

‘Mándote que lo digas’: tramas discursivas en el Milagro III de Berceo

Daniel Gustavo Gutiérrez*

Sumario

1. El milagro mariano como hecho de fe
2. La trama discursiva y ontológica del milagro
3. A modo de conclusión: milagro y verdad

Resumen

Centrado en el tercer Milagro de *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo, el presente trabajo se propone indagar el modo en que la condición ontológica determina el estatus discursivo y epistémico de las instancias enunciativas dentro del poema, a la vez que la manera en que Berceo las articula o al contrario las distancia profundizando el hiato entre ambas. El análisis del texto mariano recaerá sobre la representación discursiva de las fuentes humanas y divinas de la enunciación y en su dialéctica constitutiva, a fin de dar cuenta no sólo de la relación discurso/praxis tal y como aparece configurada en el texto, sino también del eventual rendimiento que esto acarrea en la lógica de la intervención mariana milagrosa.

Palabras clave. Berceo, Milagro III, ontología discursiva, intervención mariana.

Abstract

Focused on the third Miracle of Berceo's *Milagros de Nuestra Señora*, the present work intends to investigate the way in which the ontological condition determines the discursive and epistemic status of the enunciative instances within the poem, as well as the way in which Berceo it articulates or on the contrary the distance deepening the hiatus between both. The analysis of the Marian text will fall on the discursive representation of the human and divine sources of the enunciation and on its constitutive dialectic, in order to account not only for the discourse/praxis relationship as it appears configured in the text, but also for the eventual yield that this entails in the logic of the miraculous Marian intervention.

Keywords. Berceo, third Miracle, discursive ontology, Marian intervention.

La producción verbal medieval de contenido mariano cubrió diferentes manifestaciones genéricas: himno, oración, alabanza, *vita*, milagro. Esta última es la que elige tratar el riojano Gonzalo de Berceo.⁷⁵ *Milagros de Nuestra Señora* es una colección de veinticinco milagros que tiene como modelo una fuente latina que se remonta al siglo XI.⁷⁶

El presente trabajo se centra en el Milagro III ("El clérigo y la flor") a fin de indagar cómo la condición ontológica determina el estatus discursivo y epistémico de las instancias enunciativas divina y humana, así como también de qué manera Berceo las articula o al contrario las distancia profundizando el hiato entre ambas. El análisis del texto mariano recaerá sobre la representación discursiva de las fuentes humanas y divinas de la enunciación (con arreglo a los ejes de poder, saber y hacer en correlación con lo propio de la verdad absoluta y relativa inherente a cada plano del ser y del discurso) y en su dialéctica constitutiva (en función de la dinámica del perdón y del

* Daniel Gustavo Gutiérrez es Licenciado en Filosofía (UBA), Licenciado en Letras (UBA), Magister en Metodología de la Investigación Científica (UNLa) y doctorando en Letras Clásicas por la Universidad de Buenos Aires. momolundpolo@gmail.com

⁷⁵ En rigor, Berceo escribió también otras dos obras marianas aunque de contenido no estrictamente taumatúrgico: *Loores de Nuestra señora* y *Duelo que fizo la Virgen el día de la Pasión de su Hijo*.

⁷⁶ Entre los manuscritos que registran esta colección latina de milagros se pueden mencionar dos grupos: (a) *Miracula Beate Marie Virginis*: ms. Thott 128 (Biblioteca Real de Copenhague, 28 *miracula*), (b) los misceláneos: ms. 110 (Biblioteca Nacional de Madrid, s. XIII, 47 *miracula*), ms. Alcobacense 149 (Biblioteca Nacional de Lisboa, s. XII-XIII, 49 *miracula*), y el ms. 879 (Archivo de la Catedral de Zaragoza, 28 *miracula*); véase al respecto Becker (1910), Kinkade (1971), Carrera de la Red-Carrera de la Red (2000).

castigo, del servicio y de la recompensa, del uso efectivo y del uso responsable del lenguaje, etc.).

En definitiva, se tratará de dar cuenta no sólo de la relación discurso/praxis tal y como aparece configurada por el texto berceano sino también del eventual rendimiento que esto acarrea en la lógica de la intervención mariana milagrosa.

