UCLA
Mester

Title

El milagro XVI de los Milagros de Nuestra Señora y la versión latina: trasformación de algunos temas.

Permalink

https://escholarship.org/uc/item/0v36j3fg

Journal

Mester, 17(2)

Author

García, Luis Miguel Vicente

Publication Date

1988

DOI

10.5070/M3172013990

Copyright Information

Copyright 1988 by the author(s). All rights reserved unless otherwise indicated. Contact the author(s) for any necessary permissions. Learn more at https://escholarship.org/terms

Peer reviewed

eScholarship.org Powered by the California Digital Library
University of California

Mester, Vol. xvii, No. 2 (Fall, 1988)

El milagro XVI de los *Milagros de Nuestra Señora* y la versión latina: trasformación de algunos temas.

Mi propósito en este trabajo es ilustrar cómo Berceo trasforma algunos temas de la versión latina de los *Milagros de Nuestra Señora* para actualizar el milagro y darle una dimensión dramática y propagandística. Tomo como ejemplo el milagro XVI y la versión latina que suministra la edición de los *Milagros* de Dutton. El argumento de este milagro —la historia del niño judío arrojado al horno por su padre después de haber comulgado— era, como señala Joël Saugnieux, uno de los más difundidos de la cristiandad —Saugnieux nos dice que se conocen treinta y tres versiones de este milagro en lenguas clásicas o romances— (Saugnieux, 84) y el mismo Berceo nos recuerda la popularidad de esta historia: "[hazanna] sonada es en Francia, sí faz en Alemanna" (352c). La originalidad de Berceo, en lo que toca al contenido, no se produce, pues, en el plano del argumento sino en la trasformación de unidades menores de ese argumento, que podemos llamar temas. Estos temas se trasforman para conseguir nuevos efectos tanto artísticos como ideológicos.

Consideremos, por ejemplo, el tema de "la escuela" en este milagro. En la versión latina se nos muestra a un niño judío que recibe instrucción junto con otros niños cristianos. La alusión a una escuela es por lo tanto implícita y tan circustancial que se alude a ella en una sola oración subordinada, "Die igitur sollempnitatis Pasche cum christiani pueri in quandam eclesiam accederent ad participandum sacrum corpus Domini; quidam puer de gente hebreoroum *qui cum eis litteris instruebatur,*[1] inter illos ad altare accesit" (129). La alusión a una enseñanza común a los niños cristianos y hebreos es en la versión latina un mero procedimiento de localización de la acción en un pasado que evita la narración *in medias res*. Para Berceo el tema de "la escuela" tiene otro contenido y otra dimensión sintáctica y semántica. Berceo introduce este tema en una cuaderna vía, que es una gran *amplificatio*:

Tenié en essa villa, ca era menester,
un clérigo escuela de cantar e leer;
tenié muchos crïados a letras aprender,
fijos de bonos omnes qe qerién más valer (354).

Una *amplificatio* como esta incorpora al milagro en castellano más información ideológica e histórica. El sintagma "ca era menester [la escuela]," nos introduce en la preocupación creciente por la enseñanza del pueblo que respondería al ánimo del concilio de Letrán de 1215; y no menos importante, ese sintagma introduce la voz del autor, no en su función narrativa, sino como portador de una moral o propaganda que no tiene el texto latino. Sin embargo, frente a la precisión del original latino, que nos sitúa al niño antendiendo directamente la misma escuela "instruebatur inter illos," como compañero de niños cristianos —*cum sociis pueris*— Berceo utiliza un nexo implícito, por yuxtaposición, entre la escuela y el niño y nos lo presenta acercándose a la escuela atraído más por un fin inocente que por ánimos de aprender, "venié un judïezno, natural del lugar / por sabor de los ninnos, por con ellos jogar" (355a–b). Sin embargo, Berceo no sólo no elimina la función de la escuela en el conjunto de la narración sino que, como se ha visto, la amplía considerablemente, aunque cuidándose de crear para ello una disposión sintáctica de cláusulas independientes que permita ponderar cuanto se quiera el beneficio de la escuela en general, al tiempo que conserva la motivación libre del niño, no influida por la escuela, ni asistiendo cotidianamente a ella. Esto hace más agudo el contraste entre la comunión del "judïezno" y la reacción violenta y de sorpresa de su padre porque aleja radicalmete el mundo cristiano y el judío, mientras que en el texto latino se nos presentaba un punto de intersección entre ambos mundos representado por la escuela a la que asisten tanto cristianos como judíos. Por otra parte, si el niño se presenta, como en el texto latino, asistiendo a la escuela como uno más, debería disminuir la sorpresa del padre ante el contagio o conversión de su hijo. Son, en este caso, los rasgos de estilo efectista lo que motivan la mayoría de los cambios en la versión de Berceo, interesado en crear contrastes fuertes, a modo de la narración folclórica, de gran efecto en el público. Otra prueba del interés de Berceo por subrayar el carácter libre e ingenuo de la conversión del niño se pone de manifiesto al suprimir al "ignorante presbytero" (Dutton, 129) que administra la comunión al niño judío en la fuente latina. Berceo prefiere crear un móvil sicológico espontáneo en el niño, "prisol al judïezno de comulgar grand gana" (356c). Berceo ha añadido ingenuidad al personaje del niño con una cierta función de cara al público al que está dirigido. Fijémonos en que el niño judío ignora el código de signos cristianos en ciertos momentos, sobre todo al referirse a la Virgen cuya identidad real parece desconocer. Esta ignorancia contrasta con otros momentos en que el niño aparece totalmente familiarizado con los términos del código cris-

