías 14, 12-13), en este relato Siagrio quiere ocupar la cátedra de san Ildefonso y, además, ponerse su casulla:

Posóse enna cátedra del su antecessor,
demandó la cassulla que-l dio el criador;
disso palabras locas el torpe pecador,
pesaron a la Madre de Dios Nuestro Señor (68).

Aunque Berceo omite la relación de Siagrio con el diablo, en el Ms. Thott es evidente: “A su muerte fue nombrado arzobispo de la citada ciudad un clérigo, llamado Siagrio, el cual, teniendo en poca estima la virtud de su antecesor, y aún peor, engañado por las artes del enemigo, contra la prohibición de santa María, Virgen, se sentó en aquella cátedra, y con intención de revestirse con la sagrada vestidura dijo: Yo soy un hombre...”.¹⁶² No es la primera vez que, con respecto a la fuente latina, Berceo omite la presencia o influencia del diablo en alguno sus milagros. Esto implica que la responsabilidad del Pecado recae únicamente en el hombre. A mi juicio, el clérigo riojano busca representar al hombre como verdadera fuente de mal, con lo que no recurre siempre al demonio para justificar la existencia del pecado.

¹⁶² Avelina Carrera de la Red y Fátima Carrera de la Red (eds.), *op. cit.*, p. 171.

Junto al pecado de soberbia, el narrador añade al nuevo arzobispo el mal de la habladería, entendiendo ésta como falta de mesura y propiedad en el lenguaje, lo cual es impropio de un arzobispo. En esta cuaderna y en las dos siguientes se empeña en resaltar esta característica: “Disso unas palavras de muy gran liviandat [*imprudencia*]” (69a) y “si oviesse su lengua un poco retenido” (70b). La función que tiene representar a un clérigo deslenguado es poner en entredicho la validez de su predicación, aspecto fundamental en su ministerio. Debemos recordar que una de las partes más importantes de la misa es el sermón, discurso en donde el clérigo transmite la palabra de Dios y la exégesis que de ésta han hecho los padres de la Iglesia. Por esta razón, un clérigo como Siagrio no tiene cabida dentro de la institución religiosa, situación que se cumple con su muerte.

La forma en que muere el arzobispo Siagrio es un buen colofón para su representación malvada porque el castigo que recibe no es muy diferente al que correspondía a un ladrón en la Edad Media:

Pero que ampla era la sancta vestidura,
issióli a Siagrio angosta sin mesura;
prísoli la garganta como cadena dura,
fue luego enfogado por la su grand locura (72).

Para enfatizar la dureza de la casulla, en el tercer verso el clérigo riojano recurre a la utilización de una frase comparativa. La elección de la cadena como término de comparación es interesante porque nos remite a la consideración de Siagrio como un maleante que es cargado de cadenas o incluso nos da la pauta para prever su aherrojamiento por parte de los demonios que lo conducirán al infierno. Por otra parte, debemos recordar que en el milagro de "El ladrón devoto" el protagonista estaba destinado a morir ahorcado como Siagrio, pero la intervención favorable de la Virgen lo exonera. El nuevo arzobispo podría ser considerado como un ladrón porque cuando intenta ponerse la casulla toma un objeto que pertenecía a san Ildefonso. Esta prenda era para uso exclusivo del santo, no era un artículo más del guardarropa parroquial que estuviera a disposición de los clérigos que ocuparan el cargo de arzobispo después de san Ildefonso.

Además, si consideramos que el otro pecado de Siagrio era decir sin mesura palabra imprudentes, el hecho de que muera ahorcado es un castigo adecuado porque la fuerza que se le hace

a su cuerpo afecta directamente los órganos involucrados en la producción de la voz. De esta forma, el castigo es un gesto simbólico que acalla para siempre su desmesura a la hora de hablar. Desde el punto de vista físico y simbólico la casulla refuerza esta interpretación. Veamos por qué. La casulla “Es una vestidura larga, por lo común con adornos, que cuelga de los hombros por el frente y la espalda. La característica que tiene de envolver al sacerdote le ha dado nombre, que deriva del latín casula o ‘casa pequeña’. En el simbolismo cristiano denota el yugo de Cristo, el yugo de la responsabilidad como cristiano y como sacerdote”.¹⁶³ Si tomamos “yugo” en la primera acepción que nos da el *Diccionario de Autoridades*, es decir, “El instrumento de madera, con que se unen por la cabeza, ó los pescuezos los bueyes, ó mulas, que trabajan en la labor del campo, assi en el arado, como en los carros, ó carretas”, podemos, por analogía, considerar a la casulla como un yugo que aprisiona el cuello de Siagrio hasta ahogarlo.

El castigo ejemplar que recibe el nuevo arzobispo, visto a la luz de la indulgencia que muestra la Virgen para perdonar a otros clérigos que la ofendieron de forma directa, nos lleva a indagar las razones de esta severidad, entre las que se encuentra el hecho de que san Idelfonso era el favorito de la Virgen. Estableceremos como punto de comparación para este ejercicio el milagro final de la colección mariana: “La iglesia robada”. Ahí el protagonista es un clérigo que también roba una prenda sagrada: la toca que corona la cabeza de la Virgen representada en el altar de una iglesia. En ambos casos el delito es grave porque la toca pertenece a la indumentaria de la Virgen y, aunque la casulla es para uso personal de san Ildefonso, al tratarse de un regalo de la Virgen conserva su carácter sagrado. El argumento para poner en libertad al clérigo que roba la toca tiene su validez en las leyes que rigen el funcionamiento de la Iglesia, pues se alega que este clérigo no pertenece a la diócesis en donde cometió su latrocinio. Es decir, los clérigos en la Edad Media estaban sujetos a la autoridad del obispo que dirigía la diócesis en donde ellos tenían su ministerio. De ser aprehendidos por algún delito cometido en una diócesis ajena a donde ejercían su ministerio debían ser canalizados a su región de origen para ser castigados. Se trata, pues, de un problema de jurisdicción. En principio debemos

¹⁶³ Leo J. Trese, *La fe explicada*, Madrid, RIALP, 2014, s/p.

tener en cuenta que en el relato de “La casulla de san Ildefonso” estamos ante un juicio divino porque es Dios quien se encarga de castigar al clérigo, mientras que en “La iglesia robada” el juicio es humano tanto si es competencia de las autoridades civiles o las eclesiásticas, ya que la Virgen sólo retiene a los ladrones hasta que llegan los feligreses a capturarlos. El juicio divino, por supuesto, no está sujeto a error, mientras que el juicio humano es falible. Pero el punto medular que, a mi parecer, lleva a castigar a uno y perdonar al otro es la naturaleza de sus pecados y la condición estamental de quienes los cometen. Consideramos ladrones a los dos clérigos, pero Siagrio es, además, soberbio y boquirroto, mientras que el clérigo anónimo de “La iglesia robada” sólo es representado como ladrón. De esta forma vemos que se castiga con más rigor al clérigo que comete pecados relacionados con la soberbia o el mal uso del lenguaje. Y con razón porque el pecado de soberbia está relacionado con el demonio, mientras que el segundo es inadmisibles para un hombre cuyo ministerio consiste en predicar la palabra de Dios con humildad y alabarlo con los labios.

La soberbia y la habladuría son pecados que Berceo y su fuente latina castigan con severidad en los clérigos. A este respecto debemos recordar las conclusiones de Isabel Uría Maqua con respecto al tema de la soberbia en el *Alexandre*: “No es extraño, en efecto, que un clérigo de formación escolástica utilice el *Libro de Alexandre* para hacer una advertencia —y, por tanto, una censura implícita— a los clérigos engreídos intelectualmente, destacando en el poema la soberbia intelectual del protagonista y haciendo intervenir a Dios para que sancione este pecado y lo castigue”.¹⁶⁴ Estos clérigos soberbios a los que se refiere Uría Maqua son los modernos clérigos formados en escuelas urbanas y en las universidades que surgen en la segunda mitad del siglo XIII. La representación de un clérigo orgulloso y hablador como Siagrio es totalmente negativa, situación que impide que el receptor pueda establecer la mínima empatía con dicho personaje. Caso diametralmente opuesto a aquellos milagros en donde sabemos que el clérigo, a pesar de sus yerros, es en general un hombre bueno. Tal es el caso de “El clérigo simple”, milagro donde la humildad del protagonista se muestra al reconocer que sólo sabe decir la misa de la Virgen, pero esta humildad deja en un segundo plano

¹⁶⁴ Isabel Uría Maqua, “La soberbia de Alejandro en el poema castellano y sus implicaciones ideológicas”, *Anuario de Estudios Filológicos*, xix (1996), pp. 513-528, p. 528.

su ignorancia y permite que el lector establezca un sentimiento de empatía con él. El castigo que recibe el nuevo arzobispo es adecuado a la naturaleza de su pecado porque el hecho de morir ahorcado, aparte de rebajarlo como a un vil ladrón, representa una especie de mordaza que detiene para siempre su facundia. En este sentido vemos que el castigo que se elige para los clérigos pecadores está relacionado directamente con los pecados que cometieron y con su puesto en la jerarquía eclesiástica. La representación del mal en un clérigo orgulloso nos remite de forma inmediata al personaje soberbio por antonomasia: Lucifer. Por esto la caída y el castigo de Siagrio son ejemplares. Por otra parte, la reiterada representación del Siagrio como un hombre boquirroto funciona como un ejemplo de lo que no debe ser un alto jerarca de la Iglesia católica, en lo que tiene que ver con el manejo del lenguaje, pues la predicación del clérigo no puede ser imprudente y sinsentido, sino elevada y portadora del mensaje de salvación. Además, la responsabilidad por los actos es mayor conforme más elevado sea el puesto en la jerarquía eclesiástica. Por último, diremos que Siagrio, además de ladrón, es usurpador, ya que también desea apoderarse de la cátedra de san Ildefonso. Esta representación viene a redondear el carácter demoníaco de su soberbia, ya que el deseo de Lucifer era precisamente usurpar la potestad divina. En este sentido la representación maligna de Siagrio debe mucho a la representación del diablo medieval.

3.1.2 EL SACRISTÁN FORNICARIO

La liberalidad sexual y la simonía fueron los pecados más recurrentes dentro de la institución clerical en la baja Edad Media, situación que llevó a los altos jefes de la Iglesia a establecer una condena generalizada y penas más severas a los clérigos que cometieran estos pecados. Si tales reformas tuvieron éxito o no, lo que queda fuera de duda es la preocupación generalizada por fortalecer la figura del celibato en el siglo XIII: “El increíble beneficio que reciben la abadesa y el sacristán de Berceo, en compensación por su piedad mariana, parece ser tan intenso como el interés de la Iglesia

por regular las actividades sexuales entre los laicos y por proscribirlas entre quienes se suponía célibes”.¹⁶⁵

En el plano literario, Berceo participa de esta labor renovadora de la Iglesia y representa el pecado de fornicio en el milagro II, conocido como "El sacristán fornicario". El argumento es el siguiente. Un monje se gana la confianza del abad del monasterio, quien le confiere el puesto de sacristán. Sin embargo, el diablo tienta una y otra vez al nuevo sacristán hasta que lo hace caer en el pecado de fornicio. De este diablo el narrador sólo nos dice que es sutil, pero no lo describe físicamente. En cuanto a la forma de tentar al monje, el narrador también es parco porque únicamente señala que es insistente, pero no agrega más detalles. De esta forma, el sacristán comienza una rutina nocturna que consiste en abandonar el monasterio para ir a fornicar, pero el narrador, fiel a su costumbre, no dice con quién, cómo o dónde. Una de esas noches, cuando regresaba al monasterio después de haber fornicado, cae a un río y se ahoga. Diablos y ángeles se disputan el alma del pecador, pero sólo la intercesión de Virgen es capaz de lograr que los demonios abandonen sus pretensiones de transportar esta alma al infierno. De esta forma el alma del monje fornicario regresa a su cuerpo, obteniendo así un tiempo de gracia para expiar sus pecados. Tiempo que no desaprovecha pues enmienda su conducta y muere en paz con Dios.

A diferencia de la mayoría de los pecadores que Berceo representa en los *Milagros*, el sacristán de nuestra historia es, en principio, un monje virtuoso. La maldad en el carácter del protagonista es un hecho que aparece de forma posterior en la trama del relato. Esta bondad inicial se manifiesta en la devoción que tiene por la Virgen, lo que le permite ser distinguido con el cargo de sacristán, pero con esta distinción vienen también los ataques del diablo, quien tiene una especial predilección por corromper a los hombres virtuosos:

El enemigo malo, de Belzebud vicario,
que siempre fue e eslo *de los buenos contrario*,
tanto pudo bullir el sutil aversario
que corrompió al monje, fizolo fornicario (78, las cursivas son mías)

¹⁶⁵ Carmen Benito-Vessels, "Gonzalo de Berceo, El sacristán fornicario, La abadesa encinta y Las dueñas de Zamora", *Revista de Poética Medieval*, 10 (2003), pp. 11-24, p. 14.

La transición (bondad-maldad) que experimenta nuestro personaje principal debido a su debilidad de ánimo, muestra que la virtud debe cultivarse todos los días, y que tenerla no es una garantía de paz, pues es precisamente la probidad del monje lo que motiva al demonio a atacarlo una y otra vez hasta que consigue corromperlo. Por esto el hombre debe convertirse en una fortaleza bien dispuesta para resistir el sitio del maligno. En este hábito pernicioso que adquiere el sacristán hay una corresponsabilidad del diablo, pero esto no exime al prelado de culpa, ya que éste, como todo cristiano, tiene la responsabilidad de resistir las tentaciones del demonio. El intervencionismo diabólico, sin embargo, es tan obstinado que vence la resistencia del sacristán, lo que representa su verdadero yerro. Este intervencionismo es una de las características del diablo en el contexto medieval: “Encarnación del mal, oponente de las fuerzas celestiales, tentador de los justos, inspirador de los impíos y de los pecadores, seductor de las damas, el diablo es una figura omnipresente que hace sentir su temible poder en todos los aspectos de la vida y de las representaciones mentales medievales”.¹⁶⁶ Ante este panorama, la intervención de la Virgen para salvar a su devoto es más que pertinente pues contrarresta la intervención demoniaca. El *deus ex machina* funciona en todo su esplendor en este milagro.

Así como la devoción a la Virgen es un hábito positivo que da sentido y unidad a la vida religiosa del monje, el pecado de fornicio es un hábito negativo que rompe esta armonía al establecer una dualidad en la vida cotidiana del religioso: durante el día el monje se dedica a los oficios divinos, mientras que en la noche da rienda suelta a sus instintos lúbricos:

Priso un uso malo el loco pecador:
de noche, cuando era echado el prior,
issió por la iglesia fuera del dormitorio,
corrié el entorado a la mala labor (79).

El paso de la bondad a la maldad que antes mencioné también se refleja en el discurso del narrador, pues en la cuaderna arriba transcrita podemos ver que éste se refiere al sacristán de forma negativa al llamarlo “loco pecador” y “entorado”, cosa que no había hecho en las cuadernas anteriores.

¹⁶⁶ Jérôme Baschet, “Diablo”, en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, pp. 212-220, p. 212.

La dualidad día-bondad / noche-maldad divide la jornada del monje en dos partes: un tiempo (diurno) para las cosas sagradas y otro (nocturno) para las profanas; un tiempo para Dios y un tiempo para el diablo. Esta característica ya fue notada por Paul E. Larson, quien identifica el cruce del río donde se ahoga el sacristán como un límite que separa la bondad de la maldad: “He is chaste and good on his side of the river, but when he crosses the threshold, he indulges his sexual urges”.¹⁶⁷ La doble vida del sacristán no puede prolongarse mucho tiempo porque, como dice la máxima bíblica, “Ninguno puede servir a dos señores: porque aborrecerá a uno y amará al otro, o a uno se apegará y al otro despreciará” (Mateo 6-24). Sirviendo a dos señores, el monje terminará por descuidar a uno, ya que con su muerte trágica dejará vacante su función en la Iglesia: “Cuando vino la ora de matines cantar, / non avié sacristano que podiesse sonar” (82ab). Este quiebre era previsible, incluso si no hubiera muerto, pues el monje no aguantaría por mucho tiempo seguir robando horas al sueño para fornicar, acto que conlleva un desgaste físico que haría cada vez más evidente su falta de descanso.

La relación noche-fornicio que establece el narrador es afortunada porque en el imaginario medieval la noche es el espacio de tiempo preferido por el demonio para realizar sus fechorías. Por esta razón las correrías nocturnas del sacristán tienen una filiación demoniaca que el narrador ya nos había adelantado al describir cómo el demonio vuelve fornicario al monje. La noche es también el mejor escenario, el ideal, para los encuentros sexuales del monje.

La situación del monje fornicario tiene su paralelo en el plano histórico, ya que Carmen Benito-Vessels¹⁶⁸ ha documentado las visitas nocturnas de los clérigos a los conventos de monjas, específicamente en el caso de la diócesis de Zamora. Un hecho de violación recurrente del celibato conocido como el escándalo de Las dueñas de Zamora, circunstancia que salió a la luz en 1279, una fecha próxima a la muerte de Berceo, pero que, según Benito-Vessels, ya era de dominio público unos años antes, por lo que pudo haber sido del conocimiento de Berceo.

¹⁶⁷ Paul E. Larson, “The river as a liminal space in Berceo’s *The fornicating sexton*”, *Cauce. Revista Internacional de Filología, Comunicación y sus Didácticas*, 32 (2009), pp. 57-67, p. 61.

¹⁶⁸ Carmen Benito-Vessels, *op. cit.*, pp. 14 y ss.

Regresando al sacristán de nuestra historia, señalaremos que se trata de un personaje furtivo que escapa de las miradas de sus superiores cobijado por la oscuridad y tomando provecho de los hábitos diurnos del cenobio. El sacristán aprovecha el momento de descanso dentro del monasterio para ocultar su fechoría: “Being out ‘after-hours’, another liminal space between darkness and morning is necessarily associated with wrong-doing because normal people should be in their beds asleep during that time period”.¹⁶⁹

Finalmente, el sacristán muere en el espacio limítrofe que divide sus buenas obras de las malas:

Corríe un río bono cerca de la mongía,
aviélo de pasar el monge todavía;
do se vinié el loco de cumplir su follía,
cadió e enfogósse fuera de la freiría (81).

Como si el narrador quisiera enfatizar que el fiel de la balanza que definirá el destino del alma se encontrara listo para inclinarse hacia un lado.

Con las visitas nocturnas, además, el sacristán de nuestra historia incurría en un pecado más, pues violaba unas de las condiciones de la vida monacal: la clausura. Ésta tenía precisamente la función de alejar a los miembros del cenobio del contacto con el mundo secular y, específicamente, de la mujer, por antonomasia fuente del pecado carnal, según la visión clerical en el medievo.

La muerte por asfixia repite protagonismo en el milagro de “El sacristán fornicario”, porque, como ya vimos en “La casulla de san Ildefonso”, también el arzobispo Siagrio muere asfixiado. La diferencia entre ambos casos es el agente que produce la asfixia: una casulla en el caso del arzobispo soberbio y las aguas de un río en el caso del sacristán fornicario. Para Ana M. Diz¹⁷⁰ el castigo compartido implica una relación entre el pecado de soberbia que comete el arzobispo Siagrio y el de la lujuria que practica el sacristán. En última instancia, según san Agustín, soberbia y sexualidad están imbricadas en el pecado original.

¹⁶⁹ Paul E. Larson, *op. cit.*, p. 63.

¹⁷⁰ *Historias de certidumbre: los Milagros de Berceo*, Newark, Juan de la Cuesta, 1995, p. 56.

La simbología del río en la Edad Media nos ofrece dos claves para entender por qué Berceo elige este fin para el sacristán. 1) El río es un límite natural, pero también sobrenatural porque separa el mundo de los vivos y los muertos. El lago Estigia cumple esta función en la mitología griega; 2) El río está asociado con el rito fundamental de la vida cristiana: el bautismo. Recuérdese el pasaje bíblico de Juan el Bautista en el río Jordán.¹⁷¹ Veamos primero la relación de nuestro milagro con la simbología del río como límite. Cuando el sacristán cruzaba el río para ir a hacer sus fechorías transgredía el límite que le imponía su condición de monje: el celibato. Por la dualidad que ya hemos explicado, el monje hacía las cosas buenas del lado del río en que se encontraba el monasterio y las malas al cruzar el río. Cuando se ahoga en el río ya no puede acceder al espacio geográfico en donde hacía el bien, lo que puede interpretarse de forma simbólica como una prohibición que se impone al monje para que no vuelva a profanar los lugares sagrados con su presencia, ya que la recurrencia en el pecado de fornicio lo vuelve un ser indeseable en la comunidad religiosa. Además, las aguas heladas del río donde se ahoga el monje son un contrapeso a su condición lúbrica, pues con esta forma de morir el narrador establece un mecanismo dialéctico en donde la frialdad de la muerte por agua vence la condición calurosa que implica el acto sexual que realiza el monje de forma cotidiana. En este sentido Ana M. Diz considera que la palabra “bullir” (78c) que utiliza Berceo para mostrar cómo el ataque del demonio sobre el sacristán es constante hasta que logra volverlo fornicario también puede utilizarse en otra acepción: “El calor implicado en ‘bullir’, atributo común de infierno y sexo, está presente también en el fornicio, si pensamos en su etimología”.¹⁷² El mal de fornicio termina diluyéndose en el agua del río donde se ahoga el sacristán, esto por una metáfora física: el calor del cuerpo en el sacristán que acompaña a su pecado termina por templarse en las aguas heladas del río. Vayamos ahora a la segunda clave simbólica, la del río como bautismo. Cuando el sacristán resucita y sale del agua regresa a la vida cristiana y nunca más vuelve a cruzar el río-límite. Es decir, las aguas

¹⁷¹ Ambos aspectos de la simbología del río han sido señalados por Paul L. Larson, *op. cit.*, en su estudio sobre el río como espacio liminal en “El sacristán fornicario”.

¹⁷² Ana M. Diz, *op. cit.*, p. 57.

del río funcionan como un bautismo que lava el pecado del monje y lo re-inicia en el camino de la virtud, lo que también puede interpretarse como un *vade retro* a Satanás.

El mal en este milagro tiene un matiz demoníaco, ya que la persistencia del diablo por hacer fornicario al monje rinde frutos en la personalidad de éste, lo que no implica que el monje esté libre de culpa. Esta intervención diabólica funciona como un recordatorio de que el diablo se ceba especialmente sobre los hombres virtuosos. Aunque el sacristán cumple con sus funciones religiosas en el día, el hecho de que por las noches salga a fornicar hace de él un personaje malvado, en todo caso un simulador o un hipócrita. Finalmente, la forma en que muere el sacristán en este relato tiene una doble función pues, por una parte, nos muestra que Berceo elige adecuadamente el castigo que anula de forma metafórica la situación pecaminosa del protagonista. En este caso la condición lúbrica (calurosa) del sacristán es templada en las aguas heladas del río en donde se ahoga, pero, por otra parte, el agua del río funciona como una especie de bautismo que borra definitivamente la presencia del mal en el monje.

3.1.3 EL CLÉRIGO Y LA FLOR

Este milagro tiene un paralelismo con el número IX (“El clérigo simple”) porque en ambos casos el protagonista tiene un problema cognitivo para ejercer un ministerio que requiere de una buena disposición intelectual. El argumento es el siguiente. Un clérigo loco, en el sentido de tener poco juicio, es asesinado en circunstancias poco claras, razón por la que sus compañeros lo entierran fuera del monasterio. Este prelado, sin embargo, era devoto de la Virgen, quien se siente ofendida por el entierro clandestino de su vasallo. Por esta razón la madre de Dios se aparece en sueños a un compañero del clérigo asesinado y lo reconviene duramente para que él y sus compañeros entierren al clérigo en camposanto. El milagro ocurre cuando éstos desentierran los restos mortales del clérigo y se dan cuenta que su cuerpo permanece incorrupto y que en su boca tiene una flor de la que emana

un aroma agradable. Centraré mi análisis de este milagro en dos aspectos: cómo se representan los vicios del clérigo y su entierro en despoblado.

La representación negativa de nuestro protagonista tiene un aspecto preciso y otro ambiguo, pues, por una parte, el narrador nos dice que el clérigo es de poco seso, pero, por otra, le atribuye un conjunto de vicios que nombra con la etiqueta ‘seglares’ sin que nos aclare cuáles puedan ser éstos:

Leemos de un clérigo que era tietherido,
ennos vicios seglares feramient embebido;
pero que era loco, avié un buen sentido:
amava la Gloriosa de corazón complido (101).

Los vicios seglares o mundanos, si atendemos a la definición de seglar como aquel que no tiene ordenes clericales, serían los vicios propios de los laicos, quienes a diferencia de los clérigos viven en el “mundo”. El clero regular estaría, en teoría, a salvo de estos vicios por su enclaustramiento en los monasterios, pero el clero seglar tendría por fuerza que convivir con ellos. De los siete pecados capitales (soberbia, lujuria, gula, envidia, ira, pereza y avaricia) que se establecieron en la Edad Media, podemos considerar dos de ellos (avaricia y lujuria) como los más propios del mundo seglar, la avaricia está relacionada con el afán de bienes terrenales y es propia de la naciente burguesía, no de aquellos que hacen un voto de pobreza. La lujuria, por su parte, florece en un medio donde no hay restricción ni separación para la convivencia entre hombres y mujeres. Este pecado, en el contexto histórico del siglo XIII, es de los que más preocupan a la Iglesia, lo que puede verse en el concilio de Valladolid y en el de Letrán que se encargan de señalar estos vicios en los clérigos:

Un tema que preocupaba a las jerarquías eclesiásticas era el de la moralidad del clero. La necesidad de la reforma de las costumbres de los clérigos era un sentimiento general manifestado de formas diversas. En el Concilio de Valladolid de 1228 se adoptaron y promulgaron los cánones del Concilio IV de Letrán (1215), entre las 19 constituciones aprobadas, encontramos cuatro que aluden a esta cuestión: ‘De clericis concubinariis’, ‘De vita et honestate clericorum’.¹⁷³

¹⁷³ Ángel Luis Molina Molina, “El clero palentino en la Baja Edad Media”, *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 26 (2005), pp. 705-716, p. 714.

Entre el mal determinado y aquellos sugeridos hay, sin embargo, una conexión implícita, pues por medio de un razonamiento lógico podemos afirmar que la falta de juicio en cualquier hombre lo predispone al vicio. El término ‘tietherido’ (testa y herido) es adecuado para dar la idea de incapacidad o mal que no permite el adecuado funcionamiento intelectual del clérigo. Este término tiene otros sentidos: ‘de mala cabeza’, ‘de poco juicio’, ‘calavera’ y ‘malatesta’. Todos ellos, excepto ‘calavera’, hacen hincapié en la falta de juicio del clérigo. El término calavera, en el sentido de hombre dado al libertinaje, es congruente con el pecado de lujuria que propusimos dentro de los vicios seculares. En el segundo verso de esta cuaderna (“ennos vicios seculares *feramient* embebido”) debemos destacar la forma en que Berceo intensifica la representación negativa del clérigo por medio de una construcción bipartita que consiste en subrayar el sentido del verbo del segundo hemistiquio con un adverbio. El tercer verso (“pero que era loco, *avié* un buen sentido”) ejemplifica la dualidad común a la mayoría de los protagonistas en los milagros: pecadores pero devotos de la Virgen. También se trata de una construcción bipartita en donde el primer hemistiquio reitera la conducta pecaminosa del clérigo, pero el segundo nos muestra, por primera vez, su única virtud, pero suficiente para hacer contrapeso a los vicios seculares. Esta dualidad se señala desde la forma, pues Berceo utiliza la construcción adversativa ‘pero’ para indicar la naturaleza opuesta de la virtud y el vicio. Esta separación de vicio y virtud, sin embargo, sólo se da en el nivel sintáctico, pues en el plano del contenido Berceo hace convivir el mal y la virtud en el mismo personaje cuando destaca la naturaleza habitual tanto del pecado como de la virtud: “Comquiere que era *en ál* mal costumnado, / *en* saludar a ella [la Virgen] *era* bien acordado”. La convivencia de la virtud y el pecado en una persona no es una situación anómala en la Edad Media, pues la existencia del pecado original hacía partícipe a todo el género humano de una mácula que no se borraba con buenas obras. Esta naturaleza pecaminosa predisponía al hombre al vicio, razón por la que incluso el hombre más virtuoso debía mantenerse en guardia contra este enemigo interior. La historia de la salvación es precisamente el recurso que permite al cristiano paliar esta condición pecaminosa para hacer que prevalezca la virtud por encima del pecado.

Así como las circunstancias del asesinato del monje no quedan aclaradas en el texto, tampoco el narrador nos dice cuál de sus fechorías desencadena su trágico final o incluso si existe relación entre el crimen y sus vicios:

Dezir no lo sabría sobre cuál ocasión,
ca nós no lo sabemos si lo buscó o non,
diéronli enemigos salt a est varon,
ovieron a matarlo, ¡Domme Dios lo perdón! (103).

Lo que sí queda señalado es que los verdugos eran conocidos del clérigo y que tenían con él una cuenta pendiente que es saldada en ese momento. La elisión de los vicios del clérigo y las circunstancias de su muerte funcionan como mecanismos para disminuir su representación negativa, ya que el receptor del relato tiene la impresión de que el narrador no los menciona por considerarlos de poca relevancia. Por el contrario, en la exhumación del cadáver del clérigo es donde el narrador sitúa el milagro y se extiende en detalles como el olor agradable de la flor en la boca del cadáver, lo que realza la virtud de la devoción mariana que este clérigo profesaba.

El hecho de que el clérigo haya sido enterrado fuera del camposanto es signo inequívoco de que sus compañeros no lo consideraban como un ser virtuoso. En la Antigüedad los romanos y germanos enterraban a sus muertos en las afueras de la villa, pero esta costumbre cambió con el advenimiento del Cristianismo en la Edad Media, pues para la doctrina cristiana la dignidad en el tratamiento funerario del cuerpo posibilitaba su resurrección el día del juicio final. Además, el cristianismo concebía una conexión entre el mundo terrenal y el ultraterreno, ya que los vivos podían interceder por los difuntos a través de misas y oraciones, mientras que éstos, una vez alcanzado un lugar de privilegio junto a los santos, podían velar por los vivos. De esta forma el cementerio pasó a formar parte de la arquitectura parroquial. No debemos perder de vista, sin embargo, que este era un espacio de privilegio para el entierro de los clérigos, nobles y aquellos que pudieran pagar una cripta dentro del recinto sagrado. En este sentido, cuando los compañeros del clérigo deciden enterrar su cuerpo fuera del monasterio es porque consideran su conducta pecaminosa como motivo suficiente para su marginación del rito funerario cristiano:

Los omnes de la villa e los sus compañeros,
esto cómo cuntiera com non eran certeros,

defuera de la villa, entre unos riberos,
allá lo soterraron, non entre los dezmeros (104).

Con esto el alma del clérigo pierde la posibilidad de los sufragios de los fieles: “La sepultura fuera del cementerio era como estar fuera de la comunidad de cristianos, y estar fuera de la protección de la Iglesia”.¹⁷⁴ El entierro de un monje es un evento en donde participa toda la comunidad, tanto laicos como religiosos. Es decir, la conducta del monje es desaprobada por sus compañeros de claustro y por los fieles que asisten a los oficios religiosos. El cuerpo del monje sufre así un doble destierro, del cenobio y de la villa, como si el hecho de enterrar su cuerpo dentro de ésta contagiara la mala fama que el clérigo se forjó en vida: “No sólo sus compañeros de convento se enteran de lo sucedido, sino toda la villa, comprometiendo seriamente la fama del monasterio”.¹⁷⁵ Tal destierro también es un castigo. Esta separación de la comunidad cristiana también queda evidenciada por la sinécdoque que utiliza Berceo en el cuarto verso de la cuaderna arriba transcrita: “allá lo soterraron, non entre los dezmeros”. En este verso hay una sinécdoque del tipo particularizante, ya que se toma el todo por la parte. Es decir, los fieles de la iglesia por los que ofrecen el diezmo. Debemos recordar que, aunque en principio todos los fieles de la iglesia —seculares y eclesiásticos— estaban sujetos al diezmo, pronto algunos sectores de la clerecía fueron liberados de este impuesto: “La Orden cisterciense fue dispensada de los diezmos en el siglo XIII”.¹⁷⁶ Sin embargo, aquí la palabra ‘dezmeros’ debe entenderse en el sentido de fieles de la comunidad cristiana, grupo del que queda marginado el protagonista, según el juicio de sus compañeros.

La indeterminación de los pecados del protagonista de esta historia puede obedecer a dos situaciones: 1) Los vicios que el narrador llama seculares —que nosotros hemos identificado como lujuria y avaricia— podrían ser del dominio público, por lo que no sería necesario precisarlos. Esto es evidente en la condena vertida en los concilios eclesiásticos contra los clérigos que tienen

¹⁷⁴ Salvador Claramunt, “La muerte en la Edad Media. El mundo urbano”, *Acta Histórica et Archaeologica Mediaevalia*, 7-8 (1986-1987), pp. 205-218, p. 205.

¹⁷⁵ Carlos Moreno Hernández, “*Amplificatio* y *dilatatio* en Berceo”, *Revista de Filología Española*, lxxxix, 1 (2009), pp. 85-101, p. 93.

¹⁷⁶ Georg Schwaiger, *La vida religiosa de la A a la Z*, Madrid, San Pablo, 1994, p. 191.

concubinas y que ejercen la simonía. También es preciso decir que la muerte repentina del clérigo es otro indicio de su maldad: “no siempre la muerte se ha presentado de manera natural, sino que a veces se presentaba sin avisar, dejaba de aparecer como algo esperado y aceptado de buena o mala gana. Esto se tradujo como cólera de Dios. Por eso la muerte repentina estaba considerada como infamante y vergonzosa. La muerte súbita era la muerte fea y villana, daba miedo y no se osaba hablar de ella”.¹⁷⁷

2) La falta de certeza en los vicios del clérigo funciona como un matiz de su maldad, ya que aquello que no puede nombrarse o precisarse no sirve para un juicio jurídico y tampoco para un juicio de valor, lo que conviene a una focalización en la representación positiva del clérigo: su cuerpo incorrupto que es signo de santidad. Por otra parte, aunque el entierro del clérigo fuera del cementerio es signo inequívoco de su representación malvada, esta situación es la que va a permitir a Berceo articular el desenlace final por medio del milagro que ocurre en la exhumación del cadáver. Haremos una última reflexión sobre el mal en este milagro, o más correcto sería decir sobre la disolución del mal. Echamos de menos el arrepentimiento y la penitencia de este clérigo para entrar a la santidad, como su cuerpo incorrupto y de agradable fragancia confirman, lo que representa un problema teológico. Creo, sin embargo, que la respuesta a este problema viene desde la consideración de la infinita misericordia divina y la devoción mariana del protagonista. Es verdad que la penitencia y el resarcimiento del mal han sido hasta aquí la regla de los milagros marianos, pero la excepción en este caso vendría a exaltar el culto mariano de una manera notable, ya que a final de cuentas lo que este milagro enseña es que la devoción a la Virgen, sin más, es suficiente para salvar al hombre. Esta devoción no es cosa menor, ya que también hemos visto en los milagros precedentes que requiere de una disciplina y constancia que no es propia de un advenedizo que quiera salvar de último momento su alma con un arrepentimiento hipócrita.

¹⁷⁷ Isabel Gómez de Rueda, “Ritos exequiales. No creyentes, no bautizados y suicidas”, *Revista Murciana de Antropología*, 2 (1997), pp. 179-187, p. 180.

3.1.4 EL MONJE Y SAN PEDRO

Este milagro tiene conexión con algunos de los anteriores por la aparición del pecado de fornicio y la falta de seso con los cuales el narrador caracteriza al clérigo de la presente historia, pecados que ya analizamos en “El monje fornicario” y “El clérigo y la flor”, respectivamente. También pertenece este relato al grupo de milagros que tienen relación con la hagiografía, pues la intercesión por el alma del pecador es iniciativa de un santo, aunque el éxito de esta mediación tiene que pasar por el tamiz de la Virgen. El argumento es el siguiente. Un monje adscrito al monasterio de san Pedro muere sin haber comulgado y sin hacer confesión de sus pecados, por los cuales ya había sido recriminado duramente por sus compañeros del monasterio. Los demonios se apoderan de su alma para conducirla al infierno, pero san Pedro se apiada del monje por el hecho de haber profesado en vida en el monasterio consagrado a él. La primera petición que este santo hace a Jesús a favor del alma conducida a los infiernos fracasa, pero Pedro es tenaz y acude a la Virgen, quien finalmente obtiene de su hijo la promesa de que el clérigo resucitará para hacer penitencia de sus pecados, entre los que podemos nombrar la lujuria, la vanidad, el incumplimiento de la regla monacal y la falta de juicio. En este análisis me centraré en tres aspectos de la representación malvada del clérigo: su descuido de la regla monacal, su conducta lúbrica y, finalmente, su egoísmo.

El fundamento de la vida monacal es la disciplina que, en principio, conduce a aquellos que quieren vestir los hábitos a dejar los placeres y afectos de la vida seglar y, posteriormente, a renunciar a su individualidad para integrarse en la vida comunitaria de los cenobios. En dichos lugares el tiempo se mide de una forma diferente, pues son las horas canónicas las manecillas de un reloj consagrado por entero a Dios. El rezo de dichas horas requiere de una organización rigurosa por parte de los monjes, la cual quedaba plasmada en lo que se conocía como regla monacal. Ésta podía variar según el patrón o los fundadores del monasterio, como señala Nieto Soria: “Variedad de monasterios, que indica la variedad de modelos de vida monacal, de sus reglas y de las eventuales combinaciones realizadas con elementos de cada regla, pues el abad solía ser la ‘regla viviente’, que escogía el

modelo último, el que más se aproximaba al ideal monacal y a las disponibilidades reales de medios humanos y materiales”.¹⁷⁸ Por supuesto que la regla monacal no sólo tenía que ver con la organización de las oraciones en el cenobio, pues ésta también normaba la forma de vestir, el trabajo y el descanso. En este entorno de disciplina y orden un monje indolente como el de nuestra historia representa todo lo contrario:

En Coloña la rica, cabeza de regnado,
avié un monesterio de Sant Peidro clamado;
avié en él un monge asaz mal ordenado,
de lo que diz la regla avié poco cuidado (160).

En esta cuaderna hay una construcción anafórica muy peculiar que involucra los tres versos finales. En este conjunto el verso segundo y tercero forman la anáfora propiamente, pero el verso final se integra a este procedimiento si consideramos no el principio del verso, sino el principio del segundo hemistiquio. La variante del paradigma funciona de esta manera como un énfasis o una focalización del segundo hemistiquio, que es donde se afirma la falta de cuidado que este clérigo tenía con la regla del monasterio. En un entorno religioso en donde se anhela la perfección y se tiene como referente de ésta a Cristo, la Virgen y los santos, la mezquindad no tiene cabida. Por esto la representación indolente del monje se vuelve tan perniciosa.

En lo que respecta al fornicio, este milagro es una muestra del problema que significó para la Iglesia del siglo XIII promover la conducta célibe de sus miembros. Especialmente grave nos parece el caso de nuestro protagonista porque su violación del celibato no tiene que ver con la figura de la barragana, la cual tuvo cierta tolerancia en los medios eclesiásticos: “Los concilios y sínodos, para evitar confusiones, sustituyeron, poco a poco, el término de barragana por el de concubina. Sin embargo, lo que no pudieron desterrar fue la costumbre, ya adquirida como buena, de la barraganía y la aceptación popular de tal modo de proceder”.¹⁷⁹ El clérigo de nuestra historia no recurre a una barragana para saciar su lubricidad, sino a una prostituta:

Era de poco seso, facié mucha locura,

¹⁷⁸ José Manuel Nieto Soria e Iluminado Sanz Sancho, *La época medieval: iglesia y cultura*, Madrid, Istmo, 2002, p. 55-56.

¹⁷⁹ José Sánchez Herrero, “Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales”, *Clio & Crimen*, 5 (2008), pp. 106-137, p. 129.

porque lo castigavan non avié nulla cura.
Cuntió.1 en este comedio muy grand desventura:
Parió una *bagassa* d'él una creatura (161).

El hecho de que el monje haya procreado un hijo con una prostituta tiene tres implicaciones graves: la utilización de un dinero que necesariamente provenía de las limosnas o donaciones al monasterio al que estaba adscrito, la violación de su voto de clausura, ya que el encuentro con la prostituta necesariamente tuvo que ser fuera del monasterio de san Pedro, y la violación del celibato, lo que implica que el monje cedió a la lujuria. Por otra parte, el nacimiento de la creatura implica que el pecado del monje será más difícil de ocultar.

En la cuaderna arriba transcrita el narrador vincula el pecado de lujuria con cierta incapacidad intelectual del clérigo. Y aunque menciona que “facié mucha locura” no debe entenderse que el clérigo estaba loco, sino que hacía muchas tonterías debido a su falta de juicio. La relación entre la falta de juicio y el pecado es lógica si se tiene en cuenta que la clerecía era la encargada de llevar a cabo la labor intelectual de atesorar y crear el conocimiento. Por lo que un clérigo de (“poco seso”) sin duda que se convertiría en un personaje gris en la jerarquía clerical y con predisposición al mal. Asimismo, la representación negativa del clérigo se extiende a la esfera del carácter, pues su disposición al pecado se agrava con su necesidad (“porque lo castigaban non avié nulla cura”).

Una de las características de la vida en comunidad en los monasterios medievales era la disolución de la individualidad de los monjes, quienes dejaban de pensar en el bien de su cuerpo y pensaban en el bien del cuerpo universal que era la Iglesia. Dentro de la esfera cristiana el ejemplo mayor de abandono de sí mismo en beneficio de la comunidad lo representan los mártires, quienes aceptan incluso el sufrimiento de su carne con tal de llevar la palabra de Dios a los pueblos más lejanos y peligrosos. Aunque el monje se define por su enclaustramiento y el mártir, en general, por su labor misionera, un monje puede ser un mártir si, por ejemplo, muere en la defensa de su monasterio, lo que no es raro en el tiempo del saqueo de los monasterios por bárbaros y nobles rijosos. Volviendo al monje de nuestra historia, éste parece muy preocupado de sí mismo, empezando por la salud de su cuerpo:

Por salud de su cuerpo e por vevir más sano

usava lectüarios apriesa e cutiano,
en ivierno calientes e fríos en verano;
devrié andar devoto e andava lozano (162).