1. *El milagro mariano como hecho de fe*

En el plano del contenido, el milagro literario queda caracterizado por la procedencia divina del hecho milagroso y por la excepcionalidad del mismo. Inserta en y deudora de una cosmovisión teocéntrica, la naturaleza excepcional o maravillosa del *miraculum* es correlativa a la intervención directa o indirecta de una divinidad cuyos poderes suspenden o alteran las leyes naturales (la Virgen, por ejemplo, logrará que resuciten los muertos).⁷⁷ Cabe destacar que, precisamente, lo que despertaba el interés del hombre medieval no era tanto lo que acaecía según la ley natural, sino lo extraordinario. El milagro literario, pues, al representar un hecho excepcional o sobrenatural se erige como prueba de la potencia resolutive de la Virgen María, lo cual deriva en la orientación didáctica y laudatoria que adquiere esta forma literaria.⁷⁸

Esto último habilita la eficacia extranarrativa de los poderes de María, en tanto proporcionan, vía *imitatio* –y mediante un relato ejemplar y a la vez placentero– de la relación entre los actantes del milagro, modelos de conducta y devoción sustentados en una lógica por

⁷⁷ “El milagro –observa Montoya Martínez– entraba dentro de la dialéctica de relación del Creador con su creación. Concebida desde el punto de vista de que el Creador podía relacionarse con sus criaturas bajo “otro” orden al ordinario” (2000-2001, 25).

⁷⁸ La intención didáctica que subyace a cada uno de los milagros berceanos es también subrayada por Orduna (1967, 447).

la cual los piadosos, por ser inherentemente tales, serán premiados, mientras que los pecadores, por no ser intrínsecamente tales, serán auxiliados.⁷⁹

Un aspecto que vincula lo formal y lo ideológico puede hallarse en los comienzos y en los finales de cada milagro. En efecto, el Milagro III comienza con una apretada presentación de las cualidades –negativas y positivas– del protagonista (c.101-102) y de la circunstancia que concluye en su misteriosa muerte (c.103). Muerte que consume su desaparición física pero que mentará la salvación de su alma. Es este acontecimiento lo que se semiotiza como símbolo laudatorio de la Virgen (c.115).⁸⁰ Lo dicho exhibe su filiación con la orientación general del discurso cristiano en la medida en que lo que se persigue como fin último no es tanto *docere* cuanto *movere*, esto es, influir en y modificar la opinión del lector oyente propiciando su edificación en la fe. En definitiva, de lo que se trata con cada milagro es dar una prueba manifiesta de la ilimitada bondad de la Virgen en base a un mecanismo narrativo que articula la fe y la recompensa (cfr. Ebel, 1965; Saignieux, 1982).

2. La trama discursiva y ontológica del milagro

Al personaje del clérigo asesinado en el Milagro III podría caberle *more proprio* la categoría, que propone Campos Bustos para analizar la obra de Berceo, de ‘malo’ en tanto se trata de un pecador que está “ennos vicios seglares ferament embevido” (c.101b)^{81.82} Es preciso señalar

⁷⁹ Téngase en cuenta que el culto a la Virgen comienza a destacarse recién a partir de la segunda mitad del XII. De ahí la importancia ideológica que adquiere un género orientado a promocionar y consolidar la devoción a una figura que “empieza a incorporarse a un esquema de salvación cristiana” (Gerli, 1992, 20).

⁸⁰ Según Montoya Martínez, el milagro literario mariano es un discurso epidíctico cuya finalidad reside en “la alabanza del personaje a quien se atribuye la actuación extraordinaria” (2000-2001, 38).

⁸¹ En este punto la fuente latina del ms. Thott 128 es más específica: *clericus (...) qui erat levis moribus, seculi curis deditus, carnalibus eciam desideriiis ultra modum subiectus*. Berceo condensa en el sintagma “ennos vicios seglares ferament embevido” estas tres notas que explicita la fuente latina, las que podrían ser interpretadas como desidia (*levis moribus*), avaricia (*seculi curis deditus*) y lujuria (*carnalibus desideriiis subiectus*). Su condición sería, pues, la de un pecador capital agravado en su falta por la acumulación de las acciones pecaminosas (agravante indicado en el texto por el uso del adverbio “ferament” como cuantificador de “embevido”; García Turza (1984) glosa “ferament” –*feramient* es su lección– como ‘muy’). Núñez González (2007, 196) señala que en Berceo el concepto de ‘pecador’ suele

