



El milagro hagiográfico en Gonzalo de Berceo: articulaciones narratológicas

The Hagiographic Miracle in Gonzalo de Berceo: Narratological
Articulations

 **Javier Roberto González**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
(CONICET),
Universidad Católica Argentina,
Argentina.
javier_gonzalez@uca.edu.ar

Sumario

1. Introducción
2. Matrices narrativas
3. El milagro hagiográfico
4. La funcionalidad de la plegaria
5. Microestructura del milagro hagiográfico
6. Macroestructura del milagro hagiográfico
7. Conclusiones: “Que sean tres los libros e uno el dictado”

Resumen: La narración de milagros, una de las notas distintivas de las hagiografías o vidas de santos durante la Edad Media, es un recurso profusamente empleado por Gonzalo de Berceo en sus dos Vidas mayores, dedicadas a San Millán de la Cogolla y Santo Domingo de Silos. Sin embargo, la crítica no ha prestado a la definición de los rasgos del milagro hagiográfico en cuanto microrrelato inserto la misma atención prestada a la caracterización estructural del macrorrelato hagiográfico enmarcante. El presente artículo se propone establecer y fundamentar en detalle las características narrativas propias del milagro hagiográfico berceano, siempre en relación de contraste con las del milagro mariano, de forma y sentido muy distintos. Para ello, se propone y fundamenta la pertenencia de la hagiografía a una matriz netamente heroica, se analizan las relaciones estructurales y semánticas que los microrrelatos milagrosos establecen con el macrorrelato hagiográfico que los enmarca, y se postula al cabo, frente a

otras propuestas críticas que establecen particiones más detalladas, la absoluta pertinencia funcional de la división en tres libros que dispone Berceo para sus dos *Vidas*, la cual surge naturalmente de la progresión del proyecto heroico de los protagonistas a través de la realización de milagros.

Palabras clave: hagiografía; milagro; Berceo; heroico; plegaria.

Abstract: The narration of miracles, one of the distinctive features of hagiographies or lives of saints during the Middle Ages, is a resource extensively employed by Gonzalo de Berceo in his two major *Vidas*, dedicated to San Millán de la Cogolla and Santo Domingo de Silos. However, criticism has not paid the same attention to defining the features of the hagiographic miracle as a micro-narrative as it has to the structural characterization of the framing hagiographic macro-narrative. This article aims to establish and substantiate in detail the narrative characteristics of Berceo's hagiographic miracle, always in contrast to those of the Marian miracle, which is very different in form and meaning. To this end, the belonging of hagiography to a purely heroic matrix is proposed and substantiated, the structural and semantic relationships that the miraculous micro-narratives establish with the hagiographic macro-narrative that frames them are analyzed, and finally, in contrast to other critical proposals that establish more detailed partitions, the absolute functional relevance of the division into three books that Berceo provides for his two *Vidas* is postulated, which arises naturally from the progression of the heroic project of the protagonists through the performance of miracles.

Keywords: hagiography; miracle; Berceo; heroic; prayer.

1. Introducción

Gonzalo de Berceo, máximo representante de la escuela del *mester de clerecía* en el siglo XIII es autor de cuatro hagiografías: *Vida de San Millán de la Cogolla* (VSM), *Vida de Santo Domingo de Silos* (VSD), *Vida de Santa Oria* (VSO), y *Martirio de San Lorenzo* (MSL). Si bien las cuatro toman por protagonistas a santos relacionados con España, las tres primeras comparten la índole local de los personajes, especialmente venerados en la zona de La Rioja y alrededores en que transcurrieron la vida y la actividad literaria de Berceo. Pero incluso dentro de esa tríada de santos comarcanos cabe practicar otra distinción entre VSM y VSD, por un lado, y VSO, por el otro, pues las dos primeras relatan las historias de dos santos activos, de intensa vida conventual, pastoral y aun política, en tanto la tercera se ocupa de una santa contemplativa que desde tempranísima edad y hasta su joven muerte vivió como reclusa, emparedada en una celda externa del convento. La diferencia

entre las vidas activas de Millán y Domingo y la contemplativa de Oria no solo ha ocasionado que algunos críticos hayan retaceado para esta última el recto nombre de *Vida*, postulando en su lugar el de *Poema de Santa Oria*¹, sino que también explica que VSM y VSD incluyan la narración de numerosos milagros efectuados por los protagonistas, en tanto VSO carezca por completo de ellos: el milagro es, en efecto, una acción propia de aquellos santos que viven en el seno de una sociedad, en relación con otras personas que necesitan de su intercesión y acuden a ellos por su ayuda; Oria, aislada en su emparedamiento, al prescindir casi por completo de toda relación con otras personas, no tiene ocasión de obrar milagros, aunque sí experimenta tres visiones místicas del ultramundo que, según se ha señalado, desempeñan la misma función teológica de prueba de santidad que los milagros cumplen en las vidas activas². En cuanto a MSL, si bien narra la vida de un santo activo que incluye la realización de algunos milagros, la escasez de estos, el carácter inconcluso de la obra, su brevedad, y su estructura del todo diversa de las de VSM y VSD, aconsejan

¹ "El hecho de que, tradicionalmente, a nuestro poema se le haya titulado *Vida de Santa Oria* ha condicionado que se le considerase como del mismo género que las otras *Vidas de Santos* de Berceo, la de *Santo Domingo* y la de *San Millán*, incluyéndose en el mismo grupo de estas, en todas las clasificaciones que se han hecho de la obra berceana. Esto, unido al desorden que presenta el poema en la secuencia del relato, ha dado lugar a que la crítica, al estudiar su estructura y no encontrar en ella la división tripartita de las *Vidas de Santo Domingo* y *San Millán*, característica del género, haya explicado esta falta como un síntoma de descuido o torpeza del autor" (Isabel Uría Maqua, "El *Poema de Santa Oria*: cuestiones referentes a su estructura y género". *Berceo* nº 94-95 [1978]: 44); "[...] la obra debe incluirse en la *Literatura de visiones* más que en el género de las *Vidas de Santos*. Por ello, hemos sustituido el título tradicional, *Vida de Santa Oria*, por el neutro y menos comprometido de *Poema de Santa Oria*" (*Ibid.*, 55). Para un punto de vista opuesto al de Isabel Uría y la defensa de la obra de Berceo sobre Oria como una cabal vida de santo, véase Javier Roberto González, "Una cuestión de género: ¿*Poema de Santa Oria*?, o ¿*Vida de Santa Oria*?". *Signum* nº 14, 1 (2013): 171-189.

² "[...] in the genre of the *vida*, miracles and visions had similar didactic functions and could therefore be used interchangeably. Thus in *Santa Oria* the absence of miracles is compensated by the extensive use of their substitute: 138 strophes out of 205, 67 per cent of the poem, is devoted to the narration of visions" (T. Anthony Perry, *Art and Meaning in Berceo's Vida de Santa Oria* [New Haven-London: Yale University Press, 1968], 16); "[...] las visiones [en el PSO] desempeñan la misma función que los milagros en otras obras hagiográficas: son la culminación del proceso vital de la protagonista, y la demostración de su santidad" (Fernando Baños Vallejo, *Las vidas de santos en la literatura medieval española* [Madrid: Ediciones del Laberinto, 2003], 126). Según Varaschin, el paso del milagro a la visión en las hagiografías berceanas, considerando que VSM y VSD serían poemas más tempranos, y VSO una obra de la vejez, implicaría "le passage d'un merveilleux thaumaturgique [...] vers un merveilleux davantage biographique" (Alain Varaschin, "Le miracle selon Gonzalo de Berceo". *Atalaya* nº 9 [1998]: 153). Por su parte, Biaggini observa que milagros y visiones se oponen también por sus diferentes validaciones, pues en tanto existen para los primeros testigos que dan prueba de su existencia y credibilidad, para las segundas solo cabe creer en el testimonio de la propia santa visionaria (Olivier Biaggini, "Le temps des faits et le temps des mots: Gonzalo de Berceo et l'actualisation de l'histoire sacrée", en *La concordance des temps*, editado por Gilles Luquet [Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2010], 113).

abordar sus relatos miraculísticos con otros criterios que los que nos guiarán en este trabajo, razón por la cual excluirémos de nuestros presentes análisis al poema dedicado a San Lorenzo.

La inclusión de milagros a cargo de los santos protagonistas es un rasgo temático y estilístico propio del género hagiográfico tal como lo cultiva Berceo, pero aunque propio, no es un rasgo exclusivo, pues aparece también como núcleo narrativo en los veinticinco relatos que configuran la obra más famosa del autor, los *Milagros de Nuestra Señora* (MNS). En ambos casos, tanto en las hagiografías como en los relatos marianos, los milagros insertos responden a una idéntica definición teológica, según la cual un milagro es una intervención directa de Dios que, por su excepcionalidad, produce maravilla, y que se inscribe fuera del orden de la naturaleza. Alfonso el Sabio suma a estas otras dos características del milagro: que siempre ocurre debido al mérito o la santidad de quien oficia de mediador en su realización, y que por él se confirma la fe³. Santo Tomás prefiere enfatizar en su definición del milagro el hecho de que Dios lo obra mediante causas ocultas a nuestro conocimiento⁴, y detalla los tres modos en que el milagro puede alterar el orden causal de la naturaleza, según obre *sobre* ella, *contra* ella, o *fuera* de ella⁵. La teología posterior no difiere de esta concepción en lo

³ “Miraglo tanto quiere dezir, como obra de Dios marauillosa, que es sobre natura vsada de cada día, e por ende acaesçe pocas veces, e para ser tenido por verdadero, ha menester que aya en el quatro cosas. La primera, que venga por el poder de Dios, e non por arte. La segunda, que el miraglo sea contra natura, ca de otra guisa non se marauillarian los omnes del. La tercera, que venga por merescimiento de sanctidad, e de bondad que aya en si aquel, por quien Dios lo faze. La quarta, que aquel miraglo acaesca sobre cosa, que sea sobre confirmación de la Fe” (Alfonso el Sabio, *Código de las Siete Partidas* [Madrid: La Publicidad, 1848], Part. I, Tít. iv, Ley 68, 66).

⁴ “Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus. Unde illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur” (S. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, editada por Francisco Barbado Viejo [Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955], I, q. 105, art. 7, vol. III, 805).

⁵ “Ad tertium dicendum, quod circa ea quae Deus miraculose facit, talis solet adhiberi distinctio, quod quaedam dicantur fieri supra naturam, quaedam contra naturam, quaedam praeter naturam. *Supra* naturam quidem, in quantum in illum effectum quem Deus facit, natura nullo modo potest; quod quidem contingit dupliciter: vel quia ipsa forma inducta a Deo, omnino a natura induci non potest, sicut forma gloriae, quam inducet Deus corporibus electorum, et sicut etiam incarnatio Verbi; vel quia etsi talem formam possit in aliquam materiam inducere, non tamen in istam: sicut ad causandum vitam natura potens est; sed quod in hoc mortuo natura vitam causet, hoc facere non potest. *Contra* naturam esse dicitur, quando in natura remanet contraria dispositio ad effectum quem Deus facit, sicut quando conservavit pueros illaesos in camino, remanente virtute comburendi in igne, et quando aqua iordanis stetit, remanente gravitate in ea, et simile est quod virgo peperit. *Praeter* naturam autem dicitur Deus facere, quando produci effectum quem natura producere potest, illo tamen modo quo natura producere non potest, vel quia deficiunt instrumenta quibus natura operatur (sicut cum Christus convertit aquam in vinum, *Ioan.* II, 3-11, quod tamen natura aliquo modo facere potest, dum aqua in nutrimentum vitis assumpta, suo tempore in succum uvae per digestionem producit), vel quia est in divino opere maior multitudo quam natura

esencial⁶, pero pone mayor énfasis en la dimensión *sígnica* del milagro por sobre su dimensión *real*, esto es, destaca mucho más el significado del que es portador el milagro ante los fieles – la santidad de su ejecutor–, y su funcionalidad de confirmación en la fe, que su condición de obra divina fuera del orden natural⁷.

Más allá de esta concepción general del milagro que, desde un punto de vista teológico, se verifica tanto en los hagiográficos como en los marianos, se impone señalar una serie de diferencias que distinguen a unos de otros en los poemas de Berceo, tanto en sus aspectos narrativos cuanto doctrinales. La diferencia mayor, que en cierto modo explica a todas las demás, radica en el marco biográfico que contiene a los milagros de los santos, marco del todo ausente en el caso de los marianos, pues las intervenciones de la Virgen ocurren siempre desde su condición glorificada en el cielo y desligadas de su vida terrena; esta diferencia fundamental condiciona las distintas recetas narrativas que en cada caso se imponen: frente a la narración unitaria y continua de una vida en la hagiografía, que incluye milagros a modo de jalones que pautan un progreso en el camino de santidad del protagonista, los milagros marianos se presentan absolutamente desligados entre sí, como relatos del todo independientes que no implican progresión ni se orientan a dar prueba de nada, pues la santidad

facere consuevit, sicut patet de ranis quae sunt productae in Aegypto; vel quantum ad tempus, sicut cum statim ad invocationem alicuius sancti aliquis curatur, quem natura non statim, sed successive, et alio tempore, non in isto curare posset: et sic accidit in miraculo inducto de socru Petri. Unde patet quod omnia huiusmodi, si accipiat et modus et factum, facultatem naturae excedunt” (S. Tomás de Aquino, *De potentia*, en sus *Quaestiones disputatae* [Taurini-Romae: Marietti, 1965], VI, 3., 46-47).

⁶ Walter Kasper, *Jesús, el Cristo* (Salamanca: Sígueme, 1984), 112; Johann Baptist Metz, “Milagro”, en *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, editado por Karl Rahner (Barcelona: Herder, 1984), IV, 597; René Latourelle, “Milagro”, en *Diccionario de Teología Fundamental*, editado por René Latourelle y Rino Fisichella (Madrid: Ediciones Paulinas, 1992), 949-951; René Latourelle, *Miracles de Jésus et théologie du miracle* (Montréal-Paris: Bellarmin-Du Cerf, 1986), 318; Xavier Léon-Dufour, “Estructura y función del relato de milagro”, en *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1986), 279-280, 290.

⁷ Para Santo Tomás todo milagro es *virtus* –una fuerza que excede la facultad de la naturaleza–, *portentum* –una grandeza que causa admiración–, y *signum* –un hecho que manifiesta y comunica algo–; por ser signo, el milagro persigue “ut homines adducantur in Dei notitiam”, que los hombres vengan al conocimiento de Dios –que sean confirmados en la fe– (*Suma Teológica*. II-II, q. 178, art. 1, vol. X, 169), pero también que se demuestre la santidad del ejecutor del milagro obrado por Dios, para que se vuelva así ejemplo de virtud: “[...] operatur enim ea [miracula] Deus ad hominum utilitatem. Et hoc dupliciter: uno quidem modo, ad veritatis praedicatae confirmationem; alio modo, ad demonstrationem sanctitatis alicuius quem Deus vult hominibus proponere in exemplum virtutis. [...] Secundum autem modo, non fiunt miracula nisi a sanctis: ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt vel in vita eorum vel etiam post mortem, sive per eos sive per alios” (*ibid.*, art. 2, vol. X, 571).

de María no necesita demostrarse, siendo como es cosa sabida y universalmente aceptada⁸. Allí donde el milagro mariano se propone simplemente alabar a la Virgen, a la manera del género discursivo epidíctico o demostrativo, el milagro hagiográfico, obrando como prueba de la santidad del protagonista, propone a este como objeto ejemplar de emulación, y se revela así como un ejemplar del género deliberativo o didáctico⁹.

A partir de los precedentes deslindes, los objetivos del presente trabajo serán: 1) establecer y analizar en detalle las características propias del milagro hagiográfico berceano, siempre en relación de contraste con las del milagro mariano cultivado por el mismo autor; 2) enmarcar y explicar la razón de ser de tales características a partir de las pautas de estructura narrativa que definen a la hagiografía como un relato unitario y orgánico encuadrable en una matriz netamente heroica; 3) definir estructuralmente tanto la macronarración de la vida de santo cuanto la micronarración del milagro hagiográfico inserta en aquella, en sí mismas y en sus relaciones mutuas; 4) establecer los significados teológicos y doctrinales del milagro hagiográfico que se derivan de los análisis de las estructuras narrativas que los vehiculizan; 5) defender, frente a otras propuestas críticas que establecen particiones más detalladas, la absoluta pertinencia narratológica y semántica de la división en tres libros que dispone Berceo para VSM y VSD, dado que surge naturalmente de la progresión del proyecto heroico de los protagonistas.