La disciplina que este monje debía tener para participar de las labores pías del monasterio la tenía para acicalar su cuerpo, es decir, era vanidoso. En el último verso, el narrador hace una contraposición entre la vida que debería llevar el monje y la que en realidad lleva. El recurso formal consiste en utilizar la división natural del verso en dos hemistiquios para separar el bien del mal (“devrié andar devoto e andava lozano”). La contraposición devoto-lozano nos sugiere la contraposición seriedad-alegría, ya que la devoción implica toda una serie de gestos y oraciones solemnes, mientras que una acepción del término ‘lozano’ es ‘alegre’.¹⁸⁰

Berceo conocía de primera mano la importancia del orden y la disciplina para el buen funcionamiento de cualquier monasterio, pues él mismo estaba adscrito al monasterio de San Millán, aunque no fuera un clérigo regular. Por esto asocia el pecado de lujuria y de vanidad con la conducta indolente y desordena de nuestro protagonista. El fornicio en este relato nos parece todavía más grave que el representado en “El sacristán fornicario”, pues, en primer lugar, el monje acude a una prostituta para saciar sus instintos lúbricos, lo que también, y de forma tangencial, implica la malversación de fondos, ya que el producto del trabajo y las donaciones al monasterio tenían que invertirse en el bien de toda la comunidad y no para la satisfacción de los vicios de un clérigo en particular. Por otra parte, el narcicismo del monje es representado por un cuidado desmedido de su cuerpo que contradice los presupuestos que asociamos con la vida monacal como el ayuno, los cilicios y los lechos duros que funcionan para someter al cuerpo y no permitir que éste sea motivo de pecado. En cuanto a la labor mediadora de la Virgen, debemos destacar la forma en que Berceo ensalza esta intermediación. Esto lo hace por contraste, ya que mientras la intercesión de san Pedro es desechada por Cristo, la intercesión de la Virgen tiene éxito y es lo que permite al monje resucitar y expiar sus pecados. En este contraste también podríamos encontrar la relación entre la hagiografía y los *Milagros*, pues mientras en éstos el perdón de los pecadores tiene que pasar por la intermediación de la Virgen, en

¹⁸⁰ Rufino Lanchetas, *op. cit.*, p. 441.

la obras hagiográficas la intermediación de los santos es válida y también la realización de milagros por intermediación de éstos. Finalmente, es importante aclarar que aunque la Virgen intercede por el monje, éste no es devoto de ella, sino de san Pedro. De esta forma se muestra que la devoción en general es una virtud importante para hacer frente al mal que aqueja al hombre. La moraleja de este relato es que la intermediación que conlleva cualquier devoción muy probablemente tendrá que pasar por el consentimiento de la Virgen, pues ella es la mediadora por excelencia, lo que muestra el valor de la jerarquía en el organigrama divino.

3.1.5. EL CLÉRIGO SIMPLE

Berceo vuelve al tema de la preparación intelectual del clérigo en este milagro, lo que nos indica la preocupación que tenía por promover no sólo la devoción cristiana que se manifiesta de forma emotiva o por costumbre, sino también aquella que se obtiene con el estudio de los textos fundamentales de la piedad cristiana y mariana. El desenlace de este milagro, sin embargo, demostrará que el clérigo riojano reconoce la humildad como un valor cristiano mayor que la sapiencia. El argumento es el siguiente. Un clérigo repite una y otra vez una misa dedicada a la Virgen, pues su ignorancia le impide tener un repertorio adecuado para las diversas festividades religiosas del calendario litúrgico. Esta situación llega a oídos del obispo, quien lo reprende duramente y le prohíbe volver a officiar esta misa. Pero la Virgen, a su vez, reprende al obispo por tal prohibición y lo amenaza duramente si no se desdice. De esta forma el clérigo puede continuar su canto “monótono” a la Virgen, lo que le asegura un lugar entre los bienaventurados que obtienen la salvación de su alma por mediación de la madre de Dios. Puesto que en este milagro el protagonismo se divide entre dos clérigos, centraré mi análisis en la ignorancia del clérigo devoto de la Virgen y el orgullo del obispo que lo reprende.

Quienes pertenecían al estamento clerical en la Edad Media tenían el monopolio del conocimiento, simplemente porque los clérigos tenían la competencia para leer, crear conocimiento

y comunicarlo. En este entorno religioso la capacidad para aprender y memorizar pasajes de la Biblia o misas dedicadas a una festividad o santo del calendario litúrgico era la norma. Por el contrario, la deficiencia en estas capacidades era vista con malos ojos:

Era un simple clérigo, pobre de clerecía,
Dicié cutiano missa de la Sancta María;
non sabié decir otra, diciéla cada día,
más la sabié por uso que por sabiduría (220).

El adjetivo ‘simple’ que utiliza el narrador para referirse al clérigo nos lo presenta como mentecato y de poco discurso, lo que afecta la comunicación de su saber, ya de por sí limitado, a los fieles de su parroquia. Es decir, por ignorancia y por falta de discurso el clérigo que analizamos es presentado como incapaz para ejercer de forma adecuada su ministerio: “En efecto, por su piadosa dedicación al culto, el clérigo del siguiente ejemplo [El clérigo simple] logra permanecer en su puesto, aunque su ignorancia no los presente como el auténtico reverso de esa clase de nuevos eclesiásticos cultos a los que pertenece Berceo”.¹⁸¹ Esta situación es fiel reflejo del contexto histórico, pues la ignorancia de los clérigos fue condenada una y otra vez en los concilios. El caso de la Península Ibérica era especialmente preocupante: “Otra característica distintiva [además de la lubricidad] de los eclesiásticos españoles de los siglos XIII y XIV era su vergonzosa ignorancia”.¹⁸² Debemos tener en cuenta, sin embargo, que las medidas conciliares que se tomaban en Roma no siempre fueron aplicadas con el rigor necesario en los diferentes reinos cristianos. Además, la entrada en vigencia de estas medidas no siempre fue de manera inmediata. De esta forma “lo legislado en el Concilio IV de Letrán no llegó a España sino en 1228-1229, de la mano del legado Juan de Abbeville”.¹⁸³

Regresando al análisis textual, el segundo hemistiquio del primer verso (“pobre de clerecía”) es interesante porque nos muestra que en la raíz de la palabra clérigo se encuentra contenida la idea del conocimiento, que es precisamente lo que hace falta al protagonista de nuestra historia. El clérigo

¹⁸¹ Francisco Rico, *op. cit.*, p. 52, nota 3.

¹⁸² Antonio Sánchez Jiménez, “Milagros fronterizos: ignorancia y libertinaje clericales y el público de los *Milagros de Nuestra Señora*, *Neophilologus*, 85 (2001), pp. 535-553, p. 538.

¹⁸³ José Sánchez Herrero, “Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales”, *Clio & Crimen*, 5 (2008), pp. 106-137, p. 128.

sólo conoce una misa, pero incluso este saber es relativizado por el narrador, pues lo atribuye a la costumbre más que al razonamiento: “más la sabié por uso que por sabiduría” (220d).

La ignorancia del clérigo es duramente tratada por el narrador y algunos personajes de este milagro. Y con toda razón porque un clérigo se define por el conocimiento que tiene de las Sagradas escrituras, la liturgia y todo aquello que pueda servir de apoyo para su prédica, la retórica por ejemplo. Con sólo una misa en su memoria, el protagonista de nuestro milagro no tiene el bagaje de conocimientos necesario para cumplir las funciones de su estamento. Quizás esta dureza es lo que predispone al lector u oidor a empezar a sentir cierta empatía por el clérigo ignorante. Uno o varios personajes secundarios —no determinados en la historia— lo llaman ‘idiota’, el narrador lo califica como ‘torpe embargado’ y, finalmente, el obispo se refiere a él como ‘fijo de la mala putaña’. Este procedimiento por medio del cual el autor pone en boca de diferentes voces narrativas la crítica o censura de la simpleza del clérigo debería servir para crear una atmosfera de unanimidad en la valoración negativa del clérigo, pero no es así por las razones que a continuación diremos. El ataque verbal¹⁸⁴ demuestra hasta qué punto la deficiencia intelectual del clérigo es considerada un mal dentro del entorno clerical. Cabe aclarar que la percepción negativa del clérigo se ve en un nivel diegético, es decir, en la percepción de los personajes de la historia, exceptuando, por supuesto, a la Virgen. A continuación veremos cómo Berceo le otorga una característica positiva al clérigo (la humildad) que va a contribuir a que el lector considere a este personaje con benevolencia y hasta con simpatía.

Como ya hemos dicho, la simpleza del clérigo es una característica vilipendiada por sus compañeros y de la cual es consciente el mismo protagonista:

Díssoli el obispo: ‘Preste, dime verdat,
si es tal como dizen la tu neciedat’
Díssoli el buen omne: ‘Señor, por caridat,
Si dísesse que non, dízría falsedat’ (224).

¹⁸⁴ Al respecto la crítica ha dicho: “Estamos dentro de un contexto de fuerte violencia verbal” (Daniel Salas Díaz, “Mas la sabia por uso que por sabiduría. Lenguaje, conocimiento y poder en el milagro del simple clérigo”, *Divergencias. Revista de estudios lingüísticos y literarios*, 5 1 (2007), pp. 49-58, p. 50.

La respuesta del clérigo confirma la simpleza pero también deja ver la virtud: franqueza, corazón contrito de quien se reconoce pecador y, sobre todo, humildad, como ha señalado Manuel Rozas: “El milagro IX de Berceo, “El clérigo ignorante”, bien puede llamarse el milagro humilde. Por ser uno de los más breves y sencillos de la colección; por la misma ‘naturalidad’ del prodigio que Santa María en esta ocasión realiza; por la suprema humildad del protagonista”.¹⁸⁵ Notemos que el narrador, quien antes había llamado “torpe embargado” al clérigo, ahora lo llama “buen hombre”. No hay contradicción entre ambos epítetos, pues el primero es una descripción objetiva de la ignorancia y poca disposición intelectual del clérigo, condición que no cancela la posibilidad de que tenga alguna virtud como la humildad. Recordemos que en los *Milagros* el vicio y la bondad, el pecado y la devoción mariana suelen ir de la mano. Ya Aristóteles había dicho que los epítetos sirven para indicar la bondad y la maldad “En los epítetos cabe sacar una cualidad mala o fea, por ejemplo el matricida; y cabe también de algo excelente, por ejemplo, el vengador de su padre”.¹⁸⁶ En este milagro la valoración positiva de la Virgen y el lector coinciden y se contraponen a la valoración negativa de los personajes de la historia, empezando por el obispo. Creemos que el hecho de que aparezcan estas dos valoraciones contrapuestas en el milagro es indicativo de que Berceo no renuncia a considerar que, desde el punto de vista clerical, un clérigo ignorante está faltando a su deber, pero más importante que la clerecía o el conocimiento está la devoción a la Virgen, lo cual es lógico en una colección dedicada al culto mariano. Además, la humildad es una de las virtudes más importantes dentro del cristianismo y del sistema ideológico de la obra. La ignorancia, por su parte, no figura ni siquiera como pecado venial. Es una falta en el entorno clerical que debe corregirse, pero si ponemos en la balanza la humildad y la ignorancia del clérigo, la primera tendrá mucho mayor peso para considerarlo digno de la ayuda que le presta la Virgen.

¹⁸⁵ Juan Manuel Rozas, “Composición literaria y visión del mundo: ‘El clérigo ignorante de Berceo’, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/composicion-literaria-y-vision-del-mundo-el-clerigo-ignorante-de-berceo/html/d752d06c-0-a1011e1-b1fb-00163ebf5e63_4.html, consultado el 23 de agosto de 2014.

¹⁸⁶ Aristóteles, *Retórica*, edición y traducción de Antonio Tovar, Madrid, 1953, p. 184. Tomado de Gonzalo Sobejano, *El epíteto en la lírica española*, Madrid, Gredos, 1956, p. 15.

Sólo una vez en esta colección aparece la palabra ‘herejía’ y es precisamente en el milagro que ahora analizamos. El tema de la herejía, específicamente la cátara, lo tratamos brevemente en la introducción a la segunda parte de nuestro trabajo, pues nos pareció de sumo interés contrastar la concepción del mal de cátaros y cristianos, dado que el catarismo negaba a la Virgen, pues consideraba que Jesús no se había encarnado en cuerpo alguno (docetismo), lo que anula automáticamente la maternidad de María y, por lo tanto, su papel en la historia de la salvación. Es notable que nos enteremos de la acusación de herejía por medio del punto de vista de la Virgen:

El que a mí cantava la missa cada día
tú tovist que facía yerro de eresía,
judguéstilo por bestia e por cosa radía,
tollísteli la orden de la capellanía (230).

Es la opinión del obispo, aunque referida por la Virgen. Con este procedimiento nos enteramos que el obispo considera ‘bestia’ y ‘cosa radía’ al clérigo, ofensas que no habían aparecido con anterioridad, las cuales se suman a la violencia verbal que ya mencionamos. Con esta técnica que utiliza Berceo, ya no sólo hablamos de las distintas voces que señalan la ignorancia del clérigo, sino que estas voces, al menos la del obispo, son susceptibles de un tratamiento más complejo en aras de resaltar la representación negativa del clérigo. Este procedimiento consiste en revelar los pensamientos o las ofensas que el obispo no dice al clérigo ignorante de forma directa, pero que piensa o expresa verbalmente para sí o alguien más. Berceo utiliza un procedimiento narrativo que deja al lector con la percepción de que la valoración negativa del clérigo que aparece en el relato sólo es una parte, pues el discurso referido de la Virgen revela que la violencia verbal del obispo es todavía mayor de lo que revela el discurso de éste.

Por herejía vamos a entender “el error, y error pertinazmente sostenido”¹⁸⁷ en materia de feo liturgia cristiana. En este sentido la acusación de herejía que hace el obispo al clérigo no debe sorprendernos porque ésta funciona precisamente en el contexto de un error pertinaz del clérigo simple: oficiar una misa durante todo el año en vez de conocer y oficiar las diferentes misas del

¹⁸⁷ Emilio Mitre Fernández, “Cristianismo medieval y herejía”, *Clio & Crimen*, 1 (2004), pp. 22-41, p. 29.

calendario litúrgico, como es su obligación. En este caso la ignorancia del clérigo es lo que impide que conozca las diferentes misas que debe oficiar cada año. Por esto entenderemos que la ignorancia es uno de los factores que conducen a la herejía. Además, Berceo apoya esta acusación de herejía, en el sentido de error, cuando en el siguiente verso pone en boca de la Virgen la opinión del obispo, quien considera al clérigo como ‘cosa radía’ que es lo mismo que decir cosa errada o extraviada. La definición de herejía es compleja y ha sufrido modificaciones durante la Edad Media, como ha documentado Mitre Fernández,¹⁸⁸ pero quizá, como ha señalado M.D’ Alatri,¹⁸⁹ el componente principal de la herejía es la insubordinación a la autoridad eclesiástica.

La representación malvada en este relato poco a poco se va inclinando hacia el obispo, mientras que decae en el clérigo simple, quien se vuelve un buen ejemplo del tópico bíblico de la humildad que vence al orgullo. Este último pecado es precisamente el que la Virgen recrimina al obispo de nuestra historia:

Díxoli brabamientre: ‘Don obispo lozano’,
¿contra mí por qué fuste tan fuert e tan villano?
Yo nunca te tollí valía de un grano,
e tú asme tollido a mí un capellano (229).

En esta cuaderna Berceo utiliza ‘lozano’ con la acepción de orgulloso. Recuérdese que en la Edad Media el pecado de orgullo está relacionado con el intento del demonio por ocupar el trono de Dios y con el deseo de Adán y Eva por obtener conocimiento, razón por la cual el obispo orgulloso es inmediatamente considerado como un ser malicioso. Por otra parte, el pecado de orgullo está también asociado con aquellos que ostentan el poder económico, religioso y político, situación en la que se encuentra el obispo de este relato. Este pecado permite a Berceo hacer el mayor contraste posible con el clérigo humilde, lo que sirve para establecer una empatía entre su público y el protagonista de esta historia. De esta forma se resalta la malicia del obispo y a la luz del desenlace de esta historia el obispo cae desde muy alto cuando tiene que desdecirse y humillarse ante el clérigo.

¹⁸⁸ Emilio Mitre Fernández, art. cit.

¹⁸⁹ M.d’ Alatri, “Èresie perseguite dall’inquisizione in Italia, The concept of Heresy in the Middle Ages (11 th-13 th C)”, *Medievalia Lovaniensia*, (1976), pp. 211-224.

El otro aspecto negativo del obispo tiene que ver con su lenguaje. La naturaleza de su ministerio religioso y su alto rango exigen de él una medida y corrección lingüística acorde con su investidura. Pero esto no se verifica en el personaje representado por Berceo, ya que, por el contrario, nos encontramos con un obispo temperamental y malhablado:

Fo durament movido el obispo a saña;
dicié: ‘nunca de preste oí atal hazaña’
disso: ‘Dicit al fijo de la mala putaña
que venga ante mí, no lo pare por maña’ (222).

El orgullo y los insultos de este prelado nos recuerdan a otro obispo que aparece como protagonista en los *Milagros*. Se trata del orgulloso Siagrio a quien analizamos en el milagro de “La casulla de san Ildelfonso”. Ambos obispos se caracterizan por hablar de más aunque en el caso que ahora nos ocupa no sólo nos referimos a la verborrea, sino también a la violencia del lenguaje. Cuando Berceo representa a un obispo malhablado lo que nos hace notar es que la incorrección en el lenguaje es síntoma de la incorrección en el comportamiento de un alto jerarca de la Iglesia. Los insultos del obispo revelan que ha perdido los estribos, que ya no es la persona más adecuada para tomar las decisiones que redunden a favor de la Iglesia, y mucho menos para juzgar la simpleza del clérigo de nuestra historia. La abundancia e intensidad del discurso del obispo contrasta con la parquedad del clérigo cuando reconoce su simpleza. Este contraste es lo que coadyuva para que el lector tenga empatía con el clérigo y antipatía por el obispo, con lo cual la percepción positiva que sobre el clérigo tiene la Virgen se acerca a la que tienen los lectores.

La historia del clérigo simple funciona muy bien para ejemplificar el tópico bíblico de que Dios revela a los simples el conocimiento y lo esconde de los letrados. En este caso el obispo orgulloso y malhablado representa al hombre empoderado por sus conocimientos y que, por lo tanto, cree su deber exigir a un clérigo que aprenda las misas del calendario litúrgico. La exigencia es lícita pero queda desvirtuada por la asociación del conocimiento con el orgullo del obispo. Por otra parte, el clérigo simple funciona como el hombre “necio” que sólo conoce una misa para alabar a la Virgen, lo que se justifica en el contexto histórico de la eclosión del culto mariano en el siglo XIII. Berceo también lo justifica porque no corrige la simpleza del clérigo. Ni el obispo, después de la intervención

de la Virgen, le pide al clérigo que aprenda más misas, ni la Virgen lo hace, por lo que su ignorancia se convierte en conocimiento de lo verdaderamente fundamental en una colección de milagros marianos: una misa dedicada con devoción a la Virgen. La violencia verbal hacia el clérigo simple que nos parecía en un principio una forma de representación negativa de éste, termina revelándose como un mecanismo que favorece la empatía del lector por la simpleza del clérigo y, por el contrario, genera antipatía por la violencia verbal del obispo.

Aunque se pone por encima del conocimiento la simpleza del clérigo, no podemos dejar de puntualizar que Berceo también muestra preocupación por la debida instrucción de los clérigos y, sobre todo, por tener el conocimiento que revela su devoción mariana. Cuando el clérigo simple es amonestado por el obispo, su humildad consiste en reconocer que es ignorante. Es decir, está consciente de que cantar sólo una misa no es lo adecuado para su ministerio. Por supuesto que la humildad se impone al conocimiento en este relato, pero en la tribulación del clérigo, un poco antes que la Virgen lo auxilie, queda apuntada la preocupación por la ignorancia del clérigo. Finalmente, tal como definimos la herejía, el clérigo simple podría participar de ésta si el hecho de cantar una sola misa fuera un acto deliberado y no una consecuencia de su ignorancia como en realidad sucede. Además nuestro protagonista no interpreta o tergiversa los dogmas del cristianismo, como sí hacen los cátaros. Aunque la definición que utilizamos es, por así decirlo, la menos compleja, da cuenta del hecho de que la herejía surge dentro del seno de una misma religión, la cristiana en este caso. La intervención de la Virgen permite al clérigo ignorante continuar su canto monótono sin que por esto desafíe la autoridad del obispo. Y es que este canto sin variaciones es su particular devoción a la Virgen, lo que, como venimos comprobando en el análisis de los milagros berceanos, perdona los más graves pecados, con mayor razón eximirá a nuestro clérigo de un pecado venial: su ignorancia.

3.1.6 EL PRIOR Y EL SACRISTÁN

El milagro que ocurre en esta historia tiene la peculiaridad de ser contado por el alma de un prior o mejor dicho por un fantasma que se aparece —un año después de haber fallecido— a un sacristán llamado Uberto. Esta aparición se configura de forma similar a la de un alma en pena que tiene un pendiente con el mundo de los vivos: contar la historia de su salvación por intercesión de la Virgen para así avivar el culto a la madre de Dios. El argumento es el siguiente. Un sacristán prepara todo lo necesario para el comienzo del rezo de las horas canónicas cuando escucha una voz de ultratumba que le llama por su nombre. Reconoce con pavor la voz de un prior ya fallecido. Después de reponerse un poco de su miedo inicial, se atreve a preguntarle cuál es la situación de su alma. El prior le relata el exilio en el que cayó por no cumplir cabalmente con la regla del monasterio y por ser boquirroto, además de contarle cómo fue rescatado por la Virgen. Cuando el sacristán de nuestra historia cuenta la visión a sus compañeros se desata en ellos una alegría y un deseo ferviente de servir con más denuedo a la Virgen. A continuación me ocuparé de la representación fantasmal del prior y del castigo recibido por sus pecados.

El efecto fantasmagórico empieza cuando el sacristán escucha una voz que reconoce ser la de un hombre muerto. El hecho acústico lleva aparejada la presencia del Prior. Por esto el sacristán reacciona como si hubiera visto una aparición:

Udió una voz d'omne, flaquilla e cansada,
disso: 'Fraire Ubert' sola una vegada;
coñocióla Ubert e non dubdó en nada
que la del prior era; priso grand espantada (291).

El efecto es potenciado por la voz lánguida que describe el narrador, pues la gradación en la tonalidad de la voz del prior denota el cansancio propio de un alma en pena. Por otra parte, el hecho de que el sacristán escuche su nombre implica que el ente de ultratumba lo conoce y quiere comunicarle algo que quizá sólo él puede escuchar, lo que entroncaría esta historia con la del muerto agradecido que se aparece a una persona específica para comunicarle un pendiente que no le permite descansar en

paz. En este sentido, la comunicación del prior con el sacristán tiene la función de hacer partícipe a todo el monasterio de un milagro concedido tiempo atrás por la Virgen, el cual tiene un efecto inmediato para acrecentar el culto mariano. Éste era el pendiente que tenía el alma en pena del prior: comunicar el milagro que hizo la Virgen por él para que pudiera ponerse por escrito y de esta forma más personas se beneficiaran de su conocimiento.

El hecho de que Berceo represente al prior pecador como un fantasma que atemoriza a un monje nos recuerda las travesuras de los demonios. Recordemos que éstos solían molestar a los monjes e interrumpirlos constantemente cuando realizaban sus labores cotidianas en el monasterio. Aunque en este caso el prior no desea atemorizar, sino comunicar un milagro, pero la naturaleza ultraterrena de su presencia dificulta la comunicación. Como hemos visto en otros milagros, Berceo suele relacionar el pecado de los hombres con el castigo que reciben. De esta forma, Siagrio, el obispo malhablado, es silenciado por medio de la casulla que aprisiona su garganta; el sacristán fornicario ve cómo su cuerpo contagiado por el calor de la lubricidad se enfría en las aguas heladas del río donde se ahoga. En esta historia no podemos decir que la manifestación del prior al sacristán sea un castigo, pero sí encontramos relación entre la voz parlanchina del prior cuando vivía y la que tiene ahora que ha muerto y es un alma en busca de comunicar un pendiente: “Udió una voz d’omne, flaquiella e cansada” (291a). Otro elemento para considerar la representación fantasmal del prior es la persecución que hace sobre el sacristán. Éste huye despavorido de la iglesia cuando oye la voz del prior, pero el alma del prior se empeña en comunicarse con el sacristán y por segunda vez se dirige a él con esa voz cascada que atemoriza a su interlocutor: “Estando de tal guisa fuera de las vertudes, / udió: ‘Ubert, Ubert, ¿por qué me non recudes?’” (293ab). Finalmente, el sacristán decide enfrentarse a esta alma en pena que lo persigue:

Estonz dixo Ubert: ‘Prior, ¡fe que devedes!,
de vós cómo estades vós me lo regunzedes,
que sepa el cabildo de vós cómo sedes,
en cuál estado sodes o cuál lo atendedes’ (294).

La fórmula del segundo hemistiquio del primer verso con que el sacristán interpela al prior es similar a las fórmulas con que los exorcistas interpelan a los demonios o seres de ultratumba, pues se hace

en un tono imperativo y anteponiendo la autoridad de la fe cristiana para que el demonio o alma en pena responda a una pregunta específica. Recordemos que el exorcismo se define como una “Intimación hecha al espíritu del mal en nombre de Dios para que abandone a una persona o a una cosa”.¹⁹⁰ En nuestro caso, el sacristán hace una demanda al prior para que conteste una pregunta, es decir, existe el tono imperativo. La demanda no se hace en el nombre de Dios pero sí de la fe, que nos vuelve a remitir al universo cristiano.

La obra de Berceo está situada entre el nacimiento del Purgatorio a finales del siglo XII¹⁹¹ y su institucionalización en el segundo Concilio de Lyon en 1274.¹⁹² El “tercer lugar” en la geografía del más allá dará sentido a las plegarias por los muertos y tendrá la función de eliminar todo indicio de mal en las almas no destinadas a entrar de forma directa al Paraíso. Esta coyuntura histórica hará posible que en la obra del clérigo riojano no sólo se mencione este espacio de ultratumba sino que tenga en ella un notable desarrollo, aunque todavía no alcance una plena definición:

Imagen simétrica inversa de la romería, lugar de todas las pulsiones escópicas, espacio ambiguo («lugar donde quedarse» y «lugar por donde pasar»), espacio que es a la vez tiempo, —el doble tiempo de la esperanza del rescate y de la desesperación del tormento—, lugar casi innominado, el purgatorio es una noción aún no totalmente definida en esta obra de Berceo, como tampoco lo es en todo el siglo XIII, siglo en el que emerge precisamente esta noción.¹⁹³

En los *Milagros*, por ejemplo, hay dos relatos en los que aparece un tercer lugar: el milagro X (“Los dos hermanos) y el XII, que ahora nos ocupa. En el primero de ellos, incluso, ya se utiliza la palabra purgatorio: “Murió el cardenal, Don Pedro el onrado, / fo a los purgatorios, do merecié, levado”; (241ab). En cuanto a “El prior y el sacristán”, Berceo no utiliza el término “purgatorio” pero en cambio recurre a uno muy cercano: “exilio”. Dicho término da cuenta de la anterior concepción del Purgatorio como un estado y no como un lugar. El exilio, por ejemplo, puede ser en un país extranjero o en una isla, el lugar es secundario, lo que importa es que el exiliado se encuentre en un estado de

¹⁹⁰ Olivier De la Brosse *et. al.*, *Diccionario del cristianismo*, Barcelona, Herder, 1986, p. 295.

¹⁹¹ Jacques Le Goff, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 107.

¹⁹² Juan José Prat Ferrer, “Imaginario colectivo y sistema feudal en Gonzalo de Berceo”, en www.vallenajerilla.com/berceo/pratferrer/imaginario.htm, consultado el 27 de abril de 2015.

¹⁹³ Françoise Cazal, “Características y articulación del espacio del mundo terrenal y del espacio del más allá en los *Milagros de Nuestra Señora*”, en Francisco Crosas (ed.), *La hermosa cobertura. Lecciones de literatura medieval*, Pamplona, EUNSA, 2000, p. 78.

desarraigo de su tierra y sus seres queridos. “Purgatorio” y “Exilio” son muy cercanos si tomamos en cuenta su condición de espacios transitorios. Si el exilio es temporal, el Purgatorio también lo es, pero incluso cuando aquél es definitivo, el proscrito siempre conservará la esperanza de volver a la patria cuando el tirano que lo expulsó muera o cuando la situación política que motivó su destierro cambie. Para las almas del purgatorio esta patria que añoran mientras sufren el tormento es la Patria celestial.

El tercer lugar, tanto si lo llamamos purgatorio o exilio, es un espacio destinado como antesala del cielo, pero que se asemeja al infierno en el castigo: “Sufrió mucho lazeria, passé mucho mal día, / el mal que é passado contar no lo podría”; (296ab). Sin embargo, los verbos en tiempo pasado que utiliza el protagonista revelan que éste ya no se encuentra en dicho exilio, razón suficiente para descartar su ingreso al infierno que sólo tiene una puerta para entrar, en cuya parte superior Dante colocó esta inmortal inscripción: “Pierda toda esperanza quien entre aquí”. En el Purgatorio, por el contrario, siempre hay una esperanza que se vuelve certeza de ingresar, tarde o temprano, al Paraíso. Infierno y Purgatorio también son cercanos porque este último no es un espacio vedado para los demonios:

Prísome por la mano e levóme consigo,
levóme a logar temprado e abrigo,
tollióme de la premia del mortal enemigo,
púsome en lugar do vivré sin peligro (297).

Es verdad que hay una tradición de relatos que reelaboran el pasaje bíblico en donde Jesús desciende a los infiernos para rescatar a los patriarcas, hombres buenos que, sin embargo, no se beneficiaron, por el tiempo que les tocó vivir, de la buena nueva de la venida de Cristo. Pero no hace falta recurrir a ellos para explicar la situación del purgatorio, pues el Purgatorio es un espacio en el que los demonios también están autorizados para infringir castigo a las almas: “Durante cierto período permanecerán en un lugar llamado purgatorio donde sufrirán penas comparables a las del infierno e infligidas también por demonios”.¹⁹⁴ La representación del purgatorio lo inscribe en una esfera del mal definida por los pecados veniales, los cuales son susceptibles de purificación por medio de

¹⁹⁴ Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 110.

un tiempo determinado de sufrimiento. El Prior no es un personaje malvado, sino una oveja descarriada que necesita las plegarias de los vivos para regresar al redil. En este relato el milagro consiste en que la Virgen acorta el tiempo de purificación de los pecados del prior, lo que demuestra una vez más su poder, pues no sólo actúa en mar y tierra, espacios naturales, sino también en los sobrenaturales: purgatorio e infierno. Ejemplo de su actuación en este último es la carta que rescató de los infiernos para bien de Teófilo en el milagro del mismo nombre (XXIV).

Berceo elige la figura del fantasma o aparecido para representar el mal en el Prior de nuestra historia. Tal representación cumple su cometido porque un aparecido es un alma en pena que necesita los sufragios de los vivos para redimir sus pecados (veniales). Pero también es cierto que dicha representación cumple una función positiva: comunicar un milagro realizado por la Virgen en el espacio de ultratumba, razón por la que es ignorado por los monjes. El relato de este milagro por parte del aparecido tiene una función social porque, en principio, se pone por escrito para que pueda ser objeto de estudio y puedan aprovecharlo las generaciones venideras. Además, el relato referido por el sacristán a sus compañeros tiene como consecuencia la exaltación del culto mariano. Esta labor de difusión del prior contrasta con la actitud egoísta que tenía cuando aún vivía, por lo que, fiel a su costumbre, Berceo contrarresta el mal representado en sus personajes por medio del castigo recibido o, este caso, por la función informativa que desarrolla el alma en pena. También en esta sintonía estaría la voz cascada y cansada con que Berceo representa el alma del Prior, pues ahora el contraste sería con el hecho de que en vida el prior era un bocarroto y deslenguado. Por otra parte, cuando Berceo asocia al Prior con el Purgatorio utiliza por primera vez el espacio como un caracterizador del mal: el alma que se encuentra ahí es porque cometió pecados veniales.

3.1.7 LA BODA Y LA VIRGEN

En este milagro el autor establece una relación dialéctica entre la condición clerical del protagonista y la posibilidad de que abrace la condición de laico, es decir, aquí se contraponen dos deberes, dos

funciones: la estamental (conservar los bienes) y la religiosa (retirarse del mundo). Como era de esperarse en una colección de milagros marianos y en el contexto histórico medieval, esta última prevalece por encima de la primera, pero la pugna entre ambas posibilidades nos ofrece una serie de reflexiones en torno a la representación del mal. El argumento del milagro es el siguiente. Un canónigo adscrito a la iglesia de san Salvador es devoto de la Virgen, pero debido a que viene de una familia acaudalada, al morir sus padres se queda como único heredero de importantes propiedades. Sus parientes lo convencen para que abandone su condición célibe y forme una familia, pues argumentan que con este cambio podrá tener hijos a quien heredar los numerosos bienes. De esta forma lo convencen y se concierta la boda, pero cuando el novio se dirige al encuentro de la novia es asaltado por el remordimiento, el cual lo conduce a la iglesia más cercana. Ahí se le aparece la Virgen y le reprocha duramente su infidelidad. Esta situación hace que el clérigo recapacite su decisión y, finalmente, aunque se casa, no consuma el matrimonio. Centraré mi análisis en el tema de las posesiones como representantes de lo que se conocía en la Edad Media como el mal del siglo, la infidelidad e inconstancia del protagonista, y el acto sexual como mal que aqueja a los hombres célibes.

Cuando el clérigo de nuestra historia abandona su ministerio y se dispone a casarse, invierte el sentido de la renuncia apostólica, la cual implica el abandono de todos los bienes materiales para consagrarse por entero a Cristo, tal como lo hicieron los apóstoles en el Nuevo Testamento. Aunque el matrimonio en la baja Edad Media también es una institución por medio de la cual el hombre puede consagrarse a Dios, la trama de esta historia nos muestra que el sacerdocio es una institución más elevada, sobre todo si tenemos en cuenta que el protagonista ya pertenece a ésta. Es decir, la elección entre el sacerdocio y el matrimonio es válida para el hombre en un momento determinado de su vida, pero, una vez que toma la decisión de consagrarse a Dios, ya no puede volver sobre sus pasos, pues esto sería considerado como una infidelidad, tal y como lo veremos en el siguiente apartado. El milagro que ahora analizamos puede considerarse como una prueba de aquella afirmación que hace Jesús con respecto a las posesiones materiales: “será más fácil que pase un camello por el ojo de una

aguja que un rico entre en el reino de los cielos”. Veamos por qué. El protagonista es un hombre bueno que instituye el culto mariano cuando todavía no era tan común en su monasterio:¹⁹⁵ “Non avié essi tiempo uso la clerecía / dezir ningunas horas a ti, Virgo María, /pero elli diziélas siempre e cada día” (332abc). Pero el hecho de que provenga de una familia acomodada (“avié hí un calonge de buena alcavera”) lo pone en la situación de elegir si continúa sirviendo a la Virgen o acepta la proposición que le hacen sus parientes de casarse y formar una familia que pueda disfrutar los bienes materiales que hereda de sus padres cuando éstos fallecen, aquí la función estamental es importante. Esta situación era típica en las familias nobles del medievo que a menudo escogían el mejor partido económico y político para su primogénito, mientras que los segundones tenían que buscarse la vida. La opción para estos últimos era precisamente la clerecía.

Aunque los bienes materiales no son personajes propiamente en la trama de este milagro, consideramos que Berceo los representa como figuración del mal, pues a fin de cuentas la posesión de ellos es lo que lleva al clérigo a dejar su vocación sacerdotal. Cuando el narrador dice que el clérigo de nuestra historia prefirió la ley del siglo, pone en evidencia su equivocación, ya que ha escogido lo temporal y perecedero, como son los bienes materiales, y ha optado por dejar lo eterno e imperecedero que son los bienes celestiales. Es cierto que la historia del clérigo muestra que los bienes materiales también tienen cierta trascendencia, ya que los hereda de sus padres y, a su vez, los heredaría a sus hijos si se hubiera cumplido el propósito de sus parientes. En cualquier caso los bienes celestiales están por encima de los materiales para la cosmovisión cristiana.

La devoción a la Virgen en el siglo XIII funciona como un pacto vasallático o una figuración del matrimonio celestial. En el primer caso, el papel de siervo lo toma el devoto y el papel de señor, la Virgen. En los *Milagros* se cumple el contrato de mutua protección que caracteriza este acuerdo feudal, pues aunque la mayoría de veces la Virgen es quien protege a sus devotos del acecho de los

¹⁹⁵ Debemos tener en cuenta que Berceo sigue a su fuente latina cuando afirma que el culto mariano no era todavía común en esa época, tal y como lo señala Fernando Baños Vallejo (“Nota 284c”, Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 82). Por esta razón debemos entender que el culto mariano no era tan común en la época que datan las fuentes de Berceo, pero esta situación cambia en el contexto histórico del clérigo riojano, quien precisamente escribe los milagros contagiado de la efervescencia del culto a la madre de Dios en el siglo XIII.

demonios, también los fieles pueden proteger a la Virgen, como veremos en el caso del milagro de “Los judíos de Toledo”, relato en donde el pueblo cristiano sale en defensa de la Virgen, ya que los judíos de este milagro recrean el asesinato de Jesús con un muñeco de cera (asesinato ritual), lo que renueva los antiguos dolores de la Virgen cuando todavía se encontraba en su cuerpo carnal. El segundo caso, el del matrimonio celestial, es el que me interesa desarrollar ahora. Cuando las novicias deciden entrar al convento, abandonando toda relación con el mundo seglar, se dice que toman a Cristo como su esposo celestial. Lo mismo sucede en los *Milagros* con los clérigos devotos de la Virgen. Éstos renuncian al matrimonio terrenal para servir y amar a la Virgen:

Como fizieron otros que de suso contamos,
que de Sancta María fuero sos capellanos,
ésti amóla mucho, más que muchos cristianos,
e faziéli servicio de pieder e de manos (331).

El clérigo de nuestra historia pertenece a este selecto grupo de hombres que se han “desposado” con la Virgen, razón por la cual el matrimonio terrenal que tiene en mente es considerado un pecado (infidelidad). Además, es precisamente en la época de Berceo que el matrimonio adquiere una importancia que va de la mano con su carácter de lazo imposible de romper: “Hacia los siglos XII y XIII se produce un cambio importante en la consideración de la figura del matrimonio en el seno de la Iglesia, dado que comienza a ser considerado como un sacramento y, por esto mismo, se vuelve indisoluble”.¹⁹⁶

Para representar esta infidelidad espiritual, Berceo acude a referentes propios del comportamiento humano. De esta forma, representa a la Virgen como una mujer celosa y despechada, lo cual ha sido considerado por la crítica como una ‘estridencia teológica’.¹⁹⁷ Tengamos en cuenta, sin embargo, que el clérigo riojano integra elementos populares de la representación de la Virgen para hacer más efectivo su relato a un público que no desconocía estas historias de matrimonios de la

¹⁹⁶ Mariela E. Rígano, “Casamiento y sus voces relacionadas: un campo clave en el análisis sociolingüístico del léxico cortés (siglos XII a XVII)”, en *Revista de Estudios Filológicos*, XI (2006), <http://www.um.es/tonosdigital/znum11/estudios/21-campolexico.htm>, consultada el 2 de septiembre de 2014.

¹⁹⁷ Claudio Vilá, “Estudio mariológico de los Milagros de Nuestra Señora”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/vila/estudiomariologicoberceo.htm>, consultado el 2 de septiembre de 2014.

Virgen: “Este episodio da la medida de hasta qué punto el culto a María se concibe en términos humanos, pues aparece dibujada como una mujer celosa, dentro de toda una corriente de leyendas de matrimonios de la Virgen con sus servidores”.¹⁹⁸ Debemos tener en cuenta que aunque Berceo era un clérigo instruido conocedor de la teología con respecto al culto mariano, su intención al escribir los *Milagros* no es elaborar un tratado teológico, sino literario. Por esta razón le conviene humanizar al personaje de la Virgen y dotarla de elementos dramáticos que conmuevan al lector u oidor:

Si tú a mí quisieres escuchar e creer,
de la vida primera non te querrás toller,
a mí non dessarás por con otra tener;
si non, avrás la leña a cuestras a traer (342).

El verso final de esta cuaderna nos muestra que la humanización de la Virgen no sólo comprende el papel pasivo de una mujer traicionada por su amante, sino que también incluye el papel activo de una mujer vengativa que castigará la infidelidad de su amante. La ingeniosa metáfora del castigo que utiliza el narrador ya fue notada por Fernando Baños Vallejo: “Leña en sentido figurado significa ‘castigo’ y cargar de leña a uno, ‘darle de palos’”.¹⁹⁹ Más adelante, en el análisis de “El monje borracho”, volveremos a encontrar esta imagen activa de la Virgen cuando da de palos al demonio, quien se ha transformado en león para atormentar al monje de la historia en cuestión. Ambas situaciones muestran que la Virgen es capaz de infringir el mal, en el sentido de sufrimiento físico, a todos aquellos que de una u otra manera la ofenden.

Finalmente veremos cómo la sexualidad es representada de forma negativa en esta historia. El milagro de este relato consiste en que el esposo desaparece del lecho nupcial, razón por la que no se consuma el acto sexual. Además, es ocultado por la Virgen para evitar que los parientes del clérigo vuelvan a distraerlo de su ministerio religioso con el anzuelo de los bienes terrenales. Nótese cómo el narrador enfatiza la inexistencia del mínimo contacto de tipo erótico:

Cuando veno la noch, la ora que dormiessen,
fizieron a los novios lecho en que yoguiessen;
ante que entre sí ningún solaz oviessen,

¹⁹⁸ Fernando Baños Vallejo, “Nota xv”, en Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 82.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 84, nota 342d.

los brazos de la novia non tenién qué prisiessen (347).

Este énfasis es necesario porque la representación del matrimonio con la Virgen exige una total pureza corporal por parte del esposo. Si en otros milagros la Virgen perdonaba y rescataba a los clérigos que tenían barraganas, en éste no se permite el mínimo desvío sexual porque el clérigo de esta historia es representado como esposo de la Virgen. Por otra parte, la imagen de la sexualidad sabotada que nos presenta esta cuaderna es muy interesante. Hay en esta imagen un lecho preparado para dos personas en donde sólo queda una, con los brazos extendidos. Ahí están todos los elementos para que el acto sexual se lleve a cabo, pero hace falta el ingrediente más importante: el otro. Este cuadro narrativo es una especie de eufemismo del acto sexual porque en esta imagen de la esposa solitaria abrazando el vacío podemos ver que la Virgen, en su papel humano de rival, toma venganza contra ella. Y para esto tiene la complicidad de su “amante”:

Sopo bien encobrirse el de suso varón,
la lengua poridat tovo al corazón:
ridié e deportava, todo bien por razón,
más aviélo turrado mucho la vission (345).

Después de la reconvención de la Virgen, el clérigo opta por volver a su condición anterior de esposo fiel, situación que oculta de forma conveniente a su prometida terrenal y a sus parientes. La celebración del matrimonio pasa a segundo plano convirtiéndose en una escenificación donde va a faltar el ingrediente fundamental: la consumación del matrimonio, es decir, la entrega amorosa. El narrador vuelve a configurar a la Virgen como una mujer celosa que sale a la defensa de sus intereses: “sópolo la Gloriosa tener bien escondido, / no lo consistió ella que fuesse corrompido” (348cd). Como podemos ver en este y otros milagros, la Virgen puede tener un papel muy activo en la defensa de sus devotos.

