

HACIA UNA TEORIA SEMIOLOGICA DEL RELATO HAGIOGRAFICO

Por Aldo Ruffinatto

1.1. La literatura hagiográfica tiene un origen remoto —comienzo, en efecto, en los primeros siglos de la historia de la Iglesia—, y todavía hoy está presente en el reducido marco de las comunidades religiosas o de instituciones clericales con editoriales propias; ocupa, por consiguiente, un puesto de primer orden entre los géneros literarios cultivados durante siglos, tanto a nivel cuantitativo (innumerales son sus productos), como a nivel temporal (desde las primeras manifestaciones hasta hoy han pasado cerca de quince siglos y no se puede ciertamente pronosticar un agotamiento en plazo breve, a no ser por un imprevisto cambio de las estructuras sobre las cuales se apoya gran parte de la civilización occidental). Pero no se puede pensar que haya seguido una sola línea de desarrollo desde los orígenes hasta nuestros días, como aparentemente puede sugerir la uniformidad temática que une, por ejemplo, el *De vita patrum* (1) de Gregorio de Tours (538-593) a la *Collana eroi* (2) de AA.VV. (s. XX) —en ambos casos se narra la vida, la muerte y los milagros de algunos santos—, ya que un examen más atento nos consiente evidenciar al menos dos niveles, unidos sí por una relación de dependencia (más evidente en el período en que es lícito hablar de fuentes), pero profundamente distintos por lo que se refiere a la relación y modalidad de divulgación.

El primer nivel, que es también el más antiguo, se remonta a

(1) El libro narra la vida de veinte santos que vivieron en la región de Tours y que fueron conocidos por el autor.

(2) Una serie de opúsculos publicados por la Elle Di Ci, cada uno de los cuales contiene la biografía de un santo (el primer opúsculo, publicado sin fecha hace algunos años, está dedicado a D. Bosco).

las colecciones hagiográficas de la literatura cristiana antigua (piénsese en el citado *De vita patrum* de Gregorio de Tours, o en la más famosa colección latina de biografías legendarias de santos, formada en el siglo VI, con el título, no muy distinto del anterior, de *Vitae Patrum*), y continúa en las numerosísimas vidas latinas de santos redactadas posteriormente en todas las latitudes, hasta confluír en la preciosa obra de los secuaces de Bolland, conocida con el nombre de *Acta sanctorum* (3). Las hagiografías, relacionadas con ellas, van claramente dirigidas a un público selecto: a los predicadores, encargados de difundir entre los fieles el culto a los santos; a los frailes, en particular, y al clero, en general, obligados a recitar el Oficio divino (en los Maitines, como se sabe, se lee y se canta de un santo) o a la lectura del Breviario (que comprendía entre sus diversas partes el llamado Pasionario que contenía las pasiones e historias de los santos); a los teólogos, por último, interesados en distinguir las verdaderas de las falsas narraciones hagiográficas en polémica con los protestantes. Así las cosas, no es casual el hecho de que estas hagiografías continúen siendo redactadas en latín incluso después de la introducción y de la difusión de las lenguas vulgares.

El segundo nivel corresponde a las “vulgarizaciones” de las hagiografías latinas presentes en los albores de las literaturas románicas (en los siglos X y XI en Francia con la *Vie de Saint-Léger* y la *Vie de Saint-Alexis*; en el siglo XIII en España con las *Vidas* de Gonzalo de Berceo; en el XIV en Italia con la traducción de la *Legenda Aurea* de Jacopo da Voragine y las vulgarizaciones de Domenico Cavalca, conocido sobre todo por sus *Vite dei Santi Padri*) que encuentran una ideal continuidad en las sucesivas narraciones hagiográficas para uso y consumo de un vasto público y por consiguiente fundamentalmente populares.

A uno y a otro nivel aparecen muy significativas todas aquellas aproximaciones que, superando las barreras espaciales y tempo-

(3) Como se sabe, la idea primera de la obra fue del padre Rosweyde (1569-1629), quien en 1607 publicó el plan de la obra (*Fasti Sanctorum quorum vitae in belgicis bibliothecis manuscriptae asservantur*). Habiendo muerto el padre Rosweyde, cuando la obra estaba todavía en sus comienzos, fue llamado a sucederle el padre Bolland (de ahí la denominación de “bollandistas” que se da a los jesuitas empeñados en la edición de los *Acta Sanctorum*). A los *Acta Sanctorum*, obra todavía sujeta a revisiones y modernizaciones, se añadieron, siempre por obra de los “bollandistas”, tres series de fuentes hagiográficas: la *Bibliotheca hagiografica latina* (1898-1901), la *Bibliotheca hagiographica graeca* (1909²) y la *Bibliotheca hagiographica orientalis* (1910).

rales, proponen con clara evidencia la uniformidad de un género que se apoya, a distancia de siglos y en distintas dimensiones geográficas, en las mismas, idénticas estructuras.

Tomemos al azar un ejemplo, entresacado de una narración hagiográfica moderna redactada en área italiana, y comparémosla con un paso de la *VSD* de Berceo:

1.^{er}. ejemplo [de la vida de Don Bosco editada por Teresio Bosco, Torino, s.d., p. 2]:

“Un ragazzo, 9 anni e 15 pecore. Ogni giorno, dopo pranzo, aferra il bastone e spinge gli animali verso la valle. In un fagottino ha un bel pezzo di pane bianco: la sua merenda. Laggiù lo aspetta un altro pastorello, stessa età e altrettante pecore. Solo una differenza, quest'altro per la merenda ha un brutto tozzo di pane nero. Un giorno, il primo ragazzo porge al compagno il suo magnifico pane bianco: —Prendilo, è tuo. —E tu?— Vorrei il tuo pane nero”.

2.^o ejemplo [de la *VSD*, cc. 19ab y 13]:

“Quando fue peonciello, que se podié mandar / mandólo ir el padre las ovejas guardar / [...] El pan que entre día li davan los parientes, / no lo querié él todo meter entre los dientes; / partiélo con los moços que avié coñocientes; / era moço complido de mañas convinientes”.

Las coincidencias son evidentes: ambos santos, de niños, son pastores y se distinguen por su generosidad ofreciendo o repartiendo con los amigos el pan de su merienda; y, sin embargo, es impensable una relación de dependencia directa entre las dos narraciones, encontrándose los hagiógrafos de Don Bosco ante una tal riqueza de material como para no tener que aprovechar inspiraciones o sugerencias de otros textos, ni mucho menos de un texto español tan lejano en el espacio y en el tiempo. Si extendemos la atención a otros relatos hagiográficos escritos en lengua vulgar durante siglos, podemos fácilmente comprobar cómo casi todos los santos, según sus biógrafos, han desempeñado de pequeños el oficio de pastor (de ovejas, nótese bien) y se han distinguido por algún acto de caridad (y, más concretamente, por el reparto de su pan); no entran en esta categoría los santos descendientes de nobles familias, santos que por su naturaleza no gozaron jamás de gran popularidad, no obstante las presiones ejercidas en este sentido por el clero.

Así las cosas, se pueden presentar dos hipótesis —a menos que no se quiera añadir una tercera hipótesis decididamente poco probable, es decir, que de hecho todos los santos en su niñez hayan sido realmente pastores y que hayan hecho la misma acción fielmente

transcrita por sus biógrafos—: la primera hipótesis es que todos los relatos hagiográficos deriven, a través de varios procesos de filiación, de un ejemplar común en el cual estén emblemáticamente ordenadas las acciones de un santo; la segunda hipótesis es que tales relatos se identifiquen en un sistema común regulado por leyes concretas e identificable por cierto número de valores constantes o funciones. Es inútil decir que de las dos hipótesis la más comprobante es la segunda, tanto más que en el componente común individuado al comienzo de los distintos relatos hagiográficos es fácil notar una estructura arquetípica: el oficio de pastor de ovejas, efectivamente, si por un lado alude metafóricamente a la sucesiva profesión del personaje sagrado que será precisamente la de pastor de almas, por otra parte propone la metáfora del pastor (Cristo) y del rebaño (sus fieles) que pertenece, como se sabe, al lenguaje evangélico. El reparto del pan, además de ser el símbolo de una de las principales virtudes cristianas (la caridad), alude muy posiblemente al gesto ritual de la Última Cena, es decir a la institución de la Eucaristía.

Hemos dado así un primer paso hacia un análisis de tipo funcional, pero no seguiremos por este camino, al menos por lo que se refiere al relato hagiográfico en general, por toda una serie de motivos: en primer lugar porque un discurso tan amplio excedería los límites de nuestra investigación (que se centra en el relato hagiográfico de clerecía); en segundo lugar, porque el ejemplo dado es suficiente, a nuestro parecer, para poner de relieve la sustancial uniformidad, en el plano de la *fábula*, del relato hagiográfico popular; y en tercer lugar, porque el modelo arquetípico del relato hagiográfico no es una entidad abstracta, fruto de la formalización de una serie de funciones, sino un dato concreto, es decir, la vida de Cristo en la narración evangélica, precisando que se entiende ésta no como fuente en sentido filológico, sino como arquetipo en el sentido de estructura profunda.

1.2. Las observaciones contenidas en el párrafo precedente, si bien son genéricas, ofrecen algunas sugerencias particularmente útiles para una correcta valoración del “fenómeno” hagiográfico en la literatura española de los orígenes.