que la categorización dicotómica –y en buena medida maniquea– del ser humano en ‘bueno’ y ‘malo’ debe ser entendida en Berceo no como una categorización *a priori*, postulada en la inmediatez constitutiva del individuo, sino más bien *a fortiori*, como un atributo producido por una determinada acción o cambio de estado. En esta lógica, el ser humano es ‘malo’ no por su propia naturaleza sino por su praxis y su rendimiento moral. La maldad, que es inherente al pecado, resulta neutralizada e invertida por la intercesión bondadosa de María, quien salva a los pecadores de su propia acción malevolente. Para que esta salvación se haga efectiva, la Virgen actúa sobre el plano ontológico del pecador (“*apareció'l a un clérigo*”, c.105c) fundamentalmente a través de su acción discursiva (“*díssoli que fizieran en ello fallimiento*”, c.105d).

María siempre obra el milagro a favor de los pecadores. Su intervención es traslucida en el texto mediante todo un entramado de posicionamientos discursivos. Formalmente, el texto pone en juego dos roles, dos ontologías y dos planos enunciativos bien diferenciados entre sí. La Virgen nuclea una instancia que se erige como el Bien necesario para paliar la presencia efectiva del Mal (“*pesó'l a la Gloriosa con est enterramiento, / que yazié él su siervo fuera de su convento*”, c.105a-b). Como en otros milagros berceanos, en el Milagro III el Mal se manifiesta en la muerte del pecador (c.103d). Esta situación (no)existencial, irreversible para el personaje que la sufre, tiene su contrapartida en la acción intercesora de la Virgen como actor del cambio de situación (“*vidieron que viniera esto por la Gloriosa*”, c.114a). Hay un agente y un paciente del beneficio divino, vinculados estrechamente entre sí por el nexo inalienable de la devoción (“*amava la Gloriosa de corazón complido*”, c.101d; “*en saludar a Ella era bien acordado*”, c. 102b). Como atinadamente observa Campos Bustos, “los pecadores son devotos de María, por

anticipar la aparición del diablo, siendo el pecado capital de la lujuria lo que más lo invoca (cuyo ejemplo modélico lo ofrecen los Milagros II, “El sacristán fornicario”, y VII, “San Pedro y el monje mal ordenado”). Además, la lujuria es el pecado más frecuentemente retratado en la colección de Berceo, quien representa la misericordia de la Virgen “como principalmente orientada al perdón de eclesiásticos lujuriosos” (Sánchez Jiménez, 2001, 539).

⁸² Todos los versos o cuaternas citados del Milagro III de *Milagros de Nuestra Señora* siguen el texto editado por Gerli (1992).

lo que ella perdona sus faltas e intercede milagrosamente salvándolos, inclusive, de la propia muerte” (s/f, 4*).⁸³ La devoción, pues, es el requisito primero para obtener el perdón y la salvación.⁸⁴

En base a lo antedicho, es necesario preguntarse ahora quién enuncia y desde qué posicionamiento en el Milagro III. Responder esta pregunta supone aclarar la dialéctica constitutiva de la intervención redentora de la Virgen en función de una dinámica que involucra no sólo la manifestación del perdón y del castigo, sino también el uso efectivo del lenguaje como vehículo de la recompensa devocional. El diálogo o discurso directo empleado por Berceo en este Milagro desempeña una función capital en la construcción del esquema de relacionamiento entre los actores involucrados: el clérigo “de buen entendimiento” (c.105c) y la Virgen. Retóricamente, la intervención discursiva de María a partir de la citada cuaderna 105d funcionaría como una suerte de puntuación estructural que divide el texto en tres secciones: (1) presentación del personaje y de la situación (c.101-105c), (2) intervención discursiva de la Virgen (c.105d-110), (3) milagro y devoción (c.111-115). Al respecto, Wilkins observa que Berceo recurre al “estilo directo como la forma más adecuada o eficaz para destacar esos momentos de crisis, de gran emoción o de punto culminante en la trayectoria de la narración” (1980, 2*).