La representación de los bienes terrenales como distractores del hombre en su camino a la salvación eterna es un tópico que encontramos en la Biblia. Berceo reelabora este tema de manera interesante porque confiere protagonismo a dichos bienes en detrimento de la personalidad del clérigo, quien es representado como un títere de los intereses terrenales de sus parientes, personajes

secundarios de la trama que adquieren relevancia precisamente por la defensa de estos bienes terrenales por encima de los bienes espirituales que detenta el clérigo al principio de la historia. En esta pugna entre los bienes terrenales y los religiosos se reflejan los conflictos entre los estamentos privilegiados de la Edad Media. La representación de la Virgen como una mujer celosa no es la más correcta desde el punto de vista teológico, pero sí es adecuada desde el punto de vista literario porque confiere al personaje de la Virgen una dimensión dramática que es necesaria para construir la personalidad de una mujer que sufre la infidelidad de su “pareja”. Tengamos en cuenta que desde el momento en que Berceo representa al clérigo como esposo de la Virgen, estamos en la esfera de la condición humana. Razón suficiente para representar a la Virgen con ciertas características del comportamiento visceral del hombre.

3.1.8 EL MONJE BORRACHO

Aunque este es el único milagro en que Berceo representa el pecado de la embriaguez podemos incluirlo dentro del grupo más numeroso en el cual se representa la incontinencia sexual, pues en ambos casos hay una desmesura en el placer que el hombre recibe a través de los sentidos. El argumento es el siguiente. Un monje devoto de la Virgen, en su constante andar por el monasterio, de repente llega a la bodega de vinos. La inusual cantidad de este líquido a su alcance le hace perder la medida y bebe hasta la embriaguez y el sinsentido. Cuando despierta todavía bajo los efectos del alcohol intenta cumplir sus deberes religiosos, pero es atacado en tres ocasiones por el diablo, quien aprovecha que el monje se encuentra debilitado para acometerlo en la figura de can, toro y león respectivamente. Sin embargo, la Virgen sabotea los planes del diablo, pues le hace frente tantas veces como transformaciones tiene éste. Y en todos los casos el enemigo del hombre es derrotado. Después, la Virgen conduce a su vasallo al lecho para que se reponga de la embriaguez, no sin antes advertirle cuál será su penitencia. El monje cumple dicha penitencia y nunca más vuelve a emborracharse, por lo que el día de su muerte es recompensado por la Virgen. A continuación

analizaré el pecado de embriaguez en el entorno monacal, la benevolencia del narrador con este pecado y, finalmente, la función positiva de la embriaguez del clérigo. El mal asociado a este pecado, por lo menos en este milagro, se plantea como algo inocuo que sirve para su representación cómica y la actitud maternal de la Virgen.

Vamos a considerar la embriaguez dentro de la esfera de la gula, pues en ambos casos la boca es la vía de una necesidad que termina por convertirse en placer incontrolable. La embriaguez también puede relacionarse con la lujuria porque en ambos pecados el hombre pierde el control de la razón y se abandona al placer que le proporcionan los sentidos:

Entró enna bodega un día por ventura,
bebió mucho del bino, esto fo sin mesura,
embebdóse el loco, issió de su cordura,
yogo hasta las viésperas sobre la tierra dura (463)

El primer hemistiquio del verso final pone en evidencia el problema que representa la embriaguez del clérigo: éste ha dormido hasta la llegada de las vísperas (la tarde), situación que le impide realizar sus labores cotidianas en el monasterio. Como el sacristán fornicario que analizamos anteriormente, el clérigo borracho, con su conducta individual, termina por afectar a toda la colectividad religiosa. Por otra parte, el hecho de que el monje duerma en el suelo quebranta la regla del monasterio y socava su dignidad humana, pues el cenobio tiene el tiempo (nocturno) y el lugar adecuado (celda) para el descanso del monje. Además, dormir en el suelo es un acto propio de los animales, no de los hombres consagrados al servicio divino.

Cuando relacionamos el pecado de la bebida (vino) con el de la comida (gula) no contemplamos, en principio, que estuvieran en el mismo nivel de ser considerados insumos necesarios para la vida del monje, pues mientras la comida es indispensable para la vida, la bebida nos parecía un insumo secundario, de lujo,²⁰⁰ o específico de la función sacerdotal llevada a cabo en la eucaristía.

²⁰⁰ María Filomena Cerro Herranz y María de los Ángeles Sánchez Rubio (“La elaboración y consumo de vino en el monasterio de Guadalupe en la baja Edad Media”, *Norba. Revista de Historia*, 5 (1984), pp. 95-116, p. 96.) han señalado que “La posesión de viñedos y el consumo de vinos de gran calidad se convierte [en la baja Edad Media] en un símbolo más de riqueza y poder”.

Sin embargo, como ya señaló Juan Manuel Cacho Blecua,²⁰¹ por la región vinícola en donde se asentaba el monasterio de san Millán (La Rioja) y por la insalubridad del agua, el vino era de consumo regular en los monasterios de aquella región. Además, los monasterios deberían tener una buena cantidad de vino porque éste no sólo era para consumo interno, pues también estaba destinado para que el monasterio pudiera cumplir su función hospitalaria: “En muchas ocasiones, los peregrinos reciben alimentos (entre los que se encuentra el vino) junto a vestido y calzado. Cuanto mayor fuera la fuerza de atracción de un monasterio, mayores eran las cargas que este concepto suponía a la economía del mismo”.²⁰² Como podemos ver, los monasterios eran centros de producción vitícola, razón por la cual la abundancia de vino representaba una oportunidad de pecado para los monjes. Situación muy diferente a la que se da en el pecado de lujuria, pues la regla monacal prohibía totalmente el contacto sexual. En este caso no funciona la medida, sino la prohibición. Y la medida siempre es más difícil de controlar. Por supuesto que los milagros anteriores y el contexto histórico clerical del siglo XIII nos muestran que la prohibición no tuvo más éxito que la medida.

En esta historia la embriaguez del monje es representada con cierta benevolencia por parte del narrador, ya que su entrada a la bodega de vino es planteada como un acto no deliberado, como la cuaterna arriba mencionada nos sugiere. Así como el refrán “la ocasión hace al ladrón” que nos muestra la falta de premeditación por parte del transgresor, de esta misma manera el protagonista de este relato se embriaga ante la suerte o desdicha de encontrarse dentro de la bodega de vinos del monasterio. El clérigo no es inocente porque ante la tentación del vino en grandes cantidades debió actuar con moderación, pero tampoco ha cometido un delito tan grave como el de fornicio:

De que fo enna orden, bien de que fo novicio,
amó a la Gloriosa siempre facer servicio,
guardóse de follía, de fablar en fornicio,
pero ovo en cabo de caer en un vicio (462).

²⁰¹ Juan Manuel Cacho Blecua, “La ambivalencia de los signos: el ‘monje borracho’ de Gonzalo de Berceo (milagro XX)”, en Lillian von der Walde Moheno (ed.), *Propuestas teórico-metodológicas para el estudio de la literatura hispánica medieval*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma Metropolitana, 2003, pp. 116 y 117.

²⁰² María Filomena Cerro Hernández y María de los Ángeles Sánchez Rubio, *op. cit.*, p. 96.

Nótese cómo en los tres primeros versos se ensalza la devoción y la bondad del clérigo, pero, súbitamente, el verso final desentona con los anteriores. La partícula adversativa “pero” rompe la inercia positiva de la cuaderna e introduce el elemento negativo en la vida del monje. En este caso el verbo “caer” no tiene una connotación tan negativa como el sustantivo “caída” que asociamos con el diablo y la pareja primigenia (Adán y Eva) para dar cuenta de su caída de la gracia de Dios debido a su soberbia y desobediencia, respectivamente. Ambas situaciones son demasiado graves como para asociarlas con el yerro del monje de nuestra historia. En este caso utilizaremos el verbo “caer” en un sentido similar al término “accidente”, pues, como hemos visto anteriormente, el acto de embriagarse no es una acción premeditada del monje, quien por lo general es hombre devoto y bondadoso. Su libre arbitrio queda un poco al margen en esta situación porque beber vino no es una acción mala de la que deba apartarse, de hecho, es un hábito más saludable que ingerir agua, siempre y cuando se haga con moderación. Además, es de todos sabido que el vino inhibe, en mayor o menor grado, la capacidad cognitiva del hombre. El narrador dice que la embriaguez del clérigo es habitual (ovo en cabo de caer en un vicio (462d)), pero tal aseveración es imprecisa. Según Rufino Lanchetas “vicio” es el hábito de obrar mal.²⁰³ Pero nuestro protagonista sólo se embriaga una vez, es decir, no es una conducta habitual. La Virgen lo ayuda a salir airoso de los ataques del diablo y de la resaca, y el monje, obediente, no vuelve a embriagarse. Creo que en este caso la consideración del alcohol como altamente adictivo hace que el monje de nuestra historia sea etiquetado de forma injusta, o más bien es un caso atípico de un vicio que sí había entre los clérigos: las esculturas en arquivoltas y modillones de monasterios e iglesias bajomedievales nos muestran escenas de monjes borrachos que son representados con un barril de vino a cuestas, lo que nos indica el carácter habitual de este vicio: “Es curioso cómo la forma de representar el vicio es imaginando a los borrachos totalmente dominados por su vicio, sea cargando un enorme barril o transformados los monjes en pellejos de vino”.²⁰⁴

²⁰³ Rufino Lanchetas, *op. cit.*, p. 782.

²⁰⁴ Esperanza Aragonés Estella, *La imagen del mal en el románico navarro*, Pamplona, Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra, 1996, p. 167.

Finalmente, el carácter benévolo de la representación de la embriaguez del monje se refuerza por el hecho de que la Virgen no sólo lo rescata de los ataques del diablo, sino que cuida de él mientras se encuentra bajo los efectos del alcohol:

Demás, cuando lo ovo en su lecho echado,
sanctiguó·l con su diestra e fo bien sanctiguado.
‘Amigo —dísso·l—fuelga, ca eres muy larzado,
con un poco que duermas luego serás folgado (483).

Además, como si le administrara una receta para curar una enfermedad, la Virgen indica a su devoto la manera de expiar su yerro, indicación que cumple el monje para ganar la salvación de su alma. Es verdad que la devoción a la Virgen, como hemos visto en los anteriores milagros, asegura la intermediación de ésta por muy pecador que sea el devoto. Es decir, “la Fe se mantiene a salvo, el pecado no la hace tambalear siquiera”.²⁰⁵ Pero en este caso la intervención va más allá de salvar a su devoto de un peligro mortal. En esta historia la Virgen procura al pecador un cuidado y auxilio maternal²⁰⁶ que no vemos en otros milagros. Sin duda porque, como hemos tratado de demostrar, la embriaguez del monje es un yerro que no lo vuelve malvado. Si tenemos que marcar una línea que divide la malicia de otros protagonistas con el yerro del personaje que ahora nos ocupa, esta línea podría ser muy similar a la que divide los pecados veniales de los mortales, la salvación y la condena. La Virgen nunca reprende o amenaza al monje borracho, sino que cuida de él como si se tratase de un niño que ha caído al suelo y llora por una herida superficial.

Para terminar este análisis comentaré cómo la embriaguez del monje y sus efectos físicos son utilizados convenientemente por Berceo para resaltar su condición bondadosa y dejar en segundo plano su yerro. Situación que comprueba la benevolencia con que es representado el mal comportamiento del protagonista de esta historia. El estado inconveniente del monje es un factor que impide que desarrolle sus funciones cotidianas dentro del monasterio de una forma adecuada, como al principio de este apartado dijimos. Pero a pesar de esta situación, Berceo nos presenta al monje en su esfuerzo por cumplir sus obligaciones:

²⁰⁵ Giménez Resano, *op. cit.*, p. 90.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 48.

Pero que en sus pides non se podié tener,
iva a la elesia como solié facer;
quisolí el diablo zancajada poner,
ca bien se lo cuidaba rehezmiente vencer (465).

Se establece así una batalla entre las consecuencias del yerro cometido por el monje y su sentido del deber. Esta lucha tiene todos los ingredientes para desarrollar la comicidad en este personaje. El lector u oidor no podrá evitar que una risa aflore en sus labios y se dispondrá a regodearse con el subsecuente desarrollo de este paso errático, pero a Berceo no le interesa ridiculizar al monje. Desde el punto de vista formal, sólo dedica un verso, el primero de la cuaderna arriba transcrita, a representar el andar errático del monje cuando este primer verso bien podría ser la punta del iceberg de su representación cómica. Por otra parte, la reacción de los compañeros del monje al percatarse de su estado alcohólico es muy parca: “entendiéngelo todos que bien avié bebido” (464d). Los tumbos del monje sólo sirven para revelar su condición etflica, no sabemos si esto causa gracia o no a sus compañeros, pero a Berceo no le interesa abundar en este punto.

Quien también se percata de la embriaguez del monje y de su esfuerzo por continuar con sus obligaciones religiosas es el diablo. Por esto decide atacarlo, ya que considera fácil la victoria ante un oponente debilitado. No es este el momento para tratar la representación del diablo pero es importante notar que la paliza que recibe éste por parte de la Virgen sí está construida de forma que el mecanismo de la comicidad aparece en todo su esplendor. Es evidente que a Berceo le interesa ridiculizar al personaje diabólico, por esto lo construye con rasgos cómicos, lo que también indica el interés del clérigo riojano por tomar elementos de la cultura popular con los cuales establecer un nexo con aquel público que no pertenecía a la clerecía. No sucede lo mismo con el personaje del monje borracho, pues en este caso Berceo inhibe de golpe cualquier asomo de hilaridad por parte del lector, ya que le conviene ser benevolente con el clérigo.

La embriaguez del monje y la intervención diabólica son obstáculos que dificultan al monje realizar sus actividades religiosas, pero el narrador nos muestra que el protagonista tiene el deseo de cumplir con la regla. Recordemos que en el Cristianismo las buenas o malas obras se llevan a cabo por medio de la palabra, el pensamiento, la acción u omisión. En este sentido, aunque el monje es

obstaculizado por causas internas y externas, tiene el deseo de cumplir sus obligaciones, gesto que lo hace ver en una actitud heroica por permanecer fiel a su devoción. Por esto decimos que la condición ética del monje es tratada de tal forma que al final nos parece encomiable su esfuerzo por cumplir sus obligaciones monacales.

Aunque uno de los objetivos de la colección de milagros de Berceo es mostrar la malicia de los clérigos, hay dos o tres ejemplos en donde esto no sucede al pie de la letra. Ya sea porque el mal que encarna el clérigo pertenece a la esfera de los pecados veniales o porque sus virtudes eclipsen o dejen en segundo plano sus yerros. Pienso ahora, junto con el milagro que acabamos de comentar, en el del clérigo simple en donde la falta de sapiencia del protagonista queda en segundo plano por el importante desarrollo que hace Berceo de la humildad en dicho clérigo. Por otra parte, lo que en principio es un mal indiscutible en la conducta de un clérigo como es la embriaguez, es tratada de forma literaria por Berceo para convertirla en un gesto que nos lleva de nuevo a considerar la bondad del clérigo, pues Berceo muestra la lucha encomiable del clérigo por no permitir que su estado inconveniente le impida continuar con su devoción. Esta lucha es una metáfora de la condición humana, pues el hombre debe esforzarse por hacer el bien a pesar de que en su naturaleza siempre encontrará obstáculos para llevar a cabo la voluntad de Dios. Finalmente, el análisis de este milagro nos permite considerar la embriaguez, la gula y la incontinencia sexual como un grupo de pecados significativos en el entorno clerical, pues en todos ellos falta la medida que debiera ser característica en un medio donde la regla monacal vertebraba la vida de los monjes. Pero con estos tres pecados todavía debemos llevar más adelante el afán de clasificarlos conforme a similitudes y diferencias. En este sentido, vamos a considerar la ingesta inmoderada de vino dentro del pecado de gula y dejaremos aparte la incontinencia sexual, pues en teoría no debería existir en los cenobios. Si antes no hicimos esta subdivisión fue por la consideración del vino como un elemento que, a diferencia de la comida, podía ser susceptible de omitirlo de la dieta clerical, aseveración que el contexto geográfico e histórico contradicen. Por esta razón, cuando el vino es habitual como la comida debe hacerse un

esfuerzo mayor para moderarse o, en otras palabras, para consumirlo hasta un límite que, de ser rebasado, es perjudicial.

La representación del mal en los clérigos es una constante en los *Milagros*, pero dichas representaciones pueden ir acompañadas por representaciones positivas que sirven de contraste. En este apartado tenemos tres ejemplos (“La casulla de san Ildefonso”, “El clérigo simple” y “El prior y el sacristán”) en donde la maldad de un clérigo contrasta con la bondad de otro. De esta forma, la bondad de san Ildefonso contrasta con la soberbia del arzobispo Siagrio; la humildad del clérigo simple con la sabiduría vana del obispo que lo reprende y, finalmente, la aparición fantasmagórica del prior contrasta con la diligencia del sacristán que escucha y difunde la noticia del milagro ocurrido en un tiempo pasado, pero que repercute positivamente en la comunidad cristiana del presente del relato. Aunque en la mayoría de los milagros aquí analizados e incluso en los milagros descritos en otros apartados, la intervención de la Virgen es el colofón de una devoción sincera por parte de los clérigos pecadores, en este apartado tenemos un caso (“El monje y san Pedro”) en donde la devoción del clérigo pecador es hacia un santo y no directamente hacia la Virgen, aunque finalmente el santo pide la intercesión decisiva de la Virgen. Esta característica es una muestra de cómo la hagiografía y la devoción mariana están fuertemente imbricadas. Por extraño que parezca, la salvación del clérigo beneficiado por la Virgen no siempre pasa por el tamiz del arrepentimiento, resurrección y penitencia de sus pecados. Dicha situación, que contraviene las enseñanzas de la Iglesia, sólo puede explicarse por el tremendo valor que Berceo asigna a la devoción mariana, valía suficiente para que el alma de un pecador se salve sin tener que expiar sus pecados. En este apartado (“Clérigos”), por ejemplo, tenemos dos casos (“El clérigo y la flor” y “El prior y el sacristán”) en que la devoción de los protagonistas basta para que sean salvados. En el primer caso, el clérigo muere en pecado sin la posibilidad de tener un tiempo de gracia, por medio de la resurrección, para expiar sus pecados y enmendar su conducta. Lo único que sucede después de su muerte es que, gracias a la intermediación de la Virgen, se exhuman sus restos para ser trasladados al camposanto, situación que muestra su estado de gracia. En el segundo caso tampoco hay, por parte del protagonista, una expiación de sus

pecados, como no sea ésta la enmienda de dar a conocer el milagro llevado a cabo por la Virgen en su persona. Estos dos casos se salen de la norma establecida en los milagros II (“El sacristán fornicario”), VII (“El monje y san Pedro”) y VIII (“El romero de Santiago”). Regla que manda que las almas pecadores regresen a su cuerpo, por un tiempo determinado, para expiar sus pecados. Lo que no falta en estos dos grupos de milagros es la devoción mariana de los protagonistas, lo que es indicativo de una concepción del culto mariano que va perfilándose en el análisis de los milagros: la devoción mariana está por encima del pecado y de la voluntad o posibilidad de que los pecadores expíen sus culpas.

Por otra parte, vemos que la forma de morir o el castigo recibido por algunos de los clérigos tienen relación con los pecados que comenten. Así, el arzobispo Siagrio es ahorcado con la casulla de san Ildefonso, gesto simbólico que ataja su verborrea; la representación lujuriosa del sacristán fornicario es contrarrestada por la muerte en el río, pues de esta forma se genera una metáfora física: frío que temple una condición calurosa, corporalmente hablando. Finalmente, “El clérigo simple” nos muestra la complejidad del arte narrativo de Berceo porque, a fuerza de recargar las tintas en la representación negativa de la ignorancia del clérigo, crea una dicotomía en la forma que los personajes de la trama y los lectores percibimos dicha representación. Así, mientras algunos personajes tienen una visión totalmente negativa de la ignorancia del clérigo, nosotros como lectores compartimos con la Virgen una valoración positiva de éste. Los recursos literarios de Berceo para compartir con su público ciertos tópicos de la hagiografía se muestran en milagros como “El clérigo y la flor”, en el cual la simbología y propiedades físicas de una flor se vuelven una imagen plástica, sensorial y por todos conocida, de un concepto como el olor a santidad tan llevado y traído en las hagiografías.

3.2 JUDÍOS

La acusación de deicidio que pesó sobre los judíos durante la Edad Media los convirtió en personajes predilectos para encarnar el mal en la literatura medieval castellana. Aunque propiamente fueron los romanos quienes llevaron a cabo el ajusticiamiento, los promotores de este juicio fueron altos jerarcas judíos como el sumo sacerdote Caifás. La promoción de este juicio terminó por imponerse a la ejecución del mismo en la consideración de que los deicidas no fueron los romanos sino los judíos: "El antijudaísmo clerical tradicional percibía al judío como herético y responsable de la Pasión de Cristo".²⁰⁷ Es muy probable que esta apreciación del judío como deicida sea una construcción histórica muy a propósito para desprestigiar al pueblo judío, construcción en la que tuvo mucho que ver la Iglesia romana. En este sentido Joseph Pérez dice, siguiendo a Jules Isaac, que "casi desde los orígenes el cristianismo ha tergiversado los hechos: fueron los sacerdotes hebreos y el Sanedrín, no el pueblo judío en su conjunto, los responsables de que Jesús fuese sentenciado a muerte y crucificado por las autoridades de Roma".²⁰⁸ Por otra parte, los evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas) nos muestran a una muchedumbre que, azuzada por los maestros de la ley, pide la condena de Jesús y no la de un conocido criminal (Barrabás). Este pasaje podría ser interpretado convenientemente como la prueba de que no sólo los altos jerarcas judíos fueron los responsables, sino también el pueblo judío. Pero un análisis más crítico del pasaje nos permite ver que entre la muchedumbre había una mezcla de distintos pueblos, entre los que estaban por supuesto los judíos. Además, la multitud —por su conformación gregaria—, es un ente fácilmente manipulable para dar un veredicto u otro, aunque ambos sean antitéticos. Como podemos ver, una conveniente exégesis de la historia y de los evangelios puede construir el personaje malvado que la literatura castellana medieval nos ha mostrado en la figura del judío.

²⁰⁷ David Domínguez Navarro, "Fervor religioso y antisemitismo en *Los Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo", *Lemir*, 14 (2010), pp. 301-312, p. 302.

²⁰⁸ Joseph Pérez, *Los judíos en España*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2005, p. 89.

Los críticos suelen utilizar dos términos para referirse al odio contra el pueblo judío en la Edad Media: antijudaísmo y antisemitismo. Utilizaré el término antijudaísmo y no antisemitismo porque éste es impreciso y anacrónico. Es impreciso porque siempre se utiliza para referirse al pueblo judío, cuando los árabes, por ejemplo, también son un pueblo semítico. Anacrónico porque el concepto de raza es muy posterior a la Edad Media. El odio contra el pueblo judío en el medievo tiene que ver con factores sociales, económicos, religiosos, en ningún caso es un odio racial: "Lo que hubo en la Edad Media en España como en toda la cristiandad, no fue antisemitismo, sino antijudaísmo".²⁰⁹ El hecho de que los judíos en la España bajomedieval y en otras partes de Europa tuvieran que usar distintivos para ser reconocidos como tales implica que no había una distinción racial operativa. Ciertos rasgos fisonómicos (nariz ganchuda y sonrisa burlona) que veremos más adelante no dejan de ser estereotipos utilizados con desparpajo en la iconografía medieval de este pueblo. En los *Milagros* de Berceo hay animadversión contra los judíos debido a su posición económica preponderante, como en el caso del prestamista judío, o por sus ideas religiosas, como en el caso de los judíos de Toledo, pero nunca por su condición étnica.

La Biblia, sobre todo el Nuevo Testamento, representó al judío como el principal antagonista —junto con el diablo— de Jesucristo. Por esto no es casual que en la literatura se asociara la figura diabólica con el judío y se estableciera así una mancuerna entre ambos personajes para obstaculizar la salvación del hombre medieval. El judío no sólo fue asociado al diablo sino que junto a otros personajes marginales, como el moro o la mujer, fue sujeto a un proceso de demonización. Fenómeno que influyó hasta en la representación de su figura pues era común caracterizarlos con algunos rasgos típicos de la fisonomía diabólica, como la sonrisa burlona y la nariz aguileña: "Otra forma [del diablo] infinitas veces representada por las artes, es la de un ángel oscuro y desfigurado, con grandes alas de murciélago, cuerpo seco y peludo, dos o más cuernos en la cabeza, nariz aguileña, orejas largas y puntiagudas, colmillos, manos y pies con garras".²¹⁰ Berceo comparte el antijudaísmo medieval y nos

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 87.

²¹⁰ Arturo Graf, *El diablo*, Barcelona, Montesinos, 1991, p. 41.

ofrece en los *Milagros* algunos retratos memorables, por malignos, del personaje judío. Vamos a analizar ahora, en este orden, los milagros XVI, XVIII, XXIII y XIV.

3.2.1 EL NIÑO JUDÍO

El Milagro XVI es la historia de un niño judío que gustaba de jugar con los niños cristianos. La relación lúdica conduce a la religiosa y el niño termina por compartir los juegos y la eucaristía con los cristianos. Cuando su padre se entera, mete a su hijo en un horno encendido, pero la Virgen lo salva de morir quemado. Al padre le toca la suerte que había querido dar a su hijo, pues es ajusticiado por los cristianos, quienes lo meten en el horno donde intentó acabar con la existencia de su hijo.

En este milagro los personajes principales son disímiles; el hijo inocente y conducido de una forma fácil a la conversión, el padre colérico y renegado. Es difícil no ver en este contraste un pequeño matiz del antijudaísmo de Berceo porque el niño es un personaje entrañable que se vuelve devoto de la Virgen por medio de esa mirada infantil que, cuando todavía el pensamiento y el lenguaje balbucean, es la mejor forma de apresar la realidad circundante:

Vío que esta dueña, que posada estava,
a grandes e a chicos ella los comulgava;
pagóse d'ella mucho, quanto más la catava
de la su fermosura más se enamorava (358).

Al pequeño no le hicieron falta doctrinas, sermones o amenazas para su conversión, bastó el enamoramiento de vista para volverse devoto de la Virgen. El vínculo que se establece entre el niño y la Virgen es una representación afortunada de la relación amorosa que los *Milagros*, en general, proponen para todos aquellos que se vuelven devotos de María. Es decir, la de una madre que cuida a sus hijos de todo mal:

Yazié en paz el niño en media la fornaz,
en brazos de su madre non yazrié más en paz;
non preciava el fuego más que a un rapaz,
ca.l fazié la Gloriosa compañia e solaz (90).

La infancia, sin embargo, es una etapa en la vida del hombre medieval, que no encuentra función alguna en la división estamental (*oratores, bellatores y laboratores*). La mortandad, por su parte, causa estragos en la población infantil, razón por la que la existencia del niño siempre parece estar en entredicho. Por esto no podemos asegurar que la representación positiva del niño judío pese demasiado a la hora de considerar si el clérigo riojano tenía cierta empatía con el personaje judío. El milagro del niño judío nos muestra que incluso los herederos de los deicidas, aunque sean los menos en los *Milagros*, pueden acceder a la gracia divina. No hay pecado, por grande que sea, que la devoción sincera a la Virgen no coadyuve a redimir. Eso sí, la salida que ofrece Berceo a los judíos será la misma que la corona castellana ofrecerá a éstos a finales de la Edad Media: conversión o salida del Reino, conversión o morir a manos de los cristianos.

La representación del padre judío se da con base en un procedimiento muy habitual en la literatura medieval castellana: la demonización del personaje marginal. Berceo utiliza en este artificio una derivación de los dos nombres más comunes para referirse al personaje diabólico, diablo y demonio:

Pesóli esto mucho al malaventurado,
como si lo toviesses muerto o degollado;
non sabié con grand ira qué fer el *diablado*,
fazié figuras malas como *demoniado* (361).

El apelativo “diablado” está en función nominativa por lo que es el que cumple propiamente la tarea de caracterizar al judío como diabólico. El apelativo “demoniado”, en función predicativa, nos dice que el judío actúa como endemoniado. En este contexto, y apoyado por las funciones que acabamos de mencionar, cuando el narrador utiliza una derivación del sintagma “Diablo” se está refiriendo al diablo príncipe, por eso el sintagma funciona mejor para caracterizar ontológicamente al judío. En cambio cuando utiliza la palabra derivada de “demonio” el narrador hace alusión a los personajes secundarios que sirven al diablo. Los aspavientos y desfiguros que hace el judío cuando se entera que su hijo ha comulgado con los cristianos son similares a los que hacen los hombres cuando son poseídos por demonios menores:

Y vinieron de la otra parte de la mar a la provincia de los gadarenos. Y salido él del navío, luego le salió al encuentro un hombre de los sepulcros con un espíritu inmundo, que tenía manida en los sepulcros, y ni aun con cadenas lo podía alguien atar, porque muchas veces había sido atado con grillos y cadenas, mas las cadenas habían sido hechas pedazos de él y los grillos desmenuzados; y nadie lo podía domar. Y siempre de día y de noche andaba dando voces en los montes y en los sepulcros e hiriéndose a las piedras (Marcos 5: 1-5).

El padre judío tiene el carácter indomable de los poseídos porque de nada sirven los gritos desesperados de la madre para aplacar su furia. Tampoco le importa que sea su propia sangre la que va a exterminar en el horno encendido. Todo esto demuestra que el judío actúa como un poseso que ha perdido el mínimo rasgo de humanidad. Berceo toma como base ciertos estereotipos sobre el comportamiento de los judíos que operaban en la baja Edad Media para con ellos construir la personalidad maléfica del padre judío, entre ellos la conducta iracunda: “El tercero de los grandes pecados capitales que se achacaba a los judíos de forma colectiva era la ira, es decir el ensañamiento, el encono y la venganza, con diversas manifestaciones”.²¹¹ Por otra parte, el comportamiento iracundo del padre opera muy bien con el paradigma, tanto cristiano como judío, de la educación infantil: “La educación de los niños [judíos] se sustentaba, básicamente, en el respeto y la veneración hacia la autoridad paterna, tratando de infundir en ellos, ante todo, el temor de Dios”.²¹² La reprimenda del padre a su hijo por llegar tarde a casa es perfectamente explicable dentro de esta visión pedagógica: “La necedad está ligada al corazón del muchacho, la verga de la corrección la alejará de él” (Proverbios, XXII, 15). La violencia inherente a esta visión educativa—que era normal en la Edad Media y que a nuestra sensibilidad moderna nos parece violenta— es una base idónea para que Berceo —tal como lo hace con su fuente latina— utilice la hipérbole y nos represente a un judío con un talante maligno superlativo.

Si el personaje del niño judío es entrañable y su conversión se presenta como la única salida para un pueblo duramente estigmatizado, el padre judío representa todo lo contrario. El narrador hilvana una amplia lista de epítetos para caracterizarlo de forma negativa: “malaventurado”, “can

²¹¹ Enrique Cantera Montenegro, “La imagen del judío como prototipo del mal en la Edad Media”, en Ana Isabel Carrasco Manchado y María del Pilar Rábade Obradó (coords.), *Pecar en la Edad Media*, Madrid, Sílex, 2008, p. 312.

²¹² Enrique Cantera Montenegro, *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1988, p. 89.

traidor”, “loco pecador”, “falso descreído” y “falso desleal”. La utilización de epítetos para referirse al judío es interesante, pues éstos tienen una función nominal y adjetiva a un tiempo, es decir, sirven para nombrar al judío mientras lo caracterizan. Pero además, se estructuran como binomios de adjetivos ("falso desleal", "can traidor") que denotan comportamientos contrarios a la moral cristiana o rebajan la humanidad del judío, ambos procedimientos refuerzan la caracterización negativa del judío. Esta acumulación de adjetivos para denostar al judío funciona como un linchamiento o pogromo verbal.

Otro recurso utilizado por Berceo para apuntalar la caracterización negativa del padre judío consiste en establecer en una misma voz narrativa dos niveles. El primero es el de la narración diegética en donde, como ya vimos, el judío sale mal parado; el segundo, breve y fugaz, es muy significativo porque rompe la cadencia del relato para emitir una maldición que, dado el desenlace de la historia, se convierte en profecía:

Priso esti niñuelo el falso descreído
asín como estava, calzado e vestido,
dio con él en el fuego bravament encendido.
¡Mal venga a tal padre que tal faze a fijo! (363).

En esta intromisión sería posible ver la voz del autor implícito. La cadencia del relato no sólo se rompe por el juicio de valor que introduce el narrador, también hay un cambio de entonación en el verso final pues se trata de una oración exclamativa que exige por parte del lector un tono más elevado, situación que el editor moderno señala con los signos de admiración. Con esta intromisión el narrador refuerza la caracterización negativa del judío porque en la maldición que profiere en contra del judío desliza un poco de su emotividad, la cual sirve para conectar con la sensibilidad del lector y su público.

En este milagro hay una pequeña gama de personajes judíos, más correcto sería decir una familia. Ya vimos que entre el carácter del padre y el hijo hay un abismo equivalente al que separa la bondad de la maldad, pero entre estos comportamientos disímiles se encuentra el de la madre, ni bueno ni malo, simplemente sensible a la suerte que le espera a su hijo:

Metió la madre voces e grandes carpellidas,
tenié con sus oncejas las massiellas rompidas; (364 ab).

Quizá el tratamiento más benévolo de la mujer judía tenga que ver con su situación un poco al margen de la religiosidad judía y su experiencia vital de madre, que comparte con la Virgen: “La mujer judía, que no tenía acceso a la interpretación de la Torá ni disponía de autoridad religiosa no suponía una amenaza al credo cristiano. Otra posible conjetura puede ser la función de madre de la mujer, estableciéndose una analogía con la maternidad de la Virgen”.²¹³ El niño y la madre funcionan como contraste para realzar la caracterización maléfica del padre, pues ambos muestran bondad y sensibilidad, mientras que al progenitor se le representa como un ser desnaturalizado que intenta destruir a su propia familia.

En la mayoría de los milagros que componen la colección mariana de Berceo se establece una oposición entre la Virgen y el personaje que representa el mal. Esta oposición deriva en un enfrentamiento verbal y hasta físico en los casos en donde el diablo o sus demonios son los oponentes. En el caso del padre judío la oposición es implícita. En el nivel diegético no hay enfrentamiento pero en el nivel conceptual que ofrece el narrador como colofón de este milagro sí lo hay:

Tal es Sancta María, que es de gracia plena,
por servicio da gloria, por deservicio pena;
a los bonos da trigo, a los malos avena,
los unos van en gloria, los otros en cadena (374).

Si consideramos al niño judío como un devoto o vasallo de la Virgen y un adepto, un alma ganada, debemos tomar el intento de asesinato por parte del padre contra su hijo como una afrenta directa a la Virgen. El hecho de que la madre de Dios haya protegido del fuego al niño judío podríamos considerarlo como la defensa directa que hace ésta contra el ataque artero del padre. El final trágico que tiene el padre a manos de los cristianos es la pena que la Virgen da a los que le hacen "deservicio".

²¹³ David Domínguez Navarro, *op. cit.*, p. 303, nota 6.

La conversión implícita del niño judío nos permite considerarlo como devoto de la Virgen.

Su conversión atípica —no hay coerción de por medio— podemos colegirla en la respuesta que da a su padre cuando éste le riñe por haber llegado tarde a su casa:

Padre —dixo el niño—, no vos negaré nada,
ca con los cristianiellos fui grand madurgada,
con ellos odí missa ricamientre cantada,
e comulgé con ellos de la ostia sagrada. (360).

La conversión no estriba en que haya escuchado la misa al acompañar a sus compañeros de juegos o en que pueda emitir un juicio estético positivo sobre la música cantada en este oficio o, incluso, en que haya comulgado, pues esto pudo haberlo hecho como un mero acto mecánico de imitación. El cambio de paradigma religioso se hace evidente en la conciencia que posee el niño judío del valor trascendental de la hostia, valor que, en principio, no reconoce el pueblo al que pertenece.

Por último mostraremos cómo Berceo convierte un horno, utensilio importante en la celebración de la pascua judía, en un instrumento para hacer el mal, con lo cual no sólo caracteriza negativamente la fisonomía y la personalidad del judío, sino también los objetos que tienen una importante función en su vida cotidiana. Objetos que el cristiano asocia a los judíos, por lo que una valoración negativa de éstos por fuerza repercute en ellos. El horno es uno de los artificios fundamentales para la comunidad judía, ya que el pan ázimo es un ingrediente fundamental en la celebración de la Pascua. Dicho pan tiene características específicas, por lo que su elaboración por parte de alguien ajeno a la religión judaica podría presentar dificultades. Por esta razón los judíos obtuvieron permisos especiales para tener al menos un horno en la judería. Sin embargo, Berceo traslada el horno desde el ámbito colectivo hacia el familiar porque lo ubica en la casa del judío iracundo. Esto sirve al clérigo riojano para focalizar el drama del niño judío en el núcleo familiar que va a desintegrarse, primero, por el intento del padre por terminar con la vida de su hijo, después, por el castigo recibido por el infanticida a manos de los cristianos. Esta desintegración familiar contrasta con la cohesión del modelo cristiano de familia: la Sagrada familia, Jesús, María y José. Lo que, dicho sea de paso, es una crítica al modelo familiar judío. Berceo desestima la función sagrada que tiene el horno en la celebración de la Pascua judía al convertirlo en instrumento de castigo, con lo que también

confiere un matiz negativo a dicha celebración. El milagro en este relato consiste en que el fuego del horno no puede cumplir su función natural destructora porque la Virgen se interpone entre éste y el niño. En el nivel simbólico, estamos una vez más en la lucha del mal contra el bien, del diablo contra la Virgen, quien protege al niño como protegió su efigie en “La imagen respetada por el fuego”. Finalmente, el intento de quemar al niño en el horno también sirve para asociar al judío con otro personaje marginal del medievo: la bruja. Con esto, Berceo aprovecha las historias folclóricas de las brujas que quemaban a los niños con la intención de comérselos, para redondear la representación negativa del judío.

3.2.2 LOS JUDÍOS DE TOLEDO

El milagro XVIII nos ofrece un retrato colectivo del judío como representante del mal. Pero no se trata del pueblo judío en general sino de lo más granado de éste, pues los protagonistas son los rabinos de la judería. El argumento es el siguiente. El pueblo cristiano escucha misa cuando, de pronto, son interrumpidos por una voz quejosa que acusa a los judíos de renovar los antiguos dolores de una madre, dicha voz pertenece a la Virgen. Los cristianos reaccionan con celeridad en favor de la Virgen y se dirigen a la casa de un judío principal, sitio en el que descubren una figura de cera con una llaga en el costado y sujeta con clavos, lo que muestra que por medio de esta figura los judíos llevaban a cabo el asesinato ritual de Jesús. Los cristianos los apresan y los ajustician *in situ*. En el siglo XIII las acusaciones de este tipo en contra del pueblo judío no sólo encontraron un cauce literario sino que permearon incluso en el terreno jurídico:

Poco a poco la calumnia se fue tejiendo como una fina tela de araña, difundándose terribles historias de magia negra y asesinatos sacrílegos: formas consagradas profanadas, sacrificios infantiles muertos según un siniestro ritual. Lo más grave es que algunas de estas fantasías fueron recogidas incluso por Alfonso X, paradigma de la convivencia entre las tres culturas, dándolas carta de naturaleza al incorporarlas a su magna obra de las Partidas.²¹⁴

²¹⁴ Fernando Suárez Bilbao, “Cristianos contra judíos y conversos”, en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV: XIV Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2003*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2004, pp. 448-449.

En este milagro la relación de protección entre la Virgen y sus devotos se invierte, pues es la madre quien solicita la intermediación de sus hijos para salir de un apuro. La Virgen es representada sin ese halo de autoridad y suficiencia que tiene en la mayoría de los milagros. De hecho, el narrador recurre a representar a la Virgen en su papel de María al pie del monte Calvario porque conviene mostrarla en su figuración terrenal:

Secundo que nos dizen las Sanctas Escripturas,
fizieron en Don Cristo muy grandes travesuras;
tajava essa cuita a mí las assaduras,
mas en ellos quebraron todas las sus locuras (417).

La función de esta inversión es mostrar que el pueblo y la religión judía son un mal que continúa latente, un peligro potencial para los cristianos y la madre de Dios. La acusación de deicidio vuelve a renovarse en el imaginario popular del siglo XIII por medio de este procedimiento literario. Este milagro está configurado de forma colectiva, de tal manera que el pueblo cristiano se confronta directamente contra pueblo judío.

En este milagro el pueblo judío también se configura como el oponente de la Virgen pero, como ya dijimos, la oposición es *sui generis* pues, ante la renovación simbólica de la crucifixión de Jesús, la virgen aparece en inferioridad de condiciones. Este procedimiento es muy efectivo para avivar la piedad mariana del pueblo cristiano que, como buen vasallo, tiene la obligación de prestar auxilio a su señora en el caso de que ésta se vea amenazada. Como el desenlace de este milagro, no era poco común que los cristianos hicieran incursiones en los guetos judíos para apoderarse de sus bienes, acusándolos de prácticas inmundas en contra de la fe cristiana. En ambos casos se apelaba a la justicia divina más que a la humana:

Moviéronse los pueblos, toda la clerecía,
fueron a muy grand priesa pora la judería;
guiólos Jesu Cristo el la Virgo María,
fo luego escubierta la su alevosía. (426)

Dentro del plano histórico, en el siglo XIII las incursiones de cristianos en las juderías para hacer justicia sumaria no fueron tan numerosas como un siglo después cuando la peste negra, entre otros males que sufre Europa, sean imputados a los judíos, quienes se convierten en los principales

chivos expiatorios. Pero las acusaciones de crímenes rituales ya eran del dominio popular: “Según Y. Baer, fue en 1250, en Zaragoza cuando se propagó por primera vez en tierra española la historieta sobre asesinato ritual de un niño cristiano a manos judías”.²¹⁵ En el imaginario popular también tuvo mucha fortuna la acusación de que los judíos envenenaban los pozos de agua, quizás un correlato de las acusaciones de envenenar con sus falsas doctrinas, como los herejes, al pueblo cristiano. Todas estas historias, sin embargo, tenían más elementos de ficción que de realidad, pero estos límites se perdían en la mente colectiva de una muchedumbre cristiana acostumbrada a escuchar las prédicas de sacerdotes y frailes en contra de la doctrina judaica. La tensión entre el pueblo judío y el cristiano irá en aumento hasta alcanzar límites alarmantes, condición que se traduce en el decreto de expulsión firmado por los Reyes católicos en 1492.