Obsérvese, por ejemplo, la atmósfera de incertidumbre que rodea la *Vida de Santa María Egipciaca* (*SMEgipc*) cuando es necesario definirla: “narración de asunto piadoso” (Menéndez Pelayo), “vidas de santos en lucha con los cantares de gesta” (Menéndez Pidal),

“juglaría religiosa” (García López), “verso la tradizione agiografica” (Várvaro), etc.; incertidumbre determinada, en concreto, por el tema que el anónimo autor de la *SMEgipc* quiso tratar.

En realidad, aunque aparentemente la *SMEgipc* parece pertenecer a la tradición hagiográfica, e incluso ser el primer monumento vulgar de tal tradición en tierra española, un detenido examen de los contenidos demuestra que en dicha obra faltan los dos presupuestos esenciales, señalados por Delehayé (*Les légendes hagiographiques*), para que pueda ser considerada como documento hagiográfico, es decir, el “caractère religieux” y el “but d’édification”. En otras palabras, lo que prevalece en la narración de la vida de esta figura legendaria de santa no es el eventual aspecto edificante, sino el tono marcadamente aventurero de la acción y la dinámica interna de sus partes: una perspectiva, por lo demás, exquisitamente literaria que encuentra fácilmente acogida en el sector operativo de un juglar. Pero, antes de adelantar ulteriores consideraciones, verifiquemos el grado de autenticidad de las precedentemente expuestas comenzando con la descripción de la *SMEgipc* (4) o, mejor, de sus componentes:

I. *a* - Exhortación a los oyentes (vv. 1-16). *b* - Introducción sobre la vida de María y su conversión: comentarios acerca del arrepentimiento y la maldad del pecado (17-56). *c* - Consideraciones sobre el arrepentimiento tardío (57-78).

II. *a* - Infancia y adolescencia de María: su amor hacia los deleites, su rebeldía contra los consejos paternos (79-104). *b* - La madre trata, inútilmente, de llevarla al buen camino (104-130). *c* - María huye para mejor dedicarse a la vida desenfrenada (131-148). *d* - En Alejandría vive con las meretrices (149-154); los hijos de los burgueses se enamoran de la muchacha y con frecuencia había peleas (149-204). *e* - Descripción de María (205-252). *f* - Sentimiento de la gente por la mala vida de tan bella mujer (253-260).

III. *a* - Un día del mes de mayo, María fue al puerto y encontró una multitud de peregrinos que iban a Jerusalén (261-293). *b* - La pecadora indaga para marchar con ellos (294-310) y ofrece su cuerpo a cambio del pasaje (311-358). *c* - Embarca María y, a bordo, peca con los peregrinos (359-382) sin temer la tormenta (383-391).

IV. *a* - Después de desembarcar, marcha a Jerusalén con los peregrinos (401-423). *b* - Va en la procesión que se encamina al templo, pero se le aparecen unos caballeros que le vedan la entrada (424-453). *c* - Entonces María

(4) Para la descripción de la obra nos servimos del esquema argumental redactado por Manuel ALVAR en su estudio y edición de la *SMEgipc* (cfr. ALVAR, *Vida de Santa María Egipcíaca. Estudios. Vocabulario, Edición de los textos*, Madrid, 1970, págs. 17-19). Recordamos que el argumento de la *SMEgipc* deriva, casi enteramente, de una composición francesa del siglo XII (*Vie de Sainte Marie l’Egyptienne*). Por lo que respecta al aspecto formal, la *SMEgipc* es una composición en versos (1451 en total). Métricamente se presenta como un típico ejemplo de versificación irregular castellana; anisilabismo y asonancia (alternando con rima consonante) la caracterizan. Para la edición véase el trabajo del citado M. Alvar.

piensa en sus pecados y se arrepiente (454-473). *d* - Una imagen de la Virgen le sirve de consuelo: oración de María a Nuestra Señora (474-615). *e* - Después del acto de contrición ya puede entrar en la iglesia (616-619). *f* - Terminada la penitencia, una voz sobrenatural le ordenó ir al desierto del Jordán donde debía pasar el resto de su vida (620-645).

V. *a* - Caminando hacia su destino, María encontró un peregrino que le dio tres monedas. *b* - Con ellas compró sendos panes, de los que se alimentó el resto de su vida (646-653). *c* - Duermo a la orilla del río, fue a la iglesia de San Juan, atravesó la corriente del agua y entró en el desierto. *d* - Al cabo de siete años de penitencia, sus ropas se habían destrozado y María caminaba desnuda (653-719). *e* - Retrato de María (720-759). *f* - Se alimenta de hierbas durante dieciocho años (768-775) y, luego, veinte, porque un ángel le trae alimento (776-777). *g* - Tentaciones del demonio (778-789).

VI. *a* - Cerca del desierto había una abadía de austeros monjes: dormían escasamente, se alimentaban de pan de centeno y de bellotas (798-821) y no tenían ninguna clase de vicios (822-831). *b* - Al llegar la cuaresma, los monjes salían de su convento para llevar vida más dura en el desierto: comían hierbas, no podían hablar entre ellos y dormían en el suelo (832-885). *c* - El domingo de Ramos tornaban al convento (888).

VII. *a* - Gozimás, uno de los monjes, busca un compañero con quien poder hablar y a los diez días de caminatas encontró a María que —desnuda— quiso huir (908-971). *b* - Invocado el nombre de Dios, la penitente se detiene y llama al anacoreta por su propio nombre (972-1003). *c* - María se cubre con un paño que le da Gozimás (1004-1008). *d* - Gozimás pide la bendición de la eremita (1019-1034); en tanto María quiere alcanzar la del varón (1035-1055). *e* - Nuevo ruego de Gozimás (1056-1063) que, por fin, recibe la bendición (1056-1079). *f* - Breve oración del anacoreta (1080-1085). *g* - Conversación de los penitentes (1086-1103). *h* - Levitación de María (1104-1111) y temores de Gozimás (1112-1119), disipados por la Egipciaca (1120-1137). *i* - Confesión de María y ruego de absolución (1144-1158). *j* - Gozimás quiere quedarse a vivir con María, pero la mujer no se lo consiente; en cambio le ordena volver al convento y le da consejos para el abad (1159-1186). *k* - María predice la enfermedad de Gozimás y su curación (1187-1199); le pide la comunión para el tiempo de pascua (1200-1218).

VIII. *a* - Gozimás regresa al convento y comprueba la verdad de las profecías de María (1219-1235). *b* - Fue en busca de la penitente y la vio venir andando sobre las aguas (1236-1251). *c* - Comunión de María (1259-1274). *d* - La arrepentida ruega a Dios el fin de sus sacrificios y suplica la intercesión de Nuestra Señora (1275-1288). *e* - Se separan los dos amigos, tras una breve conversación (1289-1306).

IX. *a* - María vuelve al lugar donde Gozimás la encontró la vez primera; rezó y murió piadosamente (1307-1332). *b* - Los ángeles llevan su alma (1333-1338). *c* - Gozimás busca a la mujer y la encontró por la claridad que de ella emanaba (1341-1366). *d* - Un celestial mensaje le da el nombre de María e instrucciones sobre lo que debe hacer (1367-1376). *e* - Un león le ayuda a cavar la fosa para el cadáver (1387-1412).

X. *a* - Regresa Gozimás a su abadía y cuenta la vida de la pecadora arrepentida; gracias a este modelo, todos los monjes mejoraron su conducta (1419-1437). *b* - Los testimonios de las virtudes de María Egipciaca deben servirnos a todos de ejemplo (1439-1451).

Es evidente, y se puede fácilmente comprobar observando directamente el contexto, que las únicas partes destinadas explícitamente a la "edificación" están relegadas al principio y al final de la

narración, como prólogo y epílogo; pero no hay más relación entre estas partes y el resto del relato que la formal, ya que entre la genérica invitación a la atención, a la meditación y a la oración del prólogo y del epílogo, y los hechos narrados en el texto no existe ninguna relación de interdependencia ni al nivel del contenido ni al nivel de las funciones narrativas. Existe, a lo sumo, la intención o la necesidad de dar una justificación clerical a un relato que por su naturaleza se encuadra perfectamente en la tradición profana (5).

Obsérvese, a título de ejemplo, la parte dedicada a la descripción de la belleza de María (II. e^a):

Abié redondas las orejas,
blanquas como leche d'ovejas;
ojos negros, e sobrecejas;
alba fruenta, fasta las çernejas.
La faz tenié colorada,
como la rosa quando es granada;
boqua chica e por mesura
muy fermosa la catadura.
Su cuello e su petrina,
tal como la flor dell espina.
De sus tetiellas bien es sana
tales son como maçana.
Braços e cuerpo e tod' lo al
blanco es como cristal.
En buena forma fue tajada,
nin era gorda nin muy delgada;
nin era luenga nin era corta,
mas de mesura bona.