2. Matrices narrativas

La teología católica entiende que todo milagro, interpretado en perspectiva escatológica, es una primicia de la palingénesis, un adelanto de la transfiguración del mundo que ha de ocurrir en el

⁸ Cfr. Fernando Baños Vallejo, *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce Vidas individuales castellanas* (Oviedo: Departamento de Filología Española, 1989), 129-134; *Las vidas de santos*, 71-76; Uda Ebel, *Das altromanische Mirakel. Ursprung und Geschichte einer literarischen Gattung* (Heidelberg: Carl Winter, 1965), 46-60; Jesús Montoya Martínez, "El milagro literario hispánico", en *La Chispa* '89. *Selected Proceedings*, editado por Gilbert Paolini (Tulane: Tulane University, 1989), 211-220; "El milagro literario en Berceo a la luz de la retórica cristiana". *Incipit* n° 20-21 (2000-2001): 13-43; Latourelle, *Miracles de Jésus*, 329-332, 344-345.

⁹ Cfr. Javier Roberto González, *Los Milagros de Berceo: alegoría, alabanza, cosmos* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013), 137-170; "Los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo, ¿*laus* o *exemplum*?". *Gramma* n° XXII, 48 (2011): 192-225; Fernando Baños Vallejo, *Las vidas de santos*, 74-76.

final de los tiempos. Cuando se dice que el milagro oblitera las causas naturales, las relaja o las manipula, lo que en realidad se dice es que pasa por alto, circunstancialmente, las causas segundas derivadas de la naturaleza caída, consecuencias del pecado, pero lo hace, precisamente, para reordenar momentáneamente el cosmos a sus causas finales originarias, que son las de la salvación del género humano. Todo milagro refiere un acotado caso en el cual Dios dispone, mediante sus agentes intercesores, un eficaz mecanismo de restauración de su plan original para la humanidad, restauración que no anula ni rechaza el orden natural vigente, sino lo asume y lo reorienta en el marco de un orden sobrenatural que le confiere su sentido último, su consumación, en un tipo de relación que responde a la pauta relacional mayor entre naturaleza y gracia. El milagro puede entenderse de este modo como un punto de articulación, en la economía de la salvación y de la Historia, entre el primer génesis de la *creación* y el segundo génesis de la *re-creación* final¹⁰, entre el Génesis y el Apocalipsis, entre Adán en el Edén y el hombre resucitado en la Jerusalén Celestial¹¹.

¹⁰ "Es creencia firme de los cristianos que la 'dinámica de aproximación de Dios' que impregna toda la historia salvífica llegará finalmente a afectar no solo a los hombres, sino a su *entorno cósmico*. Este será purificado, renovado, transfigurado por la presencia cabal de Dios. [...] El hombre 'arrastra' al cosmos consigo en los vaivenes de sus relaciones con Dios, de forma que el mundo material participa tanto del distanciamiento humano de Dios por el pecado, como de la recuperación de la humanidad obrada por Cristo" (Juan José Alviar, *Escatología* [Pamplona: Eunsas, 2007], 181); "[...] la *palingenesia* significa la extensión última del poder triunfante de Dios que pasa a través de Cristo, la completa llegada de la *dýnamis* divina al conjunto cósmico ligado a la Persona del Salvador. La renovación del cosmos forma parte del dinamismo de *anakephalaiosis* o recapitulación de lo creado en Cristo" (*Ibid.*, 184).

¹¹ "Por último, el milagro es signo *prefigurativo* de las transformaciones que tendrán lugar al final de los tiempos en el cuerpo humano y en el universo físico. [...] El milagro es ante todo signo de la liberación y de la glorificación del cuerpo. [...] El milagro es también el signo anunciador de la redención del universo. Existe, según la mentalidad bíblica, una íntima solidaridad entre el hombre y el universo físico [...]. La palabra de Dios, tanto si es juicio como salvación, se dirige al *hombre-en-el-universo*. Todo el universo, arrastrado por el caminar del hombre, participa en su pecado y en su redención" (René Latourelle, *Teología de la revelación* [Salamanca: Sígueme, 1979], 497; *cfr.* Latourelle, "Milagro", 938, 942, 946, 954); "Notemos que los últimos capítulos del Apocalipsis recuerdan los primeros capítulos del Génesis. Cuando todo se haya consumado, la carne será transfigurada en gloria. La muerte será destruida. No habrá llanto, ni quejas, ni penas (Apoc. 21, 4), sino un 'cielo nuevo y una tierra nueva' (Apoc. 21, 1; 2 Pe. 3, 12-13). Un río de agua manará sin cesar; sus riberas darán frutos extraordinarios (Apoc. 22, 1-2). Desde el Génesis al Apocalipsis, que son el tiempo de Israel y el de la Iglesia, el milagro es un chispazo que prefigura la plenitud de la luz, manifiesta que el cuerpo glorificado de Cristo dará a la creación su esplendor perdido. Anuncia e inicia la transformación definitiva del universo que tendrá lugar cuando el poder de Dios, destruida la muerte y el pecado, hará indefectiblemente nuevas todas las cosas" (Latourelle, *Teología de la revelación*, 499); "Lo mismo que el reino de Dios es una realidad escatológica que remite al futuro, [...] los milagros] son *signa prognostica*, asomo, crepúsculo matutino de la nueva creación, anticipación del futuro abierto en Cristo. Por eso son prenda de la esperanza del hombre

Ahora bien, esta articulación operada por el milagro entre el Edén y la Jerusalén Celestial, entre los paraísos primero y final, se produce diversamente, desde el punto de vista narrativo, según se trate de un milagro mariano o de un milagro hagiográfico, pues ambas especies de relato corresponden a matrices estructurales y actanciales muy distintas: una matriz abiertamente *cosmogónica*, el milagro mariano, y otra matriz de naturaleza *heroica*, el hagiográfico. Definiremos a continuación lo esencial de estas matrices¹².

Todo relato consta, al menos y más allá de otros actantes no necesarios, de un sujeto, un objeto al cual aquel tiende (elementos fijos), y una acción que los vincula (elemento variable)¹³, y que se define generalmente en torno al semema del deseo, esto es, en torno a un acto de voluntad que pone en relación al sujeto deseante con el objeto deseado; el acto inicial de *desear* podrá derivar, sucesivamente, en un *obrar* (si la moción deseante se manifiesta fácticamente en una serie de actos que procuran satisfacerla), y en un *obtener*, si los actos obrados alcanzan finalmente el fin deseado. Es a partir de esta tríada de posibles acciones, que pautan las relaciones entre sujeto y objeto, que todos los relatos concebibles pueden encuadrar (en forma pura o mixturada) en una de las tres siguientes *matrices narrativas*: 1) *matriz cosmogónica*: sucede cuando el sujeto cumple acabada, absoluta e instantáneamente con las tres fases del desear, el obrar y el obtener su objeto; 2) *matriz heroica*: sucede cuando el sujeto cumple en forma completa, mas no absoluta ni instantánea, sino relativa y paulatina, con el proceso triádico, ateniéndose a una serie de limitaciones que lo

para sí y para el mundo en orden a la liberación de lo caduco" (Kasper, *Jesús, el Cristo*, 117); "Y esto revela el sentido último de todo milagro: ser anticipación y arras de la *parusía* final, principio y presencia de los nuevos cielos y la nueva tierra" (Louis Monden, "Milagros de Jesús", en *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica* [Barcelona: Herder, 1984], IV, 600).

¹² Para la definición y caracterización de las matrices cosmogónica y heroica, como también para toda referencia a la teoría de las tres matrices narrativas en la que aquellas se inscriben, seguimos de cerca a González, *Los milagros de Berceo*, 221-250; y "Milagro mariano y relato cosmogónico: una posible pauta de dilucidación genérica", en *Literatura medieval hispánica: nuevos enfoques metodológicos y críticos*, editado por Gaetano Lalomia y Daniela Santonocito (San Millán de la Cogolla: Cilengua, 2018), 387-403.

¹³ "Cada fase de la fábula –cada acontecimiento funcional– contiene tres componentes: dos actores y una acción; planteado en los términos lógicos que usa Hendricks, dos argumentos y un predicado; o, en otra formulación, dos objetos y un proceso. Lingüísticamente debería ser posible formular esta unidad como: dos componentes nominales y uno verbal. La estructura de la oración sería entonces: sujeto – predicado – objeto (directo), en la cual tanto el sujeto como el objeto (directo) deben ser actores, agentes de la acción" (Mieke Bal, *Teoría de la narrativa. Una introducción a la narratología* [Madrid: Cátedra, 1995], 25).

condicionan; 3) *matriz novelesca*: sucede cuando el sujeto no cumple con el proceso en modo alguno, debido a que no realiza una, varias o todas sus instancias sucesivas, esto es, porque desea y obra pero no obtiene, porque desea pero no obra, o porque ni siquiera desea o define su deseo. Vayamos, pues, a una sintética descripción de cada matriz, con especial atención a las dos primeras, que son las que nos interesan a la hora de encuadrar narratológicamente a los milagros marianos y hagiográficos.

La matriz narrativa cosmogónica se define porque en ella el sujeto presenta una total y completa identificación entre las acciones –de suyo distintas, sucesivas y condicionadas por la inmediatamente anterior– de desear, de obrar y de obtener, de modo tal que su desear coincide plenamente con su obrar, y su obrar con su obtener. El sujeto que realiza esta única y –a la vez– triple acción simultánea se manifiesta así *omnipotente* en su moción deseante, operante y obtinente hacia su objeto, no solo porque cumple acabadamente con su deseo, sino porque se impone de igual modo acabado y definitivo a su objeto, dándole su forma, consistencia y existencia misma. La relación sujeto-objeto resulta *acabada y unidireccional*: el sujeto consume su deseo mediante una ejecución eficaz y completa que se vuelca sobre el objeto de un modo absoluto y determinante, pero no reversible, pues el objeto, que adquiere existencia y entidad a partir de la acción deseante, operante y obtinente del sujeto, de la cual depende ontológica y axiológicamente en forma total, tanto en su sustancia y en su existencia cuanto en su valor, no puede responder con una similar capacidad de influencia sobre aquel. El sujeto hace de su objeto lo que quiere, sin que este pueda a su vez influirlo, modificarlo, condicionarlo o determinarlo; la relación sujeto-objeto en la matriz cosmogónica es, por lo tanto, la misma que se establece entre Dios y el mundo, según se narra en la historia del Génesis y en las posteriores instancias de la historia bíblica, entendidas, respectivamente, como las dos fases, cronológicamente sucesivas pero entitativamente idénticas, de una sola acción creadora y gobernadora del mundo que se define como *transitiva-asimétrica* –el objeto se deja afectar por el sujeto sin potestad alguna para afectar a su vez y en similar sentido a aquel–, y *radical-productiva*

–se crea un objeto hasta entonces inexistente¹⁴. Es por estas razones que, en nuestra taxonomía, solo cabe la condición de cosmogonía cabal a la acción creadora del Dios judeocristiano, y no a las a menudo también llamadas cosmogonías de las mitologías politeístas, pues en estas los dioses no crean *ex nihilo*, no llevan a cabo una acción radical-productiva, sino simplemente una acción transformadora de un caos preexistente, y tampoco se trata esta transformación de una acción unidireccional y acabada, dado que los dioses, aunque poderosos, no son omnipotentes, y la realidad preexistente que constituye su objeto de transformación suele oponerles resistencia e influir en ellos mediante una acción de sentido contrario que los condiciona y limita.

Si en la matriz cosmogónica el desear, el obrar y el obtener se identifican en una sola acción absoluta e instantánea, en la matriz heroica se presentan como tres acciones netamente distintas y sucesivas que guardan entre sí una relación de causa-efecto: se obra lo que se desea (y porque se desea), se obtiene lo que se obra (y porque se obra). El sujeto heroico ya no es omnipotente como el sujeto cosmogónico, pues su poder, aunque notable y superior a la medida habitual, y siempre eficaz, no es absoluto, y la realización de su objeto deja de ser radical productiva para ser –como la de los dioses politeístas, que encuadran perfectamente en esta matriz– solo transformadora; no es absoluta sino *relativa* o parcial, no es instantánea sino *paulatina* y esforzada. Y, sobre todo, deja de ser una acción unidireccional para devenir *bidireccional*: el mundo se vuelve mejor de lo que era gracias a la acción transformadora del héroe, pero el héroe, a su vez, recibe del mundo una resistencia, una acción opuesta que también lo mejora, haciéndolo más fuerte, más sabio, más santo, acaso desengañado o arrepentido de no

¹⁴ Lubomír Dolezel distingue entre las acciones intransitivas, que afectan solamente al sujeto, y las transitivas, que afectan también a los objetos del mundo: “Se denomina intransitiva [una acción] si los movimientos corporales solo afectan a la persona que actúa, cambia sus estados, propiedades, etc. [...] Pero las acciones no son únicamente intransitivas; son antes que nada las relaciones de la persona con el mundo. El agente realiza acciones transitivas al causar cambios en el mundo, al mudar objetos, al alterar su forma, al transformar un objeto en otro, etc. La acción transitiva es asimétrica: el objeto afectado por una acción no puede afectar a la persona a través de una reacción idéntica. Una persona puede dar un puntapié a una pelota, pero una pelota no puede dar un puntapié a una persona. Los cambios más radicales en el mundo provienen de las acciones productivas y de las destructivas. En las primeras, el agente crea un objeto hasta entonces inexistente, en las segundas, él o ella aniquila un objeto existente” (Lubomír Dolezel, *Heterocósmica. Ficción y mundos posibles* [Madrid: Arco Libros, 1999], 91).

pocas cosas, pero siempre más maduro¹⁵. En la acción heroica ambos actantes, sujeto y objeto, héroe y mundo, se configuran recíproca, parcial y relativamente, en un ponderado equilibrio bidireccional que ya no surge de la mera imposición del sujeto sobre el objeto de una acabada determinación de ser y de valor, sino de una *identificación ontológica y axiológica de hecho* entre el héroe actuante y el mundo contra-actuante. La obra del héroe en el mundo no atañe a la sustancia profunda de este, no se trata de una acción enteramente productiva o destructiva que haga que el mundo sea o deje de ser, sino de una acción *modificativa*: el mundo está bien hecho, y el héroe armoniza con él en entidad y en valores, pero cada tanto ese mundo bueno sufre de parciales desvíos o imperfecciones relativas –desorden, injusticia, violencia, deshonor– que hay que corregir para restaurar el orden primero, menguado y dañado pero no negado ni desaparecido. Para operar esta restauración –todo héroe de veras, más allá de cualquier apariencia revolucionaria, es un restaurador, pues incluso su ocasional revolución postula el regreso a un orden justo, ideal o real, obliterado– el sujeto protagoniza un proceso de *doble y recíproca configuración meliorativa*: héroe y mundo, al cabo de la acción heroica y de la contra-acción mundana, emergen mejores, más sabio, fuerte y santo el primero, más ordenado, justo y firme el segundo¹⁶. En la historia de la literatura, el género en el cual la matriz narrativa heroica se manifiesta más inequívocamente es el poema épico o epopeya, cuyo protagonista, fuerte y ejemplar, logra modificar su objeto, el mundo en el que actúa, de manera parcial y relativa pero siempre eficaz, mediante una serie de actos de voluntad no solo eficiente, sino también *paciente*. Suele definirse primariamente al héroe por su capacidad volitiva y operativa

¹⁵ “Al héroe el mundo se le ofrece en primer lugar como ‘resistencia’, es decir, que le está dado como mundo real. Es un hombre de realidades, o sea un ser que introduce «ideas», que el genio solo percibe unilateralmente, en la materia concreta del mundo. Pero para eso, para no obrar a ciegas, siempre ha de estar respaldado de una cultura espiritual superior y de una conciencia religiosa” (Max Scheler, *El santo, el genio, el héroe* [Buenos Aires: Nova, 1961], 95).