tiano: por ejemplo, tras comulgar, el chico sale de la iglesia "alegre e pagado" (359a) y se dirige a su casa. En la explicación frente a la reprimenda de su padre por su tardanza, el niño se muestra familiarizado con los términos cristianos para el ritual de la misa:

> Padre —dixo el ninno— non vos negaré nada,
> ca con los christianiellos sovi grand madrugada;
> con ellos odí missa ricamente cantada,
> e comulgué con ellos de la ostia sagrada (360).

Compárese el conocimiento del niño al identificar "la ostia sagrada" con la ignorancia con que sistemáticamente describe a la Virgen en el texto, sin identificarla como tal. Parecería que ha sido la comunión la que le ha iluminado en la doctrina cristiana, pero la identidad de la Virgen, aún depués de salvarle del fuego, queda para el niño en la indeterminación, como si no tuviera elementos culturales suficientes para identificarla con su verdadero nombre:

> Preguntáronli todos, judíos e christianos
> cómo podió venzer fuegos tan sobranzados (368a8b).
> Recudiólis el ninno palavra sennalada:
> "La duenna qe estava enna siella orada
> con su fijo en brazos sobre'l altar posada,
> éssa me defendié qe non sintía nada" (369)

Tal contraste en el niño entre conocimiento e ignorancia del código religioso cristiano creo que se explica sólo en el contexto de los diversos planos que crea la estructura del milagro con fines dramático-efectistas y en detrimento de la veracidad escrupulosa; esto es, hay que distinguir cuando el niño habla dentro de su casa —en su círculo semita— o cuando lo hace para los cristianos, porque ahí está la clave de su conocer o ignorar respectivamente el código de signos cristianos. Para causar una reacción cruel y altamente dramatizada en su padre —efecto que interesa al narrador— el niño denomina con sus nombres precisos el ritual cristiano: "e comulgué con ellos de la hostia sagrada." En cambio, frente al público cristiano, el niño judío se muestra incapaz de identificar con sus verdaderos nombres la realidad religiosa de todos conocida por sus atributos, como la Virgen, convirtiéndose así en formulador de una perífrasis tan efectiva para el público como habitual en el estilo de Berceo que acostumbra a referirse con perífrasis a conceptos religiosos archisabidos en el mundo cristiano; por ejemplo, la vida eterna: "Issió de mal ivierno, entró en buen verano" (303c); al infierno: "[la posada] do nunqua verie cosa de que fuesse pagada" (249c), etc. Lo que le importa a Berceo, pues, es el efecto que consigue en su público al hacer que un niño judío identifique a la Virgen a base de perífrasis ingenuas que todos captarían con gusto; los oyentes