En las cuadernas 106c y 107a se lee lo siguiente: “díssol Sancta María: (...) / ‘Mándote que lo digas’”. Lo que hay que destacar aquí es el uso del pronombre personal *te* en caso objetivo, uso que se va a repetir en la cuaderna 110c (“yo por ésti *te* fago”) y en la cuaderna 110d (“tente por en lazerío”), lo que supone, a su vez, el tratamiento de *tú* por parte de la Virgen para dirigirse a su interlocutor. Asimismo, éste utiliza también el pronombre personal *tú* para dirigirse a la Virgen: “¿quí eres *tú* que fablas” (c.108b). Atendiendo a las formas de tratamiento imperantes en el territorio hispánico durante el siglo XII, el uso del pronombre *tú* implicaba una relación asimétrica entre un superior y un inferior (cfr. Di Tullio, 2006, 44-45). Así, la Virgen se dirige al

⁸³ Debido a determinadas condiciones de accesibilidad al material bibliográfico, los trabajos de algunos autores serán citados de acuerdo a la paginación resultante del *render* del hipertexto, cuyo caso será indicado con un asterisco (*) luego del número de página citada.

⁸⁴ Por esta razón, los judíos no son perdonados por la Virgen en la obra berceana, como puede leerse, por ejemplo, en los Milagros XVI (“El judezno”) y XXIII (“El mercader fiado”).

clérigo en intimidad pero sin dejar de marcar la distancia jerárquica y ontológica respecto de un individuo que participó del “desguissado” por el que “yaz mi notario *de vos tan apartado*” (c.106c-d). Pero la forma empleada por éste cuestiona esa asimetría y provoca el absoluto distanciamiento enunciativo entre la Virgen y su interlocutor, pues es esperable en este código medieval de tratamiento que el sujeto del poder reciba *vos* de parte de su feudatario. La arrogancia –o bien la ignorancia– enunciativa del clérigo establece otras normas del discurso, haciendo imposible el acercamiento íntimo y protector intentado por María.

Es así que Berceo inserta dos términos en el marco narrativo de la intervención discursiva de la Virgen, uno al comienzo “que yazié él *su siervo* fuera de su convento” (c.105b),⁸⁵ el otro al terminar la performance enunciativa de la Virgen: “el dicho de la *duenna* fue luego recabdado” (c.111a). Esto redundante en una adaptación de la representación literaria al mundo feudal extradiegético, en tanto y en cuanto las formas gramaticales empleadas responden a los esquemas de tratamiento feudo-vasalláticos imperantes en el siglo XII (cfr. Montoya Martínez, 2000-2001, 20). El intercambio enunciativo en el Milagro III muestra así que la asimetría es lingüística porque es discursiva, no pudiendo darse el caso *a contrario*. Es decir, el intento de aproximación discursiva confidente de la Virgen deviene por un defecto del uso humano del lenguaje en una severa semántica del poder (“si bien no lo recabdas, tente por en lazerio”, c.110d).⁸⁶

Retomando la categorización entre seres humanos ‘buenos’ y ‘malos’, es posible extrapolar dicha asimetría al antagonismo entre ‘vasallos buenos’ (de la Virgen) y ‘vasallos malos’ (del diablo),⁸⁷ lo que muestra la influencia de la estructura feudal de la sociedad en la mentalidad

⁸⁵ Analizando la estructura interna de la cuaderna 105, se puede apreciar que el término ‘siervo’, destacado por la cesura, aparece en el medio de la predicación narrativa, entendiendo que el último verso se corresponde ya, semántica y pragmáticamente, con la intervención discursiva de la Virgen: “dissoli que”.

⁸⁶ Para el examen de las formas de tratamiento como ínsitas en distintos esquemas semánticos, ver Fasold (1998, 22-28).

⁸⁷ Téngase en cuenta que en el Milagro III el clérigo es asaltado y asesinado por un colectivo anónimo, un grupo de violentos, equiparable en su comportamiento al de un conciliábulo de demonios (cfr. c.173c), a tal punto que son llamados “enemigos” (c.103c) tal y como se llama al diablo en otros milagros de Berceo (cfr. cc. 78a, 219d, 246b, 280b, 451d, 659b). Fidalgo Larraga (2002), en un estudio dedicado por entero a la cuestión demoníaca en los *Milagros de Nuestra Señora*, indica que hay que establecer una importante diferencia entre el diablo y los demonios,

del sujeto medieval hispánico, para quien –como indica Sánchez Albornoz (1956, 428)– el vasallaje significa servicio a cambio de protección (“qui fiziere *servicio* a la Virgo María”, c.115b). Con esto en mente, se puede plantear que la condición de acceso a la restitución del sentido (i.e. el hecho milagroso como distintivo del perdón y la consecuente solución ontológica del existente) reside en un inherente y taxativo distanciamiento devocional con la Virgen María, distanciamiento requerido y posibilitado por la fe católica. Disposición anímica que debe ser entendida, entonces, como un cabal efecto del discurso, anticipado en el enunciado yusivo de la cuaderna 107a: “Mándote que lo digas”, en la ilocución admonitoria de la cuaderna 110d: “si bien no lo recabdas, tente por en lazerio”, y consumado en el acatamiento final del otro en la cuaderna 111a: “el dicho de la duenna fue luego recabdado”.