(vv. 213-230; ed. ALVAR)

Una deliciosa descripción que muy difícilmente encontraría acogida entre los productos hagiográficos de clerecía, por su carácter marcadamente juglaresco denunciado por una tipología de clara proveniencia trovadoresca (sin olvidar que el poema español deriva casi íntegramente del francés, por lo que toda consideración relativa a elementos tópicos o a matrices literarias debe tener en cuenta también esta dimensión espacial). Así se explica que un agudo lector como M. Menéndez Pelayo, en su *Antología de poetas líricos castellanos* (cap. II, *Primeros monumentos*), haya podido denunciar una clara afinidad entre este trozo de la *SMEgipc* y otros de los romances juglarescos: "Se notarán algunos rasgos que tienen similares en nuestros

(5) Con tal objetivo queremos referirnos a los productos literarios propios de los trovadores y de los juglares.

romances juglarescos (verbigracia, el de la *gentil dama* y el *rústico pastor*)” (6).

Pero, si es cierto que esta descripción de la belleza de María, así como el retrato de la misma tras la dura penitencia en el desierto (V. e-) (7) realizado en clave de contrapunto con tonos de crudo realismo, dan claros indicios sobre la naturaleza y la finalidad de esta composición, es igualmente cierto que todo el relato, en su estructura, se separa perentoriamente del *pattern* hagiográfico (vid., más adelante, 1.4.). Para verificar esta última aseveración es necesario remontarse, siguiendo a Propp (8), al “esquema compositivo” de la *SMEgipc*

(6) *Op. cit.*, en *Obras completas de M. Menéndez Pelayo*, XVII, Santander 1944, t. I, pág. 142, n. Para algunos aspectos de la cuestión relativa a la descripción de la belleza femenina en composiciones medievales, y más precisamente para la dirección del movimiento descriptivo de arriba a abajo, aconsejamos Dámaso ALONSO: *La bella de Juan Ruíz, toda problemas, en De los siglos oscuros al de oro* [...], Madrid 1964², págs. 86-99.

(7) Cfr. vv. 720-747 (ed. ALVAR):

Toda se mudó d'otra figura,
qua non ha panyos nin vestidura.
Perdió las carnes e la color,
que eran blancas como la flor;
los sus cabellos, que eran rubios,
tornáronse blancos e suzios.
Las sus orejas, que eran albas,
mucho eran negras e pegadas.
Entenebridos abié los ojos;
abié perdidos los sus mencojos.
La boca era empeleçada,
e derredor muy denegrada.
La faz muy negra e arrugada
de frío viento e de la elada.
La barbiella e el su grinyón
semeja cabo de tizón.
Tan negra era la su petrina,
como la pez e la resina.
En sus pechos non abía tetas,
como yo cuido eran secas.
Braços luengos e secos dedos,
cuándo los tiende semejan espetos.
Las unyas eran convinientes,
que las tajaba con los dientes.
El vientre abié seco mucho,
que non comié nengun conducho.
Los pies eran quebraçados;
en muchos logares eran plagados.

(8) Cfr. Vladimir Ja. PROPP; *Morfología del cuento*, Madrid 1971 (la 1.^a edición en ruso es de 1928), pág. 131.

a través de una descripción concisa de las “funciones” que se encuentran en la base del “asunto”:

- 1.º Inclinación precoz de la futura santa al mal (II. a-, b-).
- 2.º La futura santa se aleja de casa para poder seguir más libremente una vida licenciosa (II. c-, d-, e-, f-).
- 3.º Encuentro con los peregrinos (III. a-, b-).
- 4.º Segundo alejamiento en busca de nuevas aventuras (III. c-).
- 5.º Conversión de la futura santa motivada por una prohibición (IV. a- ... f-).
- 6.º Tercer alejamiento determinado por la necesidad de expiar una culpa (V. a-, b-, c-)
- 7.º La santa abraza un nuevo género de vida hecho de duros sacrificios (V. d-, e-, f-, g-).
- 8.º Encuentro con el “cronista” (encargado de transmitir al mundo las noticias relativas a la santa) (VI. a-, b-, c-. VII. a- ... k-. VIII. a- ... e-).
- 9.º Muerte y sepultura de la santa (IX. a- ... e-).

Con el fin de transcribir esquemáticamente las “funciones” damos una definición abreviada de estas descripciones y ponemos un signo convencional (símbolo) a cada definición:

- | | |
|-------------------------|------------------|
| 1.º Inclinación al mal | (μ) |
| 2.º Primer alejamiento | (α^1) |
| 3.º Primer encuentro | (ϵ^1) |
| 4.º Segundo alejamiento | (α^2) |
| 5.º Conversión | (κ) |
| 6.º Tercer alejamiento | (α^3) |
| 7.º Penitencia | (π) |
| 8.º Segundo encuentro | (ϵ^2) |
| 9.º Deceso | (δ) |

Transcribiendo los símbolos en una fórmula lineal horizontal obtenemos el siguiente esquema:

$$\dots \mu \alpha^1 \epsilon^1 \alpha^2 \kappa \alpha^3 \pi \epsilon^2 \delta$$

Sin embargo esta fórmula aparece todavía incompleta, ya que pasa por alto los dos movimientos contrapuestos que caracterizan toda la composición, es decir, por un lado, la *vida licenciosa* (VL), y, por otro, la *vida ejemplar* (VE) de la santa. Al primer movimiento se re-

fieren las funciones indicadas con los símbolos [$\mu \alpha^1 \varepsilon^1 \alpha^2$], y al segundo las funciones [$\chi \alpha^3 \pi \varepsilon^2 \delta$]. Además, existe entre el primero y el segundo movimiento un elemento de unión (o motivación) que puede estar oportunamente representado por la definición: *aventura*. En efecto, María se une a los peregrinos que se dirigen a Jerusalén para adquirir experiencia de la vida: “Si me podría con ellos hir, / grant talant é d’aquí ssalir; / hir me querría d’aqueste logar, / non he talante d’aquí estar (vv. 299-303) [...] Metiose a grant andadura, / como la lieva ssu *ventura*” (vv. 329-330).

En conclusión, los dos movimientos, el elemento de unión y las funciones de la *SMEgipc* pueden ser representados por la siguiente fórmula:

$$\text{VL } [\mu \alpha^1 \varepsilon^1 \alpha^2] \xrightarrow{\text{aven.}} \text{VE } [\chi \alpha^3 \pi \varepsilon^2 \delta]$$

\neq

en la cual el símbolo \neq (no es igual a; diferente) colocado debajo de la flecha de unión ($\xrightarrow{\quad}$) indica la contraposición de los dos movimientos.

En los dos extremos de la fórmula se sitúan, sin elemento de unión, las invitaciones a la atención, a la meditación y a la oración en función de prólogo y de epílogo.

Se trata, como se ve, de una fórmula muy simple que, por otra parte, refleja en su carácter lineal los distintos momentos de la vida de María tal como se presentan en el relato; y hasta aquí, aparentemente, no nos alejamos mucho de los normales esquemas de los relatos hagiográficos, en cuanto narraciones de la vida de un santo. Pero un examen más atento revela que el principal centro de interés, en el plano de narración, proviene del fuerte contraste entre el primer movimiento (VL) y el segundo (VE), contraste que se presta para crear un dinamismo en el interior de la composición, un dinamismo que trasciende los límites estructurales de la hagiografía, en sentido estricto, para relacionarse, preanunciándolos, con otros géneros, incluido el género “dramático”. De hecho, los violentos contrastes, los repentinos pasos en el ámbito de una misma experiencia vital de una situación x a una situación y totalmente opuesta (con posibilidad de retorno a x [$x \xrightarrow{\quad} y \xrightarrow{\quad} x$], pero también de seguir en y [$x \xrightarrow{\quad} y$]) se prestan convenientemente a una “dramatización”; no puede, pues, ser considerado casual el hecho de que el tema de

la *SMEgipc* haya perdurado, no sólo en los romances (9), sino también y sobre todo en el teatro, como ha sido oportunamente señalado por Manuel Alvar: “Diversas obras han intentado una descripción más o menos coherente del ciclo vital de la Egipcíaca. Desde el siglo XII hasta el siglo XX, el tema no ha perdido vitalidad ni virtualidad. Justamente en este desarrollo, palpitante de ejemplaridad, es donde el teatro ha buscado la eficacia de sus representaciones. Ya en el siglo XV, se escenificaban en Barcelona unos cuadros con la vida de la pecadora arrepentida y, en castellano, las andanzas de su vida fueron —al parecer— muy frecuentes entre los comediantes. En la época barroca, Montalbán hizo revivir en las tablas la historia de *La gitana de Menfis*, obra que, reelaborada o adaptada a los gustos del público, llegó hasta nuestro siglo XIX [...]; todavía en 1808 se autorizó representar una adaptación de la obra de Montalbán” (10). Sin embargo, no estamos totalmente de acuerdo con Alvar cuando afirma que la fortuna teatral de la *SMEgipc* se debe al “desarrollo palpitante de ejemplaridad” del ciclo vital de la santa puesto que, según lo que hemos dicho antes, los motivos se encuentran en el nivel de las estructuras y no en el nivel de los contenidos más o menos “ejemplares”.

Se puede, en definitiva, encontrar en la vida española de la Egipcíaca (y naturalmente en la francesa, de la cual deriva la versión española casi por entero) algunas estructuras profundas que dan a la obra una connotación distinta de la sugerida por el tema. Una comparación con las *Vidas* de Berceo, en efecto, nos permitirá verificar cómo la *SMEgipc*, por un lado, y las vidas de los santos Millán, Domingo de Silos, Oria, por otro, a pesar de la aparente afinidad temática, son, en realidad, derivaciones o, si se prefiere, transformaciones (en sentido chomskyano) de enunciados originarios diferentes (11).