sabrían inmediatamente de quién se trataba: "Entendieron qe era sancta Maria ésta, / que lo defendió ella de tan fiera tempesta" (370a-b) y se asombrarían de cómo la Virgen se manifiesta tal cual, con los mismos atributos con que ellos la conocen, incluso para la gente sin esas mismas creencias. Así, en este milagro se universalizan los atributos de la Virgen al ser identificados desde fuera del mundo cristiano y, por lo tanto, se presenta una perspectiva nueva que no existe en los restantes milagros. El niño judío es salvado en este milagro en alma y cuerpo por su comunión y por su inmunidad al fuego respectivamente, ambas fruto de la intervención de la Virgen. Es un claro ejemplo de conversión y la intervención de la Virgen sirve como arquetipo del triunfo de la religión cristiana sobre cualquier otra. Para que el enfrentamiento tácito de religiones se haga más efectivo, Berceo va a desarrollar un caso de sustitución de la familia real del niño judío por la Familia Divina que protagoniza el milagro. El niño judío, que se nos ha presentado al principio sin ascendencia familiar, pasa a formar parte de la Familia Divina: con la comunión gana un nuevo Padre, y al mismo tiempo conoce, aunque sin conciencia, a su nueva Madre a la que describe con el tipo de perífrasis mencionadas (367-8). El autor nos va a contrastar esta familia divina inmediatamente con la familia real del niño. Partiendo de lo más obvio, este milagro sigue paradigmas consagrados tanto en la tradición literaria —las *Confesiones* de san Agustín— como legendarias folclóricas —la historia de santa Bárbara o santa Catalina, por ejemplo— en las que un padre no cristiano y malvado castiga la conversión o participación de su hijo en ritos cristianos. El peso del modelo folclórico hace que la madre, por encima de su credo, aparezca en el relato caracterizada como prototipo de madre protectora de su hijo frente a la crueldad del padre; "Metió la madre vozes e grandes carpellidas / tenié con sus oncejas las massiellas rompidas" (364a-b). La madre del niño quiere impedir que el padre le queme vivo en un horno. Este es el momento para hacer rivalizar a ambas familias y el resultado se nos anuncia claro: frente a la impotencia de la madre real para evitar la desgracia, la Virgen actúa inmunizando al niño contra el fuego; el autor nos revela, además, la participación coadyuvante del nuevo Padre, ausente en el texto latino, y explícita no en la acción o en boca del niño judío, sino en la voz del narrador: "el ninnuelo del fuego estorció bien e gent / fizo un grand miraclo el Rey omnipotent" (365c-d) o "non priso nulla tacha, nulla tribulación, ca pusiera en elli Dios la su bendición" (367c-d). De modo que el milagro se atribuye, a través de dos voces distintas en el relato, la del narrador y la del niño, a Dios y a la Virgen respectivamente, actuando en conjunto como la nueva Familia del niño. En este orden de cosas no es casual que en las perífrasis del niño judío para caracterizar a su salvadora se destaque la maternidad como rasgo distintivo de la Virgen, "La duenna qe estava enna siella orada / con su fijo en brazos sobre'l

altar posada / éssa me defendié qe non sintía nada" (369b–d). Puede verse en el niño judío una correspondencia con el niño Dios a quien la Virgen cuida en su infancia con la misma eficacia y con toda la humanidad con que el gótico gusta representarla para mover el sentimiento y fervor del público. El narrador a su vez, subraya el carácter de madre esbozado por el niño, con un símil que revela toda la oposición de las dos familias que se comparan: ya en los brazos de la Virgen, el narrador comenta: "En brazos de su madre non iazrie más en paz" (366b).

Frente a la dimensión primordial de Madre que la versión de Berceo da a la Virgen, en la versión latina no hay ni una sola alusión ni en boca del niño ni en boca del narrador a la maternidad de la Virgen.[4] La versión de Berceo hace de este milagro tan divulgado un milagro sobre el amor maternal de la Virgen y no un milagro cualquiera sobre el poder de María. Para reforzar la maternidad de la Virgen, Berceo crea una atmósfera de sensibilidad por lo infantil y por la familia ausentes en el original latino. El mismo narrador da muestras de una sensibilidad paternal en el uso de exclamaciones como "¡mal venga a tal padre qe tal faze a fijo!" (363d), o de diminutivos afectios, "Prisieron al judío, al falsso desleal / al qe a su fijuelo fiziera tan grand mal" (371a–b), que harían efecto en la sensibilidad de su público. Y por su maternidad se identifica la Virgen a sí misma, "Yo so Sancta Maria / Madre de Jesu Christo, qe mamó leche mia" (109a–b).