El beneficiario del milagro es siempre un sujeto pasivo. No es nunca fuente del discurso, pues queda anulado en su poder (de) enunciar. En el Milagro III, esto llega al paroxismo, ya que nunca se le da la voz al personaje del clérigo asesinado, quien, por lo tanto, carece absolutamente de la potestad para cambiar su situación. El milagro adviene y lo atraviesa con la celeridad de un rayo (“abrieron el sepulcro *apriesa e privado*”, c.111b), pero él no lo percibe sino los otros (“vidieron un miraclo”, c.111c)⁸⁸ a modo de imprevisto ontológico que da nueva forma a su existencia. Realizado el milagro, María se revela como la instancia ontológica que hace posible el sentido discursivo de lo excepcional. De aquí que sea lícito preguntarse por qué el texto silencia la enunciación post acción milagrosa.

En las cuadernas 102 y 103 el agente del milagro oculta su poder discursivo o, mejor dicho, lo transmuta a otro plano de la significación, lo que le confiere finalmente un aura de principio estructurante en el plano terrenal. Como si con esta operación Berceo quisiera dar a entender que María sólo fue la fuente principal del hacer discursivo porque ya era *a priori* el agente de la intervención milagrosa.

toda vez que estos últimos actúan movidos por la servidumbre vasallática debida a su líder y señor, cuyo activismo “hace necesario asociarse a la Virgen, y da sentido a su mediación y protección” (Rodríguez Hernández, 2004, 525).

⁸⁸ “El beneficiario en estos casos es un sujeto pasivo que, al menos en diecinueve de los veinticinco milagros, recibe, contra todo pronóstico y pese a la falta de expectativa, el efecto milagroso” (Montoya Martínez, 2000-2001, 33).

Esto permite pensar en una articulación entre ontología y discurso. María media ambos planos. Fuente discursiva, principalmente, que opera un cambio transcendental en la existencia concreta del individuo, su decir y su obrar remiten a un tiempo y un espacio teológico, donde es Dios el garante y la fuente primera del sentido. Lo que supone que el hecho milagroso sea experimentado o recibido en el plano existencial del beneficiario como un efecto cuya causa debe ser ontológica y discursivamente dual. Lo que se vive y se recepciona desde los presupuestos de la fe –¿explicar un milagro no se revelaría acaso como un enunciado oximorónico?– es *ratio* (“vidieron que viniera esto por la Gloriosa”, c.114a) y *causa* (“ca otri non podrié fazer tamanna cosa”, c.114b) en el plano divinal. El cuadro siguiente es un intento de ilustrar y expandir lo dicho hasta aquí:

Ontología		Discurso	Efecto	Milagro III
Dios	tiempo teológico	poder _α -saber _β [A]	<i>ratio</i>	¡Domne Dios lo perdón! (c.103d)
Virgen	tiempo metafísico	poder _{α'} -hacer _γ [B]	<i>miraculum</i>	Issiéli por la boca una fermosa flor (c.112a)
beneficiario	tiempo histórico	hacer _∅ -poder _∅ [C]	<i>fides</i>	Transladaron el cuerpo, cantando “Speciosa” (c.114c)