1.3. Dirijamos, pues, nuestra atención a los relatos hagiográficos de Berceo.

Según Frida Weber de Kurlat, a quien debemos un importante artículo sobre la cronología y la estructura de los relatos hagiográficos

(9) Cfr. MENÉNDEZ PELAYO: *Antología*, cit., pág. 142, n.

(10) Cfr. ALVAR: ed. *SMEgipc*, págs. 131-132.

(11) Cfr. Noam CHOMSKY: *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, 1965.

ficos de Berceo (12), el orden de composición de los mismos resulta ser el siguiente: *Vida de San Millán (VSM)*, en primer lugar, *Vida de Santo Domingo de Silos*, en segundo lugar, y, por último, *Vida (o Poema) de Santa Oria (VSO)*. En apoyo de su tesis, F. Weber presenta algunos sólidos argumentos que derivan en parte de puntos de referencia internos (en la *VSD* [c. 334], por ejemplo, se alude a un episodio de la historia de San Millán, y en la *VSO*, “obra de vejez” [vv. 2ab], se hace referencia [vv. 6ab] a un episodio de la *VSD*), y en parte de “elementos de estructura y estilo”.

La tesis de F. Weber parece tan convincente y fundada como para no dejar lugar a dudas; también nosotros, pues, nos atendremos escrupulosamente a sus indicaciones disponiendo en ordenada secuencia descriptiva las tres hagiografías que son objeto de nuestro examen.

1.º Descripción de las partes que componen la *VSM* (13).

I. *a* - Invitación a la atención dirigida a los oyentes (cc. 1-2). *b* - Noticias del lugar de nacimiento y del bautismo del santo (cc. 3-4). *c* - El santo niño desempeña convenientemente el oficio de pastor (cc. 5-8). *d* - No contento de semejante vida desea apartarse del mundo y de sus tentaciones para hacerse ermitaño. Oportunamente amaestrado por San Félix, eremita de Bilibio (localidad próxima a Haro en la orilla del río Ebro), se retira a lugares solitarios llevando una vida ejemplar de sacrificios y oraciones (cc. 9-39). *e* - Conocida su santidad muchos riojanos acuden al santo. Para evitar el contacto con el mundo San Millán se retira a lugares todavía más apartados y pasa cuarenta años en absoluta soledad superando brillantemente las tentaciones del demonio y las innegables dificultades derivadas de un tipo de vida tan singular (cc. 40-70).

II. *a* - Dimio, obispo de Tarazona, ruega al santo que abandone la vida de eremita y regrese a la ciudad. El santo obedece y se deja convencer a abrazar la vida sacerdotal (cc. 71-92). *b* - Retorna a Berceo, donde desempeña magníficamente el encargo del prebendado en la iglesia de Santa Eulalia (cc. 93-98). *c* - Obligado por la envidia de sus compañeros a abandonar Berceo, se dirige nuevamente a su yerno y allí edifica una capilla junto a una pequeña celda (cc. 99-108).

III. *a* - Preludio a la narración de los milagros hechos por el santo durante su vida (cc. 109-110). *b* - Vence al demonio que lo acosa violentamente (cc. 111-122). *c* - Cura a un monje de hidropesía (cc. 123-131). *d* - Devuelve las fuerzas a una parálitica (cc. 132-137). *e* - Cura a otra parálitica (cc. 138-153). *f* - Devuelve la vista a una ciega (cc. 154-156). *g* - Cura a un endemoniado (cc. 157-160). *h* - *idem* [hombre con cinco demonios] (cc. 161-168). *i* - *idem* [siervo de Eugenio] (cc. 169-170). *j* - *idem* [marido y mujer] (cc. 171-176). *k* - *idem* [una mujer llamada Colomba] (cc. 177-180). *l* - *idem* [un hombre llamado Onorio] (cc. 181-198). *m* - Conciliábulo de los demonios exorcizados por San Millán en el que se decide quemar el lecho del santo. La

(12) *Notas para la cronología y composición literaria de las Vidas de Santos de Berceo*, en *NRFH*, XV (enero-junio 1961), págs. 113-130.

(13) Para la edición véase KOBERSTEIN: *Gonzalo de Berceo. Estoria de San Millán. Textkritische Edition*, Münster Westfalen, 1964.

empresa fracasa con grave humillación de las criaturas infernales (cc. 199-224). *n* - Unos carpinteros encargados de la construcción de un granero para el convento se equivocan al medir las vigas. San Millán se encarga de poner las cosas en su lugar (cc. 225-238). *o* - San Millán divide su capa con los pobres imitando a San Martín (cc. 239-243). *p* - Consigue apagar la sed de un gran número de fieles con una pequeña cantidad de vino (cc. 244-251). *q* - Hace un milagro semejante al del evangelio de la multiplicación de los panes y de los peces (cc. 252-259). *r* - Confunde al diablo que le reprocha sus frecuentes contactos con mujeres humildes, devotas y serviciales (cc. 260-270). *s* - Dos ladrones tratan de robar una caballería del convento pero son severamente castigados por Dios con la pérdida de los ojos (cc. 271-278). *t* - Profecía de la destrucción de Cantabria por obra de Leovigildo, rey visigodo (cc. 279-293). *u* - Advierte los síntomas de su próxima muerte; convoca a sus discípulos, los bendice y muere. Los ángeles, los santos, los apóstoles, los mártires, las vírgenes y, en fin, Dios y la Virgen acogen con júbilo su alma. En la tierra se prepara el entierro de su cuerpo (cc. 294-320).

IV. *a* - Preludio a la narración de los milagros del santo después de su muerte (cc. 321-322). *b* - Devuelve la vista a dos ciegos (cc. 323-330) *c* - La lámpara encendida delante del sepulcro de San Millán se encuentra inesperadamente sin aceite; grave turbación de los monjes, pero, gracias a la intercesión del santo, la lámpara continúa ardiendo alimentada con un aceite milagroso (cc. 331-341). *d* - La intercesión de San Millán es determinante en la resurrección de una niña (cc. 342-361).

V. [La parte relativa al *Privilegio de Fernán González* podría ser considerada como un milagro más, que podría añadirse a los ya narrados; sin embargo, la extensión de la narración (120 coplas), la estructura y su fin son tales que le confieren una fisonomía autónoma. Por este motivo la descripción de sus componentes forma parte de un apartado, distinto de los precedentes]

a - Introducción a los "votos" (cc. 362-365). *b* - El rey Abderramán III (Abd-al-rahmán 891-961 [912-961]) impone a los castellanos, a los leoneses y a otros cristianos el tributo de las treinta doncellas, mitad nobles y mitad plebeyas, pagable todos los años (cc. 366-374). *c* - La cosa no agrada al Cielo, que manifiesta su ira por medio de algunas señales: se atrasa o se adelanta la salida y la puesta del sol; lamas en el cielo nocturno y estrellas en movimiento; en fin, un viento de fuego que destruye campos y pueblos (cc. 375-393). *d* - A las señales funestas sigue la misericordia que se manifiesta en las personas de Fernán González y de Ramiro II [rey de León del 930 al 951], que se rebelan al indigno tributo (cc. 394-399). *e* - El rechazo provoca la reacción de Abderramán, el cual, mal aconsejado por los ancianos, se presta a atacar al ejército cristiano (cc. 400-410). *f* - Los árabes avanzan hacia León; Ramiro II pide ayuda a los otros castellanos, pero sólo Fernán González responde prontamente (cc. 411-419). *g* - Ramiro II, para obtener el beneplácito de Santiago durante la batalla, promete solemnemente que todas sus tierras pagarán cada año tributo a su convento en caso de victoria (cc. 420-425). *h* - Un voto análogo es hecho por Fernán González a San Millán (cc. 426-432). *i* - Comienza la batalla y los cristianos, gracias a la participación directa de Santiago y San Millán, que bajan del cielo vestidos de caballeros, obtienen una memorable victoria en Simancas (cc. 433-457). *j* - El rey Ramiro II y el conde Fernán González confirman la validez de los votos hechos antes de la batalla (cc. 458-461). *k* - Lista de las localidades castellanias que deben pagar tributos al monasterio de San Millán (cc. 462-481).

VI. *a* - Copla de unión entre la parte dedicada a los "Votos" y la continuación, como final, de la descripción de los hechos milagrosos atribuidos a San Millán (c. 482). *b* - San Millán libra los campos de la sequía (cc. 483-484). *c* - Sobre su altar cuelgan dos campanillas que suenan por sí solas cuando va a ocurrir algún hecho extraordinario (cc. 485-487). *d* - Rápida cláusula y datos personales del autor en el colofón (cc. 488-489).

2.º Descripción de las partes que componen la VSD (14).

I. *a* - Invocación a la Trinidad e introducción a la historia (cc. 1-4). *b* - Noticias del lugar de nacimiento y de los padres del canto (cc. 5-8). *c* - Extraordinarias virtudes del santo niño (cc. 9-18). *d* - Sus dotes se hacen patentes también cuando los padres lo envían a guardar ovejas (cc. 19-25). *e* - *Excursus* sobre los predecesores (incluido San Millán) que fueron igualmente pastores (cc. 26-30). *f* - Nueva exaltación de las virtudes del santo pastor (cc. 31-32). *g* - Vocación de Santo Domingo favorablemente acogida por sus padres, que le permiten frecuentar una escuela y abrazar sucesivamente la vida sacerdotal. Paralelamente a su carrera hacia el sacerdocio, crecen también sus virtudes (cc. 33-49). *h* - A imitación de otros santos (entre otros San Félix de Bilibio, San Millán y Santa María Egipciaca) inicia un período de vida eremítica durante el cual alcanza un alto grado de perfección (cc. 50-80).

