



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN LETRAS

**CONFIGURACIÓN Y CONSOLIDACIÓN DE COMUNIDAD EN LA
POESÍA CRISTIANA ESPAÑOLA DEL SIGLO XIII**

TESIS

que para optar por el grado de
Doctora en Letras

Presenta:
Ana Elvira Vilchis Barrera

Tutora

Dra. María Teresa Miaja de la Peña
Facultad de Filosofía y Letras

Comité tutor

Dra. Leonor G. Fernández Guillermo
Facultad de Filosofía y Letras
Dr. Axayácatl Campos García Rojas
Facultad de Filosofía y Letras



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para mi abuelita Coba,
con mi amor y gratitud, siempre.

Para mi mamá y mi papá.

Para María Luisa.

Agradecimientos

“Grado al Padre Sancto e a Sancta María”

Agradezco, aunque jamás lo suficiente, a mis padres por su apoyo, su confianza, sus consejos y su cariño, por los momentos y los caminos que hemos recorrido juntos, y por los que faltan; por haber formado y ser mi hogar.

A María Luisa, por todas las lecturas y anotaciones, por acompañarme y alentarme con paciencia durante todo el proceso del doctorado, por su comprensión, por el apoyo mutuo, por la conversación de cada día.

A mi tutora y Maestra, la Dra. Teresa Miaja, no sólo por dirigir esta investigación, sino por todos los años de enseñanzas, por su confianza en mí y en mi trabajo, por su guía en el mundo de las letras y el medievo, por mostrarme el monasterio de San Millán, gracias mil.

A los miembros de mi comité tutor, Dra. Leonor Fernández y Dr. Axayácatl Campos, por sus comentarios y correcciones a esta tesis y por sus valiosas enseñanzas durante el proceso de su elaboración. Al Dr. Daniel Gutiérrez Trápaga, por su atenta lectura, sus sugerencias y su confianza en esta investigación. Al Dr. Fernando Baños, por su lectura cuidadosa, su consejo y asesoría indispensables para estructurar este trabajo, por abrir la puerta a nuevas preguntas y por un magnífico curso hagiográfico.

A mis colegas y amigos. A María Gutiérrez, Rafa Rodríguez, Rubén Espinosa, Mariel Palma y Elizabeth Zepeda por hacer que el doctorado no fuera una experiencia solitaria y por buscar siempre el *pro comunal*. A Natacha Crocoll, Pedro Mármol y Jérôme François por compartirme su visión del medievo desde el otro lado del mar. A Racheli Peled, por darme testimonio de una fe en la docencia que no conoce frontera alguna. A Adam Vázquez, por todos los cuentos, los debates, las cuadernas, por tanta *fabla*.

Al Dr. Joseph Snow, Pepe Nieves, por su constante atención, presencial o epistolar, en el avance de mi investigación, por sus saberes medievales y por su gran generosidad.

A las doctoras Concepción Company y Virginia Bertolotti, por su interés y apoyo, fundamentales para la conclusión de esta tesis; a ellas, a Magdalena Coll y a Jorge Gutiérrez

Reyna por coordinar un espacio laboral en donde siempre tiene cabida el aprendizaje individual y colectivo; a todo el equipo de CORDIAM, por hacerlo posible.

A Marisa, por compartir conmigo la fascinación por la iconografía religiosa; a ella, a Nieves, Ri y Gaby por su afectuosa acogida.

A Angélica Zaldivar, por los años de amistad, por crecer conmigo.

A Fer, Liz y Ger por los recuerdos de antes, por su presencia ahora y por su cariño, siempre. A Cons, Tadeo, Alonso y Lúa, por la esperanza de que el peregrinaje continúa.

Agradezco el apoyo económico del Programa de becas CONACyT, así como del Programa de Apoyo a Estudiantes de Posgrado (PAEP) de la Universidad Nacional Autónoma de México, ambos fundamentales durante el periodo de elaboración de esta investigación

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
1. LA CONFIGURACIÓN SOCIAL Y LITERARIA DE LA COMUNIDAD	18
1.1. LA COMUNIDAD CRISTIANA COMO REALIDAD SOCIAL DEL SIGLO XIII.....	18
1.2. LA CONFIGURACIÓN LITERARIA DE LA COMUNIDAD CRISTIANA: DE LO HISTÓRICO A LO LITERARIO.....	22
1.3. TOTALIDAD Y PARCIALIDAD DE LA COMUNIDAD.....	38
2. LA COMUNIDAD Y EL INDIVIDUO: PROCESOS DE AISLAMIENTO Y REINTEGRACIÓN	48
2.1. PERSONAJES PECADORES	
2.1.1. Aislamiento obligatorio pecaminoso.....	50
2.1.2. Aislamiento voluntario pecaminoso.....	61
2.2. PERSONAJES VIRTUOSOS	
2.2.1. Aislamiento voluntario virtuoso.....	69
2.2.2. Aislamiento obligatorio virtuoso.....	75
2.2.3. Cristo y María: casos particulares de aislamiento y reintegración.....	82
3. LAS MANIFESTACIONES DE LA COMUNIDAD CRISTIANA	93
3.1. LA COMUNIDAD PROTOCRISTIANA.....	94
3.2. LA COMUNIDAD FAMILIAR.....	115
3.3. LA COMUNIDAD RELIGIOSA.....	144
4. LA CONSOLIDACIÓN DE LA COMUNIDAD CRISTIANA	174
4.1: LA DIFUSIÓN.....	175
4.2. LA DEVOCIÓN.....	191
CONCLUSIONES	225
BIBLIOGRAFÍA	230

INTRODUCCIÓN

El cristianismo es una realidad social en el medioevo de la Península Ibérica de la cual queda testimonio en la literatura de la época, este testimonio literario da muestra de una construcción del concepto de comunidad en torno a la iglesia cristiana, mismo que se transforma a través de los siglos, presentando cambios que repercuten en el quehacer literario.

La presente investigación tiene como punto de partida la presencia de una concepción implícita y explícita de comunidad cristiana en la poesía —también cristiana— española del siglo XIII, entendiendo por ‘comunidad cristiana’ al conjunto de fieles laicos y religiosos que, en una obra literaria, se presentan, en uno o más momentos de la narración, como partícipes de alguna situación colectiva —discurso o acción— vinculada con el culto cristiano.

Si bien, la presencia de la comunidad es un hecho evidente para cualquier lector familiarizado con la literatura medieval, lo que no es evidente y, por lo tanto, merece ser estudiado son las diferentes formas y funciones con que la comunidad se manifiesta, así como los problemas y soluciones que esta literatura —didáctica y doctrinal— plantea en torno a de la comunidad y la convivencia entre sus integrantes: ¿cuál es la relación de los personajes individuales —protagónicos en algunas obras— con la comunidad?, ¿es la comunidad cristiana un conjunto homogéneo y absoluto o cuáles son sus partes y quién queda fuera?, ¿la creencia en Cristo es lo que cohesiona y consolida, en las obras, a la comunidad cristiana? Como se verá, la comunidad cristiana no es un elemento estático en las obras, se trata de un concepto cuya problematización permite propuestas de lectura encaminadas a la armonía social y, en última instancia, a la salvación eterna, ambas preocupaciones fundamentales para el hombre medieval.

Para la investigación, se ha seleccionado un corpus de poesía narrativa¹ en el que la temática religiosa y la configuración de comunidad se encuentra ampliamente representadas, pese a que sean obras en las cuales —quizá, con un par de excepciones— los personajes individuales destacan tanto en el relato como en la atención que la recepción y la crítica ha demostrado. Todas las obras pertenecen a la literatura castellana del siglo XIII, época de auge literario durante el medioevo

¹ Respecto a las discusiones en torno a la definición, clasificación genérica, estructura y contenidos de la ‘poesía narrativa’ —incluso a la discusión sobre la pertenencia de algunos textos al castellano— se ha considerado la reciente y especializada opinión de Lacarra y Cacho Blecua (2012: 313-380).

hispano, periodo de desarrollo y consolidación de la lengua castellana y su literatura culta, marcado además por un fuerte dinamismo ideológico y religioso.

Así, el corpus se compone de once obras que se analizan en su totalidad y se agrupan en tres apartados que responden a sus características temáticas: bajo la etiqueta de “poemas hagiográficos” se encuentran las obras protagonizadas por un santo en donde se relata su vida o fragmentos de la misma;² la categoría “poemas marianos” agrupa las obras cuyo tema central es la virgen María, y, finalmente, la etiqueta de “poemas cristológicos”, que resulta la más heterogénea, encuentra cohesión en torno a la figura de Cristo, ocupándose de algunos pasajes de su vida, su rememoración sacramental y su regreso glorioso al final de los tiempos.³

Poemas hagiográficos

- Poema de María Egipciaca* (anónimo) = *Egipciaca*
- Vida de san Millán de la Cogolla* (Gonzalo de Berceo) = *Millán*
- Vida de santo Domingo de Silos* (Gonzalo de Berceo) = *Domingo*
- Poema de santa Oria* (Gonzalo de Berceo) = *Oria*
- Martirio de san Lorenzo* (Gonzalo de Berceo) = *Lorenzo*

Poemas marianos

- Loores de Nuestra Señora* (Gonzalo de Berceo) = *Loores*
- Milagros de Nuestra señora* (Gonzalo de Berceo) = *Milagros*
- Duelo que fizo la Virgen* (Gonzalo de Berceo) = *Duelo*

Poemas cristológicos

- De los signos que aparecerán antes del Juicio Final* (Gonzalo de Berceo) = *Signos*
- Del sacrificio de la misa* (Gonzalo de Berceo) = *Misa*
- Libro de los tres reyes de Oriente* (anónimo) = *Infancia*

La integración de dos obras anónimas —*Poema de María Egipciaca* y *Libro de los tres reyes de Oriente*— en un corpus mayoritariamente escrito por Gonzalo de Berceo responde a un intento de estudiar conjuntamente el corpus conocido y accesible de la poesía narrativa cristiana culta castellana del siglo XIII, en tanto que todos los poemas tienen en común, además del evidente contenido de temática religiosa, la posibilidad de denominarse, por sus fuentes y forma, poesía culta, proveniente de circunstancias de creación similares: poemas producidos por clérigos letrados

² Parte de la crítica no agrupa todos estos poemas bajo el rubro de ‘hagiografía’, la definición de este término es compleja y permite diversas posturas. Las razones para el uso del término como etiqueta y su vinculación con el tema de la comunidad cristiana se explican, en esta misma Introducción, más adelante.

³ Después de cada título, aparece la palabra que se usará, a lo largo de esta investigación, para referirse a cada obra de forma abreviada, tanto en el análisis como en las citas, en las cuales esta palabra se acompaña de los números de cuaderñas —en las obras de Berceo— o versos —en *Egipciaca* e *Infancia*—; en *Milagros* se señala, además, el número del relato. Las citas provienen de las ediciones señaladas en la bibliografía. *Infancia* se cita siguiendo la edición de Zubillaga (aunque retomo, para abreviar, el título de la edición de Alvar). Las cursivas en todas las citas, tanto de los textos como de la crítica, son mías.

con la intención de romancear sus fuentes clásicas para facilitar su difusión en un ámbito más o menos extenso —circunstancias que pueden afirmarse con bastante certidumbre en el caso de las obras de Berceo, y pueden inferirse, con buenas bases, en el caso de las obras anónimas—. Por otra parte, se trata de un conjunto de obras que permite también estudiar las manifestaciones varias que tenemos de poesía religiosa, cuyas particularidades genéricas, formales y temáticas permiten un análisis amplio de la configuración literaria de la comunidad, ya que una de las principales propuestas metodológicas de la investigación se centra en la posibilidad de poner en relación textos que suelen estudiarse de manera independiente y que comparten una misma temática y una serie de recursos para plantear esa realidad comunitaria en la literatura.

Se excluye la poesía lírica ya que en ella hay —en términos muy generales y simplistas— un yo lírico que canta a una segunda persona, lo cual permite suponer *a priori* una menor representación de elementos constitutivos de comunidad. Por su parte, la prosa religiosa castellana, debido a su apertura formal, puede desarrollar contenidos más cercanos, por ejemplo, a la teorización teológica, el discurso didáctico-doctrinal o la descripción histórica, que si bien ya para el siglo XIII se presentan con una consciencia estilística desarrollada, suelen tener una intención más bien pragmática, cercana a la de los documentos que hoy se denominarían históricos, legales o teóricos antes que literarios, en otras palabras, la preocupación formal por el quehacer literario⁴ es más evidente en la poesía al ser estos textos producto no sólo de una traducción y romanceamiento de fuentes previas, sino de una reelaboración con pautas métricas, rítmicas y retóricas cuidadosamente seleccionadas, por tanto, al acotar el corpus, se considera que el estudio de textos en prosa, aunque resultaría de gran interés, rebasarían los límites de esta investigación.

Aunque no debe pensarse en la literatura como retrato directo y objetivo de la realidad presente en la sociedad que la produce —ni viceversa—, sí es cierto que “toda obra literaria representa un mundo determinado y autónomo, con su propio principio y su propio fin, con sus reglas específicas, pero que, al mismo tiempo, puede surgir [...] de cierto enfoque de la realidad” (Baños, 2003:152). Este vínculo entre mundo literario y realidad social ha sido ampliamente estudiado en las obras del corpus, generalmente, desde una perspectiva social, histórica o antropológica. Sin embargo, la conformación de comunidad no se ha estudiado de forma conjunta y exclusivamente literaria en una muestra representativa de obras entre las cuales se puedan

⁴ Con esto no se pretende dejar de lado la finalidad no sólo literaria, sino doctrinal y propagandística de las obras del corpus, sus diversas funciones y circunstancias de recepción, que han sido muy estudiadas y han sido consideradas a lo largo de esta investigación.

observar constantes y contrastes tanto genéricos como formales. Los textos literarios han servido como fuentes testimoniales en investigaciones cuyos objetivos son de índole social, económica, política o histórica; en este caso, estos estudios no serán más que un valioso punto de apoyo, ya que esta pretende ser una investigación que, aunque no desdeñe el contexto, parta de la literatura y arroje conclusiones sobre el fenómeno literario en sí mismo.

También ha sido ampliamente discutido el tema de la posible recepción —colectiva— de los textos del corpus propuesto y sus referencias extradiegéticas. Por ello, esta propuesta no pretende ser un estudio acerca de cómo la literatura impacta en un grupo de variados receptores, ya fueran lectores o escuchas, sino cómo la presencia de esos potenciales receptores afecta y está presente en la creación literaria, es decir, en ese mundo determinado y autónomo que representan estas obras. Por ende, el análisis se centra en la configuración de la comunidad intradieгética y trata la presencia de la comunidad extradiegética sólo de forma tangencial y en los casos en los cuales su mención apoya al análisis de la comunidad dentro del texto.

Ya sea por el interés en la vida del poeta riojano, como primer autor hispano del que se tiene datos biográficos, ya sea por las certezas en torno a las circunstancias de producción, las obras de Berceo son las que reciben mayor atención, y entre estas, los *Milagros de Nuestra Señora* han recibido mucha atención de la crítica, sin embargo, el énfasis que se pone en el tema de la construcción de comunidad cristiana en cada una de ellas es variado y suele ser escaso, o más bien nulo. Muestra de lo anterior son las páginas dedicadas a estas obras en las historias de la literatura española; en la *Historia y crítica de la literatura española*, por ejemplo, se habla extensamente de la obra de Berceo —de su lenguaje y sus intenciones—, llama la atención el artículo de Andrachuk sobre la obra del monje riojano que aborda el tema de la posible recepción clerical a la que se encaminaría el *Sacrificio de la Misa*, sin embargo, el estudio de la comunidad monacal es un tema que se aborda más bien con tendencia hacia un tratamiento social e histórico. Por su parte, la *Vida de Santa María Egipciaca* y el *Libro de la infancia y muerte de Jesús* son atendidos en breves apartados, de los cuales sólo en el correspondiente a María Egipciaca se habla de la preocupación moral de los oyentes (cf. Alvar, 1980:160), es decir, encontramos sólo una mención extradiegética a la comunidad de receptores.

En el panorama histórico mucho más reciente que se expone en la obra *Historia de la literatura española. 1. Entre oralidad y escritura. La Edad Media* a cargo de Lacarra y Cacho Blecua, si bien se consideran todas las obras del corpus aquí propuesto, estas se toman como base

para un completo estudio que se enfoca en los contextos y cambios de producción y transmisión literaria —oralidad y escritura, anonimia y autoría—; el estudio aborda el tema de la otredad de los moros y judíos partiendo del contexto de la comunidad cristiana —aunque sin dedicar ningún apartado a ella—, así como el de las festividades religiosas, espacio en el que se trata, siempre de manera implícita, el tema de la comunidad.

Si nos centramos en las tres categorías temáticas, es posible notar también una desproporción notable en los trabajos que se dedican a cada una. Sin duda, los textos hagiográficos son los que más han interesado a los estudiosos, no sólo de la literatura, sino de las religiones, la sociología y la historia. El término “hagiografía” es complicado desde el momento en que puede entenderse en dos sentidos:

El primero de ellos consiste en el estudio de los santos, su historia, culto y leyendas. Considerada como una rama de las ciencias históricas, cuyo objetivo es el descrito. Para conseguirlo la crítica hagiográfica trata de establecer la veracidad histórica del santo, hallar toda la documentación existente sobre él, averiguar cuándo y cómo se inicia su culto, cómo surge la leyenda sobre su vida, milagros o reliquias (Velázquez 2007:31).

Pese a que este no es el sentido pertinente para la presente investigación, no puede pasarse por alto debido a que su alcance, en tanto disciplina histórica, al estudiar las obras literarias está constantemente presente. El concepto pertinente “consiste en entender la hagiografía como el conjunto de obras de la cultura y literatura cristianas cuyo tema fundamental es el de la vida de santos. Es decir, el estudio de estas obras en tanto que género literario” (Velázquez 2007:31). Tanto el trabajo citado de Velázquez como el intitolado *Vidas de santos en la literatura medieval española* de Baños realizan un recorrido por la evolución del género hagiográfico, encontrando sus orígenes en las Actas martiriales que se transforman en los relatos de Pasiones y, poco a poco, la respuesta a la oficialización del cristianismo y el subsecuente cambio del modelo de santidad, dan vida a los relatos de las *Vitae* o vidas de santos, que muestran un creciente distanciamiento de lo histórico hacia lo legendario; este distanciamiento se debe, por una parte, a la importancia cada vez mayor que se le otorga al carácter taumatúrgico de los protagonistas y, por la otra, a que la distancia temporal permite el surgimiento de santos que no tienen una fuente histórica real, aunque el origen del género se centra en mantener en la memoria comunitaria la vida ejemplar de personajes históricos. Ambos estudios también se ocupan de los vínculos que el género hagiográfico tiene con otros géneros como la biografía, la épica, el *exemplum*, los libros litúrgicos, con lo cual brindan

información útil en cuanto a otras obras de este corpus. Por lo demás, el trabajo de Velázquez está centrado en la literatura visigoda, en tanto que el trabajo de Baños se ocupa de proporcionar un catálogo comentado de las obras hagiográficas hispánicas que abarca desde el siglo VIII hasta el XVI, mismo que ha servido como una de las bases para el corpus de la presente investigación, que retoma las obras hagiográficas —accesibles— escritas en verso castellano en el siglo XIII. En un trabajo posterior, el mismo autor presenta un estado de la cuestión de la hagiografía medieval castellana, en donde hace evidente, con gráficas comentadas, la notoria mayoría de estudios dedicados a la *Vida de Santa María Egipciaca* y a la obra hagiográfica de Berceo —la dedicada a los santos Millán, Domingo, Oria y Lorenzo— en comparación con los estudios en los que se trata obras prosísticas o colectivas de siglos posteriores.

De los poemas clasificados como marianos, los *Milagros de Nuestra Señora* tiende a vincularse con el género hagiográfico, entre otras cosas por su carácter ejemplar y por los sucesos milagrosos que relata, características que para el siglo XIII ya forman parte importante de la hagiografía. En cuanto a los estudios dedicados a esta obra, otro punto de contacto con las hagiografías podría encontrarse en que los *Milagros* es la obra mariana —y probablemente de todo el corpus— que ha sido más editada y analizada.⁵ Aunado a esto, en su introducción al *Duelo*, Ramoneda afirma que “las obras marianas de Berceo son obras de devoción” (Ramoneda, 1980:59), con lo cual sintetiza en una frase el trasfondo ideológico de la producción literaria de temática mariana en el siglo XIII, momento de auge del culto mariano que deriva directamente de las pugnas teológicas de los dos siglos previos en las que el cristianismo trinitario —ya triunfante para la centuria de 1200— necesita imponer ante las corrientes denominadas heréticas uno de los puntos fundamentales de su dogma: la doble naturaleza de Cristo —verdadero Dios y verdadero hombre—, así, una de las vías para impulsar los argumentos a favor de la naturaleza humana del mesías es el fortalecimiento la figura de su madre: Cristo se *encarna* en el vientre de María y nace de ella como verdadero hombre. La figura de María —casi ausente en las Escrituras— empieza entonces a cobrar relevancia, primero, vinculada a los diversos episodios de la vida de su Hijo —encarnación, nacimiento, infancia, comienzo de la vida pública, pasión—, luego, con un papel cada vez más necesario en la historia de la salvación —ya prefigurada en el Antiguo Testamento— y, finalmente, de manera autónoma, como madre protectora de la humanidad por cuya intercesión pueden salvarse los devotos, tanto en un plano material como trascendente. En relación con estas

⁵ Véase “Bibliografía. Corpus: otras ediciones”.

funciones de la figura de la Virgen, se encuentran las tres obras marianas de Berceo: el *Duelo* se ocupa de la experiencia de María en un momento preciso de la vida de su Hijo, apelando al patetismo del dolor material de la Virgen que relata la muerte redentora de Cristo; en los *Loores* se poetiza no sólo sobre las funciones de María en el recorrido vital de Cristo, sino también sobre sus prefiguraciones veterotestamentarias, así como su proyección posterior a la pasión y resurrección, todo ello para llegar, como el título de la obra indica, a la innegable necesidad de alabar a la Virgen; en los *Milagros*, por su parte, se encuentra ya una Virgen autónoma, que funge como intermediaria de la humanidad, por lo cual la obra pretende promover su culto⁶ como figura de devoción particular. Ahora bien, Dutton afirma que las obras marianas:

se relacionan con un culto especial del monasterio de San Millán de Yuso, y no son puramente «universales». Tienen una relación íntima con el gran cenobio riojano y con una Virgen particular, la de Yuso, Nuestra Señora de Marzo, y, aunque menos exclusivamente, forman parte de la obra propagandística a favor de San Millán de la Cogolla (Dutton, 1971:12).

Una vez más los estudios centrados en las circunstancias de producción de las obras marianas, en sus objetivos y, por ende, en su recepción, son los más abundantes, resaltando siempre la finalidad ya propagandística, ya devocional de las obras, la primera cuando se piensa en una recepción popular, la segunda más vinculada al *Duelo* y los *Loores* que se han considerado obras de carácter doctrinal, destinadas a la lectura predominantemente monacal. De las tres obras existen también estudios sobre sus fuentes y estructura. En las introducciones a las diversas ediciones de los *Milagros*,⁷ además de proporcionarse información sobre su autor y el culto mariano, se habla de su estilo, de su fuente latina —el manuscrito Thott 128—, de los dos fragmentos originales de Berceo —Introducción y el milagro de la iglesia robada—, y se han propuesto algunas clasificaciones de los 25 relatos; llaman mucho la atención también aspectos lingüísticos de la obra, así como su posible uso en la predicación destinada a los peregrinos del Camino de Santiago. Por su parte, la perspectiva desde la cual se abordan el *Duelo* y los *Loores* suele inclinarse siempre hacia su relación con las Escrituras. Al *Duelo* se le vincula con la tradición de plantos y lamentaciones presentes tanto en la literatura latina como en la romance (Ramoneda, 1980:63), se

⁶ Teológicamente, el culto que se debe dedicar a María, denominado *hiperdulia*, es siempre inferior al culto a Dios, para el cual está reservada la *adoración*, pero superior al culto otorgado a los santos, la *dulia*. Sin embargo, en términos de religiosidad popular, estos matices suelen ser bastante difusos y la predominancia de los cultos suele variar dependiendo de factores históricos, geográficos, sincréticos, etc.

⁷ Véase Bibliografía. Corpus: otras ediciones.

ha sugerido el Sermón de san Bernardo, aludido en el poema, como fuente de la obra; su tema, el dolor de María ante la muerte de Cristo, permite relacionarla con infinidad de manifestaciones y reelaboraciones artísticas, no sólo en el ámbito literario. De los *Loores*, por otra parte, Deyermond realizó un breve recuento del estado de la cuestión, en el que menciona que “los *Loores de Nuestra Señora*, obra de la madurez literaria de Gonzalo de Berceo, estaban casi desatendidos hasta fecha muy reciente, tanto por los críticos como por los que elaboraban ediciones de los clásicos medievales” (Deyermond, 1981:s/p), para luego nombrar algunos estudios y ediciones que han salvado esta carencia, sin embargo, la mayoría de estos tratan la obra entre el conjunto del corpus del clérigo riojano y algunos estudios posteriores se ocupan de aspectos estructurales de la obra. Por el peso que tienen en su contenido las menciones a la vida redentora de Cristo, tanto *Duelo* como *Loores* se vinculan estrechamente con las obras clasificadas como cristológicas, y encuentran también un punto de contacto, en la escasez de sus estudios, si se comparan estos con los de las obras hagiográficas y *Milagros*.

El *Sacrificio de la Misa* y los *Signos que aparecerán antes del juicio*, las obras de Berceo que la crítica adjetiva como doctrinales, se han clasificado como cristológicas en la presente investigación, por las razones ya esbozadas en las páginas anteriores: en *Misa* se realiza un repaso poético del sacrificio redentor de Cristo y su conmemoración sacramental en la celebración de la misa, acompañado de numerosos pasajes que explican las figuras del mesías en el Antiguo Testamento; en *Signos*, después de las cuadernas que se ocupan de describir los prodigios que anunciarán el día del Juicio Final, se poetiza sobre el Juicio mismo, la separación de justos y pecadores a la diestra y siniestra de Cristo que volverá como juez glorioso, estas cuadernas se aprovechan para realizar una crítica social a los vicios y pecados que conducen a la condena, con un objetivo evidentemente didáctico. Por lo anterior, resulta comprensible que la mayor parte de los estudios sobre estas obras se ocupen, cuando no de su estructura, de sus vínculos con las Escrituras o del análisis tipológico de sus contenidos y su relación con otras obras doctrinales; acerca de ambas obras hay estudios que mencionan que al intentar realizar un rastreo estricto de citas bíblicas y fuentes de Berceo, se enfrentan a muchas de estas referencias estarían tan arraigadas a la cultura monacal del siglo XIII que “no exigen una consulta previa de la Biblia: son expresiones y pasajes repetidos en la liturgia, los himnos, los evangelios dominicales, las homilías, que fácilmente quedaban prendidos en las memorias acostumbradas a la adquisición de conocimientos por vía auditiva” (Catalán, 1965:314). Los antecedentes del *Sacrificio de la misa* pueden entonces

encontrarse, por una parte, en el Antiguo Testamento, por la otra, en los Evangelios y en tratados sacramentales; en cuanto a *Signos*, estos forman parte de una larga tradición literaria europea que desarrolla textos sobre visiones y predicciones de los signos que anuncian el Juicio, tradición que puede remontarse a la angustia colectiva desarrollada en torno al inminente fin del mundo en el año mil, inquietud que, aunque disipada por el tiempo, siguió presente en la literatura en los siglos posteriores, cuando ya la Iglesia había establecido que el tiempo del Juicio Final sólo podría ser señalado y conocido por la sabiduría divina (cf. Ramoneda, 1980:20-22).

La obra anónima el *Libro de los tres reyes de oriente* o *Libro de la infancia y muerte de Jesús* presenta un tratamiento diferente, marcado por un problemático descuido bibliográfico y editorial frente a las obras de Berceo, aunque también, por la curiosidad que despierta su forma métrica —mucho menos estudiadas que la cuaderna vía—, por el desconocimiento de su autor y de sus fuentes directas, así como su conservación en el mismo manuscrito donde se encuentran la *Vida de Santa María Egipcíaca* y el *Libro de Apolonio* —Ms. Esc. K-III-4⁸— ambas obras mucho más estudiadas. Llama la atención también por la escasez de textos con los que pueda vincularse y por ser el primero que reúne en verso motivos poco canónicos de la vida de Cristo (cf. Alvar, 2005:31); sus fuentes se remontan a los Evangelios apócrifos, en los cuales la figura de María cobra importancia, “en la infancia de Jesucristo es ella quien pasa a ocupar el primer plano [...] es ella quien se convierte en el trono de su hijo o quien se encarga de que los milagros se cumplan” (Alvar, 2005:33), por ello, la obra se ha relacionado con los textos marianos,⁹ sin llegar a ser uno de ellos en tanto que la presencia de la Virgen no es constante en todo el poema. Al igual que en el caso de la *Vida de Santa María Egipcíaca*, la crítica ha comentado su vinculación con la literatura popular —en términos de la artificiosa división entre juglaría y clerecía—, sin embargo, es importante considerar que, aunque sean obras con formas y fórmulas populares, es posible ver en ellas contenidos, motivaciones y vocablos cultos.¹⁰

Para fines de esta investigación, es importante tener en cuenta que las obras del corpus son producciones del siglo XIII que versan sobre un pasado remoto: los tiempos de Cristo y María o

⁸ Cf. Zubillaga 2014.

⁹ Alvar (2005:37) incluso señala claras coincidencias en algunos versos de esta obra con los *Loores* de Berceo, por lo que declara que “es indudable que el poeta del *Libro* tenía ante sus ojos los *Loores*.”

¹⁰ “Un poema hagiográfico, por muy poco sabio que nos parezca, siempre tiene motivación —cerca o lejos— de carácter culto. Además, es muy difícil que el poeta popular, al rimar el tema religioso, no se contamine con las fórmulas, ideas o espíritu con que la Iglesia celebra ese mismo tema [...] con un caudal de sabiduría que no es exclusivamente popular” (Alvar, 2005:36). Lo anterior puede aplicarse al resto de las obras que en esta investigación no se clasifican como hagiográficas.

los de un cristianismo que puede distar hasta diez siglos del contexto de producción de las obras, en caso de las hagiografías; siendo los *Milagros* anómalos en este sentido por la conveniente ambigüedad de su ubicación temporal, aspecto que será fundamental al momento de analizar el tema de la comunidad.

Pese a las disparidades comentadas hasta ahora, es posible notar constantes en las aproximaciones teóricas a todas las obras que conforman el corpus: como se ha visto, una parte importante de los estudios se centran o bien en asuntos formales y estilísticos, o bien en las circunstancias de su producción, abarcando autoría —en el caso de Berceo—, fuentes, traslaciones y, principalmente, responder a la interrogante sobre sus expectativas de recepción. Por ello, resulta común que, al buscar referencias al tema de la comunidad en estas obras, lo que se encuentre sean análisis extradieгéticos de las mismas: qué marcas hay en las obras que indiquen una recepción encaminada a laicos o a clérigos, a los peregrinos o a los feligreses riojanos reunidos para escuchar la predicación, cuáles serían las obras dedicadas a las lecturas monacales, cuáles daban la primacía al pueblo no letrado buscando la traslación de contenidos teológicos y doctrinales al romance, cuáles se encaminaban a subsanar la ignorancia de los clérigos, etcétera. Todas estas cuestiones se encuentran tratadas con abundancia, sin embargo, los personajes colectivos dentro de la diégesis, las comunidades sobre las cuales se escribe en estas obras —comunidades muchas veces ya lejanas, históricamente, para autores y receptores del siglo XIII— son las que se han estudiado escasa o tangencialmente en su conjunto desde una perspectiva literaria.

Esta investigación se estructura en cuatro capítulos. En el primero, se expone brevemente la situación comunitaria en la realidad social del contexto de producción de las obras, y se analiza la manera en que la comunidad cristiana se plantea como una construcción literaria que coincide o se distancia de la realidad histórica; asimismo, se evidencia, mediante el análisis léxico, la tensión entre el afán totalizador cristiano y la consciencia de parcialidad y pluralidad de esta comunidad.¹¹

El segundo capítulo está centrado en las relaciones entre la comunidad y los individuos: se analizan los procesos de aislamiento de personajes individuales en todas las obras y su subsecuente

¹¹ Como base para analizar el paso de la realidad social a la construcción literaria, se retoman estudios fundacionales que se adentran en el tema de la comunidad cristiana desde una perspectiva histórica, social o antropológica, por ejemplo, el *Otoño de la Edad Media* de Huizinga, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* de Duby o *Gente de la edad media* de Fossier, que explican la estructura social jerárquica del medioevo; o bien, trabajos que dan cuenta de los cambios en las dinámicas ideológicas, económicas y los diversos vínculos comunitarios como *La espiritualidad del Occidente medieval* de Vauchez, *Comprender la Edad Media* de Kleinschmidt y *La civilización feudal* de Baschet con amplios panoramas histórico-sociales que abarca con amplitud el siglo XIII, y profundizan sobre las diversas manifestaciones de la comunidad cristiana y su desarrollo institucional, ideológico y social.

reintegración a la comunidad, para lo cual se propone una tipología que clasifica en cuatro categorías los procesos de aislamiento de acuerdo al carácter pecaminoso o virtuoso del personaje aislado y, paralelamente, el carácter volitivo u obligatorio del proceso; en un quinto apartado se analizan los casos de aislamiento de Cristo y María que, pese a ser virtuosos, rompen el paradigma.¹²

En el capítulo tres, se analizan las tres formas en las que se manifiesta la comunidad en estas obras: en primer lugar, la comunidad protocristiana, es decir, la previa y coetánea a Cristo, planteada como modélica y fundacional; en segundo lugar, la comunidad familiar, la opción laica de vida cristiana comunitaria; en tercer lugar, la comunidad religiosa, conformada por los grupos clericales y monacales. Los tres casos implicarán, en la gran mayoría de los casos, algún nivel de conflicto, tanto para los personajes individuales, como para los colectivos, ya que estas manifestaciones configuran la comunidad, pero no la consolidan. Como se verá, la pertenencia o reintegración a cualquiera de estas manifestaciones comunitarias no conlleva, en sí misma, la configuración estable y armónica de la comunidad.¹³

En el capítulo cuarto, se analizan las dos vías simultáneas que posibilitan la consolidación comunitaria: la difusión y la devoción. La primera está generada por la función comunicativa de quienes atestiguan un prodigio. La segunda, expuesta gracias a las prácticas devocionales en las cuales la comunidad alcanza su estabilidad y armonía.¹⁴

La metodología de investigación tiene como punto de partida la que sigue Javier Roberto González (2008:12-14) en su libro *Plegaria y profecía*, se trata de rastrear en las obras las

¹² Los personajes marginales parecen causar mayor fascinación a los investigadores, ya por su especificidad, ya porque salen de la norma; en esta línea se encuentran, por ejemplo, los capítulos “El destierro y el bosque en el Occidente medieval” de Le Goff y “Los ermitaños, un tópico literario en la Edad Media” de Rubial, o el libro *El monacato espontáneo* coordinado por García de Cortázar y Teja, que retoman aspectos literarios, históricos y, en general, artísticos sobre los eremitas con referentes mucho más amplios espacial y temporalmente que los que se proponen en esta investigación, además de clasificar a los grupos marginados y explicar las causas y bases de este fenómeno. Sobre los personajes santos, el estudio de Gómez Moreno *Claves hagiográficas de la literatura española* considera los diversos modelos de santidad en los que se implica tanto la marginalidad como la integración comunitaria.

¹³ La atención que la crítica brinda a estas manifestaciones es dispar: respecto a los temas vinculados a la comunidad protocristiana, los estudios suelen enfocarse en el análisis de las influencias de textos bíblicos y afines como fuentes de las obras del corpus. La comunidad familiar suele tratarse desde la perspectiva social, por ejemplo, en los estudios referidos en la nota 12. La comunidad religiosa es la tratada con más amplitud, además de estudios como los mencionados en la nota previa, *La espiritualidad del Occidente medieval* de Vauchez destaca como ejemplo de tratamiento de la evolución de los modelos de vida religiosos y su relación con la espiritualidad laica y la religiosidad popular, aunque no desde un enfoque literario.

¹⁴ La difusión y la devoción son comúnmente estudiadas en las obras del corpus, aunque no como tema central y sin enfocarse en la comunidad. La función de los testigos y formas discursivas como la plegaria y la alabanza son tratados en estudios como “Plegarias de héroes y de santos: más datos sobre la ‘Oración narrativa’” de Baños, *Plegaria y profecía* de González e *Historias de certidumbre* de Diz.

apariciones puntuales de elementos —tanto pasajes narrativos, como unidades léxicas— que permitan analizar los aspectos antes planteados de la conformación del concepto ‘comunidad cristiana’, considerando en todos los casos el contexto textual en que cada una de las apariciones se encuentra, con el fin de exponer las constantes y variantes que puedan encontrarse en cada obra, en cada una de las tres categorías temáticas y en todo el corpus.

La metodología se complementa con la planteada por Diz (cf. 1995:8) en su obra *Historias de certidumbre*, donde se aclara la intención de no pretender adherir el análisis solamente a los paradigmas de la historia sagrada, sino que resalta la importancia de ver la obra literaria, antes que nada, como literatura con voluntades, autores, saltos temporales, etc. Así mismo, dentro del análisis, se retoma la importancia de atender “al léxico y a las etimologías de palabras cuyos significados, por no presentar dificultades obvias, se dan muchas veces por sentados; [... sin separar] la estructura narrativa, del léxico, o de su textura retórica, o del ritmo y de la rima” (Diz, 1995:6), así como al intento de desfamiliarizar el marco teológico, y realizar una observación atenta tanto a los ajustes como a las desviaciones de los paradigmas textuales.

Así, el análisis sigue un carácter semántico, con el fin de evidenciar la aparición de significados contrastantes y paradójicos en torno a la comunidad y el individuo, ya que, como se verá, el camino literario conducente a la consolidación de la comunidad no implica la univocidad de significados: comunidad e individuo, totalidad y parcialidad, aislamiento y reintegración pueden implicar cargas semántica positivas o negativas e, incluso, convivir ambas en un mismo texto, creando tensiones fundamentales para una visión completa de una comunidad cristiana configurada y consolidada.

1. LA CONFIGURACIÓN SOCIAL Y LITERARIA DE LA COMUNIDAD CRISTIANA

1.1. LA COMUNIDAD CRISTIANA COMO REALIDAD SOCIAL DEL SIGLO XIII

El hombre es un ser gregario; su intrínseca necesidad de agruparse ha sido observada, descrita y analizada por numerosas disciplinas tanto humanísticas como científicas, y ha quedado plasmada en variados fenómenos culturales a lo largo de la historia. Es bien sabido que, a lo largo de los siglos, las estructuras comunitarias se transforman y se organizan de diversas maneras, algunas de las cuales otorgan mayor importancia a la colectividad que al individuo, buen ejemplo de ello es la comunidad en la Edad Media europea, pues “para el hombre, en aquellos siglos, pertenecer a una comunidad era absolutamente necesario, desde el momento en que no había espacio para el individuo aislado de la sociedad” (Fumagalli y Brocchieri, 2012:23).¹⁵

Así, se convierte en un lugar común hablar de la Edad Media como un periodo de preponderancia de la colectividad, principalmente en contraste con el también conocido antropocentrismo renacentista —y claro está, con el concepto de individualidad actual—. Sin embargo, la organización social del medioevo debe entenderse como un sistema jerárquico que se encuentra presente en todos los ámbitos.

La idea de organización social en «estados» penetra en la Edad Media todas las especulaciones teológicas y políticas hasta sus últimas fibras. Esta idea no se limita, en absoluto, a la consabida trinidad: clero, nobleza y tercer estado. El concepto de «estado» no sólo tiene más valor, sino también una significación mucho más amplia. En general, se considera un estado toda agrupación, toda función, toda profesión [...] Las palabras *estat* y *ordre* abrazan en la Edad Media un gran número de agrupaciones humanas que son muy heterogéneas para nuestro modo de pensar (Huizinga 2012:76-77).

Es así como se presenta en este contexto social la consciencia y necesidad de pertenencia no sólo a un grupo estamentario, sino a uno o más estados no excluyentes, asegurándose así la posibilidad de ubicar a toda persona dentro de un orden en donde pueda encontrar individuos

¹⁵ En la Edad Media “el hombre solo estaba perdido. No hay palabra para nombrarle y, cuando se toma alguna prestada, modifica su significado. El vocablo griego *monos* (‘solo’) pasa a designar al monje que, sin embargo, vive rodeado de otros monjes. El latín *solus* se utiliza únicamente como adjetivo calificativo [...] La única palabra que existe para sacar de la nada al individuo aislado es *homo*, y esta palabra, sin adjetivo que la califique, no significa nada” (Fossier 2007:224). Aunque esta abarcadora afirmación resulta reveladora de la realidad social del medioevo, habrá que matizarla, a lo largo de esta investigación, con diversas variables y posibilidades presentes en el corpus.

análogos a sus circunstancias vitales. Desde esta perspectiva, ni siquiera los marginados —ya sean excluidos por rechazo social o por propia voluntad— quedan fuera del orden y las jerarquías, ya que conforman también parte de algún estado: herejes, criminales, prostitutas, leprosos, incluso moros y judíos, todos son grupos ya claramente conceptualizados en la realidad del medioevo que, ideológicamente, forman también parte del orden social.

Pues *estat* y *ordo* es algo que implica la idea de una entidad querida por Dios. [...] Lo que para el pensamiento medieval da unidad al concepto de «estado» o de «orden» en todos estos casos es la creencia de que cada uno de estos grupos representa una institución divina, es un órgano en la arquitectura del universo (Huizinga 2012:76-77).

En este orden estamentario, enmarcado en la ideología cristiana —predominante en el contexto de producción y recepción de las obras que aquí se estudian— el grupo encargado de regular y administrar las instituciones y voluntades divinas en la Tierra es el clero; después de casi cinco siglos —entre el VIII y el XII— de fuertes cambios y consolidaciones ideológicas e institucionales, en el siglo XIII se encuentra ya la Iglesia (cf. Baschet, 2009:208-236; Vauchez, 1985:65-122) que sentará las bases para el subsecuente cristianismo peninsular y que se ha convertido en la institución que otorga mayor sentido de cohesión y pertenencia al hombre medieval, por no decir la más sólida e indispensable en la península durante esta centuria.

Si la Iglesia —identificada con el clero— ordena y dirige a la sociedad, en el sentido comunitario de la palabra, ella *es* la sociedad misma [por lo tanto] tenemos que considerar a la Iglesia como garante de la unidad de la sociedad feudal, como su columna vertebral y como el fermento de su dinamismo (Baschet, 2009:177-178).

En este sentido, el hombre se concibe como un ser integrado dentro de la cristiandad, “no es para nada una cuestión de opción personal: uno es cristiano porque nace en la cristiandad. Es una identidad recibida (mediante el rito del bautismo), que no se discute” (Baschet, 2009:177). Así, la comunidad cristiana se extiende entre todos los estamentos, lo que le otorga cohesión no es compartir las mismas funciones sociales ni la pertenencia a un mismo territorio, sino la pertenencia a una misma identidad religiosa, expresada de maneras más o menos evidentes por medio del discurso, las costumbres, los ritos. “Los términos Iglesia y sociedad son coextensivos [...] no existe, en la Edad Media occidental, un criterio laico de pertenencia” (Iogna-Prat, 2013:21).

Existen claro, como se dijo antes, grupos marginales, sin embargo, estos pertenecen también a la cristiandad, pero son repudiados, o bien, se encuentran *a priori* fuera del ámbito cristiano y son ideológicamente conceptualizados como la otredad, por no compartir la misma identidad

religiosa: los moros y los judíos —comunidades con características propias,¹⁶ que pese a los intentos de integración o expulsión, habitan en la Península durante siglos en una situación fluctuante entre la convivencia, la tolerancia y la violencia—. La marginación de estos grupos encuentra sus bases ideológicas en la necesidad “de controlar o de excluir a quienes parecen representar un peligro para la «comunidad sagrada»” (Le Goff, 2008:175). Es en el siglo XIII que Tomás de Aquino retoma la analogía paulina de la comunidad de cristianos como un cuerpo humano (1Co, 12, 12), ambos conformados por una serie de miembros interdependientes; la analogía sirve claramente como sustento ideológico para la marginación de algunos de los miembros, necesaria e incluso recomendable en cuando se trata de miembros que corrompen o ponen en peligro a la sociedad, ya que lo que debe procurarse es el bien común:

Y por esto vemos que, si fuera necesaria para la salud de todo el cuerpo humano la amputación de algún miembro, por ejemplo, si está podrido y puede inficionar a los demás, tal amputación sería laudable y saludable. Pues bien: cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo (Tomás de Aquino *ST II-II*, c.64 a.2).

Sobre esta comunidad cristiana, que puede adjetivarse en el siglo XIII —retomando a Le Goff— como “comunidad sagrada” se teoriza a partir de la triple carga semántica, convenientemente variable y ambigua, que posee la palabra ‘Iglesia’ (cf. Baschet, 2009:176; Carmona 1998:16; Diz, 1995:237): a) puede referirse, como es común en la actualidad, al edificio, al templo físico donde se congrega la comunidad; b) se refiere también a la institución, con lo cual se acota el significado a la comunidad de religiosos; c) finalmente, en su más estricto sentido etimológico, *ekklesia* es la reunión de creyentes, la asamblea que agrupa religiosos y laicos, y que se conforma con el simple hecho de estar reunida, con sustento bíblico en el discurso directo que Jesús pronuncia en el Evangelio:

Os aseguro también que si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra para pedir algo, sea lo que fuere, lo conseguirán de mi Padre que está en los cielos. Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos (Mt. 18, 19-20).

Esta tercera acepción, sin duda la más inclusiva, será fundamental para sustentar la ideología comunitaria del cristianismo; si bien en el contexto que aquí se estudia, las tres acepciones son

¹⁶ El tema de las comunidades judía y musulmana, aunque deberá ser tomado siempre en consideración, será tan sólo un aspecto tangencial de esta investigación, debido a que es un tema abundantemente discutido y un tratamiento adecuado del mismo rebasa por mucho los límites de esta tesis.

vigentes, la tercera es el punto de partida para propagar la concepción de la cristiandad como familia: los cristianos son hermanos entre sí a través del bautismo, hijos de un mismo padre, Dios, y de una misma madre, la Iglesia, que acoge y protege a los fieles; así “la Madre-Iglesia es la personificación de la institución o de la comunidad, beneficiándose aquélla de tal indefinición” (Baschet, 2009:496). El desarrollo de la analogía entre cristiandad y familia es un discurso de gran eficacia cuando la predicación busca generar cohesión social entre los estamentos, principalmente, cuando se dirige a los grupos iletrados, para quienes la apelación a la emotividad de los vínculos familiares se convierte en una concepción tangible y práctica de los principios teológicos que buscan regir su convivencia armónica.

Es importante también considerar que, en una sociedad cuya ideología estaba enfocada en la trascendencia, que dictaba la importancia de priorizar la salvación del alma sobre las necesidades del cuerpo, los vínculos comunitarios que conformaban la realidad terrena perduraban también durante la realidad ultraterrena, tan presente y preocupante en la mentalidad del medioevo como la primera. Vivos y muertos fungían también como comunidades interdependientes gracias a la conformación del Purgatorio como un espacio que las vincula: las almas destinadas a los sufrimientos temporales ultraterrenos requerían de la ayuda de los vivos para que, mediante sus plegarias, aminoraran sus penas y el tiempo de su penitencia. Por su parte, la comunidad terrena tenía así la oportunidad de realizar un acto de caridad al orar por las ánimas, quienes, agradecidas, intercederían una vez alcanzada la salvación por aquellos que les brindaron auxilio con sus plegarias.

Les suffrages pour les morts supposent la constitution de longues solidarités de part et d'autre de la mort, des relations étroites entre vivants et défunts [...] quel renforcement de la cohésion des communautés —familles charnelles, familles artificielles, religieuses ou confraternelles— que l'extension après la mort de solidarités efficaces! (Le Goff, 1981: 23).

Ahora bien, retomando la segunda acepción de ‘Iglesia’, que focaliza exclusivamente al estamento de los *oratores*, cabe recordar que son precisamente los clérigos medievales, quienes tienen el deber de ordenar y dirigir esta Iglesia —espacio, institución y comunidad— y orar por todos los cristianos vivos y muertos, creando así una necesaria y profunda unidad entre clérigos y laicos:

Su oficio consiste en hacer plegarias y en realizar los ritos, no solamente para sí mismos, sino para el conjunto de los cristianos, que de esta manera pueden, sin pensar siquiera en que otros se responsabilizan de su salvación, librarse a las

actividades propias de su orden, a combatir o a producir. Los especialistas de la oración y de la liturgia que los clérigos son, offician para todos los seres vivos, y más todavía por los muertos (Baschet, 2009:184).

Es también bajo el poder, supervisión, dirección o amparo de los religiosos que se encuentra gran parte de la producción literaria del medioevo, como es el caso de las obras pertenecientes al corpus de la presente investigación. Aunque sea suficiente el grandísimo peso ideológico que la iglesia cristiana tiene en la cultura medieval, el vínculo entre los clérigos y la literatura resulta ser una razón más para asegurar que en las obras literarias están presentes numerosos rasgos de la conformación y concepción de comunidad cristiana.

1.2. CONFIGURACIÓN LITERARIA DE COMUNIDAD CRISTIANA: DE LO HISTÓRICO A LO LITERARIO

Religión tiene, entre otras posibilidades, dos acepciones etimológicas que entroncan con su origen latino; la que hace derivar la palabra de *religare*, «unir», y la que lo (sic) deriva de *relegere*, es decir, «releer» o «estudiar con cuidado» [...] la religión aparece en dos ámbitos muy diversos, aunque interconectados. Por una parte, el que radica en el interior, hecho de silencios [...] Por otra el exterior, que interconecta con los demás, se caracteriza por ser expresión, se construye por medio de acción y práctica social (Diez de Velasco, 2006:10-11).

La mención al origen etimológico de la palabra ‘religión’ resulta útil aquí para retomar la identidad religiosa, particularmente la cristiana en el caso de este estudio, como elemento que otorga cohesión a la comunidad. Son tan sólo 5 las apariciones de ‘religión’ en todo el corpus —una en *Millán* y el resto en *Milagros*—, en todas las cuales se refiere, por antonomasia, a la religión cristiana: al difunto san Millán lo sepultan “muchos buenos homes de grant religión” (*Millán*, 312b); la Virgen le habla a “un omne católico, bien de religión” (*Milagros*, XIII.308a) para indicarle quién debe ser el nuevo obispo; el novio devoto busca “algún lugar de grand religión” (*Milagros*, XV.350b) para mantenerse lejos de la vida conyugal; cuando el obispo reprende a las monjas por acusar a la abadesa encinta, les dice que ante sus actos “es muy despreciada vuestra religión” (*Milagros*, XXI.561d), y uno de los ladrones de la iglesia despojada es comparado con el marido de Teodora, “la que por Clemens Papa, priso religión” (*Milagros*, XXV.886d). Como

puede verse, en las primeras tres citas, la religión caracteriza positivamente personajes¹⁷ o espacios, en la cuarta, se opone al pecado y, finalmente, sirve para hacer alusión a una conversión del paganismo al cristianismo; resalta esa última cita, ya que alude a una conversión durante el siglo I, contexto en que el cristianismo no es aún imperante, sin embargo, ‘religión’ funciona— anacrónicamente— como equivalente a ‘cristianismo’ por antonomasia.

Este tratamiento anacrónico se debe a las relaciones que en los *Milagros*, y en el resto de las obras del corpus, se establecen entre el tiempo de la historia¹⁸ y el siglo XIII desde el cual se enuncian los relatos, actualizando y adaptando a los parámetros y realidades medievales los sucesos relatados, tanto aquellos ocurridos en un tiempo pasado tan lejano—y mítico— como el Génesis, como los previstos en un futuro, igual de incierto y lejano como el día del Juicio Final.

Pese a los distintos tiempos de la historia de cada obra,¹⁹ encontramos en ellas constantes que son relevantes para la configuración de la comunidad cristiana. Las comunidades que se describen en las obras actúan insertas en un contexto temporal que podría parecer preciso —bíblico, de persecución, de monacato medieval, etc.— y los sucesos relatados responden a estos contextos temporales; sin embargo, a excepción de las descripciones puntuales de ceremonias y tradiciones judías, necesarias para la creación de contraste y analogía en *Misa*,²⁰ el resto de las comunidades —cristianas y no cristianas— no aparecen calificadas con rasgos distintivos y precisos de la época

¹⁷ En consonancia, la única mención del adjetivo ‘religioso’ está también en los *Milagros*: el abad que transmite el milagro del romero de Santiago era “varón religioso, de muy grand santidad” (*Milagros*, VIII.218b), características que refuerzan el valor testimonial del relato (véase 4.1).

¹⁸ Por ‘tiempo de la historia’ habrá que entender, siguiendo a Genette (1972: 72, 77-78), el tiempo en que sucedieron los hechos que se cuentan.

¹⁹ A continuación, se señala el tiempo de la historia de cada una de las obras del corpus: *Infancia* = siglo I, *Lorenzo* = siglo III, *Egipciaca* = siglos IV-V, *Millán* = siglos V-VI, *Domingo* = siglo XI, *Oria* = siglo XI; *Signos* = futuro indeterminado, *Duelo* = siglo I —de *Signos* y *Duelo* se considera la historia central de las obras, no el relato marco del sermón de san Jerónimo (s. IV) y el milagro de san Bernardo (s. XI-XII), respectivamente—. El tiempo de la historia de *Loores* y *Misa* va desde los tiempos veterotestamentarios hasta el futuro incierto hacia donde se proyecta la continuación de la alabanza y el ritual, respectivamente. El caso de *Milagros* es complejo por ser una colección de relatos, cada uno de los cuales tiene su propio tiempo de la historia: 18 milagros no lo determinan con precisión, los siete restantes contienen alguna referencia a hechos o a personas que permiten delimitar un tiempo de la historia: I. San Ildefonso vivió en el siglo VII; VIII. El primer narrador del milagro del romero de Santiago, San Hugo, vivió en el siglo XI; XIII. San Jerónimo, el nuevo obispo de Pavía, vivió en el siglo VIII; XIV. El incendio de la Iglesia de San Miguel se data en el siglo XII; XIX. Los sucesos del parto milagroso se datan en el siglo XI; XXIV. Teófilo vivió en el siglo VI; XXV. El rey Fernando, en cuya época acontece el robo de la Iglesia, gobierna en el siglo XIII, si atendemos a la postura crítica de colocar este milagro como el último de la colección, podría leerse en la referencia temporal una intención de actualidad en la obra: los milagros de la Virgen, como se demuestra en la colección, han ocurrido a lo largo de los siglos, pueden ocurrir en un momento indeterminado y siguen ocurriendo en el momento en que se escribe la obra como se demuestra en este caso (Gariano 1965:173-174; véase también, sobre la temporalidad de los *Milagros*, las notas de las ediciones que aparecen en Bibliografía. Corpus: otras ediciones.)

²⁰ Véase 3.1.

a la que pertenecen; es decir, las comunidades no están caracterizadas con precisión histórica en las obras, sino enfatizando su carácter virtuoso o pecador, así como sus funciones —testimoniales o devocionales— dentro del relato.

Uno de los grupos que integran la comunidad cristiana, y que funciona como un buen ejemplo de la estabilidad histórica con que estos se configuran en tanto personajes literarios, son los pobres.²¹ Si bien, es evidente que las condiciones de pobreza no serían las mismas en la Roma del siglo III que en el norte de la Península ibérica en el siglo XI, los pobres de *San Lorenzo* y los de *Santo Domingo* no se distinguen históricamente entre sí, ni de los mencionados en otras obras. Los pobres aparecen en seis obras del corpus, siempre como un grupo funcional dentro de la cristiandad: son los sujetos hacia los cuales debe dirigirse la caridad; en *Loores* (50b) tal función aparece como instrucción directa de Cristo: “mandó cebar al pobre”, y la consecuencia ante el incumplimiento se expone en *Signos*:

Quando *el pobreciello* a vuestra puerta vino,
pediendo en mi nomne con hábito mezquino,
vos dar no li quisiestes nin del pan nin del vino,
oy, si voy d’él pensásedes, él vos seríe padrino (*Signos*, 35).

Los pobres son uno de los grupos marginales y desfavorecidos que generan cohesión en la comunidad cristiana, ya que no se propone dirigir a los pobres una caridad desinteresada, sino que constantemente se aclaran, en las obras, las consecuencias prácticas de ser dadivoso con los pobres: ellos corresponderán a quien los favorezca, ya que en el más allá serán agradecidos intercesores de los caritativos, como se menciona en *Signos*, o bien, en el caso de Teófilo, quien antes de morir, “diolo todo a pobres, fizo buen semencero” (*Milagos*, XIV.855d), implicando que cosechará “el fruto o el premio en la otra vida” (Baños, 2011a:185, n.855d). También en los *Milagos*, es explícito que el pobre caritativo no ejerce esta virtud de manera desinteresada, sino buscando un beneficio mayor que resta importancia a su propia pobreza: “Por ganar la Gloriosa que él mucho amava / partielo *con los pobres* todo cuanto ganava [...] / por aver la su gracia su mengua oblidava” (*Milagos*, V.133abd). Sin embargo, donde se encuentra con mayor frecuencia este grupo es en las obras hagiográficas del corpus, específicamente, en torno a los santos varones:²² san Millán, desde

²¹ Que, en la Edad Media, no tiene exclusivamente una connotación económica, “los pobres son los varones adultos de condición libre que no pueden defenderse. El grupo de los pobres constituye la parte desarmada del ‘pueblo’” (Duby, 1992:144-145).

²² Es llamativa la ausencia de los pobres en las hagiografías femeninas del corpus, funcionalmente, se explica debido a que las santas protagonistas, además de las pocas o nulas posesiones de las cuales podrían disponer para ejercer la

muy joven reparte sus bienes, con una explícita confianza en la providencia: “*Partielo a los pobres* cuanto que Dios li daba / al cristiano perfecto de cras no li membraba” (*Millán*, 98ab); santo Domingo, siguiendo a Cristo, le recuerda a sus feligreses antes de morir: “lo que *al pobre* dierdes siempre lo cobraredes” (*Domingo*, 467b), y luego les ordena que se ocupen tanto de los pobres coterráneos como de los foráneos: “Miémbrevos sobre todo de *los pobres vecinos* [...] Albergat los romeos que andan desarrados / de vuestros vestidiellos dad a los despojados” (*Domingo*, 468a-469ab); san Lorenzo, siguiendo el mandato de Cristo, reparte las riquezas que tiene encomendadas, “los tesoros qe tovo Laurencio en comienda / *diolos todos a povres*, onde diz la leyenda: / “*Dispersit, dedit paupéribus*”; fizo rica hacienda.” (*Lorenzo*, 46bcd). En diversos momentos de las hagiografías, los pobres buscan al santo o son buscados por este, siempre con el objetivo de conformar este grupo amorfo que servirá para afianzar la virtud del santo y, consecuentemente, los beneficios que estos desfavorecidos obtendrán por su cercanía: san Millán convive con pobres que se califican como “suyos” y, ante su propia carencia, los auxilia con sus vestiduras, siguiendo el ejemplo de san Martín:

“fincó él con *sos pobres* e con *sos* compañeros.

Vinieron muchos pobres un día por ventura
 famnientos e menguados todos de vestidura;
 pidienli al buen homne ropa a grant presura
 él non tenié que darlis, era en grant ardura.

Priso cuand’ ál non pudo el manto que cubrié,
 las mangas de la saya que al cuerpo vistié,
 diólo a los mezquenos cuando ál non tenié” (*Millán* 238-240, cf. 243c).

No sorprende, entonces, que en la *Vida de santo Domingo* (58b), san Millán, ejemplo de vida eremítica, sea denominado “de los pobres padrino”; el mismo Domingo seguirá su ejemplo y, en algún momento, se dedica a “ministrar a los pobres” (*Domingo*, 113b), pero es sin duda, Lorenzo quien tiene un contacto más significativo y entrañable con este grupo:

diolis de los tesoros a todos su razió;
 fue buscar *otros pobres*, fer otra processión,
 por lavarlis los pies, darlis consolazió.

Pero que *povres* eran, de averes menguados,
 [...]

caridad, se encuentran aisladas de la sociedad, por lo cual su demostración de virtuosismo, como en otros casos, deberá tomar otros caminos.

fueron con el bon homne ricos e confortados (*Lorenzo*, 54-56).

Como puede verse, los ‘pobres’ se configuran bajo este nombre genérico que en realidad no refleja una realidad social precisa, sino una colectividad pasiva que, en los relatos, funciona para caracterizar a los protagonistas y ejemplificar de manera práctica y concreta una actitud esperada de los fieles cristianos. En este sentido, a los pobres se les vincula con otro grupo desfavorecido: los enfermos, quienes funcionan en las obras de forma similar —aunque, en ocasiones, lleguen a acotarse los tipos y causas de los padecimientos— como grupo homogéneo y atemporal, presente para posibilitar el auxilio taumatúrgico y divino.²³

Millán vendió la bestia, no la quiso tener;
fue luego empleado en pobres el haber,
en coixos e en mancos que l’ habién menester (*Millán*, 278bcd).

Laurencio era homne de muy grand santidat,
sobre las gentes povres fazié grand caridat,
tollíe a los enfermos toda enfermedat
e dava a los ciegos lumne e sannedat (*Lorenzo*, 47).

Así mismo, mediante a los vocablos ‘cristiano/a’ y ‘cristiandad’ se configura una concepción de comunidad en estas obras igualmente atemporal y estable; pese a que, como ya se ha mencionado, el corpus está conformado por obras que abarcan, precisamente, periodos fundacionales para la ideología cristiana, periodos en los que el cristianismo se enfrenta a cismas y herejías, crisis políticas y sociales que amenazan su cohesión; la imagen en torno a los vocablos ‘cristiano/a’ y ‘cristiandad’ en estas once obras se distancia una vez más de la realidad histórica y se plantea en torno a dos ejes, que si bien están vinculados estrechamente con la inestabilidad histórica que la cristiandad enfrentó durante el medievo, centran la atención en la cohesión comunitaria: 1) como una comunidad perjudicada por factores externos —estos sí, en varios casos, históricamente ubicados— que supera la crisis durante el relato, 2) como una colectividad acotada e identificable por rasgos —ritos, gestos y cualidades— claramente codificados.

²³ “The examples provided of cures for missing limbs, paralysis, crippling, blindness, deafness, inability to speak, and leprosy are representative of the cures effectuated by the saints and their relics in the texts from Medieval Spain. In most cases there is little, if any, information about how an individual became impaired. Although there are vague references to ‘one’s sins’ as a cause for suffering a disability, these seem more literary convention than precise attempts to establish cause and effect [...] Miracle tales were popular, oft-repeated, and served a variety of purposes —to promote a particular shrine, increase devotion among the faithful, and inspire hope for the sick or disabled” (Scarborough, 2018:207-209).

La primera crisis que deberá superar la cristiandad es la primordial en su cosmogonía: la condena del pecado original, vinculado a lo cual aparece la ‘cristiandad’ en las obras más catequéticas: en *Loores* y en *Misa* se plantea a la ‘cristiandad’ como una colectividad cuyo rasgo definitorio parece ser ya la súplica, ya la certeza de que ha sido merecedora del auxilio divino. En un primer momento histórico, la cristiandad se vincula a la Virgen como el medio por cuya merced o misericordia —al dar a luz a Cristo o al rogar a Dios— la comunidad identificada como ‘cristiandad’ alcanzará la salvación que es, en última instancia, el mayor acto de caridad divina.

Madre, Tú eres dicha fuente de p̄adat,
tú fuisti reliquiario pleno de sanctidat;
la tu merced espera toda la cristiandat,
ca por ti, como cree, ganará salvedat (*Loores*, 199).

Señora e reina de tal auctoridat,
de los tus pecadores pr̄ndate p̄adat;
da tu misericordia sobre la cristiandat,
ca Dios por el tu ruego fernos ha caridat (*Loores*, 226).

Después, ya inserta dentro del ritual, en *Misa*, la cristiandad reafirma la obtención de salud y consolación —metáforas de la salvación— mediante el sacramento de la eucaristía:

El pan que sobre'l ara consegra el abat,
en su carne se torna, esta es la verdad;
el vino torna en sangne, salud de *cristiandad*
[...]
Esta virtud tanmaña, tan noble bendición,
cosa es que Dios pone sobre la oblación;
de que la cristiandad haya consolación,
por ont de los pecados acabden remisión (*Misa*, 161-166).

En los *Milagros* (XII.303bcd) esta salvación para toda la comunidad cristiana se presenta en términos prácticos y cotidianos, a través del ruego a Dios por la buena muerte que esperan los devotos y que implica el descanso eterno: “murió de fin cual dé Dios a *todo christiano*; / issió de mal ivierno, entró en buen verano, / fo pora Paraíso, do será siempre sano”.

En las obras hagiográficas —excepto en *Egipciaca*, donde no hay menciones— la cristiandad se encuentra vinculada a peligros y dificultades mucho más concretos, bien por una mayor precisión histórica, bien por su mayor especificidad circunstancial. La tendencia, en el caso de *Lorenzo*, es que la cristiandad y los cristianos aparezcan en una situación de peligro de muerte debido a la persecución —histórica— a la que esta comunidad estaba sometida en tiempos del mártir.

[el emperador romano] Desafió al mundo e a toda la *christiandat*,
empeçó en los clérigos fazer grand crüeldat,
[...]
quiere fer los *christianos* a Christo denegar,
qe vayan a los ídolos offercer e orar,
los qe lo non fizieren quiérellos martiriar (*Lorenzo*, 26-29).

El emperador no deja opción a los cristianos, la persecución se narra primero enfocada hacia los clérigos, guías de la cristiandad y, después, se extiende a la comunidad en su totalidad: deberán morir en su fe o negar a Cristo y, por tanto, condenarse; sin embargo, aún en este contexto, los cristianos en la obra resisten el peligro, que no hace más que perjudicar a los opositores del cristianismo —el papa advierte al emperador “andas por confonder toda la *christiandat*, / mas tú serás confuso, esto será verdad” (*Lorenzo*, 43cd)— y afianzar la cohesión comunitaria que, ante el peligro, encuentra refugio:

Avié en esi barrio una bibda lazada,
de treinta e dos annos, que era descasada,
encubrié de christianos muchos en su possada,
faziéndolis servicio de manera granada (*Lorenzo*, 51).

En este contexto, las acciones de Lorenzo se encaminarán a buscar a la cristiandad perseguida para brindarle auxilio y consuelo, siguiendo los pasos de Cristo: “A cuantos qe y eran, *christianas e christianos*, / lavólis él los pïedes con las sus santas manos” (*Lorenzo*, 53ab); la aparición del binomio ‘cristianas e cristianos’ en el verso tiene, además de una función métrica, el objetivo de señalar a la totalidad del conjunto.²⁴

²⁴ “La bimembración como rasgo de estilo —construcciones paralelísticas o quiásmicas, binas léxicas, manejo de los hemistiquios del verso alejandrino en relación con pares sinonímicos o antitéticos— resulta muy frecuente y operante en los poetas del mester de clerecía, y, en particular, en Gonzalo de Berceo” (González, 2009:19), entre las estructuras binarias presentes en todas las obras de Berceo y en *Egipcíaca* destacan, para fines de esta tesis, aquellas cuyos componentes son partes de la comunidad. Por un lado, se encuentran las estructuras binarias que Ynduráin (1976:62) señala como fórmulas en que “los hemistiquios se articulan en contraposiciones que unen opuestos”, es decir, aquellas que plantean a la comunidad dividida en dos fracciones opuestas y complementarias que conforman la totalidad: chicos y grandes, mujeres y varones, clérigos y legos, vasallos e señores, buenos y malos, sanos y enfermos, justos y pecadores, vivos y muertos. Por otro lado, las estructuras bimembres también pueden vincular, formal y semánticamente, grupos diferenciados, pero no opuestos y que no completan una totalidad: judíos e paganos, cristianos e moros, judíos e cristianos, hombres y ángeles. En tercer lugar, se encuentran las estructuras bimembres cuyos componentes refuerzan la idea de cercanía y pertenencia a un grupo: señores e hermanos, parientes e vecinos, parientes e amigos. Por lo tanto, lo que Lada (1997:100-101) afirma sobre *Milagros*, puede ampliarse a las estructuras de todas estas obras referentes a la comunidad: “son muy numerosas las estructuras binarias unidas por la conjunción *e* dentro de un mismo hemistiquio. En este caso la repetición de la estructura sirve para destacar semánticamente, en casi todos los hemistiquios, la idea bien de pluralidad, bien de totalidad”. Los hemistiquios bimembres referentes a colectividades pueden además reunirse en enumeraciones, más o menos largas, que evidencian también la tensión entre parcialidad y totalidad (véase 1.3) presente en la configuración de comunidad de estas obras: “ángeles e arcángeles, tronos e señores, / apóstolos e mártires, justos e confesores” (*Loores*, 219). El análisis de estas estructuras enfocado en la configuración

En el caso del poema dedicado a san Millán, las dificultades para la cristiandad también se vinculan con un factor histórico: la presencia de los moros en la Península, cuya complejidad histórica y social se reduce, en la narración, a la afrenta que sufren los cristianos, debido al tributo impuesto por el rey moro:

El rey Abderramán, [...]
un mortal enemigo de *todos los cristianos*,
[...]
Mandó a los cristianos el que mal sieglo prenda,
que li diesen cadaño tres vent dueñas en renda (*Millán*, 369-370).

Es notorio que, pese a la precisión geográfica con que se ubica a los protagonistas de este relato —“Todos estos quebrantos, esta mortal manciella, / era más afinada en León e en Castiella;”—, la cohesión no se encuentra en la identidad regional, sino en la identidad religiosa —“mas *todo cristianismo* sedió man a masiella, / ca *pora todos* era una mala postielli” (*Millán*, 372)—. El problema de los leoneses y castellanos no es exclusivo de ellos, sino que afecta a todo el cristianismo y, de manera hiperbólica, se describe como la mayor crisis por la que han pasado: “Nuncua fue en *cristianos* tan fuert quebrantamiento, / por meter sus *cristianas* en tal enconamiento” (*Millán*, 373ab), esto se debe a que, en última instancia, y a diferencia de la persecución de los romanos, este es un conflicto que genera un desmembramiento de la comunidad: los cristianos se ven obligados a entregar a las cristianas, con lo cual se rompe la cohesión comunitaria y, además, la continuidad de un linaje también cristiano (cf. *Millán*, 374).

En este contexto desfavorable, la cristiandad se coloca, narrativamente, en una mayor crisis cuando la naturaleza misma muestra señales atemorizantes que sirven de preámbulo para el ataque de los moros: “sediendo *cristianismo* en esta amargura, / apareció en cielo una grant abertura” (*Millán*, 382). Una vez más, la descripción del ataque aparece con gran especificidad geográfica: las Estremaduras, Santfagunt, Carrión, Frómesta, Castro, Forniellos del Camino, Oterdajos, Burgos, Monesterio, Pancorbo y muchos otros *logares* (*Millán*, 388-391) se vinculan en tanto unidad religiosa desfavorecida: “fue *christianismo* todo en desarro caído” (*Millán*, 392a). Luego del ataque, el relato continúa cuando el rey leonés Ramiro sabe que sus mesnadas están en desventaja numérica “vedió muchos de moros e pocos de *christianos*” (*Millán*, 413) y pide auxilio a los castellanos y a los pamploneses (413-414), los primeros responden de inmediato, los segundos

de comunidad no se realiza aquí por razones de extensión y porque el análisis formal y estilístico rebasa los límites de esta investigación.

postergan la ayuda dos meses; sin embargo, aún con estas alianzas, el verdadero auxilio contra los moros sólo llegará cuando Fernán González reconoce que “fizieron leoneses *como buenos christianos*” (Millán, 427d) al pedir auxilio a Santiago e invita a los castellanos a encomendarse a san Millán, a cambio de rentas para los respectivos monasterios; lo que hay que resaltar aquí es que la cohesión y la resolución del conflicto, en el relato, no se encontrará, de nuevo, en la identidad política ni regional, sino en el actuar religioso.

En la obra dedicada a santo Domingo, acorde con una de las funciones distintivas del santo —libertador de cautivos—, el peligro al que se enfrenta la cristiandad también es el ataque de los moros y la amenaza de cautiverio (cf. *Domingo* 735d); por lo tanto, la cristiandad se presenta bajo la explícita protección del santo en estos términos:

Dios grant merced me fizo por la su pñadat,
que me puso en guarda *sobre la cristiandat*,
que saque los captivos de la captivitat,
los que a El se claman de toda voluntat (*Domingo*, 717).

Como se mencionó anteriormente, aunque la cristiandad se presenta recurrentemente en peligro, se muestra también como una colectividad que cuenta con el auxilio divino para superar tales peligros. Uno de los principales auxilios es la caracterización del santo protagonista como guía y protector de la comunidad, como puede verse en la cuaderna anterior y en otras de *Domingo* en las que el santo es “padre e luz del *christianismo*” (78b) o cuando “bien partié la ganancia con esa yent *crisiana*” (106d).