3.2.3 LA DEUDA PAGADA

La representación del mal en el judío no siempre está asociada con lo demoniaco, y esto lo podemos comprobar en el milagro XXIII ("La deuda pagada"). Esto es, en parte, lo que facilita la conversión del judío, además de un tratamiento más benévolo del protagonista de este relato. El argumento es el siguiente. Un mercader cristiano termina en la ruina económica por repartir sus bienes entre los pobres. Para salir del apuro recurre a los servicios de un prestamista judío, quien pone como condición del préstamo la presentación de fiadores. Al no contar con éstos, el mercader propone como fiadora a la figura de la Virgen que se encuentra en el altar de la iglesia. Después de una breve rebatiña, el judío termina por aceptar a la Virgen y a su hijo como fiadores. El plazo que pone el judío para el reembolso se vence cuando el mercader se encuentra muy lejos, por lo que no puede regresar a tiempo para pagar la deuda, pero a cambio pone en un bulto la cantidad acordada y lo lanza al mar, no sin antes pedir a Jesús y a la Virgen que lo lleven al judío. Así lo hacen pero el prestamista no reconoce el pago y, cuando el mercader por fin regresa, lo acusa de mentiroso y le exige el pago de

²¹⁵ Joseph Pérez, *op. cit.*, p. 103.

la deuda. El mercader pone como juez de esta causa al niño Jesús, quien habla a través del crucifijo, dando la razón al comerciante, milagro que funciona como acicate para la conversión del prestamista y demás judíos que escuchan la voz del crucifijo.

El judío de esta historia es la representación de un pecado: la avaricia. El oficio de prestamista que ejercían algunos judíos era uno de los más adecuados para atesorar fuertes sumas de dinero, lo que se define como avaricia: "Ninguna de las calificaciones simplificadoras ha obtenido tan permanente y universal significación como aquella que define al judío como un avaro generalmente rico. [...] todavía hace muy poco se definía la operación de acudir a un prestamista como 'ir al judío'".²¹⁶ Esta tipificación es muy común y extendida en la literatura castellana medieval y en la Biblia, y tiene una base histórica: "En el siglo XIII comenzó a ponerse en vigor en España la prohibición de cobrar interés entre cristianos y sólo desde entonces el préstamo a interés pasó a ser una especialidad judía".²¹⁷ Con este oficio viene la práctica de la usura, que es fuertemente condenada en la religión católica medieval porque implica la obtención de una ganancia monetaria a partir de la especulación con el tiempo que sólo pertenece a Dios: "Además, él [el usurero] obtenía dineros sin trabajar y lo hacía simplemente con la espera del paso del tiempo, por lo que él robaba el tiempo que era patrimonio de todas las criaturas. "Por ello, quien vendiese la luz del día y la calma de la noche, no debería poseer lo que ha vendido, porque sólo pertenece a Dios".²¹⁸ Esta práctica no concuerda con la maldición adánica de ganar el pan con el sudor de la frente. El judío que ahora nos ocupa se gana el pan con el sudor de la frente ajena. Gracias a la usura, el judío puede obtener ganancias incluso cuando duerme, como lo constata un refrán popular: "Duerme don Sem Tob, mas su dinero no". Berceo toma de su fuente y de su contexto histórico una tipificación del mal en el judío pero, como veremos más adelante, dará un giro de 180 grados a este personaje y propondrá una solución o disolución del mal en esta historia.

²¹⁶ Luis Suárez, *La expulsión de los judíos. Un problema europeo*, Barcelona, Ariel, 2012, p. 42.

²¹⁷ Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona, Riopiedras, 1945, p. 132.

²¹⁸ María Asenjo González, "Integración y exclusión. Vicios y pecados en la convivencia urbana", Ana Isabel Carrasco Manchado y María del Pilar Rábade Obradó (Coords.), *op. cit.*, p. 198.

La acentuación de la maldad del judío es por contraste con la bondad del mercader cristiano, aunque partimos de una afinidad: ambos manejan cantidades importantes de dinero para realizar su oficio. Hasta aquí la similitud porque, mientras el mercader comparte, el judío atesora; éste acumula ganancias en la tierra, aquél en el cielo. El dinero inaugura la relación dialéctica entre ambos personajes porque la falta de éste es lo que conduce al mercader a solicitar la "ayuda" económica del judío. Tengamos en cuenta, sin embargo, que el mercader utiliza el dinero como un instrumento para obtener ganancias y así continuar su labor filantrópica, mientras que el judío lo considera un bien por sí mismo.

La realidad es que la imagen del mercader en la Edad Media distaba muy poco de la del prestamista: "En general, si no se condenaba, se consideraba con mucha desconfianza la profesión de mercader. Pero había otra actividad más difícil de aceptar y justificar: el préstamo a interés".²¹⁹ La mala fama del mercader también le viene aparejada por su condición de navegante: "Son tópicos tradicionales de persona aquellas analogías que caracterizan al individuo como navegante (*locus* por el modo de vida) y, en segundo término, al navegante como avaro y codicioso que atraviesa el mar en busca de riquezas (*locus* por talante)".²²⁰ Berceo invierte la imagen negativa del mercader para ofrecernos, como ya dijimos, un personaje que destaque la maldad del judío. Cabe aclarar que, aunque el mercader que recrea Berceo se desprende de sus bienes con la misma facilidad que lo hicieron los apóstoles elegidos por Jesús para seguirlo, los comerciantes en el siglo XIII distan mucho de ser tan generosos, situación entendible en unos hombres que pertenecen a la naciente burguesía, grupo social que encontrará el fundamento para su oficio en el manejo, cada vez con mayor libertad, de bienes y productos cuya circulación requiere de una abundante cantidad de dinero (capital).

Como el personaje diabólico, los judíos son oponentes naturales de la Virgen, no en el combate físico o intelectual, sino en el doctrinal, pues no reconocen el dogma de la inmaculada concepción. El judío es el anti-devoto de la Virgen. La relación dialéctica que se establece entre el mercader y el judío es, simbólicamente, la oposición entre la religión cristiana y la judía, sobre todo

²¹⁹ Nilda Guglielmi, *Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1998, p. 77.

²²⁰ Antonio Azaustre y Juan Casas, *op. cit.*, p. 40.

por la discusión que tienen sobre la naturaleza (divina o humana) de la Virgen y su hijo. Cuando el judío pide al cristiano una fianza por el préstamo solicitado, y éste, dada su ruina económica, sólo puede otorgar como fiadora a la Virgen María y a Jesús, aquél responde:

Díssoli el judío: Yo creer non podría
que éssi que tú dizes que nació de María
que Dios es, mas fo omne cuerdo e sin follía,
profeta verdadero; yo ál non creería (643).

Cuando el judío pone en duda la divinidad de Jesús, también pone en entredicho el dogma de la virginidad de María. Por eso la llama por su nombre de pila, sin anteponer el adjetivo Virgen o utilizar éste en función sustantiva. Aunque anteriormente dijimos que el judío, en general, es el anti-devoto de la Virgen, este prestamista, en particular, tiene un cierto grado de sensatez, pues aunque no reconoce la naturaleza divina de Jesús, por lo menos considera que fue un hombre con virtudes innegables. Consideración que no tuvieron sus ancestros al condenarlo por propagar doctrinas subversivas y, además, acusarlo de obtener poder del diablo para realizar sus milagros: "Entonces le trajeron un endemoniado, ciego y mudo; lo curó, de modo que habló y vio. Toda la gente se maravilla y decía: '¿Acaso es este el hijo de David?' Pero los fariseos, oyéndolo decían: 'Este no expulsa a los demonios sino en virtud de Beelzebul, príncipe de los demonios'" (Mateo 12, 22-24).

Si el judío no cree en la naturaleza divina de Jesús y la Virgen, ¿por qué los acepta como fiadores del mercader cristiano? Quizás porque no le importa arriesgar su capital a cambio de una ganancia de naturaleza no pecuniaria, como podría ser el desprestigio del culto a la Virgen y a su hijo:

Díssoli el judío: “Yo bien los tomaré,
yo otros fiadores non te demandaré;
mas si tú me fallieres, a ellos reptaré,
e cuál lealtad traes sabiente la faré”.

El judío obtendrá una ganancia en cualquier caso, pues si el mercader paga en tiempo y forma tendrá el interés acordado por el préstamo, de lo contrario, obtendrá un triunfo para sus correligionarios, ya que exhibirá de forma pública la falta de solvencia de los fiadores, lo que podemos considerar como una prueba a su favor de que Jesús y la Virgen no son de naturaleza divina. Este reclamo público es lo que preocupa de sobremanera al mercader:

Dizié: “Mal só fallido, mesquino pecador,
por nada no li puedo valer al fiador;
será por mí reptado el mi Redimidor
e la su Madre sancta, la de Rocamador. (664).

Aunque el mercader tiene el dinero para pagar, el plazo acordado lo sorprende muy lejos de la región donde habita el judío, por lo que no podrá realizar el pago a tiempo. El mercader no tiene duda sobre la naturaleza divina de sus fiadores pero dado el contexto en que se realiza el trato económico, con el pueblo judío y el cristiano de testigos, la falta de pago puede interpretarse como una victoria de los renegados sobre el pueblo cristiano.

La preocupación del mercader tenía su fundamento porque, a pesar de que el pago se lleva a cabo por medio de una intervención divina, el judío no lo reconoce, con lo que también pone en entredicho el milagro. Cuando regresa el mercader, el judío se llama a agravio y pone en duda la solvencia de los fiadores, lo que, como ya dijimos, implica el desconocimiento de la naturaleza divina de Jesús y María. Los dimes y diretes entre los protagonistas se resuelven en una ordalía, ya que se acude al juicio divino para determinar quién tiene la razón. Por supuesto que cuando son interrogadas las esculturas que simbolizan a la Virgen y a Jesús, el judío no espera que éstas respondan y revelen su engaño. Él y sus correligionarios las consideran figuras de madera sin ningún valor religioso, por lo que creen segura su victoria sobre el pueblo cristiano.

El segundo milagro ocurrido en este relato –el primero fue que el dinero del préstamo llegara a manos del judío a pesar de que había un mar de por medio– es que las imágenes hablen. Esto reviste una particular importancia para la doctrina cristiana en materia de imágenes. Conocidas son las disputas medievales en torno a la utilización de éstas en el culto a Dios, la Virgen y los santos. Los judíos no sólo no creían en la naturaleza divina de la Virgen y su hijo sino que condenaban la utilización de imágenes, arguyendo, entre otras razones, la condenación que se hace de éstas en el libro del Éxodo, específicamente cuando los israelitas resienten la ausencia de Moisés, por lo que deciden construir un becerro de oro para entronizarlo como dios y adorarlo. Para el cristianismo, sin embargo, la utilización de imágenes en el culto es lícita, siempre y cuando se tenga en cuenta que las imágenes por sí mismas, en cuanto objetos materiales, carecen de valor. No sucede lo mismo si,

haciendo un ejercicio de abstracción, tales imágenes se conciben como representaciones de Jesús, la Virgen y los santos. De esta forma, cuando se rinde culto a dichas imágenes, se busca que los fieles imiten, en la medida de lo posible, las virtudes asociadas a dichos personajes divinos. Cuando en nuestra historia habla el crucifijo para desmentir al judío, no habla una pieza de orfebrería sino Jesús, quien está representado en dicho crucifijo.

El milagro del crucifijo es el motivo generador de la conversión de los judíos y, por lo tanto, de la disolución del mal representado en estos personajes. A diferencia del "Milagro del niño judío", en donde consideramos que la conversión fue implícita, en este milagro la conversión es explícita. Se lleva a cabo con plena conciencia y como un acto volitivo. Berceo propone un modelo de conversión positiva que se basa en el reconocimiento del milagro y no en la coerción que la mayoría de las veces conducía al pragmatismo y a la hipocresía de adorar a Cristo en público pero escarnecerlo a puerta cerrada.

El milagro de "El niño judío" y el de "La deuda pagada" son ejemplos de la complejidad que tiene el personaje judío en la obra mariana de Berceo. Nosotros hemos reconocido, al menos, dos modelos: personajes demoniacos y malignos que no tienen posibilidad de salvación (el padre del niño judío y el judío hechicero que conduce a Teófilo a firmar el pacto con el diablo) y personajes que tienen el estigma de la religión pero que por bondad natural o sensibilidad a las manifestaciones divinas en la tierra (milagros) pueden salvarse, eso sí, siempre a través de la conversión.

3.2.4 TEÓFILO

El personaje judío del milagro de "Teófilo" (XXIV) es, sin lugar a dudas, la representación mejor lograda del mal en la colección mariana de Berceo. Esto en lo que respecta a los hombres. A esto contribuye el hecho de que este milagro sea uno de los más extensos de la colección, lo que permite una caracterización amplia del judío y demás personajes principales. Dicha caracterización, en el caso del judío, es múltiple: 1) Vicario del diablo, 2) hechicero, 3) mal consejero y 4) falso profeta. La conjunción de todas ellas en un solo personaje explica la riqueza de esta caracterización maligna. A diferencia de todos los personajes judíos que hasta ahora hemos analizado, el judío del milagro de Teófilo cumple una función de vicario del diablo:

Era el trufán falso pleno de malos vicios,
savié encantamientos e muchos maleficios,
fazié el malo cercos e otros artificios;
Belzevud lo guiava en todos sus oficios (722).

Dado que la función principal del diablo es hacer que los hombres pierdan sus almas, el judío que ahora nos ocupa asimila esa función. Si comparamos el campo de acción negativa de los personajes judíos anteriormente analizados, reconoceremos la mayor envergadura del mal que ocasiona este vicario del diablo. La ira del padre judío que intenta quemar a su hijo amenaza la esfera familiar, la acción nociva del judío prestamista se extiende a lo social, pero las acciones malévolas del judío que ahora nos ocupa llegan al ámbito de lo trascendental pues "mataba muchas almas el falso traïdor" (723b), al hacer que las almas se condenaran y murieran a la resurrección final.

La función que cumple este judío dentro de la jerarquía diabólica nos permite proponer una ampliación del organigrama del mal que hasta ahora hemos manejado. Sabemos que la jerarquía es dual, el diablo príncipe y los demonios; aquél ordena, éstos obedecen; aquél planea, éstos ejecutan; el primero es singularidad, los segundos son entes colectivos. ¿Cómo entra el judío en este esquema? En principio, parece asimilarse a los demonios: "ca con la uest antigua avié su cofradía" (721d). Pero el judío, con toda la maldad que representa, no tiene la naturaleza ultraterrenal de los demonios,

por lo que conserva una cierta singularidad que le permite actuar sin tener que cobijarse en la colectividad demoniaca: "como era basallo de muy mal señor, / sí él mal lo mandaba, él faziélo peor" (723cd). Así cómo Teófilo era vicario del Obispo, podríamos considerar al judío como vicario del diablo. Este personaje tiene una ventaja sobre los seres demoniacos: su naturaleza humana le permite relacionarse con mayor desenvoltura en un mundo secular. De esta forma puede incidir mejor en los hombres para conducirlos al mal:

Teniénlo por profeta todos, chicos e grandes,
todos corrién a elli como puercos a landes,
los que enfermos eran levávanlos en andes,
todos dizién: Faremos quequier que tú nos mandes (726).

Debido a que el cristianismo es una religión en donde los profetas tienen la importante función social de comunicar la voluntad de Dios, hay que saber distinguir entre los verdaderos y falsos. La existencia de estos últimos ya había sido anunciada en la Biblia: "Aparecerán falsos profetas, que engañarán a mucha gente, y tanta será la maldad, que el amor se enfriará en muchos" (Mateo 24, 11-12). En el pasaje anteriormente citado se muestra que los efectos perniciosos de la falsa profecía se dejan sentir en una colectividad. En parte por esto decimos que el judío del "Milagro de Teófilo" es el más logrado como representación del mal, pues su función afecta a un mayor número de personas.

Cuando el narrador caracteriza como falso profeta al judío, inmediatamente establece un paralelismo con el verdadero (Jesús), y este procedimiento podemos observarlo en el hecho de que la cuaderna anteriormente citada tiene reminiscencias del siguiente pasaje bíblico de la vida de Jesús: "Vinieron unos hombres que traían sobre un lecho a un hombre que estaba paralítico y lo querían meter dentro y ponerlo delante de él. Pero no hallando por donde ponerlo a causa de la muchedumbre, subieron sobre el techo y por el tejado lo descolgaron con el lecho, poniéndolo en medio delante de Jesús" (Lucas 5, 18-19). En esta misma línea de pensamiento, algunas ideas acerca del mal que se hacen en la Biblia son refuncionalizadas por Berceo en sus obras. Pongamos como ejemplo la acusación de los fariseos a Jesús, en el sentido que obtenía el poder del diablo para realizar sus

milagros. Pues bien, haciendo la debida adaptación, Berceo muestra que efectivamente se puede obtener del diablo un cierto poder temporal: “Aviélo el diablo puesto en grand lugar” (725a).

La caracterización del judío como profeta nos lleva a otra igualmente negativa, la de adivino:

Cuidávanse los omnes que con seso quebrava,
non entendién que todo Satanás lo guiava;
cuando por aventura en algo acertava,
por poco la gent loca que no lo adorava (724).

El profeta y el adivino tienen en común el interés por el futuro. El primero desde la certeza que le proporciona la divinidad, el segundo desde la habilidad para hacer generalizaciones y jugar con las probabilidades. Si antes mencionamos que el diablo tiene el poder para dominar el mundo terrenal, en esta cuaderna, en cambio, se advierte que no tiene poder para conocer el futuro. Puede ayudar al judío y a Teófilo a obtener poder material pero no puede saber lo que les depara el destino. Junto a los vastos poderes terrenales del diablo, Berceo muestra sus limitaciones. Las ideas populares sobre el "diablo sabidor" son, al menos, inexactas, ya que éste sólo puede conocer los hechos ocurridos en el pasado. De éstos puede tomar ventaja pero el conocimiento del pasado y el futuro (omnisciencia) es un atributo divino.

Debido a que el antijudaísmo es una condición histórica del siglo XIII castellano, no podemos considerar a Berceo más que como un hombre de su tiempo cuando refleja dicho antijudaísmo en sus personajes. Aunque es preciso decir que el personaje del niño judío nos parece tan entrañable que nos atreveríamos a decir que en éste se desliza una simpatía,²²¹ consciente o inconsciente, del clérigo riojano con los niños, en tanto que inocentes y todavía libres de la ceguera espiritual que la doctrina judía se encargará de imponerles. En general podríamos decir que la caracterización del judío en los *Milagros* deja ver la impronta popular de esta obra pues, encontramos los tipos de personajes (judío prestamista, nigromante, hechicero) y la acusaciones contra los judíos (crimen ritual, maltrato de la hostia) que se integran en el imaginario popular del pueblo cristiano.

²²¹ Tal simpatía también fue notada por Carmelo Gariano (*op. cit.*, p. 116): “cuando el autor [Berceo] habla del niño judío y usa los diminutivos «iudezno, ninnuelo» [...] no deja de transmitirnos su simpatía y cariño por él”.

Estos milagros que acabamos de analizar también nos muestran esta tensa convivencia, que tiene paralelismos con la historia, entre el pueblo cristiano y el judío que conducen a la conversión (como el caso del niño judío y el prestamista) o al linchamiento (como el caso del padre judío y los judíos de Toledo).

3.3 LAICOS

En los *Milagros de Nuestra Señora* la representación del mal en los laicos es mínima, sólo se da en cinco de los veinticinco milagros que forman la colección. Cifra previsible en una compilación de milagros que se inscribe dentro de una labor de reforma del clero en el siglo XIII y que, por tanto, se avocará más a retratar los vicios de los clérigos. Además, si tomamos en cuenta que en dos de estos cinco casos el protagonismo de la historia es compartido entre un laico y un clérigo, sólo nos quedan tres ejemplos en donde Berceo, única y exclusivamente, representa el mal en personajes laicos.

En la sociedad medieval el mal sólo puede combatirse por medio de la ayuda divina. Ningún hombre, por fuerte o bondadoso que sea, puede hacerle frente en solitario. Si esto aplica para los religiosos, con mayor razón para los laicos, que carecen de la gracia de las órdenes mayores y habitan un espacio, “el mundo”, pleno de ocasiones para el pecado. Para enfrentar el mal con mayores probabilidades de éxito, el laico tenía que apoyarse en el estamento clerical que, entre otros servicios espirituales, le ofrecía la confesión, perdonaba sus pecados y establecía el camino que debía seguir en adelante para no volver a pecar. A cambio de este servicio, el laico debía compensar al estamento clerical. Si pertenecía al grupo de los *laboratores* tenía que proveer de sustento a la clerecía; si pertenecía al grupo de los *bellatores* tenía que proteger los recintos sagrados y participar en las cruzadas contra infieles y herejes para ganar la salvación. En los *Milagros*, sin embargo, aparece, por única ocasión, un mercader que se emancipa de las funciones tradicionales del laico y que, sobre todo, plantea una relación con el elemento pecuniario exenta de su tradicional figuración malévol. Para situar a dicho personaje en su contexto histórico debemos recordar que la naciente burguesía en el

siglo XIII todavía no se emancipaba del poder real (nobleza) o eclesiástico. Su asentamiento en las ciudades y su alianza estratégica con el Rey en detrimento del señorío feudal anuncian lo que será el Estado moderno, pero todavía faltan algunos siglos para que esta situación se consolide. La burguesía no fue considerada un estamento en la Edad Media, más bien fue vista como una extensión de los *laboratores*: “El príncipe o el noble de la Edad Media veía siempre en el burgués, a menos que descendiese de uno de los ‘linajes’, pura y simplemente el hijo o nieto de campesinos, tal vez siervos, o a lo sumo el arrendatario de las tierras trabajadas por sus antepasados, y se habría quedado muy sorprendido si alguien le hubiese dicho que era necesario establecer distinciones dentro del pueblo vil, ya se tratase de pobres o de ricos, de campesinos, de gentes de la ciudad o de jornaleros; al fin y al cabo todos ellos descendían del mismo tronco campesino y habían recibido de Dios, en última instancia, la misma misión: servir a su señor”.²²² Y esto es lo que hace el mercader anteriormente mencionado, lo que implica un problema de verosimilitud que trataremos más adelante.

El corpus que analizaré en este apartado se compone de cinco milagros (VI, X, XI, XVII y XXV) que estudiaré en orden numérico ascendente, según la edición de los *Milagros* de Fernando Baños Vallejo. La elección de este grupo de milagros se debe al protagonismo que los laicos tienen en éste. Recuérdese que Devoto y Dutton, entre otros editores, colocan el milagro de “Teófilo” como final de la colección, mientras que Baños Vallejo prefiere “La iglesia robada” para ocupar dicho lugar. Esta diferencia de criterios tiene que ver, en parte, con el orden que tienen estos dos milagros en dos de los manuscritos que contienen la obra de Berceo. Así, algunos editores siguen el manuscrito Ibarreta (I) que finaliza con “La iglesia robada”, mientras que otros prefieren seguir el manuscrito in folio (F) que remata con “Teófilo”. El problema de elegir el orden de uno de estos dos manuscritos y los argumentos que en favor de cada uno de ellos se han esgrimido siguen desafiando a la crítica. Baste decir por ahora que Baños Vallejo se inclina por conservar el orden del manuscrito I porque éste es una copia más cuidada que el manuscrito F, en parte porque conserva la rigurosidad métrica del mester de clerecía y también el léxico del siglo XIII, aspectos descuidados en el manuscrito F.

²²² Johannes Bühler, *Vida y cultura en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946, p. 137.

Baños Vallejo zanja el problema con el apoyo de la crítica textual, aunque reconoce que los criterios estructurales y estéticos en que se apoyan otros críticos para elegir el otro orden tienen solidez. Nuestra investigación de la representación del mal y sus funciones se inclina por la opción de “Teófilo” como final, pues, como mencionamos anteriormente, éste milagro es uno de los más ricos en cuanto a representaciones del mal, ya que protagonizan dicho milagro el diablo príncipe, el judío nigromante y el clérigo envidioso. Sin embargo, coincido con Baños Vallejo en que la crítica textual es un criterio más importante que el estético a la hora de optar por “La iglesia robada” como final.

En este corpus hay dos particularidades que es preciso señalar. La primera es que el análisis del milagro X (“Los dos hermanos”) y del milagro XXV (“La iglesia robada”) fue dividido en dos partes porque en ambos casos hay una interrelación clérigo-laico. Aquí me ocuparé de este último, ya que analicé el primero en el apartado correspondiente a los clérigos. La segunda particularidad es que los milagros XVII (“La iglesia profanada”) y XXV (“La iglesia robada”) que cierran el corpus elegido tienen en común el tema del sacrilegio, situación que me permitirá establecer un nexo entre ambos para enriquecer el análisis.

3.3.1 EL LADRÓN DEVOTO

El nombre que el editor moderno ha puesto al milagro VI (“El ladrón devoto”), que pudiera parecernos un contrasentido, porque el sustantivo y adjetivo que conforman dicho sintagma indican comportamientos disímiles, pues mientras el latrocinio es un pecado mortal, la devoción a la Virgen es la virtud señera de esta colección de relatos. Esta paradoja, sin embargo, es recurrente en los protagonistas de los *Milagros*, razón por la que la consideramos como un elemento de construcción del personaje, más que como una anomalía. Esta devoción, entendida como amor y veneración a la madre de Dios más que como un comportamiento moral, aunque sin descartarlo, trasciende la maldad del hombre en todos los casos. El argumento es el siguiente. Un ladrón, apresado en flagrancia, es condenado a la horca. Este malhechor, sin embargo, tiene una virtud que lo salva: su devoción a la

Virgen, que consiste en inclinarse ante su imagen y rezar el Ave María, casi de forma mecánica. Así, cuando es conducido a la horca, la Virgen se desliza por debajo de sus pies para sostenerlo y no permitir que sufra daño alguno. Cuando los verdugos advierten que el ladrón se encuentra ileso, creen que hubo un error al ajustar el nudo de la soga, por lo que recurren a degollarlo para no volver a errar, pero este método tampoco funciona porque la Virgen protege una vez más al ladrón, metiendo sus manos entre el cuello del ladrón y los instrumentos de corte. Finalmente los alguaciles se dan cuenta que la Virgen protege al cleptómano y, por lo tanto, renuncian a hacer justicia con él, otorgándole la libertad inmediata. El protagonista, como los pecadores de otros milagros, cambia de vida a raíz de la intervención favorable de la Virgen y muere en paz con Dios.

El narrador no menciona el nombre del ladrón, en cambio utiliza un epíteto como recurso estilístico para acentuar su maldad. Junto al sustantivo “ladrón” que denota el comportamiento negativo agrega un adjetivo calificativo que refuerza esta condición:

Era un *ladrón malo* que más quieré furtar
que ir a la iglesia ni a puentes alzar;
sabié del mal porcalzo su casa gobernar,
uso malo que priso no lo podié dexar ” (142).

En el primer hemistiquio del primer verso el adjetivo calificativo ‘malo’ funciona como un epíteto, ya que no agrega información suplementaria pero intensifica el sentido. Por definición un cleptómano es malo, pero el uso de la figura retórica sirve al narrador para acentuar esta maldad. Así como en la poesía épica se utilizan epítetos como “buen Campeador” para nombrar al Cid y exaltar sus virtudes, Berceo utiliza este procedimiento a la inversa, es decir, para subrayar los defectos. El mal transforma a quien lo comete en un ser marginal. Por esto en el segundo verso de esta cuaderna se nos muestra al ladrón como un ser separado de la sociedad, pues ni asiste a la Iglesia ni levanta puentes, dos actividades comunitarias en las que el laico se insertaba en la sociedad medieval. Levantar puentes era, incluso, labor de clérigos: “Contribuir a levantar puentes era obligación de todos los miembros de una comunidad, de la que ni siquiera los clérigos estaban exentos”.²²³ Más allá de la función

²²³ Fernando Baños Vallejo, “Nota 142b” en Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 40.

práctica de comunicar dos regiones, a menudo separadas por un abismo, el puente tiene un simbolismo fundamental para el cristiano: comunicar el mundo terrenal con el celestial, una función que cumple precisamente el pontífice: “Es muy notable que el título de *pontifex*, que fue el del emperador romano y continúa siendo el del papa, significa «constructor de puentes». El pontífice es a la vez el constructor y el puente mismo, como mediador entre cielo y tierra”.²²⁴ Así como el ladrón no participa de la labor práctica del levantar un puente, tampoco debiera participar de su función simbólica, pero su devoción mariana permitirá que sea la Virgen y no el pontífice quien haga las veces de puente para este y los demás pecadores. Finalmente, el último verso (“uso malo que priso no lo podié dexar”) de esta cuaderna nos muestra el latrocinio como un vicio difícil de erradicar una vez adquirido. El carácter vicioso explica, en parte, la contradicción que subyace en un personaje devoto de la Virgen y ladrón a un tiempo. Y es que el vicio suele ser más fuerte que la voluntad necesaria para deshacerse de él.

El mal suele ser visto como un elemento que necesariamente conduce a otros males, es decir, tiene un carácter múltiple. En este milagro dicha pluralidad se menciona en dos ocasiones, “si fazié otros males, esto non lo leemos” (143a), “Entre las otras malas avié una bondat” (144a). En otra ocasión simplemente queda asentado que además de un vicio específico como el latrocinio el personaje tiene otro indeterminado que se señala con un término general: “Si fuesse a furtar o a otra locura” (145a) En el verso 143a el narrador apela a la autoridad de lo escrito, es decir a su fuente, para dejar del lado el tema de la multiplicidad del mal en el protagonista de nuestra historia, pero el segundo verso es una prueba de la condición múltiple del vicio en el protagonista, ya que en éste no se usa el modo subjuntivo del anterior verso, que sugiere que puede haber otros males en la personalidad del ladrón, sino que se utiliza el modo indicativo que afirma que los males en realidad existen. El hecho de que el ladrón tenga más de un vicio y sólo una virtud sirve para ensalzar el valor de ésta, pues si atendemos al desenlace de la historia la conducta virtuosa tiene más peso que un sinnúmero de comportamientos negativos. Esta lección es importante para el hombre medieval, quien

²²⁴ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, trad. de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona, Herder, 2003, p. 853.

se concebía como un ser pecaminoso. Percepción que debe mucho al discurso eclesiástico que construía un abismo de diferencia entre los paradigmas de santidad (Jesús, la Virgen y los santos) y el hombre común y corriente, incluso el que era considerado justo: “E aunque diga la Escritura que el hombre justo cae en yerro siete veces en el día, porque él no puede obrar todavía lo que debe por la flaqueza de la naturaleza que está en él, con todo eso, en la su voluntad siempre debe ser aparejado en hacer bien, e en cumplir los mandamientos de la justicia”.²²⁵ La historia de este ladrón demostraba al hombre medieval que, con todo y sus múltiples defectos, podía acceder a la salvación por la puerta del culto mariano.

¿Qué función tiene en este relato el hecho de que la Virgen proteja a un malvado? La forma en que lo sostiene sobre sus hombros, primero, y después la manera en que interpone sus manos para que el ladrón no sea degollado nos muestra la relevancia que Berceo otorga a la concepción popular de la divinidad, en donde la Virgen es presentada como una madre que protege a sus hijos con su propio cuerpo si es necesario. La intervención de la Virgen a favor del ladrón muestra la cercanía física que ésta tiene con sus vasallos. Una proximidad que nos recuerda la que tuvo Jesucristo con sus discípulos cuando les lavó los pies. El hecho de que la Virgen sostenga en sus hombros al ladrón es una imagen interesante porque es similar a la concepción que en el cristianismo se tiene del sacrificio de Jesús. Es decir, la inmolación con la cual éste carga en sus hombros los pecados de los hombres. La historia del ladrón devoto funciona como un testimonio de que la Virgen no se olvida de los hombres pecadores: “Madre tan piadosa, de tal benignidad / que en buenos e malos face su piadad” (158ab). Este relato, sin embargo, no puede leerse como una justificación del mal por la devoción del protagonista hacia la Virgen, ya que en éste y otros milagros la intervención milagrosa de la madre de Dios es el motivo generador de la conversión del pecador, es decir, la Virgen no ampara el mal recurrente de sus devotos. Aunque hay algunos milagros en los que no se hace explícita la penitencia de los pecadores o su cambio de vida a partir de la intervención favorable de la Virgen, problemática que trataremos en su momento, también es cierto que ninguno de los pecadores

²²⁵ Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas (El libro del Fuero de las Leyes)*, versión, introducción y edición de José Sánchez-Arcilla Bernal, Madrid, REUS, 2004, p. 369.

favorecidos por la Virgen vuelve a delinquir. La intervención de la madre de Dios en favor de sus devotos, pues, no permite la perseverancia de éstos en el mal.

Previo a la conversión del pecador, el narrador establece una correlación interesante entre la pasión de Cristo y el ajusticiamiento del ladrón:

End al *día terzero* vinieron los parientes,
vinieron los amigos e los sus coñocientes,
vinién por descolgallo rascados e dolientes (151abc).

Esta correspondencia ya había sido notada por Claudio García Turza, quien sigue a Gerli en la consideración de que “La referencia al día tercero deriva de la intención de Berceo de trazar un paralelismo entre la resurrección del ladrón y la de Cristo en el tercer día después de su ejecución”.²²⁶ Sin embargo, considero que el punto de contacto entre la historia del ladrón y la de Cristo no está, propiamente, en el tema de la resurrección porque, de hecho, el ladrón no muere, ni siquiera sufre un pequeño daño:

Trobáronlo con alma alegre e sin daño,
non serié tan vicioso si yoguiese en vaño;
dizié que so los pies tenié un tal escaño,
non sintrié mal ninguno si colgasse un año (152).

La Virgen funciona como un escalón que sostiene el cuerpo del malhechor, por lo que nunca se da el proceso de asfixia propio de esta ejecución. Pero si García Turza y Gerli consideran una resurrección simbólica el hecho de que el ladrón sea salvado y cambie de vida, estoy totalmente de acuerdo con ellos. A fin de cuentas el tránsito del pecado a la salvación bien puede considerarse un tránsito de la muerte a la vida. Yo, por mi parte, propongo otro paralelismo de “El ladrón devoto” con el pasaje bíblico de la pasión de Cristo. Para esto citaré un extracto del diálogo que Jesús tiene con uno de los ladrones que es crucificado junto a él:

Uno de aquellos ladrones que estaban crucificados, le insultaba, diciendo: “Si tú eres el Cristo, sálvate a ti mismo y a nosotros”. Pero el otro le reprendía diciendo: “No temas a Dios ni aun estando en el mismo suplicio. Nosotros somos ejecutados por culpa nuestra, porque recibimos lo que merecen nuestras obras; pero éste ningún mal ha hecho”. Y decía a Jesús: “Señor, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino”. Jesús le dijo: “En verdad te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso (Lucas 23, 39-43).

²²⁶ Claudio García Turza, “El ladrón devoto”, nota 151a, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/turza/ladrondevoto6-web.pdf>, consultado el 22 de julio de 2014.

El “buen ladrón” de la Biblia tiene puntos de contacto con el “ladrón devoto” de Berceo, empezando por la construcción sintáctica de los epítetos, ya que en ambos casos el adjetivo contradice al sustantivo que acompaña. Además, la fe del primero en Jesús y la devoción del segundo a la Virgen trascienden su condición pecaminosa.

Berceo no sólo utiliza para representar el mal referencias cultas (las fuentes latinas) y los pasajes bíblicos, también se vale de dichos y refranes tomados de la cultura popular:

*Como qui en mal anda en mal á a caer,
oviéronlo con furto est ladrón a prender;
non ovo nul consejo con que se defender,
judgaron que lo fuessen en la forca poner (146).*

El clérigo riojano no fue un monje de clausura, estado que le permitió conocer mejor la tradición popular: “La savia de lo popular vivifica la obra del vate riojano”.²²⁷ Dicha tradición era atesorada por los peregrinos que llegaban a San Millán. De hecho, la inserción de elementos de la cultura popular debió ser uno de sus principales objetivos para atraer la atención y el favor económico de dichos peregrinos. En este sentido Berceo conjunta los rasgos de un clérigo y un juglar. Aunque el debate entre los que creen que la obra de Berceo estaba destinada a un público culto y los que consideran que estaba destinada a un público iletrado no está agotado, el hecho de que existan tanto marcas de oralidad como de escritura nos alienta a no descartar ninguna de las posibilidades. Pero lo importante no es constatar la amplia cultura de Berceo, sino señalar que con este manejo de referentes cultos y populares dotó a su obra mariana de una riqueza que podían aquilatar tanto los monjes del monasterio de san Millán como los laicos que escuchaban el sermón popular.

Por otra parte, el espacio donde se pretende ajusticiar al ladrón es importante, ya que sirve para reforzar el carácter malvado de éste:

*Levólo la justicia pora la crucejada
do estava la forca por concejo alzada,
prisiéronli los ojos con toca bien atada,
alzáronlo de tierra con sogá bien tirada (147).*

²²⁷ Gaudioso Giménez Resano, *op. cit.*, p. 46.

La encrucijada es una realidad histórica como elemento del entramado judicial. Ya “Entre los antiguos germanos las encrucijadas eran lugar de elección para impartir justicia”.²²⁸ Pero lo que más me interesa señalar es el elemento simbólico de la encrucijada, pues tiene que ver con lo demoniaco: “Durante ella [la noche] los lugares más peligrosos para los buenos cristianos, para la gente honrada, eran —según creencia extendida— las mismas encrucijadas de los caminos consagradas antes a Hécate y donde, de un lado, se congregaban las hechiceras y los magos y de otro los muertos, que habían sufrido condena eterna, presididos por el mismo demonio”.²²⁹ El carácter demoniaco de la encrucijada es más evidente en el milagro de “Teófilo”. En este relato el protagonista es conducido por un judío hechicero al encuentro del demonio: “Prísolo por la mano, la noche bien mediada, / sacólo de la villa a una cruzejada; (733ab)”. Es cierto que en el milagro del ladrón devoto no aparece el demonio como protagonista, pero la aparición del espacio simbólico de la encrucijada sirve como telón de fondo para escenificar la presencia del mal.

La representación de mal que hace Berceo en “El ladrón devoto” se apoya en una serie de recursos estéticos, temáticos, simbólicos, populares e históricos que mencionaremos en este orden. En el primer apartado se utilizan epítetos y modos verbales (subjuntivo e indicativo) para destacar la maldad del ladrón. Los epítetos, por su parte, suelen reforzar el carácter bondadoso del héroe épico, lo que observamos con maestría en la caracterización positiva del Cid. Sin embargo, Berceo invierte este procedimiento para enfatizar la maldad del ladrón. En cuanto a los modos verbales, el clérigo riojano aprovecha la vacilación natural del subjuntivo y la objetividad del indicativo para desdibujar o concretizar el mal en el personaje, según le convenga. En cuanto a los recursos temáticos, debemos destacar cómo Berceo considera que el mal es un elemento que aísla de la sociedad medieval a quien lo comete, un vicio que está por encima de la voluntad del pecador corregir. El simbolismo también sirve a Berceo para la representación del mal en el ladrón porque por medio de éste procedimiento configura al protagonista como la carga o pecado que Jesús tuvo que llevar en sus hombros para la

²²⁸ Udo Becker, *Enciclopedia de los símbolos*, Barcelona, Swing, 2008, p. 158.

²²⁹ Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1966, p. 110.

salvación del género humano, si bien es cierto que en este milagro es la Virgen quien se encarga de echar a sus espaldas, literalmente, la naturaleza pecaminosa del hombre. Elementos de la cultura popular como los refranes, específicamente aquellos que tratan sobre el mal, por su parte, sirven a Berceo para que la condición malvada del protagonista sea plenamente asimilada y recordada por su público. Finalmente, los elementos históricos que refuerzan la maldad del ladrón, como el hecho que se le intente ajusticiar en una encrucijada, son muy efectivos porque el lector reconoce tales referentes como parte de su entramado histórico, lo que ayuda en la recepción del milagro.

3.3.2 LOS DOS HERMANOS

A diferencia del milagro que acabamos de comentar, el número X (“Los dos hermanos”) nos muestra una intervención *in extremis* de la Virgen. Es decir, la mediación se da cuando el pecador ha fallecido y su alma es conducida al infierno por los demonios psicopompos. Además, en este relato la iniciativa de ayudar al pecador es *sui generis* porque son los santos —no la Virgen— quienes toman la batuta, especialmente san Proyecto. El argumento es el siguiente. En la villa de Roma hay dos hermanos, cada uno de ellos poderoso en su esfera de acción: Pedro es cardenal y Esteban, Juez. Ambos comparten la sangre y el pecado pues son avariciosos. Cuando mueren, Pedro es llevado al Purgatorio mientras que Esteban es conducido al infierno. Este último, sin embargo, se salva momentáneamente porque tenía devoción hacia san Proyecto, quien intercede ante la Virgen para que el alma de su devoto sea rescatada de los diablos, quienes la conducen al infierno. El santo tiene éxito y el alma de Esteban regresa a su cuerpo por un plazo de treinta días para resarcir su maldad e interceder por el alma de su hermano Pedro.

El primer problema que surge es el castigo recibido por los hermanos. ¿Por qué si ambos tenían un pecado similar (avaricia /codicia) Esteban es castigado con el infierno y Pedro con el Purgatorio? Por la gravedad del pecado, ambos merecían el infierno, ya que la avaricia es un “un pecado mortal” (237d). La benevolencia con Pedro en la designación del castigo, sin embargo, se

diluye en la aplicación del mismo, pues Estevan evita el infierno por los beneficios que le confiere el hecho de ser devoto de san Proyecto. En cambio Pedro sí que sufrirá los rigores del purgatorio. La pregunta inicial sigue vigente: ¿por qué diferentes castigos? o mejor dicho ¿porque uno es castigado y el otro no? Pregunta fácil de responder: porque uno es devoto de la virgen y el otro no y también porque uno es juez y otro cardenal.

La representación que hace Berceo del mal en un personaje como Esteban, quien tiene en sus manos la función de impartir justicia, es interesante porque hay un punto de contacto con la representación negativa de los clérigos. Es decir, Berceo representa el mal en aquellos hombres que, por su ministerio divino o secular, deberían ser los primeros en tener una conducta intachable y coadyuvar con su buen juicio a combatir la maldad que aqueja a la sociedad medieval, ya sea esta maldad demoniaca o humana. Pero Esteban en vez de coadyuvar al buen funcionamiento del aparato judicial lo trastoca:

Era muy cobdicioso, quería mucho prender,
falsava los judizios por gana de aver,
tollíelis a los omnes lo que podié toller,
más preciava dineros que justicia tener (239).

Si revisamos los estatutos jurídicos del siglo XIII en lo concerniente a las características morales que debe tener quien ejerce la labor de Juez, veríamos que Esteban no reúne dichas cualidades: “Los jueces que hacen sus oficios como deben, deben haber nombre con derecho de jueces, que quiere tanto decir como hombres buenos que son puestos para mandar e hacer derecho”.²³⁰ Como podemos ver en el personaje de Esteban, Berceo no sólo ejerce la crítica en contra de sus homólogos, sino también contra otros miembros poderosos de la sociedad del siglo XIII: reyes que tienen disputas de poder contra la Iglesia o jueces que les expropiaban algunos terrenos, como en seguida veremos.

La representación negativa del juez no se circunscribe al daño que puede ocasionar con sus juicios falsos a los hombres en general, sino que esta influencia perniciosa también se extiende a los intereses terrenales de la Iglesia:

Con sus judizios falsos de los sus paladares

²³⁰ Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas*, p. 390.

a sant Laurent el mártir tollióli tres casares;
perdió Sancta Agnés por él bonos logares,
un huerto que valió de sueldos muchos pares (240).