II. *a* - Abandona el "yermo" y entra en el convento de San Millán, donde, ya monje benedictino, lleva una vida ejemplar (cc. 81-93). *b* - El abad y los monjes de San Millán deciden poner a prueba a Santo Domingo encargándole de la paupérrima iglesia de Santa María de Cañas. El santo supera brillantemente la prueba (cc. 94-113). *c* - Llamado de nuevo al convento obtiene por sus méritos el cargo de prior (cc. 114-125). *d* - El rey García IV de Nájera (1035-1054), hijo de Sancho "el Mayor" y hermano de Fernando I, conde de Castilla y rey de León (1038-1065), pide al convento de San Millán la restitución de los bienes donados por su padre. Santo Domingo se opone y por este motivo es expulsado del convento y relegado a miserios lugares. El castigo no es suficiente para aplacar la ira del rey, que le obliga, con la complicidad del abad, a abandonar sus tierras (cc. 126-181).

III. *a* - Santo Domingo llega al reino de Fernando I y es favorablemente acogido por el rey (cc. 182-185). *b* - Descripción del estado de abandono en que se encontraba el convento de San Sebastián de Silos y de la oración hecha por el monje Liciniano a Dios para obtener un "pastor" capaz de desterrar la decadencia del monasterio (cc. 186-198). *c* - Dios oye la oración del monje y por inspiración divina el rey nombra a Santo Domingo abad del monasterio de San Sebastián de Silos. La propuesta en tal sentido hecha por el rey es aceptada por unanimidad, de modo que se le concede al santo sin tardanza y con favorables auspicios el importante cargo (cc. 199-215). *d* - Con la ayuda del rey y del pueblo el monasterio de Silos, bajo la guía de Santo Domingo, alcanza en breve tiempo su antiguo esplendor (cc. 216-221). *e* - El santo cuenta a los monjes más fieles el sueño de las tres coronas [Tres sagrados personajes, vestidos de blanco, prometen a Santo Domingo tres coronas como prueba de reconocimiento de sus cualidades demostradas como monje, como guía de la iglesia de Santa María de Cañas y, finalmente, como abad de Silos] (cc. 222-251). *f* - Resumen de los momentos más significativos de la vida del santo precedentemente narrados (cc. 252-259). *g* - Traslados de los restos mortales de los santos Vicencio, Sabina y Cristeta, mártires en Avila, de la ciudad de Avila al convento de San Pedro de Arlanza; en esta ocasión el santo demuestra su don profético. A los monjes que se lamentan por no haber recibido como los otros reliquias de los tres mártires, Santo Domingo les dice que tendrán no sólo reliquias, sino incluso los restos mortales de un gran santo. La profecía se refiere, naturalmente, al cuerpo del mismo Santo Domingo, que será enterrado en el convento de Silos (cc. 260-288).

IV. *a* - Preludio a la narración de los milagros realizados por el santo en su vida (c. 289). *b* - Obtiene de Dios la curación de una apoplética de Castro Cisneros (cc. 290-314). *c* - Consuela a Oria, que se había dirigido a él

(14) Para la edición consúltese A. RUFFINATTO: *La 'Vida de Santo Domingo de Silos' de Berceo. Estudio y edición crítica*, Logroño, 1978.

para manifestarle su vocación, y, sucesivamente, la libra de un demonio que había invadido su pobre celda. Alusión a un milagro análogo hecho por San Millán en casa de Onorio (cc. 315-334). *d* - Devuelve la vista a un ciego de nombre Juan que habita en la región de Silos (cc. 335-350). *e* - Libra a un cristiano de las cárceles de los moros y se extiende su fama de "redentor de cautivos" (cc. 351-375). *f* - A unos ladrones que han intentado en vano, durante la noche, robar las hortalizas del convento, Santo Domingo, con una hábil estratagema les ofrece la colación hallando el modo de reprenderlos haciéndoles arrepentirse y avergonzarse (cc. 376-383). *g* - Invitación a los oyentes, para que vayan personalmente a comprobar en el convento de Silos la realidad y la frecuencia de los milagros hechos por Santo Domingo (cc. 384-386). *h* - Devuelve la vista a Pelayo, conde de Galicia (cc. 387-396). *i* - Cura a García Muñoz de Gomiél de la gota (cc. 397-418). *j* - Un ladrón de cosechas, que ha sido sorprendido, va a ser ahorcado; Santo Domingo interviene y lo salva. El ladrón, a pesar de los consejos de Santo Domingo, vuelve a las andadas; entonces el santo se dirige a Dios y a su justicia. Severo castigo del ladrón que inútilmente trata de obtener nuevamente la misericordia del santo (cc. 419-432). *k* - Santo Domingo encuentra a unos prisioneros árabes que habían conseguido escapar de las prisiones del convento (cc. 433-442). *l* - Cura la mano de un muchacho del convento (c. 443). *m* - Una carestía amenaza al convento: las provisiones de harina se están agotando. Santo Domingo va a la iglesia a rogar e inmediatamente después llega un mensajero del rey con la noticia que ha sido puesta a disposición de los monjes la harina necesaria para su supervivencia (cc. 444-461). *n* - Predicación del santo en la localidad de Monterrubio (cc. 462-474). *o* - Cura de un leproso purificado con agua bendita (cc. 475-479). *p* - Una comitiva de peregrinos, tras haber dejado los hábitos en una iglesia próxima a Silos, se dirige al convento para obtener hábitos nuevos. Santo Domingo no se deja engañar, sino que, después de recuperar los hábitos escondidos, los distribuye a los peregrinos dando a cada cual el suyo, y éstos, una vez fuera del convento, se dan cuenta de haber sido engañados por aquel a quien intentaban engañar (cc. 480-486). *q* - Santo Domingo advierte los síntomas de su próximo fin. Convoca a sus monjes y les anuncia la llegada inminente del obispo, del rey y de la reina. En el día fijado, llega el obispo pero no los reyes; Santo Domingo aclara el equívoco precisando que él intentaba referirse al rey y a la reina del cielo y, más en concreto, a la fiesta de la Inmaculada Concepción, que caía precisamente en aquel día. Muerte de Santo Domingo. Los ángeles, los santos patriarcas, los apóstoles, los mártires, las vírgenes, San Benito (el fundador de la Orden) y San Millán acogen con alegría el alma. En la tierra, se le da sepultura a su cuerpo (cc. 487-532).

V. *a* - Significado alegórico de las tres partes de la obra (los tres libros aluden a la Trinidad) (cc. 533-535). *b* - Preludio a la narración de los milagros hechos por el santo después de su muerte (cc. 536-537). *c* - Cura de un niño aragonés con parálisis progresiva (cc. 538-548). *d* - Cura de un gotoso originario del valle de Tabladillo (cc. 549-556). *e* - Una mujer de Palencia, tras haber roto el precepto del descanso festivo, queda sordomuda. Gracias a la intercesión de Santo Domingo recupera el oído y la voz (cc. 557-571). *f* - El santo devuelve la vista a un ciego llamado Juan y a dos ciegas, Sancha y María (cc. 572-580). *g* - Cura de un buen número de paralíticos llevados al sepulcro de Santo Domingo (María de Hontoria, Cid, Sancho, Fruela de Curiel y Nuño de Villanueva) (cc. 581-605). *h* - Una mujer de Enebreda, que sufre de apoplejía, cura por intercesión de Santo Domingo (cc. 606-609). *i* - Un ciego recupera la vista (cc. 610-612b). *j* - Cura a una endemoniada (Orfresa), a una paralítica (Semena de Tordemar), a una ciega (María de Agosín) y a algunos endemoniados más (Diego de Cillervelo, Oveña de Olmillos, María de Yécola, Eulalia) (cc. 612b-643). *k* - Liberación de un cristiano (Serván de Cuzcurrita) prisionero de los árabes en Medinaceli. El hecho, ocurrido en coincidencia con el concilio de Burgos (1080), consiente al legado pontificio Ricardo, abad de San Víctor de Marsella, observar personalmente cómo Santo Domingo

interviene en favor de los cautivos; el legado informa al papa que no dude en comenzar un proceso de canonización en favor del abad de Silos (cc. 644-674). *l* - Curación de una parálitica y de una endemoniada (cc. 675-699). *m* - Liberación de un rico caballero, Pedro de Llantada, prisionero de los árabes (cc. 700-731). *n* - Presumible intervención de Santo Domingo en favor de un caballero prisionero; Berceo no lo puede afirmar con seguridad porque su fuente es defectuosa a causa de un desperfecto (cc. 732-753). *o* - Conclusión: invitación a la oración dirigida al público; nombre del autor; invocación al santo y petición de protección para todos sus fieles (cc. 754-777).

3.º Descripción de las partes que componen la *VSO* (15).