San Millán también se caracteriza como protector de cristianos. Para empezar, una de las primeras instrucciones que recibe de parte del obispo es que tome los hábitos porque “debes por *tus cristianos* la tu alma poner” (Millán, 88c), presentando a la comunidad como propia del futuro santo. Posteriormente, Millán se consagrará como protector de la cristiandad desfavorecida en un contexto bélico; ante el ataque de los moros, siendo evidente la minoría cristiana: “temiense los *christianos* de las otras mesnadas, / ca eran ellos pocos e ellas muy granadas” (436), el santo se aparecerá prodigiosamente, junto a Santiago, para luchar al lado de sus fieles: “los *christianos* con esto foron más esforzados [...] Avuelta d’éstos ambos que del cielo vinieron, / aforzaron *christianos*, al ferir se metieron” (440-442); la cristiandad, entonces, se coloca bajo la guía militar del santo y supera así la crisis comunitaria que la sometía: “ixieron los *christianos* de grant tribulación [...] y prisieron *christianos* de moros tal emnienda” (454-456).

En un sentido cronológico, la última crisis a la que se verá sometida la cristiandad será la aterradora experiencia del Juicio Final. En *Signos*, los cristianos aparecen amenazados por las visiones del Juicio, aunque con el consuelo de que una vida virtuosa y penitente podría salvarlos:

Jhesu Christo nos guarde de tales visiones,
a todos los christianos, mugieres e varones;
[...]
Los qui somos christianos e en Cristo creemos,
si estas visiones escusarlas queremos,
mejoremos las vidas, penitencias tomemos (*Signos*, 75-76).

De manera similar al antes mencionado hemistiquio “cristianas y cristianos”, la aparición del binomio “mugieres e varones”, implica la reafirmación de la cristiandad como una totalidad,²⁵ no hay ningún cristiano por el cual la voz narrativa no esté rogando; ahora bien, de nuevo, la cohesión de aquellos que pueden librarse de las visiones está dada por la identidad religiosa, ya que al señalar a “los que somos christianos”, se acota a la comunidad, separándola de aquellos que no creen en Cristo.

Esta diferenciación que señala a los cristianos como un grupo definido y acotado tiene que ver con el segundo eje al que se vinculan las menciones de la ‘cristiandad’ en el corpus: los rasgos —gestos, ritos, acciones, etc.— que diferencian a este grupo de cualquier otro y le otorgan identidad y pertenencia a sus miembros.

En este sentido, las ocurrencias más evidentes de ‘cristiandad’, debido a la temática de la obra, se encuentran en el *Sacrificio de la misa*. Aunque llama la atención el escaso número de apariciones de los vocablos ‘cristiano/a’ —cuatro apariciones— y ‘cristiandad’ —sólo dos, arriba comentadas—, es claro su vínculo con la gestualidad codificada como parte del rito de la misa, ya sea la gestualidad individual, sólo del oficiante aunque conocida por los fieles: “Los signos de la misa que faz *el buen cristiano*, / el vicario de Cristo, con la su diestra mano” (*Misa*, 191); o la gestualidad colectiva, compartida por toda la feligresía, por ejemplo, antes de la lectura del Evangelio,

Levántase el *pueblo*, cascún de su logar,
descubren sus cabezas por mejor escuchar;
facen cruz en sus fruentes con el dedo pulgar,
en boca e en pechos, ca tres deben estar.

Debe todo *cristiano* facer estas señales (*Misa*, 46-47).

²⁵ Véase nota 24.

Llama la atención en estas cuadernas el uso inicial de ‘pueblo’,²⁶ para referir a que cada feligrés que lo integra, congregado en misa, se levanta de su asiento, es decir, que se focaliza la participación individual “cascún de so logar” para conformar el gesto colectivo. En la siguiente cuaderna, ya no se utiliza ‘pueblo’ sino ‘todo cristiano’, construcción que enfatiza el carácter colectivo de la gestualidad que debe, imperativamente, ser realizada con el fin de formar parte de la comunidad.

En los *Milagros*, el primer rasgo distintivo de la cristiandad será, como es obvio, la devoción mariana, planteada en términos de pacto vasallático: los devotos manifiestan su lealtad mediante el servicio a su Señora:

un buen *christiano* [...] fazié a la Gloriosa servicio muy cutiano” (*Milagros*, XIII.306ac)

Como fizieron otros que de suso contamos,
que de Sancta María fueron sos capellanos,
ésti amola mucho, más que muchos *cristianos*,
e faziéli servicio de piedes e de manos (*Milagros*, XV.331).

Y la Señora, protege y acoge a sus devotos, realizando milagros que mantienen integrada y estable a la comunidad de fieles. La cristiandad, acotada por el servicio a María, es también una colectividad que supera la crisis mediante el favor mariano del milagro:

Rendieron a Dios gracias de buena boluntat,
a la sancta Reïna, madre de pïadat,
que fizo tal miráculo por su benignidat,
por qui está más firme toda la cristiandat (*Milagros*, II.98).

En dos milagros se encuentran menciones a la cristiandad celebrando festividades y sacramentos que acotan y distinguen a la comunidad: recibir la eucaristía en domingo de Pascua —“En el día de Pascua, domingo grand mañana, / cuando van Corpus Domini prender *la yent cristiana*” (*Milagros*, XVI.356ab)— será el rasgo que distinga a la cristiandad de los judíos en el milagro del niño judío, quien le confiesa a su padre: “ca *con los cristianiellos* fui grand madurgada, / con ellos odí missa ricamiente cantada, / e comulgúe con ellos de la ostia sagrada” (XVI.360bcd), de manera que comulgar cobra aquí, además del sentido sacramental, la acepción de coincidencia de ideas e integración grupal al compartir el alimento. En el milagro de Teófilo, éste llega a

²⁶ Véase 1.3.

compartir el prodigioso favor mariano con la comunidad, también acotada por su actitud en día domingo: “era día domingo, una feria sabrosa, / en qui *la gent cristiana toda* anda gradosa” (*Milagros*, XXIV.831cd); la redención de Teófilo será señalada también cuando él declara que ha renovado su coincidencia ideológica con la cristiandad, definida por él mismo como “cuanto que Christo manda creer a *cristiano*” (XXIV.795b).

Si en *Millán* la cristiandad sólo aparece en torno al primer eje —padecimiento y resolución de crisis—, en *Oria* sucede lo contrario, la cristiandad no se presenta en crisis, sino como comunidad festiva y vinculada por el sacramento de la eucaristía en dos ocasiones, primero como afirmación, luego como imperativo en voz de la santa:

[...] festa es general,
com es Resurrección o como la Natal;
hoy prenden los cristianos el cebo spirital.

Pascua es en que *deben cristianos comulgar*,
recebir Corpus Dómini sagrado en altar (*Oria*, CXCIII-CXCIV).

En el caso de *Lorenzo*, cabe destacar la mención al bautismo como signo de conversión y subsecuente pertenencia a la cristiandad, ya que uno de los prodigios del santo consistirá en la conversión de paganos: “de tornarse christiano vínoli voluntat; / demandó el bautismo, *lei de christiandat*” (91bc).

En *Domingo*, los rasgos comunes a la cristiandad son más variados, pero igualmente definitorios. En primer lugar, se encuentra el reconocimiento de Cristo y la alta clerecía como guías de la comunidad, a los que se sumará el santo protagonista: “pastores son clamados sobre la *Cristiandad*” (30d); en segundo lugar, la obediencia como cualidad cristiana que será una de las características ejemplares del santo: “obedecié él luego de bona voluntad, / teniéngelo los bonos a bona *Cristiandad*” (87cd). En tercer lugar, el santo vive durante un periodo en la pobreza, confiando en que la comunidad que lo rodea ejercerá la caridad y esta comunidad caritativa que lo mantiene se agrupa también bajo el vocablo ‘cristiandad’: “en un rencón cerrado yacer en pobredad, / vevir de lo quem diere por Dios *la cristiandad*” (322cd). Finalmente, los cristianos se encuentran también caracterizados por el agradecimiento y la alabanza a Dios ante los prodigiosos beneficios obtenidos: “cantaban a Dios laudes esos *bonos cristianos*” (555c), “ond rendién a Dios gracias *cristianas e cristianos*” (275d).²⁷

²⁷ Véase nota 24.

Para terminar con el análisis de estos vocablos, habría que señalar la presencia de la construcción “su cristiano” en el corpus —“ca non querié ninguno mentir a *su cristiano*” (*Milagros*, XXI.503b); “nin que tan bien podiese jogar a *su cristiano*?” (*Domingo*, 485b)— como sinónimo de ‘prójimo’ (Baños, 2011a:118, n.503b), lo cual refuerza la idea de que ‘cristiano/a’ y ‘cristiandad’ serán vocablos que aludan a una comunidad cohesionada, conformada por la agrupación de aquellos que son cercanos, y que, desde esa unidad, planteada como una constante atemporal y fija, logra superar los peligros gracias al favor divino.

El vocablo ‘iglesia’ se encuentra también en el *corpus*, en su acepción de congregación de fieles,²⁸ sin mayores precisiones cronológicas ni temporales que ‘cristiandad’. Una vez más, la revisión puede iniciar por la obra de corte más catequizante, *Misa* —única de las tres obras cristológicas del corpus en la que encontramos el vocablo— en donde se presenta el antecedente judío de la iglesia cristiana. A través de la interpretación figurativa del espacio sagrado de los judíos, el recinto del templo detrás del velo se equipara con el cielo y la tienda con la iglesia como antesala de la salvación, destinada para la gente cristiana:

Esa primera casa, que estaba forana,
la Eglisia significa, que es de gent cristiana;
el otro reconciello, ciella más orellana,
significa al cielo, la partida susana (*Misa*, 89).

Si bien esta cuaderna sirve para señalar a la iglesia como el concepto —espacial, social e institucional— en el cual se encuentra la *gente cristiana*, en la misma obra se señala la intención fundacional de Cristo de consolidar el objetivo y unidad de la institución: “dejó los sus apóstolos, buen conviento cumplido; / ordenaron *eglesias* do fuese Dios servido” (*Misa*, 29bc); el plural ‘eglesias’ es llamativo en el contexto protocristiano²⁹ en el que se ubica: refiere a una comunidad fragmentaria, en proceso de consolidar la integración que más adelante, en el *corpus*, se plantea como una realidad incuestionable e inamovible.

En *Loores* (168ab), se habla de los apóstoles y los evangelistas como los que continúan con la labor fundadora de la cual Jesús fue piedra angular: “*Toda sancta Iglesia* aquí hobo comienzo, / d’ aquende hobo forma e tod’ ordenamiento”, en esta obra, a diferencia de *Misa*, se recuerda el inicio de la iglesia, caracterizándola en singular, como organismo colectivo ya organizado, santo, totalizador y unitario. En *Misa*, se señala también la inclusión de las tres manifestaciones de la

²⁸ Véase 1.1.

²⁹ Véase 3.1.

iglesia: los tres grandes grupos que integran a la comunidad en su totalidad, se encuentran representadas en el sacrificio ritual de la misa, cuando el oficiante parte la hostia en tres partes: con una ruego por la iglesia militante —“El pedazo que tiene en la derecha mano, / [...] /esi faz por los vivos, por el pueblo cristiano” (*Misa*, 276)—, con otra por la iglesia triunfante y con la tercera por la iglesia purgante:

De los dos que li quedan, el uno faz memoria
de las almas purgadas que son con Dios en Gloria;
el tercero cantiello, como diz la historia
ruega por los que lazran en la ley purgatoria (*Misa*, 277).

En su acepción de comunidad, la ‘iglesia’, en todas sus manifestaciones, aparece en el corpus como una entidad que debe —de forma sugerida o imperativa— ser siempre tenida en cuenta para procurar su beneficio, antes que nada con oraciones —como en las cuadernas anteriores, en las que el oficiante reza durante la misa para que Dios libre de peligro a la iglesia militante en la tierra, auxilie a los que sufren en el purgatorio y, aunque ya no necesiten plegarias, no olvide a quienes están en la gloria—; asimismo, se explica en la obra que el triple rezo del *Agnus* sirve “ca non fariá la ‘glesia cosa desordenada” (*Misa*, 289d), y en tres cuadernas más queda explícito que la protección y beneficio de la iglesia es una causa por la cual el oficiante reza constantemente durante la misa: en primer lugar, “ruega por la *Iglesia*, que Dios hobo comprada, / que del mal enemigo non sea mal menada” (100cd); en segundo, aunque Cristo ya ha traído redención, el mal y la guerra son amenazas presentes: “Ruega por la *Eglesia* a Dios que la defenda, / en paz que la contenga e sin toda contienda” (102ab); por último, se rezará no sólo por la defensa contra el mal, sino por la presencia de beneficios materiales “por qui a la *Iglesia* aduz alguna renda, / que vala Dios a todos e de mal los defenda” (104).

Además de la mención arriba comentada, en *Loores* (77d) la iglesia aparece en otra cuaderna, en la cual se señala el beneficio espiritual que obtuvo gracias la muerte de Cristo: “por end’ sancta *Iglesia* del mueso fue guarida”.

En *Duelo* (6a), la iglesia se menciona sólo en una ocasión, como parte de los argumentos con los que san Bernardo ruega a la Virgen que le relate la pasión de su hijo, el santo afirma que la iglesia se beneficiará, también espiritualmente, de su relato: “*Toda Santa Eglesia* fará dent grant ganancia”.

En los relatos de la tercera obra mariana del corpus, los *Milagros*, la iglesia aparece —una vez más en plural— como objeto al cual debe dirigirse la penitencia de Esteban, uno de los hermanos pecadores que resucita por intercesión mariana:

Si tú cada mañana esti salmo rezares,
e tú *a las eglesias* los tuertos emendares,
ganará la tu alma gloria cuando finares,
escusarás las penas e los graves logares (*Milagros*, X.263).

Como puede notarse, en el vocablo ‘iglesia’, el singular y el plural se alternan, reflejando así la consciencia de la pluralidad de los grupos vinculados a un espacio; al nombrarse el espacio, se hace referencia, por metonimia, a los individuos ahí reunidos, que son los que conforman a la totalidad de la comunidad cristiana. Si bien el singular puede referirse a la comunidad en su totalidad, el plural suele enfatizar su presencia tanto en la Tierra como en el más allá —en el Paraíso o en el Purgatorio—, y la importancia de procurar o asegurar que la iglesia obtenga los beneficios más adecuados en cada caso.

En todas las ocurrencias, en *Milagros*, la iglesia se muestra como beneficiaria, ya de los laudes que cantan los clérigos a María en la Introducción —“Por *todas las eglesias*, esto es cada día, / cantan laudes ant’ella toda la clerecía” (30ab)—, ya de la nueva fiesta establecida por san Ildefonso, gracias a la cual, la celebración que coincidía con un tiempo en que “non canta *la eglesia* canto de alegría” (I.54b) se transforma en una festividad comunitaria en honor de la Virgen que “es *por muchas eglesias* fecha e celebrada” (I.65c), en esta ocasión reforzando el vínculo entre las comunidades y las diversas regiones por las cuales se extendería la celebración de la Anunciación.

De igual manera, en las obras hagiográficas —excepto en *Oria*, en la que no aparece el vocablo— la iglesia siempre resultará beneficiada. En *Lorenzo*, se presenta al santo como personaje que beneficiará a la comunidad, siendo su luz y guía: “Era *santa ecclesia* por él iluminada, / catávalo por padre la gent desconsejada” (20ab); y, posteriormente, se expone el beneficio de la iglesia como principal argumento a favor del martirio: Cristo se sacrificó por la redención comunitaria, siguiendo su ejemplo, lo hicieron los apóstoles buscando mayor gloria colectiva y, en la época de Lorenzo, el martirio es también conveniente como un sacrificio terrenal que, por un lado, asegura la salvación de las almas y, por el otro, equipara a los mártires del relato con los ‘antecesores’, fortaleciendo así los lazos de continuidad y ejemplaridad de la comunidad eclesial:

Dios *por sancta Ecclesia* salvar e redemir
dio so cuerpo a penas, en cruz quiso morir;
murieron los apóstolos por a Christo seguir,

por alçar la Ecclesia, la mala fe premir.

Los que agora somos conviene qe muramos,
nuestros antecessores muriendo los sigamos;
demos por la Ecclesia las carnes que cevamos,
por poco de lazerio las almas non perdamos (*Lorenzo*, 31-32).

La necesidad de beneficios tanto materiales como espirituales para la iglesia es clara en *Millán* y *Egipciaca*; en la obra dedicada al santo de reconquista, la iglesia obtendrá ganancias del botín que se reparte después de la derrota de los moros; una vez más el beneficio se dirige a ‘las eglesias’, en plural, refiriéndose, en esta ocasión, a las dos comunidades: la iglesia de san Millán y la de Santiago, a las cuales se les prometió tributo a cambio de la ayuda de los santos:

partieron las ganancias que eran muy granadas,
hobieron ración buena *las eglesias sagradas*.

Adieso que hobieron las ganancias partidas,
a Dios e a los sanctos las gracias ofrecidas,
confirmaron las parias que fueron prometidas
a los dos que ficieron las primeras feridas (*Millán*, 459-460).

En el caso de *Egipciaca*, el beneficio de la iglesia se enfoca en las oraciones; la plegaria se presenta en esta obra no como una acción realizada por necesidad, sino como un servicio para Dios y para la iglesia misma. Los monjes no descuidan la oración periódica de las horas:

Estos estaban por las oras dezir
e por la eglesia servir,
que quando sin oras está *la eglesia*
a Dios mucho le pesa (*Egipciaca*, 850-853).

En completa congruencia con ello, lo que Gozimás pide a María es que ruegue por la iglesia; pese a que acaba de informarle que se trata de un momento pacífico en el mundo del cual *Egipciaca* se ha alejado, las plegarias de la santa son deseables para el mantenimiento de la armonía dentro de la comunidad eclesial:

Mas *santa eglesia* es bien con razón
que la metas en tu oración”.
“Que Dios le dé vertut
e le mantenga paz e salut” (*Egipciaca*, 1101-1104).

Finalmente, en *Domingo*, se conjuntan diversos beneficios a los cuales accede o debe acceder la iglesia: al igual que en *Lorenzo*, se retoma el ejemplo de santos previos, en este caso no de mártires sino de eremitas “que de *Sancta Eglesia* fueron cimentadores” (*Domingo*, 54b). El santo

protagonista también funge como protector, primero de su iglesia, como una comunidad acotada, “guardaba *su iglesia*, facié a Dios servicio” (43c), y luego como beneficiario de toda la comunidad cristiana: “*Toda Sancta Ecclesia* fue con él ensalzada” (45a); “compuso *la iglesia*, esto bien lo creades” (108b); “ya trovaban en ella los mezquinos posada / por él fue, *Deo gratias*, *la iglesia* sagrada” (110cd). Como puede verse en estos versos, las acepciones de ‘iglesia’ entendida como congregación de fieles y como el templo donde se reúne dicha congregación se encuentran estrechamente vinculados, resulta evidente que el santo realiza mejoras físicas en el espacio sagrado —como ocurre en la siguiente cuaderna con ‘monasterio’ y ‘convent’—, sin embargo, la importancia de estos beneficios radica en la consecuencia positiva que recibirán los fieles ahí reunidos, a los que se alude por metonimia: “Vedié su *monesterio* todo bien recabdado / *eglesia* bien servida, *convent* bien ordenado” (221ab). Por el contrario, puede encontrarse también el uso diferenciado del espacio, nombrado ‘monasterio’, y la comunidad, ‘iglesia’, beneficiada por la guía del santo: “porque la *su iglesia* consegró la tu guía; / en el *su monesterio* fecist grand mejoría” (241c). El ruego por la iglesia no falta en *Domingo*, la voz narrativa pide al santo, entre sus oraciones finales, que no se olvide de la iglesia, aquí claramente entendida como congregación; como en otras obras, lo que se pide es estabilidad y seguridad para la comunidad:

Ruega por la *eglesia* a Dios que la defienda,
que la error amate, la caridad encienda,
e que siempre la haya en su sancta comienda,
que cumpla su oficio e sea sin contienda (*Domingo*, 774).

1.3. TOTALIDAD Y PARCIALIDAD DE LA COMUNIDAD

Como se ha visto hasta ahora, la comunidad cristiana en el presente corpus literario se configura como un conjunto definido y estable: si consideramos los más de trece siglos y los tres continentes a lo largo de los cuales se extienden los relatos del corpus, las variaciones en la caracterización de la comunidad, como ‘cristiandad’ e ‘iglesia’, son mínimas. A partir de esto, es posible hablar de una voluntad de inmutabilidad en la configuración literaria de la comunidad cristiana, a la que se suma también una voluntad totalizadora.

Las once obras que aquí se estudian reflejan de manera explícita las pretensiones de universalidad de la iglesia cristiana y, simultáneamente, reflejan la consciencia de orden, jerarquía y parcialidad constante en la mentalidad medieval. Si bien, el objetivo es que la comunidad

cristiana de estas obras se presente como una comunidad total, ésta, necesariamente, debe conformarse por la suma de sus partes,³⁰ en tanto que se trata de una totalidad ordenada y, como se ha visto, estable.

Así como en el capítulo anterior se analizan los vocablos ‘cristiandad’ e ‘iglesia’,³¹ en este se expone la tensión entre totalidad y parcialidad, presente en la configuración literaria de la comunidad, mediante el análisis de las tendencias de uso del adjetivo indefinido ‘todo’ y de los sustantivos ‘mundo’, ‘pueblo’ y ‘gente’ —los más generales y presentes en diez de las once obras del corpus—.³² El análisis no pretende, en ningún caso, proponer categorías excluyentes ni absolutas, sino exponer vínculos marcados con acepciones y matices que permiten ver un espectro amplio de aspectos que se resaltan o se opacan al configurar a los personajes colectivos en cada obra.

El adjetivo ‘todo’ —todo, toda, todos, todas— está presente en todas las obras del corpus. En su uso más esperado y evidente, principalmente el plural masculino ‘todos’, responde a la ya mencionada pretensión de universalidad cristiana, con lo que se logra en estas obras la configuración de una comunidad cristiana que contemple a la humanidad en su totalidad. En *Duelo*, se explica, en voz de la Virgen:

*Por todos nos laçdrades, Fijo, sobre mesura,
vos vebedes por todos vinagre ê amargura;
fécheslo por salvar la humanal natura
qe habié luengos tiempos que sufríe grant rencura (Duelo, 100).*

La voz narrativa del *Sacrificio de la misa*, aunque con menos autoridad que la Virgen, también explica doctrinalmente, que “Cuando ofreció Cristo la su carne preciosa, / que murió por nos todos, fizo tan fiera cosa, / [...] / que nos quitó a todos de prisión peligrosa” (*Misa*, 129ab), con una

³⁰ Es una noción clara en la mentalidad medieval que la comunidad se conforma de parcialidades diferenciadas y estas diferencias se sustentan en la voluntad divina: “Existen diferencias entre los hombres, una desigualdad esencial que sólo pueden equilibrar la caridad, la misericordia y aquellos servicios que cada uno ofrece a los otros y que cada uno espera en contrapartida de los otros [...] Ayuda mutua de la que proviene en la tierra la concordia. Se nos habla del cielo. Aquí ocurre lo mismo [...] Dios ha querido que incluso en el paraíso reine una *inequalitas*, anulada sólo por la caridad, por la comunicación colectiva frente a la gloria, por una común participación en el júbilo inefable” (Duby, 1992:74). Como se verá más adelante, la comunidad se conforma de la unidad de sus partes, pero sólo se consolida, armónicamente, gracias a la difusión —comunicación colectiva— y a la devoción —común participación— (véase 4).

³¹ Véase 1.2.

³² *Infancia* en la única obra del corpus en la que los sustantivos están ausentes; esta y otras características formales y estructurales que diferencian esta obra del resto del corpus, son significativas. *Infancia* es una obra que, tanto en forma como en contenido, se separa de lo comunitario para centrarse en el ámbito de lo particular, de lo privado, para conformar así un modelo —familiar— que, como se analizará más adelante, resulte deseable, aunque inalcanzable en un sentido literal durante el medievo (véanse 2.2 y 3).

construcción extradiegética que incluye, atemporalmente, al receptor: ‘nos quitó a todos’. Este afán de universalidad se sustenta en dogmas cristianos que contemplan a toda la humanidad como partícipe del milagro de la redención: pese a que “en *todos* omnes es asentado / malo nuestro pecado” (*Egipciana*, 43-44), herencia de los primeros padres, Cristo viene al mundo a sacrificarse para redimir a todo el género humano: “[...] don Cristo, Fijo de la Gloriosa, / que nos salvó a *todos* con su sagne preciosa” (*Misa*, 45cd), “Cuand’Él resuscitó *todos* resuscitamos” (*Loores*, 118a). Desde el pensamiento cristiano, esta situación unifica a toda la humanidad viviente: “*Todos* cuantos vevimos, que en pides andamos, / siquiere en presón o en lecho yagamos³³ / *todos* somos romeos que camino pasamos (*Milagros*, 17) y en ese camino, que es la vida terrenal, existe la posibilidad, también general, de cometer pecado; por ello es válido que la cristiandad ruegue porque “Dios nos gué a *todos* quelas almas salvemos” (*Domingo*, 474d). Finalmente, cuando se relata en las obras el Juicio Final, también de forma dogmática, se observa de nuevo este carácter total de la comunidad: “Allí vernemos *todos* en complida edat” (*Loores*, 107a), con la muerte y resurrección como elementos añadidos para homogeneizar a la comunidad terrenal: “morrán *todos los omnes*, menudos e granados, / mas a poco de término serán resucitados” (*Signos*, 20bc).

Es llamativa la forma en que ‘todos’ aparece en los *Signos del Juicio final* ya que, por un lado, señala que el Juicio será un acontecimiento del cual será partícipe la humanidad entera — como arriba se cita— pero, por el otro, se califica como totalidad exclusivamente al grupo de los hombres justos:

La compaña preciosa, de Christo consagrada
 [...]
 entrará en el cielo, alegre e pagada
 [...]
 Los ángeles del cielo farán grant alegría,
 [...]
 ca verán que lis cresze solaz e compañía,
 [...]
 Todos avrán femencia en laudar al Sennor,
 avrán *entre sí todos* caridat e amor (*Signos*, 50-59).

³³ Si retomamos la cuaderna anteriormente citada de *Misa*, en la cual ‘prisión’ tiene el sentido del pecado original del cual Cristo ha redimido a la humanidad, este verso de *Milagros* enfatiza el sentido incluyente de la cuaderna: todos somos romeros, no importa si estamos en prisión, es decir, en pecado —con lo cual se está considerando también a los grupos marginales de la cristiandad o, incluso, a la otredad religiosa que podría salir de la prisión mediante la conversión— o en la tranquilidad y libertad del lecho, es decir, en el descanso que le brinda al cristiano su confianza en la salvación.

Por el contrario, los condenados no se califican como totalidad; después de los castigos generales de los infiernos, en *Signos*, se describe una serie de grupos diferenciados por sus faltas en vida y por sus correspondientes penas: los escatimadores, los falsos testigos, los escarnidores, los codiciosos, los falsos menestrales, los falsos labradores, los clérigos pecadores, los soberbios, los malos merinos y los envidiosos (*Signos*, 41-46). Los diablos, estos sí presentados como totalidad —“pora vos Lucifer e *todo su fonsado*” (*Signos*, 32b)—no se alegrarán, como los ángeles, por la llegada de los condenados, y estos no serán integrados en la corte demoniaca —como sí se integrarán los justos en la corte celestial—, sino torturados por los demonios.³⁴

Ahora bien, otra comunidad ultraterrena que también se presenta en términos parciales, con especial orden y jerarquía es la corte celestial que habita el Paraíso visitado por Oria en su primera visión. Sin embargo, hay que destacar que, a pesar de la presencia de grupos diferenciados en el Paraíso, éstos se califican también, recurrentemente, en términos de totalidad:

aparesçiolis otra, asaz grant compañía,
de la de los calonges avié grant mejoría.

Todos vestién casullas de preciosas colores
[...]
“Obispos fueron éstos, siervos de la Gloriosa” (*Oria*, LX-LXII).

El coro de las vírgines, una hermosa haz,
diéronli a la freira *todas* por orden paz (*Oria*, LXX).

semejaban vestidos *todos* de bermejón,
preguntó a las otras: “Estos, ¿qué cosa son?”
[...]
“*Todos* estos son mártires, unas nobles personas” (*Oria*, LXXXVI-LXXXVII).

Lo mismo ocurre con el séquito de vírgenes que visita a Oria en su celda (cf. CXXIab, CXXIIad, CXXVIIIcd) y con la comunidad ultraterrena que la recibe al morir, según le relata ella misma a su madre: “resçibiéronme, madre, *todos* por compañera” (CXCVIId). Así, en las

³⁴ La corte demoniaca se presenta también en otras obras calificada como una totalidad, sin embargo, debido al contenido doctrinal de las obras, será una comunidad cuyos objetivos comunes siempre fallen y, consecuentemente, la aparente unidad y armonía del grupo se desintegre: en *Milagros* “pesó al diablo e a *toda su mesnada*” (VIII.209c) “udieron los diablos [...] / derramáronse *todos* como una neblina” (XI.278bc), en ambos casos, acaban de perder el alma de algún devoto favorecido por María. En *Millán* (211-212), los demonios, tras varios fracasos, tienen que reunirse y acordar un plan para derrotar al santo, “Oídme —diz— concejo, somos *todos* astrosos, / si non, por tal vil homne non seriemos plorosos. // Mas asmo un consejo, por seso lo entiendo, / *ayuntémosnos todos*, la tiniebra cadiendo”, sin embargo, ante la gracia divina del santo, éste saldrá ileso y el plan diabólico se revertirá, generando que los demonios se ataquen unos a otros.

comunidades ultraterrenas, los condenados en el Juicio, que se presentan como colectividades desvinculadas, de los condenados en el Juicio contrastan con las parcialidades armónicamente vinculadas del Paraíso, que se describen enfatizando la armonía de los grupos como una totalidad.

Paradójicamente, como se ha visto en las comunidades ultraterrenas y como ocurre también con las terrenas, el adjetivo ‘todo’ sirve, en las obras, tanto para señalar la totalidad de la comunidad, como para señalar parcialidades con un matiz abarcador. Estas parcialidades, construidas a partir de ‘todo’ y sus accidentes gramaticales, pueden estar acotadas por su pertenencia a un lugar —“*todos* en el mercado” (Domingo, 744d), “Pasa Estremadura, las sierras de Sogovia / [...] / *todos* se subjudgaron en dar esta memoria” (Millán, 464)—, o por una circunstancia histórico-social, que propicia un objetivo común para un grupo, —por ejemplo, la aceptación del martirio para todos los religiosos del papa Sixto: “Ovo a oír Sixto, qe tenié el papado, / cómo andava Decio tan fuert e tan irado / [...] / ayuntó su concilio, *toda* su clerecía” (Lorenzo, 27-28); o la lucha contra los moros que emprenderá “El cuend Ferrán González con *todos* sos varones” (Millán, 462a)—.

En el milagro de la abadesa encinta se presenta el ejemplo de una comunidad espacial, temporal y socialmente bien acotada, aunque señalada como una totalidad: “*Toda monja* que face tan grand desonestat, / que non guarda so cuerpo nin tiene castidat, / devié seer *echada de la societat*” (Milagros, XXI.549abc), la sentencia se extiende a la totalidad de un grupo acotado socio-históricamente por su género y su estamento y, de manera implícita, acotado espacialmente por el convento; el castigo —el exilio social— no hace más que reforzar la idea positiva de pertenencia a la comunidad como un todo armónico en donde la ‘desonestat’ no tiene cabida.

Otro caso llamativo de estos grupos totales cuyos límites espaciales, temporales y sociales varían, sin poner en entredicho la totalidad del grupo se encuentra en *Misa*: los feligreses que participan del ritual de la misa son, narrativamente, una comunidad completa y total; ahora bien, la participación de ‘todos’ en el sacramento de la eucaristía, se restringe a lo largo del tiempo, tal como se explica en la obra: “En el tiempo primero, oyémoslo decir, / cuantos iban a ‘glesia, a la misa oír, / *todos* habían el cuerpo de Cristo rescibir” (Misa, 285), posteriormente, al requisito espacial —la presencia en misa— para participar del sacramento de la eucaristía, se le añadirá un requisito temporal: “Pusieron los domingos, días bien señalados, / que comulgasen *todos*, viniesen confesados” (287ab); el temor a comulgar en pecado acrecentará la restricción, sin embargo, se mantiene un gesto dentro del ritual del que todos puedan ser partícipes: “Fue estonz establecido, en

vez de comulgar, / que cutiano *viniesen todos la paz tomar*; / porque cada domingo non podían comulgar” (289abc).

Existen también los casos, más comunes, en los cuales ‘todo’ no señala a una colectividad claramente acotada espacial, temporal o socialmente, sino a una totalidad que comparte alguna situación benéfica o perjudicial relevante para la narración. Puede tratarse, por ejemplo, de la totalidad de beneficiarios de un milagro literario —“fizo Sancta María grand piadat comigo, / onde *todos devemos prender ende castigo*” (*Milagos*, XIX.451bc)— o de la totalidad que se identifica en torno a una misma devoción —por ejemplo, san Millán “que nos buscó *a todos* muy grant buena ventura” (*Millán*, 73d)—, en cuyo caso, calificar como total a una comunidad beneficiada por su fe, sirve como hipérbole doctrinal que promueve la devoción en las obras.³⁵

Sin embargo, la totalidad puede también compartir una situación perjudicial: ya sea que se trate de una colectividad en peligro o bien, de una colectividad que esté señalada por la presencia del pecado. En ambos casos, este carácter totalizador es hiperbólico y enfatiza, por un lado, la gravedad de la situación y, por el otro, en caso de que esta se resuelva hacia la salvación y/o redención colectiva, enfatiza el mérito de la resolución al tratarse de desgracias que afectan no a una minoría, sino a un conjunto planteado de manera que cualquier receptor pueda sentirse identificado, cuando no incluido. De las comunidades en peligro, la más patética, es la de los inocentes masacrados por orden de Herodes: “Quantos niños fallavan, / *todos* los descabeçavan” (*Infancia*, 60-61), la tragedia no sólo afecta a los niños sino a sus madres: “*Toda madre* puede entender / quál duelo podrié seyer” (*Infancia*, 68-69); resulta llamativo que estas sean las únicas apariciones de ‘todo’, para calificar comunidades, en *Infancia*. La única totalidad que aparece en la obra —la única necesaria para los fines del relato— es la humanidad víctima y sufriente, de la cual surge y se diferencia el niño Jesús —y, consecuentemente, la sagrada familia—.

En caso de tratarse de una totalidad de pecadores, para los cuales no se presente una redención, esta comunidad sirve como contraste, ya sea para caracterizar al santo, que como individuo puede enfrentarse impasible a ‘todos’ los pecadores, y por extensión, al pecado, sobre cuyos peligros advierte —“Díssoli sant Laurencio: [...] / ‘*todos los tus privados*, ni tu qe me porfazas, / non me feches más miedo que palombas torcazas” (*Lorenzo*, 87); “Díssolis [san Millán] por concejo una fuert profecía / que si s’non quisieren quitar de la folía / serién *todos* destructos” (*Millán*, 283)—. En *Loores* (107c) la comunidad judía a la cual se culpa de la crucifixión de Jesús

³⁵ Véase 4.2.

se califica como una totalidad errada —“*toda* la mala confradía”— con lo cual se distingue de la naciente comunidad cristiana.³⁶

El caso más llamativo en el que la comunidad de pecadores se plantea como una totalidad se encuentra en *Egipciaca*, en la primera parte de la obra, durante la vida pecaminosa de la futura santa, todos los personajes colectivos con los que tiene contacto se califican como pecadores: en su natal Egipto “A sus parientes se dava, / a *todos* se baldonava” (95-96), en Alejandría “*Todos* la van cortejar / Por el su cuerpo acabar” (159-160) y, versos más adelante:

Los omes de la cibdat
todos la amavan por su beltat.
Todos dizién: “¡qué domatge
desta fembra de paratge! (*Egipciaca*, 253-256).

Cuando sube a la barca que va a Jerusalén, aunque “*Todos* ivan en romeatge” (*Egipciaca*, 273), pecarán con ella, y al llegar a Tierra santa “Los jovens homnes de la çibdat / tanto son pressos de su beltat / que *todos* fazién con ella su voluntat” (421-423).

Mucho se ha escrito sobre la transformación de María Egipciaca, de pecadora a penitente, y bastante poco de los personajes colectivos que vinculan a la santa a un contexto espacio-temporal y que también se transforman: si durante la vida pecaminosa de María, la narración plantea un contexto en el cual *todos* son pecadores; durante su vida como penitente, esta totalidad desaparece del relato para dar paso a una nueva comunidad, en la que *todos* son hombres virtuosos: el convento de Gozimás, donde “*Todos* son de buena voluntat” (826); “Su abat missa les canta, / después *todos* los comulgava” (834-835). Así como María se transforma en una cristiana ejemplar, la comunidad que la rodea, planteada como totalidad en la obra, se transforma en la colectividad armónica y virtuosa, igualmente ejemplar.

Finalmente, la totalidad de la comunidad puede también acotarse, aunque difusamente, por compartir una misma voluntad —“*todas* eran en una voluntad acordadas” (*Oria*, CLIXc)— o bien, por compartir acciones, entre las que destacan, por frecuentes y relevantes para las funciones de testimonio y devoción,³⁷ los actos comunicativos: “*Todos* la bendicién e *todos* la laudavan [a la Virgen]” (*Milagros*, XX.496a); “[Cristo] a *toda* criatura mandó que predicasen” (*Loores*, 131a); “*todos* dizién que Dios lo avié embiado” (*Lorenzo*, 19c); estos rasgos, la coincidencia de voluntad

³⁶ Véase 2.1.

³⁷ Véase 4.

y los actos comunicativos, serán fundamentales al consolidar literariamente a la comunidad cristiana, como se analiza en el capítulo 4.

El testimonio y la difusión, como se verá más adelante, estarán también vinculados con los sustantivos colectivos ‘gente’ y ‘pueblo’, por su parte, el sustantivo ‘mundo’ será el que continúe con la tendencia totalizadora en algunas obras. ‘Mundo’ se vincula con un primer matiz totalizador, comúnmente, mediante la construcción ‘todo el mundo’: “tremerá *tod el mundo* mucho de grant manera” (*Signos*, 15b); “que *tod el mundo* fable de la mi malandança” (*Milagros*, XXI.527d). Se trata de un uso metonímico que implica a todas las personas en el —espacio— mundo. En segundo lugar y con este mismo sentido, es ‘del mundo’ —de toda la comunidad— de la que se aíslan algunos santos: “Desamparó *el mundo* Oria, tocanegrada” (*Oria*, 21a), “Entendió que *el mundo* era pleno de engaño” (*Millán*, 12a), como se analiza ampliamente en el capítulo 3.

En tercer lugar, el uso más llamativo, presente en ocho de las obras del corpus, es el que vincula el ‘mundo’ con la comunidad sujeta, en términos de vasallaje, a Dios o a la Virgen: “Cristo, *Señor e Padre, del mundo* redentor” (*Milagros*, XIX.453a); “La prosa rinde gracias a Dios *Nuestro Señor, / al Fijo de María, del mundo* Salvador” (*Misa*, 44ab); “ca del *Señor del mundo* fue madre e esposa” (*Domingo*, 103). Esto corresponde, por supuesto, a la ya mencionada pretensión universal de la cristiandad: todos los habitantes del mundo tienen un pacto de vasallaje con Dios, señor y rey —“Gracias -disso el bispo- al *Rey celestial, / que descubrió al mundo* tan preciosa señal” (*Millán*, 84ab) — y con María, señora y reina —“En el nomne precioso de la *Santa Reína / de qui nació al mundo* salud e melecina” (*Duelo*, 1ab) —; el mayor favor obtenido de tales señores es, por supuesto, la redención: “En tu feduça Madre, de ti quiero decir / cómo vino *el mundo Dios por ti redemir*” (*Loores*, 3ab); “por que *todo el mundo* salvó. / Virgo *reína*, creyo por ti / que si al tu Fijo rogares [...]” (*Egipciaca*, 522-524). Por lo tanto, para completar el pacto, la humanidad salvada debe rendir leal servicio a sus señores: “*Todo omne del mundo* fará grand cortesía / qui fiziere *servicio* a la Virgo María” (*Milagros*, III.115ab). Si se toma en cuenta lo anterior, el verso en el que se describe el inicio de la persecución ordenada por el emperador Decio cobra un sentido aún más violento, ya que “Desafió *al mundo e a toda la cristiandat*” (*Lorenzo*, 26a), es decir, desafió a ese mundo que es vasallo de Dios y, por lo tanto, el desafío se dirige a Dios mismo como señor.

El sustantivo ‘pueblo’ resulta interesante en términos de parcialidad, refleja la consciencia de que la totalidad de la comunidad no puede formarse sino de sus partes: los pueblos, presentados como unidades comunitarias menores y acotadas, principalmente, por dos rasgos —no exclusivos

de los ‘pueblos’—. El primero, la delimitación espacial que indica que ‘pueblo’ se conforma por aquellos que pertenecen a un mismo territorio: “por bien non je lo tovo el *pueblo toledano*” (*Milagros*, I.67d); “era muy poderoso en el *pueblo romano*” (*Milagros*, X.238c); “Celebrase su pascua *pueblo de Isräel*” (*Misa*, 149a). El segundo rasgo que delimita al ‘pueblo’ es su circunstancia desfavorable —“como *pueblo* que era de Dios *desemparado*” (*Millán*, 367d), “Fueron todos los *pueblos durament espantados*” (*Millán*, 381a)— que, generalmente, será superada gracias a los favores de un santo —“guiaba bien so *pueblo* el pastor derecho” (*Millán*, 95c); “era del *pueblo* todo querido e amado” (*Domingo*, 49c)— o de Dios mismo “Fijo fue est cordero del Rey celestial / pareció en el mundo en persona carnal / por acorrer *al pueblo que yacía en grant mal*” (*Misa*, 158). Otra circunstancia desfavorable que también puede caracterizar al ‘pueblo’ es el pecado: “El *pueblo* fue creciendo e fue desordenado” (*Loores*, 84a); “que se tema el *pueblo* que anda desviado” (*Signos*, 4b), esto con la función moralizante de advertir al receptor de las consecuencias del pecado.

El sustantivo ‘pueblo’, además, se utiliza recurrentemente en contextos vinculados con la comunicación y la difusión. Es común, en las obras, que las misas, los sermones, las bendiciones y la oración se dirijan al ‘pueblo’, entendido, desde los límites de la comunicación oral, como el conjunto de fieles que serían capaces de escuchar el mensaje:

Fabló el arzobispo que la missa cantava,
escuchólo el pueblo que cerca li estava (*Milagros*, XVIII.422ab).

torna contra *su pueblo* el preste revestido;
dícelis “Dios convisco, el *mi pueblo* querido” (*Misa*, 292bc).

Sedié entre *grand pueblo*, tenielos en sermón (*Domingo*, 463c).

El sermón dirigido a una comunidad acotada de oyentes encuentra su antecedente en los Evangelios, como se señala en *Loores* (48c), al recordar que Cristo “castigaba *el pueblo, oienlo volenter*”, acción modélica que, en un verso muy similar, imita santo Domingo: “Castigaba *los pueblos* el padre ementado” (*Domingo*, 46a); en *Egipciaca* (1033-1034) encontramos una situación comunicativa paralela, posible para la santidad femenina, cuando Gozimás le pide a la penitente “Que por *el pueblo* faga oración / e después les dé su bendición”.

Por su parte, el sustantivo ‘gente’ comparte tendencias de uso con ‘todo’: la gente también podrá diferenciarse de acuerdo con los beneficios — “dio yantar a las *yentes* que estaban refacias” (*Millán*, 257b); “hobieron esi día las *yentes grand perdón*” (*Domingo*, 672d)— o con los perjuicios

que le afectan —“La mala sobrevienta de la fuert espantada / tenié la *gent* primida maguer era pasada” (*Millán*, 386ab); “habién las mezquiniellas las *yentes* enojadas” (*Domingo*, 638c)—. También se configuran con este sustantivo colectividades marginales por el pecado —“las *yentes* erradas” (*Millán*, 38c)— o ajenas a la cristiandad —“la *gent* moriscada” (*Millán*, 452c)—; llama la atención su uso con la preposición ‘de’ para señalar a aquellos que no pertenecen a la cristiandad y que, convenientemente, quedan formalmente separados en un hemistiquio: “la *gent de* los judíos” (*Misa*, 52a), “la *gent de* paganismo” (*Misa*, 217b), “la *gent de* judaísmo” (*Milagros*, XVIII.416c).

‘Gente’ comparte con ‘todo’ también la función testimonial,³⁸ aunque con un matiz importante y recurrente: se señala su movilidad o estatismo. La ‘gente’ aparecerá tanto en explícita quietud: “cras al sueño primero, la *gente aquedada*” (*Milagros*, XXIV.730b); “entraron pora la misa la que dicen privada; / sedién pora oírla toda la *gent quedada*” (*Domingo*, 566); como en movimiento, generado ya sea por el santo, en el caso de las hagiografías, o por un suceso prodigioso en el resto de las obras: “Vido por esa sombra muchas *gentes venir*” (*Oria*, 142a); “*Moviose la gent* pobre quisque de so logar” (*Millán*, 256a); “Cuando Salomón fizo el templo consagrar, / *vinieron grandes gentes* la fiesta celebrar” (*Misa*, 68ab).

La preponderancia de la comunidad en la Edad Media recorre un camino de ida y vuelta entre lo social e histórico y lo literario: las obras reflejan tanto las pretensiones de universalidad y estabilidad de la doctrina cristiana, como la consciencia de parcialidad y pluralidad con la que se conforma la comunidad. Simultáneamente, y como se verá en los siguientes capítulos, las obras plantean modelos colectivos, exponen sus fortalezas y sus conflictos y proponen, en última instancia, la consolidación de una comunidad armónica. Para llegar a ello, es necesario partir del análisis que pone de manifiesto, —en todo el corpus, en cada obra e incluso en torno a cada término—, la convivencia de significados que expresan claramente la pluralidad y sus matices con aquellos que parecen demostrar la cohesión total de la comunidad cristiana.

³⁸ Véase 4.2.

2. LA COMUNIDAD Y EL INDIVIDUO: PROCESOS DE AISLAMIENTO Y REINTEGRACIÓN

En su trabajo “Los marginados en el Occidente medieval”, Jaques Le Goff expone que la cristiandad del siglo XIII es una comunidad cerrada que reacciona con sospechas y repudio ante cualquiera que represente una amenaza para su frágil equilibrio.

Semejante inseguridad genera un modo de pensar maniqueo [...] En los marginados trabaja el enemigo del género humano, el diablo. [...] Por sus estructuras económicas, sociales e ideológicas, la sociedad medieval es una gran productora de marginados (Le Goff, 2008:175).

Esta producción de marginados, según explica el historiador francés, se genera en torno a algunas obsesiones sociales del medioevo: la religión, el cuerpo, la identidad, lo contranatural, la estabilidad y el trabajo (cf. Le Goff, 2008:175-176), obsesiones que se encuentran claramente representadas en las obras que aquí se estudian. Finalmente, Le Goff señala que en la Edad Media “lo que prevalece respecto de los marginados es una actitud ambigua” (2008:179), una ambivalencia entre el miedo a la potencial contaminación de la comunidad y la posibilidad de que los marginados sean el vehículo para que esa misma comunidad practique sus virtudes y redima sus pecados, por ejemplo, al facilitar el ejercicio de la caridad mediante la limosna dada los pobres.³⁹ Esta ambivalencia ante los marginados se refleja y se desarrolla en las obras del corpus: entre los personajes encontramos a esos pecadores aislados, negativamente marcados, pero es imposible afirmar que en todos los marginados trabaje el enemigo del género humano ya que, paradójicamente, los personajes marginales en estas obras pueden también ser los santos.

Entre las cinco obras clasificadas en el corpus como poemas hagiográficos, cuatro de sus protagonistas —María Egipcíaca, Oria, Millán y Domingo— deciden, en algún momento de su vida, retirarse del mundo y convertirse en personajes marginales y marginados: rompen con los modelos de estabilidad social y física al separarse de la comunidad y se vinculan a lo contranatural en tanto que “en todos ellos, lo que se pinta es un modelo de vida antinatural para el ser humano, sea por la soledad o por el encierro” (Baños, 2011b:149).

Estos santos, que se definen “por su huida del mundo, por su decisión de aislarse de la comunidad” (Baños, 2011b:123), se configuran no sólo como reflejo de la ambivalencia social ante la marginalidad, sino también como los personajes literarios que permiten la inversión de cargas

³⁹ Véase nota 30.

semánticas: generan la posibilidad de describir positivamente a un individuo aislado de una comunidad negativamente marcada. Aunque provengan de la misma cristiandad productora de marginados, en la creación literaria, estos personajes se construyen como admirados y ejemplares modelos de santidad, resultando “paradójico que una vida solitaria pueda acabar comunicándose a la sociedad y logrando admiración” (Baños, 2011b:123).

El aislamiento en estas obras se plantea como un proceso gradual y variable, por el que pasan personajes los cuales, en todos los casos, pueden calificarse como marginales.⁴⁰ Por ‘proceso de aislamiento’ entenderemos al conjunto de circunstancias que generan la desvinculación de un personaje de su situación social y lo conducen a un estado de marginalidad o, incluso, exclusión y repudio; un mismo personaje puede fluctuar entre estados variables de aislamiento, que puede ser ya físico —como el monacato o la clausura— ya funcional —como los enfermos y pecadores que viven en sociedad pero son rechazados—. Ahora bien, durante los procesos de aislamiento, el individuo afecta y es afectado por la comunidad de la cual se desvincula. Esto provoca que, paradójicamente, las situaciones de aislamiento enfatizen las dinámicas comunitarias en las obras.

Así, a partir del análisis de personajes individuales —protagónicos y secundarios— del corpus, es posible establecer cuatro categorías en los procesos de aislamiento, mismas que dependerán de dos factores: primero, la configuración del personaje marginal como virtuoso o pecador, considerando las conductas y acciones que serán causantes del aislamiento; en la mayoría de los casos, esto suele implicar que la comunidad de la cual el personaje se desvincula se configura de manera opuesta al marginado, es decir, los pecadores se aíslan de una comunidad virtuosa y los virtuosos se aíslan de una comunidad pecaminosa. El segundo factor será el carácter de volición u obligación⁴¹ con que se asume el distanciamiento, es decir, si el personaje se margina por voluntad propia, o bien, si la comunidad lo repudia. Por lo tanto, es posible hablar de a) aislamiento

⁴⁰ “Dicho de una persona o de un grupo: Que vive o actúa, de modo voluntario o forzoso, fuera de las normas sociales comúnmente admitidas” (DLE, 2019:s.v. *marginal*).

⁴¹ Los procesos de aislamiento y reintegración son fundamentales en el arquetipo del héroe, mismo que, como se mencionará más adelante, presenta numerosos puntos de contacto con el modelo del santo; por lo tanto, es viable retomar las palabras de Campbell sobre la volición u obligatoriedad con que estos personajes asumen la aventura que conlleva un distanciamiento de su comunidad original: “el héroe puede obedecer su propia voluntad para llevar al cabo la aventura [...] o bien puede ser empujado o llevado al extranjero por un agente benigno o maligno” (Campbell, 1959:60-61). Por otro lado, desde el punto de vista histórico y social, Fossier (2007:224) afirma que “en el mundo laico se considera que aquellos que han elegido el difícil camino del aislamiento voluntario no son más que un puñado de orgullosos, hastiados de un presente odioso, que desprecian lo temporal”, sin embargo, el aislamiento voluntario puede tomar otros matices en las obras, como se verá a continuación.

obligatorio pecaminoso, b) aislamiento voluntario pecaminoso, c) aislamiento obligatorio virtuoso, d) aislamiento voluntario virtuoso.

En la gran mayoría de los casos, los procesos de aislamiento se encaminan a la reintegración de los personajes en la comunidad; por ‘reintegración’ habrá que entender la resolución del proceso de aislamiento, mediante la cual, el personaje marginado o excluido vuelve a considerarse parte de la comunidad: si es pecador, se redime y puede volver a la comunidad que lo acoge y le da la seguridad terrenal para alcanzar la salvación del alma; o bien, si es virtuoso, es nuevamente aceptado por la comunidad que se transforma y se beneficia por la virtud del marginado, encaminándose también —toda ella— a la salvación. El personaje que sale a la aventura de la soledad “debe regresar con su trofeo trasmutador de la vida [...] al reino de la humanidad, donde la dádiva habrá de significar la renovación de la comunidad...” (Campbell, 1959:179).

El aislamiento y la reintegración no siempre son experimentados por los personajes en una sola ocasión; en muchos casos, un mismo personaje puede sufrir sucesivos procesos de aislamiento —pertenecientes a las diversas categorías— y, por tanto, sus correspondientes reintegraciones. Los únicos casos en que el aislamiento es absoluto serán aquellos en que los personajes mueran y, por sus pecados, el destino de sus almas sea el Infierno. Por el contrario, la máxima y última reintegración que los personajes pueden alcanzar es la salvación, es decir, la muerte cuyo destino sea la perpetua convivencia con la comunidad ultraterrena del Cielo.

2.1. PERSONAJES PECADORES

2.1.1. Aislamiento obligatorio pecaminoso

Los casos en que el aislamiento se califica como ‘pecaminoso’ serán aquellos en que los personajes reflejen la relación común entre comunidad cristiana e individuo aislado: la relación —arriba explicada— según la cual la cristiandad es un núcleo cohesionado, seguro y armónico, es decir, con una indudable carga semántica positiva; es en este contexto social y narrativo en donde aparecen algunos individuos marginales, con diversas funciones en el relato pero con la misma carga semántica negativa, debido a que han cometido algún pecado con lo cual rompen la armonía y seguridad de la comunidad.

En el caso particular del aislamiento obligatorio pecaminoso, el aislamiento es causado por una fuerza externa al individuo pecador, misma que le exige permanecer en una situación marginal o de exclusión. En los poemas hagiográficos del corpus —a excepción de *Oria*—, en *Milagros* y en *Infancia*, estos procesos se ejemplifican claramente con los personajes que se describen de manera explícita como pecadores y criminales.

Estos son también los procesos por los que pasan aquellos personajes cuyo pecado no es explícito, pero sufren de alguna enfermedad. Para los hombres del medioevo, “el pecado se expresa por la tara física o la enfermedad” (Le Goff, 2008:52), misma que en todos los casos es motivo de aislamiento, tanto si se trata de males que puedan generar una barrera comunicativa —ceguera, mudez, sordera—; como de males que impidan cumplir funciones sociales o laborales —parálisis de algún miembro, gota—; o bien, de la lepra, que genera rechazo por el inminente temor al contagio, además del repudio a lo que se consideraba muestra tangible de la impureza del alma.⁴² Así la esposa del buen ladrón le confiesa a la Virgen:

yo tengo tamaña cueita
que querría seyer muerta;
un fijuelo que havía,
que parí el otro día,
afélo allí don yaz, gafo,
por mi pecado despugado (Infancia, 167-172).

Para fines narrativos referentes a los procesos de aislamiento y reintegración, los personajes endemoniados reciben el mismo tratamiento que los enfermos: el acoso de los demonios se debe al pecado y genera una desfuncionalización comunicativa, laboral o afectiva del endemoniado y la consecuente desvinculación social.

Avié un fuert’ demonio, prendiélo a menudo,
oras lo façie sordo, oras lo façie mudo,
façié·l a las devezes dar un grito agudo,
al mal huésped façielo seer loco sabudo (*Domingo, 627*).

Todos estos personajes, si bien son rechazados socialmente, cumplen con una función primordial dentro de las narraciones que aquí nos ocupan: son todos beneficiarios de algún milagro. Son personajes que están inevitablemente apartados de la comunidad hasta que, por la intercesión de la virgen María o de algún santo, su enfermedad es curada, su pecado es perdonado o el demonio

⁴² “La enfermedad simbólica e ideológica por excelencia de la Edad Media, la lepra [...] es en primer lugar la lepra del alma” (Le Goff 2008:52).

que los aqueja es expulsado; es entonces cuando estos beneficiarios pueden reintegrarse a la comunidad. Funcionan como el medio para que se manifiesten las cualidades taumátúrgicas de la Virgen y de los santos, se convierten en la muestra palpable de la importancia de los mediadores entre los hombres y Dios, así como en ejemplos de esperanza para el resto de los pecadores. Se trata de casos extremos, de pecados, enfermedades o dolencias que no tendrían solución alguna sin la intervención divina, pero, que aun así, logran reintegrarse a la seguridad y armonía de la cristiandad y, consecuentemente, logran tener la oportunidad de salvar sus almas, el único requisito es la devoción.⁴³

Ahora bien, no todos los procesos de aislamiento obligatorio pecaminoso se resuelven hacia la reintegración de la misma manera. En primer lugar, se encuentra la reintegración más común en las hagiografías: las curaciones de los enfermos —o las equiparables liberaciones de los endemoniados— relatadas como hazañas milagrosas del santo protagonista. En los poemas dedicados a san Millán, santo Domingo y san Lorenzo, estos milagros tienen lugar, mayoritariamente, luego de que el necesitado ha escuchado sobre la fama del santo y se traslada al monasterio donde habita o donde se encuentran sus reliquias. Es común que, debido a los males que padece el futuro beneficiario —causas de su aislamiento funcional— requiera ayuda para trasladarse al sitio donde tendrá lugar el prodigio; este auxilio comunitario es ya una muestra de la carga semántica positiva de la comunidad: se trata de la cristiandad ambivalente mencionada anteriormente, una colectividad que teme al contagio y al pecado que origina la enfermedad, pero que no abandona por completo al pecador. Por lo menos aquellos que son más cercanos al doliente sufrirán también por sus males y, al tener la esperanza de una posible solución, manifestarán su devoción trasladando a su enfermo a los lugares santos.⁴⁴ Una vez ahí, tendrán lugar las milagrosas curaciones y liberaciones, con lo cual, se hace explícito en varios de los casos, no sólo la alegría de los testigos al ver la posibilidad de reintegración del beneficiario, sino el regreso de este último a su lugar de origen, para lo cual ya no es necesaria la ayuda de la comunidad, es decir, el personaje antes limitado en su integración y movilidad, puede volver a casa por sí mismo y reincorporarse así a la vida comunitaria para la cual antes estaba impedido: “guareció el enfermo, fue purgado del mal, / tornó a Dios laudando sano a su ostal” (*Millán*, 179cd).

⁴³ Véase 4.

⁴⁴ Véase 3.2 y 4.2.

Resalta, por entrañable y modélico, el relato de la curación del niño gafo en el *Libro de la Infancia*: con un esquema idéntico al de los milagros hagiográficos, el pequeño leproso —en quien se materializan los pecados de sus deshonestos, aunque misericordiosos, padres— es curado por iniciativa de la Virgen. Llama la atención el comportamiento de María —que toma al niño sin temor ni repulsión alguna para bañarlo en las mismas aguas en las que ha bañado a Jesús— en oposición a la actitud de la madre, plenamente consciente del rechazo que sufrirá su hijo —y su familia— debido a la enfermedad. El niño leproso sale limpio de las aguas (cf. *Infancia*, 170-190) y esta curación del cuerpo se convierte también en curación del alma,⁴⁵ que parece limpiar incluso los pecados posteriores: el que fuera el niño gafo crece y sigue los malos pasos del padre, la justicia lo apresa y se convierte en el ladrón crucificado a la diestra de Jesús; entonces, en la cruz, aparece la resonancia del milagro de su infancia, ya que el poema explica la devoción de este buen ladrón, gracias a que desde la infancia había sido ya reintegrado a la comunidad por los principales intercesores que un cristiano podría tener. Su devoción última, al momento de morir, no hace más que reafirmar lo que será también la última y más esperada reintegración: la salvación del alma que llega a la patria celeste, a incorporarse con la comunidad que conforma la Iglesia triunfante.

Por otro lado, debido a su estructura a partir de 25 narraciones, los *Milagros de Nuestra Señora* es la obra que presenta un espectro más amplio de posibilidades de reintegración de los pecadores, que conforman una evidente mayoría entre los personajes beneficiarios de algún favor mariano o testigos del prodigio.⁴⁶ Estos personajes, aislados de la comunidad por pecados de diversa gravedad —desde la implícita condición pecadora del hombre, hasta crímenes, suicidios o pecados capitales específicos—, pueden reintegrarse a la comunidad, gracias a la intercesión mariana, de diversas maneras: habrá pecadores que reciban, por su devoción, algún favor terrenal que les permita retomar las funciones sociales abandonadas por el pecado, o bien, recuperar la reputación necesaria para su estado en la cristiandad: el entierro en sagrado (*Milagros*, III), la liberación de la justicia (*Milagros*, VI), la restitución de un cargo, o bien, de la fama social (*Milagros*, IX, XXI, XXIII, XXIV), la protección ante algún peligro natural o demoniaco (*Milagros*, XIX, XX, XXII).

⁴⁵ “La inmersión equivale a una disolución de las formas. Por ello, el simbolismo de las aguas implica tanto la muerte como el renacer. El contacto con el agua implica siempre una regeneración: no sólo porque la disolución va seguida de un ‘nuevo nacimiento’, sino también porque la inmersión fertiliza y multiplica el potencial de vida” (Eliade, 1998:97).

⁴⁶ Para una visión esquemática de lo que se analiza a continuación, véase la Tabla 1.

Otros pecadores se beneficiarán con el milagro de la resurrección, con lo cual la Virgen los libera de la condena eterna —la última y más terrible situación de aislamiento de acuerdo con la ideología cristiana, como se verá adelante— y les permite reintegrarse al plano terrenal para enmendarse (*Milagros*, II, VII, VIII, X), pues sufren muertes repentinas y/o violentas por lo que no han tenido oportunidad de confesarse ni comulgar. En estos casos es importante aclarar que, aunque el resucitado vuelve a la vida en calidad de penitente, no se encuentra ya aislado de la comunidad por sus pecados —como lo estarán los penitentes que se analizarán en el apartado 2.1.1.2.—, debido a que, si bien la salvación del alma no se asegura hasta que se cumpla el tiempo de penitencia, el favor milagroso ya se ha recibido y este es suficiente para que estos pecadores sean de nuevo aceptados en la comunidad.

Habrán también pecadores que reciban el favor de ser reintegrados directamente a la patria celestial, y sólo se mostrarán los signos materiales de la salvación de sus almas, como el olor a santidad en un caso en el que la condición de pecador está puesta en duda (*Milagros*, III). Tan prodigioso beneficio para este grupo de pecadores —en oposición a la resurrección, que si bien también es benéfica, implica volver a la vida a sufrir una penitencia— se encuentra justificado puesto que estos personajes han pasado ya por un proceso de purificación antes de morir: ya sea por los sufrimientos de la enfermedad y pobreza ofrecidos a manera de penitencia (*Milagros*, IV, V, XXIV) o porque la muerte se produjo durante una peregrinación, viaje purificador por excelencia (*Milagros*, XXII). Es llamativa, en este sentido, la salvación del alma de Pedro (*Milagros*, X), oportunidad que se brinda gracias a la intervención de su hermano Esteban que ha sido resucitado. También merecen especial atención los milagros XI y XII, en los que las almas del labrador avaro y del prior *boquirroto* —respectivamente— son salvadas sin marca explícita de penitencia; en el caso del labrador lo que se enfatiza en la narración es el poder milagroso del nombre de la Virgen, mismo que, pronunciado por un ángel, es suficiente para liberar el alma de los demonios; en el caso del prior, el rezo de las horas parece funcionar narrativamente para contrarrestar el pecado de lengua del clérigo y posibilitar su salvación.

Finalmente, en los *Milagros*, habrá pecadores que no tengan posibilidad de reintegración; esto ocurre sólo en cuatro de los 25 milagros. Resulta relevante la presencia de personajes condenados, ya que, como se mencionó antes, la narrativa de los procesos de aislamiento en la poesía que nos ocupa aquí tiende a solucionarse con la reintegración de sus personajes: el modelo que se propone y se promueve es el de una cristiandad cohesionada y segura a la cual puedan volver

los pecadores arrepentidos y redimidos que ya no representan un peligro sino un modelo de redención y devoción. Sin embargo, en los *Milagros de Nuestra Señora*, la reintegración no tiene lugar por dos los motivos: el sacrilegio y el judaísmo. Mucho se ha dicho sobre el antisemitismo medieval presente en los textos de Berceo,⁴⁷ sin embargo, en términos de aislamiento y reintegración en *Milagros*, la causa del aislamiento es, específicamente, la práctica religiosa ajena a la cristiana. Así se explica que los judíos del relato de la deuda pagada (*Milagros*, XXIII) son integrados a la comunidad cristiana a partir de su conversión ante el milagro del crucifijo parlante —sin importar incluso el previo pecado de usura—; de igual manera, en el milagro XVI, no sólo el niño judío es protegido por la Virgen, sino que la madre y los vecinos reciben un tratamiento positivo al reprobar la conducta del padre y escuchar —y creer— en las palabras del niño, sólo al padre —el judío que no está dispuesto a abandonar su fe y rechaza explícitamente la práctica devocional cristiana— se le retrata con un comportamiento cruel y sólo él recibe un castigo igualmente cruel, que implica la venganza social y la condena de su alma. Finalmente, los judíos de Toledo (*Milagros*, XVIII) serán condenados cuando se les acusa, milagrosamente, de sacrilegio, agrupando en unos mismos personajes las dos prácticas condenadas en la obra.⁴⁸

Ahora bien, también se encuentran cuatro casos en los que el sacrilegio es cometido por cristianos; sin embargo, en dos de estos relatos los sacrílegos sí tienen oportunidad de salvación: los tres caballeros que profanan el templo (*Milagros*, XVII) y Teófilo, luego de pactar con el diablo, (*Milagros*, XXIV) obtienen el perdón divino por intercesión de la Virgen, después de demostrar su arrepentimiento y sufrir graves enfermedades enviadas por la divinidad a manera de penitencia; si en las hagiografías la enfermedad sirve como reflejo del pecado y motivación para el milagro, en estos relatos el pecado que genera las dolencias es parte esencial de la narración, las dolencias en sí mismas producen un aislamiento en el que la voz narrativa se detiene, para enfatizar el carácter purificador de la enfermedad.

Cabe resaltar que el romero de Santiago (*Milagros*, VIII), único personaje de esta obra que se suicida —aunque a causa del engaño del demonio— sí es perdonado; aunque su cuerpo no se restituye por completo, vuelve a la vida y se reintegra a la peregrinación con sus compañeros. El

⁴⁷ Como ya se ha dicho, el tratamiento amplio y puntual de las comunidades de judíos y moros en las obras del corpus rebasa los límites de la presente investigación.

⁴⁸ El mismo tratamiento recibe —aunque no de manera explícita— el judío que lleva a Teófilo con el diablo (*Milagros*, XXIV) se trata de un personaje que cumple la función de intermediario y del cual no es necesario saber nada más para suponer que, siendo judío y vasallo del demonio, su aislamiento y condena no tendrían remedio.

suicidio, como vía para el aislamiento total que representa la condena del alma, aparece también en los *Loores de Nuestra Señora*, sin embargo, se trata de personajes fundacionales en la tradición narrativa del suicidio cristiano: Herodes (cf. *Loores*, 39) y Judas (cf. *Loores*, 61), en ambos casos, los papeles que ocupan en la narrativa de la vida de Cristo, los evidencian ya como hombres faltos de devoción y, por tanto, no sorprende encontrarlos en este poema como personajes que no logran la reintegración necesaria para la salvación.

Los personajes de los dos relatos de los *Milagros* que quedan sin posibilidad de reintegración son el clérigo Siagrio (*Milagros*, I) y los ladrones que profanan el templo (*Milagros*, XXV), en ambos casos se trata de pecadores que van en contra de la voluntad de la Virgen, ya sea al utilizar la casulla obsequiada al santo Ildefonso, devoto de María, o bien, al robar el templo e intentar profanar, específicamente, la imagen de la Virgen; así, la madre de Cristo se erige en la obra como personaje benéfico —que procurará siempre la reintegración de sus devotos a la seguridad de la cristiandad— pero cuya voluntad debe acatarse y respetarse, el resultado contrario será la condena del alma.

Esta categoría de aislamiento obligatorio, por pecado, se encuentra también en fragmentos de dos poemas con contenidos puramente doctrinales: se trata de los *Signos del Juicio Final* y, de nueva cuenta, de los *Loores de Nuestra Señora*. En estas dos obras, es posible encontrar el inicio y el fin de la narrativa que sustenta la ideología cristiana en términos de aislamiento y reintegración: el inicio, la expulsión de Adán y Eva del paraíso, bien puede leerse como un proceso de aislamiento obligatorio a causa del pecado original (cf. *Loores*, 4). El hombre es puesto al margen de la gracia divina, al ser expulsado del Paraíso hay una barrera comunicativa entre Dios y la humanidad; este rechazo sólo se resolverá con la redención de Jesucristo en la cruz —pasaje de la doctrina que será tratado en el apartado 2.1.2.3—. El final de esta narrativa cristiana es el Juicio Final, relato que puede analizarse como la resolución definitiva de todos los procesos de aislamiento: con la imposibilidad de reintegración de los pecadores, eternamente repudiados por Dios, en oposición a la reintegración, también eterna, de los justos como una comunidad gloriosa. En consonancia con las Escrituras —“el Padre no juzga a nadie; sino que todo juicio lo ha entregado al Hijo, para que todos honren al Hijo como honran al padre” (Jn, 5, 22-23)—, en el relato de Berceo, Cristo se encarga del juicio, es Él quien ha posibilitado con su sacrificio la redención y quien separa a los justos de los pecadores para la reintegración o aislamiento absolutos.

Tornará a siniestro sannoso e irado,
dezirlis ha por nuevas un esquivo mandado:

“Idvos los maledictos, ministros del peccado
it con vuestro maestro, vuestro adelantado” (*Signos*, 31).

La compaña preciosa, de Christo consagrada,
del Padre benedicta, del Fijo combidada,
entrará en el cielo, alegre e pagada,
rendiendo a Dios gracias, a la Virgen ondrada (*Signos*, 50).

Para terminar con el análisis de esta categoría, no puede dejar de mencionarse el caso particular de santa María Egipciaca. Si el poema que relata su vida se ha dejado al final de este apartado y se trata de manera independiente del resto de las hagiografías es, en primer lugar, por sus peculiaridades dentro del corpus en lo que respecta al tema de este capítulo y, en segundo lugar, porque tanto el poema como su protagonista son el puente que conduce a la siguiente categoría de análisis. Santa María Egipciaca es la única santa de este corpus cuya vida presenta procesos de aislamiento pecaminoso obligatorio y voluntario. En la primera parte del poema dedicado a la vida licenciosa de la protagonista (cf. *Egipciaca*, 79-439) María Egipciaca se equipara con cualquier otro pecador: consciente de sus faltas y sin voluntad de enmienda, asume las consecuencias de su comportamiento y aprende a vivir al margen de la cristiandad. La diferencia con el resto de los pecadores es que al tratarse de un personaje protagonista y, por lo tanto, mucho más desarrollado, en la cual habrá que contrastar la futura virtud que la lleva a la santidad, el aislamiento — obligatorio pecaminoso— de María y su actitud ante el creciente rechazo social queda mucho mejor delineada. Durante la narración, el aislamiento de María Egipciaca crece junto con su pecado, en primera instancia, se ve marginada de la casa paterna, la madre le pide que vuelva al buen camino (cf. *Egipciaca*, 105-118) y le informa:

“Tu padre te ha airado
non será en su vida pagado;
maldize essa hora en que nasciste
porque su consejo non presiste”.
La madre assí la castigava
e de sus ojos llorava.
María poco lo preçiava,
que mançebía la governava (*Egipciaca*, 119-126).

La familia es el primer ámbito social que repudia a María por su pecado. Hay que enfatizar aquí la mención a la barrera comunicativa que se ha observado en otros pecadores —o endemoniados— que padecen enfermedades o limitaciones en el oído y la palabra; María no está enferma pero, por su pecado, no escucha el consejo del padre, ni atiende a las súplicas de la madre.

La futura santa decide seguir pecando y, ante la reprobación familiar, se ve obligada a separarse definitivamente de su primer círculo comunitario, que la rechaza por temor al contagio y a la pérdida de la buena fama; la vida familiar en una comunidad virtuosa se plantea como un freno — aunque no muy efectivo en este caso— a la vida licenciosa:

E después le vino acordar
que dexasse su linatge;
por más fer su voluntat,
irse querié de la çibdat.
María se va en otro regno
por acabar más de preçio.
Sus parientes todos dexó,
assí que más nunca los vio (*Egipciaca*, 131-138).

Encontramos ya en esta salida, la configuración explícita del pecador repudiado: “*sola* salló como ladrón” (*Egipciaca*, 139), equiparando a la joven de vida licenciosa con un ladrón, siendo la soledad el elemento que permite la comparación. Esta primera salida se resolverá en una falsa reintegración: la llegada a una comunidad pecaminosa, en Alejandría, que en un primer momento le dará acogida precisamente por su belleza y su inclinación a la lujuria:

aquí demanda alverguería;
allá va prender ostal
con las malas en la cal.
Las meretriçes cuando la vieron
de buenamente la reçibieron;
a gran honor la 58ecibieron
por la beldat que en ella vieron (*Egipciaca*, 148-154).