El tema de la sustitución de familias, y el de la escuela se conectan estrechamente con el antisemitismo de Berceo. Las peculiaridades de este antisemitismo ya han sido bien señaladas por Saugnieaux, aunque aquí vamos a considerar cómo se refleja el antisemitismo al adaptar la fuente latina al romance. La diferencia más significativa entre ambas versiones es que en la versión latina los judíos aparecen conviviendo con los cristianos, sus niños asisten a las mismas escuelas, y todos forman parte del mismo vecindario; ya vimos antes, cómo la versión latina presentaba al niño judío asistiendo a la misma escuela que los niños cristianos. Además, en otras partes del texto latino se reafirma la presencia de un público mixto de cristianos y judíos: "Mater vero pueri nimio dolore constricta eiulando clamare cepit multuosque *tan christianos quam iudeos* in brei aggregavit" (129) frente a la alusión neutra de Berceo: "ovo muchas de gentes en un rato venidas" (364c). También en el epílogo del milagro en latín vuelve a aparecer un público mixto de cristianos y judíos: "Quod videntis tam iudei quam christiani Dominum et sanctam eius genetricem collaudaverunt . . ." (129). El texto de Berceo suprime esta alusión también. En cambio, Berceo traduce el sintagma "tam christianos quam iudei" en otro lugar de la narracion: el público judío se hace presente solo en el momento en que el niño judío identifica a la autora del milagro, a la Virgen. Este es el momento más conveniente, desde la perspectiva moralizadora de un clérigo, para situar la derrota religiosa de los judíos, que deben reconocer

con sus propios ojos, el poder de la Virgen y, por tanto, la superioridad de la religión cristiana. Esto vuelve a ilustrar lo que antes llamamos una universalización del poder y la fama de la Virgen que es reconocida, en este caso, tanto por judíos como por cristianos.

El momento en que el niño judío va a revelar a la Virgen como autora del milagro ha sido muy bien aprovechado por Berceo para insertar la presencia de un público judío—que sea testigo del milagro—mientras que, por otro lado, el autor ha eliminado a ese público judío cuando aparece mezclado en las mismas actividades que los cristianos, como ocurre en la versión latina; no le interesa a Berceo dar una imagen de convivencia estrecha entre cristianos y judíos. ¿Responden estas diferencias a un cambio en la realidad social de los judíos diacrónica y diatópicamente? ¿Cuáles son estas diferencias? Lo cierto es que esa situación se corresponde perfectamente con lo que históricamente sabemos de la situación de los judíos en España durante el siglo XIII. En palabras de Saugnieaux," A partir del siglo XIII la iglesia hizo cuanto pudo para acabar con la convivencia [de judíos y cristianos]" (79), y Berceo lo ilustra a la perfección con ese cambio del tema "público judío" de una situación de convivencia con los cristianos —en la fuente latina— a una posición de testigo de los milagros de la Virgen. Este cambio de situación del público judío en la versión de Berceo prueba, como los ejemplos anteriores, que hay una información histórica e ideológica valiosísima en la recreación de los temas que subyacen bajo el mismo argumento arquetípico del milagro. Estas variaciones a veces están motivadas por las particularidades del nuevo género y sus necesidades dramáticas, otras por la necesidad de introducir nueva propaganda ideológica o de adaptarse a una realidad histórica contemporánea al receptor del milagro; y en ocasiones, como en los temas que hemos tratado —escuela, familia y público judío— traducen, respecto a la versión latina, una necesidad de adaptarse a las características dramáticas que conlleva la difusión del milagro en lengua romance y en cuaderna vía, dirigido explícitamente a un público de oyentes; pero traducen también un cambio de esos temas en la realidad histórica que da origen a los *Milagros de Nuestra Señora*. Berceo no nos trasmite un antisemitismo racial —el milagro invita a la conversion— sino religioso; la supresión de los judíos, viviendo libremente con sus fueros y costumbres entre los cristianos, desaparece notablemente en Berceo que nos trasmite una sociedad cristiana en depuración de elementos extraños a su cultura. Esta depuración se realiza por absorción —como el caso del niño judío o del público judío— o, si no, por exclusión total de la esfera de la vida cristiana, que el texto de Berceo refleja con la desaparición del público judío de situaciones de convivencia.

Un estudio de conjunto —sobre el corpus de los veinticinco milagros— que observara estas recreaciones de los temas nos ayudaría a extender y

sistematizar nuestras conclusiones y, en definitiva, alumbraría mucho más la originalidad de los *Milagros de Nuestra Señora* como entidad literaria e ideológica que tiene una textura propia por más que hilada con mucha fidelidad al material de origen.

Luis Miguel Vicente García
University of California, Los Angeles

NOTAS

1. El subrayado es mío y señala la oración subordinada que alude implícitamente al tema de la escuela.

OBRAS CITADAS

Dutton, Brian. *Gonzalo de Berceo. Obras completas. II: Los Milagros de Nuestra Señora.* Londres: Tamesis Books, 1971.

Saugnieux, Joël. "El antisemitismo de Berceo", en *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Logroño: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982.