Como dice Fernando Baños Vallejo, en esta cuaderna debemos entender el perjuicio a estos santos como un discurso figurado en el que las verdaderas perjudicadas son las diócesis en donde se rinde culto a dichos mártires: “Cuando se afirma que Esteban le quitó tres casas a San Lorenzo y un huerto a Santa Inés, evidentemente se refiere a que ellos son patronos de los centros eclesiásticos afectados”.²³¹ Pero el protagonismo de los santos para interceder por Esteban nos muestra que la felonía del juez no los deja indiferentes y que más allá de su vida terrenal se preocupan por proteger los intereses de las diócesis que les rinden culto. Este conflicto de intereses nos muestra que existe un enfrentamiento entre el poder eclesiástico y el poder civil, lo que nos recuerda la existencia de enfrentamientos entre la nobleza y el clero por la distribución del diezmo:

La imposición y percepción del diezmo eclesiástico, que se intenta hacer efectiva en gran parte de la diócesis de Cartagena en la segunda mitad del siglo XIII, ocasionaría el enfrentamiento, a veces enconado, de obispo y cabildo con los concejos, órdenes y señoríos. Su trascendencia económica sería causa de permanentes disputas, ya que la diversidad de contendientes en el mantenimiento de sus antagónicas posiciones llevaría a unos y a otros a recurrir a los medios más eficaces que pudieron encontrar en cada fase de la pugna en defensa de sus intereses.²³²

De esta forma el milagro de “Los dos hermanos” es, en parte, reflejo de las disputas que la Iglesia sostuvo en el siglo XIII contra el poder civil. Dicha confrontación no se refleja únicamente en los *Milagros*. También podemos encontrarla en la *Vida de Santo domingo*: “En una confrontación memorable de Iglesia y Estado, Santo Domingo, prior en aquel entonces del monasterio de San Millán, desafía al rey don García de Nájera, quien, viéndose urgentemente necesitado de dinero, ha venido a reclamar los tesoros que sus bisabuelos habían regalado a la iglesia”.²³³

²³¹ Fernando Baños Vallejo, “Nota 240b”, en Berceo, *Milagros de nuestra señora*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 62.

²³² Juan Torres Fontes, “El diezmo eclesiástico en Sevilla y Murcia (siglo XIII)”, *Miscelánea medieval murciana*, 13 (1986), pp. 81-102, p. 87.

²³³ Henry Mendeloff, “El epíteto peyorativo en Berceo” *Kentucky Romance Quarterly*, 23 (1974), pp. 309-316, p. 315.

El oficio de juez queda en entredicho por la forma en que lo desempeña Esteban, pero todavía Berceo utiliza un recurso más para minusvalorar este oficio: establece una comparación entre el juez terrenal y el universal:

Dios el nuestro Señor, *alcalde derechero*,
Al que non se encubre bodega nin cellero,
Dixo que esti omne fuera mal balletero:
cegó a muchos omnes, non a uno señoero (244).

Aunque la justicia civil toma fuerza en la Baja Edad Media y en ocasiones, como queda patente en este milagro, se opone al poder de la Iglesia, a final de cuentas el juez más recto —gracias a su omnisciencia— es Dios. De esta forma se establece una jerarquía en donde el derecho divino está por encima del derecho civil. En este relato el juez funciona como el enemigo de la cristiandad, ya que perjudica con sus falsos juicios a la grey cristiana y a la misma institución religiosa. No es un enemigo tan temible como el diablo porque el perjuicio que comete en contra de terceros se limita a los bienes materiales, nunca a los espirituales. La avaricia, en tanto pecado que afecta los bienes materiales de terceros, no representa para éstos un mal de orden trascendente. En cambio para quien es avaricioso sí representa un daño espiritual, pues se trata de un pecado mortal. Por esto Esteban es condenado después de morir.

La devoción a san Proyecto será la tabla de salvación de Esteban, pero nos llama la atención que sea san Laurencio y santa Agnés los que tomen la iniciativa para auxiliar el alma de Esteban:

Fueron pora Proyecto, fuera cuyo rendido,
dissiéronli: “Proyecto, non seas adormido,
piensa del tu Estevan, que anda escarnido,
réndili gualardón, ca óvote servido” (255).

Previamente ambos santos se habían mostrado airados con el alma de Esteban por las cosas que les robó: “Violo Sant Laurencio, católo feamientre / primiólo en el brazo tres vezes duramientre (242ab) y “Violo Sancta Agnés, a qui tollió el huerto, /tornóli las espaldas, cató·l con rostro tuerto” (243ab). San Laurencio lo agrade y santa Agnés lo mira con desprecio; tales comportamientos de los santos muestran la enemistad que tienen hacia Esteban. Sin embargo le ayudan, lo que nos parece un eco de la máxima bíblica de rogar por los enemigos: “Oyeron que fue dicho: ‘Amarás a tu prójimo y

aborrecerás a tu enemigo'. Pero yo les digo: Amen a sus enemigos, hagan bien a los que les aborrecen y rueguen por los que les persiguen y calumnian" (Mateo 5: 43-45). Aunque en este milagro los santos son personajes muy activos para la salvación del alma de Esteban, finalmente es la Virgen quien puede realizar la intermediación por Esteban ante su hijo Jesús. Esto sirve para destacar una vez más su poder por encima de los santos para interceder por las almas de los pecadores.

La representación de un mismo pecado en dos personajes puede tener un desarrollo muy diferente. Berceo, por ejemplo, representa en Pedro y Esteban el pecado de avaricia, pero desarrolla las implicaciones de este vicio en el juez. Para esto focaliza la trama en Esteban y dedica un mayor número de versos en su caracterización negativa. La crítica que Berceo ejerce contra la clerecía de su tiempo se extiende, en este milagro, a los encargados de impartir la justicia civil. Con esto podemos ver que el empoderamiento de una persona es una de las características que Berceo considera propicia para encarnar el mal. La pugna que se desarrolla en este milagro entre el juez y los santos Laurencio Agnés permite a Berceo reflejar las pugnas entre el poder civil y eclesiástico que se dan en el siglo XIII. Por otra parte, el hecho de que la intercesión por el alma de Esteban se complejice al intervenir en ella santos que no son de la devoción del juez, sino sus antagonistas, sirve para exponer la doctrina cristiana con respecto a la relación con los enemigos. Finalmente, la salvación de Esteban servirá para ensalzar la labor mediadora de la Virgen sobre la de los santos, pues éstos a pesar de ser personajes muy activos en favorecer el alma del pecador sólo tendrán éxito cuando pongan en manos de la Virgen el destino del Juez.

3.3.3 EL LABRADOR AVARO

El siguiente milagro que analizaremos es uno de los más breves. Se trata del número XI, que el editor moderno tituló “El labrador avaro”. El argumento es el siguiente. Un labrador tenía, entre otras muchas maldades, la de mover los señalamientos que indicaban los límites de sus propiedades, con este ardid ganaba más terreno en perjuicio de sus vecinos. Es decir, además de avaro era ladrón y codicioso. Pero, como otros pecadores de la colección de milagros que ahora nos ocupa, tenía solamente una bondad: era devoto de la virgen María. Esta virtud trabaja en su provecho el día de su muerte pues los ángeles entablan una batalla contra los demonios para no permitir que conduzcan su alma al infierno. La intercesión de la Virgen en este milagro es singular pues sólo hace falta que los emisarios del bien mencionen su nombre para que los diablos huyan despavoridos y dejen en paz el alma del labrador.

El sintagma (“labrador avaro”) que utiliza el editor moderno para titular este milagro es un oxímoron porque el adjetivo “avaro” se opone a la función que el “labrador” tenía en la Edad Media: suministrar los productos de la tierra a sus semejantes. Proveer y atesorar a un mismo tiempo carece de toda lógica. El oficio de labrador permitía la subsistencia alimenticia de los que oraban y hacían la guerra. La avaricia, ya lo vimos en el anterior milagro, es un pecado mortal que es más propio encontrar en la caracterización de mercaderes y prestamistas. El protagonista de esta historia se comporta como un terrateniente que obtiene beneficio inmediato al aumentar los metros cuadrados de su terreno. No concibe la tierra como un medio de subsistencia, sino como un fin en sí mismo.

Era en una tierra un omne labrador
que usava la reja más que otra lavor;
más amava la tierra que non al Criador,
era de muchas guisas omne revolvedor (270).

El tercer verso de esta cuaderna nos muestra el sentido de la avaricia del labrador: estaba más contento con las cosas terrenales que con las espirituales, quería más su tierra que estar en paz con Dios, cumpliendo la función de proveedor que permitiera el buen funcionamiento de la sociedad medieval. El narrador utiliza este amor desmedido por la tierra para representar de forma negativa al labrador.

Primero recurre a un término despectivo: “Finó el rastrapaja...” (273a). Término que demerita el noble oficio del labrador al de un “destripaterrones”.²³⁴ Este apelativo y el anterior (rastrapaja) nos muestran que el narrador ha optado por una caracterización despectiva del protagonista que sirve para recalcar su condición de mal labrador. Después, en el segundo hemistiquio del verso 273a (“...de tierra bien cargado”), ejercita su ironía²³⁵ al afirmar, en sentido figurado, que el labrador se salió con la suya pues finalmente es sepultado con una abundante cantidad de tierra.

El mal representado en los protagonistas de los *Milagros* suele tener dos vías para su disolución: la penitencia como recurso para una renovación íntima y la reparación del daño a las víctimas como medio de reinserción social. Esto después de que la Virgen intervenga a su favor. En este caso, sin embargo, ni una ni otra es operativa. En el aspecto doctrinal de este y todos los milagros es inaceptable que el pecador no se arrepienta ni haga expiación de sus pecados. Esta carencia aparente, sin embargo, puede tener sentido en un enfoque estructural y colectivo. Tengamos presente que en la falta de estos elementos nuestro milagro no es la excepción a la regla, pues lo mismo sucede en “La casulla de San Ildefonso” (I) “El clérigo y la flor” (III), “El premio de la Virgen” (IV), “El pobre caritativo” (V) y “El clérigo simple” (IX), “La imagen respetada por el fuego” (XIV), “El niño judío” (XVI) y “Los judíos de Toledo” (XVIII). Lo que define estructuralmente al milagro es la existencia del pecado y la devoción en un mismo personaje y, por supuesto, la intervención de la Virgen motivada por este último elemento. Ninguno de estos tres componentes falta en los 25 milagros que componen la obra del clérigo riojano. De éstos el verdaderamente fundamental es la devoción porque, por una parte, la injerencia de la Virgen es un efecto lógico de la pleitesía a ésta, mientras que, por otra, el pecado debe trascenderse, sea por mérito propio o por la infinita misericordia de la divinidad: “Madre –disso Teófilo–, por Dios e caridat, / no cates al mi mérito, cata a tu bondat;” (781ab). De esta forma, el hecho que no aparezca la penitencia y la expiación en el milagro que ahora nos ocupa revela, estructuralmente, la importancia de la devoción mariana.

²³⁴ Fernando Baños Vallejo, “Nota 273a” en Gonzalo de Berceo, *Milagros de nuestra Señora*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 68.

²³⁵ *Ibid.*

La representación del mal en el protagonista de este milagro se basa en la contradicción que supone asociarlo con el pecado de avaricia, ya que como labrador tiene que proveer a los demás estamento de la sociedad medieval. Dicha oposición se refleja en el oxímoron contenido en el sintagma “labrador avaro” que forma parte del nombre que el editor moderno ideó para este relato. También comporta complejidad y riqueza la forma en que Berceo utiliza las diferentes acepciones de la palabra “tierra” para quedarse finalmente con aquella que mejor define la maldad del protagonista: tierra = heredad. Con esto pasa a un segundo plano la función colectiva del labrador y prevalece su individualidad, que terminará por llevarlo a la perdición. Al final, de la mano de la ironía, veremos que la palabra “tierra” se utilizará en una acepción conveniente dentro del argot funerario.

3.3.4 LA IGLESIA PROFANADA

La representación del mal en el milagro XVII (“La iglesia profanada”) es compleja porque los protagonistas de esta historia son agentes de la maldad al inicio de la trama, pero después se vuelven pacientes de un mal que se manifiesta en la forma de la enfermedad. El argumento es el siguiente. Tres caballeros tienen una pendencia con otro individuo de su misma condición. Un día le ponen una celada para matarlo pero el caballero se refugia en una iglesia, pensando que se trata de un lugar seguro. Sin embargo, los perseguidores no respetan el recinto sagrado y ahí mismo lo matan, lo que representa una violación al derecho de inmunidad que desde los inicios del cristianismo gozan los lugares dedicados al culto divino. La Virgen se siente afrentada por este crimen y los asesinos son castigados por Dios con un fuego que, sin quemarlos totalmente, les infiere dolores insoportables y unas heridas corporales que nunca sanarán por completo. Arrepentidos de sus pecados los tres caballeros ruegan el perdón a la Virgen durante muchos días. Finalmente obtienen clemencia pero, como ya se dijo, las heridas recibidas quedan como un testimonio vivo de las consecuencias que tiene el hecho de ofender a la Virgen.

La primera representación del mal se focaliza en el estamento guerrero. La violencia es uno de los atributos de la nobleza en la Edad Media. Por medio de ella reivindican su fama y honor. Ésta no es vista desde imperativos morales, sino como algo necesario para su subsistencia y forma de vida: “En cierto modo, la nobleza toma conciencia de sí misma al confiscar la violencia en su propio beneficio y escapando a la obediencia que les impone el Estado y la Iglesia”.²³⁶ El pecado que cometen los caballeros al perpetrar su crimen en una iglesia es el sacrilegio. La figuración de estos caballeros corresponde a la del noble rijoso que, como puede verse en el relato, en sus constantes pendencias no les importa perjudicar a terceros, en este caso al estamento clerical. La Iglesia se encargaría de canalizar esta fuerza caótica de los nobles en la figura refinada del caballero cortés, primero, y del caballero a lo divino más tarde:

La iglesia asignó entonces a estos defensores de las iglesias [los caballeros] la misión protectora que en otro tiempo había a tribuido a los reyes y príncipes. Al mismo tiempo, intenta inculcar a estos caballeros, primero, y a toda la caballería después, un ideal elevado, empleando para ello múltiples recursos. Este ideal elevado no es otro que el valor de protección de las iglesias, de los débiles y desarmados (inermes) en toda la cristiandad, y, en el exterior de la cristiandad, la lucha contra los ‘infielos’.²³⁷

Mientras tanto, vemos que en esta historia la figura de caballero queda desprestigiada, primero por el sacrilegio cometido y después por la forma en que se consuma el asesinato, pues son tres caballeros contra uno, situación que contraviene una de las reglas fundamentales de la caballería: pelear en igualdad de condiciones. A los caballeros de nuestra historia no les importa derramar la sangre de su prójimo frente al altar de la Virgen. El proceder del caballero solitario es lógico pues la iglesia era un espacio arquitectónico que gozaba de inmunidad en el siglo XIII: “Franqueza ha la iglesia, e su cementerio, en otras cosas además de las que dijimos en la ley antes de ésta, pues todo hombre que fuere a ella por mal que hubiese hecho, o por deuda que debiese, o por otra cosa cualquiera, debe ser ahí amparado, e no lo deben de ahí sacar por fuerza, ni matarlo...”.²³⁸ El sacrilegio que comenten los

²³⁶ Claude Gauvard, “Violencia”, en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, *Diccionario razonado del occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, p. 813.

²³⁷ Jean Flori, “Caballería”, en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *op. cit.*, p. 94.

²³⁸ Alfonso X el Sabio, *op. cit.*, p. 118.

caballeros al cometer el asesinato dentro de la Iglesia los configura como los representantes del mal en este milagro y, por lo tanto, como enemigos de la Virgen:

La Reina de Gloria tóvose por prendada,
porque la su egllesia fíncava violada;
pesó·l de corazón, fo ende despechada,
demostrógelo luego que lis era irada (384)

En esta cuaderna el narrador acumula palabras (“prendada”, “despechada” y “irada”) que sirven para humanizar a la Virgen. Este procedimiento literario, cercano a la prosopopeya, habitualmente se utiliza para humanizar objetos, lo que implica una trascendencia de éstos que puede entenderse como mejora. En cambio, cuando se utiliza para humanizar un ente divino hay un retroceso en la valía de éste. Desde el punto de vista teológico esta humanización es inaceptable, pero en el aspecto literario es muy afortunada, ya que permite la empatía con el lector que ve en la Virgen comportamientos cercanos a su universo emocional.

Pasemos ahora a la representación del mal como padecimiento. Lo primero que tenemos que aclarar es que, en el caso de los caballeros, el padecimiento es justificado, pues el sacrilegio cometido por ellos ameritaba un castigo divino. La relación del mal con el castigo puede verse desde dos perspectivas. 1) Desde una perspectiva doctrinal —la que pretende Berceo con los milagros— el castigo no es en sí mismo un mal, sino una consecuencia lógica de las acciones pecaminosas de los hombres. Además, como puede verse por el desenlace de este milagro, conduce al arrepentimiento de los caballeros y a su conversión. En este sentido el castigo es una acción justa, necesaria y positiva, de ninguna manera un mal. 2) Desde la perspectiva de los caballeros, sin embargo, el castigo es un mal, entendido éste como sufrimiento corporal. Y esto es independiente de si el castigo está justificado o no. Los protagonistas de esta historia pasan de ser sujetos activos del mal al asesinar al caballero a convertirse en entes pasivos que lo reciben de Dios, en la forma de una enfermedad. Este castigo se inscribe dentro de aquellos relatos bíblicos en donde la cólera divina se manifiesta de forma ejemplar y expedita:

Embió Dios en ellos un fuego infernal,
non ardié e quemava, com el de San Marzal;
quemávalis los miembros de manera mortal,

dizién a grandes voces: ‘¡Sancta María, val!’ (385).

El fuego que agobia a los caballeros tiene una gran amplitud semántica porque, en primer lugar, es comparable al fuego del infierno, pues sirve para mostrar que el dolor que experimentan los caballeros es superlativo, como aquel que sufren los condenados a la pena eterna. Luego, es un fuego emparentado con el rayo que cae del cielo porque ambos funcionan como un símbolo de la cólera divina y, finalmente, es un fuego que se asemeja a los síntomas de una enfermedad conocida como fuego de san Marcial que el *DRAE* define como “Enfermedad epidémica que hizo grandes estragos desde el siglo X al XVI, la cual consistía en una especie de gangrena precedida y acompañada de *ardor abrasador*”. La asociación que hace el narrador del fuego que quemaba a los caballeros con el de san Marcial tiene que ver con la consideración de esta enfermedad como cercana al ámbito punitivo de la Virgen: “El Mal de Ardents se conoce también como Fuego de San Marcial, Fuego de San Antón, Fuego Salvaje, Fuego Sagrado (Ignis Sacer), Fuego divino, *de la Bienaventurada Virgen María...*”.²³⁹ De esta forma, aunque sabemos que el fuego es enviado por Dios, la introducción del fuego de San Antón permite a Berceo mostrar que este castigo que aqueja a los caballeros también es propio de la Virgen.

El milagro de “La iglesia profanada” es singular porque los protagonistas de este relato no tienen una devoción visible a la Virgen, por lo menos no hasta antes de realizar su crimen. Recordemos que en la mayoría de milagros el vicio o la fechoría de los protagonistas conviven con la devoción a la Virgen. El prodigio de sanar a los caballeros es posible gracias al perdón otorgado por la Virgen, de ninguna manera por su intercesión. Recordemos que el ingrediente necesario para que se dé la intervención favorable de la Virgen es la devoción hacia su persona, celo del que carecen los caballeros de nuestra historia. Los ruegos desesperados que los caballeros dirigen a la Virgen obedecen más a su deplorable situación que a una devoción previa. El hecho de que no sean devotos de María no implica que no sean cristianos. Por esto uno de ellos busca refugio en la iglesia cuando

²³⁹ María Luisa Martín Ansón, “El fuego de San Marcial y el fuego de San Antón en el contexto del arte medieval”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 22 (2010), pp. 9-26, p. 11.

es perseguido por sus victimarios. En todo caso, la devoción a María se presenta cuando los caballeros, urgidos por su dolor, la reconocen como su única esperanza de salvación:

Si nós mal merecimos, ricamente lo lazramos;
bien nos verá emiente mientre vivos seamos.
Madre, si nos perdonas, bien te lo otorgamos
Que enna tu elesia fuerza nunca fagamos (390).

Posteriormente dan testimonio a los hombres del milagro acaecido en sus personas, lo que representa una propaganda para avivar el culto a la Virgen. La devoción a María como hecho que tiene su origen en un milagro es, a fin de cuentas, una de las funciones del prodigio: revelar el poder por medio del cual se reconoce el carácter divino de quien lo realiza. Cabe aclarar que los caballeros rogaron a santas y santos sin que ninguno de ellos fuera capaz de ayudarlos pues sólo la Virgen, debido a la gravedad del pecado y a que la ofensa fue directamente en contra de ella, tenía el poder de perdonarlos no sin antes aquilatar la perseverancia en la petición de clemencia por parte de los caballeros. Perseverancia que es signo inequívoco de arrepentimiento sincero y que es ingrediente principal en una de las principales manifestaciones del culto a María: la peregrinación.

La representación del mal en unos caballeros rijosos se fundamenta en el carácter histórico de la violencia como elemento constitutivo de la nobleza. Una vez que ha terminado la amenaza de los pueblos bárbaros a los bienes materiales y humanos de la Iglesia bajomedieval, Berceo detecta la amenaza dentro de la sociedad cristiana. La capacidad guerrera de la nobleza representa un peligro potencial a la estabilidad de la Iglesia. El sacrilegio cometido por los protagonistas de esta historia es la representación de este peligro. El clérigo riojano establece su particular paz de Dios mostrando el poder superior de la Virgen sobre los caballeros y encauzando la energía vital de éstos por la vía de la devoción mariana. La ira de la Virgen, representada en términos muy humanos, es una forma efectiva de transmitir al lector u oidor la gravedad que implica el sacrilegio. La enfermedad que aqueja a los caballeros tiene connotaciones infernales. Recuérdese que el narrador la describe como un fuego infernal. En este sentido la enfermedad funciona como medio para adoctrinar por el terror, ya que la

amenaza de un castigo como el recibido por los caballeros podía coartar las acciones sacrílegas de algún lector.

3.3.5 LA IGLESIA ROBADA

El milagro XXV (“La iglesia robada”) da continuidad al tema del sacrilegio que acabamos de comentar. El argumento es el siguiente. Dos ladrones, un clérigo y un laico, se desplazan de León a Castilla para robar una iglesia dedicada al culto de María. Aprovechando la oscuridad de la noche y la casi nula vigilancia —sólo una monja cuida el recinto sagrado— saquean la capilla y la iglesia. El clímax de este latrocinio se da cuando intentan robar la toca que tiene la imagen de la Virgen. Como en la historia de la casulla de san Ildefonso, una prenda consagrada se adhiere de tal forma al maleante que éste no puede despegarla de su cuerpo, en este caso la mano. Junto con este prodigio, los ladrones pierden la memoria y no son capaces de encontrar la puerta de salida, situación que aprovecha la monja solitaria para pedir ayuda a los fieles de la comunidad, quienes hacen justicia expedita con el laico y entregan al clérigo con el obispo para que éste se encargue de su castigo, ya que así estaba estipulado en la ley. El obispo de León, sin embargo, tampoco puede castigarlo porque el clérigo pertenece a la jurisdicción de Ávila. Finalmente el clérigo es liberado, pero se le advierte que de regresar a León será ahorcado. Cabe aclarar que el castigo de los malhechores corre a cargo de los hombres, aunque en esto el clérigo salga mejor librado. La Virgen sólo evita que los ladrones escapen de la iglesia para que puedan ser atrapados por los feligreses. Por otra parte, el protagonismo de la imagen de la Virgen en “La iglesia profanada” nos lleva a reflexionar un poco sobre la polémica medieval en torno a la utilización de imágenes religiosas. Como sabemos, la imagen se podría prestar a la idolatría si en vez de considerar que se trata de un objeto material que representa a la Virgen se estableciera una identidad entre ambos (imagen=Virgen). Para un hombre letrado como Berceo no hay confusión posible —aunque las disputas entre las altas jerarquías de la iglesia de Oriente y Occidente por la incorporación de las imágenes al culto religioso muestran que incluso en el ámbito letrado había polémica por la utilización de éstas— pero no podemos decir lo mismo de su auditorio

que estaría compuesto en su mayoría por hombres iletrados que necesitaban algo palpable o visible para apresar los conceptos abstractos de la religión: “Para el común, con unos niveles elevados de analfabetismo, la imagen facilitaba la comprensión del hecho religioso”.²⁴⁰ Esta familiaridad con la imagen que tenía el auditorio de los *Milagros* sin duda que coadyuvaría a hacer más efectiva la focalización del narrador en la imagen de la Virgen. En este sentido la transición casi imperceptible entre la descripción de la imagen de la Virgen y la reacción de ésta al ver su figura despojada de la toca crearía el efecto de que es la imagen la que se siente afrentada por la acción de los ladrones, lo cual es muy efectivo desde el punto de vista literario.

Por las exigencias del apartado que ahora desarrollamos ceñiremos nuestro análisis al comportamiento del ladrón laico. Lo primero que debemos decir es que el mal que encarna el laico tiene un matiz demoniaco:

Moviéronse ladrones de parte de León,
de essa bispalía, de esa región;
vinieron a Castiella por su gran confusión,
guiólos el diablo, que es un mal guión (870).

Más adelante el narrador se referirá a ambos ladrones como “ministros del *Pecado*” (876c) para reforzar esta caracterización maligna. Cabe aclarar que en este hemistiquio “Pecado” es sinónimo de diablo. Esta asimilación tiene que ver con la concepción del diablo como introductor y origen del pecado. Es decir, la irrupción del diablo en el paraíso terrenal y posteriormente en la vida de los hombres está inevitablemente ligada a la promoción del pecado: “Pecado. Llaman en estilo familiar al Diablo, por ser el que instiga o incita a cometerle”.²⁴¹ Además, en la narración se establece un paralelismo entre la maldad de estos ladrones y la de un personaje bíblico que representa al traidor por antonomasia: “llegaron en Çohínos, guiólos el Pecado /el que guió a *Judas* fazer el mal mercado” (871ab). La mención del apóstol de Jesús viene al caso porque el latrocinio es un pecado que tiene que ver con la avaricia, la cual se simboliza con las 30 monedas que Judas recibió de los

²⁴⁰ Olga Pérez Monzón, “Imágenes sagradas. Imágenes sacralizadas. Antropología y devoción en la baja Edad Media”, *Hispania Sacra* lxiv, 130 (2012), pp. 449-495, p. 455.

²⁴¹ Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, Madrid, Gredos, 1984, s.v. PECADO.

fariseos a cambio de traicionar a su maestro. Recuérdese que así como Judas se deshace de las monedas cuando se da cuenta de la gravedad de su pecado, los ladrones de nuestra historia también se quieren deshacer de lo robado: “De lo que avién preso non se podién quitar / *ya lo querrién de grado, si podiessen, dexar*” (885ab). Por otra parte, en este contexto el latrocinio es comparable al pecado de Judas porque para un cristiano robar la toca de la Virgen es una traición a su madre celestial, primero, y después a Dios. En este sentido los ladrones de los bienes de la Iglesia son representados en un nivel de maldad comparable a la de Judas.

El pasaje bíblico de la torre de Babel nos puede servir para ahondar en la representación maligna de los ladrones de nuestra historia porque en ambos casos la respuesta divina a la afrenta de los hombres es confundir sus sentidos para echar por tierra sus proyectos malvados. En el relato bíblico la confusión es en el nivel de la comunicación, ya que los constructores de la torre empiezan a hablar idiomas diferentes, con lo cual se rompe la comunicación necesaria para seguir construyendo la torre. En el caso del relato berceano la confusión es en el nivel cognitivo:

Perdieron la memoria, ca bien lo merecieron,
el lego e el clérigo tod el seso perdieron;
fueron pora la puerta, fallar no la podieron,
andaban en radío los que por mal nacieron (884).

El papel de la memoria en la sociedad medieval era de suma importancia debido al carácter oral que en esa época tuvo la difusión del conocimiento. En este sentido las capacidades mnemotécnicas del individuo le procuraban un depósito donde atesorar el conocimiento. Las fórmulas mnemotécnicas utilizadas por juglares nos dan una idea de la importancia que el individuo especializado en comunicar un mensaje confería a esta capacidad cognitiva. Bajo esta perspectiva, la pérdida de la memoria de los protagonistas era un asunto grave. Por otra parte, la memoria en el ámbito religioso y, específicamente en el culto mariano, juega un papel importante, ya que el hombre debe recordar constantemente a su creador, sus mandamientos y las distintas oraciones (credo, padrenuestro, ave maría, etcétera) que vertebran su vida religiosa. Pero también es cierto que en Berceo ya notamos el cambio gradual de la memoria a la escritura como depositaria del conocimiento: “Fue luego este

miraclo escrito e notado / por amor que non fuesse en olvido echado” (410ab). Pero no será hasta fines de la Edad Media que se afirme la escritura sobre la memoria:

Fue, precisamente, la progresión imparabla del medio escrito la que empequeñeció el papel de la memoria hasta, a las puertas del Renacimiento, hacerle perder prácticamente todo su protagonismo, tanto en el proceso de elaboración y transmisión de mensajes poéticos como en el de adquisición de conocimientos.²⁴²

Notemos en el verso final (“andaban en radío los que por mal nacieron”) de la cuaderna arriba transcrita cómo Berceo sigue utilizando la figura retórica del epíteto para reforzar la representación negativa del ladrón. Epíteto que si invertimos nos recuerda la fórmula tradicional utilizada en el Poema de mío Cid para exaltar al protagonista: “¡Ya Canpeador, en buen ora fuestes nacido!”²⁴³ La iglesia, que generalmente funciona como un refugio para los pecadores arrepentidos, se vuelve una trampa, un laberinto en donde los ladrones no pueden encontrar la puerta de salida. La errancia por los recovecos de la iglesia es comparada de forma magistral por Berceo con una peregrinación fallida:

Los locos malastrugos, de Dios deseparados,
Andavan como beudos, todos descalavrados;
oras davan de rostros, oras de los costados,
de ir en romería estaban mal guisados (887).

Así como vincular a los ladrones con el demonio, primero, y después equipararlos con el personaje bíblico de Judas fueron mecanismos que utilizó Berceo para lograr una caracterización maligna de éstos, ahora, el clérigo riojano recurre a una representación cómica de los protagonistas, con la cual los ridiculiza y rebaja a ojos de los lectores u oidores. Este contraste entre una representación maligna y una cómica no anula la figuración negativa de los ladrones. En la primera se les teme y en la segunda se les escarnece por medio de la burla. La ridiculización de los personajes que desata la risa en el lector u oidor de los *Milagros* es un mecanismo que rompe la solemnidad de los temas sacros y permite que este público encuentre otra vía — la del escarnio— para participar de una manera activa en la caricaturización de un pecador y un pecado. En este sentido la risa permite al oidor de los

²⁴² Carmen Marimón Llorca, “La memoria de omne deleznadera es’: oralidad, textualidad y medios de transmisión en la Edad Media”, *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 24 (2006), pp. 139-159, p. 150.

²⁴³ *Poema de Mio Cid*, Madrid, Castalia, 2001, p. 78.

Milagros tomar cierto protagonismo en la trama del relato porque sin risa no hay comicidad. Aunque es posible que los caracteres cómicos de un personaje funcionen para desatar la risa de otro u otros personajes de la trama, en este caso no es así. Berceo elige al público de los *Milagros* para completar el ciclo de la comicidad. El escarnio por medio de la risa corre a cargo de quien escucha el relato. Tanto el miedo como la risa funcionan en las caracterizaciones del diablo, por lo que no es extraño que Berceo también las utilice para construir otros personajes malvados.

Por último, el trágico final del personaje laico en comparación con la indulgencia que se tiene con el clérigo, a quien se le deja partir con la condición de no volver al escenario de su crimen, revela que un mismo pecado tiene más o menos peso según el estamento al que se pertenezca. Como en otros milagros que hemos comentado, el clérigo tiene un periodo de gracia para arrepentirse y resarcir el daño cometido. No es el caso del laico, a quien se le ahorca inmediatamente después de un juicio expedito. Este diferente tratamiento es una muestra de dos hechos fehacientes en la Edad Media. 1) Quien escribe generalmente es un clérigo y, por lo tanto, es inevitable que en su oficio demuestre una empatía por los personajes que reflejan su estamento. 2) el estamento clerical tiene, históricamente, inmunidad para evitar ser juzgado por la justicia regular: “La tonsura de los clérigos es una señal de pertenencia que permite, llegado el caso, reivindicar el privilegio jurisdiccional que los ampara, es decir, escapar a la justicia ordinaria y ser conducidos hasta el tribunal episcopal o eclesiástico competente”.²⁴⁴ Una realidad que se propicia desde la consideración de que la literatura en el siglo XIII es un campo dominado por los clérigos: “Para Berceo el hombre puede salvarse dentro de su estado, pero es la salvación de su alma, no de su posición, lo que le preocupa. Propone, por lo tanto, y como clérigo él mismo, al hombre devoto como modelo”.²⁴⁵

La rapiña en este milagro tiene un matiz demoniaco porque quien guía a los ladrones para robar la iglesia es el demonio. Éste planea y los hombres ejecutan. Así, de forma indirecta, el demonio participa en la afrenta que se le hace a la Virgen al profanar su templo, con lo que se configura a éste

²⁴⁴ Jean-Claude Schmitt, “Clérigos y laicos”, en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, p. 173.

²⁴⁵ Silvia Rosa Zamora, “La estructura bipolar y tripartita del milagro XXV de Berceo”, *Mester*, 17, 2 (1988), pp. 29-38, p. 36, nota 5.

como antagonista de la madre de Dios. El sacrilegio que cometen los hombres al profanar el templo de la Virgen es representado como un pecado muy grave, y para esto el autor asocia a los ladrones con el personaje bíblico de Judas, quien tiene el mayor castigo en el infierno: ser devorado de manera infinita por el diablo. La asociación con Judas también puede deberse a la idea de que todo cristiano que roba una iglesia está traicionando a su señor, lo que es más evidente en el clérigo que participa de este latrocinio. En cuanto al proceder de la Virgen contra los ladrones, diremos que la ridiculización que hace de éstos al hacerles perder la memoria y mostrarlos como borrachos que dan tumbos y se golpean contra las paredes, nos recuerda los mecanismos cómicos que Berceo utiliza para ridiculizar al diablo. Es decir, la comicidad es una de las formas que utiliza el autor para distender la angustia que causa el mal y hacer partícipe al lector de esta distensión por medio de la risa.

Una vez finalizado el análisis del *corpus* planteado al principio de este apartado podemos presentar las siguientes conclusiones. En el ámbito de la representación del mal en los laicos, el latrocinio es el pecado que más interesa a Berceo, ya que en cuatro de los cinco milagros que analizamos aparece este vicio. En uno de ellos (“El ladrón devoto”) el latrocinio se configura como un pecado que no tiene relación con otros vicios. En cambio, en “Los dos hermanos” y “El labrador avaro” el latrocinio se configura como consecuencia de la avaricia que caracteriza a los protagonistas de estos relatos. Finalmente, en “La iglesia robada” el latrocinio y el sacrilegio se asocian, ya que los objetos robados tienen un carácter sagrado. Asimismo, en la “Iglesia profanada” están vinculados el asesinato y el sacrilegio, ya que el primero se comete dentro de una iglesia. El mal que encarna el personaje laico puede tener la consistencia del vicio puramente humano, como en el caso del ladrón devoto, o puede tener un matiz de participación demoniaca, como en el caso del ladrón en el relato de “La iglesia profanada”. Berceo trata con mayor rigor el mal encarnado en los laicos en comparación con el que encarnan los clérigos, pues en dos de los milagros que acabamos de analizar, el número X y el XXV, donde la maldad se reparte por igual entre un clérigo y un laico, castiga con mayor severidad al laico, en el primer caso, mientras que en el segundo no ofrece ninguna posibilidad de salvación al laico, quien es ajusticiado inmediatamente, mientras que el clérigo tiene la

oportunidad de ser canalizado a la justicia eclesial y, finalmente, dejado en libertad después de una simple amonestación. Todavía podemos decir que dentro del grupo de los laicos el noble tiene más ascendiente en la pluma de Berceo que el villano, pues el primero tiene la posibilidad de resucitar para expiar sus pecados, mientras que al segundo se le niega este recurso por su condición secundaria en una sociedad en que nobles y clérigos protagonizan la historia. En la representación que hace Berceo de los laicos poderosos, como es el caso del juez Esteban en “Los dos hermanos” o los caballeros asesinos en “La iglesia profanada” podemos darnos cuenta que se deslizan pugnas de carácter histórico entre la Iglesia y el poder civil que representan los caballeros. La querrela de las investiduras y el reparto del diezmo entre los obispos y los nobles son buenos ejemplos de esta situación. La ayuda que presta la Virgen a los pecadores puede generarse a partir de la piedad que ésta tiene con quienes la ofenden, como es el caso de los caballeros asesinos en “La iglesia robada”, o por la devoción mariana que, en general, tienen los protagonistas. En el primer caso es necesario que haya una buena cantidad de ruegos que permitan identificar que el arrepentimiento es sincero y no sólo producto del castigo infringido. El castigo que reciben los caballeros funciona como una penitencia para expiar sus pecados. Si a ésta le agregamos el arrepentimiento, ya tenemos los dos elementos (arrepentimiento y penitencia) que todo cristiano debe tener para el perdón de sus pecados. En este sentido, el perdón otorgado por la Virgen a los caballeros que profanaron su templo no implica una contradicción teológica, ya que en la cosmovisión cristiana no hay pecado mayor que la misericordia divina, siempre y cuando exista un arrepentimiento sincero. Judas no es condenado al infierno por traicionar a su maestro, sino por dudar de la misericordia divina y, en vez de arrepentirse y hacer penitencia, suicidarse. Finalmente, para representar el mal en el personaje laico, Berceo se vale de la demonización del personaje que coadyuva a volverlo temible ante los ojos de sus semejantes.

CAPÍTULO 4

EL MAL REPRESENTADO EN EL DIABLO

El *corpus* para esta sección se compone de los siguientes milagros: 1) "El sacristán fornicario", milagro II; 2) "El romero de Santiago", milagro VIII; 3) "El monje borracho", milagro XX; 4) "Teófilo", milagro XXIV. Son pocos, pero tengamos presente que seleccionamos aquellos relatos en los que el diablo o sus demonios son protagonistas. El diablo queda fuera de nuestra selección cuando hay vagas referencias hacia él, sobre todo en el exordio y las conclusiones, coordinadas del relato en que el narrador toma un tono digresivo y ejemplar propicio para mencionar de refilón las asechanzas del mortal enemigo.

Hemos identificado dos representaciones principales de los personajes malignos en este pequeño corpus: 1) Individual y 2) Colectiva. La primera se desarrolla en el plano terrenal cuando, por poner un ejemplo, un diablo principal tienta al hombre para que se condene; la segunda se desarrolla en el plano de ultratumba cuando aparecen los demonios psicopompos, aquellos encargados de conducir las almas de los pecadores al infierno. Estas dos representaciones pueden combinarse de la siguiente manera. A veces el hombre muere en pecado y, por lo tanto, la función de los diablos se circunscribe a transportar su alma al infierno; en otras ocasiones las huestes diabólicas funcionan en equipo porque un demonio principal se encarga de corromper al hombre, mientras que los demonios secundarios completan el trabajo al transportar esa alma corrupta al infierno. Todavía hay una combinación más, cuando el personaje maligno sólo funciona como tentador, esto porque sus planes de corromper al hombre son saboteados por los buenos oficios de la Virgen, de ahí que ya no exista la posibilidad de que aparezcan los demonios colectivos (psicopompos). Tomaré la figuración individual y colectiva del diablo como punto de partida para analizar la representación del

mal en el diablo, tomando en cuenta los dos aspectos fundamentales de mi trabajo: representación y función. La representación individual es más rica temáticamente porque en ella hemos identificado los siguientes aspectos: 1) Una acción diabólica, 2) Polimorfismo, 3) Animalización, 5) Comicidad y 6) Pacto vasallático. En la representación colectiva, en cambio, dado que siempre se trata de diablos psicopompos nos vamos a concentrar en los enfrentamientos que sostienen con la fuerzas del bien: 1) Demonios contra ángeles, 2) Demonios contra la Virgen, 3) Demonios contra santos y 4) Espacio, tiempo y corporalidad

4.1 REPRESENTACIÓN INDIVIDUAL

El señor del mal o diablo príncipe es una presencia que se intuye en la mayoría de los milagros, pero sólo aparece representado en una ocasión, en el milagro de "Teofilo". Fuera de este caso, se trata de demonios menores, aunque individualizados, los que vemos aparecer en "El monje fornicario", "El romero de Santiago" y "El monje borracho". Demonios que al ser individualizados cobran un mayor protagonismo que los demonios psicopompos.

En el monje fornicario la actuación demoniaca no se perfila de forma detallada. No hay una descripción física de éste y su caracterización, en palabras del narrador, se hace por medio del discurso referido:

El enemigo malo, de Belzeved vicario,
que siempre fue e eslo de los buenos contrario,
tanto pudo bullir el sutil aversario
que corrompió al monge, fízolo fornicario (78).

“Enemigo malo” designa a un demonio pero no a cualquiera de ellos, pues en esta cuaderna se nos muestra que tiene la importante función de vicario del Señor del mal que, según este milagro, debemos llamar Belzeved. A diferencia de “diablo” y “demonio”, “Belzeved” es un nombre poco utilizado por Berceo, de hecho, ésta es la única vez que aparece en los *Milagros*. Pero este nombre tiene su importancia, ya que nos revela que el clérigo riojano tenía presente a un muy específico

diablo bíblico para su representación del mal. Recordemos que esta denominación del mal aparece en los Evangelios sinópticos, específicamente en el de Mateo, cuando los fariseos acusan a Jesús de tener poderes malignos: "¡Este expulsa los demonios por obra de Beelzebul, príncipe de los demonios!" (Mateo 12, 24).

En la cuaderna que acabamos de transcribir se eliden detalles concretos de la actuación de este demonio principal sobre el monje, sólo se nos apunta el carácter reiterativo de su acción perniciosa y el pecado (fornicio) que induce en el religioso. Pero debemos recordar que una de las características de la labor tentadora del diablo es precisamente la persistencia en esta función hasta conseguir que el hombre caiga en pecado.