La falsedad de esta reintegración se debe a que ni la pecadora, ni la comunidad están cohesionándose con el fin último de conseguir la salvación del alma, sino que todos los personajes se unen para solaparse y animarse en su pecado, lo cual conduciría al aislamiento último de la condena. Sin embargo, el proceso de aislamiento de María continúa, ya que incluso en una comunidad marcada por el pecado, la joven se convierte en un miembro peligroso:

En tal hora hí fue entrada
que toda la villa fue mesclada,
e tanta sangre fue derramada
que toda la villa fue menguada;
e las villas de enderredor
todas eran en gran error (*Egipciaca*, 199-204).

Una vez más, María decidirá salir del lugar, ahora en la embarcación de un grupo de peregrinos que se dirigen a Jerusalén. La joven se entera del rumbo de la nave gracias a un hombre que encuentra en la costa, es él quien le informa que los peregrinos podrían llevarla a cambio de un pago, a lo que María responde que no tiene dinero pero les pagará con su cuerpo; el hombre no puede reaccionar sino riéndose y apartándose de ella: “quando la oyó decir, aquel joven, / *dexóla estar e partiósse den*” (*Egipciaca*, 317-318), reacción propia de un hombre prudente ante quien propone tal *follía*.

Sin embargo, en esta ocasión el aislamiento se usa como argumento por parte de María para convencer a los peregrinos de llevarla en la nave. Se encuentra aquí, claramente, la ambivalencia ante la marginalidad: por un lado, se teme al marginado, y por el otro, es quien posibilita la obra de caridad; en su viaje de purificación, los peregrinos deben evitar el pecado y practicar la virtud, con lo cual el desamparo y soledad planteados por la joven son suficientes para no negarle el viaje solicitado por caridad y en nombre de Dios.

“Yo só de muy lueñe
e só fembra deserrada;
[...]
Non he amigo nin pariente,
vo mal e feblemientre;
[...]
Si vós esta *limosna* fer podedes,
más aína arribaredes.
Por Dios vos ruego e por caridat,
que conbusco me levat” (*Egipciaca*, 337-358).

En la embarcación, de nueva cuenta, tiene lugar una falsa reintegración, ya que María es acogida por los peregrinos —comunidad, aunque no completamente virtuosa, encaminada a cumplir con un objetivo devoto—, con lo que ha dejado de poner en peligro a la comunidad pecadora de Alejandría, para estorbar ahora en la peregrinación, tentando a los tripulantes de la nave y provocando la lujuria durante la navegación, con el riesgo inminente de morir en pecado:

Non avía hí tan enseñado,
siquier viejo, siquier cano,
non hí fue tan casto
que con ella non fiziesse pecado;
[...]
Quando ella veye las grandes ondas,
tan pavorosas e tan fondas,
e las lluvias con los vientos grandes
que trayen las tempestades,

non le prende nul pavor
nin llama al Criador;
antes los comiença a confortar
e conbídalos a jugar (*Egipciaca*, 377-390).

La comunidad de la nave se reúne en torno a María con fines pecaminosos, distanciándose de nueva cuenta del objetivo de la peregrinación y, consecuentemente, de la salvación. Al llegar a Jerusalén, María “dolienta fue e deserrada [...] / non connoscié homne nin fembra [...] / Mas non dexó hí de pecar” (*Egipciaca*, 402-415). Su pecado va en aumento, al igual que su situación de aislamiento: durante un día de fiesta, la de la Ascensión, intenta apartar de la devoción a “los buenos omnes e los romeros” (*Egipciaca*, 428) que van a orar al templo; una vez más, María está comunicativamente aislada, puede mezclarse con los devotos tan sólo porque no saben ni sus pecados previos, ni sus intenciones:

Los pelegrinos, cuando la veyén,
su coraçón non gelo sabién,
que si ellos sopiessen quién era María
no avrién con ella compañía (*Egipciaca*, 434-437).

Sin embargo, aunque logre una tercera reintegración falsa entre los hombres de la procesión, no lo logrará ante Dios: tiene lugar el prodigio de la entrada impedida al templo; María ve a unos caballeros armados quienes “Quando querié adentro entrar / arriedro la fazién tornar” (*Egipciaca*, 450-451). Se trata de uno de los casos más radicales de aislamiento pecaminoso obligatorio: en una misma escena se observa a la pecadora, aún con intenciones deshonestas, intentando integrarse a una comunidad a la que no puede pertenecer, mientras es obligada a permanecer fuera del espacio sagrado por voluntad divina. “Para ser de la Iglesia, conviene estar en la iglesia; es necesario pasar por el edificio de piedra para acceder al templo espiritual. Pero estar dentro supone también la posibilidad de estar por fuera. Existen los cristianos, piedras vivas de la comunidad sacramental que es la Iglesia, y existen los otros” (Iogna-Prat, 2013:18-19). La Iglesia —en su doble acepción de templo y comunidad— permanece segura e inaccesible para la pecadora que pretende ponerla en riesgo.

La reintegración, la primera reintegración verdadera del texto, sólo se efectúa a partir del este aislamiento radical que provoca el arrepentimiento de María Egipciaca, por primera vez comienza “[...] a pensar / e de coraçón a llorar” (*Egipciaca*, 456-457), a dar muestras gestuales de contrición y, ante su impotencia para dirigirse a Dios, pronuncia una extensa oración narrativa dirigida a la virgen María.

Es importante observar aquí que una constante en el proceso de aislamiento de María Egipciaca es su poca funcionalidad comunicativa, la joven no escucha ni habla con la verdad: no sigue los buenos consejos de sus padres, no entiende que dice locuras aunque el hombre de la costa se ría y se aleje, la petición de caridad a los peregrinos para subir a la embarcación oculta sus verdaderas intenciones, que tampoco declara al unirse a la procesión, es decir, su comunicación está mediada siempre por su pecado. Es en la oración narrativa a las puertas del templo cuando escuchamos, por primera vez, la voz honesta de María, ahora mediada por el arrepentimiento; y es entonces cuando la barrera comunicativa se rompe: la plegaria es escuchada, la joven puede entrar al espacio sagrado, participar de la oración y la adoración, es decir, reintegrarse a la cristiandad — a sus espacios y sus rituales— para reiniciar su camino de redención. La muestra última de esta primera reintegración —comunicativa— es la gracia de una respuesta —audible— a su plegaria: “Una boz oyó veramente / que le dixo paladinamente” (*Egipciaca*, 632-633). La voz le dará indicaciones claras sobre su penitencia, misma que también implica un proceso de aislamiento que, por sus características, será analizado en el siguiente apartado.

2.1.2. Aislamiento voluntario pecaminoso

Como se explicó ya en el apartado anterior, el aislamiento se califica como ‘pecaminoso’ cuando es respuesta o consecuencia —social o divina— a las faltas cometidas por el personaje marginal. Sin embargo, existen casos en los cuales el aislamiento, aunque pecaminoso, no se da de forma obligatoria sino voluntaria, como se analizará a continuación. Se trata de personajes pecadores que asumen voluntariamente las consecuencias de sus faltas, con lo cual, se encuentran ya encaminados a la reintegración. Es decir, ya no se trata de los pecadores a los que la comunidad repudia por temor al contagio y daño que puedan causar, sino de pecadores redimidos, o en vías de redención, que tienen que pasar por un proceso de penitencia para poder integrarse de nueva cuenta a la cristiandad. En este sentido, entenderemos aquí la penitencia impuesta como un proceso más de aislamiento, voluntario —en tanto que el cumplimiento de una penitencia, aunque sea impuesta por una fuerza externa, conlleva la volición del penitente— y pecaminoso —en tanto que la causa que origina la situación de aislamiento del penitente es, en origen, su pecado—.

En las obras del corpus, los casos de aislamiento voluntario pecaminoso son mucho menos frecuentes que los obligatorios, lo cual no es reflejo de un hecho social sino de una construcción literaria. En el apartado anterior, encontramos numerosos casos de pecadores cuyo proceso de aislamiento —aunque llegue a tener una función purificadora— difícilmente puede leerse como una penitencia, en tanto que el enfermo, el endemoniado, el enjuiciado, no padecen estos males —consecuencias de sus pecados— voluntariamente. El aislamiento se resuelve por la mediación milagrosa de algún santo, de la Virgen o bien, por la venida de Cristo, lo único que el pecador puede —o tiene que— hacer es mantener la devoción, con lo que el énfasis queda puesto en el poder redentor de la divinidad, de indudable importancia, principalmente, en obras de carácter hagiográfico o en los milagros marianos. Sin embargo, la literatura del siglo XIII —inserta en un contexto en el cual se están fortaleciendo las bases de los sacramentos, y la confesión y la penitencia son necesidades imperantes para el perdón de los pecados— no puede dejar de plantear el modelo del personaje penitente, aquel que obtiene el perdón no sólo por milagro o gracia divina, sino luego de realizar, de manera voluntaria y controlada por el confesor, una compensación por sus faltas; en estos relatos, si bien el perdón está mediado —o incluso controlado— por la Iglesia, el pecador tiene un poco más de espacio para actuar: no basta con la devoción, es necesario hacer penitencia, cumplir voluntariamente con un proceso de aislamiento purificador que se verá recompensado con la salvación eterna.

De nueva cuenta, el caso mejor desarrollado en el corpus para ejemplificar lo anterior, es el de María Egipciaca. Como se analizó arriba, toda la primera parte de este relato hagiográfico responde al modelo de un proceso de aislamiento obligatorio pecaminoso, sin embargo, como ya se anunciaba, la categoría en la cual puede enmarcarse el aislamiento de María cambia a partir de su arrepentimiento y primera reintegración: es en este momento cuando la joven —voluntariamente— solicita una penitencia ante la imagen de la Virgen: “consejo l’ pide de penitencia; / por cuál guisa la manterná / o a cuál parte ella s’irá” (*Egipciaca*, 628-630), ante lo cual, escucha la voz que le indica que vaya al río Jordán y comulgue en el monasterio de san Juan.

“Después entrarás en un yermo
e morarás hí un grant tiempo.
En el yermo estarás,
fasta que bivas, hí te despondrás.”
Quando ella oyó esta santa boz,
en su fuente fizo cruz (*Egipciaca*, 640-645).

La penitencia es clara y hay en el texto elementos suficientes para asegurar que María acata este destierro ya no por repudio social —al principio de su penitencia, la joven recibe alimento de un peregrino y albergue en la Iglesia de san Juan, iglesia a donde entrará ya sin restricción a participar del rezo (cf. *Egipciaca*, 646-675)— sino bajo la firme creencia de que la obediencia a la voluntad divina será el único camino para salvar su alma y, en su caso, para expiar sus pecados. Así, María ya no es un miembro peligroso para la cristiandad, aunque su condición de penitente la convierte en un miembro voluntariamente marginal.

en gran desierto fue entrada.
María de andar non fina,
mas non olvida a la reína,
la que metiera por fiador
ante la imagen de su Señor,
que por su merçé non la dexasse,
del diablo la anparasse.
En ella mete la su creyença,
agora comiença su penitencia:
e porque sepa de fambre morir,
non se quiere repentir (Egipciaca, 675-685).

Su retiro al desierto —aunque ya no es obligado por la comunidad— es un aislamiento exclusivamente social, puesto que la comunicación con los personajes ultraterrenos se mantendrá durante toda su vida eremítica, ya sea con el ángel que la alimenta (*Egipciaca*, 777) o con el demonio que fracasa al tentarla (*Egipciaca*, 781).

La reintegración de la futura santa se completará de manera paulatina y, como su penitencia, será dirigida por la voluntad divina. El medio para esta reintegración será el monje Gozimás. Al encontrarse,⁴⁹ la primera reintegración —social— que tiene lugar para María es comunicativa: después de más de 40 años vuelve a hablar con una persona, y en esta ocasión, no sólo habla con la verdad y desea escuchar buen consejo, sino que el tema que posibilitará sus palabras será Dios:

Quando ella *de Dios oyó hablar*,
luego se començó a santiguar:
“Ay mi Señor espiritual,
XLVII años ha, al mi cuidar,
que de ti oy hablar.
Agora as un santo omne enbiado

⁴⁹ Este primer acercamiento a María se caracteriza por la cautela del monje ante una presencia cercana a lo salvaje en el espacio no civilizado —muestra de la necesidad de cautela ante la marginalidad causada por lo contranatural—. A lo cual se suma el pudor de María, a quien su desnudez le impide entablar conversación con el monje —recordemos que el cuerpo es otra de las obsesiones en torno a las cuales se configura la marginalidad—.

[...]
“Senyor, dixo ella, *de Dios amigo,*
muy de grado hablaría contigo,
que sé que buen consejo me darás,
que tú as nombre Gozimás”
[...]
Quando Gozimás se oyó nombrar,
bien sopo que *Dios la fazié hablar,*
[...]
Vio que Santi Spiritus gelo mostró
aquello que ella fabló (*Egipciaca, 976-1002*).

El conocimiento del nombre del monje por gracia del Espíritu Santo se convierte en señal inequívoca de la posibilidad de un inicio de reintegración social: para el monje representa la prueba de que Dios pone las palabras en boca de la ermitaña; para María, conocer el nombre de su interlocutor implica la posibilidad —tanto en términos lingüísticos, como de obediencia a la voluntad divina— de apertura del canal comunicativo. Lo que seguirá serán las bendiciones, plegarias por la Iglesia, la confirmación de María como cristiana y su petición del recibir la comunión; es decir, todas las palabras —muestras de devoción— están encaminadas, primero, al beneficio del prójimo —Gozimás, a quien bendice—, luego, al beneficio de la cristiandad —con lo que se empieza ya a configurar la santidad de María en tanto beneficiaria de la comunidad— y, finalmente, al beneficio espiritual de su persona, en la búsqueda por completar su reintegración.

Esta reintegración continúa, si bien el primer encuentro con el monje le permite volver a entablar contacto social —no sólo porque Gozimás es un miembro integrado en la comunidad sino porque le comparte a la ermitaña noticias de la misma—, el segundo encuentro permitirá la reintegración sacramental de María en la Iglesia: es hasta recibir la comunión de manos del monje que la penitencia alcanza su objetivo, la recepción del sacramento eucarístico confirma que los prodigios que Gozimás ha visto realizar a la ermitaña han sido muestras de la gracia divina; a partir de aquí es evidente ya la santidad de María, quien ya puede dirigirse directamente a Dios, no sólo para solicitarle bienes para la comunidad, sino para pedirle el galardón merecido por sus años de aislamiento:

Quando María fue comulgada,
alegre fue e bien pagada.
La cara tornó a oriente,
e rogó a Dios omnipotente:
“Señor Dios, oít mi razón,
pedirte quiero un galardón:

quaranta e VII años ha que te serví,
ayas Tú duelo de mí;
ya querría la soldada
que me tiene aparejada.
Ruega al tu Fijo, Virgo María,
que me meta en tu compañía” (Egipciaca, 1274-1285).

El galardón no podría ser otro que entrar al cielo en compañía de su intercesora, la Virgen. A partir de aquí tanto la vida eremítica —el corto periodo entre su comunión y su muerte— como el final de su reintegración se distinguen de los procesos de aislamiento virtuoso⁵⁰ de los santos masculinos,⁵¹ exclusivamente, por el hecho de que María Egipciaca muere en el desierto, no regresará nunca a la comunidad. Sin embargo, su reintegración se completa, tanto en el plano terreno como en el ultraterreno. En el más allá, la llegada de su alma a la gloria se confirma por los prodigios de su entierro: la manera en que Gozimás la encuentra y la bestia reverente que lo ayuda a sepultarla —función que cumplen los milagros *post mortem* en las vidas de santos varones—. En la tierra, sólo será mediante el testimonio de su vida ejemplar que se complete la reintegración: gracias a la revelación divina del nombre de la santa a Gozimás, —hecho que, de nuevo, favorece la comunicación— es posible la difusión de la vida modélica. Así, aunque ni María Egipciaca ni sus reliquias vuelvan a la comunidad, sí volverá la noticia de su penitencia, virtud y prodigios, con lo cual se alcanza la finalidad última de la reintegración tanto en el proceso de aislamiento pecaminoso —la pecadora se ha redimido y ha alcanzado la salvación— como en el aislamiento virtuoso: la noticia de la vida de la santa llega a la comunidad y fomenta su cohesión en torno a un esperanzador ejemplo de redención y devoción.

Aunque en las líneas previas se haya introducido ya la siguiente categoría —aislamiento voluntario virtuoso—, antes de analizarla con detenimiento, es conveniente exponer los pocos casos de aislamiento voluntario pecaminoso que se encuentran en el resto del corpus. Debido a las necesidades de las narraciones —la redención posibilitada por el milagro y la penitencia— estos personajes se encuentran tan sólo en los *Milagros de Nuestra Señora*, en cuatro de los 25 relatos: se trata del romero engañado (*Milagros*, VIII), los caballeros que profanan la iglesia (*Milagros*,

⁵⁰ Véase 2.2.1 y 2.2.2.

⁵¹ La virtud de María se confirma por sus prodigios, por sus palabras y su buena muerte luego de comulgar. Aunque corresponda a la siguiente categoría de aislamiento —voluntario virtuoso—, presenta particularidades que la distancian del resto de las vidas eremíticas, la principal, que se trata de un fragmento final del relato, este aislamiento voluntario virtuoso en las vidas de santos varones suele ocupar el principio de los poemas, no como en este caso que se trata sólo de los versos anteriores a la muerte de la santa; por ello, esta última parte del relato de María Egipciaca se analiza aquí, por su pertinencia como conclusión de sus procesos de aislamiento.

XVII), la abadesa preñada (*Milagros*, XXI) y Teófilo (*Milagros*, XXIV). En todos los casos se trata de personajes que cometen uno o más pecados graves —lujuria, envidia, suicidio, sacrilegio— lo cual los conduce a un proceso de aislamiento obligatorio pecaminoso⁵² que en todos los casos se manifiesta a través de una situación corporal que los margina —la mutilación y el suicidio en el caso del romero, el embarazo en el caso de la abadesa, la enfermedad grave para los caballeros y Teófilo—, misma que se soluciona por gracia divina, en el caso de Teófilo por voluntad de Dios y en los tres relatos restantes por milagro mariano. Ahora bien, una vez solucionadas las dolencias físicas —que no se sufren por voluntad propia—, se inician los procesos de aislamiento pecaminoso voluntario que aquí nos ocupan.

El romero de Santiago, luego de ser milagrosamente resucitado, se reencuentra con sus compañeros y termina la peregrinación, vuelve a su tierra y la fama de su resurrección se extiende fomentando la devoción de sus coterráneos —muestra de su reintegración comunitaria—. El romero se beneficia del favor mariano, beneficia a la comunidad que testifica el milagro, pero no permanece ahí.

Metió en su hacienda esti romeo mientes,
cómo lo quitó Dios de maleítos dientes;
desemparó el mundo, amigos e parientes,
metióse en Gruñiego, vistió paños punientes (*Milagros*, VIII.217).

Así, el romero Guirad pasa el resto de sus días apartado del mundo, aunque integrado a la comunidad religiosa, “en bien perseverando, del mal se repindiendo; [...] / De cuanto que pecara, dio a Dios buen emiendo” (*Milagros*, VIII.219ce) lo que le permite reparar sus faltas para conseguir la reintegración última y trascendente: la salvación de su alma. Además, en el plano terrenal, al entrar al convento e incorporarse al ámbito de la clerecía, favorece la propagación del milagro, ya que Don Hugo, el abad de la orden, es quien “contava est miráculu que cuntió en verdat, / metiólo en escripto, fizo grand onestat” (VIII.218cd).

Los caballeros profanadores, son milagrosamente curados del fuego de san Marcial, sin embargo, en sus cuerpos quedan señales —al igual que en el caso del romero— de los males que padecieron a causa del pecado: “mas nunca de los miembros non fueron bien señores, / siempre fueron contrechos, siempre mendigadores, / siempre se aclamavan por mucho pecadores” (*Milagros*, XVII.397bcd). Una vez recuperada la salud, los caballeros se confiesan con el obispo,

⁵² Véase 2.1.1 y Tabla 1.

quien les da la absolución y la penitencia de llevar siempre a cuestas las armas con que cometieron la profanación, además de cumplir con oración y romerías, es decir, asumir la penitencia implica el aislamiento: salir de su tierra, señalados por las armas y los miembros contrechos; además, los caballeros que en todo el relato han mostrado una misma acción, voluntad y pecado, tendrán que separarse; la penitencia debe cumplirse en soledad:

A sendas partes fueron, *en uno non tovieron:*
como es mi creencia *nunca más se vidieron,*
nunqua más so un techo todos tres non yoguieron;
lo que mandó el bispo bien e gent lo cumplieron (*Milagros*, XVII.402).

En el caso de la abadesa preñada, el embarazo genera su aislamiento obligatorio, al ser acusada y repudiada por su propia comunidad monacal. Este primer aislamiento —y el peligro de uno aún más radical: la expulsión del convento, con la consecuente degradación social— es resuelto por intercesión mariana. Sin embargo, el milagro genera una inversión de papeles, de manera que la abadesa arrepentida queda reintegrada con la divinidad que la protege y con la comunidad religiosa, ya bajo la autoridad del obispo, quien no encuentra razones para rechazarla; en cambio, en este segundo momento del relato, son las monjas quienes, también por su pecado —pues no albergaban sentimientos de piedad por la abadesa, antes “querién veerla muerta las locas malfadadas” (*Milagros*, XXI.510c)—, se encuentran en peligro de ser expulsadas del convento ante la ira del obispo quien cree que han levantado falso testimonio contra la abadesa:

“Esta cosa non puede sin justicia pasar,
la culpa que quissiestes vós a ella echar,
el decreto lo manda, en vós deve tornar,
que devedes seer echadas d’est logar.”

Vío la abadessa las dueñas mal judgadas,
que avién a seer de la casa echadas;
sacó apart al bispo, bien a quinze passadas,
“Señor —disso—, las dueñas non son mucho culpadas” (*Milagros*, XXI.562-563).

Así, el peligro de aislamiento que corren las monjas no será resuelto por milagro alguno, sino por la decisión —voluntaria— de la abadesa de asumir el repudio que le correspondería a ella por su pecado. La abadesa se comporta con absoluta justicia en tanto figura de autoridad: asume que con su pecado ha perjudicado a su comunidad, y no permite que la penitencia —incluso por la traición de las religiosas— la pague nadie más que ella. El proceso de aislamiento pecaminoso voluntario ocurre de la misma manera que en los casos anteriores: la abadesa confiesa su pecado,

el auxilio milagroso y solicita la correspondiente penitencia. Hay que enfatizar en este caso que, por tratarse de mujeres religiosas,⁵³ tanto la pena —muy temida— como la penitencia, implica no sólo el aislamiento del convento, sino el desamparo social por la pérdida de la honra implícita en la expulsión. Aun así, la voluntad de la abadesa —que antepone el bien de la comunidad al propio— es explícita en el último verso de la cuaderna:

“Más quiero yo señera seer *embergonzada*
que tanta buena dueña sea *desamparada*;
señor, merced vos pido, parcid esta vegada,
por todas a mí sea la penitencia dada” (*Milagros*, XXI.566).

Este momento de aislamiento pecaminoso voluntario, si bien no llega a desarrollarse como una penitencia al comprobarse el milagro, es de suma importancia por sus consecuencias comunitarias. Los dos procesos de aislamiento —voluntario y obligatorio— por los que pasa la abadesa a causa de su pecado, tienen como conclusión no sólo la redención y reintegración de la religiosa en su convento, sino el beneficio de la reintegración armónica de la comunidad conventual, libre ya de pecado, bendecida por el obispo y amparada por el beneficio de María:

Metió paz el obispo enna congregación,
amató la contienda e la dissensión,
quand quiso despedirse, diolis su bendición;
fo bona pora todos essa vissitación (*Milagros*, XXI.574).

Finalmente, el relato concluye dedicando siete cuadernas (*Milagros*, XIII.575-581) al hijo de la abadesa —que se convertirá en obispo—, tres de estas estrofas se dedican a describir las virtudes con que logra llevar el obispado, por lo cual “era el *pueblo todo* d’elli mucho pagado” (*Milagros*, XXI.578c), y en la séptima se declara que, al morir, su alma es llevada a la gloria por María, con lo cual, si bien los procesos de reintegración de la abadesa están acotados a su convento, la acción beneficiaria de su hijo repercutirá en religiosos y laicos, concluyendo en la propia salvación del alma.

Encontramos, finalmente, el caso de Teófilo quien, luego del pacto demoniaco, enferma por gracia divina; como se ha explicado, la enfermedad sirve para que el pecador entre en razón y comience su proceso de purificación, por lo que entra en la categoría de un aislamiento obligatorio, en tanto que sufrirla no depende de la voluntad de Teófilo. Al recobrase de la enfermedad, cuando

⁵³ Véase 3.3.

“tornó en so sentido” (*Milagros*, XXIV.750a) y al cobrar consciencia de la gravedad de su pecado, comenzará su proceso de aislamiento voluntario:

*Desamparó su casa e quanto que avía,
non disso a ninguno lo que facer quería;
fue pora la iglesia del logar do seía,
plorando de los ojos quanto más se podía* (*Milagros*, XXIV.770).

Ahí, solo ante el altar de la Virgen, Teófilo implorar su perdón, “cuarenta días sobo en esta contención” (*Milagros*, XXIV.776a) después de los cuales, sus plegarias serán respondidas por María que se le aparece para reprenderlo: aunque no ha obtenido el perdón, la comunicación con la divinidad ha sido reestablecida. El perdón divino se le otorgará —por intercesión mariana— cuaternas más adelante y obtendrá la confirmación de la seguridad de su alma cuando María lo visite, por tercera ocasión, para devolverle la carta en la que se establecía el pacto diabólico. Ese mismo domingo, con la carta ya en su poder, Teófilo acudiré a la iglesia a confesarse con el obispo. La reintegración terrenal de Teófilo se completa cuando, al terminar la misa, el obispo relata el milagro a la comunidad que dará gracias por la salvación de un miembro tan querido —salvación confirmada sacramentalmente al recibir la comunión y verse rodeado de resplandor ante la feligresía—, aun así Teófilo se ocupará prepararse para la reintegración última, procurando resarcir el daño cometido con su pecado mediante una penitencia que genere beneficio social:

partió quanto avía, no li fincó dinero,
diólo todo a pobres, fizo buen semencero.

Pidió culpa a todos los de la vezindat,
perdonáronle todos de buena voluntad (*Milagros*, XXIV.855-856).

Su reintegración celestial tendrá lugar tres días después, “murió enna iglesia do fuera visitado, / fue en est logar misme el cuerpo soterrado” (*Milagros*, XXIV.857cd), siendo la buena muerte y el entierro en sagrado, señales inequívocas de la salvación de su alma.

2.2. PERSONAJES VIRTUOSOS

2.2.1. Aislamiento voluntario virtuoso

Como su nombre lo indica, en esta categoría se agruparán los procesos de aislamiento provocados por la exaltada virtud de los personajes marginados o excluidos, quienes, al cobrar consciencia de

las dificultades, peligros y vicios de la vida en el siglo, deciden, de forma voluntaria, apartarse de la comunidad.

Si la posesión de una ‘casa’ implica que se ha aceptado una posición estable en el mundo, los que han renunciado a sus casas, [...] proclaman con su ‘marcha’, con su movimiento continuo, su deseo de salir del mundo, su renuncia a toda situación mundana [...] deben abandonar toda situación familiar y social, todo ‘nido’, y consagrarse únicamente a la ‘marcha’ hacia la verdad suprema (Eliade, 1998:135).

En el caso de los santos de las obras hagiográficas del corpus —a excepción de María Egipciaca, cuyos procesos se han analizado antes— se trata de personajes protagónicos cuya virtud es un don divino manifestado ya desde la infancia, ya desde el inicio del relato —como es el caso de *Lorenzo*, obra que no relata la infancia del mártir—. En el resto de las obras del corpus, esta categoría o bien no se encuentra representada,⁵⁴ o bien se vincula con Cristo y la Virgen, personajes que necesitarán un tratamiento independiente.⁵⁵

Por otro lado, en los casos de aislamiento voluntario virtuoso no se encuentra la comunidad virtuosa y cohesionada que predominaba en las dos categorías anteriores, por el contrario, lo que se encuentra es una colectividad donde tienen cabida el pecado y los engaños. Por lo tanto, se entiende un personaje que aspire a la santidad prefiera “de mejor grado vevir con las serpientes, / maguer son enojosas, haben amargos dientes, / que derredor las cuevas veer tan grandes yentes” (*Millán*, 45abc), como le ocurre a San Millán, cuando ha logrado ya iniciar su vida en soledad y su aislamiento se ve interrumpido por los vecinos que han escuchado de su virtud. Sin embargo, este proceso puede analizarse desde el principio de la obra; hay que esperar tan sólo diez cuadernas de *Millán* para saber de la revelación que Dios le hace en un sueño al futuro santo:

*Entendió que el mundo era pleno de engaño,
queríe partirse d'elli e ferse ermitaño;
de levar non asmaba nin conducho nin paño,
faciéseli el día más luengo que un año (Millán, 12).*

⁵⁴ En los *Milagros*, los casos del ermitaño que recibe al bebé de la abadesa preñada del milagro XXI y de la monja que guarda el templo al que entran los ladrones en el milagro XXV podrían analizarse bajo esta categoría, sin embargo, al tratarse de personajes secundarios y, por ende, muy poco desarrollados, es más lo que puede suponerse que lo que puede afirmarse de sus procesos de aislamiento: podemos afirmar que se trata de personajes virtuosos al estar apartados del siglo y recibir el encargo mariano ya de cuidar al hijo de una beneficiaria, ya de guardar un templo; sin embargo, el texto no ofrece pruebas de las causas que motivan su aislamiento —penitencia, búsqueda de santidad, expulsión de una comunidad pecaminosa—. Cabe aclarar también que el caso de san Bernardo, en *Duelo*, se asemeja a los anteriores en la falta de información proporcionada por el texto, que se ocupa de describir al monje solitario para enfatizar que es el único digno de escuchar de voz de la Virgen su relato.

⁵⁵ Véase 2.2.3.

Quedan explícitas en el poema, tanto la carga semántica positiva del santo protagonista, cuya virtud se comprueba con el favor divino del sueño revelador, como la carga semántica negativa de la comunidad, de la cual el hombre bueno debe huir para encontrar su salvación. Es así como decide ir en busca del ermitaño San Felices y, con el objetivo de convertirse en su discípulo, le explica que:

“Querría esta vida en otra demudar,
e vevir solitario por la alma salvar;
de los vicios del mundo me querría quitar,
pora eso te vengo consejo demandar” (Millán, 17).

Así, el aislamiento virtuoso no es absoluto ni repentino, sino que requiere de un previo aprendizaje progresivo: antes de apartarse del mundo —como es su deseo— en completa soledad, Millán necesitará aprender himnos, cánticos y doctrina, es decir, las herramientas que lo mantendrán a salvo en el yermo.

Santo Domingo de Silos, también después de ser pastor de ovejas busca la vida virtuosa entre la clerecía: “asmó de seer clérigo, saber buenas fazañas, / pora vevir honesto con más limpias compañías” (Domingo, 34cd). Es posible hablar aquí de un primer momento de aislamiento, ya que se aleja de su primer grupo social: los parientes,⁵⁶ que son quienes gustosos “leváronlo a glesia, a Dios lo ofrecieron.” (Domingo, 35d). Sin embargo, una vez que Domingo se ordena sacerdote y pese a los beneficios que otorga a la comunidad clerical, entiende que en este estado también puede verse contaminado por el pecado:

Fue las cosas del sieglo el bon homne asmando,
entendió como iban todas empeyorando;
falsedat e cobdicia eran fechas un bando,
otras muchas nemigas a ellas acostando.

Dicié: «Aï, ¡mezquino! si non cambio logar,
lo que yo non querría habré a cempellar;
el lino cab el fuego malo es de guardar,
suelen grandes periglos de tal cosa manar (Domingo, 50-51).

La comunidad lo ama y se beneficia de su virtud, sin embargo, es peligrosa para él como el fuego es peligroso para el lino, hasta llegar incluso a consumirlo. Así, una vez que el futuro santo

⁵⁶ “En los ceremoniales del nacimiento y del entierro, los efectos significativos son, por supuesto, los experimentados por los padres y parientes. Todos los ritos de iniciación deben afectar no sólo a los candidatos, sino a cada miembro de su círculo.” (Campbell, 1959:16, n.9)

se ha hecho consciente de los peligros del mundo, la responsabilidad del pecado se traslada a él; pero no sólo del pecado propio, sino también la responsabilidad del pecado ajeno que él pudiera causar, con lo cual se reitera la virtud del personaje y su función como beneficiario de la comunidad:

*Si yo pecco en otri, de Dios seré reptado,
si en mí pecar' otri temo seré culpado;
más me vale buscar logar más apartado,
mejor me será eso que vevir en poblado (Domingo, 52).*

Sigue a la decisión de Domingo el fragmento del poema en el que se repasan y elogian los “homnes bien acordados, / qui por salvar las almas dejaron los poblados” (Domingo, 60), entre los cuales se menciona a los primeros cristianos, a los eremitas Pablo, Antonio, María Egipcíaca, Juan Bautista, Millán y Felices, para concluir con Jesucristo, ejemplo y modelo de todos aquellos que deciden retirarse del mundo, como se verá más adelante. Este fragmento tiene su paralelo en la cuaderna que relata la visión de los ermitaños en el Paraíso durante el viaje ultraterreno de santa Oria, ahí no se menciona a Cristo como un ermitaño más, sino como aquel que motiva esta vida retirada y modélica con el fin de ganar la salvación del alma con sus carencias, sufrimiento y soledad:

*Vido más adelante, en un apartamiento,
de sanctos hermitaños un precioso combiento,
que sufrieron por Christo mucho amargo viento,
por ganar a las almas vida e guarimiento” (Oria, LXXXIII).*

En el caso de *Oria* el proceso de aislamiento resulta más temprano, sólo se relatan sus virtudes infantiles, antes de decir que “desamparó el mundo Oria, toca negrada, / en un rencón angosto entró emparedada” (Oria, XXab). A diferencia de los santos varones, en *Oria* no se narra ningún proceso previo de preparación, el poema inmediatamente continúa con aislamiento físico de Oria, emparedada en su celda, que se refuerza con su aislamiento comunicativo: “non amava palabras oir de vanidad” (Oria, XXVc), reafirmando la voluntad de la futura santa quien, desde niña, apretaba los labios para “que non sallíessen dende vierbos desconvenientes” (Oria, XVIIIId).

En estos tres ejemplos de procesos de aislamiento voluntario virtuoso, los santos deciden emprender lo que puede leerse como un camino heroico. No es novedoso el vínculo entre el héroe y el santo, o más bien, este último como variante del primero. En ambos casos, se trata de personajes sobresalientes por sus virtudes, por sus hazañas, como figuras de cohesión social y con un importante paralelismo en sus procesos de aislamiento y reintegración.

El héroe inicia su aventura desde el mundo de todos los días hacia una región de prodigios sobrenaturales, se enfrenta con fuerzas fabulosas y gana una victoria decisiva; el héroe regresa de su misteriosa aventura con la fuerza de otorgar dones a sus hermanos (Campbell, 1959:35).

De la misma manera, san Millán, santo Domingo y santa Oria pasan voluntariamente por un proceso de desvinculación⁵⁷ de los ámbitos sociales: salen de la familia hacia la vida religiosa, luego se apartan de esta para ser ermitaños o bien, entran como religiosos ya en situación de aislamiento. Aunque es posible encontrar, fuera del presente corpus, ejemplos más vistosos de santos que enfrenten y venzan a las fuerzas fabulosas —cristianamente equiparables a las tentaciones diabólicas— estos tres santos, en sus procesos de aislamiento, también buscan vencer las tentaciones y pecados del mundo.

Ya se ha dicho que resulta paradójico que la vida de un personaje apartado del mundo, como es un ermitaño, llegue a ser comunicada y ejemplar para la comunidad; de igual manera, el espacio del aislamiento, que Campbell llama “región de prodigios sobrenaturales”, es también paradójico: es un espacio de gozo y sufrimiento simultáneo, tanto las cuevas yermas e inhóspitas de Domingo y Millán, como la celda de la reclusa Oria, tienen en objetivo de alejar al santo de las comodidades del mundo, de ponerlo a prueba, de subyugar los deseos corporales, pero las incomodidades, dolores y penitencias causarán el gozo del santo ante la certeza de que su sufrimiento terreno será proporcional al gozo celestial. Los términos que explican el paso de los sufrimientos —de esta vida penitente y solitaria— al gozo se diluyen para dar paso a la aparente contradicción que conforma la paradoja. Se describe que santo Domingo “cuando se vio solo del pueblo apartado, / *folgó* como si fuese de fiebre terminado / *rendió gracias a Cristo* que lo habié guiado / [aunque] non tenié, bien sepades, pora cena pescado” (*Domingo*, 66); retomando la analogía enfermedad-pecado, en este caso puesta en la comunidad y agradeciendo a Dios el hambre que implica el distanciamiento de la mala compañía. De manera similar, para santa Oria, aunque “angosta era la emparedación / teniela por muy larga el su buen corazón” (*Oria*, XXVI).

Estos sufrimientos en el aislamiento no sólo alcanzarán para el santo la gracia divina, sino que lo harán merecedor de la admiración y gratitud de su comunidad —otro punto de contacto con el héroe— ya que, incluso desde el aislamiento, es posible que el santo se encuentre haciendo

⁵⁷ El primer paso, separación o retirada, consiste en una radical transferencia de énfasis del mundo externo al interno, del macro al microcosmos, un retirarse de las desesperaciones de la tierra perdida a la paz del reino eterno que existe en nuestro interior. (Campbell, 1959:21)

oración por toda la cristiandad; como Santo Domingo, quien desde la soledad, rogaba por enfermos, cautivos, difuntos, es decir, pedía “a Dios que defendiese toda la Cristiandad, / diese entre los pueblos pan e paz e verdad, / temporales temprados, amor e caridad” (*Domingo*, 75). Por otro lado, este santo es también muy consciente de los grupos no pertenecientes a la cristiandad: paganos y herejes, antes mencionados, que también ocupan un espacio en su oración, para que Dios estorbe sus causas siempre a favor de los cristianos (cf. *Domingo*, 76-77).

El camino heroico —que implica el aislamiento voluntario virtuoso— no termina hasta que el personaje cumple con su función social: “su segunda tarea y hazaña formal ha de ser [...] volver a nosotros transfigurado y enseñar las lecciones que ha aprendido sobre la renovación de la vida” (Campbell, 1959:26). San Millán y santo Domingo serán buscados en sus ermitas, no será despreciada su vida de retiro del siglo, sin embargo, es explícito que tienen que volver, el valor que predomina no es el bien y la salvación del individuo virtuoso, sino el beneficio que este puede traerle a la comunidad, principalmente, el beneficio comunitario institucional, regulado y aprobado por la jerarquía eclesiástica: “Si tomares las órdenes e la misa dissieres, / en Sancta Dei Ecclesia to oficio complieres, / salvarás muchas almas, varones e mugieres” (*Millán*, 87abc), son las instrucciones que el obispo le da a san Millán, a quien admira por su vida eremítica pero, simultáneamente, le exige cumplir con lo que se relata como voluntad de Dios: que el santo no permanezca oculto en soledad.

Ahora bien, como ya se ha visto con las categorías anteriores, los procesos de aislamiento en estas obras se encaminan idealmente a la reintegración de la comunidad cristiana. En este caso, la reintegración no implicará la redención del personaje aislado, sino de una comunidad que se transforme y en la cual el personaje que aspira a la santidad no sea contaminado por el pecado colectivo, sino que sea la colectividad la que aproveche las virtudes del santo. La resolución de estos procesos de aislamiento se encamina a presentar una iglesia que funcione como verdadero cuerpo con Cristo a la cabeza, como un cuerpo sano, libre de enfermedad y pecado.

En los casos de aislamiento voluntario virtuoso hasta aquí comentados, el camino del santo, en tanto héroe, concluiría en el momento en que este vuelve a la sociedad para beneficiarla, para comunicar lo aprendido en el aislamiento y mejorar a esa comunidad con sus enseñanzas, su predicación sobre los medios para derrotar al pecado, sus acciones milagrosas y su impulso al fortalecimiento de las instituciones eclesiásticas. Sin embargo, no hay que olvidar que estos santos no vuelven a la sociedad por el propio deseo, “el santo desea la alienidad total de este mundo, pues

se considera sólo un *homo viator*, un transeúnte que camina hacia su única patria que es la celeste” (Guglielmi, 2008:13). La reintegración última a la que se encamina el santo —su principal objetivo al retirarse del mundo que sólo se verá cumplido cuando haya un camino de retorno y mejora de la comunidad— es la reintegración a la comunidad celestial, también relatada de manera gozosa en *Millán, Domingo y Oria*, y cuya última prueba en los relatos es la realización de milagros post-mortem.

Ahora bien, tanto la reintegración a la comunidad terrena, como a la comunidad celestial no serán en estas obras procesos lineales. Es en la trayectoria de salida y regreso de estos mismos personajes en donde será posible analizar los procesos de aislamiento obligatorio virtuoso.

2.2.2. Aislamiento obligatorio virtuoso

Finalmente, por aislamiento obligatorio virtuoso se entenderán los procesos por los que pasan aquellos personajes, caracterizados por sus exaltadas virtudes, que se ven marginados o excluidos de una comunidad —que puede ser pecaminosa o virtuosa— no por su propia voluntad, sino porque una fuerza externa, una figura de autoridad —terrenal o divina— los obliga a aislarse.

En los casos de *Domingo* y *Millán*, el llamado camino heroico que lleva del aislamiento a la reintegración final se ve mediado —como ya se mencionaba— por procesos de aislamiento obligatorio virtuoso. Santo Domingo pasa por dos claros procesos de este tipo: después su primera reintegración, al dejar la vida eremítica para ordenarse e incorporarse al monasterio,⁵⁸ el abad habla con los monjes y juntos “asmaron una cosa, ficiéron paramiento: / de ensayar est homne cuál era su taliento, / si era tal por todo cual el demostramiento” (*Domingo*, 94bcd), entonces, a manera de prueba, santo Domingo será enviado a “a alguna degaña, / que sea bien tan pobre como pobre cabaña” (*Domingo*, 96ab). En un segundo episodio, debido a falsas acusaciones del abad ante el rey, santo Domingo “fo de la prioría que tenié *despojado*, / e fue a muy grand tuerto *de la casa echado*” (*Domingo*, 168cd). En esta hagiografía, parece existir una proporción inversa entre el grado de coacción del aislamiento y la reintegración consecuente: dejando de lado el primer aislamiento —completamente voluntario, referido en el apartado anterior—, el segundo se narra en términos de prueba, el tercero es ya un despojo del cargo y un exilio ante acusaciones en la corte.

⁵⁸ Véase 3.3.

Sin embargo, el resultado del primero será la mejoría del monasterio de Santa María, el resultado del segundo será la restauración de San Sebastián de Silos y su reconciliación —y consecuente transformación positiva de la comunidad— con la corte y la autoridad eclesiástica. Los dos procesos de aislamiento obligado de la comunidad ya no llevan al santo a aislamientos radicales, sino a distanciamientos específicos que lo dejan al margen de la comunidad monacal y que redundarán en mejoras para comunidades también monacales. En este último retiro será cuando la reintegración social del santo se complete, ya que empiezan a narrarse los milagros que realiza en auxilio de numerosos peregrinos, así, ya no es sólo la comunidad clerical, sino también los fieles laicos los que se benefician por el contacto con este santo personaje.

En el caso de san Millán, el aislamiento obligatorio llega también por una falsa acusación, en este caso de la misma comunidad monacal envidiosa;⁵⁹ no es extraño que, siguiendo la línea del camino heroico, el santo sea repudiado por la comunidad a la que vuelve en un primer momento:

Fueron alguantos d'ellos *de invidia tañidos*,
fueron de mal venino los malos corrompidos;
levantáronli crímenes los torpes fallecidos,
los que él nuncua hobo fechos nin comedidos.

Blasmáronlo que era homne galeador,
que era de los bienes del común gastador;
entendiolis los cueres el sancto confesor,
porque tan mal erraban hobo él grant dolor (Millán, 101-102).

Así, en el caso de san Millán es posible hablar de un segundo proceso intermedio entre la volición y la coacción: la expulsión del monasterio no es explícita, sin embargo, se retira ante las acusaciones para no ser la causa de que sus hermanos sigan pecando.⁶⁰ Una vez establecido en su ermita (cf. *Millán*, 107), el proceso de reintegración será gradual y se hará evidente a través de los milagros: primero el santo realizará milagros individuales —auxiliará a algunos enfermos y endemoniados—, luego, volverá a la comunidad a limpiar una casa endemoniada; de vuelta en su ermita, vencerá explícitamente los peligros de un ataque de demonios, para comenzar —triumfante— a realizar milagros colectivos, hasta salir por segunda ocasión en auxilio ya no de una casa endemoniada, sino de una ciudad condenada. Finalmente, después de la muerte, la narración nos asegura su reintegración a la patria celestial no sólo con los múltiples milagros realizados a

⁵⁹ Véase 3.3.

⁶⁰ La virtud del personaje que asume la responsabilidad por los pecados del prójimo, a manera de *imitatio Cristi*, se ha visto ya tanto en inocentes —Santo Domingo—, como en culpables —la abadesa preñada—.

través de sus reliquias, sino con el milagro de su aparición en batalla de Simancas, que marca la presencia del santo en un momento decisivo de cohesión de la cristiandad peninsular.

Por su parte, el análisis de *Oria* servirá de modelo para una variante de esta categoría. Hasta se han expuesto, en este apartado, los procesos de aislamiento de personajes virtuosos que son expulsados de una comunidad pecadora por una autoridad que, en mayor o menor medida, ejerce su poder erróneamente; sin embargo, no es así lo que sucede en el poema de la santa emparedada. Después de su aislamiento voluntario —la reclusión en el convento— tiene lugar la primera visión mística de Oria, esta visión es un primer anuncio de reintegración: en la tierra —aunque en la comunidad de religiosas— Oria está emparedada y, durante la visión, este estado de soledad cambia por el de una abundante y beatífica compañía; la comunidad celestial es ordenada y jerárquicamente descrita a través de los ojos de Oria; sin embargo, la joven también es obligada —directamente por orden de Dios— a desvincularse de esta colectividad paradisiaca. Ella no podrá quedarse, el camino no está aún completo, tiene que volver antes de que su anhelada reintegración celestial se complete.

En segundo lugar, la visión también puede leerse como un proceso de aislamiento de la comunidad terrenal, siendo Dios la fuerza externa —en este caso positiva— que, mediante sus intermediarios, arrebatan a la monja de su celda, de su convento y del plano terreno; si bien, no se trata de un exilio, sino de un viaje al Paraíso, la experiencia mística aísla a la religiosa de la vida terrenal, a la cual ya no desea regresar; luego de ver el espacio de la corte celestial, regresa a su celda donde “vídose alongada de muy grande dulzor / avié muy grande cuita e sobejo dolor” (*Oria*, CXII).

El regreso y la reintegración a la sociedad [... que] desde el punto de vista de la comunidad, es la justificación del largo retiro del héroe, es usualmente lo que ante él se presenta como el requisito más difícil. Porque si ha alcanzado [...] el profundo reposo de la completa iluminación, existe el peligro de que la bienaventuranza de esta experiencia aniquile el recuerdo, el interés y la esperanza en las penas del mundo, y también que el problema de mostrar el camino de la iluminación a los hombres envueltos en sus dificultades económicas parezca demasiado arduo [...] también con frecuencia [el héroe] es desconocido o despreciado (Campbell, 1959:41-42).

Oria, a diferencia de los santos varones Millán y Domingo, no tendrá que comunicar su experiencia a toda la comunidad. Sin embargo, tendrá que comunicarla a sus allegados —su confesor y su madre—, con el miedo de perder la posibilidad de volver al Paraíso y con los paulatinos procesos de aislamiento terreno y reintegración celestial a la que es sometida con las siguientes dos visiones místicas. La visita de santa María en su celda será el antecedente de la enfermedad que —de nuevo obligatoriamente— seguirá aislándola y le dificultará la comunicación

con la madre y el confesor —los problemas de comunicación, recordemos, conllevan el aislamiento—. Y la visión del monte Oliveti será el preludio de su muerte, con lo cual se completa su aislamiento terreno y también su reintegración celestial, confirmada en el sueño de Amunia en el que la santa afirma su morada “en compañía” de los Inocentes (cf. *Oria*, CCII).

Esta variante, en la cual la fuerza que obliga al aislamiento es la divinidad y, por lo tanto, el aislamiento se narra no como un castigo, sino como una gracia divina, se observa también en dos casos de los *Milagros de Nuestra Señora*; el primero, menos desarrollado y menos radical, es el caso de san Ildefonso (*Milagros*, I) a quien la Virgen premia con una casulla que podrá usar exclusivamente el fiel devoto: “al tu cuerpo señero es esto condonado; / de vestir esta alva a ti es otorgado / otro que la vistiere non será bien hallado” (*Milagros*, I.63bcd); la casulla tiene la función —al igual que la enfermedad, en el caso de los pecadores— de señalar al devoto y diferenciarlo de la comunidad; el santo no puede —ni querría— rechazar la casulla, la imposición de esta distinción —de esta marca de aislamiento— es vista como un premio a su virtud.

El segundo caso es el del novio del milagro XV, personaje con un proceso de aislamiento mucho más complejo y radical: el protagonista inicia su recorrido por la marginalidad al ser descrito inicialmente como un hombre voluntariamente retirado del mundo, sin embargo, al morir los padres y por insistencia de los parientes —no por voluntad propia, sino comunitaria— “cambióse del propósito, del que ante tenié, / movió·l la ley del sieglo [...]” (*Milagros*, XV.335ab) acepta contraer matrimonio, con lo cual tiene lugar una falsa reintegración, ya que su inclusión en el mundo laico tiene una finalidad económica y material, y no la salvación de su alma. De camino a la boda, tiene lugar el segundo aislamiento del joven: al recordar a la Virgen y entender que la está traicionando,

tóvose por errado e tóvose por muerto
asmó bien esta cosa que·l istrié a mal puerto.

Asmando esta cosa de corazón cambiado,
halló una iglesia, logar a Dios sagrado;
dessó las otras yentes fuera del portegado,
entró fer oración el novio refrescado (*Milagros*, XV.337-338).

El novio asume su falta —con lo cual es posible hablar de un caso, aunque muy laxo de aislamiento pecaminoso voluntario— y decide aislarse buscando enmendarla: entra a la iglesia solo, la Virgen lo reprende —sin que exista jamás una barrera comunicativa— pero vuelve a la comunidad para que tenga lugar la boda. Luego del matrimonio tendrá lugar el proceso que

corresponde a la categoría que aquí se analiza, proceso predominante por ser el elemento central del milagro:

ante que entre sí ningún solaz oviessen,
los brazos de la novia non tenién qué prisiessen.

Issióseli de manos, fússoli el marido,
nunqua saber podieron omnes dó fo caído,
sópolo la Gloriosa tener bien escondido,
no lo consintió ella que fuesse corrompido (*Milagros*, XV.347-348).

El aislamiento no va en contra de la voluntad del novio, pero tampoco depende de él. El joven es arrebatado prodigiosamente de los brazos de la novia, con un prodigio similar —aunque narrativamente menos espectacular— al que arrebató a santa Oria de su celda, por una fuerza externa positiva, la Virgen, que tiene como objetivo evitar la corrupción en la que caería si permanece inmerso en la comunidad. Este aislamiento es el más radical, la desvinculación del novio no es sólo física, sino que la comunidad no volverá a tener noticias de él. Berceo, sin embargo, cierra con una cuaderna que evita poner en duda la virtud del novio y permite al personaje volver a su situación inicial de aislamiento voluntario que le permitirá la reintegración final, es decir, el galardón de la salvación de su alma:

Creemos e asmamos que esti buen varón
buscó algún lugar de grand religión;
ý sovo escondido faciendo oración,
por ond ganó la alma de Dios buen gualardón (*Milagros*, XV.350).

El *Martirio de San Lorenzo* merece un tratamiento independiente al de las hagiografías anteriores. Esto se debe a que, aunque es posible reconocer procesos de aislamiento virtuoso tanto voluntarios como obligatorios en torno a su protagonista, al no tratarse de una hagiografía paradigmática, sino del relato de un martirio, estos procesos no siguen el mismo esquema, es decir, si normalmente el santo inicia con un aislamiento voluntario en busca de la santidad y tiene que superar, a manera de pruebas, procesos de aislamiento obligatorios, en el caso de san Lorenzo el orden se invierte y el relato inicia con una serie de procesos de aislamiento obligatorios para concluir con un último y radical aislamiento voluntario. Como ya se mencionó, la infancia del santo no se relata, se presenta en el poema ya como un personaje adulto, compañero de Vicencio y criado por el obispo Valerio, desde entonces destaca por su buen cumplimiento de sus deberes clericales y, por tanto, por el beneficio que otorga a la comunidad de Uesca (cf. *Lorenzo*, 2-5). Es esta comunidad la primera que Lorenzo es obligado a abandonar: luego de acompañar a su señor a

Roma, debe permanecer ahí por deseo del Papa, lo cual se relata como una dolorosa pérdida para Vicencio y Valerio, que regresan del viaje “tristes e desmarridos” (*Lorenzo*, 16d); en contraste, con la alegría del Papa y los suyos por los beneficios comunitarios que traerá el nuevo clérigo:

Sixto con sant Laurencio ovo grand alegría,
veyé qe li venié por él grand mejoría;
volava el so precio por toda Romanía,
Todos andaban liebdos de grand plazentería.
[...]
Era santa ecclesia por él iluminada,
catávalo por padre la gent desconssejada;
non tenié sanna vieja en seno condesada,
nin issié de su boca palabra desguisada (*Lorenzo*, 18-20).

San Lorenzo se reintegra así a la iglesia romana, se describen sus virtudes siempre en función de los beneficios que estas conllevan para la comunidad: es leal ministro en juicios, buen consejero, discreto para oír a los cuitados, piadoso con los condenados (cf. *Lorenzo*, 21-23). Una vez configurado el personaje como benefactor de la iglesia, tiene lugar un segundo proceso de aislamiento obligatorio, esta vez debido a que la persecución de cristianos ordenada por Decio convierte a los clérigos en un grupo marginado y vulnerable. El aislamiento, causado por la persecución, tendrá también su correspondiente proceso de reintegración: es entonces cuando Lorenzo comienza a repartir riquezas materiales a los pobres y a curar milagrosamente a los enfermos, ambos grupos marginados que se benefician por las virtudes del santo.

De las sus santas manos muchos bienes issieron,
los enfermos sanaron, los povres apacieron,
los ciegos alumnaron, los desnudos vistieron;
fueron bienventurados quantos a él creyeron (*Lorenzo*, 49).

Una vez mostradas las virtudes taumatúrgicas del santo, se encuentran las cuadernas dedicadas al encuentro entre Sixto, ya preso y conducido a la ejecución, y Lorenzo —el pasaje se calificado por la crítica como completamente ficcional, encaminado más bien a fomentar el patetismo ante la vulnerabilidad de los religiosos—. En el diálogo que sostiene el santo con el papa, puede leerse un nuevo proceso de aislamiento, indudablemente obligatorio, ya que expone su angustia ante la pérdida de su señor equiparando su situación de desamparo vasallático a la de desamparo familiar:

Merced te pido, padre, de toda voluntad,
qe *non me desempares*, por Dios e caridad;
si non me lievas, padre, en tu sociedad,

fincaré como uérfano en toda povredat (*Lorenzo*, 64).

Este aislamiento es parcial, si bien al perder al papa, Lorenzo queda sin una autoridad que lo proteja, aún se encuentra integrado en la comunidad que lo ha acogido y a la que tanto ha beneficiado. Sin embargo, la respuesta de Sixto marcará el último y radical proceso de aislamiento al que se verá sometido el santo —su martirio— y su resolución mediante la más esperada de las reintegraciones:

Quanto ayas el vaso, que te darán, bebido,
luego serás connusco de buen manto vestido,
enna corte del cielo serás bien recibido,
verás Dios cómo onrra los que lo han servido (*Lorenzo*, 73).

Así, poco después de este diálogo, se relata que a Lorenzo “metieronlo en cárcel con otros companneros” (*Lorenzo*, 79) por orden de Decio. La prisión, si bien es una situación de aislamiento obligatoria, es también parcial, ya que se encuentra en compañía de otros presos entre los cuales realizará también milagros ya no sólo de curación, sino que sus virtudes serán suficientes para convencer a algunos paganos de recibir el bautismo y convertirse a la cristiandad: Lucilo recupera la vista al bautizarse (cf. *Lorenzo*, 80-83) e Ipólito, pese a ser vasallo de Decio, “de tornarse christiano vínoli voluntat; / demandó el babtismo, leï de cristiandat” (*Lorenzo*, 91bc) conversión que se explica sólo por la compañía de Lorenzo, con lo cual se configura al santo no sólo como beneficiario de la comunidad cristiana, sino como difusor y conformador de una nueva comunidad de conversos, incluso en el difícil contexto de la persecución.

Finalmente, la profecía del papa Sixto se cumple, pero el proceso de aislamiento que implica el martirio de Lorenzo se diferenciará del resto debido a que es el único asumido por voluntad propia. El santo es consciente de que, al presentar ante Decio —codicioso de bienes terrenales— a los pobres como los tesoros de la iglesia, despertará la ira del emperador, lo que lo conducirá al santo hacia el martirio, mismo que acata de buena voluntad: “A la pasión me quiero —disso él— acoger” (*Lorenzo*, 99d), agradeciendo incluso a sus martirizadores por la “yantar buena” y el “buen lecho” (105a) que le otorgan. Esas últimas palabras del santo son el final de lo que se conserva del poema, sin embargo, tanto por la profecía del papa como por el marco ideológico cristiano, la última reintegración de Lorenzo queda asegurada, al considerarse que la muerte en martirio y en defensa de la Iglesia es recompensada siempre con la gloria eterna.

2.2.3. Cristo y María: casos particulares de aislamiento y reintegración

Al analizar a los personajes de las obras del corpus en términos de sus procesos de aislamiento y reintegración, Jesucristo y la virgen María quedan fuera del paradigma. Resulta una obviedad decir que sus procesos de aislamiento son todos virtuosos, la particularidad de sus casos se encuentra en la imposibilidad de acotarlos a las categorías de volición y obligatoriedad; ni siquiera —como ha sido el caso con otros personajes— es viable hablar de procesos sucesivos, en los que se alternen la voluntad y la coacción. Lo anterior se debe a que Cristo y María son personajes configurados a partir de constructos teológicos y dogmáticos, propios del contexto de producción de las obras, que son el resultado de importantes discusiones durante los siglos inmediatos anteriores, entre los cuales resaltan —para los fines que aquí nos ocupan—, el cristianismo trinitario y el consecuente culto mariano.

Desde el momento en que el cristianismo define el dogma de la Trinidad como el “conjunto de las tres personas divinas en una sola y única esencia.” (DLE, 2019:s.v. *trinidad*) es posible afirmar que al conjuntarse las tres personas divinas —Padre, Hijo y Espíritu Santo— sus voluntades también estarán integradas en una misma esencia; bíblicamente, la unidad de voluntades del Padre y del Hijo está avalada por voz de Jesús cuando afirma: “Yo y el Padre somos uno” (Jn, 10, 30) o bien, “el Padre está en mí y yo en el Padre” (Jn, 10, 38). Hasta aquí, si hablamos de una sola voluntad en las tres personas, todos los procesos de aislamiento de Jesús deberían ser tratados como voluntarios, en tanto que Cristo es enviado —a cumplir con todos estos procesos— por la voluntad divina, misma que incluye la propia voluntad del Hijo; bajo esta lógica, Jesús asume el aislamiento voluntariamente.

Sin embargo, al encontrarse en el siglo XIII el auge de la “exacerbada visión corporal de Cristo” (Rubial, 2015:15), el Hijo tiene que presentarse también en su dimensión humana, lo cual le confiere una voluntad independiente que, si bien estará siempre en consonancia con la del Padre, se diferenciará de esta última, marcando una distancia —humana— entre las disposiciones del Padre y la voluntad del Hijo, que se inclina siempre a obedecer una voluntad ajena: “porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado” (Jn, 6, 38). En el Evangelio de Juan, esta distinción de voluntades acota incluso el poder de Jesús en su dimensión humana y lo subordina al Padre: “Yo *no puedo hacer nada por mi cuenta*: juzgo según lo que oigo; y mi juicio es justo, porque *no busco mi voluntad, sino la*

voluntad del que me ha enviado” (Jn, 5, 30). Siguiendo lo dicho en las últimas líneas, los procesos de aislamiento de Cristo podrían entonces analizarse en tanto obligatorios, si se análogos a la variante antes ejemplificada con *Oria*: aislamientos obligatorios, en donde la divinidad es la fuerza externa que conduce a la marginalidad y la exclusión, por tanto, el relato presenta estos procesos como un don celestial.

Ahora bien, decantarse por cualquiera de las dos posibilidades anteriores —clasificar el aislamiento de Jesús como voluntario o como obligatorio— va en contra del dogma cristiano —imperante y fortalecido en el siglo XIII— de la naturaleza dual de Cristo: verdadero hombre —por tanto, una voluntad independiente que obedece al Padre— y verdadero Dios —con una voluntad cohesionada con la del Padre y la del Espíritu Santo—, por lo tanto, resulta imposible delimitar la volición u obligatoriedad de los procesos de aislamiento de Cristo —el personaje literario— sin descontextualizar las obras.

El caso de María resulta similar. El auge del culto mariano responde a la ya mencionada necesidad de reafirmar la naturaleza humana de Cristo: uno de los argumentos para afirmar que es verdadero hombre será la insistencia en que ha nacido de mujer, con lo cual, reafirmar la maternidad de María —y consecuentemente su papel como intercesora de la humanidad— se vuelve una de las principales herramientas de predicación en los siglos XI, XII y, de manera culminante, en el XIII.⁶¹ Ahora bien, los procesos de aislamiento de María, relatados en las obras del corpus, inician con la Anunciación:

Aquel tan grant *secreto* Tú l’ ovist’ a saver;
[...]
Gabriel fue embiado con la mensagería
en la cibdat de Nàçareth a ti, Señora mía;
en ciella te trobó, *sin carnal compañía*,
dulzment’ te saludó, dixo “¡Ave, María!” (*Loores*, 20-21).

Gabriel encuentra a María sola —bien puede entenderse que *sin compañía*, ni conocimiento *carnal*, es decir, como reafirmación de la virginidad— en el momento de la Anunciación; tanto en la obra de Berceo, como en el Evangelio de Lucas y en toda la tradición plástica, es un momento que María experimenta *sin compañía*, es por tanto, el momento con el que inicia el proceso: la encarnación aísla a María convirtiéndola en la única mujer de la tradición judeocristiana en concebir por obra del Espíritu Santo. La ambigüedad entre la volición y la coacción de los

⁶¹ Cf. Rubial, 2010a:28-29.

aislamientos marianos comienza también aquí: la encarnación no es un acto volitivo de María, el ángel Gabriel llega a anunciar lo que ya está dispuesto por Dios y, en tanto que la divinidad es la fuerza externa que convierte a María en un ser marginal, se trata de la mayor de las gracias:

No temas, María, porque has hallado *gracia* delante de Dios; vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo a quien pondrás por nombres Jesús [...] El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y se le llamará Hijo de Dios (Lc, 1, 30-35).

Sin embargo, no es posible aplicar radicalmente la categoría de aislamiento obligatorio, en tanto que María responde: “He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra” (Lc, 1, 38) con lo cual convierte la encarnación en una disposición divina que ella consiente, vinculando así su voluntad con la de Dios.

Una vez nacido Jesús, el siguiente momento de aislamiento que se relata en las obras del corpus es la huida a Egipto. Este pasaje es el único, del cual participan María y Jesús, que puede analizarse en tanto aislamiento obligatorio, también propiciado por la divinidad con la finalidad de proteger al niño de la matanza ordenada por Herodes. Tanto en *Loores* como en *Infancia* es explícita la orden del ángel a José y, en esta última obra, se menciona la autoridad escritural como argumento para la huida, lo que reitera la voluntad y predisposición divina:

Josep yazía adormido,
el ángel fue a él venido.
Dixo: “Lieva, varón, a ve tu vía;
fuye con el niño e con María;
vete para Egipto
que así lo manda el escripto” (Infancia, 84-89).

Por cayer sobr’ el niño, un coto malo puso:
que matasen los niños de dos años ayuso;
Joseph s’ alçó con Elli, *com’ el ángel l’empuso.*
¡Rey de tal justicia, de Dios sea confuso! (*Loores, 37*).

Si la cuaderna de Berceo termina con el deseo de confusión para el injusto rey, la obra anónima desarrolla el aislamiento de Jesús —cuyo destino se distancia del resto de los inocentes— y de su familia durante la huida, donde queda claro que salen por el yermo solos y en una situación de pobreza:

Levantósse Josep mucho espantado,
pensó de conplir el mandado.
Prende al niño e a la madre
e él guiólos como padre.

*Non levó con ellos res,
sino una bestia e ellos tres.
Madrugaron grant mañana,
solos pasan por la montaña (Infancia, 90-97).*

La situación marginal es preámbulo de la vulnerabilidad en la que se encuentra la familia, con lo cual no sorprende el encuentro con los ladrones, personajes también marginales —como ya se ha mencionado— y, en esta obra, caracterizados primeramente por su crueldad (cf. *Infancia*, 98-103). Sin embargo, lo que se encuentra en el texto es la esperanzadora posibilidad de reintegración, abierta incluso para estos personajes repudiados de cualquier sociedad —la que se plantea en este texto, por razones cronológicas, no es una comunidad cristiana— en torno a la Sagrada familia. Jesús, María y José pasan por un segundo proceso de asilamiento, en esta ocasión obligados por los pecadores: “*presos fueron muy festino, / sacávanlos del camino*” (*Infancia*, 104-105) y son conducidos a la casa del buen ladrón donde tendrá lugar la reintegración:

¡Dios, qué bien recibidos son
de la muger daquel ladrón!
A los mayores dava plomaços
e al niño toma en braços
e fazíaes tanto de plaçer
quanto más lo podié fer. (*Infancia*, 129-134)

Pese al buen recibimiento descrito en la escena doméstica, la reintegración principal no será para la Sagrada familia, sino para la familia del ladrón, que recibirá el milagro de la curación del hijo quien luego de ser bañado por María en el agua donde baña a Jesús, queda limpio de la lepra y, por tanto, de los pecados de los padres.⁶²

Ya en la edad adulta, la salida de Cristo al desierto es uno más de los procesos de aislamiento encontrados en el corpus. Se trata, como es sabido, de uno de los pasajes que servirán como modelo para las vidas de los ermitaños. Resulta interesante destacar —continuando con la ambigüedad entre volición y coacción de los aislamiento de Jesús— que en los tres Evangelios que relatan este episodio, se marca explícitamente que la voluntad que se cumple en la retirada al desierto es la del Espíritu Santo: “Entonces Jesús *fue llevado por el Espíritu* al desierto para ser tentado por el diablo” (Mt, 4, 1); “a continuación, el *Espíritu le empuja* al desierto, y permaneció en el desierto cuarenta días, siendo tentado por Satanás” (Mc, 1, 12-13); “y *era conducido por el Espíritu* en el desierto, durante cuarenta días, tentado por el diablo” (Lc, 4, 1-2). Ahora bien, en *Loores*, el aislamiento se

⁶² Véase 2.1.1 y 3.2.

describe tan sólo como *cuarentena* sin mayor especificidad del lugar apartado y sin mención al Espíritu Santo, lo que se desarrolla es la batalla con el diablo que tiene lugar en este periodo:

El bautismo pasado, la *cuarentena* tovo;
temiese del diablo, en assecho li sovo;
al cuarenteno día, la carne fambre obo;
cuand' entendrío la fambre, el diablo descrovo.

El diablo andava por ferse d'Él seguro,
mas lo que él buscaba paróseli en duro;
assaz fiço ensayos *mas non falsó el muro*;
cuidó seer artero provó's por fadeduro (*Loores*, 45-46).

Cabe resaltar que no hay una marca, ni en el término 'cuarentena' ni en el resto del texto, de que el aislamiento se lleve a cabo en un lugar interior o exterior, sin embargo, sí se encuentra la metáfora de Jesús como un muro firme que el diablo no logra quebrantar con sus tentaciones. La carga semántica del aislamiento *interior* —resguardado por el muro— se mantiene al momento de relatar la reintegración, es decir, la incorporación de Jesús en la vida pública: “después *salió* al mundo, fiçose conoscer” (*Loores*, 48a). Hay que mencionar también que si Cristo, con su vida pública, comenzará a integrar a la comunidad cristiana en torno suyo, este proceso de cohesión comienza a partir del triunfo sobre las tentaciones, ya que es así como demuestra al diablo su objetivo redentor y la imposibilidad de corromper la voluntad y obediencia reintegradoras del Hijo: su objetivo es restaurar la situación de aislamiento trascendente en que la humanidad se encuentra por el pecado original, es decir, reintegrar a los hombres en la gracia del Padre.

Aquella temptación óvonos grant provecho,
allí fuemos vengados del primero despecho;
el malo fue vencido por el su mismo fecho.
¡Iva tu Fijo, Madre, aviendo su derecho! (*Loores*, 45-47).

Durante su vida pública, Jesús conforma, en torno a sí mismo, a la primera comunidad cristiana. Esto se relata en voz de María, quien afirma la singularidad de su hijo en tanto hombre lleno de virtudes, las cuales implican —en su totalidad— beneficios para la sociedad: buen consejo a los necesitados, salud a los enfermos, alimento a los hambrientos, guía a los errados. Así, Jesús no sólo se reintegra en la sociedad luego de la cuarentena en el desierto, sino que él mismo genera la integración del grupo —cada vez más numeroso— que se reúne para escucharlo y participar de sus favores

Nunca tal creatura podió omne veer,
siempre buscó a todos ganancia e placer;

[...]
 Los qe venién enfermos, de salut deseosos,
 enviávalos sanos, alegres gozosos;
 [...]
 Los sos santos sermones eran tan adonados
 sanavan los enfermos, soltaban los pecados,
 cevavan los ayunos, guiaban los errados,
 quantos que los oyén, todos eran pagados.
 [...]
 Nunqua omne coitado lo vino a veer
 qe non trovó consejo qual li fue menester;
 en él avién consejo los qe querién comer,
 non avién nulla mengua si non trayén aver (*Duelo*, 62-69).

Sin embargo, a esta primera integración de la cristiandad sigue un nuevo proceso de aislamiento de Jesús, esta vez generado por la traición y deslealtad de aquellos a los que Él sólo ha favorecido y que “en lugar de buscarli servicio e amor / buscáronli bullicio e toda desonor” (*Duelo*, 71ab).

En *Misa*, se dedican algunas cuadernas a la oración solitaria en el huerto —preámbulo de la pasión—, pasaje en donde también es posible analizar el aislamiento y la reintegración; en la obra se explica el momento de la misa en el que el sacerdote se vuelve hacia el altar y reza algo ininteligible para el pueblo (cf. *Misa*, 69), imitando a Cristo durante la oración en el huerto: “el jueves de la cena [...] / *apartose don Christo de la su criazón* / cuanto echo de piedra fue fazer oración” (*Misa*, 71). La oración en solitario⁶³ es equiparable a la que realizan los santos Domingo y Millán —solos dentro de la iglesia— antes de que tengan lugar sus milagros de curación y liberación de endemoniados. A continuación, Cristo —al igual que los santos y los religiosos— se reintegra con su compañía pese a que esta sigue adormecida por el pecado y por la falta de consciencia de la proximidad de la redención: “Fizo su oración derecha e complida / *tornó a su compañía*, fallola adormida” (*Misa*, 72).

En el *Duelo*, no se narra la oración en el huerto, el momento en que Jesús es tomado preso se relata con rapidez y violencia, se enfatiza en una misma cuaderna tanto la firmeza —y voluntad— de Jesús de asumir el aislamiento —y el desamparo en el que lo deja su cobarde compañía—, como la coacción agresiva de los soldados que lo toman preso:

fízose un roído de peones armados,
 entraron por la casa como endiablados.

⁶³ Cf. también *Misa*, 205-211.

*El Pastor sovo firme, non desso la posada,
la grey de las ovejas fo toda derramada;
prisieron al Cordero essa falsa cruzada,
guiándolos el lobo qe priso la soldada (Duelo, 15-16).*

De igual manera, en *Loores* se enfatiza una vez más la voluntad de Jesús quien “quiso de su grado la prisión prender” (*Loores*, 59d) —pese a que hubiera podido defenderse de los soldados sin necesidad de armas—, a la vez que asume la necesidad de seguir con el plan divino y cumplir una voluntad ajena, en este caso la de aquellos que lo llevan preso: “consintiolis en cabo *cumplir sus voluntades*” (*Loores*, 60c).

La pasión se relata en dos de las obras del corpus: *Duelo* y *Loores*. En ambas obras, entre las cuadernas dedicadas a este pasaje, se encuentran versos que enfatizan la situación de aislamiento de Jesús, por un lado, en el sentido corporal —durante la prisión y tormentos—: “atáronli las manos, d’açotes lo batieron” (*Loores*, 63a), “los ojos ovo presos e la faz bien majada” (*Loores*, 67a), finalmente, “sacáron-l de la villa, bien fuera del mercado” (*Duelo*, 32b). Por el otro lado, el aislamiento en el sentido espiritual, en tanto que es el único “Señor que por vassallos faz’ tal satisfacción” (*Loores*, 73c), el único personaje cuyo aislamiento representa una penitencia redentora que alcance a la totalidad de pecados de la humanidad: “c’aún sobr’Él estavan nuestros graves pecados” (*Loores*, 68b). En este pasaje, se encuentra también la ambigüedad entre volición y obligatoriedad en el aislamiento: “sufrié el Sennor bueno el martirio *de grado*, / ca lo avié por esso *el Padre enviado*” (*Duelo*, 27ab), Jesús sufre la pasión voluntariamente, a la vez que la sufre por designio del Padre, que es, según el dogma, un designio compartido por las tres personas de la Trinidad.