¹⁶ “Si tuviéramos que escoger una nota distintiva con que caracterizarlos –una suerte de común denominador– diríamos que el aspecto más destacable y por el que el imaginario popular los ha entronizado como héroes, es el móvil ético de su acción orientada siempre a construir un mundo mejor, tal como hemos apuntado. Ese esfuerzo –utópico la mayor parte de las veces– es el que lleva al héroe necesariamente a una muerte trágica, la que ocurre en un tiempo prematuro y sin que este haya empezado a perder su arrojo a causa de la vejez. De este modo su imagen, detenida en el momento decisivo del combate, perdura sin marchitarse en la esfera del imaginario mítico” (Hugo Francisco Bauzá, *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica* [Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1998], 7).

eficiente o actuante¹⁷, pero lo cierto es que tan importante como esta resulta su capacidad paciente y sufriente, porque el verdadero heroísmo no solo consiste en desear, obrar y obtener, sino también en soportar las limitaciones y los condicionamientos que restringen la obtención de lo deseado o que inclusive la impiden, en sacar provecho de ello para la maduración y plenificación personal y moral, y aun para la edificación de un pueblo que ve y admira a su héroe como grande tanto en la victoria como en la derrota. Es por ello que no es indispensable, ni siquiera mayormente frecuente en el héroe, el triunfo permanente o definitivo, sino que basta con que venza a largo plazo, a veces mediante la semilla de conducta ejemplar que deja sembrada para que otros, a su zaga, la hagan germinar, con posterioridad a su fracaso o derrota o incluso muerte. Porque lo que cuenta no es el triunfo personal del héroe, sino el de su *proyecto*, de sus ideas, de sus principios, que muy a menudo fundan su victoria en la inmolación y el sacrificio de la persona que los lleva adelante y los coloca por encima de su propio bienestar o de su propia autosatisfacción¹⁸.

Las matrices cosmogónica y heroica nos bastarán para explicar las estructuras actanciales –y a partir de estas, las semánticas– de, respectivamente, el milagro mariano y el milagro hagiográfico. Pero el esquema de la matricialidad no quedaría completo si omitiéramos aquí siquiera una breve referencia a la tercera matriz, la *novelesca*, caracterizada por la desconexión y el quiebre entre las acciones de desear, obrar y obtener, que no resultan ya ligadas por sucesión ni causalidad algunas. El sujeto novelesco no

¹⁷ “Lo mismo que el genio, también el héroe tiene que manifestar una exuberancia excepcional y supernormal de alguna específica función espiritual. Pero en él esta función no es (como en el hombre religioso) la efusión del alma a la gracia, o (como en el genio) la superabundancia del pensamiento y de la contemplación espiritual distinta de toda mera aplicación práctica a las necesidades de la vida, sino ‘superabundancia’ de ‘voluntad espiritual’, de concentración, perseverancia, seguridad frente a la vida de los impulsos. El héroe es un hombre de voluntad, y esto quiere decir a la vez, hombre de poder. Eso no impide que un alma heroica pueda hallar un cuerpo débil; pero jamás podrá estar unida a una vitalidad débil. Es decir, que el vigor, la impetuosidad, la pujanza, la plenitud y la disciplina interior y casi automática de los impulsos vitales constituyen elementos de la esencia del héroe (lo que difiere totalmente del genio)” (Scheler, *El santo, el genio, el héroe*, 94).

¹⁸ El dominio de su propia alma es tan capital para la eficacia del obrar heroico como el dominio del mundo exterior: “Entre las virtudes que llamamos específicamente ‘heroicas’ se encuentra por lo tanto ante todo como virtud fundamental el «dominio de sí mismo». Pues solo puede conquistar poder sobre los demás, quien se domina al máximo a sí mismo; solo puede ejercer dominio sobre los hombres –pues el hombre es el más alto objeto de la dominación del hombre– el que tiene el señorío sobre sí mismo” (Scheler, *El santo, el genio, el héroe*, 95).

obtiene lo que obra, o a veces no obra lo que desea, o incluso, en un grado máximo de anonadamiento y autonegación como sujeto, ni siquiera desea nada, o no sabe qué desea, o no advierte si desea o no. Se trata, en consecuencia, de un sujeto abúllico (que no desea), o impotente (que no obra), o ineficiente (que no obtiene). La acción –o la falta de ella– del sujeto novelesco vuelve a ser unidireccional como en la cosmogonía, pero de sentido inverso, pues es el objeto, el mundo, el que se impone ahora por completo sobre el atribulado antihéroe, que se hunde en el desengaño, la insatisfacción, la frustración y, en las formulaciones extremas, en una sensación de completo fracaso vital. Frente al héroe que armonizaba con el mundo en ser y valores y que lo transformaba para mejor, lo que hay ahora es un mundo que antagoniza con el antihéroe en ambas cosas, y que lo transforma para peor, hasta llevarlo incluso a su destrucción misma¹⁹.

3. El milagro hagiográfico

La matriz narrativa propia de la vida de santo o relato hagiográfico es la heroica. El santo es el héroe cristiano por excelencia, y la santidad constituye una de las posibilidades más consumadas de heroísmo, pero el caso es que su vida se narra, también, con un cierto propósito ejemplar o de emulación por parte de los lectores u oyentes devotos, que exige sin embargo ser distinguida de esa otra ejemplaridad que es propia del relato didáctico, del *exemplum*, que constituye una de las formas más características de la narratividad medieval y que encuadra, por el contrario, en la matriz novelesca. En efecto, en el cuento ejemplar –por caso, los que componen la colección de *El conde Lucanor*, del infante don Juan Manuel– el personaje no impone una norma al mundo, no lo transforma, como sí hacía el héroe épico, sino antes bien *acepta y acata una norma del mundo*, que ha aprendido mediante la experiencia, a veces dura mas siempre provechosa, de ese mundo refractario a toda manipulación de su parte. Rige una *adaptación del sujeto al ser y al valor del objeto*, un aprendizaje práctico de cómo es el mundo y un dócil cumplimiento de sus leyes, que convierten al sujeto del cuento ejemplar en alguien adaptable y

¹⁹ No podemos abundar más aquí en la descripción de la matriz novelesca, de la que apenas brindamos unos pocos rasgos fundamentales. Para mayores detalles, véase González, *Los Milagros de Berceo*, 231-255.

flexible. El personaje del *exemplum* ejercita una moral no ya principista o ideal, como el héroe, sino práctica y realista, que expresa una capacidad de adaptación y acatamiento que lo saca del campo heroico y redefine su tipo de voluntad no como operante y potente, sino como *aquiescente y condescendiente*, pues su acto voluntario y libre no se propone imponer al objeto su propia determinación, ni siquiera aceptando como contrapartida la cuota de determinación inversa que el mundo imponía al héroe, sino practicar un plegarse táctico y sensato a las formalidades previas e inamovibles del mundo. El obrar del personaje puede resultar eficaz y obtener lo que persigue, pero ese propósito no responde cabalmente a su deseo, sino expresa la capitulación de su deseo ante la realidad inamovible del mundo, de ese objeto que es quien finalmente, de manera más o menos violenta según los casos, se impone al sujeto conquistando su voluntad.

Frente a la matricialidad novelesca del *exemplum*, que se evidencia en esa moral práctica y de conveniencia del sujeto que no duda en someterse a los imperativos del objeto-mundo, queda claro que la ejemplaridad ínsita en la vida del santo postula una moral religiosa y principista muy distinta. El santo jamás acepta al mundo como es, no se deja dominar por el objeto; podrá a lo sumo someterse a las limitaciones que la realidad le impone como vía de educación, disciplinamiento y mortificación, pero a su vez, impone al mundo su propio *ethos* religioso y superior, lo evangeliza, lo reordena, lo mejora con su prédica, su oración, sus obras y –en la instancia de mayor potencia operativa– sus milagros. En los santos de vida más activa, como Domingo de Silos, la acción heroica se ajusta casi sin diferencias al modelo de los guerreros de la épica, y vemos al santo-héroe enfrentarse a enemigos más poderosos que él y vencerlos con su superioridad espiritual, hacer justicia a los buenos, proteger a los desvalidos, testimoniar lo justo frente a quienes lo desconocen o atacan, y, en algunos casos, inmolarse y sacrificarse en su defensa, mediante la donación de su propia vida en el supremo acto del martirio. La Edad Media percibió claramente las afinidades entre el héroe y el santo en cuanto tipos humanos²⁰, y algunos estudiosos como Bédier han postulado

²⁰ “Aparte de la influencia de los modos juglarescos y épicos, hay que explicar la presencia de lo heroico en la hagiografía por el mismo concepto medieval de santo. Dentro de los esquemas de la vida medieval (continuos conflictos, ya fueran algaradas o verdaderas guerras) el espíritu

incluso una filiación genética de la hagiografía respecto de la epopeya, tras analizar los motivos, tópicos y fórmulas comunes a ambas especies²¹; se trata de una tesis que han parecido intuir los propios escribas medievales, quienes en ocasiones llegaron a equiparar formal y funcionalmente los relatos sobre caballeros y santos mediante codificaciones conjuntas y unitarias, según atestigua el Códice Escorialense h-I-13, con su combinación de materiales caballerescos y hagiográficos²². La hagiografía responde plenamente, pues, a la matriz heroica, dado que el santo, igual que el héroe épico o el caballero, impone su acción transformadora sobre el mundo de manera parcial, paulatina, siempre esforzada, a la vez que recibe del mundo una contra-acción que contribuye a perfeccionarlo y santificarlo mediante toda suerte de padecimientos y pruebas, conforme al modelo ya explicado de recíproca configuración bidireccional sujeto-objeto.

En cuanto al milagro mariano, resulta clara su adscripción a la matricialidad cosmogónica. No se trata ya, como en la acción creadora de Dios en los tramos iniciales de la Biblia, del relato de la *génesis* del mundo, sino de la narración de una acotada y parcial primicia o anticipación de la *palingénesis* final, según queda explicado más arriba. No es ya el Dios que crea quien voluntariamente obra, sino el Dios que salva, reordenando el cosmos dañado por el pecado a sus causas primeras mediante la momentánea suspensión de sus causas segundas o naturales. El sujeto-Dios de la cosmogonía genésica no ha cambiado ni desaparecido, pero aparece representado actancialmente en el relato milagroso por una María que actúa siempre como estricta

caballeresco extiende su influencia, que alcanza incluso a la Iglesia, hasta llegar a las órdenes militares. El arquetipo de héroe se superpone al de santo, y la hagiografía recoge este ideal, representando la santidad como una verdadera batalla contra las tentaciones, contra los vicios y falsedad del mundo; o narra luchas reales contra los enemigos del cristianismo, sean los sarracenos u otros. El protagonista se convierte en santo y en héroe al triunfar en esa batalla. Veremos que las cualidades propias del héroe, como la valentía, la firmeza, la dignidad, la fidelidad, pasan a formar parte de la caracterización del protagonista hagiográfico. A su vez, el modelo del santo influyó en el arquetipo de héroe, hasta el punto de que solo se concibe un gran héroe como héroe cristiano o como caballero de Dios (*miles Christi*) en el caso de la caballería. [...] Los libros de caballerías coinciden con las Vidas en los mismos puntos que los cantares de gesta: canto laudatorio a un ser superior, exaltación de un código de virtudes, maniqueísmo, etc.” (Baños Vallejo, *Las vidas de santos*, 66; cfr. Baños Vallejo, *La hagiografía*, 114-120). Para la influencia concreta de los cantares de gesta sobre Berceo, véase Brian Dutton, “Gonzalo de Berceo y los cantares de gesta”. *Berceo* n°77 (1965): 407-416.

²¹ Cfr. Baños, *Las vidas de santos*, 65.

²² Véase la *Antología castellana de relatos medievales* (Ms. Esc. h-I-13), editado por Carina Zubillaga (Buenos Aires: Secrit, 2008). Cfr. Baños Vallejo, *Las vidas de santos*, 67.

delegada suya, y que recibe vicariamente de Él la omnipotencia operativa. Es en virtud del poder absoluto recibido de Dios que la Virgen –no en vano llamada por la devoción medieval inaugurada por san Bernardo *omnipotentia supplex*– domina absoluta y unidireccionalmente a su objeto en la ejecución del milagro, imponiendo así a la realidad natural que aborda su propia “forma”, “re-creándola” en cierto modo, para ordenarla, como dijimos, a su meta final de salvación. El deseo de María equivale así a su obrar, y este a su obtener, según corresponde al *fiat* divino que la mueve.

Pero volvamos al milagro hagiográfico, que es el que nos ocupa aquí, y apresurémonos a sentar que, si bien no pueden caber dudas acerca de su matricialidad heroica, existe también en él, asordina pero operante, una cierta cuota de cosmogonía. La distinción es narratológica, pero también teológica. Narratológicamente, la actancialidad del santo es heroica sin sombra de duda, pues su poder no es absoluto, su vida es una cadena constante de esfuerzos y de pruebas que lo califican paulatinamente, y su capacidad para obrar y obtener no está exenta de limitaciones e incluso fracasos; en tal sentido, el contraste con María está claro: La Virgen, en cuanto actante de los milagros que obra, no puede situarse en un mismo plano que los héroes hagiográficos, pues estos son actantes *terrenos* que pertenecen enteramente a las coordenadas espacio-temporales de la historia representada, en tanto aquella es una actante *celestial*, ya glorificada, que irrumpe en la historia terrena desde afuera y desde arriba, como delegada especialísima de un Dios que le confiere una virtual omnipotencia. Es en esta diferencia que la teología funda su clásica distinción entre dos tipos de cultos debidos a los santos, el de *dulía* –del griego δοῦλος, ‘siervo’–, debido a todos los santos, y el de *hiperdulía*, que se debe solamente a una única santa, aquella que se sitúa por encima de todos los demás, no solo por el privilegio de su inmaculada concepción –proposición fuertemente arraigada en la piedad popular desde la temprana Edad Media, pero solo proclamada como dogma en el siglo XIX–, sino ante todo por la especial escucha que Dios presta a sus súplicas, volviéndolas así omnipotentes. Quiere esto decir que la intercesión milagrosa mariana puede sin más, y sin riesgo de

abuso o extralimitación, identificarse latamente con la voluntad divina: en María es Dios mismo quien obra y obtiene, y la condición celestial de la Virgen refuerza aún más esta identificación en el plano de la actancialidad, pues cada vez que María ejecuta un milagro se trata del cielo mismo que irrumpe en la tierra para, primicial e incoativamente, transfigurarla, volverla un poco cielo.

Ahora bien, si en los milagros de los santos debe darse por cierta, como en los marianos, la voluntad asertiva de Dios, no cabe ya postular, sin embargo, una identificación tan absoluta e instantánea entre la súplica del intercesor y el asentimiento divino. La realización del milagro es la prueba inequívoca de que dicha identificación existe, pues no sucedería milagro alguno si Dios no asintiera con su voluntad a la petición del santo, pero en el plano actancial asistimos a un *proceso* más complejo, por el cual el santo debe “ganarse” el consentimiento divino con cierto esfuerzo, realizando insistentes plegarias, rituales o penitencias, o incluso dando constante testimonio de una vida ascética y ejemplar, que las hagiografías suelen detallar con especial cuidado. Podemos entonces distinguir en el milagro hagiográfico dos conceptos de sujeto: el *sujeto-función*, y el *sujeto-individuo*; el primero es único, en tanto el segundo es doble, pues si bien fenomenológicamente es el santo quien aparece como responsable de la ejecución de la acción milagrosa, bien sabemos que esta acción no tendría lugar si por detrás no se hallara Dios mismo para consentirla y hacerla posible, para conferir con su voluntad aquiescente a la moción operativa del santo toda su fuerza factitiva y su eficacia final. No se trata, desde luego, de un simple sujeto dual, a la manera de tantas parejas heroicas que pueblan los relatos de aventuras o las leyendas épicas –Rómulo y Remo, Cástor y Pólux, Roldán y Oliveros–, pues su capacidad operativa no se encuentra en un mismo nivel de poder; hay, por el contrario, una neta subordinación del sujeto fenoménico, el santo, al sujeto –llamémosle así– *numénico*, de modo tal que podríamos hablar de Dios como de un *sujeto volitivo omnipotente* que hace posible y eficaz el acto del *sujeto operativo esforzado*, el santo. Es precisamente en razón de la presencia no evidente, pero fácil y necesariamente inferible, de Dios como sujeto volitivo

omnipotente en la realización de todo milagro por parte del santo o sujeto operativo esforzado, que nos hemos permitido señalar que existe en el milagro hagiográfico una latente pero decisiva cuota de matricialidad cosmogónica, que no llega, empero, a desdibujar la neta pertenencia de la especie a la matriz heroica. Es en el sujeto fenoménico, el santo, el que actúa directa y terrenalmente en las coordenadas espacio-temporales de la historia narrada, donde reside la clave para la adscripción del milagro hagiográfico a la matriz heroica, pues la entera teoría de las matrices es de índole narratológica, no teológica, aunque deba, desde luego, por imperio de los contenidos narrados, recurrir a categorías teológicas para definir acabadamente su significado.