Ontológicamente, el beneficiario sólo recibe la *potentia* divina mediada por la *factititas* de la Virgen. La fe es la disposición anímica y discursiva que hace factible la *potentia* de la ontología divina. En el plano del discurso, el poder-saber sustancia atributos de la omnipotencia (α/β) de Dios (“¡Domne Dios lo perdón!”, c.103d), mientras que el poder-hacer de la Virgen trasvasa la omnipotencia de Dios en un discurso que resustancia su poder (α') con el atributo específico del hacer (γ), en tanto mediadora entre lo teológico y lo histórico, obrando un milagro (“Issiéli por

la boca una hermosa flor”, c.112a).⁸⁹ Ahora, para el beneficiario todo esto aparece subsumido en un nuevo plano que neutraliza lo divino de las instancias discursivas superiores ($\text{hacer}_\emptyset$, $\text{poder}_\emptyset$) siendo lo más inherente al beneficiario el hacer_V de la Virgen y lo más extrínseco el poder_α de Dios. Este $\text{hacer}_\emptyset$ - $\text{poder}_\emptyset$ tan sólo recoge reminiscencias del poder_α - hacer_V de la Virgen y del poder_α - saber_β de Dios, sin las cuales el milagro no acontecería pues carecería del sustento discursivo de la fe como esquema principal de certidumbre del sujeto medieval (“transladaron el cuerpo, cantando ‘Speciosa’”, c.114c). La condición del milagro es, pues, tanto discursiva (la oración) como de disposición anímica (la fe).

3. A modo de conclusión: milagro y verdad

La intersección entre los planos ontológicos y discursivos en el Milagro III no sólo pone en juego un problema del orden de la representación literaria, sino también el estatuto epistémico de cada manifestación enunciativa al interior de esa representación. Pues Berceo, como autor, no puede sino elaborar instancias enunciativas y determinados enunciados limitado por los condicionamientos que le impone el género abordado.

Si se compara el tratamiento que le da Berceo al Milagro III con el que este mismo recibe en la fuente latina del ms. Thott 128, se puede observar una mayor complejización de las mediaciones enunciativas por parte del clérigo riojano. La vinculación beneficiario-María intenta ser representada en su inmediatez y familiaridad, amén de la ruptura que sufre como consecuencia del déficit lingüístico humano, tal y como quedó dicho más arriba. El equívoco es del ser humano, mientras que la palabra de la Virgen es garantía suficiente de verdad. Su performance enunciativa, además de ser una manifestación milagrosa, es una manifestación discursiva a través de la cual la trama verbal resulta ser más significativa que su propia manifestación ontológica (o aparición).

⁸⁹ “En esa escala, que va de nosotros a Cristo, María es, temáticamente, el centro, el núcleo de este especial subgénero literario” (Rozas, 1978, 7*).

La intención última del Milagro III no parece ser acentuar la dimensión de lo sublime, sino familiarizar al creyente con el espacio de lo divino. No importa tanto resolver el conflicto de los seres humanos cuanto salvar sus almas:

Todo omne del mundo fará grand cortesía
qui fiziere servicio a la Virgo María;
mientre que fuere vivo verá plazentería
e salvará la alma al postremero día.

(c.115)

En el código cultural de la Edad Media imperaba la categoría de lo *certum* por sobre la *veritas*, lo que configuraba un imaginario en el cual el mundo no carecía de certezas. Tanto el plano del más acá como el plano del más allá respondía a una lógica que estructuraba una realidad perfectamente ordenada. Y esto debido en gran medida al artificio literario: “la verosimilitud retórica –apunta Montoya Martínez– había conducido al medieval a concebir el mundo ultraterreno a la manera del terrenal” (2000-2001, 27).

En la Edad Media los regímenes de verdad eran plurales: había verdad por adecuación, por consenso, por difusión, por principio estético, por la telicidad que provoca un enunciado. Este último caso parece ser el que opera funcionalmente en el Milagro III. La Virgen posee el poder de actualizar y garantizar la verdad de la fe, en tanto su intervención en el plano discursivo humano se revela como una verdad absoluta. Porque desde el posicionamiento discursivo de María es la fe la fuerza que otorga poder a los enunciados, mientras que los milagros son signos divinos de esa gracia, “signos sin ambigüedad y con sólo una posibilidad interpretativa” (Kelley, 1998, 152).