I. *a* - Invocación a la Trinidad e introducción a la historia (cc. 1-3). *b* - Noticias del lugar de nacimiento y de los padres de la santa (cc. 4-10). *c* - Admirables virtudes de los padres de Santa Oria, y, en particular, de su madre Amuña, que no duda en abandonar la vida mundana para abrazar la vida monástica en condición de "emparedada" (cc. 11-18). *d* - Oria, niña ejemplar, entra desde muy joven en el convento y se encierra en una celda (cc. 19-24).

II. *a* - Preludio a la primera visión de la santa (cc. 25-26). *b* - Tres vírgenes: Santa Agata, Santa Eulalia y Santa Cecilia, invitan a la santa a un viaje al paraíso. Turbación de Oria, que no se considera digna de un premio tan grande, inmediatamente convencida por Santa Eulalia con palabras persuasivas (cc. 27-37). *c* - Las tres vírgenes y Santa Oria suben a una columna y se encaraman en la cima de un árbol que está sobre la columna (cc. 38-45). *d* - Por unas ventanas luminosas abiertas en el cielo bajan tres ángeles que acompañan al grupo hasta el reino celestial (cc. 46-51). *e* - Santa Oria puede así contemplar de cerca los grupos de canónigos y de obispos santos, notando la presencia y la ausencia de algunos personajes por ella conocidos (cc. 52-62). *f* - Viene a su encuentro una procesión de vírgenes alegrándose de su presencia. Oria pregunta por su maestra (Urraca), muerta tras haber llevado una vida ejemplar hecha de sacrificios y penitencias; de las vírgenes tiene la confirmación de que Urraca pertenece a su grupo efectivamente. Oria puede oír su voz pero no puede verla (cc. 63-76). *g* - Prosiguiendo en su viaje llega cerca de un trono vacío magníficamente adornado y custodiado por una espléndida joven de nombre Voxmea (cc. 77-79). *h* - Continúa la visita a los elegidos: primero los mártires, entre los cuales reconoce a San Esteban, a San Lorenzo y a San Vicencio; luego los eremitas (Monjo, Muño de Valvanera, Galindo y García, padre de Oria); por último los apóstoles dialogando con Cristo, cuya imagen no puede contemplar (cc. 80-88). *i* - El centro de atención gravita nuevamente en torno al trono vacío y a su guarda. A una concreta pregunta de Oria, Voxmea responde que aquel puesto está precisamente reservado para ella; Oria desearía ocuparlo inmediatamente pero Voxmea afirma que todavía no ha llegado el momento. Oria ruega a las vírgenes que intercedan ante Cristo para que se le permita permanecer en aquel lugar; también Cristo responde que el momento no ha llegado todavía. Oria teme no poder volver al reino de los cielos pero Cristo la tranquiliza (cc. 89-107). *j* - Las vírgenes acompañan a Oria a la tierra. La santa se despierta y emprende con mayor ahínco su vida de oración, sacrificios y sufrimientos (cc. 108-114).

(15) Para la edición consúltese el texto paleográfico publicado por Isabel Uría en su excelente estudio sobre el *Poema de Santá Oria* (Uría, *El poema de Santa Oria de Gonzalo de Berceo*, Logroño, 1976). En este mismo estudio Isabel Uría presenta una edición crítica de la obra en la que podemos observar una distinta distribución de las partes con respecto al texto paleográfico. Si bien concordamos sustancialmente con las propuestas editoriales de I. Uría, preferimos, sin embargo, atenernos aquí a la versión de los mss. con el fin de respetar la historicidad del "dato" a nuestro alcance.

III. *a* - Preludio a la segunda visión de Oria (cc. 115-117). *b* - Vuelven las tres vírgenes vestidas de blanco, esta vez en compañía de la Virgen María (cc. 118-124b). *c* - La Virgen se presenta hablando en primera persona (cc. 124c-125). *d* - Las tres vírgenes invitan a Oria a ocupar un blando lecho; Oria se niega pero se ve obligada a consentir. De improviso su oscura celda se llena de luz y de vírgenes bajadas del cielo para honrarle (cc. 126-133). *e* - Diálogo entre Oria y la Virgen; ésta le predice su próxima muerte y la conquista del deseado trono en el cielo (cc. 134-136).

IV. *a* - Oria yace enferma en su celda; fuera, su madre y un nutrido grupo de monjas velan en oración (cc. 137-138). *b* - Preludio a la tercera visión de Oria (c. 139). *c* - La madre, preocupada, entra en su celda y trata de despertarla (c. 140). *d* - En esta tercera visión Oria alcanza el Monte de los Olivos. Descripción del lugar y aparición de hombres vestidos de blanco semejantes a ángeles; entre ellos, don Sancho de Mansilla (cc. 141-144). *e* - Pero la visión es interrumpida, a pesar suyo, por la madre y por las hermanas que la rodean. Oria, medio dormida, continúa pronunciando palabras incomprensibles (cc. 145-148). *f* - La madre manda llamar a don Muño (el confesor de la santa, autor de la vida en latín de la cual deriva el relato hagiográfico de Berceo); Oria narra a su confesor la visión del Monte de los Olivos y, a continuación, expresa su deseo de morir (cc. 149-159). *g* - La madre de Oria, fuertemente preocupada por la larga y angustiada agonía de la hija, pasa muchas noches sin dormir y muchos días sin tocar alimento alguno. Finalmente, por el consejo de don Muño y de don Gómez (el ecónomo del convento) acepta descansar un poco; pronto se le aparece en sueños don García, su marido, que le da la noticia de la próxima muerte de Oria. Amuña, al despertarse, está convencida de la inminente muerte de la hija y cuenta su sueño a don Muño (cc. 160-171). *h* - Diálogo entre Amuña y Oria (cc. 172-175). *i* - Muerte de Oria. Su alma es recibida en el paraíso por los ángeles y los santos; en la tierra se aprestan para el entierro de su cuerpo (cc. 176-179). *j* - Primera conclusión: noticias sobre el lugar donde reposan enterradas Oria y su madre; invitación a la veneración de sus santos cuerpos; nombre del autor (cc. 180-184).

V. *a* - Continuación de la narración dada por concluida en las coplas precedentes (c. 185). *b* - Preludio a una visión de Amuña (cc. 186-189). *c* - Diálogo entre la madre y la hija en el cual Oria cuenta de qué modo entró en el paraíso y qué puesto le fue asignado (cc. 190-201). *d* - Despertar de la madre y alusión a otras visiones de la misma (c. 202). *e* - Segunda y definitiva conclusión en la que se proclama la absoluta veracidad de los hechos narrados (cc. 203-205).

1.4. La descripción de las partes que componen las tres hagiografías de Berceo constituye el punto de partida de todo análisis sucesivo que se proponga evidenciar la estructura de tales composiciones.

Existe, evidentemente, una clara afinidad estructural entre la *VSM* y la *VSD* que se refleja, entre otras cosas, en toda una serie de coincidencias, también a nivel expresivo, y de referencias internas de una a otra obra. Obsérvense, por ejemplo, estas coplas introductorias, respectivamente de la *VSM* y de la *VSD*:

Luego que fue criado, que se podió mandar,
mandólo ir el padre las ovejas curiar;
obedeció el fijo, fuelas luego guardar
con ábito cual suelen los pastores usar.

Guardava bien su grey como mui sabidor,
so cayado en mano a ley de pastor;
bien referié al lobo e al mal robador,
las ovejas con elli avién mui grant sabor.

(*VSM*, ed. Koberstein, cc. 5-6)

Quando fue peonciello, que se podié mandar,
mandólo yr el padre las ovejas guardar;
obedeció el fijo, ca non querié peccar,
ixo con su ganado, pensólo de guiar.

Guiava so ganado como faz' buen pastor,
tan bien no lo farié alguno más mayor,
non querié que entrassen en agena lavor,
las ovejas con elli avién muy grand sabor.

(*VSD*, ed. Ruffinatto, cc. 19-20)

donde a la sustancial identidad de contenido corresponden, en algunos casos, frases perfectamente iguales (cfr. *VSM*, v. 5bI / *VSD*, v. 19bI; *VSM*, v. 5cI / *VSD*, v. 19cI; *VSM*, v. 6d / *VSD*, v. 20d), y, en otros, expresiones afines tan sólo difuminadas con variantes adiforas, para usar la terminología de la crítica textual (cf. *VSM*, v. 5a / *VSD*, v. 19a; *VSM*, v. 5bII / *VSD*, v. 19bII).

Véanse, además, dos pasos de la *VSD* (el segundo señalado también por F. Weber) en los cuales el autor hace referencia expresa a otros particulares narrativos contenidos en la *VSM*:

Así como leemos, e somos sabidores,
pastor fue San Millán e otros confesores

(vv. 27cd)

Oymos esto mismo de sennor San Millán,
que fiço tal miráculó, yo lo ley de plan,
de casa de Onorio segudó un satán,
que façié continencias más suzias que un can

(c. 334)

Pero las coincidencias a nivel expresivo o las referencias internas de una a otra obra resultan relevantes, desde nuestro punto de vista, en la medida en que su presencia constituye, como decíamos antes, un reflejo de estructuras afines.

La *VSM* y la *VSD*, en efecto, responden a un idéntico esquema compositivo que aparece configurado así:

- 1.º Situación inicial: nombre y condición del futuro santo (*VSM* I. b- / *VSD* I. b-).
- 2.º Inclinación precoz del santo al bien (*VSM* I. c- / *VSD* I. c-, f-, g-).