A propósito de los milagros hagiográficos, y en virtud de la doble manifestación personal que presenta la función actancial del sujeto, bien se podría adoptar y adaptar el principio *operari sequitur esse* de la filosofía clásica, reformulándolo como *operari sancti sequitur velle Dei*, el obrar del santo sigue al querer de Dios. El santo es quien fenoménicamente lleva a cabo la acción milagrosa en el contexto espacio-temporal de la historia narrada, pero ese obrar suyo no se sigue principalmente –aunque sí en parte, desde luego– de su propio ser; no son las capacidades ontológicas u operativas de su solo ser humano, sus meras potencialidades de hombre bueno, las que le permiten ejecutar el milagro, sino que su obrar se deriva de la voluntad de Dios y se sustenta en el poder que de este le llega. Ahora bien, existe en la economía narrativa del milagro hagiográfico un elemento, una instancia de la historia, que desempeña la función de articular el *velle Dei* con el *operari sancti*, esto es, de correlacionar subordinativamente, a modo de causa instrumental, el milagro obrado por el protagonista del relato con la voluntad omnipotente de la Divinidad: la plegaria.

4. La funcionalidad de la plegaria

Desde un punto de vista teológico, toda plegaria de petición puede entenderse como causa instrumental de una acción de Dios sobre el mundo; no puede ser jamás causa eficiente de la realización de aquello que se pide, pues el orante no influye sobre el entendimiento ni la voluntad de Dios, no hace que Dios obre algo

que no entienda y quiera hacer por sí mismo, pero si bien la plegaria no causa una acción que Dios ya ha decidido obrar, sí causa el modo concreto de su puesta en ejecución. El orante desempeña por lo tanto un papel co-creador en la obra divina, pues Dios parece servirse de la expresión verbal de los deseos de quien le reza como instrumento para la manifestación de su propio y soberano *imperium*, que no habla ya directamente, sino a través del hablar de quien implora, y que en consecuencia no crea ya al hablar sino al escuchar y al obrar lo que habla el hombre en su *desiderium* peticionante²³.

Esta proposición teológica encuentra su correlato en el plano narratológico si entendemos la plegaria no ya como causa instrumental de la acción milagrosa de Dios, sino como articulación entre el mundo actual de lo dado y el mundo posible de lo deseado y pedido²⁴. La moderna teoría de los mundos posibles, aplicada metodológicamente sobre todo a la indagación de los contrafácticos históricos y del estatuto de realidad de la ficción, difiere de la clásica formulación de Leibniz en que prescinde de la dimensión metafísica de esta, y asume en cambio una fundamentación más bien lógica: los diversos mundos posibles no se conciben ya como existentes trascendentalmente *in mente Dei* y como descubiertos en ella por el intelecto humano,

²³ "Imperar y pedir proponen a otro que ejecute una acción y, por lo tanto, postulan un orden, lo que revela que son actos de razón porque es propio de la razón el ordenar. Pero la diferencia está no en proponer un orden sino en el modo en que se lo propone: de modo imperativo en el imperio y de modo deprecativo en la petición. Cuando pedimos nos sometemos a la voluntad de otro y este someterse se convierte, en definitiva, en el más efectivo argumento para moverlo a la concesión de lo pedido. Sin embargo, hay que poner de relieve que, en el caso de la oración, estamos ante una petición del todo singular, ya que no puede ejercerse sobre el conocimiento o la voluntad de Dios ninguna influencia [...]. La oración, en efecto, no es necesaria ni para dar a conocer a Dios nuestras miserias ni para mover su voluntad. Sin embargo, hablamos de una verdadera eficacia impetratoria de la oración, en el sentido que ella se presenta, por el homenaje de sujeción y dependencia que comporta, en el verdadero motivo determinante de la puesta en ejecución de los designios divinos, ya que Dios ha querido darnos algunas cosas a condición de que se las pidiéramos mediante la oración [...]. Sin embargo, aun esto deberá ser revisado a la hora de analizar la causalidad de la oración, dado que es necesario negar que la oración ejerza sobre Dios causalidad alguna porque, de afirmarlo, pondríamos en duda la inmutabilidad de la esencia divina. Por consiguiente, la causalidad atribuible al orante solo podrá ser efectiva en el plano creatural y, justamente, como instrumento utilizado por la misma providencia divina" (Alfredo Horacio Zecca, "Onnipotencia divina y libertad humana. Oración y Providencia en acción armoniosa: un estudio sobre Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II q. 83 a. 2". *Sapientia* n° LX, 218 [2005]: 285-286; cfr. A. Fonk, "Prière", en *Dictionnaire de Théologie Catholique* [Paris: Letouzey et Ané, 1936], 13/1, 202).

²⁴ Para la funcionalidad de la plegaria como articulación entre los mundos reales y posibles en los milagros berceanos, véase Javier Roberto González, "Plegarias y mundos posibles en Gonzalo de Berceo". *Berceo* n° 150 (2006): 45-71.

sino que se les acuerda una existencia virtual según la cual no se *descubren* objetivamente sino se *construyen* mediante actos de suposición, imaginación, creencia o deseo, ejecutados por cada sujeto humano. A diferencia del mundo real que objetiva y autónomamente existe, los mundos posibles deben entenderse como el producto de la actividad mental de quien ensueña, imagina, predice, teme, espera o desea²⁵, de donde resulta la necesidad de admitir que los límites del universo cognoscible y aun concebible según razón empírica abrazan mucho más espacio del que nos permite entrever lo efectivamente conocido en la realidad actual, y de donde se sigue asimismo que también el modo en que las cosas o los acontecimientos del mundo pudieron haber sido o sucedido o aún pueden ser o suceder, forma parte de la inmensa realidad²⁶; esta misma categoría convencional que llamamos comúnmente *realidad*, por tanto, no corresponde ya que se identifique, restrictiva y absolutamente, con el orden meramente *actual* de nuestras percepciones y cogniciones objetivas o empíricas.²⁷ El sueño, el temor, el deseo, la creencia o el engaño como actividades psíquicas constituyen de este modo los más

²⁵ "A model structure in Saul Kripke's sense is a logical construction consisting of a set K of elements, a well-designated member G of this set, and a relation R between the elements of the set. Under an interpretation influenced by Leibniz's notion of *possible* world, the set K may be viewed as a set of *possible worlds*, the privileged member G as the real [or actual] world, and the relation R as the link [or accessibility relation] between various *worlds* belonging to the system K and their *possible* alternatives within K." (Thomas Pavel, *Fictional Worlds* [Cambridge: Harvard University Press, 1986], 44; cfr. Lubomír Doležel, "Possible Worlds of Fiction and History". *New Literary History* n° 29 [1998]: 786-787; Marie Laure Ryan, "Possible Worlds in Recent Literary Theory". *Style* n° 26, 4 [1992]: 528-553).

²⁶ "I believe that there are possible worlds other than the one we happen to inhabit. If an argument is wanted, it is this. It is uncontroversially true that things might be otherwise than they are. I believe, and so do you, that things could have been different in countless ways. But what does it mean? Ordinary language permits the paraphrase: there are many ways things could have been besides the way they actually are. On the face of it, this sentence is an existential quantification. It says that there exist many entities of a certain description, to wit 'ways things could have been'. I believe that things could have been different in countless ways; I believe permissible paraphrases of what I believe; taking the paraphrase at its face value, I therefore believe in the existence of entities that might be called 'ways things could have been'. I prefer to call them 'possible worlds'" (David Lewis, *Counterfactuals* [Cambridge: Harvard University Press, 1973], 84).

²⁷ "By designating one world of the system as actual and by opposing it to the surrounding nonactual *possible worlds* (as Saul Kripke defines the so-called "M-model"), PW theory postulates an ontological center that dispels any chance of equality among the members of the system. Choosing a specific world as actual may strike the radical postmodernist as a move as arbitrary as privileging the world view of a specific group. The concept of "actual world" and, by extension, of "reality" smacks of elitism, absolutism, monologism, logocentrism, and of naive belief in the transparency of the world to the mind. Postmodern thought would open its arms to the theory of *possible worlds*, if only it could do away with its inherent hierarchy, if all *worlds* could be regarded as equally real or, alternatively, as equally *virtual*." (Marie Laure Ryan, "Introduction: from Possible Worlds to Virtual Reality". *Style* n° 29, 2 [1995]: 176).

frecuentes y propios canales de construcción de los mundos posibles, pero no son estos los únicos, pues deben también sumarse a la lista, y en posición privilegiada, los textos ficcionales en cuanto plasmaciones materiales concretas de aquellas actividades.²⁸ Ahora bien, la plegaria de petición es, por definición, la expresión de un deseo bajo forma de pedido, y ese deseo que se expresa en la plegaria hace emerger la construcción de un cabal mundo posible que se espera y se solicita venga a actualizarse en reemplazo o modificación del mundo actual dado. Ante cada situación de mal objetivo, de necesidad, de enfermedad, de posesión diabólica o de calamidad que se le presenta, Millán o Domingo recurren a la plegaria como instrumento inexcusable para solicitar de Dios el milagro que habrá de revertir dicha situación. El *desiderium* del santo orante hace aparecer en el horizonte de lo real el mundo posible de bien, de saciedad, de curación, de liberación del demonio, de satisfacción, que puede sustituir al mundo actual que daña y agobia; desde luego, no basta con el *desiderium sancti*, sino se requiere también del *imperium Dei*, de la fuerza factitiva que solo Dios posee, conforme a su potestad cosmogónica, para transformar la realidad actual tan radicalmente, pero lo que hace el deseo del santo mediante su formulación discursiva de plegaria es ofrecerse a la voluntad de Dios como acto de homenaje y sumisión, como cabal acto de *adoración* que reconoce en el *velle Dei*, solamente, el *imperium* necesario para modificar la realidad. Es así como este acto implícito de adoración, subyacente al explícito de petición, es aceptado por Dios como *instrumentum* para la realización del milagro. Mediante la plegaria, el santo hace explícita renuncia de su propio *velle*, que es simple *desiderium*, para someterse al *velle* de Dios, que es *imperium*, y kenóticamente, según el modelo crístico, es así como el santo obtiene, a partir de la sumisión de su voluntad, la realización efectiva de esa misma voluntad que ha ofrecido a Dios.²⁹

²⁸ "Possible worlds depend on somebody's propositional attitude: that is, in order for them to be possible, they must be believed in, imagined, wished for etc., by some human agent. We do this every day, when we speculate or plan or daydream, but also, of course, when we read or view or write fictions" (Brian McHale, *Postmodernist Fiction* [London-New York: Routledge, 1987], 34)

²⁹ "[...] sancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorum. Et hoc petunt quod aestimant eorum orationibus implendum secundum Dei voluntatem" (S. Tomás, *Suma Teológica*, II-II, q. 83, art. 11, vol. IX, 76).

A veces Berceo se limita a señalar diegéticamente, mediante breve alusión en estilo indirecto resumidor, el acto orante del santo previo a la realización del milagro; así, por caso, en ocasión de curar Millán al monje Armentero de una enfermedad del vientre: *“El omne benedicto, pleno de santidad,/ quand’ vío en est’ omne tan fuert’ enfermedad,/ com’ era piadoso ovo d’él piedad,/ rogó a Dios por elli de toda voluntad.// Desend’ fizoli cruz el perfecto christiano,/ sobre la inchadura con la sue santa mano;/ fusso la maletía del cuerpo manamano,/ tornó a sue posada el enfermo bien sano”*³⁰. Otras veces el poeta desarrolla la plegaria miméticamente en estilo directo, como sucede en su primera experiencia de expulsión de demonios: *“El confessor precioso fizo sue oración,/ ‘Señor, qe por tos siervos deñest’ prender passión,/ tú me defendi oy d’esti tan fuert’ bestión,/ com’ él sea vençudo e yo sin lisión.’/ Luego qe Millán ovo la oración finida,/ ovo toda la fuerça el diablo perdida [...]”*³¹. Advertimos en ambos ejemplos, más allá del menor o mayor grado de desarrollo verbal de la plegaria o de su condición diegética o mimética, que su eficacia se revela inmediatamente en el cese del mal objetivo que la ha motivado, lo cual equivale a sentar que la plegaria misma, en cuanto causa instrumental de la intervención directa de Dios, es la que sanciona la realización efectiva del milagro, de curación en el primer caso, de exorcismo en el segundo. También observamos en el primer ejemplo que la plegaria se acompaña de un gesto con la mano, la señal de la cruz sobre el vientre hinchado del enfermo; este tipo de gestos, identificados casi siempre con la señal de la cruz, son frecuentes en el ritual de ejecución de milagros, y pueden alcanzar en cierto modo la categoría de *plegarias fácticas*, que acompañan o sustituyen a las verbales. Así, Santo Domingo curará a un ciego sumando a su plegaria una aspersion de agua bendita sobre los ojos: *“Quando ovo orado, la oración finada,/ mandó traer el agua de la su fuent onrada;/ vendíxola él misme con su mano sagrada,/ en cascún de los ojos echó una puñada.// La virtud de los cielos fo luego y venida,/ cobró la luz el conde, la que avié perdida [...]”*³²; y de manera similar obrará con un enfermo a la vez de los ojos y de los

³⁰ Gonzalo de Berceo, *Vida de San Millán de la Cogolla*, editada por Brian Dutton, en *Obra completa*, coordinada por Isabel Uría (Madrid: Espasa Calpe, 1992), estr. 129-130, 159.

³¹ *Ibid.*, estr. 119-120ab, 157.

³² Gonzalo de Berceo, *Vida de Santo Domingo de Silos*, editada por Aldo Ruffinatto, en *Obra completa*, coordinada por Isabel Uría (Madrid: Espasa Calpe, 1992), estr. 394-395ab, 357.

oídos, sobre el cual echa agua bendita y traza la señal de la cruz, en un doble gesto que acompaña a una plegaria que se enfatiza como larga y reiterada: *“Oró toda la noche el sancto confessor,/ al Rei de los Cielos, cabdal emperador,/ que li diesse su lumen a est messellador,/ e de las sus orejas tolliesse la dolor.// [...] Echol con el isopo de la agua salada,/ consignoli los ojos con la cruz consagrada,/ la dolor e la coita fue luego amansada,/ la lumne que perdiera fue toda recombrada”*.³³

Si los gestos previos acompañan a las plegarias, el gesto que por lo general las sustituye es el de la bendición, pues se constituye ella misma en una especie de plegaria encubierta o implícita. En una ocasión, un día de mucho calor, Millán desea confortar a los numerosos visitantes que recibe con algo de vino, pero no alcanza para todos; en conmemoración del milagro de Jesús, procederá a multiplicar esa exigua cantidad, y lo hará no ya pronunciando una oración, sino gestualizando una bendición sobre los recipientes: *“Bendisso él los vasos con la sue santa mano,/ ministrolis el vino el so buen escanciano;/ non ovo grand nin chico nin enfermo nin sano/ que non tenié el vino delante sobejano.// Foron todas las gentes alegres e pagadas,/ faziénse del abondo todas maravelladas [...]”*.³⁴

Hay una situación orante que merece atención especial: la de aquella plegaria que constituye en sí misma una revelación profética, y que en consecuencia se identifica con el milagro que instrumentalmente causa, toda vez que el milagro consiste enteramente en la profecía habida por el santo en el seno de su oración. El primer milagro obrado por Santo Domingo encuadra en esta clase. Domingo ha tenido un grave altercado con el rey García de Navarra, y ha despertado su ira, pues se ha negado a entregarle los tributos excesivos que el monarca exige a su monasterio. El rey lo ha amenazado duramente, advirtiéndole que si persiste en su negativa le arrancará los ojos y la lengua, y lo colgará, pero el santo prior se mantiene firme: puede el soberano tomar los tesoros por la fuerza si se empeña, pero no le serán entregados de grado. García, finalmente, parte desairado, y Domingo cae de hinojos en oración ante el sepulcro de San Millán:

³³ *Ibid.*, estr. 345 y 348, 345.

³⁴ Gonzalo de Berceo, *Vida de San Millán*, estr. 248-249ab, 189.