La debilidad de la capacidad lingüística del ser humano encuentra una línea de sutura en la intercesión de la Virgen, toda vez que oficia una reconciliación que acerca ontologías tan dispares e inconmensurables entre sí como lo son la divina y la humana. Porque la Virgen es *per se* el centro significativo del milagro:

En el imaginario lingüístico que propone Berceo, todo logro de sentido es, en el fondo, un hecho milagroso, un producto de la intercesión divina que garantiza los efectos del enunciado.⁹⁰

Si bien, en términos discursivos, María encarna una instancia que vehiculiza el poder y la autoridad, sin ese capital simbólico como enunciadora de la verdad absoluta el cambio operado por la intervención milagrosa se manifestaría como una contingencia más en el plano terrenal del pecador, constitutivamente urgido –aunque este lo ignore– de salvación.⁹¹

La lección paradójica que parece desprenderse de este Milagro III de Berceo estriba en que la tramitación resolutive del “desguissado” que advierte la Virgen en la cuaderna 106c –y que es condición de posibilidad del milagro de la flor y de la incorruptibilidad corporal (cfr. c.112d)– acentúa el hiato discursivo a la vez que atenúa el hiato ontológico.

⁹⁰ Salas Díaz (2007, 51).

⁹¹ Según Rozas (1978), el Milagro III representa un milagro de premiación (indica que hay además en la obra berceana milagros de perdón y milagros de conversión). El autor argumenta que pertenece a tal tipología porque el alma del clérigo muerto ya hubo recibido la salvación, en tanto “no ha sido condenado al infierno, ni sabemos que hiciese algo tan grave en su escapada como para tal castigo” (1978, 8*). Justamente es esta indeterminación en el relato lo que habilita a cuestionar su adscripción a un tipo de milagro antes que a los otros. La vida licenciosa del clérigo es el motivo por el cual sus coterráneos deciden enterrarlo “no entre los dezmeros” (c.104d) (o *extra cimiterium* como aclara la fuente latina del ms. Thott 128), es decir, “no entre los fieles que pagan los diezmos a la Iglesia, requisito sin el cual no es posible enterrar en sagrado” (Martín, 2003, 4*). Al enfatizar la voluntad de la Virgen para modificar el sitio de la sepultura, el texto parece sugerir que se trata de un devoto cuya alma debe ser salvada, máxime si se tiene en cuenta la circunstancia espiritualmente dudosa de su muerte.

El motivo de la flor perenne en la boca del clérigo muerto, que sustancia la realización de este milagro mariano (“Issiéli por la boca una fermosa flor / de muy grand fermosura, de muy fresca color”, c.112a-b), establece una remisión intratextual con la Introducción del poemario. Allí el yo poético dice ir a parar “en un prado, / verde e bien sençido, de flores bien poblado”, c.2b-c), cuyas flores son “bien olientes” (c.3a). Es evidente el paralelo con el atributo de la flor del Milagro III que “inchié toda la plaza de sabrosa olor” (c. 112c), como si esta fuera una irradiación de aquellas. Hay, además, otra explícita vinculación con lo presentado en la Introducción: “trobaronli la lengua tan fresca e tan sana / qual parece de dentro la fermosa mazana”, c. 113a-b), que es una singularización y una especificación de “el fruto de los árboles” (c.15a) que allí se lee (cfr. c.4).⁹²

El mismo Berceo ofrece una explicación en clave alegórica de la simbología que emplea en la Introducción,⁹³ equiparando los frutos con los “santos milacros” (c.25b) de la Virgen y las flores con los “nomnes” de esta (c.31b). Extrapolando la clave alegórica al Milagro III, es lícito pensar que la muerte física del clérigo deviene en el milagro de su resurrección enunciativa, sólo que de acuerdo a las constantes discursivas de su fe: la flor en su boca como un determinado encomio a la Virgen y la lengua-manzana (= fruto) como un específico milagro enunciativo. El clérigo deviene, por intercesión de la Virgen, en puro discurso.

Puede finalmente la masa de devotos actuar un servicio mortuario cuyo trasfondo enunciativo es la ontología absoluta de la Virgen María, la cual se discursiviza triunfante en la voz de aquellos que marchan al descanso “cantando ‘Speciosa’” (c.114c).

Referencias bibliográficas

⁹² La comparación de la lengua del cadáver con una manzana, totalmente ausente en la fuente latina del ms. Thott 128, es innovación de Berceo.

⁹³ La alegoría consiste en una técnica hermenéutica de filiación griega reelaborada por el pensamiento cristiano. En la Edad Media se convierte en uno de los principales procedimientos exegéticos del texto permitiendo desplegar la complejidad semántica implícita en el mismo (cfr. Vårvaro, 1983, 44-49).

Becker, Richard. *Gonzalo de Berceo. «Los Milagros» und ihre Grundlagen*. Strassburg: Universitäts Buchdruckerei, 1910.