- 3.º El santo se aleja del mundo para hacerse ermitaño (*VSM I. d-, e- / VSD I. h-*).
- 4.º Abandonado el “yermo”, el santo desempeña una función sacerdotal [o monástica] en su comunidad (*VSM II. a-, b- / VSD II. a-, b-, c-*).
- 5.º Interviene el antagonista y le obliga a huir (*VSM II. c- / VSD II. d-*).
- 6.º El santo funda o restaura un monasterio (*VSM II. c- / VSD III. a- ... g-*).
- 7.º Milagros hechos por el santo en su vida (*VSM III. b- ... t- / VSD IV. b- ... p-*).
- 8.º Muerte del santo (*VSM III. u- / VSD IV. q-*).
- 9.º Milagros hechos por el santo después de su muerte (*VSM IV. V. VI. / VSD V.*).

Este esquema compositivo, que es, por lo demás, el conjunto de valores constantes o funciones, se encuentra en la base de ambos asuntos (damos a “asunto” el sentido específico de Propp, es decir: el contenido concreto del relato con sus personajes y sus atributos, la descripción de los ambientes, de los distintos milagros, etc., etc.), o de los llamados valores variables. En otras palabras, y remontándonos directamente al esquema compositivo precedentemente trazado, los valores constantes se identifican con las descripciones concisas que preceden a las referencias a las distintas obras indicadas entre paréntesis, mientras que los valores variables corresponden a contenidos concretos de las distintas obras expresados con siglas de referencia en las secciones —entre paréntesis— que siguen a las descripciones concisas. Dando, siempre en el sentido de Propp, el nombre de “composición” al conjunto de descripciones concisas y el nombre de “asunto” al conjunto de contenidos concretos, resulta claro que una “composición” puede encontrarse en varios “asuntos” (en nuestro caso en los dos examinados) y que, por otra parte, varios “asuntos” pueden tener como base una idéntica “composición”; la composición es, pues, un factor *constante*, el asunto, *variable*.

Verifiquemos concretamente estos datos en un panorama de conjunto que represente, por un lado, los valores constantes (es decir, el esquema compositivo o la composición), y, por otro, los valores variables (es decir, los asuntos) de la *VSM* y de la *VSD*:

COMPOSICIÓN (factor constante)	ASUNTO (factor variable)
1.º Situación inicial (16): nombre y condición del futuro santo.	<p>a) [VSM] San Millán de la Cogolla. Nacido en Berceo de padres presumiblemente modestos pero profundamente cristianos.</p> <p>b) [VSD] Santo Domingo de Silos. Nacido en Cañas de padres no precisamente plebeyos y de buenas costumbres.</p>
2.º Inclinação precoz del santo al bien.	<p>a) [VSM] San Millán, pastor de ovejas, ejerce convenientemente dicho oficio cuidando con primor el rebaño que le ha sido confiado.</p> <p>b) [VSD] Santo Domingo, también pastor de ovejas, además de mostrar con evidencia un alto grado de responsabilidad, se distingue por sus dotes humanas y cristianas repartiendo el pan con los niños más pobres. Sus dotes aparecen más claramente cuando se dedica al estudio y emprende la carrera sacerdotal.</p>
3.º El santo se aleja del mundo para hacerse ermitaño.	<p>a) [VSM] San Millán se une a un santo eremita (san Félix) y de él recibe las enseñanzas necesarias para afrontar la vida eremítica. Trata atentamente de evitar todo contacto con el mundo.</p> <p>b) [VSD] Santo Domingo, ordenado sacerdote, se retira a un lugar desierto siguiendo el ejemplo de otros personajes santos que le precedieron en el camino de la santidad.</p>

(16) La situación inicial, como dice Propp, aun no siendo una función, representa, sin embargo, un importante elemento morfológico (cfr. *Morfología del cuento*, cit., pág. 37).

<p>COMPOSICION (factor constante)</p>	<p>ASUNTO (factor variable)</p>
<p>4.º Abandonado el “yermo”, el santo desempeña una función sacerdotal (o monástica) en su comunidad.</p>	<p>a) [VSM] San Millán, por invitación del obispo de Tarazona, vuelve a Berceo, donde desempeña el cargo de prebendado en la iglesia de S. Eulalia.</p> <p>b) [VSD] Santo Domingo se hace monje en el convento de San Millán de la Cogolla. Tras un período de prueba en la muy pobre iglesia de S. María de Cañas, se le concede el cargo de prior.</p>
<p>5.º Interviene el antagonista y le obliga a huir.</p>	<p>a) [VSM] Clérigos envidiosos obligan al santo a abandonar su cargo y la iglesia de Santa Eulalia.</p> <p>b) [VSD] El rey García, ofendido por el comportamiento de Santo Domingo, lo castiga, con el consentimiento del abad, primero con la degradación canónica y luego con el destierro.</p>
<p>6.º El santo funda o restaura un monasterio.</p>	<p>a) [VSM] San Millán funda el monasterio homónimo en la región cogollana.</p> <p>b) [VSD] Santo Domingo, elegido abad, restaura el monasterio de Silos, que se encontraba en franca decadencia.</p>
<p>7.º Milagros hechos por el santo en su vida.</p>	<p>a) [VSM] Narración de los distintos milagros hechos por el santo en el período de su vida terrena.</p> <p>b) [VSD] Narración de los milagros hechos por el santo durante su vida terrena (naturalmente ambas narraciones se distinguen en los particulares y en el orden de disposición de los milagros).</p>

COMPOSICION (factor constante)	ASUNTO (factor variable)
8.º Muerte del santo.	a) [VSM] San Millán advierte los síntomas de su próximo fin; convoca a sus discípulos, los bendice y muere. b) [VSD] Santo Domingo muere asistido por el obispo y por sus monjes.
9.º Milagros hechos por el santo después de su muerte.	a) [VSM] Narración de los distintos milagros realizados por el santo después de su muerte, entre ellos el milagro que dio origen al Privilegio de Fernán González. b) [VSD] Narración de los distintos milagros realizados por el santo después de su muerte (también estas narraciones, al igual que las precedentes relativas a los milagros hechos en vida, difieren en los particulares y en el orden de disposición de los milagros).

Observemos ahora el esquema compositivo de la *VSO*:

- 1.º Situación inicial: nombre y condición de la futura santa (I. b-).
- 2.º Inclinação precoz de la futura santa al bien (I. c-).
- 3.º La santa se encierra en una celda aislada (I. d-).
- 4.º Visiones de la santa (II. a- ... j-; III. a- ... e-; IV. a- ... f-).
- 5.º Muerte de la santa (IV. i-).
- 6.º Visiones de la madre después de la muerte de la santa (V. b-, c-, d-).

Es fácil notar cómo el esquema compositivo de la *VSO* —aparte de algunas variantes cuya naturaleza será pronto examinada— es sustancialmente análogo al esquema compositivo de la *VSM* y de la *VSD*. Encontramos, efectivamente, la misma “situación inicial” y dos idénticos valores constantes (el 2.º y el 5.º que corresponden respectivamente al 2.º y al 8.º del precedente esquema); además, el tercer

valor de la *VSO* (“La santa se encierra en una celda aislada”) no se diferencia mucho del tercer valor de la *VSM* y de la *VSD* (“El santo se aleja del mundo para abrazar la vida eremítica”), ya que para ambos es posible proponer la misma “definición abreviada” (cfr. p. 113), es decir “alejamiento” (tanto en el caso de la *VSO*, como en el caso de la *VSM* y de la *VSD* se encuentra, efectivamente, una huida de las tentaciones del mundo y consiguiente aislamiento o en un “yermo” o en una celda).

En la *VSM* y en la *VSD* encontramos luego un “retorno” (“Abandonado el ‘yermo’, el santo desempeña una función sacerdotal o monástica en su comunidad”) y un nuevo “alejamiento” (“Interviene el antagonista y le obliga a huir”) o sea, una repetición del tercer valor constante determinada por una función *regresiva*, la cuarta. Del mismo modo la falta del antagonista en la *VSO* carece de importancia si consideramos que en la *VSM* y en la *VSD* su presencia sólo determina el segundo alejamiento. Tratándose, en este caso, de funciones *iterativas* su ausencia en el esquema compositivo de la *VSO* carece hasta tal punto de importancia como para no restar valor a la hipótesis de un esquema compositivo unitario válido para las tres composiciones.

El sexto valor constante de la *VSM* y de la *VSD* (“El santo funda o restaura un monasterio”) no se encuentra en el esquema compositivo de la *VSO* precisamente porque en esta obra está ausente la iteración de la función “alejamiento” que conlleva obviamente la introducción de una nueva dimensión espacial (del primer “alejamiento”, función común a las tres composiciones, deriva cierta dimensión espacial: “yermo” para la *VSM* y la *VSD*, “celda” para la *VSO*; del segundo “alejamiento”, función común sólo a la *VSM* y a la *VSD*, deriva una dimensión espacial distinta de la precedente: “monasterio”).

Por último, el cuarto y sexto valor constante de la *VSO* (“Visiones de la santa”; “Visiones de la madre después de la muerte de la santa”) sólo aparentemente se diferencian del séptimo y noveno valor de la *VSM* y de la *VSD* (“Milagros hechos por el santo en vida”; “Milagros hechos por el santo después de su muerte”), ya que entre la función “milagro” y la función “visión” existe una clara relación de interdependencia o, si se prefiere, de complementariedad estando ambas relacionadas con la actividad sobrenatural de los santos; podemos, pues, establecer a nivel “actancial” una igualdad de

este tipo: “milagros” = “visiones”, de la cual resulta una clara identidad entre los valores constantes 4.º y 6.º de la *VSO* y los valores constantes 7.º y 9.º de la *VSM* y de la *VSD*.