Entró al cuerpo sancto, dixo a Samillán:
 “Oï, padre de muchos que comen el tu pan,
 vees que es el rey contra mí tan villán,
 non me da mayor onra que farié a un can.
 Señor que de la tierra padre eres e manto,
 rógote que te pese d’esti tan grand quebranto,
 ca yo por ti lo sufro, señor e padre sancto,
 pero por sus menaças yo poco me espanto.
 Confessor que partiste con el pobre la saya,
 tú non me desempares, tú me guía do vaya,
 que el tu monesterio por mí en mal no caya,
 e esti león bravo por mí no lo maltraya.
 Cosa es manifiesta que es de mí irado,
 e buscará entrada por algún mal forado;
 fará mal a la casa, non temerá pecado,
 ca bien gelo entiendo que es mal enconado.”
 Como él lo asmava, todo assí abino,
 semejó en la cosa certero adevino,
 que avié a comer pan de otro molino,
 e non serié a luengas en San Millán vecino³⁵.

Domingo ruega por la intercesión de San Millán ante Dios, para que se le brinde protección ante la ira del rey, pero lo extraordinario es que su plegaria obtiene respuesta en su propio interior, y las mismas palabras peticionantes de Domingo se erigen en receptáculo de la inspiración profética divina, lo cual las convierte en milagrosas. La certeza que manifiesta Domingo acerca de que García hará mal al convento y buscará destruirlo, ha sido revelación de Dios; sus palabras dirigidas a este, como destinatario real detrás de la intercesión de San Millán como alocutario, son y no son de Domingo; lo son en cuanto expresan sus temores y suplican ayuda, pero, por lo que esos temores encierran de verdad futura contingente y por tanto incognoscible por cualquier intelecto humano que actúe en un nivel puramente natural, se revelan en lo profundo como palabras de Dios inspiradas y puestas en labios del orante, y por tanto, como cabal profecía y cabal milagro.

³⁵ Gonzalo de Berceo, *Vida de Santo Domingo de Silos*, estr. 158-162, 299.

Finalmente, están las plegarias corales, cuyo significado principal es el de expresar la comunión de los santos. En ocasiones, el santo que habrá de operar el milagro no se limita a pronunciar en soledad su plegaria, sino que invita al beneficiario del milagro, y a todos los presentes, por lo general monjes del monasterio y parientes o amigos del beneficiario, a que se sumen coralmente a su oración. Ante una paralítica que, a causa de su repentina parálisis, ha también enloquecido, Domingo comienza a rezar individualmente, pero enseguida se le suman los amigos de la enferma:

[...] entró él a la glesia al Criador rogar,
pora la paralítica salut li acabdar.

Cató al crucifijo, dixo “¡Aï!, Señor,
que de cielo e tierra eres emperador,
que a Adam caseste con Eva su uxor,
a esta buena femna quítala dest dolor.

Deque a esta casa viva es allegada,
Señor, mercet te clamo que torne mejorada,
que esta su compaña que anda tan lazada,
al torno dest embargo sea desembargada.

Estos sus compañeros que andan tan lazrados,
que sieden desmarridos, dolientes e cansados,
entiendan la tu gracia ond sean confortados,
e lauden el tu nombre, alegres e pagados.”

[...] “Amigos”, diz, “roguemos todos de coraçón
a Dios por esta dueña, que iaz en tal prisión,
que li torne su seso, deli su visión,
que pierda esta cueta, finque sin lesión.”

El clamor fo devoto, a todo su poder,
fo de Dios exaudido, ovo dello placer;
abrió ella los ojos e pidió de beber,
plogo mucho a todos más que con grand aver³⁶.

Domingo funda su petición en una moción de misericordia doble, hacia la enferma, que sufre, y hacia los amigos de la enferma, que sufren con ella solidariamente, que se *con-duelen*. Pide a Dios que condescienda al milagro, por lo tanto, no solo en beneficio de la paralítica, sino también de aquellos que, por ser sus allegados,

³⁶ *Ibid.*, estr. 300cd-303, 305-306, 335.

coparticipan de su dolor; es por ello que asocia a los amigos de la enferma en su oración, haciéndolos corresponsables de la instrumentalización de la curación, así como han sido cosufrientes en los padecimientos.

El último ejemplo comentado nos permitirá pasar de los milagros *in vita* a los milagros *in morte* de los santos, y establecer entre estos segundos y los marianos un nexo de parcial parentesco. Es sabido que Berceo estructura sus dos hagiografías mayores, VSM y VSD, en tres partes: en la primera ofrece una síntesis biográfica del santo, en la segunda narra una serie de milagros obrados por él durante su vida, y en la tercera se ocupa de los milagros obrados por intercesión del santo cuando este, ya muerto, se encuentra en el cielo y responde a las oraciones que sus devotos realizan ante sus restos en el sepulcro. Va de suyo que en los milagros *in morte* la plegaria del santo ante Dios se da por entendida, pero no suele recogerse en la diégesis, razón por la cual la función explícitamente orante, que en los milagros *in vita* recaía ante todo sobre el santo y solo en ocasiones, según acabamos de ver, sobre los futuros beneficiarios del milagro o sobre sus allegados, sí recae ahora sobre estos. La función causal-instrumental que la plegaria del santo desempeñaba para pasar del mundo actual de la necesidad o del mal al mundo posible de la satisfacción o del bien, a los que articulaba como dos expresiones de una realidad que se define así como mucho más que lo meramente actual, pasa ahora a ser desempeñada no por la plegaria del santo, sino por la de los beneficiarios y sus amigos. Y es en este desplazamiento de la causalidad orante desde el santo intercesor a los necesitados, característico de los milagros *in morte*, donde radica la mayor similitud estructural y funcional entre los milagros hagiográficos y los marianos, pues en estos últimos también los encargados de articular los mundos de la actualidad y la posibilidad mediante sus oraciones son los necesitados y futuros beneficiarios de la acción milagrosa implorada. Tanto los santos ya muertos como María han dado un salto ontológico, al situarse en el cielo y la gloria, que conlleva asimismo un reacomodamiento de los niveles diegéticos, pero de manera diferente, ahora sí, en la hagiografía y en el relato mariano, pues en tanto el santo suele desaparecer de la diégesis, salvo pocas excepciones en las que regresa del cielo para

intervenir en la historia como un actante más de la tierra, María desanda constantemente el salto ontológico de su glorificación e interviene activamente, como motor principal de la acción, en las alternativas de la diégesis terrenal. Cuando un santo escucha la plegaria de un devoto necesitado y obtiene de Dios la realización del milagro, la historia narrada recoge esta escucha en forma implícita, a partir del relato de su efecto fáctico, el milagro ocurrido; por el contrario, la escucha y el involucramiento activo de María se manifiestan en sus frecuentes apariciones, profecías, diálogos con sus devotos y diálogos incluso con su divino Hijo, a quien “convence” de la licitud y oportunidad del milagro que le pide, según ocurre, por caso, en la historia de “El monje y San Pedro”³⁷.

En la VSM hay solo seis milagros *in morte*, pero entre estos pocos se encuentran dos notables excepciones a la caracterización que venimos de hacer. En uno de ellos, los padres de una niña muy enferma la llevan ante la tumba de Millán con la esperanza de su sanación, pero llegan tarde, cuando la niña ya ha muerto, y depositan su pequeño cuerpo ante la tumba del santo sin esperanza alguna; no oran, por lo tanto, pues no esperan ni piden nada, pero la diégesis del narrador recoge, aunque sea en breve estilo indirecto resumidor, la plegaria de Millán en el cielo: “*Mientras ellos folgavan, el confessor precioso / rogó por la defunta al Señor glorioso;/ el Rei de los Cielos, santo e poderoso,/ recibió la plegaria como muy piadoso*”³⁸. Como vemos, y como si se tratase de un milagro *in vita*, los beneficiarios no oran, y sigue haciéndolo, aun en el cielo, el santo intercesor. El otro caso corresponde al extenso episodio de los votos, en el que los santos Santiago y Millán, patronos respectivos de León y Castilla, en agradecimiento por los votos y tributos en su honor decretados por el rey Ramiro y el Conde Fernán González, se aparecen en medio de la batalla de los cristianos contra los musulmanes en Simancas, para combatir junto a los primeros, montados en sus caballos; no hay, por cierto, ninguna plegaria aquí, pero la aparición de los dos santos glorificados y su intervención actancial en la historia terrena rompe con la norma de la no narrativización explícita de la acción

³⁷ Gonzalo de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, editada por Claudio García Turza, en *Obra completa*, coordinada por Isabel Uría (Madrid: Espasa Calpe, 1992), estr. 160-181, 603-607.

³⁸ Gonzalo de Berceo, *Vida de San Millán*, estr. 354, 215.

de los santos del cielo sobre la tierra que suele dominar en las hagiografías de Berceo³⁹.

Los milagros *in morte* de Domingo son mucho más numerosos, veintiuno, y en casi todos ellos rige la norma según la cual las plegarias las pronuncian los beneficiarios del milagro, y el santo intercesor no aparece narrativizado en la historia terrena; con todo, en un par de milagros consistentes en la liberación de cautivos de moros –una verdadera especialidad de Domingo–, este descende de su gloria en el cielo, se corporiza ante los prisioneros, dialoga con ellos, les revela proféticamente su próxima liberación y les proporciona instrucciones sobre cómo “colaborar” mediante su acción con el don milagroso que Dios está por concederles. Se trata de dos textos que ilustran muy elocuentemente la doctrina teológica de la no contradicción entre la gracia y la naturaleza, pues postula que el milagro de su liberación solo sucederá si ellos cumplen con la condición de romper sus cadenas y saltar las tapias de la prisión –Domingo proporciona al cautivo Serván un martillo y una sogá para ambos menesteres– y siguen al pie de la letra las instrucciones divinas sobre cómo escapar. La acción milagrosa divina no anula a la humana, sino la supone y la perfecciona, según hace la gracia con la naturaleza⁴⁰.

5. Microestructura del milagro hagiográfico

Recurrimos a la oposición de microestructura y macroestructura para referirnos, respectivamente, a la estructura del relato milagroso en cuanto microtexto o relato enmarcado, y a las funciones que dicho microtexto asume en el seno del macrotexto o relato enmarcante que se identifica con la biografía del santo en su totalidad. El milagro hagiográfico asume una microestructura netamente tripartita, que puede ser caracterizada según las siguientes secciones sucesivas: 1) *situación inicial*, en la que se presenta en forma durativa la condición de carencia, enfermedad, necesidad o mal que el milagro vendrá a revertir; 2) *milagro*, generalmente precedido de una oración de petición, hecho perfectivo que revierte la situación durativa inicial; 3) *acción de gracias*, que funciona como un reconocimiento explícito tanto del

³⁹ *Ibid.*, estr. 362-481, 217-247.

⁴⁰ Gonzalo de Berceo, *Vida de Santo Domingo*, estr. 644-674, 421-427; estr. 700-730, 435-441.

cambio de situación operado por el milagro como del origen divino de ese cambio, lo cual provoca una moción de agradecimiento. Veamos más en detalle cada instancia.

La situación inicial se identifica no con una acción perfectiva, sino con un estado; no es algo que suceda en un momento determinado, sino que se desarrolla a lo largo de un tiempo extendido. Pone de manifiesto las características estables y negativas de un mundo actual que genera daño, malestar y angustia, ya se trate de una enfermedad, una posesión diabólica, una carencia de bienes materiales o espirituales –alimentos, libertad, recursos económicos indispensables–, o incluso de la vida misma, dado que entre los milagros *in morte* de Millán se incluye, como ya hemos visto, el de la reanimación de una niña. La situación inicial durativa en que consiste la primera parte del relato milagroso hagiográfico es por lo tanto la más acabada manifestación del *mal* objetivo que domina al mundo natural y cultural como efecto de la caída, y que lo define por lo tanto como un *mundo actual* indeseable que genera en quienes en él se encuentran el comprensible deseo de modificarlo, según el modelo de un *mundo posible* alternativo que se concibe como objeto de dicho deseo.

El milagro, a diferencia de la situación inicial que lo precede, es una acción de índole perfectiva, un hecho puntual que sobreviene como cabal obra de Dios por intercesión del santo ejecutor, y que supone la restauración del bien perdido. Todo milagro significa a la vez una restauración del estado inicial de naturaleza y de cultura buenas, posteriormente lesionadas y corrompidas por el pecado, y la primicia del estado final de la nueva creación, de los nuevos cielos y la nueva tierra, según se dijo ya en su momento. El milagro es por lo tanto la respuesta afirmativa al deseo de un mundo posible alternativo que, entre los padecimientos del mundo actual de necesidad y dolor, los beneficiarios habían concebido en la situación inicial, y el santo expresado mediante su plegaria en las instancias previas a la consumación del milagro. El *modus narrandi* propio de las hagiografías berceanas, en la enorme mayoría de los casos, suele referir los milagros perfectivos bajo la forma de relatos singulativos, esto es, haciendo corresponder unívocamente una narración para cada hecho milagroso; con todo, hay unos pocos casos de milagros referidos mediante *relatos*

iterativos, que mediante una sola emisión narrativa dan cuenta de un conjunto de hechos distintos considerados en sus aspectos analógicos⁴¹. Esto sucede sobre todo en los milagros tempranos o iniciales de Millán, los primeros que manifiestan su santidad precoz, y también en los últimos que se narran poco antes del final del poema, en los que se recoge su respuesta consecuente, desde el cielo, a las necesidades de sus devotos. Se trata, de todos modos, de solo cuatro casos⁴² que constituyen una excepción dentro del predominio arrollador de milagros perfectivos singulativos.

Finalmente, la acción de gracias, acción también perfectiva, confiesa y testimonia públicamente el reconocimiento de la instauración del nuevo mundo actual obrada por el milagro, y la agradece a Dios. Si en la parte segunda se asiste a la restauración de la naturaleza y la cultura buenas del origen, y a la primicia de la nueva creación que convierte a ambas en naturaleza y cultura finales, en esta tercera parte se reconoce, se proclama y se agradece gozosamente esta restauración palingenésica que ha venido a dar forma al mundo posible del deseo como nueva actualidad, en sustitución del viejo mundo actual caído y malo. Vemos entonces cómo las tres partes del relato milagroso representan, en apretado espacio, el drama entero del cosmos, el de su caída, su redención y su glorificación, mediante la descripción del mundo actual del pecado y el dolor, de la satisfacción milagrosa del deseo de un mundo posible alternativo de la gracia y el bien, y de la confesión agradecida de ese mundo posible alternativo que se ha instalado y es reconocido como nuevo mundo actual.

Frente a la microestructura tripartita del milagro hagiográfico, el milagro mariano presenta en Berceo un planteo distinto, pues se organiza no en tres, sino en cuatro partes. Ello se debe a que se suma, como antecedente de la situación adversa inicial que

⁴¹ Cfr. Gérard Genette, *Figures III* (Paris: Du Seuil, 1972), 146-148.

⁴² Del aún niño Millán, que ejerce como pastor, refiere Berceo que suele amansar a las fieras con su cítara, haciendo que convivan mansamente junto a sus ovejas, según el modelo mixturado de David y Orfeo (Gonzalo de Berceo, *Vida de San Millán*, estr. 7-8, 129), y también recoge iterativamente el modo milagroso en que el ya adulto Millán, durante su vida eremítica, lograba soportar privaciones inhumanas (estr. 63-66, 143). En el otro extremo de su trayectoria, estando ya muerto y glorificado en el cielo, Millán es presentado por el poeta como responsable de otras dos emisiones de milagros iterativos: el de hacer llover cada vez que la sequía apremia (estr. 483-484, 249), y el de hacer sonar las dos campanas de su altar cada vez que acecha algún peligro (estr. 485-487, 249).

expresa el mundo actual negativo, una prehistoria del personaje beneficiario, en la que suelen ponerse de manifiesto tanto sus vicios más notorios –que habrán de desencadenar, en la parte siguiente, la situación adversa o peligrosa– cuanto su virtud dominante, siempre identificada con una profunda devoción mariana, que será la que desencadene la intervención milagrosa de la Virgen. Veámoslo con mayor detalle.