Cacho Blecua, Juan Manuel, "Género y composición de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo". *Príncipe de Viana*, nº2-3 (1986): 49-66.

Campos Bustos, Juana, "Los buenos y los malos en «Los Milagros de Nuestra Señora»". *XI Jornadas interdisciplinarias de Religión y Cultura "El mal en las culturas"*, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/buenosmalos.htm>; acceso: 26/03/2022

Carrera de la Red, Fátima y Avelina Carrera de la Red, "*Miracula Beate Marie Virginis* (Ms. Thott 128 de Copenhague). Una fuente paralela a los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo" (2000), <http://www.vallenajerilla.com/berceo/carreradelared/milagroshot128.htm>; acceso: 26/03/2022

Di Tullio, Ángela, "Antecedentes y derivaciones del voseo argentino". *Páginas de guarda*, nº1 (2006): 41-54.

Ebel, Uda, "Das Altromanische Mirakel. Ursprung und Geschichte einer Literarischen Gattung", *Studia Romanica*, nº8 (1965): 82-84.

Fasold, Ralph. *Sociolingüística del lenguaje*. Buenos Aires: Docencia, 1998.

Fidalgo Larraga, Raquel, "El diablo en los *Milagros* de Berceo", *Memorabilia: boletín de literatura sapiencial*, nº6 (2002) <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia6/RaqueFidalgo/menu.htm>; acceso: 28/03/2022

García Turza, Claudio. *Gonzalo de Berceo. Los Milagros de Nuestra Señora*. Logroño: Colegio Universitario de La Rioja, 1984.

Gerli, Michael. *Gonzalo de Berceo. Milagros de Nuestra Señora*. Madrid: Cátedra, 1992.

Gerli, Michael, "Introducción", en *Gonzalo de Berceo. Milagros de Nuestra Señora*, editado por Michael Gerli (Madrid: Cátedra, 2002), 11-66.

Kelley, Mary, "La palabra como tema en las obras de Gonzalo de Berceo", *Actas del XIII Congreso de la AIH*, tomo I (1998), 148-152.

Kinkade, Richard, "A New Latin source for Berceo's *Milagros*: Ms 110 of Madrid's Biblioteca Nacional", *Romance Philology*, nº25 (1971), 188-192.

Martín, José Luis, "Los milagros de la Virgen: versión latina y romance", *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, nº16 (2003), 177-213.

Montoya Martínez, Jesús, "El 'milagro literario' en Berceo a la luz de la retórica cristiana", *Incipit*, nº 20-21 (2000-2001), 13-42.

Núñez González, Elena, "*Milagros de Nuestra Señora*: una galería de pecadores", en Elena Núñez González, *Las máscaras de Satán. La representación del mal en la literatura española, del Cid a la Celestina*, Tesis doctoral, Alcalá de Henares (2007), 196-205.

Orduna, Germán, "Introducción a los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo. El análisis estructural aplicado a la comprensión de la intencionalidad de un texto literario", *Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas*, Nimega, Instituto Español de la Universidad (1967), 447-456.

Rodríguez Hernández, Juan Pedro, "El Diablo en «Los Milagros de Nuestra Señora» de Gonzalo de Berceo", *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, nº17 (2004), 519-532.

Rozas, Juan Manuel, "Los *Milagros* de Berceo, como libro y como género", 1978, www.bibliotecagonzalodeberceo.com/berceo/rozas/losmilagroscomolibro.htm; acceso: 25/03/2022

Salas Díaz, Daniel, “*Mas la sabia por uso que por sabiduria: lenguaje, conocimiento y poder en el milagro del “simple clérigo”*”, *Divergencias. Revista de estudios lingüísticos y literarios*, nº5 (2007), 49-58.

Sánchez Albornoz, Claudio, *España, enigma histórico*. Buenos Aires: Sudamericana, 1956.

Sánchez Jiménez, Antonio, “Milagros fronterizos: ignorancia y libertinaje clericales y el público de los *Milagros de Nuestra Señora*”, *Neophilologus*, nº81 (2001), 535-553.

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

Vàrvaro, Alberto, *Literatura románica de la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1983.

Wilkins, Heanon, “La función de los diálogos en los *Milagros de Berceo*”, *Actas del sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, Alan Gordon y Evelyn Rugg, Toronto, University of Toronto (1980), 798-801.