Ahora bien, el enfoque con que se narra la pasión en el *Duelo de la Virgen*, como ya lo anuncia su título, no sólo implica el proceso de aislamiento por el que pasa Cristo, sino que el énfasis está puesto en el aislamiento que padece María, quien relata en primera persona los recuerdos de la muerte de su Hijo. Como se mencionó antes, el aislamiento de María comienza en el momento de la encarnación, “[...] *la poridat* tú la sopist primero, / Gabriél te la disso, essi buen messagero” (*Duelo*, 88ab), y llega a su punto más alto en el momento de la pasión cuando, pese a la compañía de las mujeres y los apóstoles, María está sola en su dolor; en diversos versos a lo largo del poema este aislamiento queda explícito:

[...] *non asmarié nadi* la mi rencura
ca nunca parió madre fijo de tal natura (*Duelo*, 60cd).

Madre, la su dolor a ti mal quebrantava;
el gladio del tu fijo la tu alma passava (Loores, 70ab).

Todos plannién afirmes, cada uno plorava,
mas la que lo pariera mesura non tomava (Duelo, 149ab).

Todas faciémos planto e duelo sin mesura,
mas la que lo pariera soffrié mayor cochura;
levava mayor cuita, tenié mayor ardura,
ca tenié por pitança amarga assadura (*Duelo, 164*).

Antes de la muerte de Cristo, María se dirige a él en su desamparo,⁶⁴ para pedirle auxilio o bien, acompañarlo en la muerte: “¿por qué es la tu Madre de ti *desamparada*? [...] // Fijo, cerca de ti qerría yo finar, / non qerría *al siglo sin mi Fijo tornar*” (*Duelo, 74-75*), en el momento en el que María expresa que preferiría la muerte a *volver* al siglo sin su hijo, se enfatiza una vez más su estado de aislamiento: la virgen está fuera del mundo —de la comunidad— debido al dolor que le causa ver el sacrificio de Cristo. Jesús responde consoladoramente a su madre, para explicar por qué no evita ni el sufrimiento propio y ni el materno, traslada toda la responsabilidad a la voluntad redentora del Padre como argumento para disminuir el dolor de María: en esta cuaderna, Cristo se plantea a sí mismo como el hijo obediente que cumpla la voluntad paterna, y pide a su madre que, junto con él unan sus propias voluntades a la del Padre y actúen de acuerdo con las disposiciones divinas:

Madre, bien te lo dixi, mas haslo olvidado,
por qué fúi del Padre del cielo enviado,
por recibir martirio, seer crucifigado;
tuélltelo el duelo que es grant e pesado.
[...]
Yo e tú, Madre mía, lo devemos gostar,
yo sufriendo penas e tú el grant pesar (*Duelo, 82-92*).

Si bien, la petición de Jesús va en contra de la voluntad y naturaleza humanas tanto de él mismo como de María, en la ideología cristiana se antepone la salvación comunitaria al consuelo individual: María y Jesús pasan por estos procesos de doloroso aislamiento por voluntad de Dios —en sus tres personas— porque se encaminan a la mayor de las reintegraciones: la redención del género humano.

⁶⁴ La escena puede vincularse al encuentro —anteriormente mencionado— entre en papa Sixto antes de ser ejecutado y san Lorenzo, que se duele ante el desamparo en el que lo dejará su señor (véase 2.2.2).

Los procesos de aislamiento de Cristo se resuelven —como todos los aislamientos virtuosos— con su reintegración, aunque también de formas singulares. En el plano terrenal, su resurrección marca, además del regreso triunfante a la comunidad, la restauración del desamparo en el que habían quedado María y los apóstoles.

*Resucitó don Christo, ¡Dios, tan grant alegría!
dos soles, Deo gratias, nascieron essi día;
resucitó don Christo, e la Virgo María
toda la amargura tornó en alegría (Duelo, 196).*

*Visitó sus amigos, ¡Dios, tan grant alegría!
Dos soles, Deo gracias, nascieron aquel día.
¡Mal grado aya toda la mala cofradía!
Resucitó don Christo, ¡Dios, tan grant alegría! (Loores, 107).⁶⁵*

En el plano ultraterreno, la reintegración de Cristo al cielo será en vida, en cuerpo y alma, “cuando tonró al Cielo, onde era venido” (*Misa*, 29a), dejando una vez más a su comunidad pero esta vez no en el desamparo, sino que sube al cielo para abrir el camino y generar la posibilidad de que “tornar podamos a la sied cabdalera” (*Misa*, 22d), es decir, la reintegración de Jesucristo cumple de manera perfecta con el esquema del personaje virtuoso que vuelve a la comunidad para otorgarle un beneficio, en última instancia, será toda la cristiandad —recién constituida en el tiempo de la historia de estas obras— la que goce del beneficio de la redención.

Por su parte, la reintegración de María cumple también con el este esquema: si bien los dolores de la Virgen tienen sosiego al ver al hijo resucitado, su reintegración concluye en el plano ultraterreno al ser asunta y glorificada como “Reína coronada de tan noble corona” (*Loores*, 220c) a quien alaba toda la comunidad celestial: vírgenes, “ángeles e archangeles, tronos e señiores, / apóstolos e mártires, justos e confesores” (*Loores*, 219ab). Su coronación celestial no tendrá, tan sólo la función de reintegrar a María, sino también de confirmar su papel como mediadora en la redención, su lugar en el cielo resulta ser consecuencia directa de su virtud y obediencia a los designios divinos, de manera que para fines narrativos y de culto, María comparte con su Hijo la responsabilidad de posibilitar la salvación: “Por ti salió *el pueblo* de la premia mortal, / por ti fue *restaurada* la mengua celestial” (*Loores*, 216ab).

⁶⁵ Nótese la repetición y reelaboración de los versos “Resucitó don Christo, ¡Dios, tan grant alegría! / dos soles, Deo gratias, nascieron essi día” en las dos cuadernas citadas: Berceo usa la misma metáfora y la misma exclamación con variantes mínimas para relatar el pasaje de la resurrección en dos obras de temática marianas, sin embargo, sólo en el *Duelo* la resurrección es un consuelo explícito para la Virgen, en los *Loores* se privilegia el tratamiento comunitario de la noticia de la resurrección.

Tabla 1

Procesos de aislamiento y reintegración en los *Milagros de Nuestra Señora*⁶⁶

MILAGRO	CAUSA DEL AISLAMIENTO	TIPO DE REINTEGRACIÓN
I La casulla de san Ildefonso	A) ILDEFONSO = POR VIRTUD b) Siagrio = sacrilegio	a) Reintegración celestial b) Sin reintegración
II El sacristán fornicario	Sacristán = muerte en pecado	Resurrección
III El clérigo y la flor	Clérigo = muerte incierta / entierro fuera del camposanto	Favor terrenal / Salvación del alma
IV El premio de la Virgen	Clérigo = enfermedad	Salvación del alma
V El pobre caritativo	Hombre pobre = pobreza	Salvación del alma
VI El ladrón devoto	Ladrón = crimen	Favor terrenal
VII El monje y san Pedro	Monje = pecado	Resurrección
VIII El romero de Santiago	Romero = pecado / suicidio	Resurrección
IX El clérigo simple	Clérigo = ignorancia	Favor terrenal
X Los dos hermanos	a) Esteban = pecado b) Pedro = pecado	a) Resurrección b) Salvación del alma
XI El labrador avaro	Labrador = pecado	Salvación del alma
XII El prior y el sacristán	Prior = pecado	Salvación del alma
XIII El nuevo obispo	OBISPO = VIRTUD	Favor terrenal
XIV La imagen respetada por el fuego ⁶⁷	---	---
XV La boda y la Virgen	NOVIO = DEVOCIÓN	(Salvación del alma)
XVI El niño judío	a) NIÑO JUDÍO = DEVOCIÓN b) Padre = pecado	a) Favor terrenal / Integración de comunidad b) Sin reintegración
XVII La Iglesia profanada	Caballeros = sacrilegio > enfermedad	Favor terrenal
XVIII Los judíos de Toledo	Judíos = sacrilegio	Sin reintegración
XIX La preñada salvada por la Virgen	Preñada = (pecado)	Favor terrenal
XX El monje borracho	Monje = pecado	Favor terrenal

⁶⁶ En segunda columna se señalan, en *VERSALITAS*, aquellos personajes cuyos procesos de aislamiento son virtuosos; y en la tercera columna, en *negritas*, se resaltan los casos en los que no existe un proceso de reintegración.

⁶⁷ En el milagro XIV, por la carencia de personajes humanos, no se analizan estos procesos de aislamiento y reintegración.

XXI De cómo una abadessa fue preñada et por su combento fue acusada et después por la Virgen librada	a) Abadesa = pecado b) Monjas = pecado c) ERMITAÑO = VIRTUD d) NIÑO = VIRTUD	a) Favor terrenal b) Integración de comunidad c) Favor terrenal d) Integración de comunidad
XXII El náufrago salvado	a) Romeros = muerte en naufragio b) Náufrago salvado = peligro de muerte	a) Salvación de las almas b) Favor terrenal
XXIII La deuda pagada	a) Deudor = difamación / pobreza b) Judío(s)	a) Favor terrenal b) Integración de comunidad (conversión)
XXIV De cómo Teófilo fizó carta con el diablo de su ánima et después fue convertido e salvo	Teófilo = pecado > enfermedad	a) Favor terrenal b) Salvación del alma
XXV La iglesia robada	A) MONJA = VIRTUD b) Ladrones = pecado / sacrilegio	a) Favor terrenal b) Sin reintegración

3. LAS MANIFESTACIONES DE LA COMUNIDAD CRISTIANA

Como se ha visto hasta ahora, la comunidad cristiana, en las obras que aquí se estudian, no puede plantearse como unidad absoluta y cohesionada; ya ha quedado claro que en los textos está presente tanto la tendencia totalizadora como la consciencia de parcialidad, tanto los procesos de aislamiento de los individuos como su reintegración a la comunidad, necesaria en tanto que lo deseable en el medioevo, es que el individuo “estuviera integrado firmemente en los grupos a los que pertenecía. Era únicamente dentro de estos grupos donde la inevitable temporalidad de la existencia humana podía ser trascendida y, por ello, el mantenimiento grupal importaba más que la adaptación de uno mismo” (Kleinschmidt, 2000:28).

Estos grupos a los que puede pertenecer un individuo serán las tres manifestaciones de la comunidad cristiana que se distinguen en las obras del corpus. La primera, la comunidad protocristiana, se basa en la necesidad fundacional de legitimación mediante el vínculo con el pasado, “en una sociedad apegada a las costumbres, lo que debe ser es lo que ha sido ya, lo que han vivido los antepasados. Toda la realidad presente se legitima en relación con un fundador” (Baschet, 343); por lo tanto, la configuración de la comunidad del pasado como antecesora permite explicar las comunidades presentes, sus tradiciones y dinámicas, a través del pensamiento analógico propio del medioevo.

Las dos restantes, comunidad familiar y comunidad religiosa, encuentran sustento en “las dos partes en que se divide netamente la sociedad cristiana: el clero y el pueblo” (Duby, 1992:63).⁶⁸

En todos los casos, se trata de manifestaciones no excluyentes e interrelacionadas, que configuran colectividades polifacéticas dentro de las cuales, en los relatos, la simple pertenencia al grupo no será suficiente para alcanzar la consolidación armónica de la comunidad cristiana.

⁶⁸ Si bien estas manifestaciones de comunidad cristiana, principalmente la familia, son comunes en obras contemporáneas a las del corpus, en estas hay una importante presencia de grupos como la corte, el ejército o la población civil de un territorio, mismos que, en el corpus de esta tesis, se presentan sólo en algunas obras y, para fines de la configuración de la comunidad cristiana, tienen sólo una función parcial.

3.1. LA COMUNIDAD PROTOCRISTIANA

Sacrificio de la Misa, Loores de Nuestra Señora y Duelo que hizo la Virgen son las tres obras del corpus que tienen en común, además de la autoría y el tono doctrinal, la reelaboración de fuentes bíblicas;⁶⁹ ya sea la relectura figurativa de pasajes del Antiguo Testamento, o bien, el relato de parte de los Evangelios en voz de María; las tres obras se configuran a partir de una reelaboración de pasajes escriturarios en la cual existe una voluntad de vincular —casi homologar— la colectividad del pasado bíblico con la perteneciente al contexto de producción de las obras, estableciendo así un primer momento en el cual la comunidad cristiana encuentre en las Escrituras, de manera aparentemente armónica, el antecedente estable de su tradición.

Evidentemente, cuando se relatan sucesos previos o contemporáneos a la vida de Cristo, resulta anacrónico hablar de una ‘comunidad cristiana’, así, para no perder de vista el anacronismo, se usará ‘comunidad protocristiana’ para referirnos a aquellas colectividades, presentes en las obras que, *a posteriori*, se caracterizan ya como los antecedentes, ya como los primeros cristianos, y que resaltan en estas obras del corpus porque, por contraste con la otredad, exponen los límites de la que será la comunidad cristiana y, como se ha dicho, le otorgan legitimidad al plantear sus orígenes.

Si partimos de un orden cronológico intradieгético, la primera comunidad que se configura mediante la reescritura explícita en dos de estas obras, *Misa* y *Loores*, es la judía veterotestamentaria, que se describe como un grupo homogéneo y estable, pese a que las características que lo conforman provienen de diversos libros y pasajes bíblicos. Por un lado, se trata de una colectividad calificada positivamente, ya que la comunidad neotestamentaria —ya planteada como cristiana— encontrará ahí sus fundamentos.

*Del Testamento Viejo quiero luego hablar,
cómo sacrificaban e sobre cuál altar;
desent tornar al Nuevo por en cierto andar,
acordarlos en uno, facerlos saludar (Misa, 2).*

⁶⁹ Ya bien ha señalado la crítica (cf. Deyermond, 1978, 1981; Fradejas, 1992; García de la Concha, 1992; García López, 2006; Goode, 1933; Oroz, 1951; entre otros), que, pese a que la Biblia no sea la única fuente de estas tres obras, tal vez ni siquiera la más directa, las Escrituras se toman aquí como punto de partida para contrastar las constantes y variantes de la configuración de la comunidad en las obras en contraste con la fuente cuyo tiempo de enunciación sería más distante, y más vinculado al tiempo histórico. En *Infancia* también se reelaboran pasajes bíblicos, canónicos y apócrifos, sin embargo, su tratamiento marginal en este capítulo se debe a que, debido a su trama, será tan sólo un pasaje -la matanza de los inocentes- en el que pueda hablarse de una comunidad protocristiana; en el resto de la obra, la manifestación comunitaria predominante, será la familia (véase 3.2).

El objetivo de *Misa* será *acordar en uno* ambos testamentos, es decir, realizar una exposición de la interpretación tipológica de pasajes veterotestamentarios para explicar la doctrina cristiana; con lo cual, las comunidades de ambos Testamentos alcanzarán un acuerdo mediante la analogía.

Por su parte, las primeras cuadernas de *Loores* agrupan en un mismo conjunto a los “patriarcas e profetas” (*Loores*, 5a) en cuyas palabras puede encontrarse también una lectura figurativa de la venida de Cristo. En contraste, desde el inicio de esta obra, queda establecido el carácter negativo con que también será configurada la comunidad veterotestamentaria, y con ello la tensión presente en las tres obras en torno a los judíos: por un lado, son ellos quienes esperaban confiados y alegres la llegada del Mesías.

El tiempo del tu fijo *todos* lo esperaban;
porque tardi venié, mucho se aquejaban;
mas, maguer serié tardi, *que verié non dubdaban*;
habién grant alegría, maguera que laçraban (*Loores*, 14).

Pero, por otro lado, una cuaderna más adelante se señala que también son ellos quienes no creen ni entienden la verdadera fe, calificándolos ya no como un grupo esperanzado, sino atrofiado de los sentidos de la vista y el oído —lo cual se asocia con el pecado— y, consecuentemente, del corazón, órgano donde se localiza la voluntad; de manera que no creer ni atender las razones de la buena nueva no se debe sólo a la ignorancia, sino a un acto volitivo: “¡Oh gent’ ciega e sorda, dura de corazón, / *nin quier’ creer* la letra *nin atender razón!*” (*Loores*, 15cd).

Por su parte, *Misa*, desde sus primeras cuadernas —y a lo largo de toda la obra— expone las semejanzas entre la misa cristiana y los rituales sacrificiales judíos, retomando elementos de diversos libros bíblicos y ajustando su orden e importancia a los fines de la obra. La tercera cuaderna ubica contextualmente a la comunidad judía con base en pasajes del Éxodo. Primero se le ubica en el tiempo: “*cuando corrié la ley de Moisés ganada / del dedo de Dios misma escripta e notada*” (*Misa*, 3ab), cuando se acaban de establecer las leyes que debe seguir la comunidad y Moisés está a punto bajar a entregar esta ley escrita a su pueblo: “Después de hablar con Moisés en el monte Sinaí, le dio las dos tablas del Testimonio, tablas de piedra, escritas por el dedo de Dios” (Ex 31,18). En segundo lugar, se ubica a la comunidad judía en el espacio propicio para el ritual: “*sobre altar de tierra, non de piedra lavrada, / fazié sus sacrificios la hebreá mesnada*” (*Misa*, 3cd), que retoma las primeras indicaciones del código de la alianza, intrínsecamente regulador comunitario: “Constrúyeme un altar de tierra para ofrecer sobre él [...] tus sacrificios de comunión [...] Si me construyes un altar de piedra, no lo edificarás con sillares, porque al labrarlas

con el escoplo las profanarías” (Ex 20, 24-25). Estos pasajes remiten a una comunidad judía en el momento exacto de la estructuración de sus leyes y ritos, una colectividad ordenada que será el antecedente ejemplar para la comunidad cristiana que, en la obra, le sucederá.

La cuarta cuaderna de *Misa*, se enfoca en los sacrificios judíos, planteados como antecedentes del sacrificio cristiano de la misa; la estrofa señala qué animal es preciso sacrificar de acuerdo con la función social de quien lo ofrenda:

Cuando *por los señores* que el pueblo mandaban
querían fer sacrificio, toro sacrificaban;
por el pueblo menudo cabrones degollaban,
carnero *por el bispo* e los que ministraban (*Misa*, 4).

Vale la pena comparar la cuaderna con los pasajes Bíblicos: en el Levítico se marca que si es el sumo sacerdote quien comete el pecado, deberá sacrificar un novillo (cf. Lev 4, 3); si fuera un príncipe, el animal será un cabrón (Lev 4, 22-23) y una cabra si se trata de un hombre cualquiera del pueblo (Lev 4, 27-28); no sólo resalta aquí la imprecisión del texto medieval al señalar qué animales son propicios para cada caso, sino también la adaptación de las comunidades a la realidad del medioevo: el cambio de los príncipes por “los señores que el pueblo mandaban”; la anacronía que equipara al sumo sacerdote con el obispo —pertenecientes al grupo religioso que más adelante será llamado “gent sacerdotal” (*Misa*, 19a)— y la analogía del pueblo menudo con el “pueblo de la tierra” bíblico —que, dependiendo del momento histórico, puede o no referirse a la aristocracia⁷⁰—. El texto de Berceo omite, además, un cuarto tipo de sacrificio: el novillo que debe ofrecerse “si toda la comunidad de Israel peca por inadvertencia” (Lev 4, 13-14), de manera que el texto bíblico queda adaptado a la realidad social tripartita del medioevo —nobleza, clerecía y villanía—, sin retomar la posibilidad de un sacrificio que expie las faltas de toda de la comunidad judía en su conjunto.⁷¹ El objetivo de explicar los sacrificios judíos queda claro en las cuadernas 18 a 22:

Todas estas ofrendas, las aves e ganados,
traen significanza de oscuros mandados;
todos en Jesú Cristo hí fueron acabados,
que ofreció su carne por los nuestros pecados.
[...]

⁷⁰ “*Pueblo de la tierra*, durante la monarquía designaba a la aristocracia, defensora del Yahvismo y de la dinastía davídica; después del destierro designa a la población israelita en general” (*Biblia de Jerusalén*, 1999:116, n. 4, 27).

⁷¹ La imprecisión en la reescritura continua en la cuaderna 5, dedicada a explicar al ritual del sacrificio de los cabrones, ofrecidos por el pueblo menudo, con la información que corresponde más bien a al sacrificio del día de la expiación (cf. Lev. 16, 5-22).

Todos los sacrificios, los de la ley primera,
todos significaban la Hostia verdadera;
esta fue Jesu Cristo, que abrió la carrera
por qui tornar podamos a la sied cabdalera (Misa, 18-22).

Misa no pretende explicar con precisión y orden los rituales veterotestamentarios, lo que pretende es apuntalar con ello, mediante una lectura figurativa, los fundamentos del sacrificio de Jesucristo, que se plantea como el único sacrificio completo que otorga el perdón de los pecados no de una fracción de la comunidad, sino de la humanidad entera y que, por lo tanto, permite la redención.

El carácter unificador del sacrificio de Cristo será, más adelante en el texto, confirmado durante la oración en el huerto de Getsemaní por Jesús mismo, quien, según la interpretación de Berceo del pasaje evangélico, ora tres veces, correspondiendo cada vez a uno de los tres tipos de sacrificios fragmentarios que ya se plantearon en la obra como propios del pueblo judío; de esta manera, Jesús unificará todos los sacrificios parciales, primero en sus oraciones y, después, con su pasión y muerte:

Tres veces fue orar por la ley cumplir,
ca la ley mandaba tres ganados ofrir:
toro, cabrón, cordero que non sabe reñir;
la treble oración eso quiere decir.

Oró el Señor bueno, de todo mal vacío,
por sí e por su pueblo e por el señorío;
por todos Elli quiso pechar el telonío,
ca todos los regajos manaban d'ese río (*Misa, 73-74*).

Una vez aclarada esta distinción valorativa entre los sacrificios, el valor ejemplar de la comunidad judía se retomará también al recordar las grandes ofrendas con las que el rey Salomón y su pueblo —Berceo dedica un verso (68b) a señalar el carácter comunitario de la celebración— consagran el templo de Jerusalén, explicando que de ahí se toma el ejemplo de llevar ofrendas al altar:

Cuando Salomón fizo el templo consagrar,
vinieron grandes gentes la fiesta celebrar;
dieron grandes ofrendas, non serién de contar,
y prisieron exiemplo de ofrir al altar (Misa, 68).

Estas ofrendas, son descritas en el segundo libro de las Crónicas: “Luego el rey y todo el pueblo ofrecieron sacrificios ante Yahvé. El rey Salomón ofreció en sacrificio 22,000 bueyes y

120,000 ovejas. De este modo el rey y todos los israelitas dedicaron el templo a Yahvé” (2Cro 7, 4-5). Berceo retomará de aquí el carácter comunitario de las ofrendas, sin embargo, las ofrendas judías de las que se toma el ejemplo, todas de ganado mayor para el sacrificio, se convierten, en *Misa*, en productos mucho más sencillos: panes, tal vez peces, y velas; todos más accesibles para el común de la feligresía:

El cáliz ofrecido, la Hostia asentada,
como es de costumbre ofrecer la mesnada,
quisque lo que se treve, bodigo o oblada,
o candela de cera, ofrenda muy hondrada (*Misa*, 67).

Un tercer elemento relevante para el sentido comunitario de los rituales que será comparado —además de los sacrificios y las ofrendas— será la conmemoración de los “nomnes de los padres, prophetas principales, / e los nombres derechos que son patriarcales” (*Misa*, 115a), mismos que, siguiendo lo decretado en el Éxodo (28, 9-12; 39, 6-9), estarían grabados en los ornamentos con que debía vestir el sumo sacerdote —“bispo natural” (*Misa*, 108a)—. En el texto riojano, esta tradición se expone como antecedente de la lectura de los nombres de “los santos varones” durante la liturgia. La presencia de los nombres en los ornamentos y en la lectura, cumplirá en ambos casos la función conmemorativa de los antepasados eminentes; en ambos casos integra a la comunidad presente con la pasada, que cobra un carácter fundacional y ejemplar; la diferencia está en el carácter individual del vestido judío, en el cual se portan los nombres, que se transforma en colectivo con mención pública de estos durante la liturgia cristiana, y se adapta ideológicamente al sumarse al listado de nombres los de apóstoles y mártires, grupos ya institucionalmente cristianos:

Los nomnes de los padres de los tiempos pasados,
sobre sí los levava en el pallio pegados;
en esa remembrancia los prestes ordenados
leen aquí apóstolos e mártires doblados.

Por eso los emientan esos sanctos varones,
por rememorar los fechos de aquesas sazones;
demás que los tengamos nos en los corazones,
que sigamos sus mañas e sus condiciones (*Misa*, 115-116).

Por su parte, la comunidad neotestamentaria plasmada —esta sí en las tres obras— se configura acentuando la tensión entre los judíos que se oponen a Cristo y, por ende, son constantemente denostados, y el grupo de los seguidores de Cristo que, aunque surge de la misma comunidad judía, no se vincula con ella, y que se delinearán como la primera comunidad cristiana.

Esta tensión de la doble carga semántica⁷² de las comunidades neotestamentarias —los judíos criticados por oponerse a Cristo en contraste con los calificados como ejemplares por seguirlo— queda expuesta, en primer lugar, en el fragmento dedicado a la anunciación, nacimiento e infancia del niño Jesús en *Loores*: el primer grupo social que se menciona de manera explícita en el fragmento son los pastores quienes, como se menciona en el Evangelio de Lucas (2, 9-13), recibirán el anuncio del salvador en voz de “el ángel del Señor [...] y [...] junto con el ángel una multitud del ejército celestial que alababa a Dios diciendo: ‘Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres en quienes él se complace’”; Berceo menciona a los pastores y el suceso, pero omite a la multitud angélica —parte de la comunidad ultraterrena— que enuncia los mencionados cantos, y se enfoca en el entendimiento del anuncio como verdad por parte de los pastores, presentados como “representantes simbólicos de los justos del Antiguo Testamento” (García de la Concha, 1978:145), es decir, con una carga semántica innegablemente positiva:

Madre, en el tu parto nuevos signos cuntieron:
pastores que velaban nuevas lumbres vidieron;
 de gozo e de paz nuevos cantos oyeron,
la verdat de la cosa estonz’ la entendieron (*Loores*, 28).

El siguiente grupo que se menciona explícitamente en el fragmento son “los reyes de Judea”, referido, como ya la crítica ha explicado (cf. García de la Concha, 1978: 157-159), a la dinastía de Herodes, reyes extranjeros con los cuales el pueblo judío no simpatizaba:

Las nuevas d’ esti rëy íbanse levantando,
los reyes de Judea íbanse apartando;
 non eran de natura, por end’ s’ iban cuitando;
 maguer que se denueden, regnará sivuelcuando (*Loores*, 35).

Destaca aquí que la comunidad sobresaltada ante las nuevas del nacimiento del Mesías se limite, en *Loores*, a estos “reyes de Judea” y no abarque a “toda Jerusalén” como ocurre en el Evangelio de Mateo (2, 3). Cabe destacar también que, entre los reyes, es Herodes quien sobresale por su ira y por ordenar la matanza de los inocentes:

Herodes *sobre todos* fuertmiente fue irado;
 temié perder el regno, por end’ era quexado;
 [...]
 Por cayer sobr’ el niño, un coto malo puso (*Loores*, 38-39).

⁷² Esta dualidad “se aprecia tanto en otros textos en cuaderna vía del siglo XIII como en el discurso cristiano estándar de la época: puntos de contacto y una raíz común entre cristianos y judíos, por un lado, frente a, por otro, conflictos difíciles de resolver de índole, sobre todo, religiosa” (Ancos, 2015:279).

En el texto medieval, la decisión de la matanza de los inocentes es sólo de Herodes,⁷³ quien “asmó un mal consejo, *vínoli del pecado*” (*Loores*, 38c), sin mencionar a “todos los sumos sacerdotes y escribas del pueblo” a los que según el Evangelio de Mateo (2, 4) convoca el iracundo monarca para conocer la ubicación del recién nacido.

Los siguientes dos grupos mencionados en este fragmento se vinculan intrínsecamente con Herodes: por un lado, los niños inocentes y sus madres, y por el otro, los magos. “Los niños de dos años Ayuso” (*Loores*, 37b) —evidentemente judíos—, que manda matar Herodes, se retoman literalmente del Evangelio de Mateo (2, 16) y serán integrados institucionalmente a la cristiandad otorgándoles un lugar privilegiado en el Paraíso entre las comunidades ultraterrenas, como afirma, luego de morir, santa Oria a su madre (cf. *Oria*, CCII). Sin embargo, en *Loores* se dedica una cuaderna a las madres de estos niños, en la cual, los dos últimos versos —“como diz’ Jheremías, que bien es de creer, / en Rama fue oído el planto de Raquel.” (*Loores*, 38cd)— retoman la profecía citada en el Evangelio de Mateo (2, 17); y los dos primeros —“Cuando los degollaban, cad’ uno pued’ ver / el planto de las madres cuánt grant podrié seer” (*Loores*, 38ab)— son un añadido a la fuente bíblica que otorga fuerte patetismo al poema,⁷⁴ enfatizando el dolor materno ante la crueldad, como un antecedente del dolor que la Virgen padecerá durante la Pasión, del cual se ocupará más adelante el texto mariano.

Después de mencionar a las víctimas de Herodes, el texto habla de quienes logran escapar de él “los *magos* eran idos el niño escapado” (*Loores*, 39b), entre las omisiones de la fuente evangélica en el texto medieval, llama aquí la atención que estos magos aparezcan explícitamente mencionados hasta después de haberse alejado de Herodes y no durante las cuadernas dedicadas a la adoración, en donde nos encontramos con una omisión del sujeto “sopieron qu’ era signo del Rey omnipotene, / a buscarlo vinieron, trayéronli presente. // Tres dones l’ ofrecieron, cad’ un con su figura:” (*Loores*, 31-32); si bien, hay una posible laguna en la cuaderna 31 y posibilidades de interpolaciones en el pasaje —cf. García de la Concha (1978:152-157)— hay que retomar también de la crítica que el texto se apega al Evangelio canónico (Mt, 2, 2-3) al señalar a estos personajes

⁷³ Entre las estrofas finales de *Duelo*, Herodes aparece, además, como una de las figuras ejemplares *ad contrarium* de aquellos que se oponen a Dios y por lo tanto no logran sus objetivos: “fizo todos los ninnos de Belleem matar, / pero al que buscaba no lo podió trovar (*Duelo*, 199cd). Véase 2.2.3.

⁷⁴ Todavía más violento resulta el pasaje en *Infancia*, el texto retoma también la profecía citada en el Evangelio de Mateo (cf. *Infancia*, 70-71) y además, detalla la crueldad de los soldados durante la matanza (cf. *Infancia*, 58-65), dedica algunos versos también al dolor de las madres (cf. *Infancia*, 66-69) y especifica con mayor amplitud el glorioso destino trascendental de los inocentes: “por quien fueron martirizados, / suso al çielo son levados; / cantarán siempre delante Él / en uno con Sant Miguel; / la gloria tamaña será / que nunca más fin non havrá” (*Infancia*, 74-79).

como *magos* y no como *reyes* —a diferencia de *Infancia* (1-47)—, y representar con ellos a los gentiles, grupo implícitamente aceptado, ya que, al igual que los pastores, buscan, reconocen y adoran al Mesías.

Las cuadernas dedicadas a la vida pública de Jesús y su participación en el templo sintetizan pasajes evangélicos con bastante fidelidad en cuanto a los personajes que se mencionan: maestros que lo escuchan en el templo (*Loores*, 42) y beneficiarios de algunos milagros (*Loores*, 51-52). Destacan las cuadernas que marcan el inicio de la vida pública, luego de los cuarenta días en el desierto, ya que aparece aquí la primera comunidad en torno a Cristo, en dos versos que la configuran léxicamente no como un grupo de discípulos, sino como cualquier otra comunidad medieval: “castigava *el pueblo* oyenlo volenter / [...] / Descojó sus *vassallos* de los de vil manera” (*Loores*, 48-49); si bien, la mención al *pueblo* puede ser general y abarcadora, la referencia a sus *vasallos* conlleva una carga semántica con implicaciones socio-históricas que dista de la usual traducción bíblica ‘discípulos’; encontramos así, de nueva cuenta, una adaptación léxica —y, consecuentemente, contextual— de la comunidad a la que Cristo elige para predicar sus primeras enseñanzas, producto del anacronismo que supone hablar de *vasallaje* entre Cristo y sus discípulos, a los que más adelante, al relatar la celebración de Pascua, se referirá de manera mucho más cercana: “cenó con sus *amigos*” (*Loores*, 56a).

Hay que señalar también, en la cuaderna que relata la entrada a Jerusalén, la diferencia entre los textos: mientras que en los Evangelios (Mt 21, 8-10; Mc 11, 8-10; Lc 19, 36-38; Jn 12, 12-13) se habla de una numerosa muchedumbre del pueblo; en el texto medieval, de esta multitud destacan, exclusivamente, los niños, grupo poco mencionado en los textos medievales que podría, en este caso, contrastar con el pueblo al que hay que enseñar y que, ante el peligro, abandonará a Jesús, además de representar a los sencillos que, sin más, creen en la salvación traída por Jesús: “en la sancta ciudat entró con procesión; / *los niños*, en pos Elli, clamando: ‘¡Salvación!’” (*Loores*, 54bc).

El pueblo aparece en el momento en que se relata la traición y prendimiento de Jesús “la traición [de Judas] fue fecha, *el pueblo fue movido*” (*Loores*, 58b); aquí vale la pena revisar simultáneamente las reescrituras sobre los pasajes de la pasión del *Duelo que fizo la Virgen*, obra en la que María relata:

El día de la Cena, cuando fuemos cenados,
prissiemos Corpus Dómini, unos dulces bocados;
fízose un roído de peones armados,

entraron por la casa como endiablados.

El Pastor sovo firme, non dessó la posada
la grey de las ovejas fo toda derramada;
prisieron al Cordero esa falsa cruzada,
guiándolos el lobo que priso la soldada (*Duelo*, 15-16).

La cuaderna que relata el prendimiento en la obra de Berceo es muchísimo más ágil, plástica y dramática que el relato de los Evangelios: en el *Duelo* se omite el pasaje del huerto, María se involucra como partícipe de la última cena y es a la misma casa, no al huerto, a donde entran los peones armados para prender a Jesús, la intrusión resulta más violenta al plantearse en un espacio cerrado y no en el huerto del Monte de los Olivos (cf. Lc 22, 39; Jn 18, 1), de forma ruidosa y protagonizada por personajes calificados “como endiablados” y “falsa cruzada”, mientras que en los Evangelios se caracterizan como “un grupo con espadas y palos” (Mc 14, 43), a lo que Mateo agrega el adjetivo “numeroso” (Mt 26,47); Lucas hablará simplemente de “un grupo” y Juan, en un retrato más completo, los describirá como “la cohorte y los guardias enviados por los sumos sacerdotes y fariseos, con linternas, antorchas y armas” (Jn 18, 3); pero en ningún caso se emiten juicios sobre su actitud; en contraste, María los calificará más adelante como “[...] los lobos que al Pastor llevaban” (*Duelo*, 19a) y que no se conmueven ante el sufrimiento maternal de la Virgen.⁷⁵

Por otra parte, al hablar de los discípulos en *Duelo*, el relato de María mantiene la metáfora de la grey, que en los Evangelios aparece como una profecía citada por Jesús antes de su prendimiento: “se dispersarán las ovejas del rebaño” (Mt 26, 30; Mc 14, 27). En los mismos dos Evangelios —Mateo y Marcos— los discípulos son sujetos activos que huyen y abandonan a Jesús: “Entonces todos los discípulos le abandonaron y huyeron” (Mt 26, 56); “Y abandonándole huyeron todos” (Mc 14, 50); en *Loores* (62b), se dedica un verso a narrar esta huida, matizada como un hecho ya previsto en las profecías: “fuyeron los discípulos, así fue profetado”; y en *Duelo* se relata tan sólo el momento en que María recupera el sentido —perdido ante la impresión del prendimiento— en un verso ambiguo que marca la ausencia de los discípulos —no sujetos sino

⁷⁵ La escena del prendimiento, en *Loores*, enfatiza el contraste entre el falso poder de los guardias y su real inferioridad ante Jesús, quien permite de forma condescendiente que lo lleven preso: “Diolis un mal espanto a hora del prender, / por que la su virtud podemos entender, / que *bien se podié d’ ellos sin arma defender*, / mas quiso de su grado a la pasión render. // Solo que lis Él dijo: ‘Yo só el que buscades’, / *amortidos cayeron como de golpes grandes*; / *consintiolis* en cabo complir sus voluntades, / fueron manifestadas las malas poridades”. (*Loores*, 59-60). La cuaderna 59 sigue el Evangelio de Mateo (26, 53): “¿O piensas que no puedo yo rogar a mi Padre, que pondría al punto a mi disposición más de doce legiones de ángeles?” y la cuaderna 69, el de Juan (18, 6): “Cuando les dijo: ‘Yo soy’, retrocedieron y cayeron en tierra”.

objetos que María echa en falta— sin señalar las causas de su ausencia: “nin vidi los discípulos nin vidi al Pastor” (*Duelo*, 18b). Si el juicio de valor hacia los guardias es negativo y explícito en *Duelo* aunque no en los Evangelios, en contraste, en la misma obra de Berceo, el abandono de los discípulos no recibe valoración alguna, ni se relata de manera explícita.

Así, *Duelo* mantiene la misma tensión hacia la comunidad bíblica que ya se observaba en *Loores* y *Misa*: con un anacronismo propio de la literatura medieval, el texto señala juiciosamente a los opositores de Cristo como causantes de una crucifixión narrada con más crueldad que en los Evangelios y los separa de los seguidores de Cristo, matizando la pertenencia de estos últimos a la comunidad judía.

La configuración de una comunidad judía más medieval que histórica en *Duelo* es evidente desde que inicia el juicio de Jesús. En los cuatro Evangelios, el sanedrín acusa a Cristo de blasfemia (Mt 26, 65; Mc 14, 64; Lc 22, 71), de alborotador y rebelde (Lc 23, 1-2), de malhechor y de proclamarse Hijo de Dios (Jn 18, 29-30; 19, 7); la acusación en el *Duelo* es muy distinta:

Paráronlo en bragas, tolliéronli la saya,
todos por una boca li dicién: “¡Baya, baya!
gebrantaba los sábados, qual mereció tal haya.
Y será enforcado hasta la siesta caya” (*Duelo*, 23).

Si bien la crítica a Jesús por trasgredir la ley de guardar el sábado está presente en los Evangelios (Mt 12, 8; Lc 13, 10-13; Jn 5, 5-9; 9, 1-14) no es un motivo explícito de acusaciones ante el sanedrín; al cambiar los motivos de la acusación, la obra deja de vincular con Cristo las faltas que bíblicamente se le atribuyen y que serían problemáticas también en la comunidad cristiana medieval y, en cambio, se le culpa de una falta que, por un lado, no tiene mayor peso para la cristiandad y que, por el otro, es una marca comunitaria externa que diferencia claramente a los judíos de los cristianos en un contexto medieval.

La idea continúa cuaternas más adelante: Cristo trasgrede la ley, pero los judíos evitan hacerlo, de manera que por razones que en el texto se muestran como puramente religiosas, entregarán a Cristo para que sea otra comunidad la que realice la ejecución:

Non querién los judíos las manos sangrientar,
ca Lei lis vedava tal sacrilegio far,
—ca ya era meidía o ya querié passar,—;
diéronlo a los moros qe lo fuesen colgar (*Duelo*, 31).

Más allá del evidente anacronismo que supone la participación de los moros en la pasión de Cristo, resalta la adaptación del relato de María a la realidad medieval de la Península que, descrita

desde la perspectiva cristiana, implica la convivencia con la otredad en dos manifestaciones: los judíos, con los cuales existe una pugna más bien ideológica, reflejada literariamente en el respeto o trasgresión a la ley; y los moros, con los cuales la pugna territorial⁷⁶ conlleva un confrontamiento activo —y bélico—, por lo tanto, serán ellos quienes lleven a cabo la ejecución de Cristo, junto con los paganos.

En *Duelo* se asimila a los moros con los paganos: si bien se trata de dos grupos que no pertenecen al cristianismo y con los cuales los cristianos no encuentran un vínculo histórico, serán, en la obra, colectividades desdibujadas que fluctúan entre el momento histórico de la pasión —los romanos como grupo partícipe activo en la crucifixión— y la cotidianidad del siglo XIII —los musulmanes que también se oponen a la fe cristiana desde la fuerza bélica—. Tanto los moros como los paganos se nombran en tres ocasiones en el *Duelo*: en la cuaderna 31, antes citada, y en las cuadernas consecutivas de manera alternada —y al parecer indistinta— como sujetos activos de la crucifixión:

Tomáronlo *los moros* en un dogal legado,
sacáron·l de la villa, bien fuera del mercado,
echáronli a cuestras un madero pesado,
ende fue la cruz fecha en qe él fue aspado.

Pusiéronlo aína en la cruz los paganos,
cosiéronli con clavos los pies e las manos,
faciën muy grant crüeza como crüos villanos,
ont oï ellos ploran e ríen los christianos (Duelo, 32-33).

De esta última cuaderna hay que señalar, en primer lugar, la explícita oposición entre paganos y cristianos en el último verso, que reafirma las consecuencias de la crucifixión para ambos grupos; en segundo lugar, que la descripción de la crucifixión es mucho más cruel y sangrienta en el texto de Berceo que en los Evangelios —que no se detienen en descripciones detalladas (cf. Mt 27, 35; Mc 15, 24; Lc 23, 33; Jn 19, 18)—. Si bien, el proceso de crucifixión sería históricamente más cercano al contexto bíblico de recepción y por tanto requeriría menos explicaciones que las del texto medieval para dimensionar su crueldad al paso de los siglos, los versos dedicados a detallar el tormento enfatizan también la configuración de moros y paganos como verdugos crueles, a los que se sumarán, cuadernas más adelante, los judíos:

Vedía correr sangre de las sus santas manos,
otrosí de los pies ca non eran bien sanos;

⁷⁶ Cf. Ancos, 2015:290.

el costado abierto, parescién los livianos,
faciéndoli bocines judíos e paganos.

Judíos e paganos faciéndoli bocines,
dando malos respondos como malos rocines,
tenién mal afectadas las colas e los clines,
cantando malas viésperas e peores matines (*Duelo* 49-50).

El paralelismo de los versos último y primero de las cuaderñas anteriores vinculan a las dos colectividades no cristianas —una responsable de la acusación y la otra responsable de la ejecución de Jesús— y los reúnen “faciéndoli bocines”, es decir, escarneciendo al crucificado. Aunque las marcas de crueldad explícita en los versos acentúan el juicio de valor negativo con que se califica a los no cristianos en *Duelo*, esto se acentúa con los calificativos que señalan o animalizan a estas colectividades: “gent rehertera” (25a), “cruos villanos” (33c), “sedién más rabiosos que carniceros canes”, (39b) “como malos rocines” (50b), etc.;⁷⁷ estas descripciones buscan distanciar y condenar a los opositores del incipiente cristianismo y ninguna encuentra antecedentes en las Escrituras.

La tercera y última aparición de los moros será también paralela a una mención de los judíos: la Virgen pide la muerte a ambas comunidades como remedio a su sufrimiento maternal: “Dicía a los *moros*: ‘Gentes, fe que debedes, / matat a mí primero que a Christo matedes; / si la madre matáredes mayor merced avredes,” (*Duelo*, 56). Aunque no obtendrá respuesta de ninguno de los dos grupos, la apelación a los judíos contrasta con todo lo anterior, al mencionar explícitamente el vínculo innegable que la une con ellos, María reconoce el linaje común con los judíos⁷⁸ y lo usa como argumento para ganar su misericordia; pese a que el poema, en una gran mayoría de versos, prefiera distanciar a los protocristianos de los judíos, el vínculo no puede negarse y, aunque no se desarrolle como en *Misa* o *Loores*, aparece en el texto: “Dicía â los judíos: ‘*Parientes e amigos, / una natura somos* de los padres antigos, / recebit el mi ruego e los mis apellidos’” (*Duelo*, 57abc).⁷⁹

El vínculo con los judíos y su rechazo a Cristo se expone en dos fragmentos de *Misa* (49-52 y 215-221); realizando la analogía gestual con la mano derecha y la izquierda del sacerdote que oficia la misa, el texto señala a los judíos como aquellos a quienes Dios favorece en primera instancia otorgándoles una ley que cumplen ejemplarmente pero no comprenden, y los distancia de los moros —nuevamente equiparados con los paganos— quienes se configuran positivamente en

⁷⁷ Cf. Ancos, 2015:280, n.11.

⁷⁸ Véase 3.2.

⁷⁹ Cf. Ancos, 2015: 280.

este texto como aquellos pecadores que aceptan la buena nueva de Jesús y conforman, consecuentemente, la nueva comunidad de hijos de Dios; con lo cual, de acuerdo con este fragmento, si bien la cristiandad encuentra sus fundamentos en la comunidad judía, son los paganos —equiparados con los moros— quienes muestran la consciente voluntad de seguir a Cristo.

Los judíos significan la mano más derecha,
ca esos mantuvieron la ley sin retrecha;
esos daban a Dios sacrificios e pecha (*Misa*, 215).

esos tenían la ley d'ellos mal entendida,
por eso eran diestros, non por la buena vida.

A los moros significa el siniestro cornal,
que non tenían de Dios nin ley nin su señal (*Misa*, 49-50).

Por la siniestra mano, que es mal embargada,
la gent de paganismo nos es significada,
ca andaba errada esa loca mesnada,
adorando los ídolos e la cosa labrada (*Misa*, 217).

Cuando no lo quisieron los diestros recibir,
pasó a los siniestros, fízolos convertir;
[...]
La gent de los judíos, en hora mala nados,
repyaron a Cristo por sus malos pecados;
recibiéronlo moros, fueron bienaventurados,
esos andan por fijos, los otros por añadados (*Misa*, 51-52).

Por otra parte, en el relato que María realiza en *Duelo*, describe junto a ella a una comunidad femenina retratada con mucha más emotividad en la obra medieval que en los Evangelios, en donde la participación de la Virgen durante la Pasión es escasa, cuando no nula. Sólo en el Evangelio de Juan se relata que “Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre, María mujer de Clopás, y María Magdalena” (Jn 19, 25). Sin embargo, en *Duelo* habrá, durante toda la obra, un grupo de mujeres que acompañan⁸⁰ a la Virgen en su pena: “otras buenas mugieres facien sobra grant duelo / con las mis dos hermaniellas qe yo contarvos suelo” (*Duelo*, 28cd); además, el texto medieval dedica algunas cuaderñas a relatar lamentos de las dolientes:

Facién planto sobejo las *hermaniellas* mías,
ambas batién sus pechos sobre las almesías;
[...]

⁸⁰ Estas mujeres cumplen la doble función de acompañar a la Virgen y ser el grupo del cual María quede aislada al experimentar un dolor que ninguna otra de las dolientes alcanza a sufrir (véase 2.2.3).

María la de Mágdalo⁸¹ d'elli non se partié,
ca, fuera yo, *de todas* ella máês lo qerié;
facié amargo duelo, mayor no lo podrié,
a todas quebrantava lo qe ella facié (*Duelo*, 20-21).

Esta comunidad femenina, casi tangencial en los Evangelios, tampoco queda completamente definida en *Duelo*, sin embargo, sí tiene en el texto medieval una mayor construcción como grupo de dolientes con una función de graduar por contraste el dolor de María: “Quando *todas las otras avién qüeta tan fiera*, / ¿quí asmarié *la qüeta de la qe lo pariera?*” (*Duelo*, 22ab).

Hay que señalar también que, a diferencia de lo que ocurre en *Duelo*, la comunidad femenina evangélica observa a Jesús desde la distancia durante la crucifixión: “Había ahí muchas mujeres mirando *desde lejos*, aquellas que habían seguido a Jesús desde Galilea para servirle. Entre ellas estaban María Magdalena, María la madre de Santiago y de José, y la madre de los hijos de Zebedeo” (Mt 27, 55-56) “y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén” (Mc 15, 40-41); como puede verse, las mujeres en los Evangelios, además de presentarse con mayor distanciamiento físico, son mucho más distantes afectivamente en su construcción como dolientes.

Las mujeres, tanto en los textos bíblicos como en *Duelo*, tendrán también relevantes participaciones posteriores a la muerte de Jesús. Una vez que se encaminan a la sepultura “las mujeres que habían venido con él desde Galilea fueron detrás y vieron el sepulcro y cómo era colocado su cuerpo. Luego regresaron y prepararon aromas y mirra. Y el sábado descansaron según el precepto” (Lc 23, 55-56). Gracias al cambio de emisor del relato, *Duelo* llena un hueco narrativo de los Evangelios: sigue de cerca a María durante las horas posteriores a la muerte de su hijo; se retoma la mención de las dueñas durante el sábado, explicando su poca actividad debido al cansancio y al duelo que comparten con la Virgen:

Amanecié el sábbado, un pezemento día,
sufriemos grant tristicia, ninguna alegría;
[...]
Las duennas esi día fincamos quebrantadas,
más que si nos oviesen todas apaleadas;
non podiemos mecernos tant éramos cansadas,
mas a mí sobre todas me cozién las coradas.

Todas faciémos planto e duelo sin mesura,

⁸¹ El duelo de Magdalena se retomará en *Misa*, otorgándole la importancia suficiente para que el oficiante lo represente públicamente de forma gestual y nombrando ya a la doliente como santa: “El sacerdot de Cristo que la cosa ordena, / cuando faz el oficio que besa la patena, / aquello representa, el duelo e la pena / que habiá por don Cristo la santa Magdalena.” (*Misa*, 274).

mas la que lo pariera soffrié mayor cochura (*Duelo*, 162-164).

En torno a la sepultura de Jesús, se encuentra otro de los elementos que vincula y aleja a las comunidades judía y protocristiana en las obras. Se especifica, en *Duelo*, que la sepultura que José de Arimatea brinda a Jesús será la que corresponde a los preceptos judíos: el ritual de entierro, de los más arraigados en cada comunidad —en *Loores* (100cd) sólo se puntualiza que el sepulcro nunca había sido usado— se relata, en *Duelo*, con el correspondiente vínculo al linaje judío de Cristo:

Diéronli esos ambos ondrada sepultura,
Joseph la avié ante fecha a su mesura;
qomo la leï manda diéronli vestidura,
vedía yo mesquina amarga assadura (*Duelo*, 155).

Luego de esto, seguirá el pasaje de la resurrección, polémico tanto en lo literario como en lo ideológico. El sepulcro vacío de Cristo será el punto de quiebre fundacional entre las dos creencias. Los tres textos dedicarán algunas cuadernas al debate que postula la resurrección en contra del robo del cuerpo, aunque cada texto retoma diferentes pasajes evangélicos. *Duelo* es un texto que construye, con enorme detalle, el miedo de los judíos al robo del cuerpo, realizando una *amplificatio* de doce cuadernas de un pasaje que sólo se encuentra en el Evangelio de Mateo (27, 62-65):

Al otro día, el siguiente a la Preparación, los sumos sacerdotes y los fariseos se reunieron ante Pilato y le dijeron: “Señor, recordamos que ese impostor dijo cuando aún vivía: ‘A los tres días resucitaré’. Manda, pues, que quede asegurado el sepulcro hasta el tercer día, no sea que vengan sus discípulos, lo roben y digan luego al pueblo: ‘Resucitó de entre los muertos’, y la última impostura sea peor que la primera”. Pilato les dijo: “Tenéis una guardia. Id, aseguradlo como sabéis.” Ellos fueron y aseguraron el sepulcro, sellando la piedra y poniendo la guardia (Mt 27, 62-66).

El texto medieval transforma esta inquietud de los sacerdotes y fariseos en un profundo temor, extensivo a toda la comunidad judía,⁸² que encuentra su origen en la promesa de resurrección. Si antes sólo se acusó a Cristo de no respetar el sábado, ahora —un poco antes de que los judíos queden definitivamente desmentidos— la *aljama* lo tacha a él y a sus discípulos de impostor y corruptor del orden público:

moviose la aljama toda de su logar;
entraron a Pilato por consejo tomar,

⁸² Cabe señalar que la palabra ‘aljama’ puede referir, en la Edad Media, tanto a la comunidad judía en general, como a la comunidad musulmana (cf. *DLE*, 2019:s.v. *aljama*).

que non gelo podiesen *los discipulos furta*r.

“Sennor —dixieron ellos— aquel galeador,
nos rebolbié a todos como grant trufador,
dicié unas palabras *que nos facién pavor*,
ca trayé *tal companna* qual élli, non mejor”.

Alavávase élli *a la su criación*
que a morir avié, prender en cruç pasión,
mas que al tercer día istrié de la prisión,
revisclarié de cabo en mejor condición (*Duelo*, 166-168).

El pavor de los judíos se apoya, además, en un rasgo que aleja de manera ya distintiva a las comunidades: los *criados* de Jesús⁸³ no respetarán el sábado y podrían actuar ese día, en el cual los judíos quedarían desprotegidos ante la imposibilidad de defenderse sin quebrantar la ley mosaica.⁸⁴

Sennor, *pavor habemos* que verrán *sus criados*
desque fuéremos todos en sábado entrados;
furtarnos han el cuerpo, seremos engannados” (*Duelo*, 169abc).

Ahora bien, el texto medieval expone además extensamente las causas del miedo: lo que temen los judíos es, además del engaño, el escarnio público que esto conllevaría, la mala fama que implicaría la difusión de su error y que podría extenderse a todo el mundo, mediante *canciones*,⁸⁵ debido a la maldad de los discípulos, apelados siempre con términos tan peyorativos como los que usan María y la voz narrativa para nombrar a los judíos; de esta manera queda cada vez más clara, en la obra, la animadversión entre las dos comunidades:

faránse de nos riso, seremos mal errados.

Sennor, tú meti guarda ca déveslo facer,
que nos *en tal escarnio non podamos caer*;
mucho más nos valdrié todos muertos seer
que *de refeces omnes tal escarnio prender*.

Farién de nos escarnio e comporrién canciones,
ca son omnes maldignos, *traviesas criaciones*;
poblarién tod el mundo, vallejos e rencones,
farién de la mentira *istorias e sermones* (*Duelo*, 169-171).

⁸³ Cf. Spitzer, 1950:52, n.5.

⁸⁴ Cabe aclarar que en los Evangelios siempre se especifica que los discípulos, también judíos, descansan el sábado y van al sepulcro hasta el domingo.

⁸⁵ Véase 4.1.

La respuesta de Pilato, mucho más completa que la evangélica, no se limita aquí al permiso para guardar el sepulcro, sino que se detiene a detallar cuál debe ser el comportamiento de aquellos que lo guarden y rechaza explícitamente, bajo amenaza, la convivencia con otros grupos que pretendan interferir con la guardia. Por orden de Pilato, la comunidad de judíos deberá permanecer cerrada en sí misma para evitar el temido escarnio:

Recudiólis Pilatus a esos gurriones,
ca bien lis entendié élli los corazones:
“Assaç avedes guardas e fardidos peones,
guardat bien el sepulcro, controbatli canciones.

[...]

*Non dexedes plegar a vos otras compannas,
nin de los sus discípulos nin de otras estrannas;
fablatlis duramientre, menaçatlis a sannas,
decit que lis faredes víudas a las putannas.*

Cercat bien el sepulcro de buenos veladores,
*non sean embriagos nin sean dormidores;
no lis cala de man facer otras lavores,
nin vayan esta noche visitar las uxores” (Duelo, 172-175).*

A la respuesta de Pilato seguirá la cántica *Eya velar*, cuyo sentido de burla comunitaria ha sido ampliamente estudiado:⁸⁶ presenta la descripción del grupo de discípulos denostados y la postura de la colectividad judía que presume, en un tono lúdico, las medidas para evitar temido escarnio; sin embargo, la guardia de la sepultura será insuficiente.

En el Evangelio de Mateo, será un ángel del Señor quien baje del cielo con gran estruendo y cause el temor de los guardias: “Su aspecto era como el relámpago y su vestido blanco como la nieve. *Los guardias*, atemorizados ante él, *se pusieron a temblar y se quedaron como muertos”* (Mt 28, 3-4). El texto medieval omite al ángel, el pasaje lo protagonizan los guardias y el énfasis se pone en una fuerza, divina e indefinida, que los lleva a perder el sentido por el miedo, a pesar de que ya ha quedado claro que se trataba de buenos veladores, sobrios y alertas:

Vínolis sobrevienta, un espanto cabdal,
nin lis veno por armas nin por fuerza carnal,
mas vínolis por Dios, el Sennor spirital,
el que sufrir non quiso de aver su igual.

Vínolis tal espanto e tal mala ventura,
perdieron el sentido e toda la cordura,

⁸⁶ Cf. Ancos, 2015:281; Spitzer, 1950.

todos cayeron muertos sobre la tierra dura,
yacién todos revueltos redor la sepultura (*Duelo*, 193-194).

Por su parte, en *Loores*, no se habla del miedo de los judíos ante el potencial robo del cuerpo, ni ante ninguna fuerza divina, pero sí se dedican algunas cuadernas a refutar el testimonio⁸⁷ de los guardias; el pasaje tiene resonancia también en el Evangelio de Mateo:

algunos de la guardia fueron a la ciudad a contar a *los sumos sacerdotes* todo lo que había pasado. Éstos, reunidos con los ancianos, celebraron consejo y *dieron una buena suma de dinero a los soldados*, advirtiéndoles: “Decid, ‘Sus discípulos vinieron de noche y lo robaron mientras nosotros dormíamos’ [...]” (Mt 28, 11-13).

Sin embargo, en *Loores*, aunque se menciona el soborno, se omiten los sujetos que lo realizan, con lo que la falta recae con mayor fuerza en la falsedad de los guardias:

Las guardas qu’ el sepulcro en comienda hobieron
falsaron sin mesura por haber que lis dieron;
dixieron: “*Nos dormiendo,* discípulos vinieron,
furtáronnos el cuerpo, *ajubre lo pusieron*”.
[...]
Respondan a aquesto: “¿Si dicen que l’ furtaron,
la mortaja con Elli cómo non la levaron?”.
Dirán: “Vagar hobieron, por ende la dejaron”.
¡Mienten que tal vagar ladrones non amaron! (*Loores*, 114-116).

Parece que el objetivo de este pasaje es afianzar el ejercicio argumental con el cual las —hipotéticas— palabras de los guardias quedarían invalidadas: usando la mortaja como prueba de que no pudieron ser ladrones quienes se llevaran en cuerpo. Además, si se vincula este pasaje con la previa descripción de los guardias en *Duelo*, el error de cualquier forma hubiera recaído en ellos ya que, contra la instrucción expresa de Pilato, declaran haberse quedado dormidos en lugar de cumplir con su encomienda.

Continuando con *Duelo*, luego de descubrir la ausencia del cuerpo, la actitud de los guardias empeora: se distancian aquí ya de forma absoluta de quienes creen en la resurrección —comunidad para la cual “toda la amargura tornó en alegría” (*Duelo*, 196d)— y contrastan con ella, convirtiéndose en una colectividad animalizada que, ante la crisis, reacciona violentamente contra sus propios miembros y cuyas burlas previas pierden todo valor:

Recordaron bien tardi los *malaventurados*,
non vedién de los ojos, todos escalabrados;
ferién-s unos con otros como embeliñados,

⁸⁷ Véase 4.1.

eran todos los risos en bocedos tornados.

[...]

Los gabes e los toços de los malos truffanes,
que andavan ravisos como famnientos canes,
non valién sendos rabos de malos gavilanes,
menos valién que cuchos los bocudos alanes (*Duelo*, 195-197).

El tratamiento del pasaje en *Misa* tendrá otro cauce. En esta obra, se dedican sólo tres cuadernas a hablar del sepulcro vacío con la finalidad de vincular el túmulo y la lápida con el cáliz y la patena, y el duelo con parte del ritual de la misa. A diferencia de *Loores* y *Duelo*, que en este pasaje se apegan más al Evangelio de Mateo, en *Misa*, resuenan elementos de los otros tres Evangelios canónicos, relevantes para terminar con la configuración de la colectividad femenina, muy presente durante la pasión en las obras medievales y primer testigo de la resurrección:

Cuando las tres Marías, o dos podrían estar,⁸⁸
vinián al monumento a Cristo balsamar,
asmaban que la lápida non podrían levantar,
facián muÿ grant duelo ca habían grant pesar (*Misa*, 271).

Se trata de las mismas mujeres que observaron el sepulcro donde habían colocado el cuerpo y que, al igual que en el texto evangélico, se describen vinculadas con la tradición fúnebre de embalsamar al difunto; tanto el texto bíblico como el medieval relata la preocupación práctica de las mujeres ante la dificultad de mover la piedra y la consecuente sorpresa al hallar el sepulcro abierto:

Pasado el sábado, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a embalsamarle. Y muy de madrugada, el primer día de la semana, a la salida del sol, van al sepulcro. Se decían unas a otras “¿Quién nos retirará la piedra de la puerta del sepulcro?” Y levantando los ojos ven que la piedra estaba ya retirada y eso que era muy grande” (Mc 16, 1-4; cf. Lc 24, 1-2).

Tratando esta cosa, eran muy arduradas,
que el duelo de Cristo las habié mal quemadas;
aún al monumento non eran allegadas,
las nuevas del sepulcro vidiéronlas cambiadas.

Vidieron de la tumba la lápida redrada,
el sepulcro abierto, *la mortaja plegada;*
tovieron que judíos, esa falsa mesnada,

⁸⁸ El número de mujeres que acuden al sepulcro es un dato variable en los cuatro Evangelios: “María Magdalena y la otra María” (Mt 28, 1); “María Magdalena, María la de Santiago y Salomé” (Mc 16, 1); “María Magdalena, Juana y María la de Santiago y las demás que estaban con ellas” (Lc 24, 10); y, sólo en Juan, un sujeto individual: María Magdalena (Jn, 20, 1).

ellos habién la carne de don Cristo furtada (Misa, 272-273).

Resultan contrastantes los últimos versos citados con las cuadernas dedicadas, en *Loores* y en *Duelo*, a las preocupaciones y cuidados de los judíos opositores a Jesús —los que podrían señalarse aquí como “falsa mesnada”— para evitar el robo del cuerpo; sin embargo, aquí son las mujeres —indudables seguidoras de Cristo— quienes apuntan la posibilidad del robo del cuerpo por parte de los judíos opositores; será esta la última cuaderna de *Misa* en la cual se mencione a los judíos, si la obra en sus cuadernas iniciales se esfuerza por vincular los orígenes de la cristiandad con la tradición judaica, al final opta por un distanciamiento casi irracional entre las dos colectividades al acusar a los judíos de un crimen que, según los argumentos de *Duelo* y *Loores*, no querrían cometer sino evitar. Pese a todo, el pasaje tiene resonancia en el Evangelio de Juan, texto en el cual María Magdalena va sola al sepulcro, ve la piedra removida y corre a avisarle a Pedro y al otro discípulo: “Se han llevado del sepulcro al Señor; y no sabemos dónde le han puesto.” (Jn 20, 2).

El último pasaje reelaborado en estas obras pertinente para el análisis de la comunidad es el dedicado, en *Loores*, a las apariciones de Jesús resucitado. De acuerdo con el texto medieval “*diez veces aparesco a la su críazon; / cuento podemos dar de todas a razón.*” (*Loores*, 124cd); sin embargo, ninguno de los Evangelios canónicos relata diez apariciones,⁸⁹ así que el texto de Berceo retoma, para completar su cifra, los cuatro Evangelios ajustando el orden e importancia de los relatos. Coincide con Marcos y Juan al mencionar que “la santa Magdalena fue d’ esto emprimada, / cuand’ ant’ el sepulcro estaba desarrada” (*Loores*, 125ab). Es posible ver un vínculo entre las santas mujeres que Mateo menciona en primer lugar y que “pareció a dos fembras la segunda vegada, / del santo monumento cuando facién tornada” (*Loores*, 125cd). La cuaderna así dedica dos versos a un testigo individual de la aparición y dos al colectivo.

La siguiente cuaderna también será simétrica entre lo individual y lo colectivo:

Do que fue, a sant Peidro pareció la tercera;
la cuarta, ad Emaús, a los qu’ iban carrera;
la quinta en la casa, cuand’ Tomás y non era,
con Tomás fue la sexta, la que nos fue prodera (*Loores*, 126).

⁸⁹ Se enlistan las apariciones de Jesús, luego de su resurrección, en el orden que aparecen en cada uno de los Evangelios. Mateo: a las santas mujeres (28, 9.10); a los once discípulos en Galilea (28, 16-20). Marcos: a María Magdalena (16, 9); a dos discípulos de camino a una aldea (16, 12-13); a los once en la mesa (16, 14-18). Lucas: a dos discípulos rumbo a Emaús (24, 15-17); a los once reunidos (24, 36-43); Juan: a María Magdalena (20, 14-16); a los diez discípulos reunidos, sin Tomás (20, 19-20); a los once, ya con Tomás (20, 24-29); a los discípulos a orillas del mar, donde Pedro va a su encuentro (21, 1-7).

Los versos b y c se dedican a los discípulos de Emaús, mencionados sólo por Lucas, y a los diez discípulos reunidos en casa que refiere Juan; y los versos a y d, a Pedro y Tomás, este último también mencionado por Juan; Pedro, sin embargo, no es mencionado como protagonista individual de ninguna aparición evangélica, que Berceo lo coloque en tercer lugar bien puede deberse a la importancia doctrinal del santo como pilar de la Iglesia y corresponde con las últimas palabras de Cristo en *Duelo*, en donde promete:

Madre —disso el Fijo— de oy a tercer día
seré vivo contigo, verás grant alegría;
visitaré primero a ti, Virgo María,
desende a don Peidro con la su compannía (Duelo, 107).

Si bien la promesa de visitar en primer lugar a la Virgen no se cumple ni en las obras medievales ni en los Evangelios, resalta en las obras medievales el carácter comunitario de las apariciones de Jesús resucitado: Pedro y su compañía conforman la primera comunidad cristiana y por extensión a la Iglesia entera.

Finalmente, las últimas apariciones mencionadas en *Loores*, permiten también sintetizar, en una cuaderna, la presencia de Jesús resucitado ante la comunidad protocristiana en su totalidad: Jesús se aparece en el mar y en la tierra, ya ante los siete pescadores, ya ante todos; y aparece además tanto en el espacio interior y privado donde tiene lugar la reunión para comer —acto intrínsecamente comunitario (cf. Mc 16, 14-18 y Lc 24, 36-43)— como en el espacio exterior mientras sube a los cielos:

Sobre el mar, la séptima, do los *siete* pescaban;
en el mont', la octava, do *todos* l' esperaban;
la nona, a *los once*, cuand' a comer estaban;
décima, cuand', al cielo subiendo, *lo miraban (Loores, 127).*

La comunidad protocristiana, presentada mediante la reelaboración de fuentes bíblicas, impacta en la configuración de la comunidad cristiana ya que implica, por un lado, la exposición de la otredad comunitaria para rechazarla y reafirmarse en la cristiandad; y por el otro, la búsqueda de arraigo linajístico e ideológico en las comunidades veterotestamentarias, necesario para legitimar y dimensionar el valor de la tradición. Sin embargo, al ser una colectividad constantemente problematizada no genera una propuesta modélica y armónica de comunidad, lo que genera es la estabilidad colectiva de la permanencia y la certeza de que los sufrimientos por los que ha atravesado tienen como fin último la salvación.

3.2. LA COMUNIDAD FAMILIAR

La familia suele ser un referente primordial y fundacional cuando se habla de comunidad en diversas disciplinas, sin embargo “no puede decirse que la familia preocupara de forma especial a los escritores medievales castellanos” (Cuesta, 1997:194), en tanto que las escenas familiares en la literatura que producen suelen tener la función de configurar la identidad del protagonista. Sin embargo, que las familias aparezcan de manera más utilitaria que protagónica en estas obras, no les resta importancia para fines de esta investigación, ya que una de sus funciones será, precisamente, la configuración de comunidad cristiana a la que pertenecen tanto los personajes principales como los secundarios de las obras del corpus.

Los grupos familiares son grupos constituidos por la aceptada creencia en las relaciones padre[s]-hijo[s]. Los grupos familiares pueden abarcar a los descendientes directos de un matrimonio junto con otros parientes colaterales: si es así, tienden a ser de gran tamaño y a unir a personas de varios lugares de residencia en una red social de potencial importancia económica y política (Kleinschmidt, 2000:113).

Durante la Edad Media, el cristianismo se propone —con mayor o menor éxito— regular las dinámicas internas y externas de estos grupos familiares con estrategias que varían de acuerdo con las necesidades de cada lugar y momento; para el siglo XIII en la Península ibérica, la Iglesia ha logrado ya la normalización del uso de la estructura familiar concreta y sus términos para hacer referencia a diversas relaciones de cercanía social y, en última instancia, para explicar la relación abstracta del hombre con la divinidad. Ahora bien, la adaptación semántica de los conceptos en torno a la estructura familiar reflejan, por un lado, que serían nociones lo suficientemente cercanas como para llegar con eficacia a un amplio grupo de receptores y, por otro, una polisemia que diluye la precisión de algunos conceptos; es decir, si nos centramos en el campo semántico de la ‘familia’ resulta evidente que su uso cotidiano facilitaría la comprensión análoga de la idea de familiaridad entre María, Dios *padre* y Cristo, su hijo, o entre los monjes, *hermanos* que viven en un mismo monasterio, bajo la tutela de un *padre*, el abad;⁹⁰ a la vez, que esto generaría una carga polisémica del concepto.⁹¹ Prueba de esto último es la presencia, en las *Siete Partidas*, de una definición de ‘familia’ que resulte precisa y adecuada para los fines legales y políticos de los proyectos alfonsíes:

E aun dezimos que por esta palabra, *Familia* se entiende el señor della [de la casa], e su muger, e todos los que bien so el, sobre quien ha mandamiento, assi como los fijos,

⁹⁰ “Del lat. tardío *abbas*, -*ātis*, este del gr. ἄββᾶ *abbā*, y este del siríaco *abbā* 'padre'” (DLE, 2019:s.v. *abad*).

⁹¹ Polisemia que, en el caso de ‘familia’ se hereda desde el Imperio romano, con una significativa evolución a lo largo de la Edad Media (cf. Loring, 2001:16-18).

e los siguientes, e los otros criados. Ca Familia es dicha aquella, en que biuen mas de dos omnes al mandamiento del señor, e dende en adelante; e no seria familia fazia suso. E aquel es dicho Paterfamilias, que es señor de la casa, maguer que non aya fijos. E Materfamilias es dicha la mujer, que biue honestamente en su casa, o es de buenas maneras. Otrosi son llamados Domésticos tales como estos; e demás, los labradores, que labran sus heredades, e los aforrados (Alfonso X, *Partida Séptima*, tit. XXXIII, Ley VI: Del entendimiento, e del significamiento de otras palabras escuras, 608).

Aunado a esto, en las once obras que conforman el corpus de esta investigación, la palabra ‘familia’ es realmente escasa: sólo aparece en cuatro ocasiones en *Misa* (132b, 140d, 141a y 165d) y, en *Domingo* (228a y 276c), sólo se encuentra un par de veces el vocablo ‘familiares’. En ninguno de los casos ‘familia’ ni ‘familiares’ se usan para referirse a vínculos matrimoniales ni filiales. Lo que se observa en este corpus es buena muestra de que la palabra ‘familia’ en su

más amplia acepción, la de grupo de emparentados [..., por lo demás] desaparece de las fuentes medievales y en su lugar surgen términos nuevos. Uno de ellos será el de ‘parentela’, cuyo uso empieza ya a generalizarse en el siglo VI para designar al conjunto de consanguíneos tanto por línea paterna como materna hasta el séptimo grado y que algo más tarde ampliará su campo para integrar también a los afines, es decir, a los cónyuges y a los consanguíneos de éstos (Loring, 2001:18).

Con esta base, resulta pertinente que el punto de partida para la configuración de comunidad cristiana en su manifestación familiar sea el concepto de ‘parentela’, ya sea en su acepción actual, o bien, en su acepción antigua, ‘parentesco’.⁹²

Para definir el ‘parentesco’ en el contexto de producción de las obras que aquí se estudian, es necesario considerar el uso, antes mencionado, con el que la Iglesia adopta y transforma el significado de las estructuras de familiares, de manera que será necesario analizar en las obras, por una parte, las funciones del ‘parentesco carnal’, entendido como aquél que se delimita por

los vínculos de consanguinidad y de alianza matrimonial que la antropología ha estudiado en forma clásica [...] se refiere a vínculos definidos a la vez por normas instituidas y por la existencia postulada de un vínculo carnal; se trata de vínculos que se derivan de un ejercicio socialmente regulado de la reproducción sexual (Baschet, 2009:484-485).