La economía narrativa en este caso puede obedecer al hecho de que al autor le interesa más abundar en la lucha entre las fuerzas del mal y del bien que se da por el alma del monje que en describir la forma en que es pervertido. Recordemos que la mayoría de los milagros marianos tienen su clímax en el momento en que la Virgen intercede ante Dios por el alma de un monje pecador para evitar que ésta sea transportada al infierno. En esto consiste el milagro, por lo que es perfectamente entendible que el autor pase muy rápidamente por la forma en que se condena el monje y, en cambio, se explaye en la forma en que la Virgen lo salva de las garras del demonio. El punto de interés, pues, no está en describir cómo el hombre peca, sino en cómo es salvado, ya que de esta forma se focaliza a la Virgen, verdadera protagonista de éste y todos los milagros. Mientras más difícil sea la salvación del pecador, mayor mérito para la Virgen, quien de esta forma demuestra su poder.

La metamorfosis es una de los recursos principales que tiene el diablo para atacar al hombre. De esto da cuenta la iconografía medieval, rica en representaciones del diablo con rasgos humanos y animales a un tiempo. La relevancia en este milagro es que Berceo elige la forma del apóstol Santiago para mostrar la capacidad de transformación del diablo:

Transformóse el falso en ángel verdadero,
paróseli delante en medio un sendero.
Bien seas tú venido —díssoli al romero—.
Seméjasme cossiella simple como cordero (188).

La importancia de la figura de Santiago tiene que ver con el hecho de que era precisamente el camino hacia su sepulcro el que poblaba de peregrinos las zonas aledañas al monasterio de san Millán. Estos peregrinos eran captados por el monasterio y muy probablemente los *Milagros* estaban dirigidos a ellos, razón para que la aparición de Santiago fuera significativa.

Es interesante que el narrador utilice la palabra “ángel” para referirse al diablo en su transformación como Santiago. Dicho apelativo no tiene que ver con su figuración como Santiago porque el verdadero es un santo. El término ángel, sin embargo, si guarda una relación con el diablo. Y es que, como lo señala el *Diccionario de Autoridades*, el término ángel también tiene una connotación maligna: “Ángel malo y ángel de tinieblas. Es cada uno de los Demonios que se rebelaron contra su Criador. Lat. *Diabolus*”.

La representación del diablo como el apóstol Santiago es efectiva a corto plazo —el romero se corta el miembro viril y se degüella (pecado mortal). Recordemos que debido a la conducta impropia (fornicio) del romero en plena peregrinación, el diablo transformado en Santiago le pide que se corte el miembro viril y se degüelle. Pero este engaño será el argumento principal que el verdadero Santiago utilizará para reclamar la posesión del alma del romero:

Si tú no li dissiesses que Santiago eras,
tú no li demostrasses señal de mis veneras,
non dañarié su cuerpo con sus mismas tiseras
nin yazdrié como yaze fuera por las carreras (203).

Este argumento es suficiente para desechar la condena del romero y permitir que el alma disputada regrese a su cuerpo para enmendar los pecados cometidos. El talón de Aquiles de toda representación maligna del diablo que conlleva el engaño es que el hombre no puede ser condenado si no es capaz de elegir libremente el mal (libre albedrío).

La representación del diablo como el apóstol Santiago tiene una característica específica: es referencial, ya que la única forma en que podemos saber que el diablo ha tomado dicha figura es porque éste nos lo hace saber. En ningún momento nos ofrece el narrador una descripción física de la metamorfosis del diablo. Lo que sí nos señala, en la cuaderna anterior, son las veneras del apóstol Santiago. Es decir, las conchas de las vieiras que son el distintivo que utilizan los peregrinos de

Santiago. Tal representación obedece a dos criterios. En primer lugar, dado que el diablo toma la figura, bien conocida, de Santiago, no hace falta descripción alguna, pues la iconografía que representa al santo se ha encargado de mostrarlo en forma reiterada. En segundo lugar, el simbolismo se impone a la descripción, pues sólo hace falta la mención de las veneras para que al lector u oidor le viniese a la mente la imagen del apóstol.

Muy diferente es la representación del polimorfismo diabólico en “El monje borracho” porque en esta ocasión hay abundantes descripciones físicas de las figuras que toma el diablo. Además, en todos los casos se transforma en animales cuya figura es ampliamente conocida (toro, can y león). Tal diferencia tienen que ver, en principio, con el hecho de que el diablo toma ahora figuras de animal y no la de un santo. La representación del diablo en la iconografía medieval siempre ha tenido mucha fortuna, no así la representación en una figura de santidad, ya que esto podría presentar un acto sacrílego.

Tengamos en cuenta que la función de estas tres representaciones diabólicas es muy específica, causar miedo:

De un otro miráculu vos querría contar,
que cuntió en un monge de ábito reglar;
quísolo el diablo duramente *espantar* (461abc)

En ningún momento se compromete la vida ultraterna del monje borracho, en cambio, el romero se hizo un daño corporal terrible y, además, estuvo a punto de ser llevado al infierno. Nos parece que las transformaciones del diablo en “El monje borracho” tiene que ver más con esa labor de hostigamiento constante, en forma de travesuras, que gustan de hacer los demonios secundarios en contra de los religiosos. Más adelante trataremos los aspectos cómicos de este milagro que refuerzan esta idea.

Si la función del diablo era espantar al monje, ¿no bastaría que Berceo eligiera algunas de las representaciones antropomórficas híbridas que pueblan la iconografía medieval para conseguir este efecto? Algunas de ellas, por cierto, se caracterizan por tener rasgos animales en su figuración. La elección de estos tres animales, y no una figura híbrida, sin embargo, se debe a que éstos tienen

un fuerte simbolismo y cercanía al hombre medieval. El león como símbolo, entre muchos otros, de Jesús, el toro, por su popularidad en las fiestas taurinas; y el can, por su carácter doméstico. La utilización de estos tres animales ya ha sido señalada por Alan Deyermond,²⁴⁶ quien considera que para la mayor comprensión del papel que juegan éstos en Berceo es preciso estudiar más a fondo la relación que hay entre el milagro mariano y el salmo 22:

Me han rodeado muchos toros;
Fuertes toros de Basán me han cercado.
Abrieron sobre mí su boca
Como león rapaz y rugiente
Libra de la espada mi alma,
Del poder del perro mi vida.
Sálvame de la boca del León (vv. 12-13 y 20-21)

La asociación me parece acertada pues en el milagro y en el salmo los animales tienen la función de aterrorizar al hombre. Terror que tendría su origen en la relación del hombre con la Naturaleza:

El simbolismo animal refleja la mentalidad medieval hacia los animales, pero también hacia los hombres porque lo más interesante de ese simbolismo sería subrayar el aspecto de la asociación entre hombres y animales, por cierto, en buena parte dominado por el miedo y los sentimientos de culpa, pero también por el control no definitivo del hombre medieval sobre la naturaleza.²⁴⁷

Esto traería como consecuencia que los rasgos animales con que se representa al diablo son los responsables de que cause terror al hombre medieval, y no al revés. Por otra parte, apuntaremos que en este procedimiento de asignar rasgos animales a la representación del diablo también hay una intención de rebajar la figura diabólica, ya que, como señala Joaquín Artiles, “para Berceo, el demonio es una bestia más”.²⁴⁸

La representación del diablo en “El monje borracho” también tiene visos de comicidad. Establezcamos antes una cualidad de esta representación que permitirá dar paso al aspecto cómico. Aunque los seres divinos y diabólicos que habitan el mundo de ultratumba son frecuentemente representados como seres etéreos, nosotros podemos identificar en este milagros rasgos de una

²⁴⁶ “Berceo, el diablo y los animales”, en *Homenaje al Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas “Dr. Amado Alonso”*, Buenos Aires, Comisión de Homenaje al Instituto de Filología, 1975 pp. 82-90.

²⁴⁷ María Dolores-Carmen Morales Muñiz, “El simbolismo animal en la cultura medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma III*, 9 (1996), pp. 229-255, p. 230.

²⁴⁸ *Los recursos literarios de Berceo*, Madrid, Gredos, 1964, p. 171.

corporalidad *sui generis*. Después que el diablo persiste en espantar al monje beodo, la última vez en forma de león, la Virgen se dispone a darle un castigo ejemplar para que no vuelva a atacar al monje que toma bajo su protección. De esta forma, palo en mano, le propina una paliza al diablo:

Empezóli a dar de grandes palancadas,
non podién las menudas escusar las granadas;
lazrava el león a buenas dinaradas,
non obo en sus días las cuestas tan sovadas (479).

El diablo, en su representación majestuosa de león, es apaleado como si se tratase de un podenco. Esta escena debía mover a risa a los lectores u oidores de los *Milagros* porque una de las características de la comicidad es la representación de un personaje elevado, que es ridiculizado y el León representa la realeza, en una situación bochornosa. Por otra parte, Berceo consumado escritor de vidas de santos, estaría familiarizado con el componente cómico que era propio de éstas: “Los elementos humorísticos forman, pues, parte del estilo de las vidas de santos en la Edad Media; estaban implícitos en la materia misma, y podemos estar seguros de que el público los esperaba”.²⁴⁹ En este sentido no sería difícil para Berceo adecuar esta comicidad en sus *Milagros*.²⁵⁰ Pero la comicidad no es el aspecto fundamental de esta escena, sino las implicaciones que se siguen de la paliza que la Virgen propina al león. Aunque para el hombre medieval la figura del león sea imponente y temible, para la Virgen no es tal, lo que deja patente su poder, una de las directrices fundamentales de la realización del milagro mariano.

En el milagro de “Teófilo” hay una representación del diablo como un señor feudal. Este aspecto y la representación del pacto diabólico que más adelante comentaré nos llevan a considerarlo de una forma especial porque, a nuestro juicio, es el único ejemplo en donde aparece el diablo príncipe como protagonista. En primer lugar consideremos que el diablo es representado como un rey:

Prísolo por la mano el trufán traïdor,
levólo a la tienda do sedié el señor;
recibiólo el rey asaz a grand onor (735 abc).

²⁴⁹ Ernst Robert Curtius, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, trad. de Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre, t. II, México- Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 609.

²⁵⁰ La crítica ha datado Los *Milagros* como una de las últimas obras de Berceo. Así, en su comentario cronológico de las obras de Berceo, Elena González-Blanco, *op. cit.*, pp. 221-242, sitúa ésta como la antepenúltima obra, lo que nos permite considerar que Berceo ya dominaba el recurso de la comicidad cuando emprende la escritura de los *Milagros*. Asimismo Francisco Rico (*Mil años de poesía española*, Barcelona, Planeta, 1996, p. 52, nota 3) considera los *Milagros* como obra de madurez.

El hecho de que el judío lleve por la mano a Teófilo para presentarlo con el diablo puede explicarse en relación con las ceremonias feudales de vasallaje. Por eso cuando el judío presenta el pleito de Teófilo ante el diablo, le dice a su señor: "avrás en él basallo bueno, a mi creer" (738d). Esta representación del diablo como señor feudal es una metáfora bien lograda de la situación espiritual del hombre medieval pues éste podía servir al diablo llevando una vida pecaminosa o servir a Dios, arrepintiéndose de sus pecados y enmendando su conducta. Por otra parte, esta representación nos permite entender mejor que, como todo rey feudal, el diablo tiene poderes terrenales para proteger a sus súbditos o hacer que éstos obtengan poder temporal:

Dissolí el diablo: "Non seríe buen derecho
a basallo ageno yo buscar provecho;
mas deniegue a Cristo, que nos faz muy despecho,
facerli é que torne en todo so bienfecho [...]" (739).

Este diablo tiene reminiscencias de aquél que promete a Jesús todos los bienes de la tierra si se arrodilla y lo adora, gesto equivalente a renegar de Dios y aceptar al diablo como su señor.

Finalmente podríamos considerar el establecimiento del pacto vasallático entre el diablo y Teófilo como el inicio de un pacto satánico pues el antiguo vicario del obispo recuperará su posición a cambio de entregar su alma al diablo. Pero el pacto diabólico en la Edad Media está claramente codificado con unos requisitos muy específicos que tienen que ver con un acuerdo jurídico:

Deniegue al so Cristo e a Sancta María,
fágame carta firme a mi placentería,
ponga y su seyello a la postremería;
tornará en su grado con muy grand mejoría (740).

Como podemos ver, el pacto diabólico requería no sólo renegar del antiguo señor, sino, sobre todo, ponerlo por escrito y firmarlo con sello, como es el caso que ahora nos ocupa, o en su defecto con la sangre del firmante. Volvemos a encontrar que en la representación del diablo funcionan aspectos que tienen que ver con la condición temporal del hombre, en este caso, con los procedimientos jurídicos legales que funcionaban previo a un acuerdo entre hombres libres. Esta materialidad de lo escrito se impone a la eficacia de la palabra oral en este milagro, pues a pesar de que la Virgen obtiene

el perdón divino para Teófilo, y así se lo comunica, éste no descansará hasta obtener el contrato por escrito que se encuentra en poder del diablo. Esta carta se convertirá en la muestra visible y palpable del triunfo de la Virgen sobre el demonio, por lo que será exhibida por el confesor de Teófilo para que todo el pueblo cristiano agradezca la intercesión de María:

Yo la tengo en puño, podédeslo veer,
esto non yaz en dubda, devédeslo creer;
onde debemos todos a Dios gracias render
e a la sancta Virgo, que li deñó valer (845).

Esta carta queda como testimonio de que el poder de la escritura tiene validez en la tierra y en el infierno o, mejor dicho, en el espacio ultraterreno. El valor de lo escrito se apuntala en este milagro, lo que está en consonancia con la maestría que subyace en un verso de sílabas rigurosamente contadas. Aunque la oralidad es un hecho distintivo en la Edad Media, Berceo y los autores del mester de clerecía, en el valor que dan a la palabra escrita, son dignos predecesores de la revolución que significará la imprenta a finales de la Edad Media. El hecho de que la Virgen haya bajado al infierno para rescatar la carta —como cuando Jesús bajó a los infiernos para rescatar a los patriarcas— demuestra que el espacio diabólico por excelencia no está vedado para los personajes divinos. No podía estarlo porque un espacio exclusivo para el mal contradice la omnipotencia divina.

La representación del diablo no siempre parte de una descripción física. De hecho es común que Berceo pase muy rápidamente o prescinda de una caracterización precisa para centrarse en la forma en que los devotos de la Virgen escapan de las garras del maligno. Las representaciones que tienen como principal motivo engañar al hombre medieval, son muy efectistas pero poco efectivas porque para condenarse el hombre debe elegir el mal, elección que un engaño no permite. La representación del diablo como señor feudal y la celebración del pacto satánico son argumentos suficientes para considerar que en este milagro estamos ante la representación del señor del mal. En primer lugar, porque en el transcurso temporal de la vida del hombre medieval éste, aunque tuviera tratos con demonios menores, a quien verdaderamente estaría sirviendo es al diablo, quien es el señor de todos estos demonios secundarios. El cambio de señor que vemos en la trama de "Teófilo" sólo

podía ser entre los dos señores principales: Dios y el diablo. Y aquí no puede escaparse el pensamiento berceano de los restos de un dualismo duramente perseguido por la institución religiosa. Por otra parte, en el aspecto trascendental de la trama, Teófilo sólo podía celebrar el contrato con el diablo príncipe, pues es su alma la que está en juego, aquello que desea fervientemente el diablo y para los cual pone a funcionar a su ejército de demonios.

4.2 REPRESENTACIÓN COLECTIVA

El diablo se hace presente en los *Milagros de Nuestra Señora*, sobre todo, a través de sus ayudantes, los demonios. Solamente aparece una vez, en el Milagro de “Teófilo”, en persona, sin delegar el trabajo malévolo a sus huestes. Esta situación refleja el hecho de que las huestes malignas funcionan también como una estructura feudal, esto es, en base a jerarquías. La representación de lo maligno es mayoritariamente colectiva pero no podemos aplicar este criterio a rajatabla porque, dentro de esta figuración gregaria, Berceo suele utilizar una técnica narrativa para caracterizar por separado a algunos de estos demonios. De esta forma, cuando la Virgen enfrenta a una hueste de demonios para arrebatarnos un alma que conducen al infierno, uno de ellos sale del conjunto para entablar una batalla verbal: "De la otra partida recudió el vozero, / un savidor dñablo, sutil e muy puntero" (90ab). La conformación gregaria de los diablos parece condenarlos a comportamientos torpes e irreflexivos muy propios para la comicidad, pero estos versos nos demuestran que no siempre es así. La caracterización de este diablo secundario no es muy diferente a la de su jefe. Tiene la sabiduría y la sutileza que encontramos en el señor del mal del pasaje bíblico de la tentación de Jesús en el desierto y la competencia escolástica de un bachiller universitario del siglo XIII.

Primero vamos a averiguar la representación del espacio en donde se mueven los demonios. ¿En dónde se dan estas batallas de los emisarios del mal contra los personajes divinos? Puesto que en todos los casos las batallas se producen por la custodia de las almas pecadoras, debemos concluir que nos encontramos ya en el trasmundo, en el más allá. Sin embargo, el mundo terrenal se empeña en

permanecer vigente al transmitir y contaminar sus coordenadas espacio-temporales y las formas de apresar la realidad (los sentidos) a los personajes del otro mundo. Los demonios llegan por el alma y la trasladan al infierno, luego entonces hay un desplazamiento espacial; los ángeles miran esta escena y acuden en auxilio del alma, por lo que se utiliza del sentido de la vista. El narrador nos dice que descienden a ella, por lo que los ángeles también se desplazan y que habitan en las alturas, idea que se corresponde con el concepto medieval del Cielo como morada de Dios y de los ángeles. Así el trasmundo también es un reino espacial en donde cielo, infierno y purgatorio tienen ubicaciones de tipo geográfico, lo que permite postular la existencia de espacios intermedios en donde, por ejemplo, se dan las batallas entre ángeles y demonios, entre éstos y la Virgen. El alma pecadora no va al infierno o al cielo de forma inmediata, sino que tiene que ser trasladada, lo que permite un tiempo de gracia para que se decida su destino. Diríamos que después de la muerte sólo hay tres posibilidades, cielo, infierno y purgatorio, pero los *Milagros* nos dan la pauta para una más: el alma regresa a su cuerpo para expiar sus pecados y ganar el cielo después de una segunda y definitiva incursión al más allá.

La forma en que los diablos psicopompos trasladan el alma pecadora a los infiernos revela la existencia de un “cuerpo” espiritual susceptible de ser maltratado: “Mientras que los diablos la trayen com a pella” (86a). La forma en que los diablos trasladan el alma del pecador concuerda con la idea de Le Goff, quien postula la existencia de un cuerpo espiritual en donde puedan cebarse las penas y las recompensas de trasmundo: “En el más allá, hombres y mujeres volverán a encontrar un cuerpo, para sufrir en el infierno, para gozar lícitamente gracias a un cuerpo glorioso en el Paraíso, donde los cinco sentidos serán agasajados”.²⁵¹ Almas, diablos y demonios comparten una corporalidad que les permite, en principio, interactuar a la manera de los seres humanos: castigar y ser castigados, desplazarse para enfrentarse unos a otros y mirar los movimientos de sus contrincantes. El castigo prometido a los pecadores en el infierno empieza desde el traslado de su alma, momento en que una turba de demonios perpetran una especie de linchamiento al golpear al

²⁵¹ Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *op. cit.*, p. 13.

alma como a una pelota, lo cual también tiene una dimensión cómica. Si el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, escritores como Berceo representan el castigo del trasmundo a imagen y semejanza del castigo corporal del mundo terreno. Para referirse al trasmundo y a los personajes que allí habitan, el hombre sólo tiene el lenguaje terrenal: “Cuando se dice que Dios está airado o lleno de celo o dolor, estamos hablando como sabemos hacerlo los hombres”.²⁵² El dolor físico por el cuerpo mutilado en combate, las sensaciones de frío y calor son potenciadas en la imaginación de los escritores clericales del siglo XIII para dotar al infierno de un sinfín de castigos y torturas “corporales” para todo tipo de pecados.

Hasta ahora hemos vistos representados a los demonios como una mesnada, un concejo o una turba, es decir, de forma gregaria. En "El monje fornicario" y en "El Romero de Santiago", sin embargo, se desprenden de estos colectivos diablos "Sabidores" y "Sotiles" que emprenden la batalla dialéctica en contra del paladín que representa el Bien. De esta forma podemos darnos cuenta que en estos grupos no todos son iguales. En los ejemplos que acabo de mencionar las diferencias se muestran en caracteres psicológicos, pero también puede haberlas en el aspecto físico, pues hay demonios de diferentes tamaños:

El que dio el consejo con sus atenedores,
los grandes e los chicos, menudos e mayores,
travaron de la alma los falsos traidores,
levávanla al fuego, a los malos süores. (197).

La dimensión corporal es otra característica que el mundo terrenal presta a los personajes de trasmundo. El segundo verso de la cuaderna 197 es reiterativo en lo concerniente al tamaño de los diablos. De hecho, podríamos considerar sus dos hemistiquios como construcciones sinonímicas en las que hay una inversión del orden de los adjetivos que denotan tamaño, esto en el segundo hemistiquio. Esta inversión sería de orden práctico, ya que permite completar el verso monorrimo que corresponde a la cuaderna. Por otra parte, esta reiteración tiene una función estética que permite

²⁵² San Isidoro de Sevilla, *op. cit.*, p. 629.

al lector u oidor percibir a los demonios como un grupo heterogéneo y variopinto en vez de un grupo homogéneo y monótono.

La jerarquía divina es, numéricamente hablando, más compleja que la maligna, pues se compone de la Trinidad, la Virgen, los arcángeles, los santos, los profetas, etcétera. Esta diferencia no permite que establezcamos una correspondencia numérica o unívoca entre ambos grupos, pero sí podemos hacerlo en la jerarquía más baja, al enfrentar a los demonios contra los ángeles. Ambos contingentes solían estar en la misma nómina antes de la expulsión masiva que generó la rebeldía de Lucifer. Por eso denominarlos como "ángeles malignos"²⁵³ no representa un contrasentido: A lo largo de los siglos IX y X se desarrolla una rica iconografía demoníaca que puede tipificarse en un diablo que tiene mucho de ángel.²⁵⁴ Los antiguos compañeros serán enemigos habituales en los *Milagros*:

Mientras que los diablos la trayén com a pella,
vidiéronla los ángeles, descendieron a ella;
ficieron los diablos luego muy grand querella:
que suya era quita, que se partiessen d'ella. (86).

Si la función de los demonios aquí es transportar las almas al infierno, la función de los ángeles es arrebatárselas. En principio diríamos que hay una paridad de fuerzas debido a que comparten una posición jerárquica secundaria y una conformación numérica plural e imprecisa. Sin embargo, los demonios salen airosos del primer embate de las fuerzas del bien y continúan su camino hacia el infierno con su botín. ¿Esto implica que son superiores a los ángeles? No necesariamente, la superioridad en este caso no es absoluta, sino relativa, ya que la victoria se debe a que a los demonios les asiste la razón, ya que el alma que transportan murió en pecado mortal y, por lo tanto, merece las penas del infierno. Es decir, lo que determina la fuerza de los oponentes es el comportamiento del hombre. La impotencia de los ángeles al ver cómo son burlados por los diablos es un reconocimiento implícito a la función que cumplen las fuerzas del mal en el plan divino. Notemos que la pugna entre demonios y ángeles no es una batalla física, no estamos ante la lucha cuerpo a cuerpo —cualesquiera

²⁵³ María Rosa Lida de Malkiel, "La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas", en Howard Rollin Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, pp. 371-449, p. 372.

²⁵⁴ Joaquín Yarza Luaces, "Del ángel caído al diablo medieval", *Boletín del Semanario de Estudios de Arte y Arqueología*, 45 (1979), pp. 299-316, p. 305

que esta expresión signifique en unos entes que, en principio, carecen de corporalidad— entre San Jorge y el dragón o entre el arcángel Miguel contra el diablo. La batalla es dialéctica y, en esta conformación y en la utilización del término "querella", podemos advertir el lenguaje jurídico que se utilizaba en los debates escolares que la filosofía escolástica promovía. Por lo que podemos concluir que en esta representación del mal hay una disputa escolástica.

En los *Milagros* los enfrentamientos entre los demonios y la Virgen son comunes, pero, sin excepción, la victoria es para la madre de Jesús. Ya sea porque ella misma los vence o porque lo hace su hijo a petición de ella. Los demonios están destinados al fracaso porque se encuentran, con respecto a ésta, en una jerarquía claramente inferior, lo que no impide que las fuerzas del mal presenten la batalla, como en el caso del milagro que ahora comentamos. Cabe recordar, además, que la Virgen, en su papel de intermediaria, tiene la posibilidad de pedir a su hijo la realización de un milagro que, teóricamente, escapara a sus posibilidades. Después de que fracasan los ángeles en recuperar el alma que llevan presa los demonios, aparece la Virgen:

Acorrió la Gloriosa, reina general,
ca tenién los diablos mientes a todo mal;
mandólis atender, non osaron fer ál,
moviólis pletesía firme e muy cabdal (88).

La Virgen se posiciona con autoridad ante los demonios, éstos, a pesar de considerarla como su enemiga, tienen consideraciones hacia ella que muestran el reconocimiento de su valía y un cierto temor a su presencia. Pero los diablos se hacen fuertes al reconocer que el traslado de las almas pecadoras es una función perfectamente establecida para ellos en el plan divino, por lo que presentan la batalla. El combate es, como ya dijimos, dialéctico. Los diablos se apoyan en la autoridad de la Biblia:

Esripto es que omne, allí do es fallado,
o en bien o en mal, por ello es judgado;
si esti tal decreto por ti fuere falsado,
el pleit del evangelio todo es descuajado (91).

Los diablos tienen la razón y la Virgen se niega a continuar la disputa, recurriendo a un argumento externo a la discusión: "non te riepto, ca eres una cativa bestia" (92b). Es decir, no considera a los

demonios a la altura necesaria para seguir la rebatiña. También es posible que esta cuaderna nos muestre que el uso de las capacidades dialécticas sea un atributo meramente masculino. La Virgen tiene que apelar a una instancia mayor para dirimir el destino del alma, lo que nos indica, de alguna manera, la fortaleza de los diablos en sus asertos. Así como el milagro desafía las leyes de la naturaleza, la salvación del monje desafía las leyes de la Sagrada Escritura. En este caso, los diablos no serán vencidos con razones sino por decreto de una autoridad que puede ir en contra de sus propios estatutos, lo que no se considera como una debilidad sino como una consecuencia natural de su omnipotencia. Dios es el único que puede modificar las reglas del juego, incluso cuando éste ya lleva varios movimientos. El alegato de los demonios nos recuerda la puntillosa interpretación de la Biblia por parte de los fariseos o doctores de la ley en algunos pasajes del Nuevo Testamento. La similitud estriba en que ambos defienden las interpretaciones de la palabra escrita como una regla inflexible e inviolable: "Traducido del hebreo al latín, el nombre de 'fariseos' significa 'separados', porque anteponen la tradición y la observancia [...] a la justicia".²⁵⁵ Esta rigidez no les permite aceptar que Dios es la excepción a la norma y que su gracia, cuando es alcanzada por algún pecador, se manifiesta a través del milagro, lo que podríamos considerar una especie de justicia divina. La acepción "separado" que nos proporciona San Isidoro de Sevilla apunala la similitud que habíamos planteado, pues también los demonios son entes separados de la comunidad angélica. Por otra parte, debemos recordar que la confianza excesiva en la sabiduría y el raciocinio conducen al orgullo y a la soberbia, dos pecados muy combatidos por la clerecía del siglo XIII. En este sentido, lo que parece una injusticia en contra de los demonios, no es sino una ejemplificación de como el hombre no debe confiar demasiado en su razón o en su conocimiento de las Sagradas Escrituras, sino en la gracia de Dios. A fin de cuentas, al monje no lo salva su preparación clerical sino su devoción a la Virgen.

La batalla de demonios contra santos es muy común en la literatura hagiográfica. Como bien señala Fernando Baños Vallejo,²⁵⁶ hay una relación entre la devoción mariana y la hagiografía en los *Milagros*. En el milagro VII, por ejemplo, asistimos a la condenación de un monje pecador y

²⁵⁵ San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, t. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, p. 691.

²⁵⁶ "El monje y san Pedro", nota vii en Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra señora*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 44.

desordenado que muere sin haber comulgado ni hecho confesión de sus pecados, por lo que su alma es conducida a los infiernos por un grupo de diablos. Este monje no es devoto de la Virgen pero San Pedro intercede por su alma ante Dios por el simple hecho de que aquél profesó en vida en un monasterio en donde se rendía culto al santo preferido de Jesús. La intercesión de San Pedro fracasa por la condición pecaminosa del monje, pero éste no se da por vencido y acude a la Virgen, quien a su vez intercede ante su hijo por el alma del monje, con tan buenos resultados que éste vuelve a la vida y corrige su mala conducta. Si pensábamos que la Virgen perdía protagonismo por la entrada en escena del santo como intermediario, esta triangulación nos muestra lo contrario. La intercesión del santo ante Dios puede fallar pero la de la Virgen es infalible, aunque esto implique transgredir las normas del evangelio:

Madre —dixo el Fijo—, non seríe derecho
tal alma de tal omne entrar en tal folgura,
seríe menoscabada toda la Escripura;
mas por el vuestro ruego faremos y ['] mesura (171).

Berceo tenía muy presente que arrebatarle el alma pecadora a los diablos era una transgresión a la función que éstos cumplen en el plan divino pues en el “Sacristán fornicario” pone en boca de los diablos la acusación de contravenir las Escrituras, mientras que ahora reitera esta falta en palabras de Jesús. Estas constantes transgresiones, sin embargo, muestran el poder de intercesión que tiene la Virgen y realzan el atributo por excelencia de Dios: su omnipotencia. Una vez dado el veredicto divino, San Pedro arrebató el alma del monje a los diablos, con lo que fortalece la fama que tienen los santos en el siglo XIII de ser formidables oponentes del diablo.

4.3 EL SACRISTÁN FORNICARIO

En este milagro hay, por una parte, una representación individual y, por otra, una representación colectiva del diablo. La diferencia entre ambas está directamente relacionada con las funciones que desempeñan los personajes diabólicos. Generalmente el diablo tentador actúa de forma solitaria, mientras que el diablo psicopompo lo hace de manera colectiva. Cuando se trata de designar al diablo en este milagro, los epítetos prevalecen:

El *enemigo malo*, de Belzebud vicario,
que siempre fue e eslo de los buenos contrario,
tanto pudo bullir el *sotil avversario*
que corrompió al monge, fizolo fornicario (78, énfasis mío)

Los epítetos nombran y añaden —por medio de un adjetivo— una cualidad propia del ente maligno, que se suma a las que pueden colegirse de la etimología del sustantivo en cuestión. Este procedimiento, pues, aumenta las posibilidades de representación de un personaje, ya que en él se suman la significación paradigmática (la etimología de la palabra) y la sintagmática (el refuerzo o matiz que puede aportar el adjetivo²⁵⁷ a una palabra). Así, “enemigo malo”, en su conjunto, funciona para especificar a uno de ellos, pues el hombre medieval tiene muchos enemigos: el moro, el judío, el bárbaro: el mundo, la carne, pero el enemigo por antonomasia, el “malo”, es el que puede precipitar su alma al infierno. La enemistad entre el diablo y el hombre se configura desde los libros canónicos (Génesis, específicamente el pasaje de la serpiente tentando a Adán y Eva) y en los libros apócrifos que difunden la historia de la envidia de Lucifer contra el hombre, envidia que tiene su origen en la primacía que Dios le da a éste después de la caída de aquél. El epíteto “sotil avversario”, por su parte, sobre la base sinonímica del anterior (enemigo /avversario) añade una característica fundamental en la representación del diablo medieval: su ingenio para engañar a los hombres. Aunque el narrador no ejemplifica las estratagemas del diablo para volver fornicario al monje, éstas quedan implícitas en el sintagma “tanto pudo bullir” que es equivalente a “tanto pudo *maquinar*”, es decir, el triunfo del

²⁵⁷ Ya Giménez Resano, *op. cit.*, p. 46, notó el manejo específico que Berceo hace del adjetivo: “Los adjetivos califican oportunamente mejor que artísticamente”.

diablo sobre el monje se debe a la puesta en práctica de sus múltiples argucias. En este milagro hay dos epítetos más para nombrar a un miembro de las huestes diabólicas, si bien referido a un personaje que aparece más adelante en la trama: “«Fablas –diz la Gloriosa– a guis de *cosa nescia*; / non te riepto, ca eres una *cativa bestia* (92ab, énfasis mío). El contexto es también de enfrentamiento, pero ahora entre la Virgen y uno de los demonios que llevan el alma del monje fornicario al infierno. Este enfrentamiento desigual se traduce en la naturaleza de los epítetos utilizado por Berceo, ya que ambos funcionan para rebajar al personaje diabólico. En el primer caso se le cosifica (“cosa necia”), mientras que en el segundo se le animaliza (“cativa bestia”). La necedad es el atributo que en la Edad Media se utiliza para señalar a los que polemizan en contra de la fe cristiana, tal es el caso de los herejes y lo judíos. No debemos pasar por alto que en el milagro que ahora nos ocupa, el diablo al que la Virgen llama “cosa nescia” precisamente polemiza con ella, tomando como fundamento el libro sagrado. Por su parte, la animalización es un tópico de la representación medieval del diablo que funciona, entre otras motivos, para rebajar la figura diabólica, situación que tiene sentido en el milagro que ahora analizamos, pues la Virgen acude al juicio de Dios al considerar que el diablo no está a su nivel para rebatirle cosa alguna: “non te riepto, ca eres una *cativa bestia*”.

En la cuaderna arriba transcrita se dice que el diablo que corrompe al monje es vicario de “Belzebud”, lo que implica una función y una jerarquía que inciden en la representación de aquél. No es cualquier diablo el que tienta al sacristán, sino uno tan importante como Belzebud, ya que al ser su vicario puede tomar el lugar de éste. Lo mismo que sucede cuando decimos, por ejemplo, que el Papa es el vicario de Dios en la tierra. Una vez determinada la ecuación, o si se quiere, la equivalencia entre Belzebud y su vicario, el siguiente paso es precisar la posición de éste en la jerarquía diabólica, lo que nos permitirá calibrar la importancia del demonio que ataca al monje. ¿Es Belzebud sinónimo de Lucifer, o hemos de considerar a aquél un diablo principal, pero no el principal? La etimología de la palabra no dice mucho al respecto. Beelzebud es el Señor de la estancia²⁵⁸ o el Señor de las

²⁵⁸ Joaquín Yarza Luaces, “Del Angel caído al diablo medieval”, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 45 (1979), pp. 299-316, p. 311.

moscas.²⁵⁹ Su aparición en la Biblia, sin embargo, nos revelará su sitio en la jerarquía diabólica. En (II Reyes 1, 2) Baal Zebub es un dios pagano al que quiere consultar Ocozías después de haber sufrido un accidente. Aquél es demonizado por los cristianos²⁶⁰ y convertido en príncipe de los demonios: “Entonces fue traído a él un endemoniado, ciego y mudo; y le sanó, de tal manera que el ciego y mudo veía y hablaba. Y toda la gente estaba atónita, y decía: ¿Será éste aquel Hijo de David? Más los fariseos, al oírlo, decían: Este no echa fuera los demonios sino por Beelzebú, príncipe de los demonios” (Mateo 22-24). Belzebud es, pues, un diablo principal, pero no el principal. Es el príncipe de los demonios, pero no el príncipe de este mundo, como se conoce a Satanás. La inclusión de Belzebud y la figura del vicario en este milagro son propias de Berceo, ya que la fuente latina sólo consigna la actuación solitaria del diablo y de los psicopompos cuando llevan el alma del monje al infierno. Con este añadido el clérigo riojano enriquece el universo diabólico al introducir jerarquías bien delimitadas ahí donde sólo había una vaga distinción entre diablos que actúan de forma solitaria y aquellos que lo hacen de manera colectiva (psicopompos). Tal riqueza de jerarquías bien puede ser un calco del universo feudal que no sólo se compone de reyes y vasallos, sino que entre ambos hay señores principales que administran su coto de poder.

La intervención de los diablos psicopompos completa el trabajo iniciado por el vicario de Belzebud. La representación colectiva de aquéllos se apoya en las formas de lo gregario antropológico: “Vinieron de diablos por ella *grand gentío*” (85c, énfasis mío). El adjetivo *grand*, aunque pleonástico, tiene la función de crear la hipérbole inscrita en el hecho de que sean un gran número de demonios los destinados para transportar una sola alma. Esto, por otra parte, es indicativo de las limitaciones de los psicopompos, quienes tienen que actuar en grupos numerosos para cumplir su cometido. Obsérvese que el sintagma “*grand gentío*” no es una hipérbole sólo por la adición del adjetivo, sino también por la elección del sustantivo “*gentío*” que intensifica el sustantivo “*gente*”, ya

²⁵⁹ Belcebub. Sebastián de Covarrubias Horozco, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, edición de Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid, Universidad de Navarra- Iberoamericana-Veruert-Real Academia Española-Centro para la Edición de Clásicos Españoles, 2006, pp. 307, 308.

²⁶⁰ Esperanza Aragonés Estella, “El vuelo de la mosca: Beelzebub en las artes”, *Archivo Español de Arte*, lxxv (2002), pp. 407-446 y pp. 443-444.

entendido como una “Pluralidad de personas”. Como vimos en las altas jerarquías del universo diabólico, aunque en menor medida, Berceo incrementa considerablemente la “nómina” de demonios menores, lo que está en consonancia con los números abultados de demonios que se suponía que conformaban las legiones de rebeldes que cayeron junto con Lucifer.

Los diablos psicopompos y el alma del sacristán fornicario toman del plano terrenal una consistencia cuasi física que permite a los primeros —como preludeo a la estancia en el infierno de la segunda — empezar el castigo desde el momento del traslado:

Mientras que los diablos la trayén com a pella
vidiéronla los ángeles, descendieron a ella;
ficeron los diablos luego muy grand querella:
que suya era quita, que se partiessen d'ella (86).

La comparación propuesta por Berceo es más lúdica que terrorífica, destacándose en ésta los elementos que configuran el juego colectivo: un “equipo” conformado por demonios y un alma que, a su pesar, toma el lugar de la pelota. El juego está desprovisto aquí de su función formativa e inocua y, en cambio, es un recurso para castigar y humillar el alma del sacristán, que, al instrumentalizarse, es representada de una forma indigna si tenemos en cuenta su valor trascendente. La utilización del juego como mecanismo de humillación aparece en la Biblia, específicamente en la pasión de Cristo, cuando los soldados romanos juegan una partida de dados para decidir quién obtendrá el manto de Jesús. La imagen lúdica, pues, sirve a Berceo tanto para representar a los diablos con un cuerpo físico como para mostrar su talante cruel y ventajoso.

El lenguaje jurídico que utiliza Berceo en los *Milagros* es una de las razones que se han aducido para proponer su estancia en la Universidad de Palencia. Dicho lenguaje es utilizado por el narrador para describir la disputa entre los emisarios del bien y los diablos, como vimos en la cuaderna arriba transcrita: “ficeron los diablos luego muy grand *querella*”. Estos diablos, pues, son representados como polemistas y, en los conocimientos jurídicos, son el *alter ego* de Berceo. Si bien la narración apunta a la representación de los diablos como juristas, es el diálogo directo el recurso literario que mejor funciona para este propósito:

*Esripto es que omne, allí do es fallado,
o en bien o en mal, por ello es judgado;
si esti tal decreto por ti fuere falsado,
el pleit del evangelio todo es descuajado* (91, las cursivas son mías).

En todo juicio el diálogo directo es la forma natural de presentar argumentos a favor y en contra de una causa, después de los cuales el juez emite un veredicto. Cuando el diablo recurre a la autoridad de lo escrito, no está muy lejos de representar a estos *clerici moderni* –Berceo es uno de ellos– creadores del mester de clerecía que se vanagloriaban de su maestría en las sílabas contadas y su apego a las fuentes latinas. Una vez más la representación de los diablos revela el carácter letrado de Berceo y, por extensión, de los miembros de la escuela del mester de clerecía.

En este milagro la representación de los diablos psicopompos no es homogénea, uno de ellos tiene la función de portavoz y defensor de la tarea de transportar las almas pecadoras al infierno, lo que demuestra unas aptitudes e inteligencia superior a la de sus compañeros:

De la otra partida recudió el vozero,
un savidor diablo, sutil e muy puntero:
«Madre eres de Fijo, alcalde derecho,
que no-l plaze la fuerza nin es end plazentero (90).

El segundo verso es interesante para nuestro tema, pues en él se compendia una representación psicológica del diablo que hace las veces de portavoz. Sorprende la capacidad de Berceo para representar —en un solo verso— tres aspectos diferentes de la intelección diabólica. Así, el adjetivo “savidor” revela el tipo de conocimiento que tiene su fundamento en la capacidad de almacenar información. En este sentido el dicho “más sabe el diablo por viejo que por diablo” correspondería a esta característica diabólica, ya que los años vividos (experiencia) siempre traen consigo un cúmulo de conocimientos. Por otra parte, los adjetivos “sutil” y “puntero” caracterizan al diablo como ingenioso y agudo, respectivamente. Estas características son las deseables en los escolares del siglo XIII, quienes tenían como ejercicio cotidiano la disputa.

Tanto los conocimientos jurídicos como la descripción del carácter intelectual del diablo que acabamos de describir sirven para ensalzar la figura diabólica, que a continuación será derrotada (humillada) por la Virgen. Lo que implica una doble función: poner en práctica el precepto bíblico

que dice que los que se ensalzan serán humillados y, por otra parte, ahora sí, ensalzar el poder de intermediación de la Virgen ante tan formidable enemigo. Berceo —que no es muy diferente a estos diablos con conocimientos jurídicos y con aptitudes para el debate escolástico— pone por encima del conocimiento que proporciona el libro la devoción que no requiere de muchas luces y que se manifiesta en gestos sencillos pero cotidianos por parte de los devotos. Una devoción, pues, más asequible para el pueblo iletrado a quien estaban dirigidos los milagros de la Virgen.

Berceo complejiza el mundo diabólico añadiendo vicarios y voceros que revelan un universo jerárquico más rico que el de sus fuente. Su conocido método de amplificar su fuente puebla el mundo terreno y ultraterreno de seres diabólicos que acechan la vida del hombre medieval y se abalanzan sobre las almas pecadores como manadas de animales carroñeros. La sabiduría y los conocimientos jurídicos de estos diablos reflejan las aptitudes y los conocimientos del propio Berceo y los miembros de la escuela del mester de clerecía, pero curiosamente dichos saberes son insuficientes para alcanzar la salvación y quedan en segundo plano ante la devoción popular y sencilla de los protagonistas. La representación letrada de los diablos está en consonancia con el personaje diabólico de la serpiente, quien en un pasaje del Génesis tienta a Eva con el anzuelo de obtener el conocimiento del bien y el mal, lo que permitirá su equiparación con Dios. Es precisamente este inicio poco alentador del conocimiento como aspecto que conduce a la soberbia lo que justificaría que éste fuera minusvalorado en favor de la devoción maquinal del sacristán fornicario.

4.4 EL ROMERO DE SANTIAGO

Este es otro de los milagros en que el culto mariano y la hagiografía se funden, conservando siempre la jerarquía que coloca a los santos un escalafón por debajo de la madre de Dios. Tal preeminencia se muestra en el hecho de que la Virgen toma el papel de juez en la contienda que sostiene Santiago contra los diablos por la posesión del alma del romero, función que generalmente tiene la primera o la segunda persona de la Trinidad.