En el marco vital o prehistoria de cada relato suele hacerse hincapié o bien en la inocencia del actante, o bien en un pecado que se ve atenuado por una virtud que al cabo habrá de posibilitar su perdón y redención, y que consiste siempre en una actitud de devoción y servicio a María. Los casos de inocencia sin sombra de vicio son minoritarios –el cantor de los cinco gozos de la Virgen, el pobre limosnero, el nuevo obispo, el niño judío, el romero náufrago–; la mayoría de las veces los futuros beneficiarios del milagro encarnan una variada gama de pecados que van de los más leves a los gravísimos, y siempre en convivencia con la consabida, patente o latente, virtud atenuante. Lo que importa destacar, como nota diferencial respecto de los milagros hagiográficos, en los que esta prehistoria de los personajes beneficiarios falta, es que el carácter durativo o iterativo de la situación inicial adversa o de peligro, que en estos caracteriza a los sufrimientos del mundo actual negativo –enfermedad, carencia, posesión demoníaca, cautiverio, etc.–, se traslada en los milagros marianos a la descripción de los vicios y la virtud de devoción mariana que definen a la prehistoria, de modo tal que los personajes son siempre y reiteradamente viciosos, y siempre y reiteradamente devotos de la Virgen, es decir, poseen tanto el pecado que los domina como la devoción mariana que los exculpa como arraigados *hábitos* que determinan en ellos un ejercicio constante tanto del mal como del bien. Nuevamente en contraste con el milagro hagiográfico, el milagro mariano no presenta ya la descripción del mundo actual adverso o peligroso, del mal objetivo que el milagro vendrá a revertir –segunda parte de su microestructura– como una situación durativa, sino como un hecho perfectivo; frente a los males permanentes o reiterados que aquejan a los personajes de las hagiografías –una enfermedad, una carencia material, una sumisión a un demonio poseedor y

atormentador, un cautiverio–, los males que caen sobre los personajes devotos de María son puntuales, a menudo repentinos: un naufragio, un embarazo no deseado, una condena a la horca, un incendio, una amenaza de destitución, un riesgo cierto de condenación eterna. Estos males perfectivos podrán deberse tanto a un castigo de la ley de Dios por sus pecados, cuanto a una simple consecuencia del cumplimiento de la ley natural, en los casos en que los personajes son inocentes. Cuando el actante humano peca, el gran actor divino responde a ese pecado con el durísimo peso del castigo y la presumible condena; cuando el actante humano no peca, cuando la anécdota central del milagro no radica en una falta subjetiva sino en un mal objetivo o ajeno que golpea al personaje –la enfermedad mortal del buen clérigo que cantaba los cinco gozos, la muerte del pobre limosnero, el atroz intento filicida del padre del niño judío, el mar que cerca a la parturienta, el mismo mar en el que está a punto de perecer el romero náufrago–, el poder de Dios no desciende ya como castigo o conato de condenación, sino como un orden natural que traduce también la ley eterna y que en este caso se identifica con un prefijado mecanismo de funcionamiento del mundo, según el cual a determinadas causas deben necesariamente seguir determinados efectos.

Es entonces cuando interviene la Virgen y da paso a la tercera parte, la de la realización del milagro. El milagro de María llega como expresión de esa misericordia que revierte o morigera los rigores del castigo o de la naturaleza, a veces apenas atenuando tales rigores mediante una simple aparición y unas palabras de paz que aseguran para el moribundo la certeza de la salvación, como sucede con el cantor de gozos y el pobre limosnero. Por lo demás, y en lo que atañe a su valor intrínseco, el milagro mariano coincide plenamente con el hagiográfico en cuanto manifestación del mundo posible alternativo deseado –e implorado explícitamente mediante plegarias en muchas ocasiones– por el beneficiario ulterior del hecho milagroso, mundo posible que se actualiza y representa, también aquí, la restauración de la naturaleza y la cultura iniciales y la primicia de las finales. Por último, y una vez salvado el personaje de los rigores del castigo o del orden natural, puesta a resguardo su integridad, su vida o su

alma ya en el cielo, el mismo personaje beneficiario, solo o acompañado de la colectividad que ha sido testigo del milagro, individual o comunitariamente, dentro de la diégesis o en un salto a la extradiégesis que involucra al mismo poeta y aun a sus lectores, rinde las debidas gracias y alabanzas a María y a Dios mismo a su través, en plena correspondencia, de nuevo, con la acción de gracias que también ponía fin a la microestructura del milagro hagiográfico⁴³.

6. Macroestructura del milagro hagiográfico

Las diferencias microestructurales entre los milagros marianos y los hagiográficos repercuten también en la estructura global del macrotexto que los contiene, pues en tanto la organización macrotextual de un libro como MNS se presenta como *recursivo-acumulativa*, la de las hagiografías de Millán y Domingo es netamente *progresiva*. Esta diferencia se debe a la diversa condición genérica de los microrrelatos milagrosos en cada caso, y a su también divergente fuerza ilocutiva.

La crítica berceana no ha coincidido a la hora de estipular el género discursivo de los milagros marianos. Algunos sostienen que pertenecen a la especie narrativa del *exemplum* medieval, y de su mano al *genus deliberativum* de los manuales de retórica; otros, que constituyen una especie narrativa *per se*, relacionada con la *laus* y con el *genus demonstrativum* o epidíctico. Defienden el carácter ejemplar de los milagros marianos Juan Manuel Rozas López⁴⁴, José Romera Castillo⁴⁵ y Juan Manuel Cacho Blecua⁴⁶; en pro de su condición laudatoria se cuentan Jesús Montoya Martínez⁴⁷, Marta Ana Diz⁴⁸, y Fernando Baños⁴⁹. Por nuestra

⁴³ Cfr. González, Los Milagros de Berceo, 171-191.

⁴⁴ Juan Manuel Rozas López, *Los milagros de Berceo como libro y como género* (Cádiz: UNED, 1976), 17-18.

⁴⁵ José Romera Castillo, "Presuposiciones en los *Milagros de Nuestra Señora*. (Hipótesis sobre el género literario)", en *Actas de las Terceras Jornadas de Estudios Berceanos*, editadas por Claudio García Turza (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1981), 149-159.

⁴⁶ Juan Manuel Cacho Blecua, "Género y composición de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo", en *Príncipe de Viana. Homenaje a José María Lacarra* (Pamplona: Gobierno de Navarra, 1986), 49-66.

⁴⁷ Jesús Montoya Martínez, *Las colecciones de milagros mde la Virgen en la Edad Media. (El milagro literario.)* (Granada: Universidad de Granada, 1981), 49-50; "El milagro literario", 13-42.

⁴⁸ Marta Ana Diz, *Historias de certidumbre: los Milagros de Berceo* (Newark: Juan de la Cuesta, 1995), 26-30.

⁴⁹ Baños Vallejo, *Las vidas de santos*, 76; cfr. también 71-76).

parte, decididamente adherimos a esta segunda corriente, en advertencia y respeto de la pauta de dilucidación genérica que el propio Berceo brinda en el prólogo de MNS. Dice allí, después de haber establecido los valores de cada una de las imágenes que componen el prado alegórico al cual ha llegado como romero para descansar y reponerse de sus fatigas, que los pájaros que cantan en las ramas de los árboles son todos aquellos que antes de la Encarnación –profetas– o después de ella –santos padres y fieles en general– cantaron y cantan las alabanzas de María –“*en laudar los sos fechos metién toda femencia*”; “*cantan laudes ant’Ella toda la clerecía*”⁵⁰–; ya sobre el final del texto prologal, manifiesta el propósito del libro que está componiendo: “*Quiero en estos árboles un ratiello sobir / e de los sos miraclos algunos escrivir*”⁵¹. El gesto de subir a los árboles y escribir allí los milagros de la Virgen es el modo indirecto y alegórico que haya Berceo para manifestar que su intención es sumarse al coro de pájaros que cantan las alabanzas, las *laudes* de María, como un ave más, y, por lo tanto, su modo también de sentar que el propósito de sus relatos milagrosos no es didáctico ni moral, sino encomiástico. En cuanto laudatorio, el milagro mariano se inscribe en el tercero de los tres grandes géneros discursivos de la Antigüedad, que el Medioevo conservó, vale decir, el *genus demonstrativum*, que no se propone probar ni argumentar en favor de una tesis o demostrar la verdad de un hecho pasado o la conveniencia de un hecho futuro –como hacen, respectivamente, los géneros *iudiciale* y *deliberativum*, que versan sobre cosas inciertas o *res dubia* que requieren demostración–, sino simplemente alabar una realidad evidente e indudable, una *res certa* de todos admitida⁵², en este caso, las excelencias de María⁵³.

⁵⁰ Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, estr. 27b, 567; 30b, 569.

⁵¹ *Ibid.*, estr. 45ab, 571.

⁵² “Tria genera sunt causarum, quae recipere debet orator: demonstrativum, deliberativum, iudiciale. Demonstrativum est, quod tribuitur in alicujus certae personae laudem vel vituperationem. Deliberativum est in consultatione, quod habet in se suasionem et dissuasionem. Iudiciale est, quod positum est in controversia et quod habet accusationem aut petitionem cum defensione” (*Rhétorique à Herennius*. Texte revue et traduit avec introduction et notes par Henri Bornecque [Paris: Garnier, s.d.], I, ii, 2, 4); cfr. Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura* (Madrid: Gredos, 1966), I, 106-110; Quintilien, *Institution oratoire*. Texte établi et traduit par Jean Cousin. 7 vols. (Paris: Les Belles Lettres, 1975-1980), I, vii, 1, vol. I, 117; III, iv, 8, 15-16, vol. II, 152, 154; III, vii, 1, 3, 6, vol. II, 188-190; III, viii, 1-3, 22, 25, 33, 36; vol. II, 196-197, 201-202, 204-205; IX, iv, 130, vol. V, 267-268.

⁵³ Cfr. González, *Los Milagros de Berceo*, 137-170; “Los Milagros de Nuestra Señora”, 192-225.

Por el contrario, el milagro hagiográfico sí se relaciona con cierto didactismo, pues sin dejar de consistir en una alabanza del santo protagonista, lo que se propone ante todo es aportar pruebas en orden, precisamente, a la demostración de su santidad, a su acreditación como amado de Dios y por ello eficaz intercesor ante Él. Obra en esto el hagiógrafo como el autor sagrado de los Evangelios, cuyos relatos de los milagros de Jesús se orientan también a la demostración y al testimonio de su divinidad y su misión salvífica⁵⁴. Allí donde la santidad de María no debe ser demostrada, pues es obvia –María ya está en el cielo–, la santidad de los protagonistas de las hagiografías sí debe probarse, pues constituye aún, en las instancias de su vida terrena, una *res dubia*, una verdad incierta. Los milagros hagiográficos pertenecen por lo tanto al género deliberativo, y dentro de él bien pueden entenderse como *exempla*, pues todos los hechos de la vida del santo que recoge el hagiógrafo se presentan al receptor como emulables, como modelos de conducta, como objetos de imitación e inspiración⁵⁵, según sucede con los hechos de todo héroe, por definición ejemplar de acuerdo con las características de la matriz heroica. En razón del ya mencionado carácter *hiperdúlico* del culto mariano, la ejemplaridad y la identificación no funcionan como fundamentos del vínculo entre la incomparable e inalcanzable María y sus devotos. Sí funcionan, en cambio, como base de una relación de cercanía con los demás santos, que resultan por ello *realmente* ejemplares e imitables, y no solo en el plano de una

⁵⁴ “Il y a, dans le miracle, une fonction juridique ou de légitimation, qu’on ne saurait évacuer. Dans toute la tradition biblique, le miracle a pour fonction principale de garantir une mission comme divine. C’est un geste de Dieu attestant l’authenticité d’une mission confiée par lui. Vu sous cet angle, il a en quelque sorte une valeur *juridique*: c’est la lettre de créance de l’envoyé de Dieu” (Latourelle, *Miracles de Jésus*, 329); “On parle aussi du miracle-légitimation, ou du miracle comme signe confirmatif, apologetique, juridique. Cette fonction du miracle, souligné dans toute l’Écriture, l’est également dans toute la tradition chrétienne. Le miracle se présente alors comme la lettre de créance de l’authentique messager de Dieu, comme le sceau de la toute-puissance de Dieu sur une mission ou une parole qui se réclame de lui. À l’intérieur de cette fonction d’attestation, il importe toutefois de distinguer deux conditions bien différentes: celle du simple prophète et celle toute spéciale du Christ. [...] Il ne s’ensuit pas toutefois que le miracle confirme comme vraie toute parole tombée des lèvres du prophète. Il faudra considérer avec soin quelle est la mission du prophète et quel est le point précis que le miracle couvre de sa garantie. Bien différente est la condition du Christ. Celui-ci se présente non seulement comme l’envoyé de Dieu, mais comme le Fils du Père, partageant avec lui la connaissance et la puissance. [...] Dans ce cas, les miracles qu’il accomplit en son nom propre attestent la vérité de sa condition de Fils envoyé par le Père” (*Ibid.*, 344-345; *cfr.* Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús*, 298-300).

⁵⁵ *Cfr.* Baños Vallejo, *Las vidas de santos*, 70-71; *La hagiografía*, 124-128.

aspiración o una meta imposibles, como sucede con María o con el mismo Jesús.

Ahora bien, ¿Qué tipo de macroestructura configuran estas dos clases diversas de microtextos miraculísticos en su sucesión y sumatoria dentro de la obra mayor que los contiene? Es evidente que los 25 relatos milagrosos de María que componen MNS no se integran en una trama global que los vincule entre sí, toda vez que afectan a beneficiarios que no tienen nada que ver unos con otros, que son absolutamente episódicos, y que la misma protagonista de la obra, la Virgen, tampoco inscribe sus intervenciones en una línea temporal-causal que las relacione. Al no actuar María desde su vida terrena, sino desde su vida de gloria en el cielo, no existe en MNS una cabal *biografía* que unifique sus acciones o que las integre en una semántica global de índole vital. Los milagros marianos se suceden acumulativamente, no integrativamente; significan cada uno por sí mismo, no relacionándose unos con otros, y su sucesión no supone progresión argumentativa ni semántica algunas, sino apenas la reiteración, la recursividad de la alabanza en que consisten y del sentido último y único que cada milagro propone y se basta por sí solo a transmitir: que María es loable en grado extremo, a causa de su poder y su misericordia sin par. Frente a esta condición recursivo-acumulativa de los milagros de MNS, los de las vidas de Millán y Domingo diseñan una macroestructura netamente progresiva, pues ellos sí se inscriben en biografías que decurren según los cauces temporales y causales propios de la vida humana, se articulan entre sí mediante referencias de unos a otros, reflejan distintas instancias en la evolución psíquica y moral de los protagonistas, y –lo más importante– ponen de manifiesto en su sucesión y en la concreción de prodigios variados y cada vez mayores un *progreso* en la santidad de Millán y Domingo, que aparecen cada vez más virtuosos, más sabios, más poderosos y más eficaces en su camino de amigos de Dios⁵⁶. Los milagros, sin perjuicio de algunas

⁵⁶ Las propuestas de estructura para VSM y VSD ponen de relieve, con los matices y las diferencias de planteo que resultan propias de la visión de cada crítico, el carácter ascendente y progresivo de la perfección moral y vital de los protagonistas. Cfr. Fernando Baños Vallejo, "Lo sobrenatural en la *Vida de Santo Domingo de Silos*". *Berceo* nº 110-101 (1986): 21-32; Joaquín Gimeno Casaldueiro, "Berceo: composición y significado de la *Vida de Santo Domingo de Silos*", en su *La creación literaria de la Edad Media y del Renacimiento* (Madrid: José Porrúa Turanzas, 1977), 3-17; Marceliano González Domínguez, "La estructura gótica en los poemas hagiográficos de Berceo". *Berceo* nº

muestras o primicias que se adelantan a instancias muy prontas y precoces de ambos biografiados, suelen ocurrir después de una larga preparación ascética que domina en toda la primera parte de sus vidas, y aun alcanzada la madurez espiritual, cada nueva situación de necesidad o de peligro que se les presenta suponen para Millán y Domingo el alcance de una nueva meta, la demostración de una nueva capacidad o la manifestación de una cercanía cada vez mayor con Dios. Una vez ocurrida la muerte, los milagros que obran desde el cielo se suman a los previos para ratificar la santidad demostrada durante su vida terrena, y para enfatizar que en la gloria poseen una eficacia aún más grande y sorprendente. Este distinto encuadre genérico de los milagros marianos y los hagiográficos conlleva una diferente asignación de destinatarios y de funciones ilocutivas. Si el milagro mariano se define genéricamente como una alabanza, va de suyo que el acto de habla ilocutivo subyacente⁵⁷ –esto es, el acto de habla que expresa la intención del emisor⁵⁸– es de naturaleza *asertivo-laudatoria*, lo cual permitiría reducir el entero relato del milagro a este acto de habla fundante: *María, tú eres poderosa y misericordiosa, lo cual merece mi alabanza*. Adviértase que la forma misma de la aserción, en segunda persona, define al destinatario del enunciado: María misma. Más allá de cualquier otro consumo eventual, y del provecho que colateralmente pudieran proporcionar a variados oyentes o lectores, los milagros marianos de Berceo se dirigen a María, tienen a la Virgen por principal destinataria, como ocurre con toda alabanza, y consisten por ello, en última instancia, en una forma de plegaria. Contrariamente, el acto de habla ilocutivo que subyace en el milagro hagiográfico es de índole *asertivo-descriptivo*, según esta

118-119 (1990): 105-116; Aldo Ruffinatto, “Hacia una teoría semiológica del relato hagiográfico”. *Berceo* nº 94-95 (1978): 105-131; Frida Weber de Kurlat, “Notas para la cronología y composición literaria de las vidas de santos de Berceo”. *Nueva Revista de Filología Hispánica* nº XV, 1-2 (1961): 113-130; Rafael Sala, *La lengua y el estilo de Gonzalo de Berceo. Introducción al estudio de la Vida de Santo Domingo de Silos* (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1983), 33-49; Francisco Javier Grande Quejigo, *Hagiografía y difusión en la Vida de San Millán de la Cogolla de Gonzalo de Berceo* (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2000), 41-69.