Por otra parte, es necesario considerar, con la misma importancia en los textos, el papel del ‘parentesco espiritual’, definido en función de las

relaciones entre individuos, o entre hombres y figuras sobrenaturales, que vienen definidas en términos de parentesco (alianza matrimonial, filiación, hermandad), aunque reivindican expresamente la ausencia de todo vínculo carnal entre las personas

⁹² “1. f. Conjunto de los parientes de alguien. // 2. f. *desus. parentesco.*” (DLE, 2019:s.v. *parentela*).

a las que concierne [...] transmite la vida, no del cuerpo sino del alma, y da derecho a una herencia que no es material sino espiritual (la beatitud celestial) (Baschet, 2009:485).⁹³

Esquemáticamente, estos dos tipos de parentesco pueden ubicarse en los extremos de un *continuum*: en un extremo se encuentra el parentesco carnal, punto de partida de todo individuo, en tanto que se trata del primer vínculo social, que se presenta desde el nacimiento; un vínculo necesario en las obras, aunque marcado como falible y finito. En el otro extremo del *continuum*, se encuentra el parentesco espiritual, que ocupa un lugar de preeminencia en todas las obras, ya que abarca a toda la cristiandad y se encamina a la trascendencia mediante la devoción. En el centro, como elemento intermediario entre el parentesco carnal y el espiritual, se encuentra la necesidad de solicitud —o mediación— del auxilio divino. Lo que se propone, en mayor o menor medida en las obras del corpus, no es el perfeccionamiento y permanencia del parentesco carnal, sino la consolidación del parentesco espiritual gracias al cual la comunidad cristiana se entiende como una familia. Para lograr esta preeminencia del parentesco espiritual, las obras proponen dos caminos, que pueden ser simultáneos: el primero, la desvinculación —parcial o total— del individuo de sus parientes carnales y su vinculación subsecuente a una parentela espiritual,

una parte esencial de estos vínculos [de parentesco espiritual] se traba por medio del bautismo. Además de su función purificadora, indispensable para acceder a la salvación personal, este rito fundamental marca el verdadero nacimiento social del individuo. Es el momento en que recibe su nombre y se vuelve miembro de la comunidad de los fieles (Baschet, 2009:494).

Este sacramento servirá también para marcar la primera desvinculación —parcial— del parentesco carnal: “la sustitución de los padres carnales por los espirituales durante el bautismo [...] hace evidente para todos la preeminencia del parentesco espiritual y la desvalorización del parentesco carnal” (Baschet, 2009:495); posteriormente, el individuo tiene la opción de separarse definitivamente de la familia carnal, para vincularse, institucionalmente, con la familia espiritual

⁹³ Baschet define también un tercer tipo de parentesco, el ‘parentesco divino’: el que “excluye toda referencia al ejercicio de la reproducción sexual, pero en este caso una figuras divinas o sobrenaturales” (Baschet, 2009:485). Sin embargo, este tipo de parentesco será tratado tan sólo de manera tangencial en este estudio, debido a que, aunque se encuentra presente en el corpus y conforma el sustento teórico y teológico del parentesco espiritual, participa en la configuración de la comunidad cristiana tan sólo de forma indirecta en las obras. Por su parte, Fossier afirma que el término ‘familia’ “conllevaba, en la Edad Media, un conjunto amplio de relaciones concéntricas, cuyos miembros reconocían cierto parentesco entre sí, desde luego de sangre [...] pero también de intereses comunes, sensibilidad o afectividad compartidas [...] el carácter de la ‘familia’ afectaba a los marcos de la vida cotidiana, las preocupaciones matrimoniales, la gestión de los bienes, los servicios de paz o guerra, *las devociones* y el pasado común” (Fossier, 2007:111, cf. 110-116).

conformada por una comunidad religiosa,⁹⁴ desde la cual podrá fungir como mediador del auxilio divino.

El segundo camino es la problematización de la familia carnal, que, al ser incapaz de resolver autónomamente sus conflictos, necesita solicitar el auxilio divino y, para ello, integrarse a una parentela espiritual dentro de la cual será posible, tanto la resolución de sus problemas materiales, como la práctica devocional conducente a la salvación.⁹⁵

Es en las obras hagiográficas —a excepción de *Lorenzo*⁹⁶— en las que encontramos mayor presencia del parentesco carnal. *Oria*, *Domingo* y *Millán* coinciden en el primer camino de configuración comunitaria que presentan estos parentescos: la exposición del linaje de los santos protagonistas y, por consiguiente, la configuración de su primer contexto comunitario. Como receptores de los textos hagiográficos, debemos conocer

algunos detalles de los antepasados y, a veces, del nacimiento de los protagonistas, pero apenas sabemos nada de sus primeros años, como es habitual en el relato folclórico. Los personajes están condicionados por un linaje al que pertenecen y desde el que se proyectan, por lo que es de suponer que los otros pormenores de su niñez sean también explicaciones apriorísticas de su conducta posterior. En términos fisiológicos, la sangre heredada determina, en gran medida, los comportamientos futuros (Cacho-Blecua, 1988:209).

Esto explica también que, en las tres obras, el parentesco carnal que se focaliza es el existente entre el santo, su padre y su madre.⁹⁷ De las tres familias, la de Millán no será descrita con detalle, sin embargo, en la cuarta cuaderna del poema encontramos ya, de manera implícita, el fundamento de los dos tipos de parentesco:

Luego que fue nacido, *los que lo engendraron,*
envuelto en sos paños a glesia lo levaron;
como la leý manda *baptismo demandaron,*
diérongelo los clérigos, de crisma lo untaron (*Millán*, 4).

⁹⁴ Véase 3.3.

⁹⁵ Véase 4.2.

⁹⁶ Todas las menciones de parentesco en el caso de *Lorenzo* se refieren a un parentesco espiritual, específicamente al establecido entre religiosos, lo cual será tratado en el próximo apartado (véase 3.3). La ausencia de menciones al parentesco carnal se explica debido a que esta obra se ciñe a la tradición de los martirologios, cuyos relatos, generalmente, no se enfocan en la vida del santo mártir, y mucho menos en su infancia y dinámicas familiares, sino en su muerte.

⁹⁷ “Son numerosas las sociedades en las que la filiación sólo se transmite a través de uno de los dos sexos [...] Dichos rasgos desaparecen desde la alta Edad Media en favor de un sistema de parentesco indiferenciado, en el cual ambos sexos transmiten por igual el vínculo de filiación: cada individuo por lo tanto posee su propia ‘parentela’, la cual reúne a todos los consanguíneos tanto de su padre como de su madre (sin contar los parientes afines, es decir los del cónyuge)” (Baschet, 2009:489).

Los primeros parientes de Millán son los carnales, mencionados en el primer verso —en términos notoriamente fisiológicos: *los que lo engendraron*— y la primera función de estos padres será encargarse de que el niño sea también reconocido, mediante el bautismo, por sus parientes espirituales, —*como la ley manda*— ya que, según el cristianismo

la paternidad de Dios no define a la humanidad entera: históricamente iniciada por la Encarnación del Hijo y transmitida a cada uno por el bautismo, señala la condición específica de los cristianos y los distingue de los demás hombres, excluidos de la gracia y de la salvación. Por el bautismo, el cristiano también se hace hijo de la Madre-Iglesia⁹⁸ (Baschet, 2009:496).

Formalmente, es claro que la importancia de la cuaderna radica en el parentesco espiritual, al que se dedican tres versos en contraste con el único dedicado a los parientes carnales cuya ocupación es conducir al niño al bautismo.

En *Oria* (IVb), también tenemos noticia del bautizo de la niña; es la obra del corpus en donde son más frecuentes las menciones al parentesco carnal: las menciones a la relación filial de Oria y Amuña son una constante. Sin embargo, este parentesco carnal se enmarca en el objetivo compartido de una vida santa que conduce a la familia, a lo largo del relato, al reconocimiento del parentesco espiritual. La descripción de los virtuosos padres de Oria enfatiza el precoz desarrollo de las cualidades de la hija, sustentado en la transmisión de las virtudes mediante el linaje:⁹⁹

siempre en bien punaron, partiéronse de mal,
cobdiciaban la graçia del Reï celestial.

Omnes eran cathólicos, vivién vida derecha,
[...]
Nunca querién sus carnes mantener a gran viçio,
ponién toda femença en fer a Dios servicio (*Oria*, XII-XIV).

Además, el nacimiento de Oria se relata como una concesión divina: si los padres de la santa ruegan a Dios para que les dé descendencia, no es con el objetivo de preservar su linaje carnal, sino para fomentar la devoción; por ende, la santidad —en términos laxos— de esta pareja los hace merecedores de estar carnalmente vinculados con la futura santa:

Rogavan a Dios siempre de firme coraçón,
que lis quisisse dar alguna criazón,

⁹⁸ Cabe señalar aquí la ausencia de menciones a la Iglesia como ‘madre’ a lo largo de todas las obras del corpus.

⁹⁹ En este mismo sentido, respecto al linaje de santo Domingo se dice: “La cepa era buena, engendró buen sarmiento”, (*Domingo*, 9a); sin embargo, la explicación funciona en ambos sentidos: el hijo santo recibe, como herencia, las virtudes de los padres y, a su vez, los padres serán los primeros que reciban el beneficio de las virtudes que han heredado a sus hijos: “facié a sos parientes servicios natural” (*Millán*, 8d).

que fues al su servicio, que pora otri non,
e siempre mejorasse esta devoción.
[...]
Santos fueron sin dubda e justos los parientes
que fueron de tal fija engendrar merescientes (*Oria*, XV-XVII).

Sin embargo, Berceo no se detiene a detallar la convivencia doméstica de esta familia, el objetivo no parece ser el de brindar un modelo encaminado al armónico parentesco carnal, sino hacia el perfeccionamiento de estas relaciones, que implica la integración con los parientes espirituales. En el caso del padre, García, esta integración será con la comunidad ultraterrena de los bienaventurados ermitaños con quienes que se encuentra en el Paraíso, tal como lo atestigua su hija:¹⁰⁰ “y vido a su padre que clamaban García, / aquelli que non quiso seguir nulla follía.” (LXXXV); en el caso de la madre, con las hermanas del convento en el que, siguiendo los pasos de Oria, entra emparedada: “Quiso ser la madre de más áspera vida, / entró emparedada de çelicio vestida” (XXI).

Por su parte, Oria no negará el parentesco carnal —hasta el final del relato, una vez muerta la santa, el vínculo con Amuña sigue presente, primero en visiones (CXC-CCIV) y, finalmente, en la cercanía de sus tumbas (CLXXXV)— pero decidirá seguir la vida monástica, cuya implicación en tanto parentesco espiritual será analizado en el siguiente capítulo; será, además, expresamente reconocida como pariente espiritual de la comunidad ultraterrena, en primer lugar, por las vírgenes que la conducen al Paraíso quienes se dirigen a ella en términos fraternales —“Convidarte venimos com a nuestra *hermana*” (XXXVI)— y luego filiales:

“*Fija*” —dijo Olalia— “tú tal cosa non digas,
ca has sobre los Cielos amigos e amigas
[...]
Resçibe esti consejo, la *mi fija querida*
[...]
guíate por nos, *fija*, ca Christus te combida” (*Oria*, XXXIX-XL).

Más adelante, durante su viaje al Paraíso, Oria escuchará la voz de Dios que la consuela ante el temor de perder su lugar en el Cielo y la llama “la mi fija querida” (CIXc) y “mi fija bendicta” (CXc). Finalmente, en la segunda visión de Oria, cuando la Virgen llega a visitarla a su celda, también se refiere a ella en términos filiales (cf. *Oria*, CXXIIIId, CXXXVc), especialmente

¹⁰⁰ Por el contexto de las cuadernas, habrá que suponer que el padre pasa sus últimos años como ermitaño: “Vido más adelante en un apartamiento / de santos ermitaños un precioso convento, / que sufrieron por Cristo mucho amargo viento / por ganar a las almas vida e guarimiento (*Oria*, LXXXIII).

afectivos en los versos en los que la Virgen se presenta: “Non hayas nulla dubda –dijo’l– *fijuela mía* / yo só la que tú ruegas de noche e de día” (CXXXIVcd).

Se propone entonces, en la obra, un modelo de santidad que claramente pone el parentesco espiritual por encima del carnal, estableciendo las relaciones de Oria, como hermana espiritual — o hija— de las santas vírgenes y como amada hija espiritual de Dios y de María. Esta primacía del parentesco espiritual se redondea en el momento en que Oria, ya fallecida, visita a Amuña en un sueño y le confirma su lugar en el Paraíso: “Entre los inocentes só, madre, *heredada*” (CCIIa), reafirmando así que la herencia a la que ha tenido derecho no son los bienes materiales que pudieron tener Amuña y García, sino la beatitud celestial, herencia preferible y sólo transmitida por el parentesco espiritual con Dios.

En el caso de *Domingo*, el bautismo¹⁰¹ no se menciona durante el relato de la infancia del santo, pero sí la virtud de sus padres:

Parientes hobo buenos, del Criador amigos,
que siguién los ejiemplos de los padres antigos;
[...]
Juan habié por nomne el su padre hondrado,
de linaje, de mañas, un homne señalado,
[...]
El nomne de la madre decir no lo sabría,
[...]
mas hayan la su alma Dios e sancta María (Domingo, 6-8).

Resalta en estos versos la caracterización de los padres como amigos de Dios; las menciones al buen linaje, más enfocadas en el padre, cuyo comportamiento ejemplar se remonta al pasado veterotestamentario,¹⁰² y el tratamiento ambiguo de la madre, cuyas virtudes se confirman tan sólo por el deseo del narrador —y explícita posibilidad— de la salvación para su alma. Berceo tampoco intenta brindar aquí un modelo doméstico de parentesco carnal, lo único que se desarrolla en cuatro cuadernas es la obediencia del futuro santo hacia su padre, quien le manda cuidar a las ovejas (*Domingo*, 19, 21, 32)¹⁰³ y la innecesaria coerción materna o fraternal para que el niño asistiera a la escuela (*Domingo*, 37). Sin embargo, en esta obra, una de las funciones de mediación del santo

¹⁰¹ El bautismo de Domingo se menciona en la cuaderna 78, entre las causas por las que oraba el futuro santo, se dice que: “Oraba a menudo a Dios por sí mismo, / que Él que era *Padre* e luz del Cristianismo / guardássel de yerro e de mortal sofismo, / por non perder *el pacto* que fiço al *baptismo*”. En la cuaderna se reafirma, por un lado, el vínculo: el *pacto* establecido con Dios mediante el bautismo; por el otro, llama la atención esta temprana alusión al santo como *padre*, ya que será un apelativo muy frecuente para Domingo, como se mencionará más adelante.

¹⁰² Véase 3.1.

¹⁰³ Véase 3.3.

será la de guiar a su padre hacia el parentesco espiritual que implica el monacato: “Confesó a su padre, *físolo fradear*” (111a); en oposición con la actitud, de nuevo ambigua, de

La madre que *non quiso la orden recibir*
no la quiso el fijo a casa aducir
hobo con su *porfidia* la vieja a morir,
Dios haya la su alma si lo quiere oir” (*Domingo*, 112).

El parentesco carnal no se niega en ninguna obra, aunque —como se ha dicho— la propuesta didáctica de todas tienda al parentesco espiritual, la familia carnal se plantea como un punto de partida positivo y necesario; en este caso, es la negativa a asumir el parentesco espiritual —en este caso, la vida religiosa—, rechazando el ejemplo y guía del hijo santo, lo que se califica como *perfidia* de la madre de Domingo y permite, en el último verso citado, el matiz de duda respecto a la salvación de su alma.

Así, es claro que, en estas tres obras —*Millán*, *Oria* y *Domingo*—, los parientes carnales del santo serán el punto de partida desde el cual cada protagonista emprenderá su camino hacia la beatitud y, en los tres casos, existen marcas, aunque sutiles, de que esta familia carnal, sin ser jamás olvidada,¹⁰⁴ tendrá un interés menor que la familia espiritual en el modelo propuesto en las obras.

Por otra parte, en estas obras, también están presentes grupos familiares que no tienen un parentesco carnal con el santo, cuyo medio para dirigirse hacia el parentesco espiritual, será la necesidad de auxilio divino. En el caso de *Millán* y de *Domingo*, se trata de las familias de los devotos que acuden a los santos en busca de auxilio ante males físicos o espirituales que los aquejan.

Entre los variados catálogos de milagros que se exponen en las vidas de san Millán y santo Domingo, aparecen milagros en los cuales los personajes vinculados mediante el parentesco carnal tienen importantes funciones encaminadas al encarecimiento del parentesco espiritual. En primer lugar, están los personajes que interceden por algún pariente carnal necesitado, ya sea de forma física o espiritual, para que pueda realizar la solicitud de auxilio al santo. Como ejemplo de intercesión física, se encuentran los parientes que llevan a la enferma al sepulcro de san Millán:

de una paralítica vos queremos fablar;

¹⁰⁴ Llaman la atención, al respecto, las cuadernas 35 y 45 de *Millán* (véase 2.2.1) en las cuales se afirma que “Parientes e vecinos *habelos olvidado*” (35a) y que “*habié olvidados* por esos sos parientes” (45d), enfatizando así el distanciamiento del parentesco carnal y la voluntad del futuro santo de entrar en la vida eremítica; sin embargo, algunas cuadernas después, cuando se encuentra con el obispo, Millán “*díssoli los parientes* de cual villa los ovo” (83a), lo cual muestra que debe entenderse ‘olvidado(s)’ no en su acepción de pérdida de la memoria y, por lo tanto, desconocimiento, sino como aquello que deja de tenerse en cuenta (*DLE*, 2019:s.v. olvidar [2]).

toda era tollida, non se podié mandar,

A esta buena fama que retrayén las yentes,
prisieron esta dueña enferma *los parientes*;
leváronla al preste de las mañas valientes (*Millán*, 132-133).

Como ejemplo de intercesión espiritual, se encuentran los parientes que ruegan a Dios y, específicamente, a santo Domingo, para que Pedro sea liberado de los moros:

Peidro, el de Llantada, fo a Murcia levado,
yacié en fondo silo de fierros bien cargado.

Rogaban sus parientes por él al Criador,
e a sancto Domingo, precioso confesor,
que lo empiadasen al preso pecador,
que isiese de premia del moro traïdor.

E él mismo rogaba de firme corazón,
a Dios que lo tolliese de tan ciega presón (*Domingo*, 704-706).

Más allá de la función de verosimilitud que estos personajes otorgan a los textos, reforzando la imposibilidad y consecuente desamparo de la enferma o del cautivo para pedir el auxilio por sí mismos, los parientes se presentan desde un inicio como personajes conscientes de su propia impotencia para resolver las dificultades de su familiar, por lo que le impulsan a acudir al santo. La intercesión familiar, tanto física como espiritual, la encontramos en el ejemplo de otro cautivo, auxiliado por Domingo: una vez más “los parientes del cativo habién muy grand pesar” (357a) y, ante la ineficacia de pagar un rescate por el cautivo, acuden con el santo:

Cuales que foron d'ellos, o *primos o hermanos*,
fueron al padre sancto por besarli las manos;
dijieron: “*Aj, padre, de enfermos e sanos.*
udi nuestra rencura, algún consejo danos.

Es un *nuestro pariente* de moros cativado,
enna presón yaciendo es fierament lazado” (*Domingo*, 360-361).

Resalta aquí la mención específica de dos grados de parentesco carnal —primos o hermanos—, por extender, de forma explícita, la preocupación y la petición por el cautivo más allá de la familia nuclear. El conflicto se resolverá, cuaternas más adelante, cuando “tornó a sus parientes de los fierros cargado” (*Domingo*, 369c) y no serán sólo los parientes carnales, sino todos los cercanos al cautivo liberado, quienes se verán vinculados, en torno al milagro, para agradecer

y dar testimonio¹⁰⁵ del prodigio: “*Las compañas del preso, amigos e parientes, / e avueltas con ellos todas las otras yentes*” (372ab).

La petición de ayuda al santo suele ser un primer reconocimiento de la parentela espiritual, explícito en los casos en los que el santo es apelado con el vocativo ‘padre’:¹⁰⁶ “Señor –disso– e *padre*, que siedades encerrado, / salva esta mezquina, esti cuerpo lazdrado” (Millán, 146bc), o bien cuando el santo responde con un vocativo igualmente filial al atender a las súplicas: “*Fija*, ve benedicta, torna a tu logar” (Domingo, 313a). Además, el santo puede recibir apelativos que impliquen una parentela espiritual no sólo con el devoto necesitado, sino con diversos colectivos de la cristiandad: Millán es llamado “padre de los mezquinos” (246a) y Domingo, “padre de muchos” (158b, 762a), “padre e guiador” (31b) y “padre de enfermos e sanos” (360).

El carácter comunitario del parentesco también crece en aquellos milagros en los cuales, quienes auxilian al devoto necesitado no son sólo los parientes carnales, sino la ‘familia’ entendida conforme a la antes citada definición de las *Partidas* alfonsíes, que incluye también a los siervos; además, aunados a la familia carnal, aparecen, también como auxiliares, grupos cercanos a la familia: vecinos, amigos, conocidos, que implican la presencia de estos lazos de familiaridad no necesariamente sanguínea, aunque aún no consolidadamente espiritual. Entre los milagros realizados por santo Domingo, el poema relata el auxilio que le presta a una mujer que “non quiso a la elesia ir, / como todos los otros las viéspas oír” (559-560) por lo cual pierde el habla como castigo divino; ante esto, se relata la reacción de sus parientes, en un sentido extenso, y con diversos grados de cercanía y de consecuente afectación por el mal de la dueña:

Andaban por su dueña plorando *los sirvientes*,
doliense d'ella mucho todos *sus conoscientes*;
vecinos e amigos todos eran dolientes,
mas la peor manciella *cadié enos parientes*.
[...]
Prisieron la enferma *homnes sus naturales*,
los que más li costaban, *sus parientes carnales* (Domingo, 561-563).

Además de llevarla al sepulcro del santo, los parientes se quedan rogando con ella y, después de una semana, un grupo de devotos —ajeno a la familia— se une al rezo; todos permanecen ahí,

¹⁰⁵ Véase 4.1.

¹⁰⁶ El sustantivo ‘padre’ es muchísimo más utilizado para nombrar a santo Domingo, aparece en el poema más de 70 veces, ya sea con función nominativa o vocativa; en contraste, san Millán es llamado padre apenas en diez ocasiones.

esperando el milagro, que tiene lugar luego de escuchar la misa, que implica, como más adelante se verá, la consolidación del parentesco familiar entre quienes participan en el rito.¹⁰⁷

yoguieron y con ella toda esa semana,
rogando al confesor que la tornase sana.

Cuando vino la noche del sábado ixient,
por velar al sepulcro vino y mucha yent;
tovieron sus clamores todos de bona mient,
que la ficiese Dios fablante e udient.

entraron a la misa, la que dicen privada;
sedién pora oírla toda la gent quedada,
era bien la iglesia de candelas poblada (*Domingo*, 564-566).

En otro milagro de santo Domingo, las plegarias de un tullido se ven acompañadas por la ofrenda de “*parientes del enfermo e otros serviciales*” quienes “compraron mucha cera, hicieron estadales”, y mismos que, ante la curación del enfermo “cantaban a Dios laudes esos bonos cristianos, / los que con él vinieron estaban ya lozanos” (*Domingo*, 555).

En un milagro más, también de santo Domingo, encontramos a un buen hombre aquejado de gota de manera tan terrible que “el enfermo él mismo querrié seer más muerto” (404a), como es usual, la comunidad cercana al necesitado lamenta también la enfermedad, pero, en este caso, no se menciona la pena de los parientes carnales, sino de los amigos: “que *todos sus amigos* vivién en grand ardura” (401d). Es importante destacar aquí, en relación con la implicación comunitaria del parentesco, la mención explícita a la ineficacia de las devociones individuales: la oración, el ayuno y las ofrendas, están puestas a la par de soluciones laicas —los médicos— y heréticas —los escantos—: “oración nin jejunio no li valieron nada, / nin escantos nin menges nin cirio nin oblada” (403ab). Es llamativo que, en este caso, el santo tomará la iniciativa y, ante la noticia del enfermo, se comunicará, no con el beneficiario, sino con sus parientes:

Envió su mensaje, su carta seellada,
a parientes del homne de la vida lazada,
que gelo adujiesen fasta la su posada,
podrié seer bien lieve sano a la tornada (*Domingo*, 406).

Una vez recibida la carta, puede observarse la gradual integración de los grupos familiares: los parientes comparten con los amigos la alegría por el mensaje del santo y, en la siguiente

¹⁰⁷ Véase 4.2.

cuaderna, ya se hablará de toda la parentela como *los romeros*, es decir, los parientes se integran en un sustantivo incluyente que apela antes a la devoción que a la familiaridad. Además, estos romeros serán hospitalariamente acogidos en el monasterio; retomando la definición alfonsí, los romeros son recibidos por el santo —el padre bendito— en su casa, como miembros todos de una misma familia:

Parientes e amigos, el misme don García,
con es mensaje bono hobieron alegría;
aguisaron su cosa por fer su romería,
por levar el enfermo a Silos la mongía.

Fueron al monesterio los *romeros* venidos,
del padre benedicto fueron bien recibidos;
fueron bien *hospedados e fueron bien servidos*,
asmaban que en cabo serién bien escorridos (*Domingo*, 407-408).

Esta familiar acogida en el monasterio se presenta también en la milagrosa curación de una tullida, cuyos males la aquejaban tanto que “habién cueita e duelo *todos sus conoscientes*, / non sabién quel ficiesen *amigos nin parientes*” (*Domingo*, 295ab), en este caso, desde un principio, el grupo afectado no se reduce a los parientes carnales de la tullida. Una vez más, el santo recibirá hospitalariamente a los acompañantes de la enferma,

ixió luego a ellos fuera por los corrales,
mandolis que entrasen dentro a los hostales.

Mandó los hosteleros de los homnes pensar,
comieron queque era, o cena o yantar (*Domingo*, 299-300).

Cabe señalar que, en este caso, las plegarias de santo Domingo no tendrán como único objetivo la salud de la enferma, sino que incluirán la petición de consuelo para sus acompañantes quienes, antes de la realización del milagro, serán invitados por el santo a la oración colectiva *de corazón*, bajo el cercano apelativo ‘amigos’:

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

[...]

“*Amigos*, –diz– roguemos todos de corazón
a Dios por esta dueña que yaz en tal presón” (*Domingo*, 303-305).

Aunque en *Domingo* se encuentren más ejemplos de familias carnales representativas de la función intercesora ante la necesidad de beneficio divino, el ejemplo más claro y entrañable de este camino hacia la preeminencia de la familia espiritual lo encontramos en *Millán*: con un planteamiento detallado de la relación de parentesco carnal, Berceo describe una familia caracterizada por su virtud:

Habié *dos homnes bonos* en la villa de Prado,
marido e mugier, un convenient casado;
habién una *fijuela de lis habié Dios dado*,
más amaban a ella que quant habién ganado.

En tres años andaba, ya era peonciella,
tenienla los *parientes* siempre bien vestidiella;
hobo a enfermar muy fuert la mesquiniella,
tanto que li estaba por exir la almiella

Por esto los *parientes* estaban desarrados,
[...]
Con cueta de la fija *entrambos sos parientes*
hobieron a meter en una cosa mientes;
levarla al sepulcro (*Millán*, 342-345).

Son los parientes carnales —en este caso, sólo los padres— quienes sufren explícitamente por la enfermedad y quienes tienen la iniciativa de llevar a la niña al sepulcro; sin embargo, la niña morirá en el camino y, en este momento, se hace explícito el carácter colectivo de la romería que habían emprendido, ya que los padres no estarán solos en el duelo:

Los *parientes* del duelo andaban enloquidos,
tirando sos cabellos, rompiendo sos vestidos;
los que eran con ellos en compañía venidos
aderredor del cuerpo sedién muy doloridos (*Millán*, 347).

A pesar de la muerte, la romería continuará y el cuerpo de la niña será trasladado para que repose junto al del santo; sin embargo, los parientes, que hasta ahora habían sido sujetos focalizados en el relato, desaparecen en cuanto se menciona a la *compaña*, enfatizando así el carácter intrínsecamente colectivo del duelo: si bien el dolor por la enfermedad de la hija sería propio de los padres, el dolor por su muerte será expresado en el contexto comunitario adecuado para cubrir las necesidades corporales y espirituales de la difunta: “aguisaron el cuerpo faziendo muy grant planto, / ovieron a levarlo delant’ el cuerpo santo” (*Millán*, 350ab). La decisión de llevar el cuerpo de la niña al santuario no la toman los padres, sino que tiene un sujeto implícito y colectivo, que

bien puede referirse a todos los que participan del duelo por la niña: “*asmaron un consejo*, de Dios fue proveído / [...] // *Asmaron* de llevarla, maguer era pasada / al santo confessor a que fo comendada” (348-349). Cuando los romeros llegan al monasterio de san Millán, los religiosos — “los fradres de la casa” (351a)— los recibirán con la misma hospitalidad con que santo Domingo recibe a los necesitados que acuden a él: “*asmaron* entre sí que eran mal yantados / [...] / Rogáronlos que fuesen un poco sopear / [...] / fueron al refitorio la caridat tomar” (351-352). Los padres de la niña reaparecen en la narración una vez que todos los romeros han descansado, distinguiéndose por ser los más afectados de la colectividad doliente que, por diversas razones, seguirá participando en el duelo:

dando a sus cabeças con los puños cerrados;
el padre e la madre, de todos delantados,
los que los coraçones tenién más fatilados.

Fueron a la iglesia la defunta veer,
 los unos en compañía, los otros por plañer,
 los otros por osequio e vigilia tener (*Millán*, 355-356).

Por lo tanto, no sólo serán los parientes, sino toda la comunidad la que dé testimonio¹⁰⁸ del milagro: la niña ha vuelto a la vida, “*Dubdaron los parientes* cuando esto vidieron / *todas las otras yentes* grand espanto prisieron” (*Millán*, 358ab). Si el duelo fue colectivo, aunque más doloroso para los padres, la alegría será igualmente colectiva y más gozosa para los padres; en lo que todos, sin distinción, se unirán será en el agradecimiento a Dios:

rendieron a Dios gracias, cantaron una prosa,

Ploraban los parientes de muy grand alegría,
 plació al pueblo todo e a la clerecía;
 todos dicién que fuera benedicto aquel día (*Millán*, 359-360).

El mismo esquema familiar —los padres con un hijo pequeño necesitado— se encuentra en el *Infancia*. Pese a ser una obra cristológica, aparentemente protagonizada por la sagrada familia, los parentescos carnales que se mencionan, explícitamente, con mayor recurrencia no son los que vinculan a la sagrada familia; en realidad, Jesús, María y José se nombran, en términos de hijo, madre y padre —la paternidad putativa de José se señala en términos comparativos: actúa *como* padre— tan sólo en una ocasión en toda la obra, cuando José cumple con la instrucción divina:

¹⁰⁸ Véase 4.1.

“Prende el niño e a la madre / e él guiólos como padre” (*Infancia*, 92-93). Algunos versos antes, se menciona, respecto a los inocentes, el dolor de “las madres que los parieron”¹⁰⁹ (*Infancia*, 67). El resto de las menciones asociadas al parentesco carnal en esta obra, se refieren a la familia de los ladrones, en su inmensa mayoría a la familia del buen ladrón —que funciona como el reflejo carnal del parentesco divino—, y se centran en el vínculo filial entre el niño leproso —que, como Jesús, carga con los pecados de sus antepasados— y su madre, que sufre por la enfermedad del hijo:

yo tengo tamaña cueita
que querría seyer muerta;
un fijuelo que havía,
que parí el otro día,
afélo allá don yaz, gafo,
por mi pecado despugado (*Infancia*, 167-172).

De la misma forma en que los padres de la niña enferma piden a san Millán para que la salud de la hija sea restituida, y tal como la misma Virgen, madre, intercede por sus devotos, para restaurar su salud espiritual, en *Infancia*, la madre del pequeño leproso intercede por él y le pide a la Virgen que bañe al pequeño en las mismas aguas que ha bañado a Jesús: “Fue la madre e prísolo en braços, / a la Gloriosa lo puso en las manos” (*Infancia*, 177-178). El baño tiene, además de la función milagrosa de curar al niño, una función bautismal: el pequeño, limpio de los pecados de sus padres, renace gracias a María, su madrina, quien lo ha bañado —en una escena completamente doméstica— en la misma agua que Jesús, su hermano espiritual. La madre del niño se equipara también con la Virgen por ser la mediadora que comunique la buena noticia —la prodigiosa curación física y, simbólicamente, espiritual de su hijo— a su esposo: “Corre la madre muy gozosa, / *al padre dize la cosa / contól’* todo como le avino / mostróle el fijo guarido.” (*Infancia*, 194-197).¹¹⁰

Más adelante, en *Infancia*, estará presente la transmisión de características mediante el linaje, tal como los buenos padres de Oria transmiten y enseñan virtudes a su hija, en este caso, los vicios serán transmitidos de los padres ladrones a sus hijos: “Los niños fueron creçiendo, / las mañas de los padres aprendiendo” (*Infancia*, 218-219). Sin embargo, aunque esta herencia negativa sea innegable —el niño leproso se convertirá en el buen ladrón—, el parentesco espiritual sigue

¹⁰⁹ Las madres de los inocentes aparecen también en *Loores* (38); como se ha dicho en 3.1, el énfasis del relato se traslada al dolor de las madres y se basa en el parentesco carnal, violentamente dañado, cuya reparación sólo tendrá lugar de forma trascendental con la consolidación religiosa del lugar privilegiado que se le otorga en el paraíso a las almas de estos niños: “Entre los inocentes so [...] non lo merezría de ser *tan honrada*” (*Oria*, CCII).

¹¹⁰ Véase 4.1.

colocándose en un sitio preeminente: será también innegable el vínculo de familiaridad espiritual establecido entre Jesús y el niño leproso curado, gracias a su madre —por el baño bautismal— y a su padre, que reconoce al niño Jesús como medio de salvación y le encomienda a su hijo: “merçet les començó de pedir / que el fijo que Él ha sanado / suyo seya acomendado” (*Infancia*, 209-211); así, esta familiaridad espiritual¹¹¹ será la que haga al buen ladrón acreedor a la herencia espiritual de la salvación:

[...] Christus fue crucificado.
El que en su agua feu bañado
fuer puesto al su diestro lado;
luego quel' vio, en Él creyó
e merçet le demandó.
Nuestro Señor dixo: “Oy serás conmigo
en el santo paraíso” (*Infancia*, 227-233).

Con las relaciones familiares de santa María Egipciaca, encontramos una situación que dista bastante de las familias virtuosas de Oria, Domingo y Millán; mientras estos tres son santos confesores cuyo camino hacia la virtud es siempre ascendente, Egipciaca se separa de ellos al seguir un camino que, antes de ascender hacia la virtud, pasa por el descenso del pecado. La familia carnal, en esta obra, será el punto de partida del conflicto en el relato: la primera mención de los parientes indica la participación incestuosa de estos en los pecados de la joven “A sus parientes se dava, / a todos se baldonava” (*Egipciaca*, 95-96). Sin embargo, en las siguientes menciones, la familia carnal de María, específicamente sus padres, adquieren una función cercana a la de mediadores en la necesidad: la hija está *enferma* de pecado y los padres sufren en consecuencia “sus parientes, quando la veyén, / por poco que se non murién” (101-102), “La madre assí la castigava / e de sus ojos llorava” (123-124), pero, ya sea por la indiferencia que sustenta el camino pecaminoso de María, por la intención de describir a una familia más alejada del modelo de cristiandad que las revisadas hasta ahora o porque el intento de mediación de los parientes no se plantea en los términos adecuados, esta familia no logrará interceder por la necesidad de la hija.

La madre de Egipciaca intenta disuadir a la joven de sus pecados: “Fija cara, dixo su madre, / ¿por qué non creyes al tu padre?” (*Egipciaca*, 105-106) y ruega por ello, “Por ti *ruego*, fija María / que tornes a buena vía” (109-110), sin embargo, la plegaria de la madre, realizada en soledad —

¹¹¹ Véase 2.1.

ruego, en primera persona singular— carece de eficacia. Ineficaz resulta también el principal argumento de la madre para disuadir y enmendar a Egipciaca, sustentado en el parentesco carnal:

*Fija, tú eres de grant natura,
¿por qué estás en mala ventura?
Que debes aver honor
como otras de linatge peyor (Egipciaca, 115-118).*

El argumento resulta inválido debido a que parece tratarse de un linaje con un inadecuado comportamiento cristiano: los parientes de María Egipciaca bautizan a su hija pero no se encargan de su adecuada educación —“De pequeña fue bautizada, / malamiente fue enseñada” (*Egipciaca*, 83-84)— y los padres parecen más preocupados por la afrenta —social y material— que para ellos significa el mal comportamiento de María, que por sus consecuencias espirituales, por lo que proponen una solución encaminada al mantenimiento del parentesco carnal: el matrimonio.

Si tú mantovieres el menesterio
nós ende avremos grand façerio.
[...]
Quando desto te avrás partido,
nós te daremos buen marido;
non es derecho que seyas perdida
por mengua d’aver en nuestra vida (*Egipciaca*, 107-114).

Finalmente, la actitud iracunda del padre —“tu padre te ha airado / [...] / maldize essa hora en que tú nasçiste” (*Egipciaca*, 119-121)— parece ser un elemento más que impulsa a María a continuar con su vida pecaminosa y a desvincularse de su parentela carnal: “sus *parientes todos* dexó, / assí que más nunca los vio” (137-138). Esta separación de los parientes se dará tanto a nivel narrativo como formal en la obra, la familia carnal de María —ni cualquier otra¹¹²— no vuelve a aparecer en el relato.

Las siguientes menciones a la parentela en *Egipciaca* tendrán lugar en el momento de la conversión de María: a la joven se le ha impedido la entrada al templo y ruega a la Virgen que la auxilie, apelando a su parentesco con Jesús:

[...] ¡Ay, dueña, *dulçe madre*,
que en el tu vientre toviste *al tu padre!* (*Egipciaca*, 483-484).

Grant maravilla fue *del padre*
que su *fija fizo madre* (*Egipciaca*, 517-518).

¹¹² En la obra sólo se encuentran menciones generales referentes a otros parentescos carnales: “los fijos de burzesses” (*Egipciaca*, 155) o “un fijo de emperador” (251) que antes que indicar una estructura familiar, son indicadores de linaje y de pertenencia a un estrato social.

En el çielo seye a la diestra de su Padre,
tú eres su dulce madre (Egipciaca, 594-595).

En la plegaria de María Egipciaca encontramos, por una parte, la insistencia en la paradoja del parentesco divino (cf. nota 5): la Virgen es, a la vez, hija, madre y esposa de Dios; y, a partir de esta certeza dogmática, María le habla a la Virgen siempre en términos de fiel necesitada — como antes hicieran las familias que acudían a los santos—. Sin atreverse a solicitar directamente la ayuda que requiere, la de Cristo, apela a sus vínculos de parentesco, y le ruega a la Virgen para que ella le consiga el perdón de su hijo carnal y divino, quien escuchará el ruego materno:

Virgo reína, creyo por ti,
que si al tu Fijo rogares por mí
[...]
Si tú con tu Fijo me apagas
bien sanaré daquestas plagas
[...]
Virgo, en post partum virgo,
acábame amor del tu Fijo (Egipciaca, 523-532).

A diferencia de lo que ocurre con las peticiones a los santos antes citadas, Egipciaca no se dirige a la Virgen llamándola ‘madre’, lo cual remarca que la pecadora, pese a su arrepentimiento, no es aún digna de apelar al parentesco espiritual, sino que se encuentra todavía en momento de solicitarlo: “Ruega al tu Fijo, Virgo María, / *que me meta en tu compañía*” (Egipciaca, 1284-1285). Finalmente, una vez que se ha completado el recorrido penitencial de María en el desierto y que conoce al monje Gozimás, será él quien la llame ‘madre’: “Dueña, dixo Gozimás, / *cara mi madre, ¿qué farás?*” (1246-1247), reconociendo así el lugar de autoridad y afecto que la penitente ha logrado en la familia espiritual cristiana.

La preeminencia de la familia espiritual sobre la carnal es evidente también en los *Milagros de Nuestra Señora*, obra en la que encontramos las menciones más problemáticas de los parentescos carnales: dos de las familias carnales memorables de los milagros tendrán la función, no vista hasta ahora, de obstaculizar la consolidación del parentesco espiritual. En primer lugar, en el milagro del novio y la Virgen, se presenta el modelo de familia nuclear común —explícito o implícito— en el resto de las obras: “Avién los sos parientes esti *fijo seño*” (Milagros, XV.333a). La mención al hijo único es importante en este relato para señalar que él es el único heredero de los bienes terrenales de sus padres, que es lo que preocupa al resto de los parientes:

El padre e la madre cuando fueron finados,

vinieron *los parientes* tristes e desarrados;
dizienli *que fiziese* algunos engendrados,
que non fincassen yermos logares tan preciados (*Milagros*, XV.334).

La muerte de los padres marca el inicio de la desvinculación de la familia carnal, pese a que el parentesco carnal es aquí explícitamente finito, los parientes pretenden solucionar el desarraigo carnal del protagonista, ahora huérfano, generando nuevos vínculos carnales mediante el matrimonio y la procreación. Sin embargo, la propuesta del relato es, por un lado, la pervivencia del parentesco espiritual, explicado, en términos familiares, como un matrimonio espiritual con la Virgen —“Assaz eras, varón, *bien casado comigo*, / yo mucho te quería como a buen amigo” (341ab)—; vínculo que será colocado por encima del parentesco carnal, que no llega a consolidarse con la esposa. Por el otro lado, queda clara también la propuesta de rechazo a la parentela carnal cuando esta obstaculiza la devoción.

En segundo lugar, se encuentra el milagro del niño judío, en donde el parentesco carnal estipula, *a priori*, la pertenencia a la comunidad cristiana o judía y la caracterización —por demás evidente en el contexto de estas obras— positiva de los cristianos: los niños de la escuela del clérigo eran “fijos de bonos onnes que querián más valer” (*Milagros*, XVI.354d). El niño judío regresa a su casa después de haber comulgado y su padre, desde un principio, se muestra iracundo: “*menazólo el padre*, porque avié tardado / que mereciente era de seer fostigado” (XVI.359cd) y, ante la violenta reacción de meter al niño en el horno, el narrador condena al padre en términos filiales: “¡Mal venga a tal padre que tal faze a fijo!” (XVI.363d).¹¹³ Por otra parte, serán las figuras maternas las que posibiliten el funcionamiento del milagro: la madre del niño será la que comunique lo sucedido y dé pie a que una amplia comunidad de testigos judíos y cristianos (cf. XVI.368a) conozcan y difundan el prodigio, “metió *la madre* voces e grandes carpellidas [...] / ovo muchas de yentes en un rato venidas” (XVI.364ac);¹¹⁴ por su parte, la Virgen, descrita por el niño en términos filiales —“La dueña que estaba enna siella orada / con *su fijo en brazos*” (XVI.369bc)— protege del fuego del horno al niño, quien “en brazos de su madre non yazrié más

¹¹³ Hay que señalar que, aunque no son abundantes, las menciones al buen trato entre padres e hijos, en un tono normativo y de *castigo* medieval, están presentes: en el fragmento de *Loores* en que se recapitulan los Diez mandamientos de la ley mosaica, se dedica un verso “al cuarto [mandamiento], los parientes mandó mucho honrar” (89a) y, con más detalle, entre los consejos que santo Domingo enuncia antes de morir, señala: “Mandamos a los fijos que honren los parientes / ténganlos a su grado fartos e bien calientes / por dar el pan a ellos tuélgalo a sos dientes, / esta leý es dada a todos los credientes” (*Domingo*, 473); aunque las obras tiendan a la consolidación del parentesco espiritual, también transmiten tangencialmente la necesidad de convivencia armónica al interior de las familias carnales como un elemento indispensable para la cohesión comunitaria.

¹¹⁴ Véase 4.1.

en paz” (XVI.366b), equiparando explícitamente la maternidad carnal con la espiritual. La maternidad es aquí planteada en términos positivos, en tanto que promueve la vinculación espiritual no sólo entre el niño judío y la Virgen, sino también entre los testigos que reconocen el milagro mariano; por el contrario, el padre judío, que obstaculiza esta vinculación, es castigado con el fuego.

En los *Milagros*, se encuentra también el modelo de familia que auxilia a un pariente carnal necesitado; sin embargo, esta función, aunque cercana a la de los devotos de santo Domingo y san Millán, se presenta con menor abundancia y desarrollo en *Milagros*. Encontramos a la parentela del ladrón devoto, entristecida ante la —supuesta— muerte en la horca de su familiar; la función colectiva que los personajes esperan cumplir es el acompañamiento en el duelo que, por milagro mariano, se convertirá en sorpresa testimonial¹¹⁵ ante la supervivencia prodigiosa:

End al día terzero vinieron los *parientes*,
vinieron *los amigos e los sus coñocientes*,
vinién por descolgallo rascados e dolientes,
sedié mejor la cosa que metién ellos mientes (*Milagros*, VI.151).

En el milagro de los dos hermanos, encontramos también la presencia de un pariente carnal necesitado, la configuración fraternal de los protagonistas acentúa la emotividad del encuentro ultraterreno: mientras los diablos conducen al tormento el alma de Esteban, él “Vío a su hermano con otros pecadores / do sedié el mesquino en muy malos sudores” (*Milagros*, X.248ab), aunque no se encuentre solo, la atención de Esteban se centrará en su pariente carnal, Pedro:

Díxo·l: “*Decit, hermano*, preguntárvoslo quiero,
¿por cuál culpa yacedes en lazerio tan fiero?,
ca si Dios lo quisiere e yo ferlo podiero,
buscarvos é acorro en cuanto que sopiero” (*Milagros*, X.249).

Se encuentra así, de nuevo, un personaje que buscará ayuda para su hermano carnal necesitado, que, en este caso, consistirá en solicitar al papa que cante una misa por el alma de Pedro. Su hermano Esteban, al resucitar, pide “lo que li diso Peidro, su ermano bienquisto” (*Milagros*, X.264c), quedando de nuevo expuesta la incapacidad de la parentela carnal para resolver las necesidades planteadas en los relatos a no ser que apelen al auxilio de la parentela espiritual, en este caso, el pontífice.

¹¹⁵ Véase 4.1.

Más novedoso resulta el tratamiento, notoriamente negativo, con que aparecen los términos ‘hijo’, ‘amigo’ y ‘hermano’ en el milagro del romero de Santiago; el primero —*fijo*— es el que usa el demonio para presentarse, sustentando su falsa identidad en el parentesco y la falsa bondad de sus intenciones en la cercanía de la amistad: “[...] ‘Yo só Jacobo, *fijo de Zebedeo*. / Sépaslo bien, *amigo*, andas en devaneo”” (*Milagros*, VIII.190bc); cuaternas después, cuando el romero se suicida, el narrador indica que “deve seer juzgado por *de Judas ermano*” (VIII.201b), señalando un parentesco, en este caso metafórico, nada deseable. La conclusión del relato conduce, una vez más, a la propuesta de preferir la parentela espiritual —en este caso el monacato— sobre la carnal, entendida aquí como el abandono del siglo, ya que el romero “desemparó el mundo, amigos e parientes, / metióse en Gruñiego, vistió paños punientes” (VIII.217cd).

En *Milagros*, es donde se encuentran menciones explícitas de padrinzgo,¹¹⁶ vínculo espiritual establecido por el sacramento del bautismo, antes mencionado. En primer lugar, en el milagro de la abadesa encinta, encontramos al ermitaño, “[...] a buen amigo, a *cuempadre fontano*” (*Milagros*, XXI.575c) del obispo, que bautizará y colaborará con él en la crianza, hasta los siete años, del hijo de la abadesa, con lo que se configura la familia espiritual del niño, misma que se encargará de “[...] ferlo buen cristiano” (XXI.575d). En segundo lugar, habrá que recordar que el milagro de la abadesa encinta comparte, con el del parto maravilloso, además del prodigioso parto sin dolor, la mención al padrinzgo: al contar el milagro del que ha sido beneficiaria, la mujer embarazada, menciona a la Virgen como madrina: “Ovi *buena madrina*, non podría mejor [...] // *valióme en el parto*, [...] / nunca mugier non ovo *madrina tan onrada*” (*Milagros*, XIX.449c-450cd); si bien, hay ediciones que indican que ‘madrina’ en estos versos, tiene el sentido de ‘partera’, los dos significados posibles no hacen más que reafirmar la preeminencia del parentesco espiritual: la Virgen será ‘madrina’, tanto por auxiliar en el parto, como por su participación simultánea en el renacimiento espiritual del niño, simbólicamente bautizado por las aguas de la marea, y en su consecuente incorporación en la comunidad familiar cristiana. “Es entonces [en el bautismo] cuando se instituyen los vínculos de parentesco espiritual más activos, el padrinzgo y el compadrazgo (que unen a los padres carnales y a los padres espirituales)” (Baschet, 2009:494), en el caso del milagro, a la madre carnal y a la madre espiritual del niño.

¹¹⁶ “Desde el siglo VI, se desarrollan prácticas nuevas, en particular el padrinzgo y todas las relaciones asociadas con el parentesco bautismal” (Baschet, 2009:485; cf. 494-495).

Si continuamos revisando la importancia del padrinazgo para la consolidación del parentesco espiritual, debemos mencionar que el ‘galardón’ que intitula en algunas ediciones al milagro IV, “el galardón de la Virgen” consiste en este vínculo: al momento de la muerte del clérigo, su alma se convierte en ahijada de la Virgen, “fuesse la *afijada* con la buena *madrina*” (*Milagros*, IV.129b), señalando así la nueva situación de filiación del devoto respecto a la Virgen en el más allá. “Mediante el bautismo también se establece la filiación de los hombres respecto a Dios. El niño, que ha nacido de sus padres en el pecado original, renace del agua purificadora como hijo de Dios. Entonces *se vuelve* hijo de Dios” (Baschet, 2009:495). Este proceso, mucho más claro en el milagro de la parturienta, funciona también de manera simbólica durante la muerte del protagonista del milagro IV, sólo que la integración comunitaria¹¹⁷ será con la Iglesia triunfante —comunidad que se encuentra ya en la gloria eterna— y, apelando al contexto del culto mariano que enmarca la obra, la filiación será respecto a María.

Puede notarse, entonces, la variación en el tratamiento de los parentescos en *Milagros*, organizados aquí de manera que pretenden graduar el camino del parentesco carnal —problemático también en esta obra— al espiritual —institucionalizado mediante el bautismo—; en ese sentido el último elemento con que esta obra tiende a la configuración del parentesco espiritual es, aunque obvio, fundamental: la insistencia en la maternidad colectiva de María. Si bien en más de un centenar de cuadernas de la obra, se habla de la Virgen como ‘madre’, resaltan las menciones que hacen explícito su carácter no sólo de madre de Cristo, sino de madre de los fieles. Retomando una vez más el sentido amplio de la definición alfonsí de ‘familia’, que incluye a los siervos de una casa, encontramos algunos versos que hablan de la Virgen como una madre respecto a sus siervos, o bien, una madre a la cual sus vasallos deben rendir servicio:

Amigos, atal *Madre* aguardarla devemos,
si a ella *sirviéremos*, nuestra pro buscaremos (*Milagros*, I.74ab).

La *Madre gloriosa*, duecha de acorrer,
que suele a *sus siervos* ennas cuitas valer (*Milagros*, VI.149ab).

Rendieron todos gracias a la *Madre gloriosa*,
que sobre *sos vassallos* es siempre piadosa (*Milagros*, XII.302).

Es todavía más importante señalar que, en todos los milagros en los que algún devoto se encuentra en una situación de necesidad y ruega a la Virgen para que le preste su auxilio, utilizará

¹¹⁷ Véase 2.1.1 y 2.2.2.

el apelativo ‘madre’, autodenominándose así hijo espiritual de María.¹¹⁸ Berceo menciona los dos argumentos que sustentan esta apelación al parentesco: el primero, basado en el parentesco divino: “no li dizrié tal Fijo a tal Madre de non” (*Milagros*, VII.181d), Cristo no le negaría nada a su madre, como queda claro en el ruego del mercader fiado, que hace explícito el orden jerárquico de los destinatarios a quienes encomienda su negocio: “yo, Madre, a ti ruego, tú ruega al Criado” (*Milagros*, XXIII.671c). El segundo argumento tiene relación directa con el parentesco espiritual entre los cristianos y la Virgen: “[...] nunca trovó omne *madre tan piadosa*” (*Milagros*, XIX.432d), al apelar a la maternidad, el devoto confía en que María no le negará nada a sus hijos; con esta confianza, los tres caballeros que, al matar a su enemigo profanan un templo mariano, acuden llorosos a la Virgen diciendo:

[...] *Madre gloriosa*, déñanos perdonar,
ca non trobamos otro que nos pueda prestar.

[...]
Madre, si nos perdonas, bien te lo otorgamos
que enna tu elesia fuerza nunca fagamos.

Madre, dante buen precio que eres piadosa,
siempre piadat traes, maguer eres sañosa;

Madre plena de gracia, perdona esta cosa,

[...]

Madre, repisos somos del yerro que fiziemos:

[...]

Madre, si non nos vales, de ti non nos partremos

[...] (*Milagros*, XVII.389-393).

De igual manera, el monje beodo, al encontrarse con el demonio transfigurado en bestia, exclama asustado: “[...] ¡Valme, Gloriosa, *Madre Sancta María*, [...] / ¡*Madre*, non pares mientes a la mi grand follía!” (*Milagros*, XX.475ad). La abadesa encinta, ante la acusación e inminente juicio del obispo, acude llorando también al altar mariano y ruega:

Madre, bien lo leemos, dizlo la escriptura,
que eres de tal gratia e de tan grant mesura

[...]

Madre del Rey de Gloria, de los cielos Reígna,

[...]

libra de mal porfazo una muger mezquina,

¹¹⁸ “La maternidad de María será una de las advocaciones más frecuentes en Berceo, sobre la cual se apoya su abogacía ante el Hijo-Juez. [...] la maternidad de María es el título más invocado hasta convertirse en la única advocación de los *Loores*. El término ‘Madre’ en un contexto de súplica aparece treinta y tres veces en los *Loores*” (Menéndez Peláez, 1981:s/p).

[...]
Madre, por el amor del tu Fijo querido,
Fijo tan sin embargo, tan dulz e tan complido,
non finque repoyada, esta merced te pido
[...] (*Milagros*, XXI.519-524).

La gestualidad y emotividad de los suplicantes, en los tres casos, podría asociarse al llanto y miedo propios de un estado infantil, en el cual la única posibilidad de solución es el socorro materno. Si “el núcleo de toda plegaria cristiana [es] ese vínculo filial entre el hombre y Dios [que Jesús enseña en el *Padre Nuestro*]” (Baschet, 2009:483), en una obra producida durante el auge del culto mariano, este mismo principio se hace extensivo al vínculo filial entre el hombre y la Virgen.

En este sentido, un caso particular en *Milagros* es el relato de Teófilo, en el cual, ante la magnitud del pecado cometido, al inicio de sus ruegos el vínculo filial parece roto: durante las primeras cuatro cuadernas de su plegaria inicial, Teófilo se dirige a la Virgen como ‘señora’ y será hasta la última cuaderna que exclame “Torna contra mí, *Madre*, la tu cara preciosa” (*Milagros*, XXIV.775a). Luego de cuarenta días de penitencia, con la Virgen frente a él, en visión, reprochando su atrevimiento —en actitud de reprimenda materna—, Teófilo la llama ‘madre’ al iniciar y concluir su plegaria narrativa, reestableciendo así el vínculo con María, que será la pariente gracias a la cual logrará, luego de muchas súplicas, su restitución en la familia cristiana.¹¹⁹

Madre —disso Teófilo—, por Dios e caridat,
non cates al mi mérito, cata a tu bondat;
[...]
Madre, si Tú quissiesses e fuesse tu placer,
en mí esti judizio non devíe perecer (*Milagros*, XXIV.781-786).

Cuadernas más adelante, por indicación de la Virgen, Teófilo continuará con su ruego y profesará su fe cristiana —de la que antes había renegado— en un discurso dirigido a su *madre*, María, a quien apela constantemente (cf. *Milagros*, XXIV.790-797). La gestualidad del llanto llega cuando Teófilo pide ayuda para recuperar la carta donde se asienta el pacto demoniaco:

Semejavan sus ojos dos fuentes perennales,
ferié con su cabeza en los duros cantales;
sus puños en sus pechos davan golpes capdales,
dizié: “¡*Válasme, Madre*, como a otros vales!

Válasme, Madre sancta, óy los mis clamores,

¹¹⁹ Véase 2.1.1.

[...]
non me oblides, *Madre, solaz de pecadores*” (*Milagros*, XXIV.808-809).

En estos versos de la plegaria, Teófilo apela al auxilio maternal que María brinda a otros; es decir, resalta aquí el carácter colectivo y siempre preeminente de esta maternidad espiritual de María, a la cual él también se vincula.

Por lo anterior, es posible afirmar que *Milagros* es la obra, entre las tres de tema mariano, que funciona como un punto intermedio en el *continuum* del parentesco carnal y espiritual. Por su parte, en *Loores* y *Duelo* encontramos ya que las menciones al parentesco carnal escasean en comparación con las del parentesco espiritual. Respecto a los parentescos carnales resalta la mención a las hermanas de María que la acompañan durante la pasión: “Facién planto sobejo las *hermaniellas mías* / [...] / del mi Fijo dulcíssimo ambas eran *sus tías*” (*Duelo*, 20ad; cf. 28). El vínculo filial entre la Virgen y Cristo se trata en estas dos obras en términos de parentesco divino —generalmente, en torno a la paradoja “fijo parist’ e padre” (*Loores*, 25c); “Ruega tu Fijo, Madre [...] / fijo lo has e padre [...] / madre te ha e fija, querrá fer tus favores” (*Loores*, 214)— además, *Duelo* y *Loores* cumplen también con el objetivo de plasmar la doble naturaleza de Jesús, a la vez humano y divino, para lo cual, además de señalar el paradójico parentesco divino, se señala también la carnalidad de sus parentescos terrenales, con menciones a esta familia carnal extendida —las tías maternales— o a la familiaridad cotidiana de madre e hijo: “En todas las haciendas, Madre, mientras parabas / [...] / en las *humanas cosas al Fijo ministrabas* / en las que son durables a Él te encomendabas” (*Loores*, 41).

En *Loores*, además, se justifica la necesidad de consolidar los parentescos espirituales: será la parentela espiritual la que posibilite heredar la salvación, en clara oposición al pecado, que también se hereda en términos de linaje. En ambas obras se recuerda el pecado original, cometido por los primeros padres: “Madre, tú bien lo sabes de omnes bien certeros, / de cuál guisa pecaron los *parientes primeros*” (*Duelo*, 83); “Cuand’ engaño la sierpe los *parientes primeros* / [...] / de ti *s’temieron* luego los falsos lesonjeros” (*Loores*, 4); el temor mencionado en el verso anterior se debe, entonces, a la certeza de que la restitución de la gracia tendrá lugar en términos igualmente linajísticos:

Madre, *el tu linaje* mucho es enalzado;
si Eva falta fizo, Tú lo has adobado;
bien parece que Cristo fue vuestro abogado;
por ti es tu linaje, Señora, desreptado (*Loores*, 111).

La propuesta de las obras marianas es, evidentemente, la pertenencia a ese linaje mariano mediante la devoción,¹²⁰ posibilitada mediante el código de comportamiento que se señalará y enunciará en términos de una comunidad totalizadora:¹²¹ “Varones e mugieres, *por Madre te catamos; / Tú nos guía Señora, com’ tus fijos seamos; / pecadores e justos tu merced esperamos*” (*Loores*, 218).

Es también en *Loores* y en *Duelo* donde se reelabora el pasaje evangélico fundacional de la familiaridad espiritual cristiana: el momento en que Cristo, desde la cruz, establece el vínculo filial entre María y su discípulo amado.

Vío al su discípulo que él mucho amava,
fijo de Zebedeo, vío como plorava,
dio m-a élli por fijo ca mucho li costava,
a mí a él por madre travónos con tal trava (*Duelo*, 37)¹²²

Aunque el relato está puesto en voz de María, se mantiene la omisión evangélica del nombre del discípulo, aquí sólo especificado por su linaje; al igual que en esta reelaboración medieval, en el texto bíblico

el evangelista prescinde conscientemente del nombre propio del ‘discípulo amado’, para superar la relación meramente personal y constituirlo en modelo de todo creyente [...] La maternidad que aquí se proclama es una maternidad mesiánica [...] María anticipa, en cierta manera, la maternidad de la Iglesia, porque Ella es constituida madre de los seguidores de su Hijo, antes del nacimiento de la Iglesia (Bastero de Eleizalde, 2010:40-41)

Este contenido doctrinal queda implícito en la cuaderna que se dedica al pasaje en *Loores*, en la cual el narrador le dice a la Virgen:

Entre todas las cuitas a ti non olvidó;
el dicho de las bodas y te lo recordó;
al qu’Elli más amava, a Él te comendó;
bien fust’ acomendada, mas Él bien te guardó (*Loores*, 71)

¹²⁰ Véase 4.

¹²¹ Véase 1.3.

¹²² La siguiente cuaderna dedicada a la reelaboración de este pasaje, toca también la consolidación de familiaridad espiritual: se encuentra en un contexto de plegaria en discurso directo de María, donde le ruega a su hijo que no la olvide y la lleve con él, “non me finca en sieglo más de un buen amigo, / *Johán que-m dist por fijo* aquí pora conmigo” (*Duelo*, 79bc), la cuaderna está centrada en el dolor individual —y consecuente aislamiento (véase 2.2.3)— de la Virgen, y refiere el establecimiento del vínculo filial con Juan como un hecho ya pasado. Esto se retomará cuadernas más adelante, cuando María relata que, una vez sepultado Jesús, ella es enviada a casa de Juan: “Mandáronme que fuese albergar con Johán, / ca él me darié cena [...] / Hospedóme Johán, levóme a posada, / al que me ovo ante mí Fijo comendada” (*Duelo*, 159-160), el tono aquí es, como se verá a continuación, mucho más pragmático que en *Loores* y que en el Evangelio de Juan (19, 26-27): María, como viuda cuyo hijo varón acaba de morir, queda bajo el amparo de Juan, quien le brindará casa y comida, elementos fundamentalmente vinculados con la familiaridad.

Esta cuaderna resulta más cercana aún al evangelio de Juan¹²³ —único que recoge el pasaje de la filiación espiritual entre la Virgen y el discípulo— no sólo al mantener la omisión del nombre de quien *Elli más amava*, sino también por la brevedad de la referencia al cumplimiento práctico del encargo de Jesús —él bien la guardó— y por el verso que menciona “el dicho de las bodas”, es decir, el vocativo ‘mujer’, usado por Jesús tanto en las bodas de Caná¹²⁴ como en la cruz para dirigirse a su madre; si la omisión del nombre de Juan permite que todos los creyentes puedan aspirar al modelo de ‘discípulo amado’, el cambio del vocativo ‘madre’ por ‘mujer’, remite a Eva, primera mujer y madre de toda la humanidad, “este paralelismo con Eva lleva a admitir que María, en la Cruz, es constituida madre de todos los discípulos de su Hijo” (Bastero de Eleizalde, 2010:40).

A partir de la consolidación de esta maternidad espiritual, que agrupa en una misma familia a todos los seguidores de Cristo, los textos problematizarán, por un lado, el parentesco con los judíos y, por otro, el carácter fraternal de los *primeros hermanos* de Cristo, sus discípulos.¹²⁵ En *Loores*, llama la atención el cambio semántico de los vínculos fraternales antes y después de instituir la filiación entre Juan y María: antes, se menciona en una cuaderna que Jesús, para celebrar la Pascua, “cenó con sus *amigos*; / fizo decretos nuevos, destajó los antiguos; / *los que tenié hermanos saliéronli enemigos*” (*Loores*, 56), la cuaderna utiliza la tensión semántica en torno a la familiaridad, cercanía y distancia, para enfatizar, por un lado, la traición —explícita de Judas, por omisión del resto de los discípulos— que permite la prisión de Jesús y, por el otro, el principio de la configuración negativa de los judíos, *hermanos* de Cristo en términos carnales que se convertirán en sus enemigos.¹²⁶ Sin embargo, después de la crucifixión, una vez que Cristo ha resucitado, el texto señala su convivencia con los discípulos “*amolos com ’hermanos diolis grant vaillía*” (*Loores*, 130c), retomando, ahora con un sentido completamente positivo, el vínculo que se compara con la fraternidad. Finalmente, cuadernas más adelante, cuando la voz narrativa pide a sus receptores intra y extradiegéticos seguir las palabras de los evangelistas, lo hace con estos vocativos: “Acordémosnos todos, señores e *hermanos*” (*Loores*, 166a), omitiendo ya el término de

¹²³ “Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo a quien amaba, dice a su madre: ‘*Mujer*, ahí tienes a tu hijo’. Luego dice al discípulo: ‘Ahí tienes a tu madre’. Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa.” (Jn. 19, 26-27).

¹²⁴ “Le dice a Jesús su madre: ‘No tienen vino’. Jesús le responde: ‘¿Qué tengo yo contigo, *mujer*? Todavía no ha llegado mi hora’. Dice su madre a los sirvientes: ‘Haced lo que él os diga’” (Jn. 2, 3-5).

¹²⁵ Véase 3.1.

¹²⁶ Idea que se enfatiza en el verso 65c: “*sobr’Él ficieron todos los malos hermandat*” (*Loores*).

comparación y estableciendo un vínculo de fraternidad espiritual indudable entre los receptores — cristianos— del texto.

En *Duelo*, también es posible observar la exposición problemática del parentesco con los judíos: la Virgen menciona la ascendencia que comparten,¹²⁷ integrándose en un primer momento a la familia carnal judía: “Dicía à los judíos: ‘*Parientes e amigos, / una natura somos de los padres antigos*’” (*Duelo*, 57ab); este parentesco, planteado por María como argumento para conmovier a los captores de su hijo, será desechado y, en el mismo texto, se señalan las consecuencias de esta ruptura, también en términos de parentesco, marcando la pérdida de la herencia espiritual de la salvación: “dexaron eredat bien d’entonz los abuelos / de que combrán agraces siempre los netezuelos” (*Duelo*, 53cd).

Esta ruptura del parentesco con los judíos se presenta también en *Misa* de manera mucho más tajante y, desde una temporalidad ya no veterotestamentaria sino medieval, se contrasta a los moros —y más adelante a los paganos— convertidos al cristianismo y, por tanto, incorporados en términos filiales a la familia cristiana, con los judíos quienes, pese a haber tenido la ley mosaica no aceptan el evangelio y, por lo tanto, aunque las huellas de familiaridad no puedan negarse, se configuran como alnados —‘hijastros’—, parentesco con una carga semántica negativa en el léxico de Berceo:¹²⁸

La gent de los judíos, en hora mala nados,
repoyaron a Cristo por sus malos pecados;
recibiéronlo moros, fueron bienventurados,
esos andan por fijos, los otros por añados (*Misa*, 52).

Los que eran por *fijos* de la diestra contados,
trastornose la rueda, *tornaron en añados*;
los que añados eran que andaban errados,
pasaron a la diestra *e foron porfijados* (*Misa*, 221).

La ruptura de la familiaridad con los judíos se expone, en *Misa*, de manera aún más radical en la cuaderna 216, en la cual hay una paulatina animalización y contraste entre la relación que Jesús establece con ellos —en los primeros tres versos— y la forma en que responden —en el último verso—:

A esos *deciá fijos* el nuestro Salvador

¹²⁷ Véase 3.1.

¹²⁸ Esto se confirma con la cuaderna dedicada a los envidiosos en *Signos*, en donde este parentesco sirve como metáfora de castigo infernal: “Los que son invidiosos, aquessos malfadados, / [...] / serán en el infierno de todos cozeados, / ferlis han lo que fazen *madrastras a annados*” (46acd).

aquesta grey buscaba como leal pastor;
Elli le fizo gracia, mercet e grant honor
ella tornolas coces e fizo lo peor (*Misa*, 216).

Como se menciona al inicio del capítulo, en *Misa*, se encuentra el sustantivo ‘familia’ —escaso en el corpus—, pero no es usado para referirse a parentescos carnales, sino para referirse de forma explícita a la familia espiritual, ya consolidada como comunidad cristiana reunida en su contexto más claro: en torno al rito de la misa;¹²⁹ el sacrificio eucarístico y las oraciones elevadas durante su celebración contemplan y abarcan a la comunidad cristiana en su conjunto, presentada por el cura oficiante ante Dios en términos de parentesco: “rogando a don Cristo que dé su bendición / sobre esa *familia* e en su oblación. // Rueda por *la familia de Cristo* aclamada” (*Misa*, 140-141, cf.165). Resalta, además, la mención de las comunidades terrena y ultraterrena como grupos igualmente vinculados por el parentesco espiritual y beneficiados todos por el sacrificio de la misa: “*toda la familia* ufre esta oblada; / a muertos e a vivos presta” (*Misa*, 132bc).

Finalmente, en *Signos*, los términos relacionados con el parentesco se utilizan, exclusivamente, para señalar familiaridad espiritual, principalmente, la inminente convivencia con la divinidad en el más allá: los justos que alcanzan la salvación son invitados, luego del Juicio, a participar de la gloria eterna en términos filiales y de orden monárquico, Cristo les dará a conocer su herencia beatífica —“Venit los *benedictos del mi Padre* precioso, / recebit el mi regno largo e delicioso” (*Signos*, 27cd)—; y guiará, como monarca, a quienes el Padre —de Cristo, pero también de los fieles— y el Hijo mismo inviten a su reino, en donde serán gozosamente acogidos —como los romeros al llegar al santuario— luego de haber contemplado los terribles juicios que anuncian el Juicio:

con su processión rica, pero El delantero
entrará enna gloria *del Padre verdadero*.

La compaña preciosa, de Christo consagrada,
del Padre benedicta, del Fijo combidada
entrará en el cielo, alegre e pagada (*Signos*, 49-50).

La propuesta última de esta obra es una petición —extradieética— a Dios para que conceda a los fieles la gracia de alcanzar este parentesco espiritual, perfecto y eterno, el día del Juicio. Para esto, se solicita una vez más la guía maternal de la Virgen: “guíenos la Gloriosa, Madre Sancta

¹²⁹ Véase 4.2.

María” (*Signos*, 60c), y se concluye el poema, sintetizando, en una cuaderna, las plegarias colectivas fundamentales de la devoción cristiana¹³⁰ —el Padre nuestro y el Ave María— cuyo sustento es la familiaridad espiritual, confiando en que, mediante estos vínculos y devociones, la comunidad de fieles podrá participar activamente de la herencia del reino celestial:

Digamos *Pater Noster* que nos esto ganemos,
laudemos la Gloriosa, mercet nos li clamemos;
todos Ave María a su honor cantemos,
que nos *con el su Fijo e con ella* regnemos (*Signos*, 77).

Si retomamos la idea del *continuum* entre el parentesco carnal y el espiritual, resulta evidente que *Misa* y *Signos*, se encuentran en el extremo ‘espiritual’ del mismo; no es baladí que se trate de las obras con mayor contenido doctrinal del corpus. La tendencia hacia los vínculos carnales o espirituales dependerá estrechamente de los contenidos y recepciones de las obras: las hagiografías y los milagros, más cercanos a la religiosidad popular, tienen más espacio para el desarrollo de los vínculos carnales; cuando la religiosidad se plantea en términos más cultos, la propuesta espiritual deja de requerir comparaciones carnales. Sin embargo, resalta que, sin importar hacia qué lado del *continuum* tiendan las obras, el parentesco es un elemento constante y la propuesta parece ser clara: la familia carnal no es funcional de manera aislada y endogámica, siempre necesitará salir de sus propios límites para encaminarse y alcanzar el parentesco espiritual, que permite la consolidación de la comunidad cristiana.

3.3. LA COMUNIDAD RELIGIOSA

Como ya se ha dicho, la comunidad cristiana se manifiesta mayoritariamente en las obras del corpus¹³¹ en dos vertientes, una laica: la familia, y una religiosa: el monacato y la clerecía.¹³² Como

¹³⁰ Véase 4.2.

¹³¹ No hay menciones a las comunidades clericales ni monacales en *Infancia*, *Duelo* y *Signos*; en las dos primeras obras, esto se explica debido a que relatan sucesos previos a la institucionalización de la cristiandad y, por consiguiente, de la clerecía cristiana. Cabe recordar que, en *Duelo*, al reelaborar el pasaje del temor de los judíos al robo del cuerpo de Cristo, la mención a los sacerdotes judíos se omite (véase 3.1), por lo que el único religioso que se menciona es san Bernardo, en cuyo discurso se justifica la finalidad benéfica del relato para toda la Iglesia (véase 4.1), por lo que el santo cumple aquí también la función de benefactor comunitario. En *Signos*, la ausencia, también vinculada con la temporalidad del relato, se debe a que la obra se ocupa de la comunidad en su totalidad, como se ha visto antes, en términos de un parentesco espiritual (véase 3.2) que trasciende hasta los últimos tiempos y alcanza su salvación o condena mediante la devoción (véase 4.2).

¹³² Los diversos cargos y jerarquías de la institución eclesiástica cristiana —su evolución desde los inicios del cristianismo y sus particularidades en el siglo XIII— son un tema cuya complejidad y amplitud excede, por mucho,

se ha dicho también, los relatos que ocupan a cada una de las obras se ubican temporalmente en momentos muy diversos, lo cual implica un contexto sociohistórico diferente para las comunidades de religiosos que aparecen en cada uno. Sin embargo, debido a que el objetivo de esta investigación es de índole literario, los personajes religiosos —individuales y colectivos— serán estudiados en tanto configuradores intradieгéticos de la comunidad cristiana que las obras proponen.