El epíteto —ya lo vimos— es uno de los recursos literarios preferidos de Berceo para representar al diablo; la riqueza de este recurso para nombrar a un personaje mientras lo caracteriza no escapó a la sensibilidad de nuestro autor. Algunos de estos epítetos no hacen referencia a su maldad sino a una de sus características ontológicas:

El diablo antigo siempre fo traïdor,
es de toda nemiga maestro sabidor,
semeja a las vezes ángel del Criador,
e es diablo fino, de mal sosacador (187, las cursivas son más).

La antigüedad de la figura diabólica es uno de sus rasgos distintivos si tomamos en cuenta su aparición en forma de serpiente en el libro del Génesis y su existencia anterior a la del hombre según las leyendas de la caída. Dicha antigüedad es lo que proporciona al diablo un caudal de conocimientos empíricos que utiliza como arma contra el hombre.

La traición, por su parte, es otro de los rasgos que caracterizan al diablo de las leyendas apócrifas, quien traicionó a su creador al intentar ocupar su trono. Este rasgo es actualizado por Berceo en una especie de prolepsis, ya que el engaño del diablo en perjuicio del romero que veremos más adelante es una forma de traición, pues éste se suicida porque confía en la penitencia que el falso Santiago le impone para la expiación de sus pecados. Finalmente, cuando el narrador dice que el diablo es “mal sosacador”, es decir, inductor, también establece los límites de este personaje en la propagación del mal pues inducir es mostrar paso a paso la conveniencia de la transgresión. En cualquier caso el hombre debe tomar la decisión final, lo que implica la operatividad del libre albedrío. Requisito que no se cumple en este milagro, pues el romero toma una decisión que está viciada de origen por la existencia del engaño, como adelante veremos.

En este milagro la representación del diablo es *sui generis* porque en realidad se trata de una suplantación, caso único en la colección que ahora nos ocupa: “Transformóse el falso en ángel verdadero” (188a). En realidad el diablo se transforma en un santo (Santiago apóstol) no en un ángel, pero la reiterada referencia a la condición angélica es, una vez más, una reminiscencia de la leyenda de Lucifer, pues éste era un ángel de Dios antes de caer de la gracia de éste.

Lo perturbador de la capacidad del diablo de suplantar la figura de un personaje divino se evidencia en la trama de este milagro pues el romero se suicida pensando que hace lo correcto: seguir las instrucciones de un enviado de Dios o la Virgen. El desenlace de este milagro deja claro al lector u oidor que en ninguna circunstancia el suicidio —uno de los pecados de Judas— es la solución a la conducta pecaminosa.

Dado que la representación del diablo en este milagro es suplantación de la estampa de Santiago, el siguiente paso es indagar cómo se configura la figura del apóstol de la Reconquista de España, según la performance del maligno. El Santiago verdadero es quien nos revela tal representación:

Si tú no li dissiesses que Santiago eras,
tú no li demostrasses señal de mis veneras,
non dañarié su cuerpo con sus mismos tiseras
nin yazdrié como yaze fuera por las carreras (203).

En primer lugar debemos reparar en la autoridad de la palabra en su realización oral. La extrañeza que produce toda aparición es diluida por la certeza del nombre propio. En segundo lugar, y más importante, es la simbología, las conchas o veneras que están asociadas a Santiago no dejan lugar a dudas sobre la identidad de la aparición.

Sólo resta dilucidar qué función asigna Berceo al diablo en la figura de Santiago. Jesús advierte en la Biblia que vendrán lobos disfrazados de oveja, por lo que es importante saber diferenciar entre verdaderos y falsos profetas. Este milagro es la puesta en escena de dicha advertencia. El diablo se viste de oveja (Santiago) para engañar al romero. Berceo pone en alerta a lectores u oidores sobre la capacidad del diablo de tomar una figura celestial en detrimento de la fe de los fieles.

El engaño, sin embargo, es el argumento más sólido de Santiago para invalidar el veredicto que condena el alma del romero al infierno. La representación del diablo en la figura de Santiago es, pues, desde cualquier perspectiva, un fracaso. Para que el hombre se condene debe haber una decisión libre de su parte para abrazar la conducta pecaminosa.

Los diablos psicopompos en este milagro no son un grupo homogéneo, empezando por el hecho de que el falso Santiago pertenece a este grupo:

El que dio el consejo con sus atenedores,
los grandes e los chicos, menudos e mayores,
travaron de la alma los falsos traidores,
levávanla al fuego, a los malos siüores (197).

El diablo es representado como mal consejero, caracterización inaugurada en el libro del Génesis, cuando el maligno aconseja a Eva comer del fruto prohibido. El mal consejero tiene una aparición temprana en la literatura española. Recordemos ahora a los “malos mestureros” que propician el destierro del Cid. Al demonizar la figura del mal consejero, Berceo alerta a su público sobre las trampas de confiar en el pensamiento lógico o inductivo en detrimento del conocimiento revelado en los mandamientos de la ley de Dios, los cuales basta memorizar y acatar. Las razones que da el falso Santiago al romero para cortarse los genitales y degollarse, tienen una lógica engañosa sustentada en la interpretación literal de aquel versículo bíblico que dice que si tu mano derecha te hace pecar debes cortártela pues es preferible perder un miembro que el cuerpo entero. El romero acata esta lógica y olvida el mandamiento que prohíbe el asesinato, el cual se refiere al prójimo pero también a sí mismo. Aquí vuelve a revelarse el conocimiento que el diablo tiene de las Escrituras y su capacidad de tergiversarlas, situación que la Iglesia buscaba evitar que se propagara en los fieles prohibiendo el romanceamiento de la Sagrada escritura.

El segundo verso de la cuaderna arriba transcrita “los grandes e los chicos, menudos e mayores” muestra que la representación física de los diablos psicopompos es heterogénea, lo cual revela una mayor riqueza en la elaboración de la figura diabólica por parte de Berceo, ya que su fuente no menciona distinción alguna en la estatura de los psicopompos. Berceo no sólo hace mención de esta distinción sino que la reitera en el segundo hemistiquio invirtiendo el orden de las dimensiones, juego de términos que va muy bien con la vertiente lúdica en el carácter de los psicopompos, la cual señalamos en “El sacristán fornicario”.

Finalmente analizaré el epíteto que el verdadero Santiago dirige al falso: “Don traidor palavrero” (202a, segundo hemistiquio). Como ya estableció Baños Vallejo, el “Don” tiene aquí un

uso enfático, lo que es común en la literatura medieval.²⁶¹ Por tanto debemos descartar un uso encomiástico del “Don” que entraría en contradicción con la representación negativa del diablo. Ya comenté brevemente la caracterización del diablo como traidor, razón por la que ahora me centraré en el término final del epíteto: “palavrero”. Éste es una derivación despectiva de un término de prestigio que usualmente aparece en una fórmula litúrgica que hace alusión al conocimiento revelado por Dios a los hombres: “*Palabra de Dios*”. Pero el diablo tergiversa la palabra de Dios para engañar al romero, lo que la convierte en palabrería de escaso valor: “non vos puet vuestra parla valer un mal dinero” (202b). La palabra de Dios en boca del diablo y los sofistas (maestros de la ley) se torna en palabrería que confunde al fiel en su camino hacia la salvación. Todo esto demuestra la preocupación que Berceo comparte con la Iglesia en lo referente a la correcta interpretación (exégesis) de la Escritura.

La representación del diablo en la figura del apóstol Santiago tiene “pies de barro”. Es efectiva hasta el desenlace de la historia cuando la Virgen decreta que los psicopompos dejen en libertad el alma del romero para que ésta regrese a su cuerpo. Tal decisión se apoya en el hecho de que el romero fue engañado por la apariencia positiva del diablo, lo que impidió que tomara una decisión plena (libre albedrío). Ya mencionamos que la representación del diablo en la figura de un apóstol es la realización de la advertencia bíblica de los falsos profetas que vestirán piel de oveja pero que en realidad son lobos. También es cierto que podemos encontrar en esta representación un eco de la máxima bíblica “por sus frutos los conocerás”, ya que así como un árbol no puede dar frutos ajenos a su naturaleza, el diablo no puede dar buenos consejos si tiene una naturaleza maligna. El suicidio es uno de los pecados más graves en la Edad Media porque va en contra de la infinita misericordia de Dios. Cuando el falso Santiago pide al romero que se autoinmole queda al descubierto su impostura porque un enviado de Dios no puede inducir al pecado, y esto es precisamente lo que a Berceo le interesa comunicar a sus lectores u oidores para que estén alertas contra los lobos vestidos de oveja que pululan en plazas públicas y remansos de los caminos de peregrinación.

²⁶¹ Nota 202a en Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 53.

4.5 EL MONJE BORRACHO

Este milagro es el de la representación del diablo en figuras animales específicas, lo que contrasta con algunas representaciones del diablo en la iconografía medieval, las cuales recurren a formar un conglomerado con partes de distintos animales. En este caso Berceo sigue a su fuente al representar al diablo en la figura de tres animales familiares para el hombre medieval: Toro, perro y león.

Aunque el diablo toma prestada la figura de un toro, no por esto omitiremos la representación física y temperamental que el narrador hace de esta figuración:

En figura de toro que es escalentado,
cavando con los pies, el cejo demudando,
con fiera cornadura, sañoso e irado,
paróseli delante el traïdor provado (466).

Ya Baños Vallejo señaló que la Virgen parece hacer un pase de torero cuando enfrenta al diablo.²⁶²

En apoyo de esta hipótesis yo agregaría el carácter fiero — propio de un toro de Lidia— que muestra el diablo en la figuración toril. Para representar a esta bestia Berceo se vale de una gestualidad que condensa en el segundo verso de la cuaderna arriba transcrita, recurso literario del que carece su fuente. Esta gestualidad comunica aquello que —de no ser por la Virgen— ocurriría a continuación: “Faciéli gestos malos la cosa dñablada, / que li metrié los cuernos por media la corada” (467ab). El gesto permite una peculiar puesta en escena²⁶³ del daño que el diablo quiere infringir al monje, preludio de una escena que desbarata la Virgen. La riqueza de este recurso es que comunica —sin palabras— un mensaje tan eficiente que funciona muy bien para aterrorizar al monje. La gestualidad es un recurso propio de las bestias, el cual utilizan para atemorizar a sus enemigos o evitar un combate que —incluso si salen victoriosos— podría dejarles heridas que comprometerían su supervivencia en

²⁶² Nota 469a en Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 111.

²⁶³ La gestualidad de algunos personajes berceanos y, sobre todo, su constante diálogo son elementos que permiten hablar de una cierta dramaticidad en los *Milagros*. Esto ya fue notado por Giménez Resano (*op. cit.*, p. 108) cuando analiza el milagro de la Abadesa preñada: “Se ha dramatizado la narración hasta el límite casi de la plasticidad de la escena teatral”. Carmelo Gariano (*Análisis estilístico de los Milagros de Nuestra Señora*, Madrid, Gredos, 1971, p. 170) también ha notado el aspecto dramático en los *Milagros*, aunque considera que el diálogo puede ser o no ser dramático. Para él los milagros de la abadesa encinta y Teófilo son los “episodios en que prevalece el aspecto dramático”.

un entorno agreste y peligroso. Berceo aprovecha esta característica del reino animal para trasladarla al terreno literario, lo que conlleva un cierto grado de dramatismo.

El segundo hemistiquio del primer verso arriba transcrito (“la cosa diablada”), por su parte, es interesante porque denosta la figura diabólica por partida doble; primero cosifica, después deriva el término diablo hacia la forma despectiva: “diablada”. Además debemos tener en cuenta que este epíteto es un juicio o apreciación del narrador, lo que bien podría achacarse al propio Berceo. Al respecto de la representación toril sólo nos resta apuntar lo que se sigue del siguiente verso: “el toro tan superbio fue luego amansado” (468d). Independientemente de la figura que tome el maligno, se trasluce en ella u otra alguno de los rasgos que caracterizan su personalidad: soberbia o superbia en este caso.

La siguiente figura de animal que toma el diablo no está exenta del recurso de la gestualidad:

Vinié de mala guisa, los dientes regañados,
el cejo muy turbio, los ojos remellados,
por ferlo todo pieças, espaldas e costados,
«Mesiello —dizié elli—, graves son mis pecados» (471).

Aunque el perro es un animal doméstico muy apreciado por reyes y nobles, que se hacen pintar en compañía de ellos, el can representado en esta cuaderna es poco menos que una bestia, como el toro que le antecede y el león que le procede. Por medio de los adjetivos adecuados, los dientes, el ceño y los ojos de este can son modificados para crear una máscara terrible que llena de terror al monje. Ahora no son los gestos sino el narrador quien describe lo que sucedería con el monje si no interviniera la Virgen: “por ferlo todo pieças, espaldas e costados”. Aunque esto no llega a suceder el lector u oidor es capaz de imaginar dicha escena porque el narrador la presenta de forma potencial. Un perro que puede despedazar a un hombre debe por fuerza ser considerado una bestia.

El desenlace de este milagro ocurre con el diablo en figura de León, animal de un simbolismo ambivalente ya que puede representar a Jesús y también al diablo, como en este milagro se constata. Pero como si quisiera diluir un poco esta ambivalencia, Berceo representa un león que no tiene la majestuosidad de aquél que agacha la cabeza ante El Cid, sino la fragilidad de un podenco:

Empezolí a dar de grande palancadas,
non podién las menudas escusar las granadas;
lazrava el león a buenas dinaradas,
non obo en sus días las cuestas tan sovadas (478).

La comicidad se produce cuando el animal más fiero y terrible de los que hasta aquí han aparecido (“peor li era esto que todo lo passado” (474d)) es derrotado de una forma bochornosa. El león es pieza de caza mayor que requiere la organización, el ingenio y las armas más sofisticadas del hombre medieval; la Virgen, sin embargo, sólo necesita de un palo para ahuyentarlo. Tanto en la trama del milagro como en la vida cotidiana del hombre medieval, la comicidad es un mecanismo que coadyuva a paliar el terror que produce la figura diabólica. Es decir, resta gravedad a dicha figura: “El humor risueño del poeta hace brotar, como fruto de su alegría contagiosa, la palabra sutil, chispeante, llena de ironía cuando quiere poner en ridículo al pecador insensato o al demonio, torpe tentador, impotente ante el poder divino. Sirve para mitigar la gravedad y solemnidad de un asunto”.²⁶⁴ La función más importante de esta escena cómica es, sin embargo, demostrar el poder de la Virgen que hace huir a un fiero león como si se tratase de un animal pequeño: “Desfizo la figura, empezó a foir, / nunca más fo osado al monje escarnir” (480ab). De este par de versos se siguen, igualmente, dos aspectos de la representación diabólica: la vulnerabilidad de su poder de transformación y su función de molestar a los monjes, lo que revela su carácter más inocuo. El poder que el diablo tiene para transformarse en toro, can y león, por lo visto, requiere de un esfuerzo o una plenitud de sus facultades para mantener dichas transformaciones. Cuando el maligno está en peligro por la paliza que le propina la Virgen, éste o no puede mantenerse en forma de león o le sería más difícil escapar con este “ropaje”.

La función del diablo en los *Milagros* suele ser trascendente, es decir, induce el pecado mortal en el hombre y, en consecuencia, también se encarga —por medio de los psicopompos— de transportar el alma pecadora al infierno. Este milagro es la excepción porque el maligno se circunscribe a realizar acciones de orden terrenal: molestar, espantar, obstaculizar. Sabemos por el

²⁶⁴ Giménez Resano, *op. cit.*, p. 47.

narrador que el monje nunca más fue molestado por el diablo después de la tercera intervención de la Virgen. Previamente nos dijo que “quísolo el diablo durament espantar” (461c) y también que “quísoli el diablo zancajada poner” (465c). Los tres casos (espantar, poner una zancadilla y escarnecer) revelan en su forma verbal (infinitivo) el carácter progresivo de la acción, lo cual se espera de la interminable oposición del diablo contra el hombre, pero en ninguno de los verbos hay una idea de trascendencia. En otras palabras, la función del diablo es terrenal (molestar al monje), no ultraterrena (apoderarse de su alma). Recordemos que aquél no indujo a éste a beber vino hasta la embriaguez.²⁶⁵

La elección de los animales (toro, can y león) para encarnar la figura del diablo no es de Berceo pues éstos ya se encuentran en su fuente, incluso en el mismo orden de aparición. Deyermond tiene la hipótesis de que la elección del autor anónimo se basa en el salmo 22.²⁶⁶ en el que figuran estos tres animales, aunque no son los únicos que aparecen en dicho salmo pero son los principales según el hispanista inglés. Es cierto que Berceo sigue a su fuente en la elección de los animales pero pudo haber omitido alguno de ellos o cambiarlo por otro, procedimientos habituales en la revisión de su fuente. Hay pues un sí implícito en la elección de estos animales por parte del clérigo riojano. Y es que los tres son familiares en el ámbito hispánico medieval. El león asociado con el Cid en la prueba que diferencia a los valientes de los cobardes (los infantes de Carrión), prueba que repetirá Cervantes en clave paródica con el episodio del caballero de los leones. El toro, por su parte, asociado con la fiesta brava que ya se perfila como identitaria de lo que vendrá a ser España y, finalmente, el perro como animal doméstico y de caza por excelencia en el Occidente medieval.

La gestualidad, sobre todo en el toro y en el perro, es un recurso muy efectivo para representar el mal que pretende causar el diablo, pero que, de hecho, está incapacitado para realizar. En este sentido los gestos funcionan para crear la ilusión de un daño, fantasía que puede potenciarse en una imaginación distorsionada por el alcohol. Dicha gestualidad —que no se halla en el Manuscrito

²⁶⁵ En el *Manuscrito Thott*, sin embargo, el narrador dice que el diablo pudo ser quien indujo al monje para que se embriagara. El hecho de que Berceo omita la corresponsabilidad del diablo en la borrachera del monje muestra que su interés es construir una figura diabólica que no atentara contra la salvación del alma del monje.

²⁶⁶ Alan Deyermond, “Berceo el diablo y los animales” *op. cit.*, p. 83.

Thott— también nos ofrece algunos rasgos dramáticos pues el toro y el can con sus gestos “actúan” el daño que pueden inferir al monje, lo que es muy efectivo para aterrorizarlo. La comicidad con que Berceo resuelve el milagro apenas se vislumbra en la fuente, lo que concuerda con su conocida costumbre de amplificar el texto en que abrevia. La comicidad es, además el antídoto para aminorar los efectos que en el personaje y el hombre medieval produce el terror al maligno, pero sobre todo es un recurso que permite, una vez más, mostrar y exaltar el poder de la Virgen, quien apalea a un fiero león como si se tratara de un can debilucho. Finalmente, la restricción de Berceo para que las acciones diabólicas tengan repercusión únicamente en el plano terrenal coadyuvan a diversificar la concepción del mal que, como queda demostrado en este milagro, no tiene siempre que comprometer el destino espiritual del hombre y, a veces, se acerca a las travesuras de los demonios menores.

4.6 TEÓFILO

La representación del diablo en este milagro se inserta en la figuración del bien y el mal como dos reinos paralelos a los que puede recurrir el hombre medieval en busca de protección y, sobre todo, obtención de prebendas o recuperación de cargos eclesiásticos perdidos, como sucede a nuestro protagonista. Se reproduce pues el orden medieval que contempla la relación de ganancia mutua entre señor y vasallo. En las siguientes páginas analizaré la entronización del maligno, tomando como referentes el espacio y el tiempo de su aparición, los epítetos utilizados y el poder que tiene para devolver su posición de vicario a Teófilo.

La media noche —cuando el monje diligente descansa para reanudar muy temprano sus rezos (maitines) — es el tiempo que aprovecha el diablo para actuar:

Prísolo por la mano, la nochi bien mediada,
sacólo de la villa a una crucejada;
díssol•l: «Non te sanctigües nin te temas de nada,
ca toda tu fazienda será cras mejorada» (733).

La oscuridad que viene aparejada con la noche es un elemento distintivo del mal: “Es muy significativo que, así como la Bondad y las fuerzas del Bien tienen una expresión de luminosidad en

los versos del poeta (la Gloriosa es Luz, Estrella de, Espejo...), por el contrario, las del Mal y el pecado se engendran en la oscuridad”.²⁶⁷ El hecho que el judío lleve de la mano a Teófilo —forma en que más adelante introduce a éste a la presencia del diablo— es propio de las ceremonias feudales de vasallaje, como señaló Baños Vallejo.²⁶⁸ Como preludio del pacto diabólico, el judío despoja a Teófilo de la protección del espacio y de los gestos asociados a la cristiandad. Así, lo conduce a un lugar despoblado —territorio del diablo— y le pide que no se santigüe. En otras palabras, el judío conduce a Teófilo al territorio del señor al que este último pretende servir a cambio de recuperar su posición de vicario.

En cuanto a la representación del diablo como rey, debemos decir que ésta es novedosa pues si con algún título de nobleza se le asocia es el de príncipe. Así se dice de él que es “príncipe de este mundo” o “príncipe de las tinieblas”. En este milagro, en cambio, el narrador insiste (tres veces) en nombrarlo rey, pero más significativo es cuando cede la palabra al judío y éste utiliza un epíteto para nombrar al maligno: “Señor rey coronado” (737). “Señor” y “rey” son sustantivos equivalentes en el lenguaje feudal y juntos funcionan, por reiteración, para ensalzar la figura del maligno. El adjetivo “coronado”, por su parte, es un elemento fundamental para la representación del diablo como un rey feudal pues ofrece el elemento propio de la investidura terrenal. A esto debemos agregar la configuración del séquito del maligno, ya que lo acompañan príncipes “sí fizieron los príncipes que•l sedién derredor” (735d) y súbditos que, contrario a lo que podría esperarse, no son demonios:

Vio a poca de ora venir muy grandes gentes
con ciriales en manos e con cirios ardientes,
con su rey[diéresis] en medio feos, ca non luzientes;
¡ya querrié Don Teófilo seer con sus parientes! (734).

La naturaleza de los príncipes que acompañan al diablo-rey es indeterminada; no podemos precisar si son diablos u hombres, pero los súbditos que cargan los ciriales son hombres, aunque tal vez sería más correcto decir que se trata de monstruos o prodigios, ya que su gran estatura y fealdad son rasgos

²⁶⁷ Giménez Resano, *op. cit.*, p. 69.

²⁶⁸ Nota 753a en Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 164.

característicos de éstos. Esta configuración sirve a Berceo para infundir terror a sus receptores, terror que se refleja en la reacción que tiene Teófilo al ver aparecer el cortejo nocturno. Si tomamos en cuenta que el judío que aconseja a Teófilo ya es vasallo de este diablo-rey y que Teófilo lo será después de hacer el pacto, nos encontramos con una corte diabólica variopinta: monstruos y hombres la conforman. Estos últimos son una prueba fehaciente de que el diablo tiene una corte terrenal pues el personaje de Teófilo es una metáfora de todos aquellos hombres que, al caer en Pecado, se vuelven vasallos del maligno.

El poder terrenal redondea y hace más verosímil la representación de un diablo-rey. Este poder en los asuntos de los hombres se revela, en principio, en el judío y después en Teófilo. Recordemos que la posición de poder que tiene el judío en la sociedad que ve caer y levantarse a Teófilo es una prebenda del diablo: “Aviélo el diablo puesto en grand logar” (725a). Teófilo, a su vez, por mediación del diablo, recupera el sitio de honor (vicario) que perdió con el nuevo obispo. Lo grave de este caso es que se pone en evidencia el poder que tiene el diablo sobre el funcionamiento de la institución religiosa:

Torno el fementido en todo so estado,
coñociose el bispo que avié mal errado,
que de la vicaría lo avié demudado.
«Señor —disso Teófilo—, séavos perdonado» (744).

El hecho que el diablo “imponga” a su nuevo vasallo dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia puede verse como un signo de la corrupción y el descrédito de ésta. En este sentido, Berceo se une a las críticas a la clerecía en el siglo XIII, sobre todo en lo correspondiente a la designación de cargos eclesiásticos. Su crítica no es, sin embargo, una denuncia explícita sino velada y hábilmente puesta en la trama del milagro, específicamente en la asociación del diablo con un vicario maligno y codicioso.

La representación del diablo como un rey feudal sirve a Berceo para mostrar a su público que el poder de éste no sólo se extiende en el plano de ultratumba sino también en el plano terrenal. Dicha representación, inevitablemente, está impregnada por el dualismo, ya que plantea la posibilidad de que el hombre medieval escoja si sirve al “rey coronado” (diablo) o al rey celestial (Dios), lo que

pone a ambos señores en un plano de igualdad que hace posible el libre albedrío concedido al hombre. Por otra parte, no debe extrañarnos el poder terrenal que tiene el diablo en este milagro, pues ya la Biblia lo considera como el príncipe de este mundo y prefigura el pacto diabólico de Teófilo cuando, en un pasaje del Nuevo Testamento, el diablo ofrece a Jesús los reinos de la tierra a cambio de que éste se incline ante él y lo adore.

CONCLUSIONES

Toda vez que hemos terminado el análisis de los *Milagros*, conforme al tema y la tipología establecidos, vamos a presentar nuestras reflexiones finales. Para organizarlas conservaré el orden de análisis de la tipología, es decir, empezaré por la representación del mal en la Naturaleza, continuaré con la representación del mal en el hombre y finalizaré con la representación del mal en el diablo. Este orden privilegia a la Naturaleza y al hombre porque en estos apartados se centran las mayores aportaciones de nuestro trabajo, ya que la Naturaleza ha tenido muy poca atención crítica como representación del mal, mientras que la maldad en el hombre suele tener como corresponsable al diablo, situación que sí se da en los *Milagros* pero de una forma menos preponderante, lo que nos permite intuir la mayor responsabilidad en el pecado que Berceo pone en los hombros del hombre medieval. Dejamos par el final la representación del mal en el diablo porque ésta sí ha despertado la atención de la crítica. En los albores de nuestra investigación esta tipología fue una herramienta metodológica provisional para acercarnos a la representación del mal en los *Milagros* pero con el análisis se consolidó como parte de la estructura de este trabajo. Cabe aclarar que esta tipología no es una herramienta de análisis ajena a nuestra obra, pues surgió del protagonismo que Berceo, y su fuente latina, conceden a la Naturaleza, el hombre y el diablo en la conformación del sufrimiento (mal-estar) y el pecado (mal-hacer) del hombre medieval. En el primer caso, el hombre sufre (sujeto pasivo) los embates de la enfermedad, la Naturaleza, el hambre y la muerte. En el caso del pecado, en cambio, el hombre es conformado como sujeto activo del mal. Mata, roba, ofende a su prójimo y, por lo tanto, merece un castigo.

La Naturaleza como representación del mal fue, en principio, un tema problemático porque, a diferencia del mal representado en el hombre y en el diablo, ésta carece de voluntad o libre arbitrio,

lo que cancelaba la posibilidad que se erigiera como agente del mal. Sin embargo, su protagonismo y su configuración literaria como personaje —recuérdese ahora el fuego que destruye la iglesia pero no osa llegar a la imagen de la Virgen— nos mostraba que debía haber una solución que nos permitiera considerarla como representación del mal. Dicha solución vino de la mano del tratamiento literario que Berceo da a la Naturaleza y la consideración del mal como sufrimiento (mal-hacer). En cuanto a la Naturaleza, el hecho de que el clérigo riojano la conformara como un ente con leyes de funcionamiento propias — creadas por Dios pero no ligadas directamente a su acto volitivo— nos mostró una Naturaleza con una relativa independencia de movimiento, lo que hace más verosímil su consideración como fuente de mal. La relación entre la divinidad y la Naturaleza tiene una complejidad que amerita ser explicada, lo que haré en dos partes. La acción de Dios sobre la Naturaleza puede ser propia o impropia. Llamaré acción propia a aquella en que el narrador o alguno de los personajes achacan dicha acción a Dios. Por ejemplo, el diluvio universal, la apertura del Mar rojo para que los israelitas escapen de la esclavitud que les impuso el faraón y demás catástrofes bíblicas. En todas ellas se aprecia el acto volitivo de la divinidad. Por otra parte, llamaré acción impropia a la manifestación de la Naturaleza en perjuicio de los hombres, cuando esta sea el resultado de las leyes con que Dios dotó a la tormenta, el rayo, el fuego, etcétera. En estos casos no existe un acto volitivo por parte de Dios, es decir, éste no azuza a los elementos de la Naturaleza contra sus criaturas.

En el caso de la acción impropia de Dios, cuando hablamos del mal como sufrimiento, descubrimos que el mal puede tener una realización pasiva, es decir, el hombre y el diablo pueden ser agentes del mal pero también pueden ser sujetos de sufrimiento. Así, la tormenta que sorprende a unos peregrinos y los hace naufragar es un agente del daño o mal que los peregrinos sufren al poner su vida en peligro. Independientemente de la calidad moral de éstos, la furia de los elementos les producen un daño. Y esto puede extenderse a un eremita que sufre las inclemencias del desierto o a unos monjes que edifican su monasterio en una isla que es inundada por las masas oceánicas con una

cierta regularidad. Así la acción impropia de Dios y el componente pasivo del mal se conjuntan para permitirnos hablar de la Naturaleza como fuente de mal.

La persistencia de la Naturaleza como castigo y, por lo tanto, como instrumento divino se manifiesta en los *Milagros* pero de forma esporádica y sin un desarrollo convincente. Por el contrario, la Naturaleza como causa de sufrimiento para el hombre es la que tiene un gran protagonismo. Así, invariablemente hay en nuestros textos dos explicaciones para dar cuenta de la presencia de la Naturaleza: la religiosa (castigo divino) y la científica (leyes naturales establecidas por Dios), aunque nosotros demostramos que la explicación científica termina por imponerse. No está por demás recalcar que cuando hablo de la explicación científica, de ninguna manera resto protagonismo al personaje divino. Esta aclaración es pertinente porque en nuestros días cuando hablamos del conocimiento científico dejamos fuera el universo religioso. En la baja Edad Media, sin embargo, la ciencia es una nueva mirada hacia la divinidad, pero a través del estudio objetivo de sus criaturas, animadas e inanimadas, y la búsqueda de saber más sobre el funcionamiento de éstas. El estudio de la filosofía natural de Aristóteles en las primeras universidades fomenta la observación de la Naturaleza con la intención de descubrir las leyes con las que Dios la dotó.

El papel de la Naturaleza en el Manuscrito Thott, se modifica de forma importante en los *Milagros*. Las parcas y deslucidas apariciones de los elementos naturales en la fuente latina de Berceo cobran fuerza y rasgos grandilocuentes en la pluma del clérigo riojano, constituyéndose así en formidables oponentes del hombre medieval, quien sufre la amenaza constante de éstos en detrimento de su vida y sus bienes terrenales. El recurso de la *amplificatio*, tan unánimemente notado y celebrado por la crítica berceana, es utilizado con maestría por Berceo para transformar la concepción de la Naturaleza que hereda de su fuente. Es precisamente esta amplificación lo que nos permite, en principio, hablar del protagonismo de la Naturaleza y, después, señalarla como fuente de mal.

La representación de la Naturaleza como mal contrasta con la figuración de ésta en la “Introducción” a los *Milagros*, ya que ahí se describe un *locus amoenus* que podemos identificar con el paraíso terrenal. Es decir, la “Introducción” y los milagros que siguen a continuación pueden ser

vistos como una figuración de la transición de la virtud al pecado que experimentan Adán y Eva y, por supuesto, el hombre. Así, la “Introducción” alegórica en que la Naturaleza representa a la Virgen (“prado sencido”) y las fuentes de agua cristalina a los cuatro evangelios se transforma en la tormenta que inunda el monasterio, ya en un contexto de monjes fornicarios y ladrones devotos, es decir, en un mundo dominado por el pecado. En cierta medida el asedio que el hombre medieval sufre por parte de estos elementos es parte de la maldición que cayó sobre él cuando fue expulsado del paraíso terrenal, sitio en el que la Naturaleza estaba en armonía con el hombre.

La representación poderosa de la Naturaleza, sin embargo, tiene aspectos menos negativos si miramos su relación con el culto mariano y su interacción con el hombre. En el primer caso, la representación épica de la Naturaleza sirve para exaltar el poder de intercesión de la Virgen, pues mientras mayor sea el enemigo más mérito tiene la victoria sobre él. Cuando la Virgen salva a una mujer preñada de la marea que inunda un camino o cuando salva a un peregrino de la tempestad en mar abierto, muestra que es capaz de burlar la furia de los elementos. Difícilmente hubo para el hombre medieval mayor demostración de poder de destrucción que el de la Naturaleza y, sin embargo, la Virgen podía sustraer al hombre del poder de este titán de múltiples formas. En el segundo caso, tengamos presente que la interacción de la Naturaleza sobre el hombre también puede beneficiarlo, principalmente de dos maneras: 1) Fortalece su fe y fuerza interior, como todo objeto que obstaculiza su encuentro con Dios. Pienso ahora en el milagro XIX (“La preñada salvada por la Virgen”) en el cual los fieles deben sortear la marea que inunda la entrada al monasterio de San Miguel de la Tumba para celebrar la fiesta patronal. Por otra parte, si ampliamos esta observación al género de las vidas de santos del siglo XIII, veremos que los eremitas que sufren las inclemencias del tiempo como parte de su ejercicio de desapego de las comodidades del mundo seglar son otro ejemplo de cómo las inclemencias del tiempo forjan el espíritu. 2) En este trabajo tuvimos la oportunidad de analizar un caso (“El naufrago salvado por la Virgen”) en el que la Naturaleza tiene una representación negativa, pero una función positiva. Expliquemos este aparente contrasentido. Un grupo numeroso de peregrinos, protagonistas secundarios del milagro arriba mencionado, mueren a causa de una

tormenta (mal-estar), pero son recompensados con la salvación de sus almas. Es decir, en el plano terrenal los peregrinos sufren los embates de una Naturaleza desbordada, pero en el plano trascendental ésta funciona como un trampolín que impulsa a dichos peregrinos hacia la presencia divina. Este caso demuestra que la concepción del mal tiene su complejidad, pues lo que el hombre percibe como mal (la muerte de los peregrinos en el mar) se revela al final como un bien (su ascensión al cielo en forma de palomas). Con este milagro Berceo muestra que el entendimiento del hombre con respecto al mal es limitado, lo que puede ser un buen argumento de la Iglesia para atajar las críticas a un Dios infinitamente bueno que, sin embargo, permite la existencia del sufrimiento y la desigualdad social. En este sentido, las limitaciones del hombre le impiden ver que el mal puede ser el prelude de un bien mayor. Tal situación queda ejemplificada en el libro de Job, pues todas las enfermedades y penalidades que sufre dicho patriarca sirven para fortalecer su fe y son el prelude de un bien mayor, aunque en la trama de este pasaje bíblico el protagonista no sea capaz de entender, primero, por qué Dios se ceba en él y, después, el hecho de que su malestar tendrá una recompensa mayor.

En el análisis de la representación del mal en la Naturaleza pudimos encontrar un argumento más a favor de la educación universitaria de Berceo. Aunque persiste en los *Milagros* la explicación reduccionista de las catástrofes naturales, es decir, achacar toda manifestación de la Naturaleza a la voluntad expresa de Dios, ya demostramos que la explicación que se impone para dar cuenta del funcionamiento de las catástrofes naturales es objetiva, es decir, estamos ante una Naturaleza dotada con ciertas normas de funcionamiento —también establecidas por Dios— que no requieren de una voluntad explícita para funcionar. Así, el movimiento de las masas oceánicas que inundan el monasterio de san Miguel de la Tumba se explica de una forma objetiva hasta donde es posible porque, incluso en nuestra época, los movimientos de la Naturaleza no son totalmente predecibles. De esta forma, la certeza y la incertidumbre es lo que separa la inteligencia limitada del hombre con la inteligencia suprema de la divinidad. De esta forma, Berceo y los intelectuales formados en las primeras universidades conjugan la fe y la razón o, más correcto sería decir que armonizan la razón

con la fe para ofrecer una explicación coherente de los movimientos de la Naturaleza. A fin de cuentas la razón es uno más de los atributos con que Dios dotó al ser humano, lo que justifica su uso para intentar entender el funcionamiento de la compleja maquinaria que es el mundo.

El sufrimiento (mal-estar) que la Naturaleza berceana causa a los hombres ya no es el mal asociado al Dios justiciero del Viejo Testamento que es capaz de exterminar a buena parte de su creación. La explicación del funcionamiento de la Naturaleza conforme a leyes establecidas por Dios de una vez y para siempre permite su “desaparición” como actante, lo que facilita la acción decidida de la Virgen para atajar dichas leyes en favor de sus devotos. Acción que sería desconcertante si se planteara el funcionamiento de la Naturaleza como extensión de la voluntad de Dios. Nótese el contraste entre la acción de un Dios justiciero que castiga al hombre y una madre piadosa que interrumpe momentáneamente las leyes naturales para poner a salvo a sus “hijos”. Esto sin duda nos habla del cambio de ideología de la Iglesia en los siglos XII y XIII para mostrar que el pecado no cierra de una forma definitiva las puertas de la salvación y que no es tan difícil ésta como hacer pasar un camello por el ojo de una aguja.

En los *Milagros* la representación de la Naturaleza como fuente de mal para el hombre también tiene un sentido de “límite”. Es decir, cuando el hombre medieval se embarca en una travesía para surcar los mares está transgrediendo un límite natural bíblico: el que separa el agua de la tierra, lugar este último al que Dios destinó la morada del hombre. En este sentido las posibilidades del naufragio y el sufrimiento (mal-estar) que éste conlleva son muy probables y ajenas a la condición moral del hombre. Este mismo criterio puede aplicarse al monasterio de san Miguel de la Tumba, que es el protagonista inanimado de dos de los milagros que analizamos en el apartado de la Naturaleza. Este monasterio está edificado en una isla —otro lugar limítrofe— por lo que es perfectamente entendible que los monjes sufran el embate de la Naturaleza, independientemente de su condición moral.

En el apartado de la Naturaleza hay un milagro —“La imagen respetada por el fuego”— que merece una reflexión aparte, puesto que se trata del único en el que la Virgen no se preocupa por

salvar a sus devotos, sino a una representación de sí misma en el altar de una iglesia que es destruida por el fuego. Aquí la Virgen interrumpe las leyes de la Naturaleza para evitar el daño a su efigie. Este relato puede considerarse como el de la defensa del culto a las imágenes, en tanto que éstas tienen una función importante en la catequesis cristiana: servir de modelo de santidad para todos los devotos, una función que cátaros y judíos condenaban. Ya se dijo que las imágenes en la Edad Media son la Biblia de los iletrados, es decir, del pueblo llano. En el culto mariano la defensa de la imagen cobra una especial relevancia. Recordemos que, en contraste con los santos, la Virgen ascendió en cuerpo y alma, lo que cancela la posibilidad de que existan reliquias corporales de la madre de Dios. Las reliquias de los santos, por el contrario, atraían una gran cantidad de peregrinos a los recintos que las atesoraban. Cancelada esta posibilidad en el culto mariano había que concentrarse en la belleza estética de la imagen de la Virgen y, por supuesto, en el cuidado que se le procuraba. En “La imagen respetada por el fuego” el narrador dedica varias cuadermas a mostrar el cuidado y embellecimiento de la imagen de la Virgen, lo que es una muestra de esta valoración de la imagen que he comentado. El hecho de que la madre de Dios haya protegido su imagen antes que la vida de sus devotos y la integridad del recinto religioso, posiciona a la primera en un lugar de honor. Así, este desenlace es como un estrado literario para colocar en primer plano la importancia del culto a la imagen de la Virgen y, en general, a la de todas las representaciones de personajes divinos. Todos los milagros marianos sirven para exaltar el culto a la Virgen pero éste en particular sirve para defender la licitud de adorar a la Virgen a través de sus imágenes.

Pasemos ahora a las reflexiones finales sobre el mal representado en el hombre. En principio debemos tener en cuenta que este mal es figurado, sobre todo, en los clérigos. Incluso cuando el protagonista no es un clérigo, la clerecía sale a relucir en los personajes secundarios. Esto tiene sentido, en principio, porque Berceo es un clérigo y, en cierta medida, se dirige a clérigos. Debemos tomar en cuenta, también, el contexto histórico de endurecimiento de las normas eclesiásticas en contra de los clérigos liberales que dañaban la imagen de la Iglesia con su escandalosa forma de vida. Los laicos y los judíos completan el catálogo del mal representado en el hombre, pero éstos siempre

en relación dialéctica con los clérigos, sea para su conversión, en el caso de los judíos, o para expresar la pugna entre el poder civil y el eclesiástico, en el caso de los laicos.

El mal representado en el hombre puede manifestarse como sufrimiento (mal-estar) o como pecado (mal-hacer). Ambos pueden estar relacionados por un lazo de causa-efecto. Así, los caballeros que matan (pecado) a un hombre dentro de la iglesia son castigados con una enfermedad (sufrimiento) que les quema los miembros (como ocurre en la trama de “La iglesia profanada”). Pero esta relación de causa-efecto puede no existir. En “El náufrago salvado”, por ejemplo, los peregrinos que tienen una muerte terrible en el fondo del mar (sufrimiento) son representados como hombres devotos que perecen en el camino hacia tierra santa, es decir, no hay relación de causa-efecto entre su sufrimiento y sus acciones. El mal como sufrimiento se presenta, sobre todo, en los milagros que analizamos en el apartado del mal representado en la Naturaleza. Por otra parte, decimos que el mal representado en el hombre puede manifestarse como pecado porque en el siglo XIII castellano y, sobre todo en la obra mariana de un clérigo como Berceo, toda acción se clasificaba en relación con la cosmovisión cristiana imperante, es decir, toda acción era susceptible de agradar u ofender a Dios. Debido a esta identificación del mal con unos pecados bien delimitados en la Edad Media es que el editor moderno se atreve a titular algunos de los milagros con estos pecados tan bien codificados: “El sacristán *fornicario*”, “El *ladrón* devoto”, “El monje *borracho*”, etcétera.

Por las páginas de los *Milagros* pululan hombres pecadores, pero con una gran esperanza de salvación, de la misma forma que sucede en el Nuevo Testamento. En este último los maestros de la ley se escandalizan por el hecho de que Jesús conviva con endemoniados y cobradores de impuestos como Zaqueo. En este sentido, tanto el Nuevo Testamento como los *Milagros* tienen una misma “poética” del mal que se justifica en las siguientes palabras de Jesús: “No he venido por justos sino por pecadores”. Más preciso sería decir que Berceo adopta esta “poética” siguiendo como modelo el Nuevo Testamento. En los milagros marianos no hay personajes que tomen la posición crítica de los maestros de la ley pero algún receptor podría objetar el hecho de que la Virgen arrebatase a los diablos psicopompos las almas de monjes pecadores, algunos de ellos muertos, sin mediar confesión ni

arrepentimiento. Pienso ahora en “El clérigo y la flor”, milagro en el que crece una flor de agradable olor en la boca de un cadáver que en vida fue pecador pero también devoto de la Virgen.