⁵⁷ Todorov ha postulado que todo género discursivo puede y debe reducirse, para su análisis e interpretación, al acto de habla básico del cual procede como desarrollo o expansión verbal. Tzvetan Todorov, “El origen de los géneros”, en su *Los géneros del discurso* (Caracas: Monte Ávila, 1996), 47-64.

⁵⁸ Tanto el concepto de acto ilocutivo como las nociones generales de la teoría de los actos de habla a los que nos referimos aquí proceden de la formulación clásica de Austin. Cfr. John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones* (Barcelona: Paidós, 1990), 138-168.

posible fórmula: *Millán/Domingo es virtuoso y por ello eficaz intercesor ante Dios, lo cual lo convierte en digno de imitación*. La aserción no se dirige ahora a los santos, sino se limita a hablar de ellos; en tanto María era a la vez el tema y la destinataria de la frase –y por desarrollo, del entero relato miraculístico en el que esta frase se expande–, Millán y Domingo son solamente el tema, mas no los destinatarios; estos no aparecen textualizados, pueden ser todos, podemos ser todos, pues la imitabilidad de los santos interpela a una audiencia inespecífica y enorme.

Hemos mencionado el carácter progresivo de la macroestructura que diseñan, al sucederse, los milagros hagiográficos, macroestructura cuya fuerza narrativa descansa en una suerte de *crescendo* semántico que se construye sobre la base de hechos milagrosos cada vez más sorprendentes que atestiguan una santidad cada vez más irrefutable en el agente intercesor. Los milagros que articulan esta estructura de creciente impacto pueden clasificarse, en primera instancia, en *intelectivo-discursivos* –las profecías, que pueden ser, respectivamente, mentales o verbales– y *fácticos*, y en un segundo nivel, atendiendo solo a los fácticos, que son los más numerosos, en *milagros del cuerpo* o del microcosmos –básicamente, *curaciones*, en su enorme mayoría de ciegos y paralíticos o tullidos, aunque ocasionalmente pueden mencionarse otras patologías, como la sordomudez⁵⁹, la epilepsia⁶⁰ o las manos secas o rígidas⁶¹; caben también aquí las *anticuraciones*, nombre que damos al daño corporal o la enfermedad que se obran como castigo de personajes malvados⁶², y las *reanimaciones*, o vueltas a la vida de los muertos⁶³–; *milagros del mundo* o del macrocosmos –los que obran sobre el orden natural o social más allá de sus leyes habituales, como el alargamiento de la viga para la construcción del hórreo y la multiplicación del vino obrados por San Millán⁶⁴, o las liberaciones

⁵⁹ Berceo, *Vida de Santo Domingo*, estr. 557-570, 399-401.

⁶⁰ *Ibid.*, estr. 397-418, 359-363.

⁶¹ *Ibid.*, estr. 617-621, 414-415; estr. 675-678, 427-428.

⁶² Berceo, *Vida de San Millán*, estr. 271-278, 195-197.

⁶³ *Ibid.*, estr. 342-361, 213-217. Llamamos reanimación, y no resurrección, a la vuelta a la vida de un muerto, en razón de que la segunda denominación cabe reservarla exclusivamente para la definitiva vuelta a la vida en el Fin de los Tiempos y en el Cielo, y no para la vuelta transitoria a una vida terrena que volverá a desembocar, llegado su momento, en la muerte. Cfr. Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús*, 293; Latourelle, *Miracles de Jésus*, 283.

⁶⁴ Berceo, *Vida de San Millán*, estr. 225-252, 183-191.

de cautivos por Santo Domingo–; y *milagros contra el demonio*, es decir, los múltiples *exorcismos* que los santos obran para liberar a los posesos –la gran mayoría–, para liberarse a sí mismos del asedio del Maligno⁶⁵, o bien para liberar una casa o espacio de la presencia de un espíritu malo que atormenta a su morador sin poseerlo aún⁶⁶. En cuanto a las profecías y visiones, pueden asimismo encuadrarse en las tres clases discernidas en caso de que: 1) anuncien un hecho referido a un cuerpo o, metonímicamente, a una persona –como la profecía de Domingo que vaticina la llegada de sus propias reliquias, tras su muerte, al monasterio de Silos⁶⁷–; 2) anuncien un hecho que involucra a una realidad más amplia y exterior al santo mismo –la profecía de Domingo que certifica que muy pronto llegará una donación que pondrá fin a la falta de alimentos en el monasterio⁶⁸–; 3) anuncien algo referido directa o indirectamente al demonio –la oblicua profecía de Domingo al ladrón que le ruega ser salvado de la cárcel, por la que le asegura que si lo sacara de ella su alma se condenaría⁶⁹–. Va de suyo que estas categorías pueden combinarse; todos los exorcismos implican el cese de los efectos corporales negativos que la posesión produce, y en tal sentido se asimilan parcialmente a las curaciones; algunas profecías combinan anuncios atinentes al cuerpo y al mundo, como la de San Millán que vaticina su propia muerte corporal y la destrucción de la ciudad de Cantabria⁷⁰.

Estas tres clases de milagros hagiográficos, que operan sobre los cuerpos, sobre el mundo o sobre el demonio, y que se corresponden por ello con los términos de la tradicional fórmula catequística acerca de los tres grandes enemigos del alma y de la salvación, expresan y sintetizan acabadamente la cabal *enormidad* de las empresas del santo, la dimensión sobrehumana de sus obras, la desmesura de su actividad, que viene dada no solo por la índole de los hechos obrados, sino también por la aparatosidad, la pompa, la difusión y la publicidad que suele rodearlos, en abierto

⁶⁵ *Ibid.*, estr. 199-224, 177-183.

⁶⁶ *Ibid.*, estr. 181-198, 173-177.

⁶⁷ Berceo, *Vida de Santo Domingo*, estr. 279-287, 329-331.

⁶⁸ *Ibid.*, estr. 444-461, 369-375.

⁶⁹ “Más vale que enfermo a paraíso vayas / que sano e valient en el infierno cayas...” (*Ibid.*, estr. 432ab, 367).

⁷⁰ Berceo, *Vida de San Millán*, estr. 279-293, 197-201)

contraste con los milagros de Jesús, para los cuales este pedía siempre discreción e incluso secreto⁷¹. Dada la matricialidad heroica en la que inscribimos las vidas de santos, y atentos al tradicional motivo de la *hybris* o desmesura del héroe en la épica tradicional, cabe preguntarnos si tiene algo que ver con tal motivo la ostentación de poder que subyace a la ejecución de milagros por parte de Millán y Domingo. La respuesta, desde luego, no debería ser taxativa, sino en extremo matizada. En la concepción griega, la *hybris* no radica tanto en la enormidad de los hechos que obran los héroes, sino en la actitud o disposición anímica con que estos los obran; se trata, en consecuencia, de una realidad antes psicológica y moral que meramente factual. Es la desmesura del alma, y no la de los hechos, la que se pone en evidencia y se reputa como digna de reprensión y castigo por parte de los dioses. Acaso podríamos caracterizar al milagro como un exceso, como una desmesura, como una imprudencia incluso, en el plano ontológico, pero jamás en el psicológico o moral, toda vez que los santos lo ejecutan siempre con una actitud de manifiesta humildad, que se evidencia en la sumisión absoluta de su voluntad y su obrar a la voluntad de Dios. Si el milagro es, o puede ser entendido objetivamente como un exceso, por lo que en el plano de la facticidad desnuda supone de obliteración o subversión del orden habitual de la naturaleza, no lo es subjetivamente, desde el punto de vista del talante espiritual y moral de la persona que lo ejecuta en cuanto dócil y siempre prudente intercesor de la voluntad divina. Más aun, bien puede postularse la paradoja de que en la medida y la humildad subjetivas del ejecutor es donde radica la potencia instrumental que hace posible la concreción del milagro en cuanto hecho de suyo excesivo y desmesurado, según explicamos al analizar la función de la plegaria, marca inequívoca de la subordinación del deseo del santo al deseo de Dios. *Es la medida espiritual del sujeto la causa paradójica de la desmesura fáctica del objeto*, entendiendo por objeto tanto al milagro en sí cuanto a su divulgación y fama posteriores. Solo bajo este resguardo podemos, en consecuencia, asimilar parcialmente la desmesura del milagro a la *hybris* del héroe épico. El milagro es en las hagiografías el perfecto

⁷¹ Sobre todo en Marcos (1, 44; 5, 43; 7, 36), pero también en Mateo (9, 30). Cfr. Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús*, 307-309.

equivalente fáctico, operativo, de la *proeza*, de la hazaña bélica que caracteriza la actividad del héroe guerrero, pero esta no requiere necesariamente de la humildad espiritual para su concreción; puede haberla, y si la hay, resulta ciertamente loable –el caso del Cid es paradigmático a este respecto–, pero no es en absoluto indispensable para que la proeza ocurra y sea considerada notable en sí misma, según testimonian casos célebres de héroes desmesurados, arrogantes y soberbios como Aquiles, Áyax, Agamenón, Hércules. La santidad, a diferencia del heroísmo bélico, se funda en un *ethos* de la *kénosis*, de acuerdo con el modelo crístico y con el precepto evangélico⁷², en un tipo peculiar de *areté* cuya clave, cuya excelencia, no radican en el ensalzamiento, sino en la humillación.

Volviendo ahora a nuestro análisis contrastivo de la macroestructura de los milagros marianos y hagiográficos, no estaría completo el abordaje si no hiciéramos referencia al papel que, más allá de los protagonistas santos, desempeña en cada especie el resto de los personajes involucrados, en particular los beneficiarios del hecho milagroso. En el milagro mariano, si bien María es el actante principal que inequívocamente hace avanzar la acción mediante su potentísima intervención milagrosa, el espacio concedido a los beneficiarios no es pequeño; estos aparecen cuidadosamente caracterizados, sus psicologías se diseñan en forma compleja y detallada, y las alternativas de sus vidas se recogen con pormenores en la prehistoria, esto es, en la primera de las cuatro partes en que se subdivide el texto. Así sucede, en cierto modo, por razones de técnica e interés narrativos: dado que María actúa “desde arriba y desde fuera” de la vida terrena, y que sus intervenciones no se inscriben en una biografía, el poeta sabe que debe compensar la falta de historia de María con el diseño de otras breves historias que confieran interés a su relato, que proporcionen materia argumental suficiente para que su narración no resulte vacía o carente de tensión. En las hagiografías, en cambio, los santos protagonistas sí actúan desde la tierra y desde la trama temporal-causal de su propia vida, sí poseen biografía, una biografía rica y cargada de acontecimientos

⁷² “Qui autem se exaltaverit, humiliabitur: et qui se humiliaverit, exaltabitur” (Mt. 23, 12); “quia omnis, qui se exaltat, humiliabitur: et qui se humiliat, exaltabitur” (Lc. 14, 11).

y peripecias, razón por la cual ya no existe la necesidad de compensar su ausencia mediante el incremento de material dedicado a los personajes beneficiarios; estos aparecen, en consecuencia, mucho menos desarrollados en su descripción caracterológica y en la narración de sus hechos, poco y nada se nos dice sobre su vida anterior al milagro, y aun en relación con esta la información que se nos proporciona sobre ellos es apenas la esencial para la comprensión de la situación planteada. En el milagro mariano, la Virgen llena la historia con su sola presencia poderosa y piadosa; en el hagiográfico, en cambio, Millán y Domingo colman sus respectivas vidas con abundancia de hechos y, a través de ellos, con información igual de abundante sobre su personalidad. La biografía mayor de los santos deja poco espacio para la emergencia de las biografías menores de los demás personajes; María, por el contrario, no necesita de presencia biográfica para dominar el relato, lo hace desde fuera del tiempo y de la tierra, lo cual deja lugar suficiente para que en ellos florezcan las microbiografías de sus devotos.

7. Conclusiones: “que sean tres los libros e uno el dictado”

De acuerdo con lo establecido en nuestros puntos 3 y 4, las vidas de santos se encuadran en un tipo de matricialidad heroica signada por la bidireccionalidad de las relaciones sujeto-objeto, según la cual ambos polos de la acción se modifican meliorativamente en forma recíproca; sin embargo, en razón del peculiar juego de voluntades que se establece en las acciones del héroe, que no dependen solamente de sus propios deseos, sino principalmente de la subordinación de sus deseos al *imperium* de Dios, de la *puesta en coincidencia*, podría decirse, de la voluntad humana con la voluntad divina, los milagros hagiográficos, entendidos en su sucesión y articulación como una verdadera columna vertebral del macrorrelato, implican una cierta mixtura de matricialidad cosmogónica que penetra en el seno de la heroica, pues en el milagro el rol actancial del sujeto, asumido fenoménicamente por el santo, remite a un sujeto mayor y decisorio, Dios mismo, cuya voluntad es el origen último de la acción realizada y la única garantía de su eficacia. Ahora bien, los

modos y los ritmos peculiares con los que la matriz cosmogónica se mixtura con la heroica tienen mucho que ver con la segmentación en partes del entero relato hagiográfico.

Más allá de las particiones más numerosas o detalladas que algunos críticos han propuesto para VSM y VSD, hay que tener siempre presente que el propio Berceo estableció para ambas hagiografías una división en tres partes, que hace explícita en una muy citada estrofa de VSD⁷³: “*Señores e amigos, Dios sea end laudado,/ el segundo libriello avemos acabado,/ queremos empeçar otro a nuestro grado,/ que sean tres los libros e uno el dictado.// Como son tres personas e una Deïdad,/ que sean tres los libros, una certanedad,/ los libros sinifiquen la sancta Trinidad,/ la materia ungada la simple Deïdad*”.⁷⁴

Más allá de las razones simbólicas y trinitarias que hayan impulsado al poeta a dividir sus dos hagiografías en tres libros, advertimos que el esquema nos ayuda mucho a clarificar tanto el proceso de melioración bidireccional, propio de la matriz heroica, como la parcial mixtura de elementos cosmogónicos que se hace presente en ambas obras, mixtura que de ningún modo basta –nos apresuramos a aclarar– para que se ponga en duda la inequívoca matricialidad heroica que define a la vida de santo como especie narrativa. En el libro primero, tanto Millán como Domingo asisten al despertar de su vocación religiosa y emprenden el arduo camino de la mortificación y santificación, mediante penitencias, ayunos, oraciones y padecimientos varios: hay un voluntario alejamiento del mundo y la adopción de la vida eremítica, un retorno para asumir funciones sacerdotales, el enfrentamiento con eventuales

⁷³ Tanto Gimeno Casaldueiro (“Berceo, composición y significado”, 3-17) como Ruffinatto (“Hacia una teoría semiológica”, 105-131) establecen, el primero para VSD y el segundo para VSD y VSM, una división interna en nueve partes, pero ambos pecan de asimetría y desproporción, al dedicar, respectivamente, siete y seis partes a la relativamente breve materia narrativa que se contiene en el libro I de los discernidos por Berceo, en tanto despachan urgidamente los libros II y III como equivalentes a las partes octava y novena (Gimeno Casaldueiro) o séptima, octava y novena (Ruffinatto). En cuanto a la estructura que propone Baños Vallejo, se trata de un esquema general aplicable a un corpus de hagiografías mucho más amplio que las berceanas, e intenta, juzgamos que con éxito, integrar y superponer a la tripartición del propio Berceo la moderna propuesta triádica de los posibles narrativos de Brémond, de modo tal que en el primer libro de Berceo Baños distingue dos partes (deseo de santidad o virtualidad, proceso de perfeccionamiento o puesta en obra de la virtualidad), y reparte su tercera sección (santidad probada, o realización exitosa de la puesta en obra) entre los libros segundo y tercero de Berceo, que dan cuenta de los milagros *in vita* y los milagros *in morte* (Baños Vallejo, *Las vidas de santos*, 107-109ss; *La hagiografía como género*, 136-138ss). Cfr. Grande Quejigo, *Hagiografía y difusión*, 43-50.