Habrá que considerar que la manifestación religiosa de la comunidad cristiana no puede analizarse sin tener en cuenta su paralelismo con la manifestación laica: la familiar y la monacal/clerical serán comunidades que funcionen en las obras como punto de partida para dirigir a los personajes —ya sea desde el apoyo armónico, ya desde el rechazo conflictivo— hacia la integración de una comunidad cristiana abarcadora que se manifieste en el testimonio y en la devoción.¹³³ Se ha expuesto ya que el parentesco carnal es un punto de partida innegable que, en las obras, se presenta como un vínculo finito y falible, que debe tender hacia la consolidación del parentesco espiritual.¹³⁴ Una de las posibles vías para la consolidación de este parentesco espiritual es la vida en comunidad religiosa: tanto el monacato como la clerecía se presentan, en un primer momento, como comunidades con las cuales el individuo se vincula de forma voluntaria, estableciendo entre sus miembros relaciones sólidas de parentesco espiritual que favorecerán el desarrollo y práctica de la devoción. Sin embargo, en las obras del corpus encontraremos, insistentemente, el mensaje de que —al igual que la familia— la pertenencia al monasterio y a la clerecía no basta, incluso cuando sean comunidades armónicas, estas no estarán cumpliendo su función trascendental sino hasta que logren la difusión y práctica de la devoción en la comunidad cristiana, integrada por religiosos y laicos.

A partir de esto se analizará la función de los monjes y clérigos propuesta en cada obra como obstáculo o como auxiliar en la devoción y consolidación de la comunidad cristiana. En primer lugar, se analizará el modelo de individuo religioso que las obras proponen —como ejemplo o contrajemplo— en relación con su comportamiento comunitario; en segundo lugar, el análisis se dirigirá a las comunidades de religiosos, sus jerarquías y labores comunitarias; finalmente, habrá

los límites de este trabajo. Para los objetivos que aquí se persiguen, se alude de forma tangencial a algunas distinciones entre cargos y jerarquías de los religiosos y se parte, aunque de forma simplista, de la distinción entre monjes y clérigos. Entendiendo, en términos generales, por ‘monjes’ a aquellos religiosos pertenecientes a una orden o congregación que viven en un monasterio —apartados de los laicos— dedicados a la contemplación y a la penitencia (cf. *DLE*, 2019:s.v. *monje, monasterio*); y por ‘clérigos’ a los religiosos que han recibido las órdenes sacerdotales y que, consecuentemente, tienen una labor social que implica el contacto con los laicos (cf. *DLE*, 2019:s.v. *clérigo*).

¹³³ Véase 4.

¹³⁴ Véase 3.2.

que revisar el importante papel de las comunidades de religiosos como enlace entre las iglesias militante, purgante y triunfante.¹³⁵

Las cinco obras hagiográficas que se estudian aquí tienen como protagonistas a santos religiosos y, a pesar de que el modelo individual de santidad que las obras proponen no es el tema de este estudio, merece revisarse debido a que una de las características constantes en las obras hagiográficas es la de exponer, entre los comportamientos virtuosos de los religiosos, conductas que beneficien a la comunidad,¹³⁶ es decir, el religioso debe ser, ante todo, *buen pastor*.

En el caso de las hagiografías protagonizadas por santas en el corpus, los textos no construyen el modelo de buen pastor en la protagonista, sino que presentan varones religiosos —aunque no santos— cuya virtud principal se encuentra en su comportamiento hacia la comunidad. En el caso de *Oria*, el modelo del buen pastor no es explícito, pero los personajes individuales que la joven reclusa reconoce en las cortes celestiales parecen haber ganado su lugar en el Paraíso gracias a su buena labor de carácter comunitario, tanto de predicación, como de difusión: entre los *calonges*, se nombra a “Bartolomeo duecho de *escribir pasiones*, / don Gómez de Masiella que *daba bien raciones*” (*Oria*, LVIIIcd) y del grupo de obispos se explica que “Porque *daban al pueblo* beber de buen castigo, / por end tienen los cálices cada uno consigo” (LXIIIab); si bien, aparece también mencionado el vínculo de compañerismo terrenal como característico en el más allá —reconoce “al obispo don Sancho, un precioso varón, / con él a don García, su *leal compañón*” (LXIV)—, en esta obra, la función clerical que destaca, vinculada al modelo de buen pastor, es la de maestro. *Oria* reconoce, en el Paraíso, a un canónigo y a un ermitaño junto con sus respectivos discípulos: “Don Xemeno tercero, un vecino leal, / [...] / Galindo su criado cual él bien otro tal” (LIX) y “un monje ordenado, / Mónico li dijieron [...] e otro su discípulo, Muño era clamado” (LXXXIV). Además, *Oria* preguntará por su difunta maestra Urraca,¹³⁷ y las vírgenes le responden: “compañera es nuestra e nuestra morador, / con Justa su discípula, sierva del Criador” (LXXVIcd), reafirmando, también en el Paraíso, la relación maestra-discípula entre Urraca y Justa.

¹³⁵ Véase 1.2.

¹³⁶ Véase 2.2.1 y 2.2.2.

¹³⁷ Hay que señalar aquí que *Oria* dice, sobre Urraca “querría yo que fuese en esti vuestro bando, / por su *deudor* me tengo durmiendo e velando” (LXXV), en este contexto destaca, como muestra de interrelación entre la comunidad terrenal y la ultraterrena, la palabra ‘deudor’ —“El obligado a pagar o satisfacer alguna deuda” (*Autoridades*, s.v.)—, la deuda en este caso es espiritual y *Oria* sólo puede pagarla con sus oraciones, a las cuales está dedicada en todo momento. Además, atendiendo a la relación etimológica entre ‘deudor’ y ‘deudo’ —“Lo mismo que Pariente. Llámase assí por la especial obligación que tienen los parientes de amarse y favorecerse recíprocamente” (*Autoridades*, s.v.)— podría afirmarse aquí que se establece un vínculo de parentesco espiritual entre *Oria* y su maestra.

En el caso de *Egipciaca*, el modelo de buen pastor se encuentra, de forma explícita, en el abad don Johan, autoridad del monasterio de Gozimás: la obra describe con detalle el rito con el que se prepara la penitencia de los religiosos fuera del monasterio durante cada cuaresma, dirigido por el abad, mostrando así no sólo sus funciones como administrador de los sacramentos, predicador y guía, sino también a un modelo de autoridad que recuerda a Cristo en el pasaje del lavatorio de pies (cf. Jn 13, 4-12), aunque se enfatiza aquí aún más el amor del abad hacia sus monjes y las labores, ya institucionales, propias del monacato:

Su abat missa les canta,
depués todos los comulgava;
después con ellos çenava,
a todos los pïedes lavava;
después les mandava fer oraçión
e les fazié luego sermón;
pues dexa el sermonar,
uno a otro los faze besar (*Egipciacia*, 834-841).

Versos más adelante, se describe el momento en que el abad recibe a los monjes cuando regresan de su penitencia en el desierto, presentándolo como pastor que reúne a su ganado y lo acoge en casa —gesto que recuerda también el acogimiento familiar que los monjes otorgan, en *Domingo y Millán*, a los romeros suplicantes—. ¹³⁸

Al santo abat mucho le plazié
quando a todos los veyé.
*Alegre es el pastor con sus corderos
quando le vinién enteros.*
En el monesterio los faze entrar
e las puertas faze çerrar.
El abat don Johán bien los curiava (Egipciaca, 890-896).

Al igual que en el caso de las santas del corpus, en *Lorenzo*, el protagonista tampoco será presentado, explícitamente, como buen pastor, sino que este modelo recaerá en el papa Sixto, quien, en el contexto de persecución de la obra, primero reúne y consuela a su grey —“ayuntó su concilio, toda su clericia / [...] / confortava sos clérigos como santo varón” (*Lorenzo*, 28-33)— y, posteriormente, se enfrenta como *leal pastor* al peligro que amenaza a su grey: “Fue el santo obispo ante’l emperador, / disputó con el lobo como leal pastor” (35ab).

¹³⁸ Véase 3.2.

Por otro lado, al inicio de la obra, también se presenta la importancia de la labor de magisterio del religioso en el obispo Valerio, maestro de Lorenzo:

Vicencio e Laurencio [...]
criados de Valerio e de la su natura

Al tiempo que Valerio tenié la bispalía,
[...]
nudrió estos criados, demostrólis la vía (*Lorenzo*, 2-3).

Es sabido que una de características por las que el *Martirio de san Lorenzo* no cumple con la estructura típica de las obras hagiográficas es la ausencia de la narración del nacimiento y educación del santo, que suele implicar la mención a los parientes carnales;¹³⁹ sin embargo, lo que se encuentra desde las primeras cuadernas es un breve relato de la educación del santo ya integrado, como religioso, con la que será su familia espiritual; junto a su compañero Vicencio, Lorenzo cumplirá desde el inicio del relato, con las labores —comunitarias— propias de su jerarquía: “mantenién a derechas los sus arcñagnados / [...] / convirtién los errados con su predicación, / judgavan los juicios por derecha razón” (*Lorenzo*, 4-5). El primer conflicto en el relato se presenta cuando Valerio acude al llamado del papa Sixto junto a sus dos discípulos, Vicencio y Lorenzo; una vez en Roma, el papa, admirado por las cualidades de los discípulos, le pide a Valerio que deje a ambos bajo sus órdenes; se expone entonces otro modelo de religioso, ya no de buen pastor sino de buen diácono, miembro de la grey: buen predicador y simple, característica modélica también en los monjes, que parece sugerirse como admirable en los clérigos:

Plogo·l [al papa Sixto] de voluntad con estos companneros,
ca eran *bien tan simples* como monges claustreros;
fablavan cuerdamientre, dizién dichos certeros,
por en disputación eran buenos vozeros (*Lorenzo*, 9).

El obispo Valerio no quiere dejar a sus discípulos pero “recudióli el papa que grand tuerto fazié, / qe a su apostóligo no li obedecié” (*Lorenzo*, 14); pese al recordatorio del voto de obediencia —virtud también modélica en los religiosos, como se verá más adelante—, el conflicto se soluciona de manera amigable y justa: Vicencio regresa con Valerio y Lorenzo permanece en Roma con Sixto, quien tiene gran alegría con él ya que “Era santa ecclesia por él iluminada / *catávalo por padre la gent descossejada*” (20ab). Cabe destacar aquí la paternidad espiritual que se establece en la figura del santo, por dos razones: la primera, porque es punto de partida para presentar, como es

¹³⁹ Véase 3.2.

común en la figura del protagonista de un relato hagiográfico, los múltiples beneficios que el santo proporcionará a su comunidad, tanto las labores y virtudes que desempeña de acuerdo con su cargo, como las acciones que el *padre* realiza en beneficio de los laicos:

Ministrava a Sixto en el santo altar,
abinié bien sobejo en leer e cantar;
[...]
Era [...] muy leal consejero,
de lo que Dios li dava era buen almosnero;
bien tenié poridat, non era mesturero,
[...]
udié bien los cuitados, entendié bien razón;
doliese de las almas que van en perdición (*Lorenzo*, 21-23).

Durante un momento conflictivo, cuando Sixto le encarga los tesoros de la iglesia, encontramos de nuevo, la *imitatio Christi* en los lavatorios de pies en dos casas donde se refugian cristianos perseguidos y necesitados, sólo que ahora se acompañará de obras de caridad y taumaturgia por parte del santo (cf. *Lorenzo*, 47-61), configurando así a Lorenzo como figura paternal —“Sennor e *padre*, de qi tanto bien mana” (52c) es como lo llama una beneficiaria curada—, principalmente, para la feligresía. La segunda razón por la que destaca aquí la paternidad espiritual es porque el protagonista funge, al mismo tiempo, como padre e hijo espiritual —o bien, buen pastor para sus beneficiarios y buen miembro de la grey de Sixto—: una vez configurado como *padre*, Lorenzo hablará con Sixto en el momento en que apresan al papa para martirizarlo y, entonces, se configura como siervo e hijo espiritual del pontífice:

Merced te pido, *Padre*, de toda voluntad,
que non me desempares, por Dios e caridad;
si non me lievas, *Padre*, en tu sociedad,
fincaré como uérfano en toda povredad.

Si en algo te fizi, *padre*, algún pesar,
[...]
non devriés al *tu siervo* tal ira condesar (*Lorenzo*, 64-66).

Sixto le responderá, apelándolo no como siervo, sino solamente como hijo (cf. *Lorenzo*, 70b, 75a). Entre las obras del corpus, *Lorenzo* es aquella en que, como se ha dicho, no existe mención alguna de la familia carnal, sino que constantemente el parentesco —espiritual— funciona para vincular a la comunidad cristiana, tanto a las diferentes jerarquías clericales entre sí, como al santo con sus devotos. Este planteamiento armónico de comunidad cristiana, específicamente de comunidad clerical, no será constante en el desarrollo de las demás obras del corpus, sin embargo,

en *Lorenzo*, debido al contexto del relato, es necesario presentar una Iglesia estrechamente unida e internamente armónica, que logre hacer frente a la persecución. Una vez que la Iglesia se encuentre en un contexto seguro y estable, es posible que los relatos expongan problemas y discordancias internas dentro de la comunidad clerical, como se analizará más adelante.

El modelo clerical del buen pastor se presenta también en los *Milagros de Nuestra Señora*, siempre plasmado en personajes religiosos que se encuentran en un puesto de autoridad en la Iglesia: san Ildefonso es el primero de ellos, además de arzobispo, santo —“*pastor* que a su grey dava buena pastura” (*Milagros*, I.49b)—; el obispo Jerónimo, elegido directamente por la Virgen, de quien se dice que “Fue muÿ buen obispo e pastor derecho / *león pora los bravos*, a los mansos cordero; / guiava bien su grey, non como soldadero” (*Milagros*, XIII.314abc); el hijo de la abadesa, presentado como un obispo amado por su grey religiosa y laica:

guiava bien las almas como devié guiar
[...]
Amábanlo los pueblos e las sus clerezías,
amábanlo calonges e todas las mongías;
todos, por ond estavan, rogaban por sos días,
fuera algunos foles que amavan follías (*Milagros*, XXI.579-580).

En la grey de estos dos obispos —Jerónimo y el hijo de la abadesa—, aunque bien conducida por sus pastores, está presente de forma implícita la discordia: los *bravos* y los *foles* son una presencia tangencial pero que no encuentra resolución en los *Milagros* como sí ocurre en *Lorenzo*; como se comentó arriba, en el contexto de los relatos de los *Milagros*, con una institución eclesiástica consolidada, no queda más que asumir la presencia de grupos discordantes con la comunidad que asume la autoridad clerical, por el contrario, en el contexto de persecución de *Lorenzo*, hay un esfuerzo por presentar una iglesia inclusiva bajo la figura de un clérigo que resuelva armónicamente, desde la misericordia y el perdón, incluso la afrenta personal del martirio, así, Lorenzo apela a sus verdugos diciendo: “*fijos*, Dios vos perdone, ca feches grand peccado” (104d), estableciendo así un vínculo de filiación espiritual, incluso con el principal grupo que rompe la armonía en el relato.

Por su parte, en *Milagros*, el caso de Teófilo es llamativo por la problematización del modelo de buen pastor. También se trata de una figura de autoridad clerical, el vicario, que rechaza el obispado para el cual se le considera candidato por su desempeño en las labores, tanto de auxilio al obispo, su superior, como de amparo y conducción de la feligresía:

Vistí a los desnudos, a parí los famnientos,

acogió los romeros que vinién fridolientos,
daba a los errados buenos castigamientos,
que se penitenciassen de todos fallimientos.
[...]
Amávalo el bispo mucho de grand manera
porque lo escusava de toda facendera;
los pueblos e las gentes aviénlo por lumnera (*Milagros*, XXIV.708-710).

Sin embargo, otra de las cualidades individuales que se recalcan como parte del modelo de buen religioso, encaminada al funcionamiento armónico de la comunidad de clérigos o monjes, es la obediencia; el problema se presenta cuando a Teófilo se le ofrece el obispado, con el aval de la aclamación popular —“[...] ‘Teófilo, prendi esti bispado, / ca todo el cabillo en ti es otorgado / e de todos los pueblos eres tú postulado’” (*Milagros*, XXIV.714bcd)—, religiosos y laicos encuentran consenso en la elección; pero su rechazo al puesto, aunque justificado desde la humildad, implica también el rechazo a acatar la orden de la autoridad clerical y, sobre todo, la anteposición de la voluntad personal al beneficio comunitario, lo cual queda señalado en un diálogo confrontativo entre el protagonista y el arzobispo; la crítica a esta actitud de Teófilo es clara en el relato, ya que será lo que inicie la caída del personaje:

Disso el arzobispo: “Quiero que vós fabledes;
esta electiön quiero que la tomeder”,
Díssoli don Teófilo: “Tanto non contendredes
que a todo mi grado a ello me levedes”.

Los de la canongía, *si lis plogo o non*,
ovieron a facer otra electiön (*Milagros*, XXIV.716-717).

En contraposición con Teófilo, los santos Millán y Domingo, se integrarán a la vida en comunidad en contra de su voluntad: Millán es llamado a la ciudad por el obispo Dimio —quien, con tal decisión “*nos buscó a todos* muy grant buena ventura” (*Millán*, 73d), según asegura el narrador, integrando a la comunidad intra y extradiegética entre los beneficiados por el santo—, sin embargo, cuando llega el mensajero al monte donde vive Millán, queda claro el disgusto del ermitaño ante la petición del obispo y que el único motivo que tiene para dejar su vida fuera del siglo es el temor a pecar por desobediencia:

Empezó el sant homne muy firme a plorar,
ca con esta carrera habié muy grant pesar;
moviolo la grant premia, *ca temié de pecar*,
si la obediencia quisiese desdeñar (*Millán*, 76).

La petición del obispo Dimio tiene como objetivo último la entrada de Millán, ya formado como ermitaño, en la clerecía; los argumentos de Dimio son dos, ambos relevantes para el modelo clerical aquí propuesto: Millán debe tomar las órdenes para beneficiar a la comunidad de fieles y para evitar el rencor de Dios, que, según se infiere, podría ser causado por la desobediencia del ermitaño, ya no al obispo sino al mandato divino de que el santo brinde diversos auxilios a los cristianos en el camino a la salvación:

Si tomares las órdenes e la misa dissieres,
en Sancta Dei Ecclesia to oficio complieres,
salvarás muchas almas, varones e mugieres,
no lo porrás por plazo si creerme quisieres.
[...]
debes por tus cristianos la tu alma poner,
si non, Dios gran rencura puede de ti haber.

Los unos con consejo, los otros con ración,
los otros con las obras, los otros con sermón,
soltarás muchas almas de la mortal prisión,
recibirás por ello de Dios buen gualardón (*Millán*, 87-89).

Por su parte, la vida eremítica de Domingo —que inicia por su intento de no ser causa de pecado para sí ni para otros (cf. *Domingo*, 52)— termina también en contra de su voluntad;¹⁴⁰ el santo beneficia a la comunidad desde el yermo mediante sus oraciones,¹⁴¹ sin embargo, es necesario en el relato dejar claro que el cambio de la vida de eremita hacia la vida monacal implica una mejoría, de nuevo en dos sentidos: será así como el santo pueda someterse a la autoridad monacal y demostrar su obediencia y, además, su integración al monasterio beneficiará a la comunidad de religiosos:

Por amor que viviese aún en mayor premia,
que non ficiese nada a menos de licencia,
asmó de ferse monje e fer obediencia,
que fuese bien trabado fora de su potencia.

No lo tenga ninguno esto a liviandat,
nin que menoscabó de la su sanctidat,
ca en sí hobo siempre complida caridat,

¹⁴⁰ Véase 2.2.2.

¹⁴¹ Aun en la vida eremítica —que es la real voluntad de estos santos: alejarse del siglo— cumplen con una función de benefactores comunitarios, ya que todos ellos rezan por toda la cristiandad, sin embargo, en todos los casos esta función es parcial y se verá completada hasta que los santos se reintegren, renuientemente, a la comunidad (véase 2.2) ya sea mediante la acción taumatúrgica y la dirección de una comunidad religiosa, en el caso de los varones, o bien, mediante la comunicación de su prodigiosa experiencia vital, en el caso de las mujeres.

qui en poder ajeno metió su voluntad.
 [...]

 non avinié nul monje mejor en la mongía;
 lo que dicié la regla facié él todavía,
 guardaba bien la orden sin ninguna folía
 [...]

 Quequiere que mandaba el su padre abat,
 o prior o prepuesto de la sociedad,
 obedecié él luego de bona voluntad (*Domingo*, 81-87).

Estas muestras de obediencia, alabadas en las obras, tienen el objetivo, por un lado, de confirmar la validación de la autoridad y jerarquía clericales —incluso los santos, superiores en virtud, asumen sumisamente la autoridad de quienes tienen un cargo superior en la jerarquía eclesiástica¹⁴²— y, por el otro lado, de conducir a los protagonistas a cumplir con las funciones de benefactores de la cristiandad que, aislados del monacato o de la clerecía, sólo podrían cumplir de manera parcial.

Es también en estas dos hagiografías del corpus, *Millán* y *Domingo*, en donde resulta más evidente el modelo del buen pastor: los santos confesores Millán y Domingo, quienes de forma proléptica son pastores de ovejas en la infancia, se exaltan ya en la vida adulta como excelentes guías tanto de sus respectivos conventos, como de la feligresía laica. Es evidente que, al ser los protagonistas del relato, serán los religiosos más virtuosos de sus comunidades, y los relatos señalan, además, el aumento de la valía de las comunidades —religiosa y laica— con la incorporación de los futuros santos:

En Sancta Eolalia entró por racionero,
valié más el capítol por el bon compañero,
guiaba bien so pueblo el pastor derecho,
 [...]

 Metié doctrina sana entre la clerecía,
 ca tales habié d'ellos que trayén grant folía,
con legos e con clérigos lazdraba cada día,
contendí por levarlos todos a mejoría (*Millán*, 95-96).

Non abinié nul monge mejor en la mongía,
 lo que dicié la regla facié él toda vía,

¹⁴² Es llamativo el sentido que cobra la obediencia en el caso del Milagro XV, en el cual el novio pretende dejar su vida consagrada a la Virgen —una vida fuera del siglo, como la deseada por los santos— para obedecer de forma sumisa a su familia carnal que quedaría sin herederos. La resolución aquí es la opuesta: la Virgen lo toma para sí y el narrador nos permite inferir que el novio queda en lugar apartado. Si bien no puede ponerse en duda el sentido de obediencia a la autoridad familiar del protagonista, la crítica aquí se encamina a dejar en claro que la primera obediencia, también en un contexto laico, se debe a la Virgen y, por extensión, a Dios.

guardava bien la orden sin ninguna folía (*Domingo*, 85).

Sin embargo, en estas dos hagiografías y en *Milagros*, también se presenta la posibilidad del desarrollo de discordia dentro de la comunidad religiosa. En este sentido, el milagro de la abadesa encinta es especialmente representativo, ya que la comunidad de la abadesa es, en un principio, disorde. Ella es el único personaje femenino, en todo el corpus, depositario de la autoridad en una comunidad religiosa, por lo tanto, la única mujer en la que podría encontrarse un modelo femenino de *buen pastor*. Su convento no es armónico, pese a que ella “guiava su conviento de toda boluntat, / vivién segund la regla en toda onestat” (*Milagros*, XXI.506cd), no es una autoridad a quien las monjas sigan por cariño, por admiración, menos aún por lealtad, por el contrario, su rigidez mueve a sus dueñas al rencor, de manera que, cuando descubren el pecaminoso embarazo de la abadesa:

pesava a las unas que era mal caída,
mas placiélis sobejo a la otra partida.

Apremiávalas mucho, teniélas encerradas
e non les consintí fer las cosas vedadas;
querrién veerla muerta las locas malfadadas,
cunte a los prelados esto a las vegadas (*Milagros*, XXI.509-510).

A pesar de que esta actitud de las monjas es criticada —el narrador las llama *locas malfadadas*—, el último verso citado señala, con tono resignado, que estas discordias suelen ocurrir dentro de las comunidades religiosas. La solución propuesta para el conflicto parece necesitar, desde la perspectiva de las religiosas, la participación de una autoridad externa —embíaron al bispo por su carta decir / que non las visitava e deviélo padir” (*Milagros*, XXI.511)—. La abadesa, por su parte, solicitará y recibirá el auxilio de la Virgen; así, ya librada del embarazo, enfrentará el juicio religioso —“[...] vínoli mandado de la congregación / que fuese a cabillo facer responsión” (XXI.546cd)— cuya sentencia tiene el objetivo de castigar a la abadesa y, además, de preservar al resto de las monjas —y, tangencialmente a los laicos— del contacto con el pecado: “e non devié por nada abadessa estar / nin entre otras monjas non devié abitar / [...] / devié ser echada de la sociëdat” (XXI.548cd-549c). Entonces se evidencia el milagro, la abadesa ya no está preñada, por lo que, ante el obispo, no hay motivos para echarla y la acusación de las monjas ha sido falsa; el cambio de perspectiva del obispo es claro: originalmente, el problema se encontraba en la falta de la cabeza del monasterio —“Dissolis el obispo: ‘Amigas [...] / Cuando fuere vencida / vós seredes más salvas, ella más confondida” (XXI.553a-554ab)—, luego del prodigio, el problema se encuentra ya en la comunidad religiosa: “Tornose *al conviento* bravo e muy fellón. / ‘Dueñas –

disso—, fiziestes una grand traición; / [...] / que devedes ser echadas d'est logar” (XXI.561 ab-562d); así, el milagro mariano no sólo pone a salvo a la abadesa, perdonando su yerro, sino que sirve para exponer la mala voluntad de las monjas y la discordia existente en el monasterio. Este problema en la comunidad religiosa no se solucionará ya de forma prodigiosa, sino gracias al comportamiento modélico de la abadesa, quien decide asumir la culpa personal, confesando su pecado y el auxilio milagroso de María, para evitar el daño colectivo, ofreciéndose incluso para recibir sola —a imitación de Cristo— la penitencia de su convento:¹⁴³

Señor, si vós quisiéredes, podédeslo probar,
¡por caridat, non pierdan las dueñas el logar!

Más quiero yo señera seer embergonzada
que tanta buena dueña sea desamparada;
señor, merced vos pido, parcid esta vegada,
por todas a mí sea la penitencia dada (*Milagros*, XXI.565-566).

La abadesa se transforma: deja de ser la autoridad estricta que ha pecado para convertirse en autoridad humilde, que admite su yerro y prefiere la salvaguarda de sus monjas —a quienes no reprende por delatarla— antes que la propia; se propone así un claro modelo de autoridad religiosa femenina y un ideal de resolución de conflictos conventuales, mediada por autoridades religiosas que actúan desde el respeto a la jerarquía y desde la devoción, ambos aspectos conducentes a la consolidación de una comunidad religiosa finalmente armónica:

Metió paz el obispo enna congregación,
amató la contienda e la dissenssión;
cuand quiso despedirse, diolis su bendición;
fo bona pora todos essa vissitación (*Milagros*, XXI.574).

Por su parte, en sus respectivas hagiografías, se describe el desarrollo de Domingo y Millán en la vida religiosa y, en ambos casos, serán miembros temporales de comunidades religiosas en las que no perdure la armonía.¹⁴⁴ Como se ha comentado, la discordia en *Milagros*, bajo la autoridad de buenos pastores, se presenta en una *grey* laica —o no explícitamente religiosa—, en cambio, en *Millán* y *Domingo*, la discordia se hace presente al interior de la comunidad de religiosos: Millán cumple bien sus labores pías hacia los laicos y, a partir de esto, surge el pecado de la envidia entre algunos de sus compañeros clérigos, quienes actuarán en consecuencia:

Contendí el sant homne en fer a Dios placer,

¹⁴³ Véase 2.1.2.

¹⁴⁴ Véase 2.2.2.

convertir los errados, los pobres apacer;
mas en los clergos hobo envidia a nacer,
la que hizo a Lucifer en infierno caer.

Fueron *alquanto d'ellos* de invidia tañidos,
fueron de mal venino *los malos* corrompidos;
levantáronli crímenes *los torpes* fallecidos,
los que él nunca hobo fechos nin comedidos.

Blasmáronlo que era homne galeador,
que era de los bienes del común gastador (*Millán*, 100-102).

Si las acciones del santo implican un beneficio colectivo, la acusación implica un perjuicio igualmente colectivo. Es evidente la crítica a este comportamiento de los religiosos y la manera en que, formalmente, el pecado se acota dentro de la comunidad: surge en *los clérigos*, como generalidad, pero en la siguiente cuaderna, se acota a *alquanto* —‘algunos’—: los malos, los torpes. En santo Domingo es aún más clara, a nivel formal, la configuración de un subgrupo problemático —*algunos d'ellos, algún maliello*— dentro de la comunidad de religiosos, en la cual, la mayoría de sus miembros funciona ya vinculada con el santo en términos de parentesco espiritual:

Porque era tan bono el fraire tan honesto,
[...]
algunos habié d'ellos que lis pesaba d'esto.

Si los otros *sus fradres* lo quisiesen sofrir,
elli de la elesia nunca querrié exir;
[...]
A él cataban todos como a un espejo,
ca yací grand tesoro so el su buen pellejo;
por padre lo cataban esi sancto consejo,
foras algún maliello que valié poquellejo (*Domingo*, 90-92).

Ambas situaciones tendrán como consecuencia la salida del santo de la respectiva comunidad, en el caso de Millán, sale de Santa Eulalia por decisión propia;¹⁴⁵ en el caso de Domingo, esta salida refuerza el planteamiento de discordia entre la comunidad que acordará, bajo la dirección del abad, poner a prueba al santo y enviarlo a Santa María de Cañas:¹⁴⁶

El abad de la casa fabló con su convento,
asmaron una cosa, hicieron paramiento:

¹⁴⁵ Véase 2.2.1.

¹⁴⁶ Véase 2.2.2.

de ensayar est homne cuál era su talento,
si era tal por todo cual el demostramiento (*Domingo*, 94).

Respecto a esta relación de los santos protagonistas con comunidades discordes, cabe resaltar dos aspectos: el primero, aunque se critique explícitamente el pecado y la discordia en las comunidades religiosas, en ningún caso, quienes echan al santo reciben más perjuicio que la pérdida de tan excelente personaje como miembro de su monasterio —de forma permanente en el caso de Millán, de forma temporal en el caso de Domingo—. El segundo, en ninguno de los casos las comunidades discordes se encuentran bajo la autoridad del santo: Millán, en Santa Eulalia “complíe bien so oficio com la orden mandaba, / *maguer era novicio maestro semejaba*” (*Millán*, 97ab); Domingo se encuentra bajo la autoridad del abad del monasterio emilianense quien, una vez que el santo ha restaurado Santa María de Cañas, se arrepiente y pide a Domingo que regrese al monasterio, con el consenso de la comunidad —“Aplegó su conviento, trataron esta cosa / [...] / Dixieron todos: Plazos que venga al conviento” (*Domingo*, 115-116)—. Una vez que Domingo vuelve, “el abat de la casa dióle el priorado” (122b) y es entonces cuando se presenta al santo, de forma explícita, como buen pastor, que mantiene lejos de la grey, fuera del monasterio, al *lobo maleíto* para evitar nuevas discordias en la comunidad:

Tovo el priorado, dizlo el cartelario,
como *pastor derecho*, non como mercenario
al lobo maleíto, de las almas contrario,
teniélo reherido fuera del santuario.
[...]
¡*Beneíta la grey que ha tal pastorciello!*” (*Domingo*, 123-125).

Así, la siguiente amenaza que enfrentará Domingo no será una discordia interna entre religiosos, sino una pugna política que llega de fuera del monasterio, cuando el rey García llega a solicitar los tesoros del monasterio, argumentando su derecho sobre ellos debido a que sus antepasados fueron los donantes;¹⁴⁷ ante la impertinencia del rey, será Domingo quien defienda el monasterio: “El abad e sus fraires fueron mal espentados / [...] / El prior entendiólo que eran embargados, / recudióle [al rey] e díxol unos dichos pesados” (*Domingo*, 135). El episodio

¹⁴⁷ “Quiero de los tesoros que me dedes pitaça / [...] // Mis avuelos lo dieron, cosa es verdadera / [...] / presten a mí agora, cosa es derecha” (*Domingo*, 133-134); si se vincula esto con el capítulo anterior (véase 2.2) resulta evidente que el rey García no sólo funciona como antagonista del santo por querer perjudicar al monasterio, sino porque antepone la herencia material a la herencia espiritual de la cual es acreedor tanto por sus parientes carnales —los abuelos donantes— como por los espirituales —los monjes que deben orar por la salvación de la familia real— y por ende, va en contra del mensaje que proponen las obras.

terminará en la destitución de Domingo como prior, su expulsión del monasterio y posterior destierro, sin embargo, esto es lo que permitirá su llegada a la corte del rey Fernando —“Plogó con él a todos e fue bien recibido” (183d)— y su establecimiento en el monasterio de Silos, en donde habita una comunidad benedictina empobrecida¹⁴⁸ pero virtuosa: “faciën bona vida e eran ombes santos” (190b); Domingo se establecerá en Silos por orden del rey Fernando, con lo cual los monjes están de acuerdo. Para fines del funcionamiento de la comunidad monástica resaltan los discursos del monje silense Liciniano y del rey Fernando: Liciniano ruega a Dios que les envíe un buen pastor, en su plegaria reconoce el pecado de la comunidad, pero apela a la virtud de los monjes que los precedieron.

Señor, a nos non cates que somos pecadores,
que somos sin recabdo, non bonos provisores;
miémbrete de los bonos nuestros antecesores,
que d'esti monesterio fueron contenedores (*Domingo*, 193).

Es claro aquí que la comunidad religiosa no se limita a los monjes contemporáneos del orante que viven en el monasterio, sino que abarca también a los antepasados difuntos —en términos de parentesco espiritual— cuyas buenas obras favorecerán a sus hermanos, de igual manera que la llegada del santo favorecerá a quienes convivan en vida con él y también a generaciones futuras. Por su parte, con la restauración de este monasterio no sólo se plantea un beneficio para la comunidad de religiosos, sino para el reino entero; el rey Fernando “fabló con sus barones, / con los mayores príncipes e con los sabidores” (*Domingo*, 201) para proponer la incorporación de Domingo al monasterio silense:

Todos lo entendemos, cosa es conosciada,
la elesia de Silos como es decaída;
[...]
Todo esto aviene por los nuestros pecados,
que somos pecadores e non nos emendamos;
[...]
Es por un monesterio un regno cabtenido,
ca es días e noches Dios en elli servido;
así puede ser un regno maltraído
por un logar tan bono si es esperdecido (*Domingo*, 202-204).

¹⁴⁸ Si bien, la explicación natural —en términos medievales— para la pobreza del monasterio es el pecado, resalta la intervención del narrador que abre la posibilidad de que esta desgracia colectiva sea voluntad divina encaminada a enaltecer al santo: “Todo est menoscabo, esta tan grand falencia / vinié por mal recabdo e por grand negligencia, / o *habié enna casa puesta Dios tal sentencia* / por a sancto Domingo dar honorificencia. (*Domingo*, 189).

El rey se presenta como una autoridad ejemplar en el relato —a diferencia de su hermano García— en tanto que vincula la comunidad religiosa con la laica: explica la decadencia del monasterio por los pecados, ya no sólo de los monjes, sino también de la nobleza laica y expone la trascendencia del rescate del monasterio para el reino entero, en una cuaderna que funciona, a la vez, como invitación y advertencia para que la nobleza vele por los cenobios.

Ahora bien, una vez establecido Domingo como autoridad de Silos, se consolidará, por fin, una comunidad religiosa totalmente armónica —“Los monges eran buenos, *amavan su pastor / metió Dios entre ellos concordia e amor*” (*Domingo*, 218ab)— cuyos problemas, siempre externos, serán resueltos por la acción taumatúrgica del santo en vida, o bien, de sus reliquias. Este camino hacia la comunidad armónica, aunque más breve, es recorrido también por Millán: cuando sale de Santa Eulalia y edifica su *capilla* en las cuevas (cf. *Millán*, 107) se consolida, bajo su autoridad, una comunidad armónica —aunque mucho más desdibujada que la de Domingo— de la cual no se relatan ya problemas internos, sino su función de auxiliar tanto en las labores espirituales, como en la vida penitente del santo:

vivié como recluso en sue cueva cerrado;
servieli un ministro sanctament doctrinado,
quel' daba so conducho por un chico forado (*Millán*, 144).

unas sanctas mujeres¹⁴⁹ de perfecto sentido
servienli en sues cosas com a padre querido (*Millán*, 260).

Por otra parte, así como se ensalzan las virtudes de los clérigos que tienen como consecuencia el funcionamiento armónico de la comunidad religiosa —y laica—, los vicios individuales de los clérigos se recriminan por su impacto en la discordia colectiva. En *Domingo* (164c), cuando el rey García pide los tesoros al monasterio emilianense, el abad, que cede a las peticiones injustas del monarca y le quita el priorato al santo, es señalado como el “sederro prohibido” por el cual el Diablo conduce al rey para perjudicar al monasterio con la pérdida de tan buen clérigo. En *Milagros*, la soberbia del obispo Siagrijo al equipararse con Ildefonso genera la desaprobación popular —“por bien non je lo tovo el pueblo toledano” (*Milagros*, I.67d)—; la ira con que el obispo pretende destituir al clérigo ignorante, se ve resuelta con la petición mariana de cantar su misa, es decir, continuar con el culto público en la misma dirección hacia donde el clérigo ignorante ya lo conducía

¹⁴⁹ Estas santas mujeres serán además el medio para que el Diablo tiene una vez más al santo, incitándolo a “solazar con las dueñas” (*Millán*, 264), sin embargo, esta convivencia comunitaria sirve también para relatar un triunfo más sobre el Demonio, cuando Millán le responde exponiendo sus falsedades (cf. *Millán*, 263-270).

sin afectar a los fieles —“Mandólo que cantasse como solié cantar” (*Milagros*, IX.233a)—, y la osadía del clérigo que roba la iglesia se castiga con su expulsión (cf. *Milagros*, XXV.906),¹⁵⁰ solución que, en el relato, implica la reunión de las autoridades clericales y la participación de dos obispados:

demandó al concilio toda la clerecía;
[...]
“Amigos”— diz el bispo—, esto es aguisado:
non es nuestro clérigo nin de nuestro bispado,
por nós non es derecho que sea condenado;
júdguelo su obispo, su mercet, su pecado (*Milagros*, XXV.900-904).

Cabe mencionar que, en *Milagros*, hay una distinción entre los pecados de los monjes y los pecados de los clérigos: los monjes pecan de lujuria (II, VII, VIII, XXI) y de gula (VII, XX), pecados que no tienen —salvo en el caso de la abadesa, que ya se ha comentado— repercusión directa en la comunidad religiosa, ni en la feligresía, con quien estarían en menor contacto, salvo como una enseñanza *ad contrarium*. Por otro lado, los pecados de los clérigos pueden no aparecer especificados con claridad (III, IV) y, cuando son explícitos, son juzgados y resueltos a nivel comunitario, como ya antes se mencionó (I, IX, XXIV, XXV); así, la colección tiende a reflejar un modelo de conducta más estricto entre los clérigos, quienes estarían en contacto directo con los fieles laicos, encargados de la predicación y conducción de las almas, por lo que sus pecados deberán resolverse o bien con un juicio más severo, o bien, hacia la ambigüedad; en cambio, entre los monjes se presentan los pecados más vinculados con lo carnal, manifestando así las dificultades de la renuncia al siglo que, desde una perspectiva laica, es el logro más admirable de estos personajes.

Ahora bien, las comunidades religiosas, como colectividad, suelen ser menos atendidas que los religiosos individuales por ser personajes secundarios en todos los relatos del corpus. Sin embargo, para los fines de la configuración de la comunidad cristiana, la manifestación de comunidad religiosa se presenta en las obras con funciones y variables equiparables, en más de un sentido, a la manifestación de comunidad laica —la familia—.

Si en el corpus se encuentra reelaborado el momento en que se instituye el parentesco espiritual de la familia cristiana,¹⁵¹ es posible encontrar también la reelaboración de la

¹⁵⁰ Véase 2.1.1.

¹⁵¹ Véase 3.2.

institucionalización de la clerecía y el monacato.¹⁵² El pasaje de la Ascensión se reelabora, en *Misa* y en *Loores*, como el momento en que se instituye el nombramiento de la primera clerecía —los doce apóstoles— convirtiendo a quienes fueron discípulos en líderes activos en la difusión de la doctrina y en la guía de la comunidad hacia la salvación:

Cuando tornó al Cielo, onde era venido,
dejó los sus apóstolos, buen conuento complido;
ordenaron eglesias do fuese Dios servido,
como homnes perfectos de perfecto sentido.

Ordenaron obispos, otros prestes menores,
por servir los altares, solver los pecadores,
rezar las matinadas antes de los albores,
cantar sobre los muertos obsequios e clamores (*Misa*, 29-30).

Destaca, por supuesto, el uso de la palabra ‘convento’ para denominar a los apóstoles y la especificación de las labores que deben realizar: no sólo la regulación del espacio de culto, sino también el nombramiento de clérigos —de diversas jerarquías— que se ocupen de los pecadores —sin distinguir entre religiosos y laicos— y de los rezos de difuntos, elementos importantes de cohesión de la comunidad cristiana.

En *Loores*, se confirma lo anterior, otorgando —anacrónicamente— a los discípulos un cargo de alta jerarquía clerical, ‘cardenales’, y reelaborando la bendición e instrucción evangélica que Cristo les otorga antes de ascender al Cielo (cf. Lc 24, 49-51; Mt 28, 19-20; Mc 16, 15-16); además, si *Misa* se ocupa de enfatizar la labor de oración y culto de la clerecía, *Loores* destacará la labor de predicación:¹⁵³

Fueron *los cardenales* en la fe confirmados,
qué farién o qué non fueron bien castigados,
fueron de sancto Spíritu una vez aspirados,
los malos argumentos todos fueron falsados
[...]

¹⁵² Los antecedentes del monacato se presentan más bien en figuras individuales: los primeros padres eremitas que, como imitación al mismo Cristo, deciden retirarse del mundo (Véase 2.2.1).

¹⁵³ “El verbo *orare*, resume la doble misión episcopal: orar y predicar, que en el fondo significan lo mismo. La unción ha colocado al obispo en la coyuntura precisa entre lo celeste y lo terrestre, entre lo invisible y lo visible. Su palabra se sitúa tanto de un lado como del otro. Para convencer, para obtener una benevolencia [...] él enuncia alternativamente las palabras que, como ofrendas lanzadas al cielo, deben provocar recíprocamente la efusión de la gracia y las palabras que darán a conocer en la tierra lo que la *sapientia* descubre. Puesto que su posición es mediadora, intercesora, el obispo debe especialmente cooperar en la restauración de la armonía entre ambos mundos, concordancia necesaria que el Demonio, sin cesar, intenta destruir. Ayudado por los clérigos a los que ha ordenado y a los que transmite sus enseñanzas, debe [...] ahuyentar las tinieblas” (Duby, 1992:46).

A toda criatura mandó *que predicasen*,
demostró la forma con la cual bapteen, [...]
Acomendó al Padre *su compañía cabosa*,
dió la bendición con su mano gloriosa,
tornos' a donde vino con su carne preciosa,
toda *la cort' del cielo* fue con Elli gozosa (*Loores*, 129-132).

En la corte del cielo citada en el verso anterior, como parte de la comunidad cristiana ultraterrena, se encuentran ya integrados los apóstoles —y los evangelistas— de acuerdo al testimonio del viaje místico de Oria; en el poema de la santa, llama la atención el uso de distintos tiempos verbales en la cuaderna 87—citada abajo— para hacer referencia a los lazos que vinculan a este grupo con el resto de la comunidad cristiana, en pasado —*fue, sacaron*— se encuentra la función que desempeñaron como religiosos —fundacionales— en la tierra; en presente, se menciona el vínculo paternal —*son nuestros padres*— y la autoridad —*son homnes principales*— que los une, de forma trascendente, tanto a la comunidad terrena como a la ultraterrena:

Vido a los apóstolos más en alto logar,
cascuno en su trono en qui devié judgar;
a los evangelistas y los vido estar,
la su claridat homne no la podrié contar.

Estos *son* nuestros padres, cabdiellos generales,
príncipes de los pueblos, *son* omnes principales;
Jesu Cristo *fue* papa, estos los cardenales,
que *sacaron* del mundo las serpientes mortales (*Oria*, LXXXIX-XC).

Además de reelaborar el pasaje de la Ascensión, como se ha visto, *Misa* es una de las obras en las cuales se encuentran, de manera general, los antecedentes que arraigan a la comunidad cristiana a la tradición veterotestamentaria,¹⁵⁴ particularmente, los antecedentes judíos del sacerdocio: el contraste entre los sacerdotes judíos —nombrados también clérigos— y los cristianos, nombrados con un posesivo incluyente fuera de la diégesis, *nuestros sacerdotes* (cf. *Misa*, 23, 97, 114), se realiza en torno al carácter particular o colectivo de los sacrificios rituales, validando la labor de los clérigos judíos exclusivamente como antecedentes del sacrificio de la misa cristiana. Así, la característica que constantemente se plantea como necesaria para el armónico funcionamiento del monacato y, principalmente, de la clerecía, será el desempeño de su labor comunitaria; en *Misa* queda claro que la labor sacramental del sacerdote cristiano —a diferencia

¹⁵⁴ Véase 3.1.

del judío— no es la de ofrecer la eucaristía sólo para sí mismo o para un selecto grupo, sino para todos:

La Hostia que ofrece el sacerdot señoero,
todo es el su pueblo en ella parzonerio;
él ofrece por todos al Rey verdadero,
ca así fizo Cristo, alcalde derecho.
[...]
Vicario es el clérigo del Señor spiritual,
la Hostia que ofrece toda es general;
la palabra que dice toda fabla plural:
ca él por todos ufre, ella a todos val (*Misa*, 128-131).

El carácter comunitario del sacrificio está señalado por diversos aspectos de la gestualidad del clérigo, desglosados en la obra, y, como se cita, en la *fabla plural* con que el sacerdote dirigirá la ceremonia, durante la cual hablará siempre por y para los feligreses. Además, la labor de predicación también es intrínsecamente comunitaria, tanto así que en *Loores* no se habla de constitución de la Iglesia sino hasta que los religiosos predicán: ya que *Iglesia* implica la integración de la comunidad con estos religiosos a la cabeza:

cad' uno por su parte a las tierras salieron;
nueva ley *predicaron*, el mundo conquistieron;
[...]
Estos tienen las llaves de abrir e cerrar,
estos han el poder de solver e ligar;
mester nos ha, señores, su merced recordar,
que non nos desconozcan a la hora d' entrar.

Toda sancta Iglesia aquí hobo comienzo,
d' aquende hobo forma e tod' ordenamiento,
[...]
Otro grant privilegio habén estos varones:
el día del Jüicio *judgarán las razones* (*Loores*, 160-169).

Como se señala también en las cuadernas antes citadas, la labor comunitaria de los religiosos no se ciñe al plano terreno, sino que tiene una implicación trascendente: al igual que sus antecesores, los apóstoles, los clérigos pueden también absolver los pecados y, consecuentemente, guiar a las almas hacia la salvación o condena en el más allá. Así, en los momentos cercanos a la muerte, los religiosos deben ocuparse de conducir a las almas hacia la salvación, por ello, es en esos momentos cuando las comunidades religiosas son una presencia constante en los textos del corpus.

La vida de Oria se relata con el énfasis puesto en la vida de penitencia de la joven, es en la soledad terrenal de su celda donde tiene la gracia de convivir con la mejor de las compañías, la comunidad celestial —“de sanctos e de sanctas combentos much honrados” (CXVIIIc)—. Su comunidad terrenal de religiosas no es relevante, al grado de no mencionarse en más de cien cuadernas, sino hasta el momento de agonía de la santa, cuando un *gran convento* se reunirá, fuera de la celda, a rezar por ella:

En cuita yací Oria entro en su casiella,
sedié un grant conviento de fuera de la çienda,
rezando su salterio cascuno en su siella,
e non tenié ninguno enxuta la maxiella (*Oria*, CXL).

La presencia de la comunidad de religiosas en torno a la agonía de Oria, por un lado, refleja la función espiritual de asistencia y compañía que las monjas debían prestar a su compañera y, por el otro, son el medio para confirmar la santidad del momento, ya que ellas dudan de los murmullos de la joven agonizante, por lo que la madre de Oria llama al confesor para que la santa comunique su prodigiosa visión, fomentando así la devoción de quienes atestiguan su agonía.¹⁵⁵

Otras buenas mugieres que cerca li sedién
vedién que murmuraba mas no la entendién;
por una maravilla esta cosa habién,
estaban en grant dubda si era mal o bien.
[...]
“Amiga —dijo [Muño]— esto, fáznoslo entender;
bien no lo entendemos, querriémoslo saber,
esto que te rogamos tú débeslo facer” (*Oria*, CLI-CLVI).

Finalmente, al momento de morir, se dedican dos cuadernas a señalar que Oria se encuentra acompañada, ya no sólo por sus compañeras del convento, su madre y el confesor, sino que se une también un grupo de varones religiosos y, particularmente, el abad; la comunidad reunida se encargará de los ritos funerarios necesarios para el descanso eterno de la difunta: las oraciones y apropiada sepultura serán un elemento fundamental que marca la pervivencia del vínculo entre los difuntos y la comunidad terrenal.

Avié buenas compañías en essi passamiento,
el buen abat don Pedro, persona de buen tiento,
monjes e ermitaños, un *general conviento*,
éstos fazcién obsequio e todo cumplimento.

¹⁵⁵ Véase 4.

Fue esti santo cuerpo ricamente aguardado,
 en sus paños de orden ricament aguisado;
 fue muchas de vegadas el psalterio rezado,
 non se partieron delli fasta fue soterrado (*Oria*, CLXXXI-CLXXXII).

Pese a que la importancia de los ritos funerarios como medio de cohesión social, terrena y ultraterrena, es universal, en las obras corpus —de acuerdo con las funciones estamentales de la sociedad medieval— las actividades relacionadas con la muerte y ritos fúnebres se dejan en manos de las comunidades de religiosos. Que los entierros y las sepulturas, en las hagiografías, estén a cargo de religiosos resulta una obviedad, entre otras cosas porque el relato se encuentra ya en un contexto monacal o clerical; sin embargo, en *Milagros*, obra en la cual la participación de laicos presenta un espectro más amplio, serán los personajes religiosos —individuales y colectivos— quienes funjan como principales mediadores entre la comunidad terrena y ultraterrena, y como encargados del mantenimiento adecuado tanto de los restos corporales, como de la salvación de las almas de los difuntos. Las comunidades de religiosos presentes en los milagros II, III y VII¹⁵⁶ tienen, como conflicto común, la mala muerte de algún personaje y el subsecuente problema en torno al tratamiento adecuado de los difuntos: los compañeros del sacristán fornicario se enfrentan al problema que implica para el monasterio la muerte del protagonista en circunstancias inciertas —“si·s murió o·l mataron no lo sabién judgar / era muy grand la basca e mayor el pesar, / ca cadíe en mal precio por esto el logar” (*Milagros*, II.84bcd)—, si bien, el conflicto del relato se centra en el juicio del alma del sacristán, su resurrección no sólo resuelve la situación trascendente del beneficiario, sino también las repercusiones colectivas que su muerte tendría en su comunidad:

Estava el convento triste e desarrado,
por esti mal exiemplo que lis era uviado;
resuscitó el fraire que era ya pasado,
*espantáronse todos ca era aguisado (*Milagros*, II.95).*

¹⁵⁶ El auxilio de la comunidad ultraterrena también aparece en los milagros VIII y XXII, aunque de forma tangencial y vinculada, aunque no exclusivamente, a la comunidad religiosa, sino a los peregrinos. Cuando el romero de Santiago se suicida, “los compañeros que con elli isieron” (VIII.194a), por miedo a ser inculpados, abandonan el cuerpo sin darle sepultura, (cf. *Milagros*, VIII.195-196), enfatizando así el aislamiento (véase 2.1.1) al cual se hace acreedor el suicida: quedando su alma condenada y su cuerpo sin los adecuados rituales fúnebres. Por el contrario, se señala el duelo colectivo de los romeros que naufragan en el milagro XXII, quienes, bajo la dirección del obispo, buscan los cuerpos que la marea pudiera llevar a la costa para darles sepultura, enfatizando en este caso el beneficio terrenal y espiritual de quienes mueren virtuosamente en romería: por un lado, habrá quien procure darle al cuerpo el rito fúnebre correspondiente en la Tierra y, por el otro, su situación en el más allá es bienaventurada, ya que los romeros vivos se lamentan por no poder integrarse ya a la comunidad celestial: “El bispo e los otros que con elli issieron [...] / fizieron muy grand duelo por los que percieron / pesávanlis porqué con ellos non murieron. // Abiendo de los muertos duelo grand e pesar, / estendieron los ojos, catavan a la mar [...] // Catando si algunos muertos podríen veer, / por darlis cimiterio, so tierra los meter” (*Milagros*, XXII.597-599).

En el milagro III también se ignoran las circunstancias de la muerte del clérigo, por lo que “defuera de la villa entre unos riberos, / allá lo soterraron, non entre los dezmeros” (*Milagros*, III.104cd); prodigiosamente, este tratamiento del cuerpo es considerado inadecuado por la Virgen, de manera que la resolución del milagro será la restauración del adecuado tratamiento fúnebre para el beneficiario —un entierro en el campo santo y no fuera, en soledad— mediante la orden que María da a la comunidad a través de otro clérigo: “*dilis* que no lo dexe[n] y otro trentanario; / *métanlo con los otros* en el buen fossalario” (III.107cd).

La muerte encuentra a los dos religiosos anteriores de forma violenta, en un momento en que se encaminan solos al pecado; sin embargo, el milagro VII es el que mejor describe la mala muerte de su protagonista, también religioso: el monje de San Pedro “vivié en esta vida en grand tribulación / murió por sus peccados por fiera ocasión / nin priso Corpus Domini nin fizo confesión” (*Milagros*, VII.163abc); el alma del monje, auxiliado por san Pedro y por la Virgen, volverá a la vida, guiada por un fraile quien le pide que se encargue de auxiliar, ya desde la tierra, a su alma con plegarias¹⁵⁷ y a sus restos con el cuidado de su tumba, es decir, que se encargue de las dos labores de auxilio a la comunidad ultraterrena:

que tengas un clamor tú por mí cada día.

Otra cosa te ruego: que la mi sepultura,
que yaz toda cubierta de suso de vasura,
tú la hagas varrer por tu buena mesura (*Milagros*, VII.176-177).

En este sentido, entre las hagiografías, se encuentra el caso de *Egipciaca*: la santa predice y prepara el momento de su muerte con el auxilio del religioso Gozimás; desde el penúltimo encuentro, la santa instruye al monje sobre el momento y forma en que deberá dar testimonio de su vida ejemplar¹⁵⁸ y sobre el mensaje comunitario que sirva de apoyo a la labor de guía y protección que el abad debe cumplir en su monasterio:

[...] non te cal contar mi vida

¹⁵⁷ En este sentido habría que recordar aquí el milagro X, en el que Pedro, cardenal del papa que peca de avaricia (cf. *Milagros*, X.237), es visto por su hermano Esteban en el Purgatorio. En este caso, el alma del religioso no se encuentra reunida con otros cardenales, sino “con otros pecadores / do sedié el mesquino en muy malos sudores” (X.248ab); durante su breve encuentro en el más allá, Pedro explica que él está ahí por sus pecados, “mas si *el apostóligo con la su clerecía* / cantasse por mí missa solamiente un día” (X.251ab) Dios aliviaría su sufrimiento. En este caso, Esteban, un personaje laico, será el encargado de solicitar el auxilio clerical para el alma de su hermano, con un estricto sentido jerárquico, ya que el cardenal —muerto— acude a su autoridad, el papa, y a sus compañeros, para recibir alivio en el Purgatorio.

¹⁵⁸ Véase 4.1.

fasta que sía transida
[...]
Para el abat don Yvañyes te irás,
este mandado levarás:
de sus ovejas aya cura,
que tal y á que mucho sé segura;
prenda consejo de las curiar,
que mucho á que emendar (*Egipciaca*, 1177-1191).

En seguida, María Egipciaca se ocupará de solicitar a Gozimás lo necesario para el auxilio espiritual al momento de su muerte: la santa pide la comunión —“Quiero seer comulgada, / que por ello seré apropinquada” (1212-1213)— y, al despedirse de Gozimás durante su último encuentro en vida, termina su diálogo diciendo “Agora me quiero partir de ti, / por Dios *te ruego, ora por mí*” (1306-1307). Posteriormente, será Gozimás quien, por mandato divino, y con el auxilio de un león, se encargue de dar adecuada sepultura al cuerpo de la santa y de rogar por su alma:

Prent, Gozimás, el cuerpo de María,
sotiérral’ oy en este día;
quando lo avrás soterrado,
ruega por él, que así te es acomendado (*Egipciaca*, 1374-1377).

Si bien, el entierro será en la soledad del yermo donde habitó la santa, Gozimás se ocupará de hacer partícipe a su monasterio del duelo y oración —siempre colectivos— por el alma de María, y, consecuentemente, de transmitir su ejemplo y enseñanzas.¹⁵⁹

El santo abat ploró muy fuerte,
quandol’ oyó contar su muerte;
e los monges que eran hí
todos ploravan otrosí.
Mucho emendaron de su vida
por enxemplo desta María (*Egipciaca*, 1434-1439).

Como puede verse a partir de estos ejemplos, la comunidad de religiosos está presente en torno a la agonía, muerte y auxilio *post mortem*, material y espiritual. Sin embargo, en los casos de enfermedad, la comunidad religiosa se distingue de familiar —carnal— por la ausencia de un auxilio encaminado a recobrar la salud de algún compañero religioso necesitado.¹⁶⁰ En todo el corpus, se encuentra relatado tan sólo un milagro en el cual un monje enfermo es auxiliado

¹⁵⁹ Véase 4.

¹⁶⁰ Véase 3.2.

colectivamente con el objetivo de recobrar la salud, se trata de la curación prodigiosa con que san Millán beneficia al monje Armentero:

Habié en esa tierra *un monje muy lazdrado,*
yacié de luengo tiempo e era muy coitado;
[...]
Al enfermo por nomne dicienli Armentero,
no li prestaban físicos cuanto val un dinero;
díssol' d'est homne santo nuevas un mesajero,
que lo darié tan sano como fue de primero.

Prisieron al enfermo los homnes quel' costaban,
ca con la luenga cueita enojados estaban;
leváronlo al preste de qui tanto fablaban,
ca tenién que sue pena allí la terminaban (Millán, 126-128).

Se trata del esquema común en las hagiografías —analizado en 3.2— en el que la enfermedad de un personaje no sólo lo afecta a él sino a quienes lo rodean, por lo cual, deciden llevarlo ante el santo para solicitar su intercesión para que el enfermo recobre la salud; generalmente, quienes se ven afectados y prestan este auxilio son los parientes carnales; sin embargo, en este caso, los afectados que lo llevan con el santo son *los homnes quel' costaban*, es decir, sólo se deduce, debido a que se trata de un monje, que no se trata de la familia carnal —de la cual estaría ya apartado—, sino de la espiritual, de sus compañeros del monasterio. Ahora bien, estos auxiliares no sólo se presentan con la misma función que la familia carnal, sino calificados de la misma forma que Berceo usa en otras obras para hacer referencia a un vínculo afectivo de índole familiar: “li costaban”.¹⁶¹ Además, una vez realizado el milagro, se logra la consolidación de la devoción colectiva aludiendo al vínculo filial con el santo: “bendicién a Dios todos, Señor e Rey cumplido, / porque lis dio *tal padre* de tan alto sentido.” (Millán, 131). El milagro es anómalo por estar protagonizado por religiosos,¹⁶² pero aun así logra cumplir el esquema de consolidación del parentesco espiritual, al vincular al monje beneficiario y a sus auxiliares con una comunidad religiosa mayor, bajo la devoción del santo.¹⁶³

¹⁶¹ En *Duelo* (37c), para hacer referencia a la razón por la cual Jesús nombra a Juan hijo de María “dio m·a élli por fijo ca mucho *li costava*”; en *Domingo* (563b), para referirse a los parientes carnales que conducen a una enferma con el santo: “los que más *li costaban*, sus parientes carnales” y a quienes el santo deja al salir del siglo “parientes e amigos, que mucho *li costavan*” (65c), “foron los quel *costaban* alegres e guaridos” (545c).

¹⁶² Cuadernas más adelante, Millán expulsará un demonio de un clérigo, quien “entre los compañeros andava embargado” (Millán, 157d); si bien, en un verso se señala el comportamiento discordante del clérigo en su comunidad, la única marca posible de auxilio prestado por estos compañeros sería el verbo “adussieron” (157b) con el cual se explica cómo llegó el endemoniado hasta el santo.

¹⁶³ Véanse 3.3 y 4.

Si el esquema de auxilio y traslado del necesitado hacia el santo o sus reliquias para recuperar la salud no es lo común entre las comunidades de religiosos, sí lo es —además del auxilio en el tránsito de la vida a la muerte— el auxilio a los necesitados que llegan a visitar a los santos Domingo y Millán y su consecuente participación, mediante la oración, para la realización de los prodigios. Aunque esta participación sólo queda implícita en *Millán* (cf. 179, 189-191), cuando el santo canta la misa —de la cual participaría la comunidad de religiosos— dedicada a algún beneficiario; en *Domingo* se expone de forma más puntual, primero para curar a un ciego, luego a don García:

Quando ovo el debdo de la Missa cumplido,
el abad con sus fraires, convento bien nodrido,
mandó venir al ciego [...] (*Domingo*, 347)

El padre cordojoso dióse a grand lacerio:
velava e orava, reçava el salterio,
avié ayudadores, fraires del monesterio,
todos eran devotos en este ministerio (*Domingo*, 413).

Versos más adelante, encontramos una cuaderna que sintetiza la realización de múltiples milagros por parte del santo “con sus bonos cristianos / que bien le ayudavan como bonos ermanos” (*Domingo*, 418cd), aludiendo además al vínculo fraternal como apoyo para consolidar la participación colectiva.¹⁶⁴

Posteriormente, una vez que los santos —Domingo y Millán— han muerto y su poder taumátúrgico se manifiesta en torno a sus reliquias, las comunidades de religiosos dejarán de fungir sólo como auxiliares y serán quienes se encarguen de administrar los prodigiosos beneficios. A lo largo de los milagros *post mortem* que se relatan en *Domingo*, es posible observar la participación de los miembros del convento en diferentes grados y momentos del milagro: una vez resuelto el problema —“Con la salut aúna que li habié Dios dada, / [...] / despidió del convento e de la su mesnada” (*Domingo*, 548)—, cuando el necesitado llega, esperando encontrar auxilio en el santuario —“Fo a sancto Domingo merced li demandar, / [...] / pensaba el convento de bien la ayudar” (579)— o compartiendo la función común de los parientes de dolerse ante el mal de la cuitada:

¹⁶⁴ El vínculo de parentesco espiritual con que se configura la comunidad religiosa dirigida por santo Domingo es evidente también cuando, luego de que el santo tiene la visión de las tres coronas que ganará en el más allá, Domingo “apartó de sus monjes los más familiares, los que teniën en casa, los mayores logares” (228ab) para relatarle, sólo a ellos, la visión celestial.

Doliense de la femna los monjes del conuiento,
fueron aparejados por *fer su complimiento;*
metiéronse a ello mucho de buen talento,
rogar a Dios quel diese salud e guarimiento (*Domingo, 615*).

Destaca en algunos casos —como el anterior— que la participación de los monjes en el proceso taumatúrgico sea asumida como una labor propia de la comunidad y que se especifique el tipo de acciones que ponen en práctica: las oraciones, la celebración de la misa, —“*tenién por él cutiano el conuiento clamor; / en el octavo día, a la misa mayor*” (*Domingo, 594*)—, las procesiones y ofrendas —“El conuiento de Silos, ordenados barones, / por dolor d’estas femnas *ficieron procesiones, / facién ant el sepulcro preces e oraciones*” (642)—;¹⁶⁵ así como la mención comparativa del vínculo fraterno, una vez más, para apoyar el auxilio —físico y espiritual— de los monjes en la realización del milagro:

fo el homne enfermo al sepulcro levado;
metiéronlo en manos del conuiento honrado,
por miedo de falencia levábanlo legado.

Los monjes de la casa, complidos de bondad,
nodridos del bon padre de la grand sanctidad,
ficieron contra elli toda humanidad,
[...]
Pusiéronse por elli los perfectos cristianos,
soltáronli los pies, sí ficieron las manos;
facién por él vigiliass e clamores cutianos,
non serién más solícitos *si fuesen sos hermanos* (*Domingo, 631-633*).

En *Millán*, la participación de las comunidades es, de nuevo, menos explícita en la acción taumatúrgica *post mortem* —encontramos a los *frades de la casa* (cf. *Millán, 351*) que acogen y ruegan por la niña que será devuelta a la vida—; su participación explícita estará centrada en el mensaje político y económico de los votos al monasterio: el rey Ramiro “fabló con sos varones e con los ordenados, / con bispos e abades que y eran juntados” (*Millán, 421*) para acordar, colectivamente, el voto al santo a cambio de su auxilio militar contra los moros; encontramos, pues, una comunidad religiosa que, junto con la nobleza, decide pedir auxilio al santo y, ante la respuesta prodigiosa, tanto los nobles como la alta jerarquía clerical cumplirá con los votos, convirtiendo así a la comunidad del monasterio en administradores de bienes también terrenales:

El rey don Remiro, que haya Paraíso,

¹⁶⁵ Véase 4.2.

heredó al apóstol como gelo promiso;
confirmoli los Votos como homne anviso,
non dejó en el regno casa que y non miso.

El cuend Ferrán Gonzálvez con todos sos varones,
con bispos e abades, alcaldes e sayones,
pusieron e juraron siempre todas razones
a Sant Millán la casa de dar tres pipiones (Millán, 461-462).

Finalmente, si retomamos una vez más la relación entre las comunidades familiares y las monacales, habrá que recordar que las primeras se plantean como punto de partida social: el primer vínculo es el parentesco carnal que tiende, por un lado, a la búsqueda de la preservación de la vida terrenal y, por el otro, a la consolidación del parentesco espiritual. Una de las posibilidades para ello es la vinculación con una comunidad monástica o clerical, como las que se han analizado en el presente el apartado 3.2. En tanto que estas comunidades religiosas ya están unidas mediante el parentesco espiritual, la tendencia de estos grupos será, por un lado, hacia la resolución de los vínculos discordantes; por el otro, hacia la preservación de la comunidad religiosa armónica, aglutinada por la devoción, ya que esta —y no la familia— es la que se plantea como una comunidad trascendente y perfecta en el más allá. Los ejemplos más evidentes de ello, en el corpus, son las buenas muertes de los santos Oria —previamente comentada—, Domingo y Millán: estos personajes mueren rodeados de la comunidad de su convento, que escuchará sentenciosos sermones de los respectivos santos, recibirán su consejo, bendición y, como se ha visto, se ocuparán del auxilio material y espiritual durante la agonía, muerte y exequias del protagonista. Sin embargo, pese a la multitud doliente —de religiosos y laicos— reunida en torno a la muerte y funerales de los santos, la que sobresale, formalmente, es la multitud celestial que recibe sus almas en el más allá:

Cerca sedién los ángeles, luego la recibieron,
cantando grandes laudes al cielo la subieron;
con grandes procesiones a Dios la ofrecieron,
con él todos los sanctos *fasta* doble ficieron.

Todos los confesores *facién grant alegría*,
porque vinié tal homne entre sue compañía;
dicién que mejoraba toda sue confradía,
querrién que lis viniesen tales tres cada día.

Los sanctos patriarcas, ancianos varones,
e todos los profetas oscuros en sermones,

*habién grant alegría, dicién sanctas canciones,
todos li facién honra e grandes procesiones.*

Todos doce apóstoles, príncipes acabados,
que foron de la ley de Cristo advocados,
con est huésped tan noble *teniense por honrados,*
dicién cantos e sonas dulces e modulados.

El coro de los mártires que por Cristo morieron,
que por salvar las almas las carnes aburrieron,
con sos amitos blancos *procesión li hicieron,*
non seríe asmaduera la honra que li dieron.

El gozo de las vírgines, ¿qui lo podrié asmar?
Todas con sos coronas *la vinién visitar;*
non podrién *mayor gozo* haber nin demostrar,
metién bien so estudio *por mucho la honrar.*

El Rey de los Cielos, la sue Madre gloriosa,
diéronli rica siella e corona preciosa,
en cielo e en tierra honra maravillosa,
ont es en altas nuevas sobida la sue cosa (*Millán, 302-308*).

Las sanctos patriarcas de los tiempos primeros,
desende los apóstolos de Cristo mensajeros,
las huestes de los mártires de Abel compañeros,
todos eran alegres con él e placenteros.

Sedién los confesores *a Dios glorificando,*
que tan precioso fraire entraba en su bando;
respondienlis las vírgenes *dulcément organando,*
todos li facién honra leyendo e cantando.

Señor san Benéito con los escapulados,
q'aburrieron el siglo, visquieron encerrados,
eran con esti monje *todos mucho pagados,*
cantaban a Dios laudes, sonas multiplicados.

El barón cogollano, natural de Berceo,
san Millán con qui hobo él de vevir deseo,
por honrar su criado facié todo aseo,
ca metiose por elli en un fiero torneo (*Domingo, 523-526*).

Esta es la comunidad propuesta como ideal en las obras: una comunidad gozosa, que expone su alegría con las mismas muestras que, en vida, se proponen como prácticas devocionales de agradecimiento y alabanza a Dios (cf. 4.2); una comunidad ordenada de acuerdo con las jerarquías

eclesiásticas terrenas, con la importante especificación de que la armonía de estas comunidades — posible en vida, según las obras, sólo bajo una autoridad virtuosa, preferentemente, la de un santo— es, en el más allá, perfecta y trascendente; en última instancia, el Cielo propuesto en estos textos, implica una convivencia colectiva en la cual “todas eran en una voluntat acordadas” (*Oria*, CLIX).

4. LA CONSOLIDACIÓN DE LA COMUNIDAD CRISTIANA

Como se ha analizado, en todas las obras, es evidente la presencia de una comunidad cristiana mayoritaria y totalizadora, configurada con diversas dinámicas, procesos y grados de conflicto social, correspondientes a los momentos del cristianismo que se relatan en cada una. Esto no implica, en ninguno de los casos, que esta comunidad cristiana, en sus diversas manifestaciones, sea necesariamente armónica o que no llegue a encontrarse desmembrada debido a pecados, desacuerdos y pugnas.

Sin embargo, estas obras proponen la consolidación de una comunidad cristiana armónica. En última instancia, esto se plantea como una certeza para la comunidad ultraterrena —la iglesia triunfante— en la cual, se reúnen en concordia todas las almas justas; pero también se plantea como una posibilidad para la comunidad en el plano terreno, lo cual puede leerse, de forma no excluyente, como un preámbulo de la comunidad del más allá o como una enseñanza moral y doctrinal. La devoción y la difusión serán los medios propuestos en las obras para lograr esta consolidación armónica de la comunidad cristiana.

En este contexto, la devoción no debe ser entendida como algo inmutable sino como un fenómeno que —en diversos grados— implica la inclinación, veneración y fervor religioso hacia Dios, la Virgen o algún santo, y cuya manifestación tangible se da a través de prácticas piadosas —que pueden ser individuales, pero tenderán siempre a lo colectivo—. ¹⁶⁶ Por su parte, la difusión será, simultáneamente, causa y consecuencia del carácter colectivo de la devoción: algunos personajes —muchos de ellos, ya devotos— asumen la función de testigos —directos o indirectos— de un prodigio que, al ser transmitido a la comunidad, genere o acreciente la devoción. Así la devoción se difunde *porque* es colectiva y *para que* sea colectiva.

Difusión y devoción son, entonces, fenómenos complementarios, más bien simultáneos, que logran la consolidación, finalmente armónica, de la comunidad cristiana en las obras. Si son tratados por separado en los siguientes apartados es, exclusivamente, por fines expositivos.

¹⁶⁶ Definición que tiene su base en las distintas acepciones del *DLE* (2019:s.v. *devoción*): 1. f. Amor, veneración y fervor religiosos. 2. f. Práctica piadosa no obligatoria. 3. f. Inclinación, afición especial. 4. f. Costumbre devota, y, en general, costumbre buena. 5. f. Rel. Prontitud con que se está dispuesto a dar culto a Dios y hacer su santa voluntad.

4.1. LA DIFUSIÓN

Después de más de ciento sesenta cuaderñas dedicadas al recorrido de la historia sagrada, Berceo sintetiza el inicio de la Iglesia —ambiguamente, en sus acepciones de institución y comunidad— en la siguiente estrofa de *Loores*:

Toda Sancta Iglesia aquí ovo comienzo
d' aquende ovo forma e tod' ordenamiento,
mas fue tu Fijo, Madre, piedra de fundamento,
sobr' Él fue levantado todo el fraguamiento (*Loores*, 168).