Algunas diferencias entre el Ms. Thott, fuente principal de Berceo, y los *Milagros de Nuestra Señora* nos muestran que Berceo reduce la corresponsabilidad del diablo en el mal proceder del hombre. Con esto evita el reduccionismo de achacar todo el mal a la influencia o a la tentación del diablo. Así, en “La casulla de san Ildefonso”, “El sacristán fornicario”, “El monje borracho”, “La abadesa preñada” y “Teofilo”, Berceo omite, en cierta medida, la influencia diabólica en el pecado principal de los protagonistas de estas historias. El clérigo riojano consigue con esto representar a un hombre más libre de ataduras atávicas —como el pecado original— pero al mismo tiempo lo hace más responsable de sus actos y, por lo tanto, sujeto de un juicio sin atenuantes, de ahí la importancia del culto mariano. Tal conformación del personaje es de suma importancia para una de las líneas de investigación que planteamos desde el inicio de nuestra investigación: demostrar que el mal en la cosmovisión berceana no es únicamente diabólico.

La responsabilidad del hombre por el mal que comete, sin embargo, también tiene atenuantes en los *Milagros*. El análisis de “El romero de Santiago” nos mostró que el hombre se condena cuando conjunta la acción pecaminosa con la alevosía. En dicho milagro el protagonista comete un pecado mortal (suicidio), pero es perdonado porque el diablo —transformado en Santiago apóstol— lo engaña, situación que influye de forma determinante para que el romero atente contra su vida. En otras palabras, el hombre debe tener todos los elementos que le permitan el pleno uso de su libre albedrío. Sólo de esta forma puede ser condenado con justicia. Una decisión tomada sin conocimiento de causa está viciada de origen. En el milagro de “El romero de Santiago” también es evidente la función positiva del mal, pero en el nivel de la recepción, es decir, los lectores u oidores de este milagro se beneficiarían del error cometido por el romero cuando sigue las instrucciones del diablo y atenta contra su vida, pues este milagro es una puesta en escena de la advertencia bíblica sobre los falsos profetas que son como lobos vestidos de ovejas. Así, “El romero de Santiago” permite al hombre medieval beneficiarse de los errores cometidos por personajes (peregrinos) que éste conoce

y con los cuales se identifica. De esta forma el milagro del romero es una muestra diáfana de la función catequética de los *Milagros*.

La representación del mal en el hombre generalmente viene acompañada de una virtud: la devoción mariana. El narrador de los *Milagros* suele acumular pecados en la representación del personaje de tal forma que generalmente existe una desproporción entre los vicios y la virtud de éste. Dicha desproporción parece, en principio, augurar la perdición del protagonista, pero, invariablemente, su devoción mariana le alcanza para redimir todas culpas. Los números no mienten, hay una desigualdad entre los vicios y la virtud señera, pero esta desigualdad funciona para magnificar el poder de la devoción mariana o, más propiamente, el de la Virgen. Este poder de la Virgen para — por medio de su intermediación— perdonar pecados es un trasunto del concepto medieval de la misericordia divina que, no importa la gravedad del pecado o el número de éstos, es infinita y siempre alcanza para el pecador que se arrepiente sinceramente y enmienda su conducta. Es, en otras palabras, la doctrina de la Redención. “El clérigo y la flor”, sin embargo, es un milagro problemático porque su protagonista no tiene tiempo para arrepentirse y, por lo tanto, no enmienda sus vicios. Esto, ciertamente, representa un problema en el nivel teológico, pero creemos que en el nivel literario y, específicamente en el ámbito de la recepción, el incumplimiento de todos los pasos requeridos para la salvación pasa a un segundo plano en aras de poner en un primer plano, una vez más, la devoción a la Virgen.

En la misma tesitura del anterior apartado estarían los casos en que existe lo que en este trabajo he llamado la devoción de emergencia. Ésta se da cuando los protagonistas de los milagros no tienen una devoción (*a priori*) hacia la Virgen sino que ésta surge o se hace evidente cuando se encuentran en peligro y, en consecuencia, piden su auxilio (*a posteriori*). En estos casos se encuentran “El naufrago salvado”, “La iglesia profanada” y “Teófilo”. En principio debemos aclarar que en estos milagros es evidente la falta de esa devoción mariana en los protagonistas, pues en la generalidad de los milagros el narrador dedica suficientes versos a indicar la devoción hacia la Virgen que tiene el personaje. Me atrevo a decir que esta devoción *a priori* es parte de la estructura del milagro, la cual

pone las bases de lo que vendrá a ser la salvación del protagonista. Por esto se cancela la posibilidad de una omisión inconsciente por parte de Berceo. También es cierto que la madre de Dios acoge no sólo a sus devoto sino a todo aquel que le ruega con sinceridad. En esta situación se encuentran los caballeros que profanan el templo de la Virgen y, también, Teófilo, quien reniega de ella como requisito previo al pacto diabólico. En cualquier caso, lo que vuelve a quedar de manifiesto es el poder de intermediación de la Virgen, quien no deja de acudir en la ayuda de quienes imploran su misericordia. Con este grupo de milagros Berceo pone a disposición de los fieles, siempre dentro del universo de la piedad mariana, formas menos ortodoxas de beneficiarse de la ayuda de la Virgen que tienen como objetivo mostrar que la salvación, en cualquier caso, es posible cuando hay sincero arrepentimiento o una petición reiterada, como en el caso de Teófilo.

La representación del mal en los *Milagros* a veces es realizada por medio del contraste de dos personajes, uno virtuoso y otro malvado. En esta situación se encuentra “La casulla de san Ildefonso” y “El clérigo ignorante”. En el primero, la figura soberbia del obispo Siagrio contrasta con la de san Ildefonso, personaje histórico que fomenta el culto mariano. En este caso Siagrio presume no ser menos santo que su antecesor en el obispado y, en este deseo desmedido por emularlo, encuentra su perdición. Para el receptor de los *Milagros* debió ser chocante que un obispo soberbio como Siagrio intentara emular a un personaje tan entrañable como san Ildefonso, sobre todo, por la devoción especial que éste sentía por la Virgen. En cuanto a “El clérigo ignorante” es, una vez más, el contraste entre un obispo soberbio y un clérigo humilde lo que hace resaltar la maldad de aquél. Este contraste tiene su complejidad porque, en principio, el obispo soberbio lleva la razón, pues es su responsabilidad que los clérigos tengan la suficiente preparación para ejercer su ministerio. Pero, hábilmente, el narrador hace que la razón que acompaña al obispo quede en un segundo plano, pues carga las tintas en la soberbia y el lenguaje inapropiado de éste y en sus aspavientos, lo que contrasta con la humildad y el corazón contrito del clérigo ignorante. Este milagro también muestra la dimensión compleja del mal en los *Milagros*, pues nos señala que el conocimiento, es decir, la clerecía que tiene el obispo puede transformarse en soberbia cuando se pone por encima de la humildad. En

última instancia, lo que nos muestra Berceo es que el conocimiento es deseable pero no sin la humildad o, mejor dicho, la humildad es una virtud que supera al conocimiento, lo que está en consonancia con la máxima bíblica de que Dios esconde a los sabios la verdad y se las muestra a los humildes, y esto también funciona por contraste.

En los *Milagros* hay personajes que son más propios para ser representados como malvados, sobre todo los judíos. No sólo por su fama de deicidas sino, sobre todo, por su oposición a la Virgen. Esta oposición parte del hecho de que despojan a la madre de Dios de su carácter divino. En un universo poblado de pecadores, pero devotos de la Virgen, el judío representa el papel de antidevoto u contrincante de María. Esto queda de manifiesto, sobre todo, en “Los judíos de Toledo”, milagro en el que, por única vez, la Virgen pide el auxilio de sus devotos para detener el asesinato ritual de Jesús, el cual renueva los antiguos dolores de una madre que ve morir a su hijo en la cruz.

El mal que representan los judíos, sin embargo, tiene una forma efectiva de contrarrestarse: la conversión. En todos los milagros protagonizados por judíos, excepto en “Teófilo”, la maldad del judío se diluye por medio de la conversión. Esto refleja, por una parte, el contexto histórico de Berceo en el que, a pesar de la tensión existente entre el pueblo judío y el cristiano, aquél tiene la posibilidad de convertirse sin la amenaza de la expulsión que aparecerá dos siglos después. En este sentido, los *Milagros* ofrecen a los judíos el camino para pasar de la tensión religiosa a la armonía cuando éstos se vuelven cristianos. Por otra parte, la conversión de los judíos también es una muestra más del poder de la Virgen pues el elemento fundamental para que éstos cambien de religión es el milagro que, por intermediación de la Virgen, sucede ante sus ojos y les muestra, de forma incontrovertible, su ceguera. Especialmente interesante es el milagro del “El niño judío” porque en este caso la conversión se plantea sin la necesidad del milagro o la coerción. En este sentido la literatura encuentra caminos más amables para representar el paso del judaísmo al cristianismo, sin que la espada de Damocles penda sobre la cabeza del judío. En este milagro, sin embargo, la conversión sin necesidad de coerción debe matizarse pues la condición infantil del protagonista lo convierte en un ser incompleto, un no-ser según la mentalidad medieval.

Debido a que el antijudaísmo es una condición histórica del siglo XIII castellano, no podemos considerar a Berceo más que como un hombre de su tiempo cuando refleja dicho prejuicio en sus personajes. Los judíos que aparecen en el manuscrito Thott son personajes planos en los que, sin embargo, aparece ya su maldad tópica, condición que Berceo amplifica. La animadversión contra el pueblo judío, pues, no va más allá de lo común en ese momento histórico.

En general podríamos decir que la caracterización del judío en los *Milagros* deja ver la impronta popular de esta obra, pues encontramos los tipos de personajes (judío prestamista, judío nigromante, judío hechicero) y las acusaciones contra los judíos (crimen ritual, maltrato de la hostia) que se integran en el imaginario popular del pueblo cristiano. Todo este bagaje popular es una herramienta muy efectiva para el adoctrinamiento de los fieles, pues permite la plena identificación de éstos con los relatos. Con esta ejemplificación tan poderosa como base, el clérigo riojano pudo introducir elementos más complejos de la teología y la liturgia cristiana que vendrían a redondear su conocimiento de la historia de la salvación.

En los *Milagros* la identificación del judío con el demonio se justifica por el hecho de que la demonización del “otro”, moro o judío, es uno de los procedimientos más efectivos de la Iglesia para denostar a sus contrincantes en la fe y, a veces, en la lucha por el poder político y territorial. Incluso bajo esta premisa, nos parece que en los *Milagros* sólo en el caso de “Teófilo” y, en menor medida, con el padre iracundo que es protagonista en “El niño judío”, se lleva hasta sus últimas consecuencias tal demonización. En los otros casos, como ya vimos, hay una conversión de los protagonistas —a veces pacífica, a veces tensa— que diluye su maldad.

En cuanto al mal representado en los laicos debemos decir que el latrocinio es el pecado que más interesa a Berceo, ya que este vicio aparece en cuatro de los cinco milagros que componen el corpus establecido. En uno de ellos (“El ladrón devoto”) el robo se configura como un pecado que no tiene relación con otros vicios. En cambio, en “Los dos hermanos” y “El labrador avaro” el latrocinio se configura como consecuencia de la avaricia que caracteriza a los protagonistas de estos relatos. Finalmente, en “La iglesia robada”, el latrocinio y el sacrilegio se asocian, ya que los objetos robados

tienen un carácter sagrado. Asimismo, en la “Iglesia profanada” están vinculados el asesinato y el sacrilegio, ya que el primero se comete dentro de una iglesia. Tengamos en cuenta que el latrocinio afecta directamente a los intereses de la Iglesia. Así, en “El labrador avaro” se muestra a un hombre más preocupado por atesorar la tierra que por trabajarla. Recordemos que, en la configuración de los estamentos medievales, los *laboratores* eran los encargados de sustentar, desde el punto de vista alimenticio, a los que oraban y hacían la guerra. La oficialidad religiosa no podía permitir que el hombre medieval trastocara el lugar que le había conferido Dios en el funcionamiento de la sociedad. Berceo, en este sentido, se convierte en portavoz de esta oficialidad al castigar duramente, sin posibilidad de perdón, a dicho labrador.

El mal que encarna el personaje laico puede estar libre de influencias externas, como en el caso del ladrón devoto, o un matiz de participación demoniaca, como el caso del ladrón que protagoniza “La iglesia profanada”. En general, Berceo castiga con mayor rigor el mal encarnado en los laicos que el mal representado en los clérigos, pues en dos milagros, “Los dos hermanos” y “La iglesia robada”, en los que la maldad se reparte por igual entre un clérigo y en un laico, invariablemente castiga con mayor severidad al laico. En “La iglesia profanada, por ejemplo, no ofrece ninguna posibilidad de salvación al laico, quien es ajusticiado inmediatamente, mientras que el clérigo tiene la oportunidad de ser canalizado a la justicia eclesial y, finalmente, dejado en libertad después de una simple amonestación. Dentro del grupo de los laicos, el noble tiene más ascendiente en la pluma de Berceo que el villano, pues el primero tiene la posibilidad de resucitar para expiar sus pecados, mientras que al segundo se le niega este recurso por su condición secundaria en una sociedad en que nobles y clérigos protagonizan la historia. En la representación que hace Berceo de los laicos poderosos, como es el caso del juez Esteban en “Los dos hermanos”, o los caballeros asesinos en “La iglesia profanada”, podemos ver que se reflejan pugnas de carácter histórico entre la Iglesia y el poder civil. Recordemos que este último va tomando fuerza en el siglo XIII. También se reflejan el enfrentamiento entre la Iglesia y el poder nobiliario que representan los caballeros asesinos. La querrela de las investiduras y el reparto del diezmo entre los obispos y los nobles son buenos ejemplos

de esta situación. La ayuda que presta la Virgen a los pecadores puede generarse a partir de la piedad que ésta tiene con quienes la ofenden, como es el caso de los caballeros asesinos en “La iglesia robada”, o por la devoción mariana que, en general, tienen los protagonistas. En el primer caso es necesario que haya una buena cantidad de ruegos que permitan identificar que el arrepentimiento es sincero y no sólo producto del castigo infringido. El castigo que reciben los caballeros funciona como una penitencia para expiar sus pecados. Si a ésta le agregamos el arrepentimiento, ya tenemos los dos elementos (arrepentimiento y penitencia) que todo cristiano debe tener para el perdón de sus pecados. En este sentido el perdón otorgado por la Virgen a los caballeros que profanaron su templo no implica una contradicción teológica, ya que en la cosmovisión cristiana no hay pecado mayor que la misericordia divina, siempre y cuando exista un arrepentimiento sincero. Judas no es condenado al infierno por traicionar a su maestro, sino por dudar de la misericordia divina y, en vez de arrepentirse y hacer penitencia, suicidarse. También es cierto que en el contexto medieval los nobles tienen las vías más idóneas para obtener la salvación. Finalmente, para representar el mal en el personaje laico, Berceo se vale de la demonización del protagonista, que coadyuva a volverlo temible ante los ojos de sus semejantes.

El mal representado en el hombre que ocupa el lugar central de nuestra tipología también sirve para exaltar el poder de la intermediación de la Virgen pues —como pudimos constatar en varios milagros— aquél se salva por la piedad de ésta más que por méritos propios. En este sentido, la maldad del hombre —como el pecado original— lo acompaña junto al anhelo de perfección que la Iglesia le inculca. En los *Milagros* no hay contradicción en el hecho que la maldad del hombre conviva con una devoción mariana rudimentaria que invariablemente lo salva de los diablos y el infierno.

Aunque en la literatura medieval el diablo suele tener la función de inducir la maldad en el hombre, en los *Milagros* hay ejemplos en los que el maligno ni siquiera aparece como actante. En “El sacristán fornicario”, por ejemplo, Berceo elimina el protagonismo que el diablo tenía en la muerte del sacristán, según el Manuscrito Thott. Al dejar fuera de la acción al diablo, Berceo refuerza la

capacidad que el hombre tiene para causar el mal, es decir, lo hace responsable de sus actos y, por lo tanto, de las consecuencias que estos pudieran tener. Aunque la maldad fue inoculada por el diablo desde el inicio de la historia del hombre en la Tierra, ésta no tiene porqué continuar bajo su tutela. En los *Milagros* el hombre es muy capaz de causar daño a su prójimo sin que el diablo dirija o promueva sus actos malévolos. Esto es significativo si pensamos que la mayoría de los protagonistas de los *Milagros* son clérigos. La conducta desordenada de algunos clérigos en el siglo XIII se vuelve un problema muy real para la Iglesia, problema que requiere de reformas como la gregoriana que pone en manos de los hombres soluciones que van más allá de culpar al diablo por la conducta pecaminosa de los hombres.

Finalmente, la representación del mal en el diablo es orgánica. Esto es, sus acciones y sus funciones están perfectamente codificadas en la cosmovisión cristiana. A diferencia de la concepción del mal que tenían los cátaros, en los *Milagros* se destierra el dualismo que implica considerar que el mal escapa de la jurisdicción y el poder de Dios. Así, por poner un ejemplo, en los milagros relacionados con la Naturaleza demostramos que el hombre sufre (mal-estar) los embates de los elementos naturales, un mal no querido por Dios pero que tiene su origen en la configuración (límite, fuerza catastrófica) con que el creador dotó a estos elementos. Otro tanto podríamos decir de la función punitiva, un malestar que asociamos a los ataques del diablo, al transporte de las almas por los diablos psicopompos y, finalmente, a las penas del infierno. En los *Milagros* la función punitiva también está bajo la égida de Dios. Así, cuando los caballeros cometen sacrilegio en “La iglesia profanada”, éstos son “quemados” por el fuego de san Marzal, castigo que obtienen como consecuencia de su ofensa a la Virgen. Así, el mal no es un elemento ajeno o con existencia independiente de la jurisdicción divina. La iglesia no podía dejar un cabo suelto —el mal— que pusiera en entredicho la omnipotencia divina.

Un aspecto interesante de la representación del mal en los diablos es la defensa jurídica y escriturística que hacen de su derecho a transportar al infierno las almas de los pecadores. En el primer caso el mal se configura estéticamente según el contexto estamental y cultural histórico del autor.

Así, los diablos son representados como escolares palentinos en sus continuos debates o, incluso, como los *clerici moderni* que participaron en la creación de la escuela del mester de clerecía. Otro tanto podríamos decir de estos diablos que defienden su función de transportar almas al infierno con argumentos muy convincentes que provienen de las Sagradas Escrituras. Esta caracterización letrada va a ser puesta en entredicho en “El clérigo ignorante”, pues en este milagro la clerecía del obispo que reprende al clérigo ignorante queda en segundo plano debido a la importancia que la humildad tiene en la cosmovisión cristiana. Cuando los diablos juristas y letrados son derrotados por la sencilla y, a veces, mecánica piedad mariana de unos personajes imbuidos en el pecado, lo que puede colegirse es que Berceo se fía más de la devoción que del conocimiento; de la fe más que de la razón. Esto también tiene un fundamento bíblico. El deseo de conocer queda estigmatizado desde el momento en que éste lleva a la perdición a Adán y Eva y, por ende, a toda la humanidad, que a partir de ese suceso queda vinculada al pecado. El conocimiento es, sin duda, un bien para el cristiano pero aquél siempre debe estar supeditado a la humildad para evitar que caer en la soberbia, pecado asociado a la caída de Lucifer y, por lo tanto, a la existencia misma del diablo.

Como la crítica ya ha notado, el diablo en los *Milagros* tiene la psicología del eterno perdedor. Puede batallar contra los ángeles y los santos e incluso ganarles algunas partidas, pero invariablemente es derrotado por la Virgen. El desprecio por la figura diabólica se muestra en los *Milagros* por el hecho de que es violentado constantemente por los paladines del bien. Recordemos que la función asignada al diablo en el universo mariano es el transporte de las almas pecadoras al infierno. En este sentido el personaje maligno sólo cumple con diligencia la función que le fue asignada por Dios, pero el milagro generalmente consiste en obstaculizar dicha función. El diablo, pues, es una pieza en el ajedrez de los *Milagros* cuyos movimientos son siempre obstaculizados por la Virgen, los santos y los ángeles, sin importar que con esto se transgreda la función lícita que el diablo tiene en el universo cristiano.

Ya hemos mencionado que en aras de evitar el dualismo que implica la consideración del diablo como origen de todo mal, Berceo resta protagonismo al diablo en este rubro. Así, en “La

casulla de san Ildefonso” omite la influencia diabólica en la figura del obispo Siagrio que aparece en el Ms. Thott y, en “El sacristán fornicario”, omite la participación del diablo en la caída del monje fornicario a las aguas del río donde finalmente se ahoga. En este sentido la figura diabólica es uno de los personajes que Berceo reformula con mayor cuidado para insertarlo en la concepción cristiana del mal. Así como en los *Milagros* hay un cambio evidente en la piedad cristiana, pues se pasa de un Dios justiciero a una madre piadosa, también es cierto que en los *Milagros* hay un cambio de paradigma en la figura maligna pues se pasa de un diablo terrible que rivaliza con Dios a un diablo subordinado, ya no sólo a Dios sino también a la Virgen y, a veces, a los santos y los ángeles. Así como la salvación en los *Milagros* ya no es exclusiva de los santos sino también de los pecadores, derrotar al diablo ya no es una empresa imposible, siempre y cuando se cuente con la ayuda de la Virgen. La comicidad que analizamos en “El monje borracho” es otro de los elementos que Berceo reformula cuidadosamente para denostar a la figura diabólica y, de paso, hacer menos terrible su representación para sus receptores.

La representación del mal en los *Milagros*, como pudimos ver desde la tipología propuesta, arrebató el imperio del mal a la figura diabólica. Esto obedece a varios factores. Uno de ellos es la lucha contra las ideas dualistas —como las de los cátaros— que trataban de explicar el mal como un elemento ajeno a un Dios infinitamente bondadoso. Estas ideas heréticas representaron un serio problema pastoral para la Iglesia del siglo XIII. Por otra parte, el cambio de paradigma que hay entre el Dios que pide perfección a sus criaturas y el que sólo pide una sincera devoción mariana, hizo necesaria la convivencia con el pecado y, por tanto, su integración funcional en el universo cristiano. En este sentido el diablo es subordinado a cumplir una función dentro de este universo y se le permite seguir induciendo al mal a los hombres, pero no desde una posición privilegiada, como lo querían ver los dualistas.

Visto en su conjunto, la representación del mal que encontramos en los *Milagros* es heredera de la que se encuentra en el Manuscrito Thott, pero el ingenio literario de Berceo, precedido de su intención catequética, le permite reelaborar dicha representación de tal forma que el mal, en principio,

deja de ser sólo responsabilidad del diablo y se encarna con mayor fuerza en el hombre, lo que tiene implicaciones en la calidad moral de sus actos y en su libre arbitrio. También es cierto que Berceo pone al servicio de la representación del mal sus conocimientos jurídicos y universitarios, lo que le permite construir verdaderas disputas escolásticas entre los diablos y sus contrincantes celestiales, personajes a los que difícilmente cedía la palabra el narrador del Manuscrito Thott. Finalmente, el protagonismo que Berceo concede a la Naturaleza por medio de descripciones objetivas de su poder de destrucción, nos permitió considerarla como fuente de sufrimiento para el hombre (mal-estar). En definitiva la reelaboración literaria del mal que hace Berceo en los *Milagros* justifica que en la consideración de la crítica éste haya pasado de ser un ingenio lego a convertirse en un *clerici moderni* que se enorgullecía de su mester feroso a sílabas contadas.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcos Llorach, Emilio, “¿Berceo, el autor del *Alexandre*?”, www.vallenajerilla.com/berceo/alarcosllorachautoralexandre.htm, consultado el 11 de noviembre de 2013.
- Alatri, M.d', “Èresie perseguite dall'inquisizione in Italia, The concept of Heresy in the Middle Ages (11 th-13 th C)”, *Mediaevalia Lovaniensia*, (1976), pp. 211-224.
- Aragonés Estella, Esperanza “El vuelo de la mosca: Beelzebub en las artes”, *Archivo Español de Arte*, LXXV (2002), pp. 407-446.
- Asenjo González, María, “Integración y exclusión. Vicios y pecados en la convivencia urbana”, Ana Isabel Carrasco Manchado y María del Pilar Rábade Obradó (Coords.), *Pecar en la Edad Media*, Madrid, Sílex, 2008, pp. 185-208.
- Azaustre, Antonio y Juan Casas, *Manual de retórica española*, Barcelona, Ariel, 1997.
- Baer, Yitzhak, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona, Riopiedras, 1945.
- Baeyens, Alberto, “El ‘Mortal enemigo’: el diablo en la obra de Gonzalo de Berceo”, *Memorabilia. Boletín de Literatura Sapiencial*, 6 (2002), s/p.
- Baños Vallejo Fernando, “Prólogo” en Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona. Crítica, 1997, pp. XXXIX-LXXIX.
- Baños Vallejo, Fernando, *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce vidas individuales castellanas*, Oviedo, Departamento de Filología Española, 1989.
- Baños Vallejo, Fernando, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona, Crítica, 1997.
- Baschet, Jérôme, “Diablo”, en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, pp. 212-220.
- Bayen, Maurice, *Historia de las universidades*, Barcelona, Oikos-tau, 1978.
- Bayo, Juan Carlos e Ian Michael, “Introducción”, en Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Madrid, Castalia, 2006, pp. 9-54.
- Becker, Udo, *Enciclopedia de los símbolos*, México, Océano, 1996.
- Benito Somalo, Pedro, “Mester de clerecía y Gonzalo de Berceo”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/mester.htm>, consultado el 11 de noviembre de 2013.
- Berceo, Gonzalo de, *Vida de Santo Domingo de Silos*, edición de Teresa Labarta Chavez, Madrid, Castalia, 1982.

- Biaggini, Olivier, “Todos somos romeos que camino pasamos: homo viator dans le mester de clerecía”, *Cahiers d’Études Hispaniques Médiévales*, 30 (2007), pp. 25-54.
- Borbolla, García de la, “Algunas consideraciones sobre la predicación medieval a partir de la hagiografía mendicante”, *EREBEA. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 1 (2011), pp. 57-82.
- Borgognoni, Ezequiel, “Los judíos en la legislación castellana medieval. Notas para su estudio (siglos X-XIII)”, *Estudios de Historia de España*, 14 (2012), pp. 53-68.
- Bozóky, Edina y Anne-Marie Helvétius (eds.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque International de l’Université du Littoral-Côte d’Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 september, 1997*, Turnhout, Brepols, 1999.
- Bühler, Johannes, *Vida y cultura en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.
- Cabanes Jiménez, Pilar, “La sexualidad en la Europa medieval cristiana”, consultado en <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista7/Sexualidad.pdf> el 24 de abril de 2015.
- Cacho Blecua, Juan Manuel, “Genero y composición de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo”, http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/p256/12369418810169384098213.htm#I_0, consultado el 21 de julio de 2013.
- Cacho Blecua, Juan Manuel, “Introducción”, en Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Madrid, Espasa Calpe, 1990, pp. 9-41.
- Campos Bustos, Juana Lorena, “Los buenos y malos en los *Milagros de Berceo*”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/buenosmalos.htm>, consultado el 19 de noviembre de 2013.
- Cantera Montenegro, Enrique, “La imagen del judío como prototipo del mal en la Edad Media”, en Ana Isabel Carrasco Manchado y María del Pilar Rábade Obradó (coords.), *Pecar en la Edad Media*, Madrid, Sílex, 2008, pp. 297-326.
- Cantera Montenegro, Enrique, *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1988.
- Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1966.
- Carrera de la Red, Avelina y Fátima Carrera de la Red, eds., *Miracula Beate Marie Virgins (Ms. Thott 128 de Copenhague)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2000.
- Caso González, José, “Mester de clerecía. Mester de juglaría. ¿Dos mesteres o dos formas de hacer literatura?”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/casogonzalez/juglariaclereciahtm>, consultado el 11 de noviembre de 2013.
- Cazal, Françoise, “Características y articulación del espacio del mundo terrenal y del espacio del más allá en los *Milagros de Nuestra Señora*”, en Francisco Crosas (ed.), *La hermosa cobertura. Lecciones de literatura medieval*, Pamplona, EUNSA, 2000.
- Claramunt, Salvador, “La muerte en la Edad Media. El mundo urbano”, *Acta histórica et archaeologica mediaevalia*, 7-8 (1986-1987), pp. 205-218.
- Covarrubias Horozco, Sebastián de, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, edición de Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid, Universidad de Navarra- Iberoamericana-Vervuert-Real Academia Española-Centro para la Edición de Clásicos Españoles, 2006.

- Cuarenta y cinco cantigas del Códice Rico de Alfonso el Sabio. Textos pictóricos y verbales*, intr., trad. y comentarios de Luis Beltrán, Palma de Mallorca, Oro Viejo, 1997.
- Curtius, Ernst Robert, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, trad. de Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre, t. II, México- Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, trad. de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona, Herder, 2003.
- De la Brosse, Olivier, *et. al.*, *Diccionario del cristianismo*, Barcelona, Herder, 1986.
- Deyermond, Alan, “Berceo, el diablo y los animales”, en *Homenaje al Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas, Dr. Amado Alonso, en su cincuentenario, 1923-1953*, Buenos Aires, Comisión de Homenaje al Instituto de Filología, 1975, pp. 82-90.
- Deyermond, Alan, *Historia de la literatura Española. La Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1973.
- Domínguez Navarro, David, “Fervor religioso y antisemitismo en *Los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo*”, *Lemir*, 14 (2010), pp. 301-312.
- Duby, Georges, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1990.
- Dutton, Brian, “Gonzalo de Berceo: unos datos biográficos” en Frank Pierce y Cyril A. Jones (eds.), *Actas del Primer Congreso Internacional de Hispanistas* (celebrado en Oxford del 6 al 11 de septiembre de 1962), Oxford, The Dolphin Book. Co. LTD, 1964, pp. 249-254.
- Fernando Suárez Bilbao, “Cristianos contra judíos y conversos”, en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV: XIV Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2003*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2004, pp. 445-481.
- Fidalgo Lagarra, Raquel, “El diablo en los milagros de Berceo”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/fidalgo/diablo.htm>, consultado el 18 de noviembre de 2013.
- Flori, Jean, “Caballería”, en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, pp. 94-103.
- García de la Borbolla, Ángeles, “La materialidad eterna de los santos sepulcros, reliquias y peregrinaciones en la hagiografía castellano-leonesa (siglo XIII)”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/garciaborbolla/materialidadeternasantosenhagiografia.htm>, consultado el 3 de diciembre de 2013.
- García de la Concha, Víctor, “La mariología en Gonzalo de Berceo”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/garciadelaconcha/mariologiaberceana.htm>, consultado el 12 de noviembre de 2013.
- García de la Fuente, Olegario, “Sobre el léxico bíblico de Berceo”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/garciadelafuente/lexicobiblico.htm>, consultado el 20 de noviembre de 2013.
- García Gual, Carlos, *Primeras novelas europeas*, Madrid, Istmo, 1990.
- García López, Jorge y Carlos Clavería, “Introducción a las *Obras completas* de Gonzalo de Berceo”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/claveriagarcia/introduccion.htm>, consultado el 10 de noviembre de 2013.

- García López, Jorge, “Una cuestión de género. La *Biblia* en Gonzalo de Berceo y en el *Libro de Alexandre*”, *Via Spiritus*, 13 (2006), pp. 7-17.
- Gariano, Carmelo, *Análisis estilístico de los Milagros de Nuestra Señora*, Madrid, Gredos, 1971.
- George, Leonard, *Enciclopedia de los herejes y las herejías*, México, Océano -Robin Book, 1998.
- Gerli, Michel, “Gonzalo de Berceo. La literatura mariana y los *Milagros de Nuestra Señora*”, consultado en <http://www.vallenajerilla.com/berceo/gerli/mariologia.htm>, consultado el 12 de noviembre de 2013.
- Giménez Resano, Gaudioso, *El mester poético de Gonzalo de Berceo*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1976.
- Gómez de Rueda, Isabel, “Ritos exequiales. No creyentes, no bautizados y suicidas”, *Revista Murciana de Antropología*, 2 (1997), pp. 179-187.
- Gómez Redondo, Fernando, “El «fermoso hablar» de la «clerecía»: retórica y recitación en el siglo XIII”, en Lillian von der Walde Moheno (ed.), *Propuestas teórico-metodológicas para el estudio de la literatura medieval*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Universidad Autónoma de México, 2003, pp. 229-282.
- González-Blanco García, Elena, *La cuaderna vía española en su marco panrománico*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2010.
- González Muela, Joaquín (editor), *Libro del caballero Zifar*, Madrid, Castalia, 1982.
- Graf, Arturo, *El diablo*, Barcelona, Montesinos, 1991.
- Greenia, George D., “¿Berceo, autor del Alixandre? Investigaciones lingüísticas” en Sebastian Neumesiter (coord.), *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Frankfurt, Vervuert Verlag - Fankfurt am Main, 1986, pp. 215-222.
- Gregory, Tullio, “Naturaleza”, en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, *Diccionario razonado del Occidente Medieval*, trad. de Ana Isabel Carrasco, Madrid, Akal, 2003, pp. 589-598.
- Guglielmi, Nilda, *Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1998.
- Gutiérrez Martínez, María del Mar, “El nombre del diablo en la literatura medieval castellana del siglo XIII”, *Berceo*, 134 (1998), pp. 39-54.
- Herrmann-Mascard, Nicole, *Les reliques des Saints. Formation coutumière d'un droit*, París, Éditions, Klincksieck, 1975.
- Ibañez Rodríguez, Miguel, “Lectura cortés de la obra mariana de Berceo”, <http://www.valle najerilla.com/berceo/ibanezrodriguez/lecturacortes.htm>, consultado el 5 de noviembre de 2013.
- Izquierdo, José María, “Ave/ Eva: comentarios acerca de una tipología artística bajomedieval”, *Romansk Forum*, 17 (2003), pp. 59-70.
- Jiménez, Alberto, *La ciudad del estudio. Ensayo sobre la universidad española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

- Jorge Serra, Giorgio, “Del trágico al dulce naufragio”, en <https://pendientemigracion.ucm.es/info/especulo/numero29/naufragi.html>, consultado el 17 de marzo de 2014.
- Joset, Jacques, “Entre vírgenes y diablos: de Berceo al Arcipreste”, en Francisco Crosas (ed.), *La hermosa cobertura. Lecciones de Literatura Medieval*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2000, pp. 187-205.
- Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 1986.
- Kolakowski, Leszek, “Leibniz y Job: metafísica del mal y experiencia del mal”, en www.letraslibres.com/revista/convivio/leibniz-y-job-meafisica-del-mal-y-experiencia-del-mal, consultado el 9 de marzo de 2014.
- Lanchetas, Rufino, *Gramática y vocabulario de las obras de Gonzalo de Berceo*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1900.
- Larson, Paul E., “The river as a liminal space in Berceo’s *The fornicating sexton*”, *Cauce. Revista Internacional de Filología, Comunicación y sus Didácticas*, 32 (2009), pp. 57-67.
- Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, trad. del Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2008.
- Le Goff, Jacques y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona-Buenos Aires-México Paidós, 2005.
- Le Goff, Jacques y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2003.
- Le Goff, Jacques, *La civilización del Occidente medieval*, trad. de Godofredo González, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1999.
- Le Goff, Jacques, *El nacimiento del Purgatorio*, versión castellana de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1985.
- Le Goff, Jacques, *La civilización del Occidente Medieval*, Barcelona, Paidós, 1982.
- Le Goff, Jacques, *Los intelectuales en la Edad Media*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965.
- Lewis, C. S., *The Allegory of Love*, Londres, Oxford University Press, 1958.
- Libro de Alexandre*, edición de Jesús Cañas, Madrid, Cátedra, 1988.
- Lida de Malkiel, María Rosa, “La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas”, en Howard Rollin Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, pp. 371-449.
- Marimón Llorca, Carmen, “‘La memoria de omne deleznadera es’: oralidad, textualidad y medios de transmisión en la Edad Media”, *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 24 (2006), pp. 139-159.
- Martín Ansón, María Luisa, “El fuego de San Marcial y el fuego de San Antón en el contexto del arte medieval”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 22 (2010), pp. 9-26.

- Martín Ansón, María Luisa, “Importancia de las reliquias y tipología de relicarios en el Camino de Santiago en España”, *Anales de la Historia del Arte*, 4 (1994), pp. 793-804.
- Mendeloff, Henry, “El epíteto peyorativo en Berceo”, *Kentucky Romance Quarterly*, 23 (1974), pp. 309-316.
- Menéndez Peláez, Jesús “La tradición mariológica en Berceo”, en Claudio García Turza, ed., *Actas de las III Jornadas de Estudios Berceanos*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1981, pp. 113-127.
- Menéndez Pidal, Gonzalo, *La España del siglo XIII leída en imágenes*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1986.
- Menéndez y Peláez, Jesús, “La tradición mariológica en Berceo”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/menendezpelaez/tradicionmariologica.htm>, consultado el 12 de noviembre de 2013.
- Minois, Georges, *Historia de los infiernos*, trad. de Godofredo González, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1994.
- Mitre Fernández, Emilio, “Cristianismo medieval y herejía”, *Clio & Crimen*, 1 (2004), pp. 22-41.
- Molina Molina, Ángel Luis, “El clero palentino en la Baja Edad Media”, *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 26 (2005), pp. 705-716.
- Monreal y Tejada, Luis, *Iconografía del Cristianismo*, Barcelona, El Acantilado, 2000.
- Morales Muñiz, María Dolores-Carmen, “El simbolismo animal en la cultura medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma III*, 9 (1996), pp. 229-255.
- Moreno Martín, Francisco José, “Clausura espiritual, defensa y delimitación del territorio. Los complejos monásticos fortificados en el paso de la Tardoantigüedad a la Alta Edad Media”, en *Congreso Internacional Ciudades amuralladas*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2007, pp. 1-14.
- Muñoz de la Mora, Martha, “La soledad de la carne: el cuerpo femenino en la Edad Media”, en Rosalina Estrada Urroz (coord.), *Tres miradas hacia la historia de la mentalidades*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 2001, pp. 7-22.
- Nelson, Dana Arthur, Gonzalo de Berceo, *El libro de Alixandre*, Madrid, Gredos, 1979.
- Nieto Pérez, María de los Reyes, “La tradición hagiográfica en las cuatro vidas de santos de Gonzalo de Berceo”, en <http://www.bibliotecagonzalodeberceo.com/berceo/nietoperez/tradicionhagiograficaenberceo.htm>, consultado el 2 de octubre de 2013.
- Palacios Martín, Bonifacio, “Los dominicos y las órdenes mendicantes en el siglo XIII”, en José Ignacio de la Iglesia Duarte et. al, *VI Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1996, pp. 29-41.
- Pérez Monzón, Olga, “Imágenes sagradas. Imágenes sacralizadas. Antropología y devoción en la baja Edad Media”, *Hispania Sacra*, LXIV 130 (2012), pp. 449-495.
- Pérez, Joseph, *Los judíos en España*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2005.

- Prat Ferrer, Juan José, “Imaginario colectivo y sistema feudal en Gonzalo de Berceo”, www.vallenajerilla.com/berceo/pratferrer/imaginario.htm, consultado en el 27 de abril de 2015.
- Relancio, Alberto, “Las universidades medievales”, en *Ciencia y cultura en la Edad Media*, Canarias, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2007, pp. 327-353.
- Rico Mansilla, Agustín, “En torno a Gonzalo de Berceo: Los *Milagros de Nuestra Señora* y el culto a la Virgen”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/arm/ricomansilla.htm>, consultado el 27 de septiembre de 2013.
- Rico, Francisco, *Mil años de poesía española*, Barcelona, Planeta, 1996.
- Rico, Francisco, “La clerecía del mester”, *Hispanic Review*, 53 1 (1985), pp. 1-23.
- Ríos Rodríguez, María, “Conventualismo y manifestaciones heréticas en la Baja Edad Media”, en www.vallenajerilla.com/berceo/florilegio/riosrodriguez/convenherejias.htm, consultado el 9 de marzo de 2014.
- Rodríguez Hernández, Juan Pedro, “El diablo en los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo”, *Espacio, tiempo y forma III*, 17 (2004), pp. 519-532.
- Ruiz Domínguez, Juan Antonio, “El diablo medieval”, en www.vallenajerilla.com/berceo/diablo.htm, consultado el 22 de agosto de 2013.
- Ruiz Domínguez, Juan Antonio, “La vida monástica en la obra de Gonzalo de Berceo”, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/ruizdominguez/vidamonastica.htm>, consultado el 30 de septiembre de 2013.
- Salvador Miguel, Nicasio, “Soltería devota y sexo en la literatura medieval. Los clérigos”, en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *La familia en la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 317-348.
- San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, t. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Sánchez Herrero, José, “Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales”, *Clio & Crimen*, 5 (2008), pp. 106-137.
- Saugnieux, Joël, *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1982.
- Schmitt, Jean-Claude, “Clérigos y laicos”, en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, pp. 170-179.
- Schwaiger, Georg, *La vida religiosa de la A a la Z*, Madrid, San Pablo, 1994.
- Sebastián, Santiago, “Introducción” en *El fisiólogo. Atribuido a San Epifanio*, Madrid, Ediciones Tuero, 1986.
- Sigal, Pierre-André, *L’homme et le miracle dans la France médiévale (XI-XII siècle)*, París, Les Éditions Du Cerf-Cnrs Éditions, 1985.

- Suárez, Luis, *La expulsión de los judíos. Un problema europeo*, Barcelona, Ariel, 2012.
- Torres Fontes, Juan, "El diezmo eclesiástico en Sevilla y Murcia (siglo XIII)", *Miscelánea medieval murciana*, 13 (1986), pp. 81-102.
- Trese, Leo J., *La fe explicada*, Madrid, Ediciones RIALP, 2014.
- Uría Maqua, Isabel, "Estudio preliminar", en Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, ed. de Fernando Baños Vallejo, Crítica, Barcelona, 1997, pp. IX-XXVI.
- Uría Maqua, Isabel, "La soberbia de Alejandro en el poema castellano y sus implicaciones ideológicas", *Anuario de Estudios Filológicos*, XIX (1996), pp. 513-528,
- Uría Maqua, Isabel, *Panorama crítico del mester de clerecía*, Madrid, Castalia, 2000.
- Velando Casanova, Mónica, "Sobre las expresiones del tipo 'Non vale un figo' en lexicografía", *RES DIACHRONICAE*, 2 (2003), pp. 405-413.
- Walde Moheno, Lillian von der, "El amor cortés", *Espacio académico de Cemanáhuac*, III 35 (junio 1997), pp. 1-4.
- Warner, Marina, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991.
- Weber de Kurlat, Frida, "Notas para la cronología y composición literaria de las vidas de santos en Berceo", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XV (1961), pp.113-130.
- Yarza Luaces, Joaquín, "Del ángel caído al diablo medieval", *Boletín del Semanario de Estudios de Arte y Arqueología*, 45 (1979), pp. 299-316.
- Zamora, Silvia Rosa, "La estructura bipolar y tripartita del milagro XXV de Berceo", *Mester*, 17, 2 (1988), pp. 29-37.