⁷⁴ Berceo, *Vida de Santo Domingo*, estr. 533-534, 393.

antagonistas, la fundación o la restauración de monasterios, un nuevo sacrificio implicado en la asunción de cargos de gobierno como el priorato o el abadiato. En el libro segundo el santo recibe el premio de la consecuente y resistente virtud demostrada a lo largo del primero, esto es, la capacidad de obrar milagros, cuyas alternativas se narran con detalle para certificar la santidad alcanzada. También en el libro segundo, al cabo de una larga vida de granados frutos espirituales, se incluye el relato de la muerte del protagonista, tan ejemplar y santa que se suma a los milagros como prueba del amor divino. En el libro tercero, finalmente, tienen lugar los milagros *in morte*, obrados por intercesión del santo ya en el cielo.

Intentemos ahora una lectura de los contenidos de cada libro a la luz de la matricialidad heroica y su bidireccionalidad meliorativa. Si bien la melioración recíproca de sujeto y objeto está vigente a lo largo de todo el macrorrelato, todo parece indicar que en el libro primero es el sujeto quien mayormente se mejora, como efecto de la oposición que el objeto le ofrece; se trata de la etapa ascética y esforzada de su vida, en la que son ante todo su alma, su carácter, su temple, quienes crecen en virtud, en sabiduría, en fortaleza, a causa de las privaciones, los dolores y las ingratitudes que el mundo tanto natural como social –hambre, sed, cansancio, injusticias, ingratitudes– le enfrenta para resistirse a su *proeza* espiritual. En el libro segundo, por el contrario, es el objeto el que resulta más inequívocamente mejorado, merced a los milagros que el santo obra. Si bien la santificación del protagonista no se detiene nunca, y cada milagro supone en él un progreso en el camino de la virtud, según se dijo, se trata del incremento o la intensificación de una virtud ya alcanzada en la parte anterior, de una santidad que se manifiesta mediante testimonios cada vez más sorprendentes o espectaculares, pero que es esencialmente la misma; por el contrario, el mundo natural y social sí mejora ostensiblemente, pues es en esta parte donde, gracias a los milagros, se manifiestan inequívocamente las primicias de la nueva creación, el adelanto de los nuevos cielos y la nueva tierra que cada milagro proclama. Cada enfermo curado, cada poseso exorcizado, cada cautivo liberado, cada hambriento alimentado gracias a los milagros de Millán y Domingo, ven en sí mismos restauradas una dignidad y

una felicidad que son las propias de la humanidad originaria y de la humanidad final. En el libro tercero, por último, tiene lugar la integración armónica y la consumación definitiva de ambas mejoras, la subjetiva y la objetiva, por cuanto el sujeto alcanza mediante su muerte y glorificación en el cielo el máximo grado posible, y definitivo, de melioración, y el objeto, el mundo terreno, recibe también su cuota de mejoría con cada milagro que el santo glorificado realiza desde el cielo para su beneficio.

¿Y cómo se lleva a cabo, según este esquema tripartito, la mixtura de la matriz cosmogónica en la heroica a la que hemos aludido? La cosmogonía, como decíamos, opera como sustrato a lo largo de las tres partes, pues la gracia de Dios guía la inicial vocación del protagonista por la santidad y dirige sus pasos por el camino de ascesis que habrá de conducirlo a ella; una vez alcanzada, en la segunda parte es Dios mismo, como bien sabemos, quien quiere y obra realmente los milagros que el santo solo ejecuta instrumentalmente. Pero es en la tercera parte donde la mixtura cosmogónica encuentra su máxima manifestación, toda vez que el santo en el cielo alcanza esa total identificación con la voluntad de Dios que en las partes previas llevaba a cabo de manera parcial, aunque siempre sincera y ejemplar. Conforme se incrementa, con el sucederse de los tres libros, la cuota de matricialidad cosmogónica, va disminuyendo concomitantemente el grado de *esfuerzo* con que el héroe ejecuta sus acciones y lleva a cabo su proyecto. En la parte primera, el esfuerzo es máximo, y de acuerdo con las pautas estrictamente heroicas el sujeto obra su deseo en forma siempre paulatina, parcial y esforzada, según se desprende de la duración y las dificultades de sus penitencias y mortificaciones, que resultan al cabo eficaces, según es propio de su matriz, pero también penosas y llenas de obstáculos. En la segunda parte, disminuye el esfuerzo, aunque no desaparece, pues en la ejecución de los milagros el protagonista debe dar muestras de perseverancia en la oración, en los ritos, y en la práctica de la virtud; no pena ni sufre como en la etapa de las mortificaciones y la vida ascética, pero sus milagros nunca son instantáneos, sino el fruto de un proceso y la respuesta a su sumisión a Dios. Es en la tercera parte donde el esfuerzo desaparece, porque el santo está en el cielo, y en el cielo no hay esfuerzo alguno, ni siquiera el que

supone acomodar los propios deseos a los de Dios, ya que la identificación de ambas voluntades es plena. Si en el libro primero la voluntad del sujeto busca denodadamente acomodarse a la de Dios mediante una demorada ascesis, y en el libro segundo lo logra puntual y ocasionalmente con cada milagro obrado, en el libro tercero se consuma definitivamente la identificación total y permanente de las dos voluntades. En consecuencia, también implica el pasaje de cada parte a la siguiente una consolidación y un perfeccionamiento del *proyecto* vital que define la acción heroica, conforme ese proyecto pasa de ser meramente *personal* – aunque bueno y santo de suyo – en la definición de su vocación religiosa inicial, a ser *comunitario* en la operación de los milagros, que se orientan casi siempre –salvo en muy pocos casos en que el mismo santo es beneficiario de su acción milagrosa– al bien y la mejora del prójimo, para devenir por último en *providencial* al identificarse, ya en el cielo, con los designios mismos de santidad y salvación que Dios tiene establecidos para la humanidad toda. Adviértase a este respecto cómo suelen ser los milagros obrados *in morte* los de mayor alcance histórico o metafísico, en cuanto testimonios de este máximo grado providencial y cósmico del proyecto del héroe-santo, ya se trate de la reanimación de la niña muerta o de la espectacular intervención que posibilita la victoria cristiana en la batalla de Simancas contra los musulmanes, en el caso de Millán⁷⁵, ya se trate de las liberaciones de cristianos cautivos de moros que, para mayor honra de la fe, obra Domingo⁷⁶. Según se suceden los libros, pues, el proyecto de santidad de los protagonistas se acomoda más y mejor al proyecto mismo de Dios, a su Providencia. Acaso no sea esta una razón menor a la hora de ratificar, en respeto del plan artístico del poeta y en coincidencia con su punto de vista, la absoluta pertinencia estructural y semántica de la tripartición de ambas hagiografías, mucho más apropiada que cualesquiera otras propuestas críticas tal vez más pomenorizadas, pero no tan bien fundadas en la semántica global del texto.

⁷⁵ Cfr. Berceo, *Vida de San Millán*, estr. 342-361, 213-217; estr. 362-481, 217-247.

⁷⁶ Cfr. Berceo, *Vida de Santo Domingo*, estr. 644-674, 421-427; estr. 700-730, 435-441.

Referencias

- Alfonso el Sabio. *Código de las Siete Partidas, en Códigos españoles concordados y anotados*. Madrid: Imprenta de la Publicidad, 1848
- Alviar, Juan José. *Escatología*. Pamplona: Eunsa, 2007.
- Antología castellana de relatos medievales (Ms.Esc. h-t-13)*, editado por Carina Zubillaga. Buenos Aires: Secrit, 2008.
- Austin, John L. *Cómo hacer cosas con palabras. palabras y acciones*. Barcelona: Paidós, 1990.
- Bal, Mieke. *Teoría de la narrativa. Una introducción a la narratología*. Madrid: Cátedra, 1995.
- 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. “Lo sobrenatural en la *Vida de Santo Domingo*”. *Berceo*, nº 110-111 (1986): 21-32.
- Baños Vallejo, Fernando. *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2003.
- Bauzá, Hugo Francisco. *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, editado por Alberto Colunga y Lorenzo Turrado. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- Biaggini, Olivier. “Le temps des faits et le temps des mots: Gonzalo de Berceo et l’actualisation de l’histoire sacrée”, en *La concordance des temps. Moyen âge et époque moderne*, editado por Gilles Luquet, 97-126. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2010.
- Cacho Blecua, Juan Manuel. “Género y composición de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo”, en *Príncipe de Viana. Homenaje a José María Lacarra*, 49-66. Pamplona: Gobierno de Navarra, 1986.
- Diz, Marta Ana. *Historias de certidumbre: los Milagros de Berceo*. Newark: Juan de la Cuesta, 1995.
- Dolezel, Lubomír. *Heterocósmica. Ficción y mundos posibles*. Madrid: Arco Libros, 1999.
- Dolezel, Lubomír. “Possible Worlds of Fiction and History”. *New Literary History*, nº 29 (1998): 785-809.
- Dutton, Brian. “Gonzalo de Berceo y los cantares de gesta”. *Berceo*, nº 77 (1965): 407-416.
- Ebel, Uda. *Das altromanische Mirakel. Ursprung und Geschichte einer Literarischen Gattung*. Heidelberg: Studia Romanica, 1965.
- Fonck, A. “Prière”, en *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, XIII/1, 169-244. Paris: Letouzey et Ané, 1936.
- Genette, Gérard. *Figures III*. Paris: Éditions Du Seuil, 1972.

- Gimeno Casaldueiro, Joaquín. "Berceo: composición y significado de la *Vida de Santo Domingo de Silos*", en su *La creación literaria de la Edad Media y del Renacimiento*, 3-17. Madrid: José Porrúa Turanzas, 1977.
- González, Javier Roberto. "Una cuestión de género: ¿*Poema de Santa Oria*, o *Vida de Santa Oria*?" *Signum* n° 14, 1 (2013): 171-189.
- González, Javier Roberto. "Milagro mariano y relato cosmogónico: una posible pauta de dilucidación genérica", en *Literatura medieval hispánica: nuevos enfoques metodológicos y críticos*, editado por Gaetano Lalomia y Daniela Santonocito, 387-403. San Millán de la Cogolla: Cilengua, 2018.
- González, Javier Roberto. *Los Milagros de Berceo: alegoría, alabanza, cosmos*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2013.
- González, Javier Roberto. "Los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo, ¿*laus* o *exemplum*?" *Gramma* n° 22, 48 (2011): 192-225.
- González, Javier Roberto. "Plegarias y mundos posibles en Gonzalo de Berceo". *Berceo* n° 150 (2006): 45-71.
- González Domínguez, Marceliano. "La estructura gótica en los poemas hagiográficos de Berceo". *Berceo* n° 118-119 (1990): 105-116.
- Gonzalo de Berceo. *Obra completa*, editada por especialistas varios, coordinada por Isabel Uría. Madrid: Espasa Calpe, 1992.
- Grande Quejigo, Francisco Javier. *Hagiografía y difusión en la Vida de San Millán de la Cogolla de Gonzalo de Berceo*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2000.
- Kasper, Walter. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1984.
- Latourelle, René. "Milagro", en *Diccionario de Teología Fundamental*, editado por René Latourelle y Rino Fisichella, 934-959. Madrid: Ediciones Paulinas, 1992.
- Latourelle, René. *Miracles de Jésus et théologie du miracle*. Montréal/Paris: Bellarmin/Du Cerf, 1986.
- Latourelle, René. *Teología de la Revelación*. Salamanca: Sígueme, 1979.
- Lausberg, Heinrich. *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*. 3 vols. Madrid, Gredos: 1966.
- Léon-Dufour, Xavier. *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1986.
- Lewis, David. *Counterfactuals*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- McHale, Brian. *Postmodernist Fiction*. London-New York: Routledge, 1987.
- Metz, Johan Baptist. "Milagro", en *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, dirigida por Karl Rahner, IV, 595-599. Barcelona: Herder, 1984.
- Monden, Louis. "Milagros de Jesús", en *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, dirigida por Karl Rahner, IV, 599-605. Barcelona: Herder, 1984.
- Montoya Martínez, Jesús. *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media. (El milagro literario.)* Granada: Universidad de Granada, 1981.

- Montoya Martínez, Jesús. "El 'milagro literario' en Berceo a la luz de la retórica medieval". *Incipit* n° 20-21 (2000-2001): 13-42.
- Montoya Martínez, Jesús. "El milagro literario hispánico", en *La Chispa* '89. *Selected Proceedings*, editado por Gilbert Paolini, 211-220. Tulane: Tulane University, 1989.
- Pavel, Thomas. *Fictional Worlds*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- Perry, T. Anthony. *Art and Meaning in Berceo's Vida de Santa Oria*. New Haven/London: Yale University Press, 1968.
- Quintilien. *Institution oratoire*. Texte établi et traduit par Jean Cousin. 7 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1975-1980.
- Rhétorique à Herennius*. Texte établi et traduit avec introduction et notes par Henri Bornecque. Paris: Garnier, s.d.
- Romera Castillo, José. "Presuposiciones en los *Milagros de Nuestra Señora*. (Hipótesis sobre el género literario)", en *Actas de las Terceras Jornadas de Estudios Berceanos*, editado por Claudio García Turza, 149-159. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1981.
- Rozas López, Juan Manuel. *Los milagros de Berceo como libro y como género*. Cádiz: UNED, 1976.
- Ruffinatto, Aldo. "Hacia una teoría semiológica del relato hagiográfico". *Berceo* n° 94-95 (1978): 105-131.
- Ryan, Marie-Laure. "Introduction: from Possible Worlds to Virtual Reality". *Style* n° 29, 2 (1995): 173-183.
- Ryan, Marie-Laure. "Possible Worlds in Recent Literary Theory". *Style* n° 26, 4 (1992): 528-553.
- Sala, Rafael. *La lengua y el estilo de Gonzalo de Berceo. Introducción al estudio de la Vida de Santo Domingo de Silos*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1983.
- Scheler, Max. *El santo, el genio, el héroe*. Buenos Aires: Nova, 1961.
- Todorov, Tzvetan. "El origen de los géneros", en su *Los géneros del discurso*, 47-64. Caracas: Monte Ávila, 1996.
- S. Tomás de Aquino. *De potentia, en sus Quaestiones disputatae*, II, 157-187. Taurini-Romae: Marietti, 1965.
- S. Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, editada por Francisco Barbado Viejo. 16 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954-1960.
- Uría Maqua, Isabel. "El Poema de Santa Oria: cuestiones referentes a su estructura y género". *Berceo* n° 94-95 (1978): 43-55.
- Varaschin, Alain. "Le miracle selon Gonzalo de Berceo". *Atalaya* n° 9 (1998): 135-158.
- Weber de Kurlat, Frida. "Notas para la cronología y composición literaria de las vidas de santos de Berceo". *Nueva Revista de Filología Hispánica* n° XV, 1-2 (1961): 113-130.

Zecca, Alfredo Horacio. “Omnipotencia divina y libertad humana. Oración y Providencia en acción armoniosa: un estudio sobre Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 83, a. 2”. *Sapientia* nº 60, 218 (2005): 281-296.

El autor

Javier Roberto González es Doctor en Letras, Profesor Titular Ordinario de Literatura Española Medieval e Historia de la Lengua Española en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina, Investigador del CONICET y miembro de número de la Academia Argentina de Letras. javier_gonzalez@uca.edu.ar