Los últimos dos versos señalan claramente a Cristo como fundamento de la Iglesia, los primeros marcan su comienzo: cuando la vida y enseñanzas del Hijo de María son comunicadas por los discípulos después de Pentecostés, “cad' uno por su parte a las tierras salieron: / *nueva ley predicaron*, el mundo conquistaron” (*Loores*, 160cd) y “cuatro solos fueron [...] / por qui *los evangelios* fueron *manifestados*” (*Loores*, 162cd).

Así, la consolidación formal y ordenada de la Iglesia tiene lugar gracias a la difusión, oral y escrita, de la prodigiosa vida, muerte y resurrección de Jesús. Sin embargo, la difusión de los prodigios conlleva un obstáculo intrínseco: se trata de sucesos que, por definición, salen de los límites de lo ordinario, por lo cual, requieren de un aval para que al comunicarlos se consideren verdaderos. Los personajes que, en las obras, tendrán la autoridad para desempeñar esta función difusora serán los testigos de los prodigios, gracias a la autoridad que les da el hecho de ser la “persona que presencia algo o adquiere directo y verdadero conocimiento de algo.” (*DLE*, 2019:s.v. *testigo*).¹⁶⁷

En el caso de los milagros literarios, el primer testigo del prodigio suele ser el beneficiario mismo. Entre los 25 relatos de los *Milagros de Nuestra Señora*, encontramos once¹⁶⁸ milagros en los que el beneficiario es el primero en dar testimonio —de forma individual— del prodigio que ha vivido, ya sea por tratarse de auxilios marianos después de la muerte, como en el caso de los

¹⁶⁷ Otra acepción de ‘testigo’ —“persona que da testimonio de algo, o lo atestigua” (*DLE*, 2019:s.v. *testigo*)— sustenta también la autoridad de estos personajes para la difusión de los prodigios, si se considera que ‘atestiguar’ equivale a “ofrecer indicios ciertos de algo cuya existencia no estaba establecida u ofrecía duda” (*DLE*, 2019:s.v. *atestiguar*).

¹⁶⁸ Se mencionan a continuación los personajes que funcionan como beneficiario y primer testigo de estos once relatos: II: el sacristán fornicario resucitado; VII: el monje de San Pedro resucitado; VIII: el romero se Santiago resucitado; X: Esteban resucitado; XVI: el niño judío librado de las llamas; XIX: la mujer en Sant Michell auxiliada durante el parto; XX: el monje embriagado librado del demonio; XXI: la abadesa preñada auxiliada en el parto; XXII: el romero salvado del naufragio; XXIV: Teófilo auxiliado en la recuperación de la carta, y XXV: el religioso ladrón atrapado durante el robo de la iglesia.

relatos de resurrección, o bien, porque el milagro fue experimentado por el beneficiario en soledad, como el auxilio brindado al niño judío o a Teófilo; es decir, la situación de aislamiento en al que se encuentra el beneficiario al momento del milagro, lo convierten en el único testigo presencial, el único capaz de comunicar lo ocurrido.¹⁶⁹

Esto mismo ocurre con los cautivos prodigiosamente liberados por santo Domingo de Silos: el primer y único testigo presencial sólo puede ser el cautivo mismo, ya que parte constitutiva del milagro es la falta de compañía que auxilie al cautivo y la ausencia de enemigos, necesaria para la huida; el santo se aparece a los cautivos en la soledad de su prisión (*Domingo*, 708-710) para constatar su identidad, su papel de intercesor y posibilitar la liberación:

Por medio de la cárcel entró un resplendor,
despertó a sos oras, ovo d'ello pavor,
[...]
“Serván, non ayas miedo —dixo el revestido—
sepas certera miente, eres de Dios oýdo,
por sacarte d'aquende so de Dios trametido” (*Domingo*, 653-655).

Por lo tanto, tendrán que ser los cautivos quienes comuniquen el momento, circunstancias y detalles de su cautiverio y liberación, que ha tenido lugar sin más auxilio que el anunciado por el santo: “*Sopieron del cativo* cuál hora escapó; / vidieron que fo essa que [santo Domingo] la missa cantó” (*Domingo*, 371). La primera función comunitaria de estos personajes es comunicar el milagro, es decir, dar su testimonio, lo cual implica otorgarle, mediante su enunciación, un valor de verdad¹⁷⁰ y, con ello, iniciar la difusión del prodigio.

Estos testimonios —provenientes de un beneficiario individual y aislado— suelen transmitirse a un receptor colectivo: Pedro, un cautivo liberado, después de andar por los yermos, “por do Dios lo guñava, *sin otra compaña* / arribó en Toledo [... entonces,] contólis su lazerio *a esos toledanos*” (*Domingo*, 728-729); este grupo, acotado sólo por el gentilicio propio de una ciudad particularmente pluricultural, encuentra un elemento de cohesión al recibir el testimonio del relato y se consolida al manifestar, como consecuencia, su devoción, agradeciendo colectivamente al santo, además de continuar con la difusión del milagro: “por poco non li yban *todos* besar las manos // [...] e por toda Castiella sonó esta ventura / rendién al buen confessor *gracias* a grant pressura” (*Domingo*, 729-730).

¹⁶⁹ Véase 2.1.1 y 2.2.2.

¹⁷⁰ Testimonio: “1. Atestación o aseveración de algo. // 3. Prueba, justificación y comprobación de la certeza o verdad de algo”

En el milagro de liberación de Serván, la importancia de la difusión para la consolidación comunitaria resulta aún más clara, debido a que el cautivo liberado llega al monasterio en un momento en que, convenientemente, la comunidad está reunida y dispuesta a escuchar el prodigio de su liberación; además, el testimonio se comunica en presencia de autoridades eclesiásticas, personajes que —como se comentará más adelante— confirman la veracidad de los relatos.

Era por aventura festa bien sennalada,
el día en que fuera la elgesia sagrada,
avié grand cleriçía por la fiesta plegada,
la yente de los legos adur serié contada.

Un cardenal de Roma, que vino por legado,
[...]
de bispos e abades avié hy un fonsado,
[...]
Entró esti cativo de sus fierros cargado
[...]
“Sennor —dixo [Serván]— e padre, yo a ti lo gradesco,
En tierra de christianos yo por ti aparesco” (*Domingo*, 667-670).

De manera que Serván difunde el prodigio de su liberación ante laicos y ante la jerarquía religiosa, una comunidad heterogénea que encuentra unidad al compartir el testimonio del beneficiario y convertirse, con ello, en testigo secundario que difunde, a su vez, el suceso: “Fízose el roýdo por toda la cibdad” (*Domingo*, 671a).

Así, la difusión propiciada por los testigos consolida a la comunidad, ya sea que un beneficiario individual lo presencie y lo comunique o que sea una colectividad quien presencie el milagro —como se verá más adelante—, el testimonio reúne y vincula a una comunidad que, al enterarse del prodigio, cree en él, confirma su veracidad y, consecuentemente, se convierte o se reafirma en la devoción hacia quien sea responsable del milagro.¹⁷¹

¹⁷¹ Por el contrario, el falso testimonio produce el rechazo y desvinculación de la comunidad: en *Signos* (41ab), se describe el castigo específico, en el Infierno, para quien difundiera falsedades y burlas: “Colgarán de las lenguas los escatimadores, / *los que testiguan falsso* e los escarnidores”. En *Loores* (90a), se señala: “vedar *mal testimonio* el octavo contiene”, al enumerar los diez mandamientos —todos los cuales se encaminan a mantener la cohesión de la comunidad— y se mencionan dos pasajes marcados por la difusión de la mentira en contra de Cristo: durante la pasión, “atáronli las manos, d’açotes lo batieron; / de *testimonios malos* sobr’ Él muchos pusieron” (*Loores*, 63ab)— y ante la resurrección, “Los guardas qu’el sepulcro en comienda ovieron / *falsaron sin mesura* por aver que lis dieron: / [...] / *¿Qui vïo testimonio nunca tan sin color?*” (*Loores*, 114-115). En *Domingo*, la norma se encuentra en voz del santo con el fin de dar ejemplo a los hijos, es decir, un sermón encaminado al funcionamiento armónico —presente y futuro— de su grey: “Non juredes mentira por cuanto vos amades, / ca seredes perdidos si mentira jurades; / *en falso testimonio non vos entremetades*, / si vos entremetedes, la leý quebrantades” (*Domingo*, 472). En *Milagros*, dos personajes se caracterizan por el mal testimonio: el labrador avaro quien “fáciá a todas guisas tuerto e falsedat, / *avié mal testimonio entre su vecindat*” (*Milagros*, XI.271cd) y Teófilo, quien se describe a sí mismo ante la Virgen como “mal omne e

Ahora bien, si se retoman los once relatos de *Milagros* antes mencionados,¹⁷² en los cuales el beneficiario es el primer testigo, el prodigio también se difunde del individuo a la colectividad en siete de los once casos: en el milagro II, la comunidad de religiosos testimonia el milagro de manera parcial, ya que se encuentran presentes cuando el sacristán fornicario resucita, pero es él quien tiene que relatarles cómo la Virgen lo libró de los demonios:

Estava el convento triste e dessarrado
por esti mal exiemplo que lis era uviado;
resuscitó el fraire que era ya passado,
espantáronse todos ca era aguisado.

Fablolis el buen omne; *díssolis*: “Compañeros,
muerto fui e só vivo, *d’esto seet certeros*,
grado a la Gloriosa que salva sos obreros,
que me libró de manos de los malos guerreros” (*Milagros*, II.95-96).

En los casos de las resurrecciones del monje de San Pedro y el romero de Santiago, no es explícito que los beneficiarios relaten los prodigios que presenciaron en el más allá, pero la comunicación del testimonio queda implícita en tanto que los milagros se difunden, así pues, en ambos casos, la comunidad —religiosa o laica— que recibe a los respectivos resucitados cree en la veracidad del milagro y actúa en consecuencia: en un caso, agradece colectivamente,¹⁷³ en otro, difunde la noticia del prodigio —de forma oral y escrita— y genera el interés colectivo por convertirse en testigos del beneficiario resucitado:

Resuscitó el monge, el que era transido,
[...]
regunzó al convento por qué avié trocido.

Rendieron a Dios gracias, a la Virgo real,
e al sancto apóstolo, clavero celestial,
que por salvar su monge sufrió porfazo tal;
non fue esti miraclo de precio sivuelcual (*Milagros*, VII.178-179).

Sonó por Compostela esta grand maravilla,
viniénlo a veer todos los de la villa;
dicién: “Esta tal cosa *deviemos escrivilla,*
los que son por venir plazrális de oílla”.

Cuando fo en su tierra, la carrera complida,

sucio e mal testimoniado” (*Milagros*, XXIV.796a); en ambos casos se trata de una característica que los excluye, respectivamente, de su vecindad y de la cristiandad (véase 2.1.1).

¹⁷² Véase nota 168.

¹⁷³ Véase 4.2.

*e udieron la cosa que avié contecida,
tenién grandes clamores, era la gent movida
por veer esti Lázaro dado de muert a vida (Milagros, VIII.215-216).*

El niño judío, la mujer preñada salvada de la marea y el romero salvado del naufragio se reúnen, inmediatamente después de sendos prodigios, con una comunidad de testigos que sabe que estos personajes han sido salvados del fuego y del agua de manera sobrenatural, y debido a que esta comunidad sólo es testigo del milagro de forma parcial, duda y cuestiona a los beneficiarios sobre lo ocurrido; la actuación divina no se confirma sino hasta el momento en que el milagro se difunde por medio de la voz del primer testigo y beneficiario. El prodigio mismo vincula a la comunidad —de testigos parciales— mediante la curiosidad, pero la difusión del testimonio del beneficiario conduce a que la comunidad se consolide y manifieste su devoción.

En el caso del niño judío, es importante señalar que el testimonio vinculará incluso a la comunidad judía con la cristiana, ya que ambos grupos cuestionan al niño y él dirigirá su respuesta a ambos, indistintamente:

*Preguntáronli todos, judíos e cristianos,
cómo podió venger fuegos tan sobrananos
[...]
Recudiolis el niño palavra señalada:
“La dueña que estaba enna siella orada
con su fijo en brazos sobre'l altar posada,
éssa me defendié que non sintía nada” (Milagros, XVI.368-369).*

En los casos del parto maravilloso y el naufragio salvado, destaca la insistencia en la comunicación de los verdaderos sucesos, la repetición del verbo ‘decir’ es llamativa tanto en voz de la comunidad que cuestiona a la parturienta como en voz del naufrago, y lo que será dicho en ambos casos es palabra certera y verdadera, suficiente para eliminar las dudas y para generar el agradecimiento colectivo:¹⁷⁴

*Fiziéronse las gentes todas maravilladas,
tenién que fantasía las avié engañadas,
pero a poca d’ora fueron certifigadas;
rendién gracias a Cristo, todas manos alzadas.*

*Dissieron: “Dezit, dueña, por Dios e caridat,
por Dios vos conjuramos, dezitnos la verdat,
dezinot de la cosa toda certenedat,
e cómo vos livrastes de vuestra preñadat (Milagros, XIX.443-444).*

¹⁷⁴ Véase 4.2.

vidieron de la mar essir un peregrino,
semejaba que era romeruelo mesquino.

Cuando vino a ellos, que fue en la ribera,
conociéronlo todos que el que salió era;
santiguáronse todos cómo, por cuál manera
fincó en el mar vivo una ora señera.

Disso el peregrino: “*Oídme*, ¡sí vivades!
Yo vos faré certeros en esso que dubdades,
cómo escapé vivo *quiero que lo sepades*,
dizredes “Deo gratias” luego que *lo udades* (*Milagros*, XXII.604-606).

Finalmente, en el caso de la iglesia despojada, llama la atención la mención explícita del testimonio del ladrón como confirmación de la defensa milagrosa de la imagen: si bien, ya antes la monja observa el intento de robo y es ella quien da aviso de la situación al pueblo —“*issió como que pudo ont yazié escondida; / metió voces e gritos, fue luego acorrida, / la gente más liviana adieso fue venida*” (*Milagros*, XXV.888bcd)— y no se necesita testimonio alguno para enjuiciar a los ladrones, el ladrón debe rendir su testimonio al obispo —“*Confessose él mismo, con la su mismo boca, / toda su pleitesía, su manenencia loca / cómo a la Gloriosa despojaron la toca*” (*Milagros*, XXV.898abc)— quien no se atreverá a resolver el asunto solo, con lo cual, se generará la continuación de la difusión testimonial del milagro:

Non se trovo el bispo livrar la pleitesía,
demandó al concilio toda la clerecía;
cuando fueron plegados al asignado día,
presentóles el clérigo, dísoles su follía (*Milagros*, XXV.900).

Por su parte, entre los once milagros señalados, el papel de primer testigo del beneficiario es particularmente importante en el caso de la abadesa preñada, debido a que la tensión del relato se desarrolla gracias a los testimonios que los personajes transmiten o callan: el conflicto no inicia, realmente, cuando la abadesa se embaraza, sino cuando las monjas comunican la situación al obispo:

Vidieron que non era cosa de encobrir,
si non podrié de todas el diablo reír;
embñaron al bispo por su carta decir
que non las visitava e deviólo padir (*Milagros*, XXI.511).

Como se ha dicho antes,¹⁷⁵ las monjas no se presentan como una colectividad armónica, lo que las une es la intención de comunicar el pecado; además, su testimonio del embarazo, aunque colectivo, necesitará la validación de los clérigos y, posteriormente, del obispo. Es así como la abadesa, además de beneficiaria, toma el papel de primer testigo del milagro con el objetivo de defender a sus monjas acusadas de dar falso testimonio, debido a que, gracias a la intervención mariana, la autoridad religiosa no logra comprobar pecado alguno en ella. La difusión del prodigio inicia, entonces, con el testimonio de la abadesa que se comprueba mediante la palabra del ermitaño encargado de la crianza del bebé y, validado por el obispo, llega a la congregación que se consolida en torno a la noticia del milagro mariano.

En los últimos tres milagros de los once señalados, el primer testigo no difunde inmediatamente el prodigio ante la colectividad, sino que lo hace primero mediante la confesión; por lo tanto, la difusión y validación del suceso se ve mediada por un religioso. Se trata de los milagros X, XX y XXIV.¹⁷⁶ Tanto Esteban como Teófilo se confiesan luego de recibir el auxilio de la Virgen, en ambos casos, con un personaje de evidente autoridad religiosa —el papa y el obispo, respectivamente—. Ambos beneficiarios mostrarán además pruebas físicas que confirmen sus relatos:

Resuscitó Estevan, ¡grado a Jesu Cristo!
Regunzoli al papa quanto que avié visto,
[...]
Demostrava el brazo que tenié livorado,
en el que Sant Laurent lo ovo apretado;
[...] (*Milagros*, X.264-265).¹⁷⁷

El confesor Teófilo, un lazado cristiano,
fue pora la elesia *con su carta en mano*
[...]
Fizo su confesión *pura e verdadera*
[...]
Demostróli la carta que en puño tenía,
en que toda la fuerça del mal pleito yazía;
sanctiguóse el bispo que tal cosa veía,
[...] (*Milagros*, XXIV.833-837).

¹⁷⁵ Véase 3.3.

¹⁷⁶ Si el antes citado milagro XXV no se menciona aquí, se debe a que la confesión del ladrón ocurre después de la difusión colectiva del testimonio de la monja.

¹⁷⁷ En este milagro, se insiste en la confesión de Esteban en dos cuadernas posteriores: durante su penitencia (*Milagros*, X.267) y antes de morir (X.269).

Después de la confesión, tiene lugar la difusión entre la comunidad, en la que el testimonio se confirma y queda explícita la validación del prodigio por parte de la comunidad: en el caso de Esteban, al cumplirse el anuncio de su muerte —“Por *ferlis* bien creencia, por ser bien creído, / *disso* que a los teinta días serié transido; / *dissieron todos*: ‘Esto signo es coñocido’” (*Milagros*, X.266abc)— y, en el de Teófilo, al presenciar, después de la misa, el resplandor que lo rodea al haber obtenido la gracia mariana:

Ite missa est dicha, la missa acabada,
era *toda la gent* por irse saborgada;
[...]
“*Oid* —dixo— varones, una fiera azaña”
[...]
fue *a ojo del pueblo* de claridat cercado,
un resplendor tan fiero que non serié asmado.

Fue el pueblo certero que era omne santo (*Milagros*, XXIV.838-851).

Por su parte, el monje beodo no muestra señales físicas que corroboren su relato, pero él confirma su primer testimonio en confesión, lo genera el aumento de la devoción del confesor y la posterior difusión colectiva del prodigio entre diversos grupos de laicos y religiosos, que también reaccionarán ante la noticia del milagro con prácticas devocionales, presentándose así una comunidad armónica, vinculada al compartir el agradecimiento y alabanza a María:¹⁷⁸

buscó al omne bono que ella li mandara;
fizo su confesión con umildosa cara,
no li celó un punto de cuanto que pasara.
[...]
El otro omne bono, no-l sabría nomnar,
al que Sancta María lo mandó maestrar,
cogió amor tan firme de tanto la amar
que *dessar-s* ie por Ella la cabeza cortar.

Todas las otras gentes, legos e coronados,
clérigos e canonges, e los escapulados,
fueron de la Gloriosa todos enamorados,
que sabe acorrer tan bien a los cuitados.

Todos la bendición e *todos* la laudavan (*Milagros*, XX.491-496).

El prodigio que se comunica en confesión antes de ser difundido colectivamente se encuentra también en *Egipciaca*, la futura santa es la única de los romeros que experimenta la milagrosa

¹⁷⁸ Véase 4.2.

prohibición de entrada al templo y que escucha la voz que le dicta su penitencia; posteriormente, relatará todo en confesión a Gozimás:

“por Dios que me digas tu vida.
Dímela en confesión
[...]
Aquí le començó a contar,
non le quiso nada çelar.
Toda su vida le á contada
desde el día que fue nada (*Egipciaca*, 1142-1154).

Todo el recorrido vital de María Egipciaca, mediante su penitencia, resulta prodigioso y ejemplar, por lo que Gozimás, además de validar el relato en tanto confesor, debe difundir la vida de la penitente en su comunidad de religiosos, misma que renovará su vida virtuosa y su cohesión gracias al ejemplo de la santa:

Tornós’ a su abadía,
Gozimás e su compañía.
[...]
Gozimás comiença a fablar,
non se quiso más çelar;
de la Egipçiana que non se le olvida,
bien les conta toda su vida;
[...]
Mucho emendaron de la su vida
por el enxieplo desta María (*Egipciaca*, 1420-1439).

La difusión en la otra hagiografía femenina del corpus se presenta de forma similar. Durante su agonía, Oria funciona como primer testigo de la gracia que se le ha otorgado: nadie más que ella puede garantizar lo que ha visto en el Paraíso, ni en la visita mariana a su celda. A diferencia de los milagros, no hay señales físicas de ningún prodigio; la salvación de Oria sólo puede asegurarse cuando ella inicia la difusión de su testimonio ante su confesor Muño, su madre y la comunidad, es decir, al comunicar indicios certeros, detallados, comprensibles y, en este caso, esperanzadores, de las gracias que ha experimentado:

“Amiga, dixo [Muño], esto *fáznoslo entender,*
bien non lo entendemos, quierriémoslo saber,
esto que te rogamos tú déveslo fazer”.

“Amigo, dixo ella, non te mintré en nada,
por fazer el tu ruego mucho so adebdada,
fui a Mont Oliveti en visión levada,
vidi y tales cosas por que so muy pagada.

Vidi y logar bueno, sobra buen arbolado
 [...]

Vidi y grandes yentes de personas honradas
 [...]

Díxol Muño a Oria: “¿Cobdiçias allá ir?
Díxol a Muño Oria: “Yo si, más que vivir,
 e tú non perdiés nada de conmigo venir”.
Díxol Muño: “Quisiésslo esso Dios consintir” (*Oria*, CLVI-CLXI).

El diálogo de Oria y su confesor termina, además, con una invitación abierta: lo que la reclusa ha visto no sólo es posible para ella, sino que el confesor también tendrá la posibilidad de acompañarla; ahora bien, si él —como se lee en las primeras cuadernas citadas— recoge el testimonio de Oria, no sólo para sí, sino para difundirlo entre la comunidad entera, la invitación al Paraíso que Oria garantiza se extiende también a quienes escuchen el testimonio y actúen en consecuencia.

Como es evidente en todos los casos anteriores, el milagro literario genera un testimonio colectivo que, de manera presencial o secundaria, reafirma la veracidad del suceso. En todos los casos, lo que hacen los testigos individuales —y algunos de los colectivos— es comunicar lo que han presenciado o escuchado, es decir, así como el santo no debe permanecer en el aislamiento, perfeccionando sus virtudes, porque tiene una labor que ejercer en comunidad para beneficio de la cristiandad, de igual manera, el testigo del milagro no debe privarse de difundir el prodigio, ya que el objetivo último del milagro será, en todos los casos, que la gracia divina y su noticia se propaguen a una comunidad de fieles cada vez más numerosa.

Por otra parte, en los milagros literarios relatados en los textos hagiográficos dedicados a San Lorenzo, San Millán y Santo Domingo —a excepción de las liberaciones de cautivos—, la difusión inicial del testimonio suele ser colectiva ya que, además de resultar más conveniente, es la única circunstancialmente posible: los monjes de la comunidad a la que pertenecen Millán o Domingo, los peregrinos que acuden a sus sepulcros pidiendo un milagro, los fieles que escuchan misa, los cristianos perseguidos que conviven con Lorenzo o, incluso, sus martirizadores, todos son personajes colectivos que presencian tanto las virtudes como los hechos taumatúrgicos de los santos; por ende, extenderán la fama del santo, con lo cual, una serie de testigos indirectos se sumarán con rapidez a esta comunidad y a sus prácticas devocionales.

Las compannas del preso, amigos e parientes,
 e abueltas con ellos todas las otras gentes

*todos por ond' estavan metién en esto mientes,
que façié est' conféssor miraglos muy valientes (Domingo, 372).*

celebraron la missa, tovieron sus clamores,
fueron poco a poco fuyendo los dolores,
[...]
Sanó la paralítica de la enfermedad
[...]
*Todos diçién que ésta era virtud complida,
[...]
ca tanto la contaban como cosa transida (Domingo, 588-590).*

Luego que Millán ovo la oración finida,
ovo toda la fuerça el diablo perdida
[...]
estávase *la yente toda* maravillada,
que fazié est' buen omne cosa tan señalada (Millán, 120-125).

*Fue por toda la tierra la razón levantada,
cómo avié Lucillo la visión cobrada;
vinieron a él muchos, quisque de su posada,
veer est omne santo de virtud tan granada (Lorenzo, 84).*

En este sentido, el testimonio colectivo de las huestes cristianas y musulmanas ante quienes se aparecen San Millán y Santiago para auxiliar a sus devotos en la batalla es un caso relevante entre las hagiografías, por un lado, debido a las dos reacciones que genera el milagro en sus beneficiarios y testigos presenciales:¹⁷⁹ cohesión de la comunidad cristiana (*Millán*, 440-442) y desmembramiento de la comunidad musulmana (*Millán*, 443-455); por otro lado, al estar estrechamente vinculada la fama del prodigio con las rentas prometidas a los monasterios, se dedican veinte cuadernas (*Millán*, 462-482) a la difusión del mismo, precisando —a diferencia de la mayoría de los milagros— los lugares por donde se extiende la noticia y que, por tanto, deberán cumplir con el voto:

Como taja el río que corre por Palencia,
Carrión es so nomne secundo mi creencia,
fasta 'l río de Arga *yaz en esta sentencia*
de render cada casa esta reconocencia.

Pasa Estremadura, las sierras de Sogovia,
hasta la otra sierra que dicen Araboya,
dende hasta la mar que es allend Vitoria,

¹⁷⁹ Véase 4.2.

todos se subjudgaron *en dar esta memoria* (Millán, 463-464).

Por otra parte, el testimonio y la difusión apoyan también la analogía entre las virtuosas vidas de los santos y la vida de Cristo: ya sea la pasión de Cristo, narrada en voz de María en el *Duelo* o el repaso de diversos pasajes evangélicos en *Loores*, el relato de la vida de Cristo se apoyará constantemente en testigos, ya de su vida pública, ya de su resurrección; y la difusión de estos testimonios no sólo configura narrativamente la vida y sacrificio de Jesús como un prodigio —tal como ocurrirá después, en las vidas de santos—, sino que cohesiona a la comunidad protocristiana gracias a su capacidad y voluntad de dar testimonio directo de los diversos pasajes de la vida de Jesús y, por extensión, de la prodigiosa maternidad de María.

En las primeras estrofas de *Loores* (4-19), los profetas se presentan como un grupo homogéneo —y extenso, en tanto que no se menciona por completo, como se ve en la cuaderna 13—, cuya característica común es el testimonio en torno a María como madre del Mesías, lo cual implica la certeza de la redención:

Patriarcas e profetas *todos* de ti dissieron
ca por Spíritu Sancto tu virtut entendieron
profecías e signos todos por ti ficieron:
que cobrarién por ti los qu'en Adán cayeron
[...]
Éstos fueron *e otros*, Madre, tus mensageros,
muchos ovieron éstos de tales compañeros;
de todas gentes fueron, *ca non unos señeros*,
todos en tu materia salieron verdaderos (*Loores*, 5-13).

Una vez más, este testimonio y su difusión delimita a la comunidad protocristiana —incluyendo en ella a los patriarcas y profetas— y la separa de la judía, señalada en la obra como “aquella gent’ dura” (*Loores*, 17a), que se diferencia de los cristianos por su falta de fe en las profecías.¹⁸⁰

Ya en tiempos de la vida de Cristo, el primer testigo que difunde colectivamente el prodigio¹⁸¹ de su identidad mesiánica, en *Loores*, es Juan el Bautista, quien “cuando lo vio venir, /

¹⁸⁰ Véase 3.1.

¹⁸¹ En la misma obra, se mencionan testimonios previos que dan cuenta del papel mesiánico de Cristo: la adoración de los Reyes (*Loores*, 31-32) y la bendición de Simeón (*Loores*, 33), sin embargo, se trata de dos casos que, si bien reafirman la creencia intradiegetica en la naturaleza de Cristo, no cumplen la función de difundir el prodigio, al contrario: los Reyes no comunican la ubicación del niño a Herodes (*Loores*, 38), y Simeón sólo pronuncia su testimonio a José y María quienes, según la tradición evangélica, tampoco continuarán con la difusión (cf. Lc 2:26-35; “Su madre conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón” Lc 2:51).

mostrolo con su dedo, empeçó de decir: / ‘Aquel cordero debe el mundo redimir’” (Loores, 44); se trata de una vez más de un testimonio individual que se transmite inmediatamente a la comunidad.

Después de esto, destacan en la obra los personajes colectivos que atestiguan el inicio de la vida pública de Jesús, su transfiguración y su resurrección. El testimonio del inicio de la vida pública en esta obra se encamina, directamente, a la conformación de la primera comunidad cristiana, que lo conoce a partir de su primer milagro pero que participará también del milagro colectivo por excelencia —la multiplicación de los panes— y que se reunirá en torno a él para escuchar su predicación:

Después salió al mundo, *fiçose conocer*;
del agua fiço vino, pan fiço provescer;
castigava el pueblo, oyenlo volenter.
¡Bien sopo el mensaje de Johan responder! (Loores, 48).

Después de la crucifixión, en *Loores*, la comunidad protocristiana se cohesiona en torno al testimonio de la resurrección de Cristo. Luego de problematizar la veracidad de la resurrección y señalar a quienes reciben la gracia de la visita del resucitado,¹⁸² el texto hace explícita la difusión del prodigio, cuya veracidad se enfatiza además en la palabra escrita, y dirige la certeza de la resurrección hacia la devoción consecuente que cohesiona, en la salvación, a una comunidad cristiana intra y extradiagética que agradece la mediación de María:

Dexémonos d’aquesto, de lo mejor *digamos*
resucitó don Christo, de firme lo creamos;
apareció a Piedro, com’ *escripto trobamos.*
[...]
Cuand’ Él resucitó, todos resuscitamos;
salimos de prisión, enguedat recobramos;
a la Virgo María todos gracias rendamos,
por qui los pecadores tan grant merced ganamos (Loores, 115-117).

Finalmente, la mención a Pentecostés es especialmente importante para fines de la difusión, en *Loores* se dedica una cuaderna a los testigos del don de lenguas otorgado a los discípulos:

Gentes de tod’ el mundo ý eran allegadas,
faciense d’estos omnes todas marabilladas;
fablavan todas lenguas, tenienlas decoradas,
navajas semejaban, allora amoladas (Loores, 159).

¹⁸² Véase 3.1.

Una vez más, el testimonio reúne y vincula a una comunidad marcada por sus diversos lugares de procedencia, que experimentará en sí misma el prodigio de un profundo entendimiento de la predicación de los apóstoles que cada testigo recibe en su idioma, posibilitando así —para todos— la difusión.

Por su parte, en *Duelo*, la difusión funciona como justificación de la obra: María, personaje central, se construye en el poema como testigo fehaciente de la crucifixión de su hijo: San Bernardo le pide —como cualquier devoto que pide un milagro— que le permita conocer la cuita de su duelo y, ante sus insistentes ruegos, “Descendió la Gloriosa, vino a la posada / do orava el monge, la capiella colgada” (*Duelo*, 8ab), imagen propia de cualquier aparición mariana, que convierte a Bernardo en beneficiario y primer testigo de este milagro puramente comunicativo. La intención de Bernardo no es tan sólo la obtención de un beneficio personal, sino convertir a toda la iglesia en beneficiaria de esta gracia: “*Toda Santa Egleſia fará dent grant ganancia, / avrá mayor vergüenza ante la tu substancia, / sabrán mayores nuevas de la tu alabancia*” (*Duelo*, 6abc), a lo que la Virgen responde enfatizando que el prodigioso testimonio que otorgará al clérigo deberá ser fijado y difundido: “el tu ruego me trae apriessa e cueitosa; / quiero *qe compongamos yo e tú una prosa*” (*Duelo*, 10cd), así, san Bernardo se convierte también en testigo indirecto de la pasión de Cristo, en tanto que será él quien difunda —intra y extradiegeticamente— el testimonio de la Virgen.

El principal prodigio que se comunica en *Duelo*, como anuncia el título, es el sacrificio de la pasión de Cristo, atestiguado por María y por la comunidad protocristiana;¹⁸³ entre esta comunidad, María Magdalena es la única que merece una mención distintiva en el relato de la Virgen: “María la de Mágdalo d’Elli non se partié, / ca, fuera yo, de todas ella máês lo querié” (*Duelo*, 21ab)¹⁸⁴ y quien, más adelante, será también caracterizada como potencial difusora del pasaje que —en la narración del *Duelo*— protagoniza como beneficiaria:

Bien *vos lo contarié* María Magdalena,
quómo la recibió estando a la cena;
non cató a sus yerras de que venié bien plena,
perdonógelas todas e soltóli la pena (*Duelo*, 68).

El resto de los testigos se agrupa en dos personajes colectivos: el primero, todos los dolientes, que incluyen a las mujeres, “hermaniellas” de María (*Duelo*, 20), a los apóstoles, y a los demás seguidores de Cristo que recuerdan el día de la pasión como un día aciago; en este grupo se incluye

¹⁸³ Véase 2.2.3 y 3.1.

¹⁸⁴ Véase 3.1 y nota 81.

implícitamente, en la voz de la Virgen, a los testigos futuros gracias a la ambigüedad con que se invita a recordar el suceso: “A los miembros de nuestro vando miémbrelis esti día, / día tan embargoso, tan sin derechuría, / día en qui yo pierdo mi sol, Virgo María” (*Duelo*, 141abc).

El segundo grupo de testigos presente durante la pasión es el de aquellos que crucifican a Cristo, comunidad que, mediante la reelaboración de pasajes bíblicos, se actualiza y cuyo antagonismo se adapta a una realidad social mucho más cercana al contexto de producción de la obra, pues reúne anacrónicamente a todos los que no pertenecen a la cristiandad: judíos, paganos y moros. Entre esta colectividad, sobresale la mención a Centurio quien, a diferencia de la fuente bíblica,¹⁸⁵ se plantea como un personaje perteneciente a la nobleza, lo cual parece validar su testimonio individual sobre la identidad de Cristo, mismo que será difundido colectivamente:

Entonç disso Centurio, un noble cavallero,
disso un testimonio grant e bien verdadero:
“Varones, esti pobre omne fo derecho,
de Dios fo embiado, era su messagero.

Fijo era de Dios, d’Elli mucho querido” (*Duelo*, 119-120).

Este sacrificio en la cruz, atestiguado por los coetáneos de Jesús, es también atestiguado ritualmente por los feligreses que, durante la consagración pueden afirmar: “La figura de Christo delante la tenemos, / cómo en cruz estido *por ojo la veemos*” (*Misa*, 99). Sin embargo, en las obras clasificadas en el corpus como cristológicas la consolidación comunitaria no tendrá como principal vía la difusión, sino la devoción.¹⁸⁶ Los personajes que atestiguan prodigios están presentes, pero no conllevan una función difusora, ya sea porque el relato tiene lugar en un contexto familiar y doméstico, en el cual una difusión colectiva del prodigio no tiene aún lugar, como es el caso en *Infancia*, o bien, porque el prodigio del que se da testimonio en la obra, la salvación, ya es una verdad conocida y difundida entre la comunidad —intra y extradiegética— que aparece actuando en consecuencia, como en *Misa*, o advertida de las potenciales consecuencias de su actuar, como en *Signos*.

¹⁸⁵ En los tres Evangelios en los que aparece el centurión —Marcos, Lucas y Mateo— el personaje ni siquiera tiene nombre propio, es un miembro más de la milicia romana y la validez de su testimonio radica en que ha presenciado de cerca lo ocurrido: “Al ver el centurión, *que estaba frente a él*, que había expirado de esa manera, dijo: ‘Verdaderamente este hombre era hijo de Dios’” (Mc 15:39). “Al ver el centurión *lo sucedido*, glorificaba a Dios diciendo: ‘Ciertamente este hombre era justo’” (Lc 23:47). Además, en el Evangelio de Mateo, el centurión no es un testigo individual, sino que aparece acompañado del resto de los guardias, quienes confirman sus palabras: “El centurión y los que con él *estaban guardando* a Jesús, al ver el terremoto y lo que pasaba, se llenaron de miedo y *dijeron*: ‘Verdaderamente éste era hijo de Dios’” (Mt 27:54).

¹⁸⁶ Véase 4.2.

Ahora bien, cabe mencionar que *Signos que aparecerán antes del Juicio final* es una obra en la cual, pese a que la difusión no tiene un papel central en la consolidación de comunidad, sí lo tiene el testimonio mismo. En *Signos*, el individuo se hace presente a través de la mirada de la comunidad cristiana: “avrá omne sus males ante sí traer, / [...] / *todo será a ojo* en medio del mercado, / *conocerlo han todos, no lis será celado*” (*Signos*, 69-70). A su vez, la comunidad se cohesionan en torno a la inquietante visión —muchas veces no deseada— de los prodigios que anteceden y acompañan la segunda venida de Cristo. Se trata de un suceso integrador, la humanidad entera estará obligada a atestiguar los temibles signos previos al juicio: “tremerá *tod el mundo* mucho de grant manera” (*Signos*, 15b), “istrán *todos los omnes*, quisque de su forado” (17b). Esta comunidad crecerá aún más el último día, cuando se agreguen los muertos que acudan al Juicio (22) y uno de los coros celestes que atestigüen también la venida de Cristo como juez: “éssas en essi día avrán muy grant pavura, / *ca verán* el alcalde irado sin mesura” (62cd). Es entonces, en este último día, cuando la comunidad de justos y pecadores, junta por última vez, tendrá que atestiguar también los tormentos del infierno —“*Verán por el su ojo* los infiernos ardientes” (66a)—; finalmente, la humanidad será definitivamente reordenada en dos grandes comunidades consolidadas, “serán puestos los justos a la diestra partida, / los malos a siniestro, pueblo sines medida” (25ab).

Si bien los testigos son una presencia desdibujada, aunque constante, su papel en la consolidación de la comunidad cristiana es fundamental, ya que se trata del personaje individual o colectivo que ha recibido la certeza de que el prodigio es posible. Esta certeza implica la responsabilidad, en muchos de los casos involuntaria, de comunicar la noticia. Todos los testigos se convierten pues en difusores del milagro y, por lo tanto, en intermediarios de ese favor divino, de esa muestra de la gracia que han presenciado y que debe comunicarse para el beneficio colectivo. Al final, mediante su función difusora, los testigos posibilitan una de las vías de consolidación comunitaria que proponen las obras: el de una colectividad que adquiere o reafirma una devoción compartida y asume la responsabilidad de comunicar la certidumbre de su fe.

4.2. LA DEVOCIÓN

Como se ha propuesto al inicio de este capítulo, la devoción, como vía para la consolidación de la comunidad cristiana, deberá entenderse como el fenómeno que implica la veneración y fervor religioso hacia Dios, la Virgen o algún santo, esto puede presentarse en diversos grados que van desde la inclinación, pasan por el culto y llegan hasta la completa disposición para cumplir la voluntad divina; su manifestación tangible tiene lugar a través de prácticas piadosas que, como se señalará más adelante, pueden ser individuales, pero tenderán siempre a lo colectivo.

La devoción está fundamentada en un conjunto de creencias religiosas, entendidas como la conformidad o certeza que se tiene de un hecho o doctrina, compartidas por los miembros de la comunidad —por mencionar los ejemplos más evidentes, la creencia en la resurrección de Cristo y en la mediación de la Virgen y los santos—. Ahora bien, la presencia de estas creencias comunes configuran a la comunidad como cristiana, pero no aseguran, de modo alguno, su consolidación armónica; por el contrario, la presencia de creencias compartidas *a priori* de forma intradieética, implica un par de problemáticas: la primera, ya que la creencia es un hecho mental planteado en personajes literarios sin un desarrollo psicológico profundo, lo que los textos suelen exponer explícitamente es la consecuencia práctica de tales creencias, es decir, la práctica devocional; es por ello que será en la devoción y no en las creencias en donde se centre este análisis. La segunda problemática radica en que, incluso cuando sea posible afirmar que los personajes creen en la doctrina cristiana, esto no los exime de que sus prácticas devocionales, individuales o colectivas, convivan con el pecado y con la discordia; de hecho, la discrepancia entre la creencia y la práctica es una posibilidad señalada y criticada *Misa*:

Si nos derechamiente quisiéremos andar,
lo que pronunciamos debémoslo obrar,
ca decir de la lengua, de manos non labrar,
eso es flor sin fructo, prometer e non dar.
[...]
Si queremos con Cristo a los cielos volar,
las alas de virtudes nos haben a llevar;
si nos tales non somos en decir e en far,
non somos derecheros vicarios del altar (*Misa*, 181-183).

Así, es posible afirmar que la práctica devocional consolida a la comunidad cristiana, pero no lo logra con su sola presencia, sino que en todos los textos se problematiza esta vinculación comunitaria armónica debido a que la devoción presenta algún defecto o convive con algún vicio

que no permite su completo desarrollo. Por lo tanto, la consolidación de la comunidad es posible gracias a los procesos narrativos mediante los cuales una devoción perfectible llega a ser perfeccionada en el transcurso de la obra.

Sobre estos procesos narrativos mediante los cuales la devoción consolida a la comunidad cristiana, habrá que señalar algunos aspectos. En primer lugar, todas las obras parten de la presencia de alguna devoción —previa al desarrollo de los sucesos que relatan— y, ya que son obras que surgen en un contexto de producción y de recepción cristiano, en la mayoría de los casos, la devoción intradiegetica inicial será hacia el Dios cristiano, la Virgen o algún santo. Sin embargo, se encuentran también referencias a las devociones judías y musulmanas; en estos casos, la comunidad se consolidará en medida que se diferencie claramente la devoción cristiana de cualquier otra, estrechando los vínculos comunitarios a través de las prácticas devocionales compartidas y, simultáneamente, marcando los límites que ciñen a la comunidad cristiana y dejan fuera a quienes practiquen otras devociones.

En segundo lugar, las prácticas piadosas mediante las cuales se manifiesta tangiblemente la devoción son constantes en las obras: las plegarias, los rituales —principalmente los vinculados con el sacramento eucarístico—, las expresiones de gratitud y alabanza ante la gracia divina y —siempre vinculada con las anteriores— la peregrinación. Cuando aquel que realiza estas prácticas piadosas es un pecador, se evidencia uno de los procesos narrativos de perfeccionamiento de la devoción, ya que estas deben ser la vía para que el pecador se redima, generalmente de forma prodigiosa, lo cual generará la fama y transmisión del prodigio y, por ende, la consolidación comunitaria gracias a la imitación o difusión de estas prácticas devocionales buscando la salvación propia.¹⁸⁷

En tercer lugar, hay que señalar que —a excepción de la participación en rituales— las prácticas piadosas pueden ser, en principio, individuales. Hay personajes virtuosos cuya devoción se plantea, desde un inicio, como ejemplar e imitable; en estos casos, la devoción sólo es perfectible en tanto que es individual y, por ende, se perfeccionará cuando alcance su realización colectiva.

El análisis puede comenzar con estos personajes virtuosos de devoción ejemplar, los santos protagonistas de las cinco obras hagiográficas; en ellas hay una importante diferencia en la devoción propuesta para la consolidación de la comunidad: las prácticas devocionales se dirigen

¹⁸⁷ Véase 4.1.

hacia los santos varones, pero hay un desarrollo muy escaso —cuando no nulo— de la devoción dirigida hacia las santas.

No puede ponerse en duda que los santos Millán, Domingo y Lorenzo se presentan, desde el inicio de sus respectivos relatos, como personajes que destacan por sus virtudes y sus obras de misericordia (cf. *Domingo* 46, *Millán* 5-8, *Lorenzo*, 20-23) que implican la compasión por el prójimo y, por ende, el cumplimiento de la voluntad divina, es decir, estos santos destacan por su devoción hacia Dios. Sin embargo, esta devoción inicial no implica la vinculación armónica de la comunidad ya que se manifiesta en las prácticas individuales de los santos, sin alcanzar una realización comunitaria. En el caso de *Domingo* y *Millán*, la devoción inicial con una finalidad colectiva sólo estará presente en las oraciones constantes que realizan incluso en el asilamiento:¹⁸⁸

Facié el homne bono preces multiplicadas,
que Dios diese acuerdo a las yentes erradas,
cabtoviese las buenas, salvase las cuitadas,
que de mal enemigo non fuesen engañadas (*Millán*, 38).

Oraba el bon homne de toda voluntad,
a Dios que defendiese toda la Cristiandad,
diese entre los pueblos pan e paz e verdad,
temporales temprados, amor e caridad.

Oraba a enfermos que diese sanidad,
a los encaptivados que diese enguedad,
e a la yent pagana tolliese podestad
de fer a los cristianos premia e crüeldad.

Oraba muy afirmes al su Señor divino,
a los herejes falsos que semnan mal venino,
que El los refiriese, cercaslis el camino,
que la fe non botase la fez del su mal vino.

Oraba amenudo a Dios por sí meísmo,
que El que era Padre a luz de Cristianismo
guardáselo de yerro e de mortal sofismo,
por non perder el pacto que fizo al baptismo.

Non se li olvidaba orar por los pasados,
los que fieles fueron, murieron confesados;
por otros sus amigos que tenié señalados,
dicié el homne bono Pater Nostres doblados (*Domingo*, 75-79).

¹⁸⁸ Véase 2.2.1.

En la plegaria de Domingo, la cuaderna dedicada a sí mismo implica la preocupación del santo por cumplir con la función comunitaria de *luz del Cristianismo*, esta función lo ubica, al igual que a Millán, en el papel de intermediario: Dios escucha sus plegarias —“facié Dios por él mucho, oyé su oración” (*Domingo*, 40c)— y los feligreses acuden a él en busca de auxilio en la comunicación con Dios. Por lo tanto, tanto santo Domingo, como san Millán inspirarán en aquellos que tienen noticia de sus virtudes una devoción inicial, una inclinación —que, ortodoxamente, aún no llega a la veneración— ya no dirigida hacia Dios, sino hacia el santo mismo:

Sonó la buena fama entre los rñojanos,
las nuevas de los yermos ixiéron a los planos;
moviéronse con esto los febles e los sanos,
por veer al sant homne e besarli las manos (*Millán*, 41).

A él cataban todos como a un espejo,
ca yacié grand tesoro so el su buen pellejo;
por padre lo cataban esi sancto consejo,
foras algún maliello que valié poquellejo (*Domingo*, 92).

Así, paralelamente a la devoción y virtudes propias de Domingo y Millán, se desarrollará la devoción de los fieles dirigida hacia estos santos en un proceso que implica la participación ya no sólo de los protagonistas en la práctica devocional, sino de la feligresía —presentada en términos de totalidad: *los febles e los sanos, todos*— que se reúne atraída por la difusión de sus virtudes — como se cita arriba—, posteriormente, atraída por sus demostraciones taumatúrgicas y, finalmente, reunida de manera armónica en torno al santo o a sus reliquias. Esto puede ejemplificarse con el primer milagro de santo Domingo: ante la fama del santo, la comunidad manifiesta su devoción al peregrinar al monasterio para llevar ahí a una enferma y pedir el auxilio del santo.

Semejolis *a todos* que buen consejo era,
prisiéronla en hombros, *entraron en carrera*;
[...]
Leváronla a Silos la enferma lazada,
fo delante la puerta del confesor echada (*Domingo*, 297-298).

Ante la necesidad de los devotos, se manifestará el auxilio taumatúrgico del santo, para lo cual, la plegaria individual suele convertirse, por petición del santo mismo, en una plegaria colectiva, exponiendo así el carácter comunitario de la práctica devocional, evidente no sólo porque el santo reza por el beneficiario y por quienes lo acompañan —“Estos sus compañeros que andan tan lazrados, / [...] / entiendan la tu gracia [de Dios], ond sean confortados, / e lauden el tu nomne,

alegres e pagados.” (*Domingo*, 303)—, sino también evidente porque el santo solicita que estos acompañantes —beneficiarios indirectos— se unan y eleven sus plegarias a Dios:

“Amigos, —diz— roguemos todos de corazón
a Dios por esta dueña que yaz en tal presón,
El clamor fo devoto a todo su poder,
fo de Dios exaudido, hobo d'ello placer (*Domingo*, 305-306).

La plegaria colectiva, dirigida por el santo, es escuchada por Dios, la curación milagrosa tiene lugar y la beneficiaria la atribuye —aunque con un matiz de gracia divina— a Domingo, pese a que él dejará claro su sitio como mediador y no como responsable del milagro:

“por ti cobré los miembros, el seso e la vida;
esta merced de Dios te sea gradecida,
ca sé que por tu gracia só del lecho exida.”

Recudió el buen padre, quísola castigar,
“Amiga -diz- non fablas como debiés hablar;
a Dios señero debes bendecir e laudar” (*Domingo*, 310-311).

En la práctica, la comunidad acude a los santos, hacia ellos dirige su peregrinación y sus oraciones. La comunidad de las obras hagiográficas dedicadas a Domingo y Millán no se consolida por la devoción directa hacia Dios, sino por la devoción hacia el santo intercesor, que se manifiesta también al concluir cada uno de los milagros —preámbulos de salvación— con las muestras de alegría o agradecimiento colectivos:

bien sana e alegre fo la dueña su vía,
la vecindad con ella hobo grand alegría (*Domingo*, 314).

rendieron a Dios gracias, cantaron una prosa,
el Te Deum Laudamus que es laude fermosa.

Ploraban los parientes de muy grand alegría,
plació al pueblo todo e a la clerecía;
todos dicién que fuera benedicto aquel día,
cuando tal homne nasco de tal podestadía (*Millán*, 359-360).

Este esquema se repite recurrentemente en los milagros en vida de santo Domingo, con la posible variación de que en lugar de una plegaria colectiva, como la antes citada, el santo cante una misa —ritual, evidentemente, colectivo— por el beneficiario.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Antes de las demostraciones taumatúrgicas de Domingo, resulta memorable, para el desarrollo de la devoción en la obra, la participación comunitaria en el traslado de reliquias de los santos Vicente, Sabina y Cristeta, en torno a los cuales se celebra la fiesta y procesión correspondientes a este ritual —como anuncio explícito de la futura comunidad

Entre los milagros de santo Domingo después de la muerte destacan, por las muestras de devoción comunitaria, aquellos dedicados a la liberación de cautivos, con los cuales se justifica, intradiegeticamente, la devoción que se le profesa como libertador de cautivos: “Dios [...] / me puso en guarda / sobre la cristiandat, / que saque los captivos de la captivitat” (*Domingo*, 717). Cuando el cautivo Serván llega al monasterio por orden de santo Domingo, que lo ha liberado, encuentra a toda la comunidad reunida en una fiesta;¹⁹⁰ una vez más la totalidad se marca señalando la presencia tanto de laicos como religiosos (667dc) y las altas jerarquías de la clerecía servirán para dar autoridad al testimonio del milagro:¹⁹¹

Era por aventura *festa bien señalada,*
 el día en que fuera *la elesia sagrada;*
 habié grand clerecía por la festa plegada,
 la yente de los legos adur serié contada.

Un cardenal de Roma que vino por legado,
 facié estonz concilio, Ricart era nomnado;
 de bispos e abades habié y un fonsado,
 ca viniera con ellos *mucho buen coronado* (*Domingo*, 667-668).

Por su parte, con el cautivo Pedro, resalta la devoción a santo Domingo manifiesta mediante la plegaria colectiva —“Rogaban sus parientes por él al Criador, / e a sancto Domingo, precioso confesor” (*Domingo*, 705ab)— y resalta también la mención a la devoción musulmana, manifestada en la fiesta del viernes, que se vuelve en contra de los captores:

Esti viernes que viene, de cras en otro día,
 día en que los moros *facen grant alegría;*
 facen como en festa en comer mejoría,
 el que algo se precia non es sin compañía.

El señor que te tiene, por más se gloriar,
 quiérete esi día de la cueva sacar (*Domingo*, 720-721).

que se consolidará en torno a Domingo (281-284)—. En el fragmento se expone la participación de los diversos grupos que conforman a la comunidad de fieles, reuniendo en la primera cuaderna a los religiosos y la segunda a los laicos, unidos todos en la peregrinación y las canciones laudatorias —manifestación colectiva de alegría— que comparten durante el camino: “Convidó los obispos e los provinciales, / abades e priores, otros monjes claustrales, / diáconos e prestes, otras personas tales, / de los del señorío todos los mayoresales. // Foron y caballeros e grandes infanzones, / de los pueblos menudos mujieres e varones; / de diversas maneras eran las procesiones, / unos cantaban laúdes, otros dición canciones” (*Domingo*, 269-270).

¹⁹⁰ Resalta el carácter de la fiesta como manifestación devocional, ritual intrínsecamente colectivo: “en la fiesta se reencuentra plenamente la dimensión sagrada de la vida, se experimenta la santidad de la existencia humana en tanto que creación divina” (Eliade, 1998:68).

¹⁹¹ Véase 4.1.

Si la fiesta devocional cristiana cohesiona y beneficia a la comunidad, las manifestaciones devocionales de la otredad, por oposición, dañan a la comunidad que las practica o, incluso, benefician en última instancia, por gracia divina, a los cristianos, quienes logran la consolidación comunitaria gracias a la extensa difusión del milagro y agradecimiento colectivo hacia el santo.

En el caso de *Millán* hay un notorio paso de la devoción individual de los primeros milagros¹⁹² al carácter colectivo de los posteriores: en el décimo milagro, Millán no ora sólo para curar a una endemoniada, sino que “*cantó la sancta misa por salud li ganar*” (*Millán*, 179); y en el milagro undécimo, para exorcizar una casa, resulta necesaria la participación de todos sus habitantes en los rituales de penitencia, misa y plegarias:

[...] fézolis so sermón;
mandó tener a todos los d'esa maisón,
ieiunio tridüano con grant aflicción.

El sancto mandamiento fue sobra bien tenido,
todos en pan e agua, en áspero vestido;
[...]
Complidos los tres dies, el ayuno pasado,
cantó la sancta misa el confesor honrado;
[...]
ferié todas las casas e todos los sobrados,
rezando e diciendo ledanía e salmos (*Millán*, 189-193).

El resto de los milagros obrados por san Millán antes de su muerte tienen un evidente carácter colectivo, cercanamente vinculado con las obras de misericordia y con la conformación de una colectividad beneficiada y protegida por su devoción hacia el santo o bien, que se desintegra y es destruida cuando no escucha su palabra (*Millán*, 281-293).

Los milagros de Millán posteriores a su muerte no hacen más que reafirmar el desarrollo de una devoción colectiva en torno a él; ahora, además de las peregrinaciones colectivas, están siempre presentes las oraciones comunitarias de los laicos que piden el milagro y de los religiosos que resguardan las reliquias del santo —“rendieron los calonges laudes al Criador; / hicieron reverencia al sancto confesor, / que habié tal entrada en Dios nuestro Señor” (*Millán*, 336)—. Así mismo, el

¹⁹² En los primeros milagros la devoción tiende hacia lo individual (véase 2.2.1 y 2.2.2), es común la oración solitaria del santo y el agradecimiento individual de los beneficiarios, aunque exista la presencia de coadyuvantes que conducen al beneficiario en su peregrinación hacia el monasterio. Por otra parte, en algunos de estos milagros, resalta el carácter comunitario de los demonios, cuya cohesión será desarticulada, constantemente, por la intervención del santo; este tema, por su amplitud, rebasa los límites del presente estudio.

agradecimiento y alabanzas al santo serán —como se citó antes— constantemente realizadas por la comunidad consolidada y confiada a la protección del santo.

El último milagro emilianense —el auxilio del santo en la batalla de Simancas— resalta por el desarrollo absolutamente colectivo de la devoción: la batalla se equipara con una peregrinación en la que todos participan gustosos —“querién ir de buen grado *en esta romería*. / Acordáronse *todos*, fueron luego sue vía, / entablar la batalla con esa muzlemía” (Millán, 417)— y el auxilio del santo es resultado de los votos hechos comunitariamente a Santiago y a san Millán. El rey leonés don Ramiro tiene la iniciativa de solicitar el favor de Santiago, pero no lo hace de forma individual, sino que acude a sus vasallos —la totalidad dividida en religiosos y laicos— para que avalen la decisión, exponiendo así una práctica devocional acordada por la comunidad que pretende conducir, en última instancia, a la alegría — *veriemos alegría*— del triunfo en batalla:

Fabló con sos varones e con los ordenados,
con bispos e abades que y eran juntados;
“Oídme —dijo— *todos, legos e coronados*,
[...]
si nos esto ficiésemos, *veriemos alegría*.
[...]
de legos e de clérigos fue luego otorgado (Millán, 421-425).

El conde Fernán González actúa siguiendo el ejemplo de los leoneses —a quienes califica como *bonos cristianos* cuyo ejemplo trascenderá a futuras generaciones—, por lo que reúne, a su vez, a todos los castellanos para acordar los votos a San Millán; así, la práctica devocional cohesionaba a los castellanos entre sí, y los vincula con los leoneses, mientras que la devoción a diferentes santos los diferencia sutilmente:

Ficieron so consejo *todos los castellanos*,
con so señor el cuende, unas donosas manos:
“Oídme —diz el cuende—, amigos e hermanos,
ficieron leoneses como bonos cristianos.

Prisieron buen consejo los membrados varones,
dejaron buen exiemplo a sus generaciones;
[...]
querría que ficiésemos otra promisión:
mandar a Sant Millán nos atal furción
cual manda al apóstol el rey de León.
[...]
Respondiéronli *todos*: “Señor, de muy buen grado!” (Millán, 427-431).

La función de delimitación de comunidades mediante la devoción se desarrolla en el milagro al diferenciar a los musulmanes: Santiago y San Millán se aparecen a las tropas durante la reconquista y son vistos por moros y cristianos, sin embargo, la aparición tiene un efecto marcadamente diferenciador para cada bando, mientras que la devoción en torno a los santos conduce al prodigio que otorgará el triunfo cristiano, será el mismo prodigio el que cause la derrota de quienes no comparten la misma devoción:

Los cristianos con esto foron más esforzados,
[...]
dieron entre los moros dando golpes certeros;

Avuelta d'estos ambos que del cielo vinieron,
aforzaron cristianos, al ferir se metieron;
juraban los moriellos por ley que prisieron,
que nunca en sos días tal priesa non hobieron.

Cayén a muy grand priesa los moros descreídos,
los unos desmembrados, los otros desmedridos (*Millán*, 440-443).

Esta hagiografía presenta, con este episodio de carácter épico, un cierre encaminado hacia la restauración del orden colectivo, logrado y mantenido a través de la construcción de una devoción sólida hacia san Millán y la promesa de rentas para el monasterio, en torno al cual se unifica y consolida la cristiandad de un amplio territorio:

Maguer que nos habemos *muchas villas contadas,*
otras muchas habemos por las tierras dejadas,
ca fueron en comedio las unas olvidadas,
las otras que non eran esi tiempo pobladas.

Granadas e menudas, por poblar e pobladas,
fueron en dar en esto todas pronunciadas;
las que non dan est voto bien sean seguradas,
crean bien sines dubda que fincan perjuradas (*Millán*, 477-478).

El desarrollo de la devoción en *Lorenzo* es distinto por tratarse de un relato de martirio e inconcluso —sin noticia de las reliquias del santo—. La devoción no se manifiesta mediante la peregrinación y plegaria —del santo o colectiva—, sino mediante la participación del santo y de los fieles en rituales; así mismo, aunque en menor medida, por el agradecimiento y alabanza colectivos; estos, aunque en otras hagiografía son posteriores al milagro, en *Lorenzo* son la primera manifestación de una incipiente devoción colectiva —todavía entendida como simple

inclinación— en torno al santo: todos los que conocen a Lorenzo, recién llegado a Roma, notan que es una excelente compañía, así que agradecen y alaban a Dios por enviarlo:

todos andaban liebdos de grand plazentería.
[...]
nunqua fue el concejo con omne más pagado;
todos dicién que Dios lo avié embiado,
Elli *fuesse por ello* gracido e loado (*Lorenzo*, 18-19).

Es claro el proceso, análogo al de Domingo y Millán, en el que la ejemplaridad del futuro mártir se conoce y los fieles empiezan a acudir a él en busca de auxilio y consejo:

Era santa ecclesia por él iluminada,
catávalo por padre la gent desconssejada;
[...]
Omne era perfecto de grand discreción,
udié bien los cuitados, entendié bien razón;
doliése de las almas qe van en perdición (*Lorenzo*, 20-23).

Lo que diferencia a Lorenzo de Domingo y Millán es que el desarrollo de la devoción en torno al mártir será consecuencia de su contexto de persecución: una vez preso su maestro Sixto, Lorenzo queda encargado de los tesoros de la iglesia y sale a realizar obras de misericordia y milagros, que beneficien a la colectividad:

Laurencio era omne de muy grand santidat,
sobre *las gentes povres* fazié grand caridat,
tollíe a *los enfermos* toda enfermedat
e dava a *los ciegos* lumne e sanedat.
[...]
De las sus santas manos muchos bienes issieron,
los enfermos sanaron, los pobres apacieron,
los ciegos alumnaron, los desnudos vistieron;
fueron bien benturados quantos a él creyeron (*Lorenzo*, 47-49).

Esta comunidad de beneficiarios, enumerada en diversos grupos vulnerables —pobres, enfermos, ciegos, desnudos— encuentra un primer punto de cohesión al creer en Lorenzo, quien —a diferencia de los otros santos— va de un sitio a otro y, en sus andanzas, encuentre a los cuitados que beneficiará. A partir de esto, la devoción colectiva se desarrolla mediante los rituales compartidos:

A quantos qe y eran, christianas e christianos,
lavólis él los pides con las sus santas manos;
[...]
Despidióse de todos, *diolis su bendición*,

diolis de los tesoros a todos su razi3n;
fue buscar otros povres, fer otra processi3n,
por lavarlis los piesdes, darlis consolazi3n (*Lorenzo*, 53-54).

Posteriormente, el milagro de Lucilo, bautizado y curado de la ceguera en prisi3n, provocar3 que se extienda la fama taumat3rgica de Lorenzo; como se ha dicho,¹⁹³ la difusi3n es un fen3meno complementario al desarrollo de la devoci3n —“Fue *por toda la tierra* la raz3n levantada” (*Lorenzo*, 84a)— ya que la difusi3n posibilita una devoci3n totalizadora. A partir de entonces, habr3 fieles que busquen al santo en la prisi3n —“Quantos a 3l vinieron su cueita demostraron, / si vinieron enfermos bien guaridos tornaron; / los qe menguados eran d’3l almosna levaron” (85abc)—. Sin embargo, en contraste con otras hagiograf3as, no habr3 en esta obra menciones a la gratitud o alabanzas colectivas por parte de los beneficiarios.

Ahora bien, en *Lorenzo*, por su contexto, resulta relevante la delimitaci3n de la comunidad cristiana, diferenci3ndola de los anacr3nicos moros —los romanos hist3ricos— que apresan y matan, primero a Sixto, luego a Lorenzo. La otredad se caracteriza porque no cree —“Los omnes *descre3dos* fizieron *descreencia*” (*Lorenzo*, 77a)— y, por ello, intenta impedir el desarrollo de la devoci3n, dificultando las obras misericordiosas del santo y tratando de frenar su fama —“fueron los omnes malos en 3l mientes metiendo / [...] / meti3ronlo en c3rcel con otros companneros” (78-79)—. Sin embargo, fallar3n en sus intentos ya que, como se mencion3, es en la prisi3n en donde las acciones de Lorenzo alcanzar3n, narrativamente, el punto m3ximo de fama y, por ende, de cohesi3n comunitaria: “vinieron a 3l muchos, quisque de su posada / [...] / muchos fueron sin cuenta, los qe por 3l sanaron” (*Lorenzo*, 84-85). La devoci3n en *Lorenzo* se desarrolla, dirigida al santo, en torno a los rituales compartidos y a la delimitaci3n de la cristiandad, ambas manifestaciones otorgan una indudable cohesi3n a la comunidad, sin embargo, al tratarse de una obra inconclusa, es dif3cil precisar la consolidaci3n mediante el perfeccionamiento de la devoci3n.

El desarrollo de la devoci3n en las obras protagonizadas por santas es distinto, ya que sus virtudes no generan, durante el relato, la conformaci3n de una comunidad de devotos en torno a s3 mismas, en tanto que ellas no son intermediarias de sucesos milagrosos como sus pares varones, sino que ser3n, gracias a su ejemplar devoci3n, las beneficiarias de los prodigios divinos.

¹⁹³ Véase 4.1.

Santa Oria se vincula con la devoción, de forma explícita, a partir de la caracterización de sus padres como devotos que realizan penitencias y plegarias, entre las cuales se encuentra el rezo conducente al nacimiento de la santa:

Rogavan a Dios siempre de firme corazón,
que lis quisiesse dar alguna criazón,
que fues al su servicio, que pora otro non,
e siempre mejorasse esta devoción (*Oria*, XV).

Posteriormente, ya recluida, la devoción de Oria se manifiesta con intensidad tanto en sus plegarias —“siempre rezaba psalmos e fazié oraçión, / foradava los Çielos la su devoçión” (*Oria*, XXVI)—, como en la forma en que participa en los rituales del convento —“Después de las matinas, leída la lección, / escuchóla bien Oria con grant devoçión” (XXIX)—. Esta devoción será la que le gane la posibilidad de observar un preámbulo de la salvación: así como los beneficiarios de los santos varones, gracias a su devoción, acceden a la curación o liberación milagrosa, Oria, también gracias a su devoción, accede a las visiones del más allá en donde observa a la comunidad consolidada en perfecta armonía.

La devoción de Oria debe, según indica el autor, servir de modelo para el arrepentimiento y salvación de los fieles —“Tanto fue Dios pagado / de las sus oraciones, / que li mostró en Cielo tan grandes visiones, / *que debién a los homnes cambiar los corazones*” (*Oria*, XXVII)—; sin embargo, durante el relato, la comunidad no se consolida en torno a la santa, sino en torno a la devoción hacia la Virgen —“yo so *la que tu ruegas* de noche e de día. / Yo so Sancta María” (CXXXIV-CXXXV)— y hacia Cristo que Oria, ejemplarmente, profesa. Quienes rodean a la santa deben imitarla ya que, con su ejemplo, alcanzarán a formar parte de la comunidad armónica que goza de la salvación, tal y como ella misma ha atestiguado en sus visiones.¹⁹⁴

Las prácticas devocionales parecen tener también un importante papel en la comunidad ultraterrena, según observa Oria. En su primera visión, la futura santa quiere permanecer en el Paraíso, así que le pide a las mártires que la guían “*que rogasen* por ella al Rey de Majestat, / que gelo condonasse por la su piadat / [...] / *Rogaron a Dios* ellas quanto mejor sopieron” (*Oria*, CII-CIII); pese a que mediante la plegaria no consiguen que Oria se quede, sí consiguen la gracia de que la joven escuche la voz de Dios. Posteriormente, cuando Oria agoniza y su confesor le pide que hable de sus visiones, la santa describe a una comunidad ultraterrena armónica y menciona,

¹⁹⁴ Véase 4.1.

entre sus características, la práctica devocional de la alabanza: “Vidi y grandes yentes [...] / todas me reçibieron *con laudes bien cantadas* / todas eran en una voluntat acordadas” (*Oria*, CLIX).

La salvación ganada por Oria se confirma en el sueño de su madre (*Oria*, CXCVII-CCII), el cual se relata en un contexto de celebración religiosa sobre el cual la santa, ya muerta, señala la participación colectiva en el ritual como una práctica que manifiesta la devoción a Cristo en la Eucaristía —“Pascua es en que *deben cristianos comulgar*, / recibir Corpus Dómini sagrado en altar” (*Oria*, CXCIV)— además, expresa su propio deseo de participar en la práctica devocional que trasciende a su muerte —yo essi quiero, madre, rescibir e tomar, [...] / manda clamar los clérigos, vénganme comulgar” (CXCIV-CXCV).

Como puede verse, la obra propone las prácticas devocionales siguiendo el modelo de santa Oria, pero no una devoción dirigida hacia ella. Si en alguna parte del poema santa Oria se configura no sólo como ejemplo, sino como intermediaria, se trata tan sólo de una cuaderna en la que Berceo pide guía para la obra que está iniciando; la plegaria es individual —y extradieгética— aunque implica, como consecuencia, la protección mariana extensiva para los receptores:

Luego en el comienzo en la primería
a ella [a santa Oria] *mercet pido*, ella sea mi guía;
ruegue a la Gloriosa madre santa María
que sea nuestra guarda de noche e de día (*Oria*, III).

La obra dedicada a santa María Egipciaca tampoco propone, durante el relato, el desarrollo de una devoción dirigida a la santa. A diferencia de Oria, ella no se plantea, inicialmente, como devota, sino como pecadora que introduce la discordia en los grupos donde convive: primero en su familia, luego en el burdel en Alejandría y, finalmente, obstaculiza el casto desarrollo de la práctica devocional de la peregrinación, tanto al incitar a los romeros al pecado durante el viaje marítimo (*Egipciaca*, 366-382), como el día de la Ascensión, cuando “metióse entr’ellos en proçesión, / mas non por buena entençión” (432-433). Posteriormente, María Egipciaca cumplirá el mismo papel —llevado a un extremo ejemplar— que los devotos beneficiarios de los santos varones, quienes han pecado, pero, por su devoción, lograrán la intercesión del santo y la salvación: María Egipciaca manifiesta vez su devoción —como consecuencia del arrepentimiento— mediante la plegaria dirigida a María y a Cristo:

“tornarme quiero a penitencia;
tornarme quiero al mío Señor”
[...]
Entonçe alçó sus manos amas

e ayuntó amas sus palmas;
a Dios fizo oración (Egipciaca, 500-610).

Posteriormente, su devoción se manifiesta mediante la penitencia: una peregrinación solitaria por el desierto (*Egipciaca*, 645-653), opuesta a la de la multitud con la que llega a Jerusalén. Esta santa, no emparedada sino a la intemperie del desierto, recorre un camino de devoción ejemplar para cualquier pecador: sin importar los pecados cometidos en vida, si hay espacio para la devoción, la salvación es posible. Conforme avanza el relato, las plegarias de María Egipciaca dejarán el carácter individual del inicio —cuando sólo ruega por sí misma— para volverse colectivas; este cambio va de la mano con el inicio de una incipiente devoción —sólo como inclinación y admiración— hacia la penitente por parte de Gozimás quien, después de escuchar el relato de su vida, le pide “que *por el pueblo faga oración* / e después les dé su bendición” (1033-1034); la plegaria, además de ser *por el pueblo*, será enunciada conjuntamente por María y Gozimás, antes de que ella le solicite noticias del mundo y él insista:

“Mas santa elesia es bien con razón
que la metas en tu oración”.
“Que Dios le dé vertut
e le mantenga paz e salut” (*Egipciaca*, 1101-1104).

Sin embargo, la devoción que se propone en *Egipciaca*, no alcanza su máxima realización sino en el momento en que Gozimás lleva a sus hermanos el testimonio de la penitente.¹⁹⁵ Sin duda, la devoción de los compañeros de Gozimás¹⁹⁶ es también ejemplar, se trata de una de las comunidades de religiosos más armónicas que se plantean en todo el corpus, su devoción encuentra fundamento en el temor al Juicio final:

De los ojos lloraban sin ningún viçio,
miénbrales del grant juicio,
[...]
por esto eran santos,
por lloros e por grandes plantos.
Por escapar daquest' periglo,
por esso pasan tan grant sospiro (*Egipciaca*, 872-885).

Por esto, sus prácticas devocionales se enfocan en la penitencia y su devoción se perfecciona al conocer la vida de María Egipciaca, ya que la futura santa cumple para estos monjes la función

¹⁹⁵ Véase 4.1.

¹⁹⁶ Véase 3.3.

de prueba prodigiosa de la posibilidad de encontrar la salvación mediante la vida penitente. Por lo tanto, la incipiente devoción hacia la santa que surge en Gozimás, se desarrolla también en sus compañeros, quienes se disponen a seguir su ejemplo: “Mucho emendaron de su vida / *por enxemplo desta María*” (*Egipciaca*, 1438-1439).

El posterior desarrollo de devoción colectiva —que no se trata ya de sólo inclinación hacia un modelo, sino de su veneración— se da sólo de forma extradiegética, cuando, hacia el final del poema, se invita a los receptores a seguir su ejemplo y rogar por la intermediación de María Egipciaca:

*E nós mesmos nos emendemos,
que mucho mester lo evemos;
e roguemos a esta María
cad noche e cada día,
que ella ruegue al Criador
con quien ella ovo grant amor,
quel' podamos fer tal serviçio
que al día del juicio
non nos falle en mal viçio* (*Egipciaca*, 1440-1448).

Así, en las dos hagiografías femeninas, el perfeccionamiento de la devoción se desarrolla por la posibilidad de seguir el ejemplo de la santa, propuesta como modelo; pero las prácticas devocionales dirigidas a ellas, como intermediarias, contarán tan sólo con un brevísimo desarrollo extradiegético.

En las obras marianas se encuentran dos personajes, también santos, afines a María Egipciaca y Oria en tanto que su devoción es ejemplar, por lo que se convierten en beneficiarios de favores marianos y sirven como intermediarios para cohesionar a la comunidad en torno a una devoción dirigida hacia María: san Ildefonso en *Milagros* y san Bernardo en *Duelo*, ambos merecedores de sendas apariciones y obsequios marianos, la casulla y el relato mismo de la pasión, respectivamente. Estos casos sobresalen ya que las manifestaciones de la devoción individual de estos dos santos se encuentran encaminadas al desarrollo de una devoción colectiva: si san Bernardo “quiso saber la coita del duelo que vos digo” (*Duelo*, 3b), es porque “*Toda Santa Eglisea* fará dent grant ganancia, / avrá mayor vergüenza ante la tu substancia, / sabrán mayores nuevas de la tu *alabancia*” (*Duelo*, 6); si san Ildefonso merece la casulla, es por los servicios que le ha hecho a la Virgen, ambos benéficos para el desarrollo colectivo de la devoción mariana: el primero, en defensa de su fama —“un libro de dichos colorados / de su virginidat contra tres renegados”

(*Milagros*, I.51cd)—, el segundo, para favorecer el ritual en torno al culto mariano, de forma que la celebración laudatoria de la Anunciación no fuera impedida por las restricciones de la Cuaresma:

fízoli *una fiesta* en diciembre mediado
la que cae en marzo, día muy señalado,
[...]
Fizo grand providencia el amigo leal,
que puso essa fiesta cerca de la Natal;
[...]
Tiempo de cüaresma es de aflicción,
nin cantan “Aleluya” nin facen procesión
[...] (*Milagros*, I.52-56).

La transformación de la devoción individual en colectiva es una constante en *Milagros*, que no solo se presenta en personajes santos, sino también en beneficiarios laicos y religiosos, explícitamente pecadores o necesitados de auxilio. En estos casos, el pecado convive con la devoción que posibilita la salvación del beneficiario; sin embargo, los relatos no suelen concluir con la salvación individual sino cuando las prácticas devocionales son adoptadas —y difundidas— por la comunidad, lo que permite su consolidación armónica gracias a que esta comunidad ha visto probada la efectividad de la devoción de manera prodigiosa.

Este esquema de desarrollo colectivo de la devoción, el más común en *Milagros*, se presenta desde el milagro II: la devoción del sacristán fornicario se manifiesta mediante la plegaria —“Facié a la su statua el enclín cada día, / fincava los enojos, dicié: ‘Ave María’” (*Milagros*, II.77ab)—; esto le ganará el favor de la intercesión mariana para volver a la vida y redimirse, pero el milagro no sólo será el medio para su salvación individual, sino para el desarrollo de una devoción colectiva —“*Rendieron a Dios gracias* de buena boluntat, / a la sancta Reïna, madre de piadat” (*Milagros*, II.98ab)— que conlleva, en el relato, la consolidación de una comunidad que va más allá del beneficiario y los testigos directos, y alcanza a la cristiandad entera, “[...] fizo tal miráculu por su benignidat, / por qui está más firme *toda la cristiandat*” (*Milagros*, II.98cd).

Como puede verse a continuación en la Tabla 2 y se ha ejemplificado con el milagro II, el proceso de perfeccionamiento de la devoción más común en los milagros es el que inicia con una devoción individual (I), que puede presentarse en un personaje pecador o virtuoso y que lo hará acreedor a convertirse en beneficiario de un milagro mariano; el milagro generará la práctica devocional por parte de los testigos, que se consolidan como comunidad armónica mediante esta devoción ahora colectiva (C) —como ocurre en los milagros II, III, IV, V, VII, VIII, XII, XVI, XX, XXIII y XXIV—. Los milagros VII, VIII y X (*) se distinguen porque la devoción inicial de

los beneficiarios no se dirige a la Virgen, sino a san Pedro, Santiago y san Proyecto, respectivamente, quienes funcionarán como intermediarios no sólo del milagro sino del desarrollo devocional hacia María.

Tabla 2

Desarrollo de la devoción en *Milagros de Nuestra Señora*

MILAGRO	MANIFESTACIÓN DE DEVOCIÓN INICIAL PERFECTIBLE INDIVIDUAL (I) O COLECTIVA (C)	VARIANTES EN EL DESARROLLO DE LA DEVOCIÓN: CONFIRMACIÓN (→) PERJUICIO SOCIAL (X)	MANIFESTACIÓN DE DEVOCIÓN PERFECCIONADA: PRÁCTICA COLECTIVA (C) Y/O INVITACIÓN EXTRADIEGÉTICA A LA DEVOCIÓN (E)
I La casulla de san Ildefonso	San Ildefonso (I) escribe libro y cambia la fecha de la fiesta (C)	→ [Siagrio profana la casulla]	Celebración de la fiesta [E (advertencia e invitación a la devoción mariana)]
II El sacristán fornicario	Oración y reverencia del sacristán (I)		Agradecimiento de los monjes testigos / (E)
III El clérigo y la flor	Oración del clérigo (nombre de María) (I)		Alabanzas durante el traslado del cuerpo incorrupto / (E)
IV El premio de la Virgen	Oración del clérigo (cinco gozos) (I)		Alabanzas de los testigos
V El pobre caritativo	Oración del pobre (Ave María) (I)		Agradecimiento de los testigos / (E)
VI El ladrón devoto	Oración del ladrón (I)	Robo (X)	E (invitación a bendecir y orar a María)
VII El monje y san Pedro	*Profesó en monasterio de san Pedro (I) Oración de san Pedro (I)		Agradecimiento de testigos / (E)
VIII El romero de Santiago	* Procesión a Compostela (I/C) Oración de Santiago (I)	(→)	Plegarias de testigos
IX El clérigo simple	Misa mariana del clérigo (C)	→	Celebración de misa mariana / (E)
X Los dos hermanos	* Fiesta, oficio y caridad a san Proyecto (C)	Robo (X)	Celebración de misa por el hermano [Restitución material]
XI El labrador avaro	Oración del labrador (saludo) (I)	Robo (X)	E (invitación a la plegaria y alabanza)
XII El prior y el sacristán	Oración del prior (I)		Mayor devoción de testigos
XIII El nuevo obispo	Buen misacantano (I) Oración del pueblo (C)	→	Alegría del pueblo / (E)
XIV La imagen	---		E (recuerdo-conversión)

respetada por el fuego ¹⁹⁷			
XV La boda y la Virgen	Oración del novio (I)	Parientes atentan contra la vocación (X)	E (invitación a creer)
XVI El niño judío	Comunión del niño judío (I) durante Pascua (C)		Alabanza y fiesta de testigos / (E)
XVII La Iglesia profanada	Oración y penitencia de los tres profanadores del templo (C)	Sacrilegio (X)	E (advertencia) [Miedo de testigos]
XVIII Los judíos de Toledo	Misa y oraciones del pueblo (C)	Sacrilegio (X)	E (advertencia)
XIX La preñada salvada por la Virgen	Fiesta, misa y oración (C)	→	Agradecimiento, alabanza y plegaria de testigos
XX El monje borracho	Oración del monje (I)		Alabanza de testigos / (E)
XXI De cómo una abadesa fue preñada...	Oración y alabanzas de la abadesa (I)	Monjas acusan a la abadesa (X)	[Plegaria por el hijo de la abadesa] E (agradecimiento y plegaria)
XXII El naufrago salvado	Peregrinación (intento de sepultura a naufragos) (C)	→	Peregrinación y devoción de testigos / (E)
XXIII La deuda pagada	Oración y agradecimiento del mercader (I)		Fiesta y alabanza de testigos
XXIV De cómo Teófilo	Oración de Teófilo (I)		Misa, agradecimiento y alabanzas de testigos / (E)
XXV La iglesia robada	Misa (C)	Robo (X)	E (alabanza y plegaria)

Existen también los casos en los que se parte ya de una práctica devocional colectiva —la fiesta religiosa en I y X, la misa en IX, la plegaria colectiva en XIII, las tres anteriores en XIX, la peregrinación en VIII y XXII— en estos casos, el milagro servirá tan sólo para confirmar (→), con el aval de una autoridad religiosa —en todos los casos, excepto XIX—, la eficacia de esta devoción que también permitirá la consolidación de la comunidad, ahora más segura de sus prácticas.

¹⁹⁷ El milagro XIV sale del paradigma, como en otras partes del análisis, por la escasa participación de los personajes: los monjes sólo aparecen en la descripción del monasterio y como testigos del prodigio, por lo que es el único caso en que no hay una devoción inicial manifiesta; y al final del relato, se menciona la posibilidad de que el prodigio genere alguna conversión “algún malo por ello fo a bien combertido” (*Milagros*, XIV.328d), sin hacer explícito el carácter colectivo de esta consecuencia. En este relato la consolidación de la comunidad se da de forma extradiégica y mediante la difusión (véase 4.1): el testimonio del prodigio sirve para mantener viva la memoria del milagro.

Finalmente, están los milagros en los cuales el desarrollo de la devoción no concluye en la práctica devocional comunitaria dentro del relato, sino en una propuesta de consolidación exclusivamente extradiegética de la comunidad.¹⁹⁸ En estos milagros se presentan actos que, volitiva y directamente, se encaminan a perjudicar a la sociedad o al beneficiario: se trata de personajes que cometen robos¹⁹⁹ —milagros VI, XI, XXV—, grupos que comenten sacrilegio —XVII y XVIII— y, en dos casos más, se trata de beneficiarios devotos que se enfrentan a una situación social que los daña: el novio, cuyos parientes atentan contra su vocación en el milagro XV y la abadesa acusada por sus monjas en el XXI. En este último, si bien el milagro genera la consolidación de una comunidad religiosa armónica —“Metió paz el obispo enna congregación / [...] / cuand quiso despedirse, diolis su bendición” (*Milagros*, XXI.574ac)—, no existe mención de manifestaciones devocionales colectivas a partir del milagro, sino de forma indirecta en una cuaderna dedicada a la plegaria colectiva por el hijo de la abadesa —“Amábanlo los pueblos e las sus clerezías / [...] / todos, por ond estaban, rogavan por sos días” (XXI.580ac)—, sin embargo, la propuesta final implica la consolidación extradiegética de la comunidad en torno a la devoción mariana:

A la Virgo gloriosa *todos gracias rendamos,*
de qui tantos miráculos *leemos e provamos;*
ella *nos dé su gracia* *que servirla podamos,*
e *nos guíe fer cosas* *por ond salvos seamos* (*Milagros*, XXI.582).

Este tipo de conclusiones, con un *nos* que se distancia de los personajes del relato para apelar a la voz lírica y sus receptores, son comunes en estos siete milagros, el desarrollo de la devoción colectiva dentro del relato parece perder importancia para cederla a la invitación extradiegética a la práctica devocional. Por un lado, esto puede responder a las necesidades de los relatos, por

¹⁹⁸ En once de los veinticinco milagros de la colección, la devoción concluye tanto en una propuesta intradiegética de prácticas colectivas —señaladas en la columna derecha de la Tabla 2—, como de forma extradiegética, con la invitación abierta a los receptores (E), fundamentada en el milagro recién relatado, a sumarse a las prácticas devocionales marianas. Seis milagros concluyen sólo con la propuesta intradiegética a la práctica devocional colectiva —IV, VIII, X, XII, XIX, XXIII—. Y siete más, que se comentan a continuación, presentan una invitación a la devoción exclusivamente extradiegética.

¹⁹⁹ Es peculiar el milagro X, en donde el beneficiario Esteban comete robo —“falsava los judizios por gana de aver” (*Milagros*, X.239)—, sin embargo, en este relato la manifestación de una devoción colectiva final sólo tiene lugar con la misa que Esteban solicita por la salvación de su hermano Pedro. La reparación de los pecados de Esteban se da en términos materiales “a los que tuerto tovo fizolos bien pagados” e individuales “confessósse al preste de todos sos pecados” (X.267bc). Ahora bien, la devoción inicial de este milagro se manifiesta en una práctica colectiva dirigida a san Proyecto —“guardáva-l bien la fiesta como a buen señor, / facié-l rico oficio e muý grand onor, / de pobres e de clérigos quanto podié mejor” (X.253bcd) y, en los sucesos ultraterrenos relatados, se confirma la eficacia de esta devoción al exponer el auxilio que los santos, *colectivamente*, consiguen para el devoto.

ejemplo, en los milagros XI y XV, los testigos ausentes o inciertos dificultan, narrativamente, el perfeccionamiento de una devoción intradiegética. Por otro lado, la resolución extradiegética puede implicar la intención de advertir al receptor contra una falta grave, en este sentido, es llamativa la resolución de los milagros en los que la falta es el sacrilegio,²⁰⁰ ya que en ambos casos, los grupos que lo han cometido quedan desmembrados: los caballeros que matan a su enemigo en el templo “a sendas partes fueron en uno non tovieron: [...] / nunca más so un techo todos tres no yoguieron” (*Milagros*, XVII.402ac) y los judíos que crucificaban al Cristo de cera “hí fizieron ‘Tu autem’, mala muerte prisieron” (XVIII.429c); además, se trata de los dos relatos cuyas conclusiones se distancian notoriamente de la alegría, alabanza y agradecimiento por el favor mariano y se encaminan más que a la cohesión social, a la coerción mediante la advertencia:

cogieron muchos miedo de facer tal pecado
de quebrantar elesia e logar consegredo

Tal es Sancta María cual entender podedes:
a los que en mal andan échalis malas redes,
sobre los convertidos ase grandes mercedes (*Milagros*, XVII.410-411).

Qui a Sancta María quisiere afontar,
como éstos ganaron assín deve ganar;
mas pensémosla nós de servir e honrar (*Milagros*, XVIII.430).

A partir de esto, es posible plantear que la coincidencia temática de los milagros en los cuales el desarrollo devocional presenta una conclusión extradiegética, obedece a la necesidad de focalizar la consolidación comunitaria fuera de los límites de la narración en los casos en los que la problemática del relato es evidentemente social.

Las otras dos obras marianas, *Loores* y *Duelo*, se distancian de *Milagros* en el desarrollo de la devoción colectiva ya que son poemas que parten de un contexto en el cual la devoción inicial mayoritaria no es cristiana,²⁰¹ por ende, se trata de obras en las cuales el perfeccionamiento de la devoción consistirá en sentar las bases y fundamentos para las prácticas devocionales cristianas, ya sea mediante la reafirmación de figuras modélicas, o bien, dejando claros los límites con aquellos que no pertenecen a la comunidad cristiana, principalmente, los judíos.

²⁰⁰ Resulta llamativa, en este sentido, la segunda parte del milagro I, en la que Siagrio profana la casulla obsequiada a san Ildelfonso y es, consecuentemente, castigado por su soberbia; esta parte del relato concluye con la advertencia e invitación extradiegéticas a practicar la devoción mariana (cf. *Milagros*, I.73-74).

²⁰¹ Véase 3.1.

Si bien *Duelo* es una obra fundamental para la exposición de la comunidad protocristiana en el corpus, expone de forma muy escueta —sobre todo si se compara con *Loores* o *Misa*— las prácticas devocionales no cristianas; como propias de los judíos, se infiere, en primer lugar, la participación ritual a partir de la reticencia a faltar a la ley y cometer sacrilegio —si se encargaban de la ejecución de Jesús—: “Non queriën los judíos las manos sangrientar, / *ca Lei lis vedava tal sacrilegio far* / —ca ya era meidía o ya querié passar—” (*Duelo*, 31abc).

En segundo lugar, están los cantos religiosos sugeridos —en una cuaderna que no se conserva completa— por Pilato para que los veladores se mantengan despiertos mientras vigilan el cuerpo de Cristo para que los discípulos no lo roben “passaredes la noche haciendo *tales sonas*” (*Duelo*, 173d). Lo que *Duelo* fundamenta con gran énfasis es la figura de María como modelo y centro al cual se dirigirá parte importante de la devoción cristiana. La Virgen se muestra como el principal —y primer— modelo de devoción a Cristo cuando eleva a Él, que está ya en la cruz, sus plegarias. La oración, presentada en discurso directo de María y en el momento mismo de la crucifixión, hace explícito, además de un fuerte patetismo, el argumento que colocará a la Virgen como innegable intermediaria entre Dios y los fieles: ella le pide favores desde su privilegiada relación materno-filial.

Fijo, Sennor e Padre, denna a mí catar,
fijo ruego de madre no-l debe rehusar.
 [...]

 Ruégote que·m condones esto qe yo te pido,
 assaz es pora Madre esti poco pidido (*Duelo*, 75-80).

La respuesta a su plegaria será la explicación, en viva voz de Cristo, del plan divino de la salvación, mismo que contempla el sacrificio del Hijo y el consecuente sufrimiento de la Virgen; en su exposición del plan divino, Cristo no sólo hace partícipe a María de su sacrificio redentor sino que consolida a la comunidad —terrena y ultraterrena— en torno a una devoción gozosa dirigida hacia ambos:

Yo e tú, Madre mía, lo devemos gostar,
 yo sufriendo las penas e tú el grant pesar;
deven todas las gentes por ende te loar,
 laçdrar tú e tu Fijo por las almas salvar.

Madre, será aína el vaso agotado,
 lo que mandó el Padre aína recabdado;
los vivos e los muertos todos nos avrán grado,
 será el tu grand planto en *grand gozo* tornado (*Duelo*, 92-93).

La promesa de Cristo se cumple dentro del relato —“resucitó don Christo, e la Virgo María / toda la amargura tornó en alegría” (*Duelo*, 196cd)— para dar paso a la propuesta extradiegética de la devoción perfeccionada: aquella que la comunidad, en su totalidad, debe manifestar hacia la Virgen, con agradecimiento y gozo:

Tú eres benedicta, carrera de la mar,
en que *los peregrinos*²⁰² non pueden perigrar;
tú los guía, Sennora, que no puedan errar,
mientras por ti se guén, pueden salvos andar.

Madre plena de gracia, *tú seas bien laudada,*
tú seas gradecida, tú seas exaltada;
tú seas bienvenida, tú seas bien trobada,
que sofristi tal pena e fuisti tan laçdrada (*Duelo*, 206-207).

Por su parte, *Loores* se vincula con *Duelo* debido a que ambas obras otorgan fundamento a la devoción comunitaria realizando un repaso de la historia sagrada; se vincula también con *Misa*, ya que su desarrollo de la devoción y sus explicaciones del ritual eucarístico se encaminan, por una parte, a exponer las prácticas que cohesionan a la comunidad judía y la diferencian de la cristiana, por otra, al reconocimiento de la comunidad cristiana como pecadora y redimida por el sacrificio de Cristo. En ambos casos, se encaminan a la invitación a las prácticas devocionales para posibilitar la convivencia armónica y la salvación.

Loores contempla, en su estructura, dos fragmentos²⁰³ que son, en sí mismos, plegarias y alabanzas a Cristo (*Loores*, 78-98) y a María (195-233). En el primero, llama la atención que la voz lírica no se equipara, como suele, con el clérigo que desempeña la función de escritor, sino que es una voz que podría pertenecer a cualquier orante y, por ende, a todos los devotos, que se asumen como pecadores, que oran y alaban a la divinidad por haberlos redimido:

¿Cóm’ seré sin porfazo, *mezquino pecador,*
cuand’ veo por mí muerto tan grant emperador?
[...]
¡Señor, *seas loado* porque quisist’ morir! (*Loores*, 79).

Si Tú nunca morieses, vivir yo non podría;

²⁰² Para reafirmar la idea de totalidad en las cuadernas anteriores, hay que recordar la metáfora de *Milagros* (17) “todos somos romeos que camino pasamos”, con lo cual, los peregrinos guiados por la Virgen pueden leerse también, en el marco de la producción de Berceo, como todos los cristianos.

²⁰³ Las tres primeras cuadernas del poema podrían considerarse un tercer fragmento con esta función, sin embargo, al tratarse de la dedicatoria inicial común, no sólo en las obras de Berceo, sino en varios textos medievales, funcionan más como un paratexto que como parte del desarrollo devocional.

si Tú mal non sofrieses, yo de bien non sabría;
si Tú non decendieses yo nunca non subría.
¡*Loado seas*, Cristo, e Tú, Virgo María!

Señor, bien lo otorgo lo que Tú m' faceriste,
que por mí fecist' tanto que más fer non debiste.
Señor, *mercet te pido* de que tanto feciste,
que non me aborrezcas cuand' tanto me quisiste (*Loores*, 97-98).

Este fragmento de plegaria y loor encuentra fundamento en el repaso de los relatos neo y veterotestamentarios realizado en las cuadernas previas: las prácticas devocionales judías son el punto de partida, son las que María conoce y cumple con el niño Jesús — “circuncidest' al niño, como la ley mandava / [...] / Al cuarenteno día de la su parición / Ofreciste'l en templo, recibio'l Simeón” (*Loores*, 33ab)—; sin embargo, durante el poema, se construye la distancia que la cristiandad habrá de tomar al desarrollar la nueva devoción: “Madre, en el tu parto *nuevos signos cuntieron*: / [...] / de gozo e de *paz nuevos cantos* oyeron” (28). La Pascua será la fiesta que marque, en *Loores* —y en *Misa*—, la distancia entre las dos devociones: Jesús celebra la Pascua —fiesta evidentemente colectiva— y es entonces cuando decreta el nuevo ritual en torno al cual se cohesionará la cristiandad —incluso aludida extradiegeticamente en 57c—:

Celebró la gent' Pascua, cenó con sus amigos;
fizo decretos nuevos, destajó los antiguos;
[...]
Estando a la cena, fizo su testamento;
en el pan, en el vino, fizo *grant sacramento*;
púsonos de su muerte un fuert' remembramiento;
desí lavó los pies, dio *nuevo mandamiento* (*Loores*, 56-57).

Después del relato del establecimiento de la Eucaristía y antes de dar pie al fragmento de plegaria y loor antes comentado (cf. 78-98), se dedican veinte cuadernas al relato de la pasión, que concluyen con la delimitación de comunidades al diferenciar a la *gente descreída* de la cristiandad, apelada ya como Iglesia, que se benefician del sacrificio:

E aún fizo más *la gente descreída*:
en el diestro costado diol' una *grant ferida*;
manó end' sangr' e agua, salud de nos e vida,
por end' sancta Iglesia del mueso fue guarida (*Loores*, 77).

Al primer fragmento de plegaria y loor, seguirá la consolidación de la antes mencionada Iglesia, manifiesta mediante una serie de prácticas ya de difusión²⁰⁴ ya devocionales en torno a la resurrección: la propuesta extradiegética de devoción a la cruz como metonimia —“Adoremos la cruz e en Christo creamos” (*Loores*, 99)—; el ritual de guardar el domingo, desechando la sacralidad del sábado en la devoción judía —“¡Vaya dormir el sábado, ca ya perdió el fado! / [...] / guardemos el domingo como nos es mandado” (105-106)—; la cohesión de los discípulos como religiosos vinculados por su fe y sus deberes, y por la gracia divina— “Fueron los cardenales en la fe confirmados / qué farién o qué non fueron bien castigados / fueron de Sancto Spíritu una vez aspirados” (129)—; la predicación y el ritual del bautismo —“A toda criatura mandó que predicasen / demostrólis la forma con la cual bapteassen” (131); la plegaria colectiva de los discípulos que da pie a la integración de Matías en lugar de Judas —“ellos bien lo rogaron e Él bien los oyó” (141)—.

Finalmente, la obra concluye con el segundo pasaje de plegaria y alabanza, esta vez con una propuesta de devoción dirigida a María, manifiesta en el reconocimiento intra y extradiegético de la totalidad de los orantes como hijos de María; en estas cuadernas se une, además, la comunidad ultraterrena para participar en la práctica devocional de la alabanza mariana:

Varones e mugieres, por Madre te catamos;
 Tú *nos guía*, Señora, *com' tus fijos seamos*;
 pecadores e justos tu merced esperamos,
 fernos ha Dios la suya por ti, como fiamos.

Ángeles e arcángeles, tronos e señores,
 apóstolos e mártires, justos e confesores,
 con stolas e manípulos *cantan a ti loores* (*Loores*, 218-219).

La plegaria final de *Loores* muestra una importante gradación de lo colectivo a lo individual: se ruega primero por la totalidad —vivos y muertos—, con especial énfasis en los que sufren, considerando también a quienes no tienen una necesidad específica —los *pacíficos*—, e incluso a quienes no pertenecen a la comunidad cristiana —los *errados*—.

Acorri a los vivos, ruega por los pasados,
 conforta los enfermos, converti los errados,
 conseja los mezquinos, visita los cuitados,
 conserva los pacíficos, reforma los irados (*Loores*, 227).

²⁰⁴ Véase 4.1.

El texto sigue con el ruego, ahora centrado en la comunidad cristiana, dedicando sendas cuadernas a los dos grupos en los que se divide *de facto* la cristiandad medieval: religiosos y laicos.

Madre, contien' las órdenes, salva las clerecías,
alarga la credencia, defiende las monjías;
[...]
Esfuerza a los flacos, defiendi los valientes,
alivia los andantes, levanta los yacientes (*Loores*, 228-229).

Por último, se encuentran las tres cuadernas en las que la plegaria se convierte en un ruego individual, sin embargo, en la primera, la voz lírica no ruega por sí mismo, sino por *sus* comunidades, sus allegados, al final de los cuales se incluye. En la segunda cuaderna, la plegaria es ya por el orante mismo, sin embargo, encontramos de nuevo una voz lírica indefinida, un yo con el que puede identificarse cualquier orante pecador. En la tercera cuaderna del conjunto, aparece ya la voz lírica del clérigo autor, el *trovador* que *est romance fizo*:

Madre, merced te pido *por mis atenedores*;
ruégot' *por mis amigos*, que siempre los mejores;
rescibi en comienda parientes e señores;
en ti nos encargamos todos los pecadores.

Por mí, que sobre todos pequé, merced te pido;
torna sobre mí, Madre, no m' echés en olvido,
traíme del pecado, do yago embebido,
preso só en Egipto, los vicios m' han vendido.

Aun merced te pido: *por el tu trovador*,
qui est' romance fizo, fue tu entendedor,
seas contra tu fijo por elli rogador,
recábdali limosna en casa del Criador (*Loores*, 230-232).

Si bien, la gradación lleva la plegaria de lo colectivo a lo individual, la última cuaderna de *Loores* regresa a la plegaria por la comunidad —esta vez también extradiegética—, en la cual lo que se pide es la guía para llegar a la última y perfecta consolidación comunitaria: *el regno celestial*.

Ruega por la paz, Madre, e por el temporal,
acábdanos salud e *cúrianos* de mal,
guíanos en tal guisa por la vida mortal,
com' en cabo hayamos el regno celestial (*Loores*, 233).

Entre las obras cristológicas, el desarrollo de la devoción en *Infancia* se separa del resto del corpus, ya que la devoción se presenta, desde muy temprano en el relato, como la disposición para cumplir con la voluntad divina; y también porque la obra opone, sucesivamente, la presencia y la

ausencia de devoción. En primer lugar, la devoción se manifiesta mediante la peregrinación de los tres reyes con el objetivo de adorar al niño, que establece un modelo —comunitario— de romería: “Los Reyes sallan de la çibdat / [...] / Entraron en los Reys mucho omildosos / [...] / ofrecieron oro e ençiense e mirra” (*Infancia*, 27-38). A la devoción manifiesta de los tres reyes se opone la ausencia de devoción de Herodes —la nula disposición para cumplir la voluntad divina—, cuya reacción será ordenar la matanza de los inocentes. Esperanzadoramente, la falta de Herodes encuentra su derrota en el desarrollo de una devoción colectiva, manifiesta de forma gozosa tanto en el cielo —con sus cantos— como en la tierra —con la fiesta—:

Dexemos los moçuelos
e non ayamos dellos duelos;
por quien fueron martirjados
suso al çielo son levados;
cantarán siempre delante Él
en uno con Sant Miguel;
la gloria tamaña será
que nunca más fin non havrá
destos niños que siempre fiesta façedes (*Infancia*, 72-80).

La sagrada familia protagoniza la segunda peregrinación del relato, igualmente motivada por la devoción: José, también como modelo indudable, se muestra completamente dispuesto a con la voluntad de Dios, comunicada por el ángel:

Josep yazía adormido,
el ángel fue a él venido.
Dixo: “Lieva, varón e ve tu vía,
fuye con el niño e con María;
vete para Egipto,
que así lo manda el escripto”.
Levantóse Josep mucho espantado,
pensó de conplir el mandado.
Prende el niño e a la madre
e el guiólos como padre (*Infancia*, 84-93).

La peregrinación se verá obstruida por los dos ladrones, uno de los cuales se apega al modelo común de beneficiario de los *Milagros*, en los cuales el pecado convive con una incipiente devoción —entendida aquí tan sólo como inclinación— hacia la sagrada familia. Esto será suficiente para realizar una obra de misericordia hacia los peregrinos: “por caridat / e por amor de piedat, / [...] / en mi casa alvergaremos” (*Infancia*, 121-125). Con ello, el buen ladrón se opone a la voluntad del mal ladrón, completamente falto de devoción. La incipiente devoción del buen ladrón y,

posteriormente, de su esposa, permite el desarrollo del milagro de curación de su hijo leproso y, consecuentemente, la derrota del ladrón no devoto cuando el buen ladrón ayuda a escapar a los peregrinos; paralelamente, la devoción, originalmente individual de cada uno de los padres, se perfecciona al convertirse en una devoción familiar y trascendente, manifiesta en la alegría y alabanzas de la madre e implícita cuando el buen ladrón pide encomendar a su hijo recién curado a los peregrinos.

“Huésped, en buen día a mi casa viniestes,
que a mi dijo me diestes;
et aquel niño que allí yaz
que tales miraglos faz,
atal es mi esperança
que Dios es sines dubdança”
Corre la madre muy gozosa (*Infancia*, 188-194).

merçet les començó a pedir,
que el dijo que Él había sanado
suyo seya acomendado
atento gelo acomendó de fuerte
que suyo fue' a la muerte (*Infancia*, 209-213).

El final de la obra opone, por tercera vez, la presencia y la falta de devoción en las figuras de Dimas —“luego quel' vio, en Él creyó / e merçet le demandó” (*Infancia*, 230-231)— y Gestas —“El fi de traidor quando fablava, / todo lo despreçiava” (234-235)—. Si bien se trata de manifestaciones individuales, la conclusión de la obra, que ya ha asentado modelos devocionales —de peregrinación, de cumplimiento a la voluntad divina, de alabanza y ruego— permite la lectura de los dos ladrones como metáfora de las posibilidades de salvación o condena consecuentes a la presencia o ausencia de devoción:

Este fue en infierno miso
e el otro en paraíso.
Dimas fue salvo
e Gestas fue condempnado (*Infancia*, 240-243).

Por su parte, el *Sacrificio de la Misa* es la obra en la cual, por su temática, resulta más evidente la consolidación de una comunidad cristiana armónica mediante la participación colectiva en el ritual de la misa, en el cual quedan insertas las plegarias y expresiones de alabanza y

gratitud.²⁰⁵ La obra propone, por un lado, la práctica adecuada del ritual eucarístico como una vía accesible para todos —justos y pecadores— que conduce a la salvación trascendente; esta práctica se sustenta —al igual que la plegaria y alabanza de *Loores*— en la exposición de las prácticas cristianas y su delimitación frente a su antecedente judío:

Celebrase *su pascua* pueblo de Israel,
asado lo comiesen, non cocho, el añel;
eciesen de la sangre tãú con un pincel,
non pasarié la puerta esi ángel crüel (*Misa*, 149).

Semejar m'yé, señores, si a todos vos plaz,
el antiguo cordero que fincase en paz;
tornemos al nüevo, todo nuestro solaz,
ca todo el provecho a nos en Él nos yaz (*Misa*, 157).

En el día precioso *de la Pascua mayor*,
que es resurrección del *nuestro Salvador*,
la su carne comemos, de pan ha el sabor,
la su sangne bebemos, ¡grado al Criador! (*Misa*, 160).

Si bien, se toma como punto de comparación la figura del cordero sacrificado que alimenta con su carne y salva con su sangre a los respectivos pueblos, la propuesta en la obra se dirige a señalar los límites de ambas devociones y, consecuentemente, de ambas comunidades. Los ritos judíos se plantean como válidos sólo por ser antecedente de los cristianos,²⁰⁶ y se exponen como rituales siempre perfectibles, ya sea por pertenecer, según el texto, a una creencia sustituida por la *nueva ley* —“Cristo fue el Cordero, [...] / fue cerradura de la leý primera, / e ordenó la nueva firme e verdadera” (*Misa*, 58)— o bien, por ser rituales con los que se vincula una comunidad errada —“En el pan y el vino, [...] / cuerpo es de don Cristo, el nuestro Salvador; / *qui esto non creyese serié en grant error*” (*Misa*, 162)— de la que cual la comunidad cristiana puede y debe diferenciarse al compartir la creencia y los rituales devocionales que posibilitan la salvación:

Los de la leý nueva tal creencia tenemos,
ca la su sancta sangne cutiano la bebemos;
qui esa non bebiere, escripto lo lemos,
que *salvar non se puede* e así lo creemos (*Misa*, 95).

²⁰⁵ Llama la atención la cuaderna 296, única en el poema en la cual el agradecimiento no se inserta dentro de la misa, ya que se trata la gratitud del yo lírico ante la guía divina para escribir la obra. La voz lírica agradece en plural y compara el auxilio divino recibido con el brindado a los peregrinos, siendo la única referencia en la obra a esta práctica devocional: “Gracias al Criador que nos quiso guiar, / que guía los romeros, que van en Ultramar” (*Misa*, 296).

²⁰⁶ Véase 3.1.

Misa y Signos son las obras del corpus que proponen una devoción directamente dirigida a Cristo, en la cual la Virgen y los santos, aunque son tenidos en cuenta (cf. *Misa*, 231-232), no son necesariamente intermediarios en las prácticas devocionales —“Desent ruega el preste a la cort celestial, / ángeles e arcángeles, a Cristo, que más val” (*Misa*, 81)—. Por lo tanto, en *Misa*, el énfasis del ritual compartido está puesto en el prodigio de la eucaristía y la práctica de la comunión, rodeada de las alabanzas, agradecimientos y plegarias que conforman el rito.

Los religiosos se presentan, por mandato divino, como el grupo que tiene el privilegio de conducir el ritual y regular la participación en la eucaristía: “Ordenaron obispos, otros prestes menores, / por servir los altares por solver los pecadores” (*Misa*, 30). De la misma forma, serán ellos los que enuncien las alabanzas y plegarias durante la misa:

El oficio que luego comienzan los cantores,
demuestra *los suspiros, la gloria, los loores,*
los kirios, las plegarias e los grandes clamores
que facién por don Cristo los antigos señores (*Misa*, 34).

Sin embargo, las plegarias, aunque dirigidas por los religiosos, serán constantemente comunitarias: ya sea de parte del clérigo por la comunidad entera, incluyendo a la ultraterrena, —“Mientras leý el preste esta sancta leición, / por muertos e por vivos él faz oración” (*Misa*, 37ab)— o bien, de parte de la comunidad entera por todos —“ende deben rogar todos de corazón / que Dios a elli oya la su petición” (*Misa*, 37cd). Las plegarias del religioso que canta la misa por la Iglesia, los pueblos, los pecadores, los enfermos, los fieles y otras partes de la comunidad, son constantes a lo largo del ritual (cf. *Misa*, 100-105, 133-134, 141, 223-226, 230-231) y se encaminan al ruego por la salvación colectiva:

Desende face ruego al Padre celestial,
por sí e por los homnes del pueblo terrenal,
que en su merced fían non en otro cabdal,
que les dé part alguna en la cort spirital (*Misa*, 230).

Entre las plegarias enunciadas colectivamente, sin duda, resalta en *Misa* el *Padre Nuestro*, no sólo por las veinte cuadernas (*Misa*, 248-267) dedicadas a explicar su historia y estructura, sino también por su lugar fundamental como manifestación de la devoción colectiva al tratarse de una plegaria mostrada y compuesta por el mismo Cristo —“mostrolis [a sus discípulos] Pater Noster, sermón abreviado, / de la su sancta boca compuesto e dictado” (253)—, misma que el cura puede entonar al unísono con toda la feligresía y que será provechosa, a la vez, para los orantes y para la totalidad de la comunidad cristiana:

Desent amonéstalos que piensen de orar,
que el mal enemigo no los pueda tentar;
digan el *Pater Noster*, piensen bien de rogar,
que les dé Dios fin buena, en Cielo buen logar.
[...]
El santo Pater Noster oración es divina,
de vivos e de muertos es sancta medicina (Misa, 248-250).

Es comprensible entonces que la voz lírica termine la obra solicitando, precisamente, esta oración a todos sus receptores, invitando, al final del poema, a la práctica devocional colectiva que —sin las restricciones espacio-temporales de la misa— queda accesible para el beneficio constante, y simultáneo, del individuo orante y de la comunidad:

Señores e amigos, cuantos aquí seedes,
mercet pido a todos por la ley que tenedes,
de sendos Pater Nostres que me vos ayudedes,
a mí faredes algo, vos nada non perdredes (*Misa, 297*).

Dos cuadernas antes, se señala el final del ritual de la misa. Si la celebración eucarística es la actualización del prodigio que confirma la salvación, debe terminar —como ocurre después de presenciar un prodigio— con una manifestación de agradecimiento colectivo: “dízenli: *Deo gratias*, todos con voz alzada” (*Misa, 295d*).

Ahora bien, si en las hagiografías y en las obras marianas los sucesos prodigiosos protagonizados o intermediados por los santos son la vía que genera el perfeccionamiento o confirmación de la devoción que consolida la comunidad, en *Misa*, el prodigio eucarístico no sólo será la vía, sino que implicará, en sí mismo, la consolidación de la comunidad: durante la comunión los feligreses, luego de rezar, se reúnen, en medio de alabanzas y gozo, para llevar a cabo un ritual colectivo que generará el bien común, es decir, la comunión y las prácticas devocionales que la acompañan se señalan como conducentes a la consolidación de una comunidad armónica.

comulga ende toda esa sociëdat,
canta el coro laude de grant solempnidat.
D’esti comulgamiento, d’esta paz general,
de que *comulgan todos* bien es, ca non es mal;
saber por qué es esto respuesta natural
placer debe a todos, ca es bien comunal (Misa, 283-284).

Sin embargo, el ritual de la misa es una práctica propuesta para la comunidad terrena, misma que, aunque perfeccione su devoción está, en su conjunto, marcada por el pecado y parece ser

incapaz de alcanzar una consolidación totalmente armónica perdurable más allá de momentos y espacios acotados. Con esto en mente, la comunión se acota “ca non puede el ome siempre limpio estar” (*Misa*, 286c²⁰⁷) y se explican así los límites, —que no sólo ejercen coerción, sino que, como parte de la práctica dan cohesión a la feligresía— que restringen la comunión al domingo y a la fiesta de Pascua (288), con previa confesión (cf. 287). Estas restricciones conducen a una práctica alternativa que, al igual que la comunión, conlleva en sí misma la consolidación de la comunidad durante el ritual: *tomar la paz* con devoción y sin odio implica también un momento de beneficio colectivo en que la comunidad se une armónicamente:

Fue estonz establecido, *en vez de comulgar,*
que cutiano viniesen *todos la paz tomar;*
porque cada domingo non podían comulgar,
fue el pan benedicto puesto en su logar.

Qui paz quiere tomar o pan de bendición,
debe venir devoto *con grant devoción;*
non debe traer odio entre su corazón,
non más que si quisiese rescibir comunión

Qui la paz va tomar o el pan benedicto
de pecados mortales debe seer bien quito;
tenga el corazón en comunión bien fito,
si non, en el infierno dará mucho mal grito (*Misa*, 289-291).

La advertencia de la última cuaderna citada se vincula directamente con el temor trascendente al Juicio final, que subyace en todas las obras y que es el eje fundamental —tratado también en *Loores* (170-194) y, tangencialmente, en *Duelo* (101-102)— para el desarrollo del tema de la devoción en los *Signos del Juico Final*.

Signos es la única obra que, por su temática, puede plantear la existencia de una devoción perfecta: la de aquellos que al final de los tiempos serán congregados entre los justos. En el resto de las obras, esta se presenta, exclusivamente, en los miembros de la comunidad ultraterrena que, como parte de la corte celestial, acompañan a la Virgen (cf. *Milagros*, VII.169; *Oria*, CXXI) o reciben a los santos cuando mueren (cf. *Oria*, CXCIX-CC; *Millán* 302-307, *Domingo*, 522-526). La imagen es constante, se trata de una comunidad pacífica y completamente armónica, dedicada

²⁰⁷ Aunado a esto es importante considerar que, en el contexto de producción de las obras, el ritual eucarístico no necesariamente implicaría comer y beber el pan y en vino sacramentados: “From the twelfth century onward, most Christians’ experience of the Eucharist was not the reception of sacramental Communion by the individual but rather the viewing of the consecrated Host as it was raised on high by the priest (the *elevatio*)” (Scarborough, 2018:67).

exclusivamente a las prácticas devocionales: las procesiones —en las cuales puede verse una reminiscencia, aunque ordenada y perfecta, de la peregrinación—, la oración —intercesora— y las alabanzas. *Signos* es la obra que abre a todos la posibilidad, antes restringida a los santos —y a algunos beneficiarios marianos—, de formar parte de esta comunidad paradisiaca, o bien, de ser definitivamente expulsado de ella:

oírlo han los muertos, quisque en su capseta,
[...]
Quantos nunca nascieron e fueron engendrados,
quantos almas ovieron, fueron vivificados,
[...]
todos en aquel día allí serán juntados.

Quantos nunca murieron en qualquiere edat,
o ninnos o eguados o en grant vedat (*Signos*, 22-24).

Signos, asemejándose en esto a *Infancia*, opone la presencia contra la falta de devoción, y sencillamente propone la primera como vía para salvarse y la segunda como vía para condenarse; en la obra no se delimita la devoción cristiana separándola de otras, sino que se configuran dos comunidades trascendentes y atemporales: la de los condenados y la de los justos, los primeros marcados por el pecado y la falta de devoción, los segundos por la devoción, “Serán puestos los justos a la diestra partida, / los malos a siniestro, pueblo sines medida” (*Signos*, 25).

Cabe recordar que la devoción puede gradarse desde la inclinación hasta la disposición a cumplir con la voluntad divina y que Cristo, en los Evangelios, señala como segundo en importancia el mandamiento que dicta “amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Mt 22, 39),²⁰⁸ antes de exponer en su predicación las obras de misericordia como un parámetro para distinguir a los justos de los pecadores (cf. Mt 25, 34-46), de ahí se sigue que los justos se diferencien de los condenados por su devoción, es decir, por su disposición a cumplir con esa voluntad divina, la del amor al prójimo, que conlleva un beneficio o perjuicio comunitario:

Tornar·s ha a los justos el Reï glorïoso,
ferlis ha un sermón temprado e sabroso:
[...]
Recebit gualardón de lo que me serviestes,
ca quando ovi famne vos bien me apaciestes,

²⁰⁸ Cf. Mt 12, 31; Lc 10, 27; en el Evangelio de Juan, se señala además el carácter novedoso de este mandamiento que será el que identifique —y cohesionese— a la cristiandad: “Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros. *En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros*” (Jn 13, 34-35).

vidiéstesme sediento, bien a beber me diestes,
si me mandió vestido, de grado me vestiestes.

Quando a vuestras puertas demandava posada,
vos luego me la diestes con voluntat pagada (*Signos*, 27-29).

Idvos los maledictos, ministros del peccado,
[...]
Quando famne avía, andava muy lazdraro,
oírme non quisiestes, nin darne un bocado;
si yo grat ser avía non aviédes cuidado,
e muy bien vos guardastes de darne hospedado (*Signos*, 31-33).

La obra propone, además de las obras de misericordia, las prácticas devocionales ya expuestas en el resto del corpus. Los cristianos, como colectividad, tienen la aspiración de integrarse con los justos, sin embargo, ante la certeza de que en vida su devoción es imperfecta por la presencia del pecado, la obra propone la consciencia constante de las consecuencias de los actos e invita a quienes comparten la fe en Cristo a vincularse no sólo mediante el esfuerzo por mejorar la vida —lo cual implica inclinarla hacia la voluntad divina—, sino mediante la plegaria y la alabanza:

Los qui somos christianos e en Christo creemos,
si estas visiones escusarlas queremos,
mejoremos las vidas, penitencias tomemos,
ganaremos la Gloria, el mal escusaremos.

Digamos Pater Noster que nos esto ganemos,
laudemos la Gloriosa, mercet nos li clamemos,
todos Ave María a su honor *cantemos*,
que nos con el su Fijo e con ella regnemos (*Signos*, 76-77).

En términos devocionales, reinar con *su Fijo* implica el perfeccionamiento último de la devoción, por fin, las prácticas devocionales antes analizadas podrán llevarse a cabo de forma trascendente y atemporal: las alabanzas ya son ultraterrenas y eternas, la peregrinación ya no llega a un templo, sino al Cielo:

por seculorum secula conmigo regnaredes;
bivredes en grant gloria, nunca pesar veredes,
siempre laudes angélicas ante mí cantaredes (*Signos*, 30).

El Reï de los reyes, [...]
con su processión rica, pero El delantero,
entrará enna gloria del Padre verdadero

La compaña preciosa, de Christo consagrada,
[...]
entrará en el cielo, *alegre e pagada*,
rendiendo a Dios gracias, a la Virgen ondrada (*Signos*, 49-50).

Como la última de las gracias eternas a las que accederán los justos, en *Signos* se señala, una cuaderna antes de pedir la guía de Jesús y María para llegar ahí, la gracia de pertenecer a una compañía, a una comunidad absolutamente armónica, reunida con un mismo propósito, únicamente dirigido a la devoción. “Todos avrán femencia en laudar al Sennor / avrán entre sí todos caridat e amor” (*Signos*, 59ab). Es esta la comunidad perfecta que se busca en todas las obras, pero que logra su consolidación, tan sólo, en el plano ultraterreno al final de los tiempos.

CONCLUSIONES

La presencia de la comunidad, como se dijo en las primeras páginas de esta investigación, es un hecho evidente para cualquier lector familiarizado con la literatura medieval; la importancia de la comunidad es también incuestionable no sólo en la literatura, sino en la cultura del medioevo. Lo que se ha expuesto y analizado a lo largo de estas páginas es que la comunidad, en estas obras, no es tan sólo un elemento útil para situar los relatos y a sus personajes, no se trata de una cristiandad homogénea y monolítica, no es solamente la colectividad difusa que observa pasivamente los hechos. La presencia de la comunidad, en las once obras analizadas, permite el planteamiento y desarrollo de problemas sociales, morales y doctrinales, así como la exposición de propuestas que beneficien tanto al individuo, como a los grupos.

Son, sin duda, los personajes individuales, y generalmente protagónicos, los que sobresalen: los santos en cada hagiografía, la Virgen en las obras mariana, Cristo en los textos cristológicos; sin embargo, el desarrollo narrativo de cada uno de ellos está vinculado, en todos los casos, estrechamente con la comunidad. Ya sea desde el aislamiento o desde la reintegración, los protagonistas necesitan la convivencia o la oposición con la comunidad para configurarse como modelos dignos de culto. Por su parte, los personajes individuales no protagónicos, necesitan también el auxilio constante de una comunidad activa que puede repudiarlos por sus faltas —para evitar la condena individual y el perjuicio colectivo— pero que procura siempre la reintegración, desde la plena consciencia de la imposibilidad de salvación, tanto corporal como espiritual, en el absoluto aislamiento. Las obras exponen, una y otra vez, que el beneficio individual no tiene cabida si no conlleva un beneficio colectivo: el desarrollo de la santidad no tiene sentido si no es para beneficio de la feligresía; los milagros marianos, aun cuando el beneficiario sea uno, deben darse a conocer para propagar la devoción, y, en última instancia, la salvación misma se plantea siempre como un hecho colectivo y reintegrador, opuesto al aislamiento eterno de la condena.

La identidad religiosa, es decir, la pertenencia a la cristiandad, es lo que cohesiona a la comunidad en estas obras, con una constante tensión entre la totalidad y la parcialidad: la comunidad cristiana se plantea en las obras, por un lado —debido a su contexto ideológico de producción— como una realidad totalizadora, una colectividad única que, a lo largo de los siglos y los continentes, se ha mantenido estable y sólida en circunstancias diversas; sin embargo, este planteamiento —que sólo es claro al analizar las obras del corpus como conjunto—, contrasta y

convive con la plena consciencia, igualmente constante en el corpus, de que la comunidad se configura gracias a la suma de sus partes, es decir, que no se trata de un todo homogéneo, sino de una serie de grupos con características y funciones diferenciadas que tienen en común una misma religiosidad.

Así, la tensión entre totalidad y parcialidad con que se configura la comunidad cristiana permite, entre otras cosas, evidenciar sus tres manifestaciones —parciales— presentes en las obras: la protocristiana, la familiar y la religiosa. Si bien, de forma paradigmática, debía hablarse de una manifestación laica y otra religiosa —familia y clerecía/monacato—, los textos del corpus han hecho necesaria la inclusión del análisis de la manifestación protocristiana de la comunidad, presentada como la comunidad configurada en el momento fundacional en el que se sientan las bases identitarias de un cristianismo incipiente, con lo cual los posteriores cristianos se diferenciarán de la otredad: de los musulmanes —anacrónicamente—, de los romanos y, principalmente, de la comunidad judía. La comunidad protocristiana, manifestación fundacional y definitoria, no se configura como una comunidad estable: se trata de un grupo que, ante la imposibilidad de negar el vínculo de ascendencia con los judíos, lo explica y lo justifica; una cristiandad cuyos personajes individuales y colectivos serán ejemplares y modélicos, pero no paradigmáticos al encontrarse en circunstancias únicas y prodigiosas para el pensamiento cristiano: se trata de la comunidad que puede dar testimonio directo de la vida de Cristo como prodigio de salvación.

Las comunidades familiar y religiosa son manifestaciones de una cristiandad ya institucional y se configuran como las dos únicas posibilidades en las cuales el cristiano puede encontrarse inserto; sin embargo, ambas manifestaciones permitirán la problematización de la convivencia y la salvación. Si bien, el parentesco carnal es un punto de partida en los relatos, la narrativa se encamina siempre al desarrollo y preponderancia del parentesco espiritual: así, la familia carnal, incluso en los casos modélicos, no es la propuesta comunitaria concluyente en estas obras, como tampoco lo son, *per se*, las comunidades religiosas en las cuales, a pesar de fomentarse el desarrollo del parentesco espiritual, es posible la presencia de discordancias y pecados que deberán ser resueltos en las obras. En todos los casos, la propuesta comunitaria de las obras no se encamina, tan sólo, a la configuración de un modelo, sino a la propuesta de una convivencia armónica y perdurable de sus miembros.

La creencia en Cristo cohesiona a la comunidad cristiana, pero no es suficiente para consolidarla, para esto se requerirá que la colectividad, en sus diversas manifestaciones, actúe en consecuencia de las creencias que profesa: la difusión y la práctica devocional, como procesos activos y paralelos, serán las vías propuestas para la consolidación armónica de la comunidad cristiana, ya sea en la tierra o en el más allá.

Si, en un inicio, esta investigación se encaminaba sólo a la configuración de la comunidad, lo que se encuentra en sus manifestaciones son comunidades configuradas pero no consolidadas, ya que en las tres manifestaciones se presenta, en mayor o menor medida, alguna problemática que impide la estabilidad o la armonía del grupo y, consecuentemente, las obras no concluirán sino hasta que estos problemas sean resueltos o hasta dejar clara la esperanza de una comunidad ultraterrena armónica y estable de la que es posible participar si se logra la salvación del alma.

La propuesta de consolidación armónica de la comunidad sólo es posible, en el contexto del corpus, mediante la práctica devocional dirigida hacia Dios, la Virgen o los santos y la simultánea difusión de los prodigios causados o causantes de tal devoción. Será sólo mediante la devoción y la difusión que la comunidad cristiana alcance, narrativamente, la armonía, ya sea por tiempo indefinido hacia el final de la obra o de algún episodio prodigioso; o bien, por toda la eternidad cuando la devoción y difusión —o el testimonio— tienen lugar en la comunidad ultraterrena, siempre partícipe, presente y activa, en las dinámicas comunitarias de estas obras.

Analizar las obras de Berceo, en su conjunto y a la par de las dos anónimas contemporáneas, ha cumplido con el objetivo de tener una perspectiva amplia de la configuración de la comunidad: las categorías de asilamiento y reintegración, así como las manifestaciones de la comunidad y las relaciones entre ellas no serían evidentes en un corpus más acotado. Así, este análisis conjunto de las once obras que aquí se han tratado permite exponer las propuestas constantes que recorren toda la producción del clérigo riojano y llegan, con bastante cercanía a la coetánea *Vida de Santa María Egipciaca*, estrechamente emparentada por compartir la pertenencia al género hagiográfico con buena parte de la obra de Berceo. Por su parte, el *Libro de los Tres Reyes de Oriente* ha servido como contraste con el resto del corpus, ya que es el más disímil del conjunto; aunque propone también la devoción y la difusión como medios para la consolidación comunitaria, se separa evidentemente del resto por su tendencia hacia el ámbito de lo privado, centrado en la comunidad familiar.

La configuración y consolidación de la comunidad resultan ser, como se ha visto, complicadas, extensas y llenas de matices; consecuentemente, quedaron fuera de esta investigación planteamientos y análisis con los que sería pertinente complementar el trabajo hasta ahora realizado, por ejemplo, un estudio puntual de las comunidades judía y musulmana en relación con los ejes temáticos aquí expuestos; el análisis de los espacios en los cuales, y en torno a los cuales, se configura la comunidad y la manera en que estos espacios condicionan la configuración comunitaria; el estudio, también puntual, de formas discursivas como las plegarias —formularias y narrativas— no sólo como una de las prácticas devocionales, sino enfocado en el papel de la comunidad configurada dentro de la plegaria; estos son algunos de los posibles caminos por los cuales esta investigación podría continuar con el fin de arrojar una perspectiva más completa sobre la configuración y consolidación de la comunidad en estas obras.

Ahora bien, el análisis de los personajes colectivos, su configuración y consolidación comunitaria puede llevarse a cabo, de forma paralela, en otras obras del medioevo, más o menos vinculadas con el corpus que aquí se presenta, lo cual permitiría evidenciar los límites y particularidades de este corpus en tanto poesía narrativa cristiana con objetivos explícitamente doctrinales.

Como se ha dicho en los párrafos anteriores, los personajes protagónicos sobresalen en las obras, pero realizar una lectura como la propuesta a lo largo de esta investigación, enfocada no en los protagonistas individuales, sino en las colectividades, resulta pertinente en tanto que lleva la atención al reflejo literario de dinámicas sociales coetáneas a las obras, sin las cuales estas últimas sólo pueden comprenderse parcialmente; asimismo, esta lectura, pone de manifiesto los mecanismos narrativos mediante los cuales la colectividad se presenta y da sentido al desarrollo de los personajes individuales; ayuda, además, a romper con el lugar común en que se ha convertido el carácter colectivo del medioevo y la paradójica atención —escasa o nula— que se le otorga a los personajes colectivos, secundarios e incidentales. Finalmente, esta lectura permite hacer palpable la posibilidad de actualización de las obras, que incluyen constantemente —aunque aquí sólo se tratara de forma tangencial— a la comunidad extradiegética y la hacen partícipe de la difusión y devoción necesarias para la consolidación de la comunidad.

En última instancia, la lectura de estos textos enfocada a la comunidad nos ubica, por una parte, en una propuesta comunitaria arraigada a su contexto de producción: pone ante nuestros ojos de lector del siglo XXI a esas *yentes* comunes convertidas en personajes literarios medievales y

nos otorga un contexto desde el cual acercarnos a las obras; por otra parte, nos da muestra de la vigencia de los textos: la pertenencia a la comunidad y sus diversas manifestaciones, los mecanismos de aislamiento y la reintegración, y el reflejo literario de todo esto son aspectos que siguen presentes en nuestros días. Detenerse a analizar a la comunidad cristiana en estas obras muestra la complejidad con que se plantea literariamente y, al delimitarla, se evidencian las comunidades con las que convive.

Las preguntas que surgen de estas páginas pueden extrapolarse de lo literario, con el fin de cuestionar cómo se configuran nuestras comunidades hoy en día, cómo se manifiestan, y más importante aún, qué propuestas encontramos en nuestros discursos y narrativas para alcanzar una consolidación comunitaria armónica.

BIBLIOGRAFÍA

CORPUS: EDICIONES CITADAS

- BERCEO, GONZALO DE, *Del sacrificio de la misa*, Pedro M. Cátedra (ed.) en *Obra completa*, Isabel Uría (coord.), Madrid: Espasa-Calpe, 1992.
- _____, *La Vida de Santo Domingo de Silos*, Brian Dutton (ed.), London: Tamesis Books Limited, 1978.
- _____, *Loores de Nuestra Señora*, Nicasio Salvador Miguel (ed.) en *Obra completa*, Isabel Uría (coord.), Madrid: Espasa-Calpe, 1992.
- _____, *Milagros de Nuestra Señora*, Fernando Baños Vallejo (ed., estudio y notas), Madrid: Real Academia Española, 2011.
- _____, *Poema de Santa Oria*, Isabel Uría Maqua (ed., introd. y notas), Madrid: Castalia, 1987.
- _____, *Signos que aparecerán antes del juicio final. Duelo de la virgen. Martirio de San Lorenzo*, Arturo M. Ramoneda (ed., introd. y notas), Madrid: Castalia, 1980.
- _____, *Vida de San Millán de la Cogolla*, Brian Dutton (ed.), London: Tamesis Books Limited, 1967.
- Libro de los tres reyes de Oriente. Vida de Santa María Egipciaca* en Carina Zubillaga, *Poesía narrativa clerical en su contexto manuscrito. Estudio y edición del Ms.ESC.K-III-4*, Buenos Aires: Dunken, 2014.

CORPUS: EDICIONES CONSULTADAS

- BERCEO, GONZALO DE, *El libro de los Milagros de Nuestra Señora*, Jesús Montoya Martínez (ed. y estudio), Granada: Universidad de Granada, 1986.
- _____, *La Vida de santo Domingo de Silos de Gonzalo de Berceo*, Aldo Ruffinatto (estudio y ed.), Logroño: CSIC, Instituto de Estudios Riojanos, 1978.
- _____, *Milagros de Nuestra Señora*, Juan Manuel Rozas López (ed.), Barcelona: Plaza y Janés, 1986.
- _____, *Milagros de Nuestra Señora*, Michael Gerli (ed.), Madrid: Cátedra, 1996.
- _____, *Milagros de Nuestra Señora*, Fernando Baños (ed., pról. y notas), Isabel Uría (estudio introductorio), Barcelona: Crítica, 1997.
- _____, *Milagros de Nuestra Señora*, Juan Carlos Bayo e Ian Michael (eds.), Madrid: Castalia, 2006.
- _____, *Obra completa*, Isabel Uría (coord.), Madrid: Espasa-Calpe, 1992.
- _____, *Obra completa*, Carlos Clavería y Jorge García López (ed.) Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 2003.
- _____, *Obras completas*, Brian Dutton, *et al.* (estudio y ed.), London: Tamesis Books Limited, 1971.
- Libro de la infancia y muerte de Jesús. Vida de Santa María Egipciaca* en *Antigua poesía española lírica y narrativa*, Manuel Alvar (selección, pról. y ed.), México: Porrúa, 2005.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALFONSO X, 2010. *Las Siete Partidas del Sabio rey don Alonso el IX (sic). Tomo III, que contiene la 6ª y 7ª [glosadas por el Lic. Gregorio López del Consejo Real de Indias de S. M.]*, Alicante: Biblioteca Virtual de Cervantes. [Reproducción facsímil de la edición de Madrid, 1830, <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc736w4>]
- ALVAR, MANUEL, 1980. “Clerecía y juglaría en la *Vida de Santa María Egipciaca* y en el *Libro de la infancia y muerte de Jesús*”, en *Historia y crítica de la literatura española. Edad Media*, A. Deyermond (coord.), F. Rico (dir.), Barcelona: Crítica, pp. 158-160.
- _____, 2005. (ed.) *Antigua poesía española lírica y narrativa*, México: Porrúa.
- ANCOS, PABLO, 2015. “Judíos en el mester de clerecía”, en *Literatura y ficción: “estorias”, aventuras y poesía en la Edad Media*, M. Haro Cortés (coord.), vol. 1, Valencia: Universitat de València, pp. 275-293.
- BAÑOS VALLEJO, FERNANDO, 1994. “Plegarias de héroes y de santos: más datos sobre la ‘Oración narrativa’”, *Hispanic review*, 62:2, pp. 205-215.
- _____, 2003. *Las Vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid: Laberinto.
- _____, (ed, estudio y notas), 2001a, *Milagros de Nuestra Señora*, Madrid: Real Academia Española.
- _____, 2011b. “El ermitaño en la literatura medieval española: arquetipo y variedades”, en *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, J. Á. García de Cortázar y R. Teja Casuso (ed. y coord.), Aguilar de Campoo: Fundación Santa María La Real, Centro de Estudios del Románico, pp. 123-151.
- BASCHET, JÉRÔME, 2009. *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, J. Le Goff (prol.), A. Vázquez Barrón y M. Sánchez Ventura (trad.), México: Fondo de Cultura Económica, Embajada de Francia en México.
- BASTERO DE ELEIZALDE, JUAN LUIS, 2010. *El Espíritu Santo y María. Reflexión histórico-teológica*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Biblia de Jerusalén*, 1999. José Ángel Ubieta López (dir.), Bilbao: Desclée de Brouwer.
- CACHO BLECUA, JUAN MANUEL, 1998. “Nunca quiso mamar leche de mugier rafez”, en *Actas del I Congreso la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Santiago de Compostela 2 al 6 de diciembre de 1985*, V. Beltrán (coord.), Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, PPU, pp. 209-224.
- CAMPBELL, JOSEPH, 1959. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México: Fondo de Cultura Económica.
- CARMONA MUELA, JUAN, 1998. *Iconografía cristiana. Guía básica para estudiantes*, Madrid: Akal.
- CATALÁN, DIEGO, 1965. “La Biblia en la literatura medieval española”, *Hispanic Review*, XXXIII, pp. 310-318.
- CUESTA, MARÍA LUZDIVINA, 1997. “Notas sobre las relaciones paterno-filiales en la narrativa castellana medieval”, *Scriptura*, 13, pp. 193-206.
- DEYERMOND, ALAN, 1978. “La estructura tipológica del Sacrificio de la Misa de Berceo”, *Berceo*, 94-95, pp. 97-104.
- _____, 1981. “Sobre la técnica literaria de los Loores de Berceo” en *Actas de las III Jornadas de estudios berceanos*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- DIEZ DE VELASCO, FRANCISCO, 2006. *Breve historia de las religiones*, Madrid: Alianza Editorial.
- DIZ, MARTA ANA, 1995. *Historias de certidumbre: los milagros de Berceo*, Newark: Juan de la Cuesta.

- DUBY, GEORGES, 1992. *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid: Taurus
- DUTTON, BRIAN (ed.), 1971. *Milagros de Nuestra Señora*, Londres: Tamesis Books.
- ELIADE, MIRCEA, 1998. *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Paidós.
- FOSSIER, ROBERT, 2007. *Gente de la Edad Media*, México: Debolsillo.
- FRADEJAS LEBRERO, JOSÉ, 1992. “Las obras doctrinales de Berceo”, en Gonzalo de Berceo, *Obras completas*, B. Dutton, A. Ruffinato, P. Tesauero, et al. (eds), Madrid: Espasa-Calpe, pp. 89-111.
- FUMAGALLI, MARIATERESA y BEONIO BROCCHERI, 2012. *La estética medieval*, Madrid: Antonio Machado.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, JOSÉ ÁNGEL y RAMÓN TEJA CASUSO (ed. y coord.), 2011. *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María La Real, Centro de Estudios del Románico.
- GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR, 1992. “La mariología en Gonzalo de Berceo”, en Gonzalo de Berceo, *Obras completas*, B. Dutton, A. Ruffinato, P. Tesauero, et al. (eds.), Madrid: Espasa-Calpe, pp. 61-87.
- GARIANO, CARMELO, 1965. *Análisis estilístico de los “Milagros de Nuestra Señora” de Berceo*, Madrid: Gredos.
- _____, 1978. “Loores de Nuestra Sennora, un *compendium historiae salutis*”, *Berceo*, 94-95, pp. 133-190.
- GARCÍA LÓPEZ, JORGE, 2006. “La Biblia en Gonzalo de Berceo y en el *Libro de Alexandre*”, *Via Spiritus*, 13, pp. 7-17.
- GENETTE, GÉRARD, 1972. *Figures III*, Paris: Éditions du seuil.
- GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO, 2008. *Plegaria y profecía: formas del discurso religioso en Gonzalo de Berceo*, Buenos Aires: Circeto.
- _____, 2009. “La dinámica binario-ternaria de los *nomina mariae* en el prólogo de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo”, *Medievalia*, 41, pp. 19-41.
- GOODE, TERESA CLARA, 1933. *Gonzalo de Berceo: “El Sacrificio de la Misa”, a study of its symbolism and of its sources*, Washington: The Catholic University of America.
- GUGLIELMI, NILDA, 2008. *Ocho místicas medievales (Italia, siglos XIV y XV). El espejo y las tinieblas*, Buenos Aires: Miño y Dávila.
- HUIZINGA, JOHAN, 2012. *El Otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Madrid: Alianza Editorial.
- IOGNA-PRAT, DOMINIQUE, 2013. *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- KLEINSCHMIDT, HARALD, 2000. *Comprender la Edad Media. La transformación de ideas y actitudes en el mundo medieval*, Madrid: Akal.
- LACARRA, MARÍA JESÚS y JUAN MANUEL CACHO BLECUA, 2012. *Historia de la literatura española. 1. Entre oralidad y escritura. La Edad Media*, Barcelona: Crítica.
- LADA FERRERAS, ULPIANO, 1997. “La iteración como elemento organizador del Prólogo en los ‘Milagros de Nuestra Señora’”, *Castilla: Estudios de literatura*, 22, pp. 93-106.
- LE GOFF, JACQUES, 2008. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona: Gedisa.
- _____, 1981. *La naissance du Purgatoire*, París: Gallimard.
- LORING GARCÍA, MA. ISABEL, 2001. “Sistemas de parentesco y estructuras familiares en la edad media”, en *La familia en la Edad Media. XI Semana de Estudios Medievales, Nájera*,

- del 31 de julio al 4 de agosto de 2000, J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 13-38.
- MENÉNDEZ PELÁEZ, JESÚS, 1981. “La tradición mariológica en Berceo”, en *Actas de las III Jornadas de Estudios Berceanos*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 113-128.
- OROZ RETA, JOSÉ, 1951. “Paralelismo literario entre el ‘Duelo’ de Berceo y el ‘De lamentatione’ y ‘Los Evangelios’”, *Helmántica*, 2, pp. 324-340.
- RAMONEDA, ARTURO M. (ed.), 1980. “Introducción”, en Gonzalo de Berceo, *Signos que aparecerán antes del juicio final. Duelo de la virgen. Martirio de San Lorenzo*, Madrid: Castalia, pp. 9-126.
- Diccionario de la lengua española [DLE]*, 2019. Madrid: Real Academia Española-Asociación de Academias de la Lengua Española, <http://dle.rae.es>
- RUBIAL GARCÍA, ANTONIO, 2015. “Los ámbitos culturales de los siglos XI al XV”, en *Narrativa ejemplar y breve medieval*, M. T. Miaja de la Peña (ed.), México: UNAM, pp. 7-25.
- _____, 2010a, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.
- _____, 2010b. “Los ermitaños, un tópico literario en la Edad Media”, en *Historia y literatura: textos del Occidente medieval. Memorias del primer coloquio del Seminario Interdisciplinario de Estudios Medievales*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 73-84.
- SCARBOROUGH, CONNIE L., 2018. *Viewing Disability in Medieval Spanish Texts. Disgraced or Graced*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- SPITZER, LEO, 1950. “Sobre la cántica *Eya velar*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, IV, 1, pp. 50-56.
- TOMÁS DE AQUINO, SANTO, 2001. *Suma de Teología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- VAUCHEZ, ANDRÉ, 1985. *La espiritualidad del Occidente medieval*, Madrid: Cátedra.
- YNDURÁIN, DOMINGO, 1976. “Algunas notas sobre Gonzalo de Berceo y su obra”, *Berceo*, 90, pp. 3-68.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- ALVAR LÓPEZ, MANUEL, 1984. “Transcripción paleográfica del *Sacrificio de la Misa* (BNM, ms. 1533)”, *Archivo de filología aragonesa*, 34-35, pp. 65-101.
- ANDRACHUK, GREGORY PETER, 1991. “Los ‘clérigos ignorantes’ de Berceo”, *Historia y crítica de la literatura española. Edad Media, Primer suplemento*, A. Deyermond (coord.), F. Rico (dir.), Barcelona: Crítica.
- AZCÁRATE, PILAR, JULIO ESCALONA, CRISTINA JULAR y MIGUEL LARRAÑAGA, 2006. “Volver a nacer: historia e identidad en los monasterios de Arlanza, San Millán y Silos (siglos XII-XIII)”, en *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, 29, pp. 359-394.
- BAÑOS VALLEJO, FERNANDO, 2005. “El conocimiento de la hagiografía medieval castellana: estado de la cuestión”, en *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del siglo de oro*, M. Vitse (coord.), Madrid: Iberoamericana, pp. 65-96.

- BRAGUE, RÉMI, 2013. *Mitos de la Edad Media. La filosofía en el cristianismo, el judaísmo y el islam medievales*, S. Montiel (trad.), Granada: Nuevo Inicio.
- CAÑAS MURILLO, JESÚS, 2010. “En torno a *Fuente Ovejuna* y su personaje colectivo”, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- CASALDUERO, JOAQUÍN GIMENO, 1977. “Berceo: la norma hagiográfica de la *Vida de Santo Domingo de Silos*”, en *Actas del V Congreso Internacional de hispanistas, 1974*, tomo II, M. Chevalier, F. López, J. Pérez y N. Salomón (eds.), Burdeos: Université de Bordeaux.
- DEVOTO, DANIEL, 1963. “Sentido y forma de la cántica *Eya velar*”, *Bulletin hispanique*, 65, 3-4, pp. 206-237.
- DUBY, GEORGE, 1998. *Arte y sociedad en la Edad Media*, Madrid: Taurus.
- ESPINOSA RUIZ, URBANO, 2006. “La iglesia tardoantigua de Parpalinas (Pipaona de Ocón, La Rioja), Campaña Arqueológica de 2005”, *Antigüedad y Cristianismo. Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía: Homenaje al profesor Antonio González Blanco*, XXIII, pp. 309-322.
- FRENK, MARGIT, 2005. *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes*, México: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, JOSÉ ÁNGEL, 2012. *Historia religiosa del Occidente medieval (años 313-1464)*, Madrid: Akal.
- GARCÍA DE LA FUENTE, OLEGARIO, 1986-1987. “La Biblia en Berceo. (Observaciones a la edición crítica de las obras de Berceo por Brian Dutton)”, *Cuadernos de filología clásica*, 20, págs. 213-226
- GARCÍA JIMÉNEZ, MARÍA EMILIA, 1993. “Un compendio de tópicos elegíacos: el *Duelo* de Berceo”, *Berceo*, 125, pp. 33-50.
- GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO, 2013. *Los Milagros de Berceo: alegoría, alabanza, cosmos*, Buenos Aires: Miño y Dávila.
- GRACIA, PALOMA, 2001. “Simbología de las aguas en la Vida de Santa María Egipciaca”, en *Literatura y Cristiandad. Homenaje al profesor Jesús Montoya Martínez. (Estudios sobre hagiografía, mariología, épica y retórica)*, M. J. Alonso García. Ma. L. Dañobeitia Fernández, A. R. Rubio (eds.), Granada: Universidad de Granada, pp. 203-208.
- IOGNA-PRAT, DOMINIQUE, 2006. *La maison Dieu. Una histoire monumentale de l’Eglise au Moyen Âge*, París: Éditions du Seuil.
- LE GOFF, JACQUES y NICOLAS TRUONG, 2005. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona: Paidós.
- MARCHAND, JAMES W. y SPURGEON BALDWIN, 1974. “Two Notes on Berceo’s *Sacrificio de la Misa*”, *Modern Language Association*, LXXXIX, 1974, pp. 260-265.
- MCDANNELL, COLLEEN y BERNHAD LANG, 1990. *Historia del cielo*, Madrid: Taurus.
- MERINO CASTRILLO, JUAN, 2009. *El viaje al más allá en las literaturas hispánicas hasta Berceo*, Logroño: Instituto de estudios riojanos.
- MINOIS, GEORGES, *Historia de los infiernos*, 2005. Godofredo Gonzáles (trad.), Barcelona: Paidós.
- MONTERO CURIEL, PILAR, 1996. “Los espacios en el *Poema de Santa Oria* de Gonzalo de Berceo”, *Anuario de estudios filológicos*, 19, pp. 359-380.
- PATCH, HOWARD ROLLIN, 1956. *El otro mundo en la literatura medieval*, México: Fondo de Cultura Económica.
- RUIZ DOMÍNGUEZ, JUAN ANTONIO, 1999. *El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo*, Logroño: Gobierno de La Rioja-Instituto de Estudios Riojanos.

- SOTO-HAY GARCÍA, FERNANDO, 1995. *Signos y símbolos sagrados I: guía de estudios para los cursos para la licenciatura en ciencias de la religión*, México: Universidad Iberoamericana.
- URÍA MAQUA, ISABEL, 2003. “Los mártires y los ermitaños en el cielo del *Poema de Santa Oria*”, en *Homenaje a Gaudioso Giménez Resano*, T. Blesa y A. Martín Zorraquino (coords.), Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Departamento de Lingüística General e Hispánica, Institución Fernando el Católico, pp. 355-366.