Para mayor claridad y para permitir una percepción simultánea de los dos esquemas compositivos precedentemente examinados, recogemos en un cuadro de conjunto las “definiciones abreviadas”, derivadas de las “descripciones concisas”, y acompañamos a éstas con unos signos convencionales (símbolos) que nos sirven, como ya hemos visto, para la transcripción esquemática de las funciones:

[<i>VSM</i> ; <i>VSD</i>]		[<i>VSO</i>]	
1.º Situación inicial	(i)	Situación inicial	(i)
2.º Inclinación al bien	(β)	Inclinación al bien	(β)
3.º Alejamiento	(α ¹)	Alejamiento	(α)
4.º Retorno	(∇)		
5.º Segundo alejamiento	(α ²)		
6.º Fundación	(φ)		
7.º Milagros <i>a.m.</i>	(γ ¹)	Visiones <i>a.m.</i>	(σ ¹)
8.º Deceso	(δ)	Deceso	(δ)
9.º Milagros <i>p.m.</i>	(γ ²)	Visiones <i>p.m.</i>	(σ ²)

Transcribiendo los símbolos en fórmulas lineales horizontales obtenemos los siguientes esquemas:

- I) (i) β α¹ ∇ α² φ γ¹ δ γ² para la *VSM* y la *VSD*;
 II) (i) β α σ¹ δ σ² para la *VSO*;

los cuales, dada la identidad precedentemente propuesta entre γ (“milagros-gracias”) y σ (“visiones-sueños”) (17), y dado el aspecto iterativo de las funciones ∇ (“retorno”), α² (“2.º alejamiento”), y φ (“fundación”), pueden ser representados con un esquema único válido para los tres relatos hagiográficos, y así formulado:

$$(i) \beta \alpha^1 \quad \nabla \alpha^2 \phi \quad \gamma^1 \delta \gamma^2$$

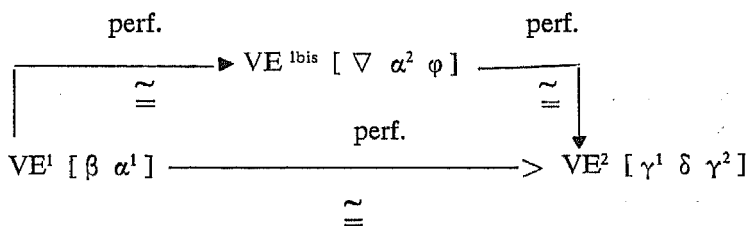
Como se puede comprobar, en los tres relatos hagiográficos examinados no existen movimientos contrapuestos, sino sucesivas ampliaciones de un mismo movimiento o, lo que es lo mismo, de la vida ejemplar (VE) de un santo, de modo que el esquema unitario formu-

(17) En lo sucesivo usaremos para ambos un solo signo, la γ .

lado más arriba puede ser reconstruido del siguiente modo:

$$\begin{array}{ccc} & \text{VE}^1 \text{ bis } [\nabla \alpha^2 \varphi] & \\ \text{VE}^1 [\beta \alpha^1] & & \text{VE}^2 [\gamma^1 \delta \gamma^2] \end{array}$$

Además, los sucesivos desarrollos de este único movimiento están determinados por el proceso de perfeccionamiento que caracteriza la experiencia vital de un santo y que culmina en la realización de hechos sobrenaturales (sean milagros o visiones); los “elementos de unión” son, pues, uniformes y aparecen oportunamente resaltados por la definición “perfeccionamiento” (perf.). Por lo tanto, la formulación final del esquema de los tres relatos hagiográficos de Berceo puede presentarse así:



donde el símbolo \approx (es equivalente a; casi igual a) colocado debajo de las flechas de unión (\longrightarrow) indica la continuidad de un solo movimiento.

Confrontemos ahora el esquema de los tres relatos hagiográficos de Berceo con el de la *SMEgipc* presentado en la página 114:

$$\begin{array}{ccc} & \text{aven.} & \\ \text{VL } [\mu \alpha^1 \varepsilon^1 \alpha^2] & \xrightarrow{\quad} & \text{VE } [\chi \alpha^3 \pi \varepsilon^2 \delta] \\ & \neq & \end{array}$$

Las diferencias son evidentes y de tal naturaleza que confirma la hipótesis precedentemente formulada (p. 115), es decir, que la *SMEgipc*, por un lado, y los relatos hagiográficos de Berceo, por otro, no obstante la aparente afinidad temática, son en realidad *transformaciones de enunciados originarios distintos*.

Se puede comprobar, en primer lugar, que el esquema de los relatos hagiográficos de Berceo (esquema B) que se apoya en la amplificación de un solo movimiento (VE) es esencialmente *estático* ($\text{VE}^1 \longrightarrow \text{VE}^1 \text{ bis} \longrightarrow \text{VE}^2$), a diferencia del esquema de la *SMEgipc* (esquema S) donde la contraposición de movimientos distintos ($\text{VL} \neq \text{VE}$) produce un innegable *dinamismo*, oportunamente

evidenciado, en el nivel de las funciones, por la oposición μ (“inclinación al mal”) vs $\kappa \pi$ (“conversión”, “penitencia”) y, en el nivel de los elementos de unión, por la motivación “aventura”.

La ausencia de μ en el esquema B conlleva, consecuentemente y en este mismo esquema, la omisión de $\kappa \pi$ en cuanto funciones generadas de μ a través del filtro del segundo movimiento (VE). Por otra parte, la presencia de β (“inclinación al bien”) en el esquema B y, más concretamente, en la primera secuencia del movimiento continuo VE¹ genera, en una secuencia sucesiva del mismo movimiento (VE²), las funciones γ^1 y γ^2 (“milagros *ante* y *post mortem*”), convenientemente motivadas por el elemento de unión “perfeccionamiento”.

En el esquema S, además, resulta indispensable la función ϵ^1 (“encuentro con los peregrinos”) en cuanto crea las premisas para el paso de VL a VE, mientras que en el esquema B la inexistencia de movimientos contrapuestos anula el espacio operativo de esta función o de funciones afines. Es distinto el caso presentado por ϵ^2 (“encuentro con el cronista”) cuya presencia en el esquema S está determinada por la necesidad de ofrecer una garantía a VE —es, efectivamente, el cronista quien da a conocer, habiendo tenido un contacto directo, la vida ejemplar de María en el desierto—; en el esquema B, por el contrario, la misma finalidad se consigue con $\gamma^1 \gamma^2$, ya que, como se sabe, el reconocimiento de la santidad queda en gran medida confirmado por los milagros o, al menos, por un tipo de actividad extraño al contexto genéricamente material y humano.

Pero si, por una parte, las funciones γ^1 y γ^2 sirven para divulgar la fama de un santo y para garantizar su notoriedad, por otro lado, es fácil constatar que en el esquema B son precisamente estas dos funciones las que tienen carácter de prioridad, limitándose las otras ($\beta \alpha \phi$) a construir las premisas para una correcta introducción de γ^1 y γ^2 , o (δ) a consentir el paso de γ^1 a γ^2 . En todo el arco narrativo, efectivamente, el espacio mayor está reservado a las partes destinadas a la descripción de los milagros y de las visiones (en la VSM, de un total de 489 coplas, 184 están dedicadas a γ^1 y 168 a γ^2 ; en la VSD, de un total de 777 coplas, 197 están dedicadas a γ^1 y 245 a γ^2 ; en la VSO, de un total de 205 coplas, 140 narrarán σ^1 y 17 σ^2); un hecho éste, en absoluto casual, del cual derivan, a nuestro parecer, dos importantes consideraciones. La primera, relativa a la construcción de los relatos con esquema B en los

cuales la presencia y la permanencia de las funciones γ^1 ($=\sigma^1$) y γ^2 ($=\sigma^2$) denuncian perentoriamente el carácter apologético de las distintas composiciones, y donde también la estaticidad de la “composición” encuentra una razón de ser en la cualidad del mensaje que, lejos de agotarse en el interés creado por movimientos contrastantes o por oposiciones funcionales, supera las barreras contextuales para vincularse a los intentos propagandísticos y moralizantes típicos de las hagiografías.

La segunda consideración se refiere a su vez al esquema S en el cual la ausencia de γ^1 y γ^2 (18), es decir, de las funciones que mejor sirven para definir un relato hagiográfico, ofrece un amplio margen de credibilidad a la hipótesis de que la *SMEgipc* no entra en la categoría de las hagiografías; esta hipótesis es luego ulterior y suficientemente confirmada por el carácter dinámico de la “composición” y por el consiguiente agotarse del mensaje en límites estrictamente contextuales. Sintomático, bajo este aspecto, es el hecho de que en el esquema S la función δ (“deceso”) ocupe la posición final sin hallar una ulterior continuación —ni una anticipación— en γ como en el esquema B.

Si es cierto, como desde hace tiempo ha sido observado, que en la literatura hagiográfica existe un esquema compositivo constante que no varía sustancialmente de *Vida* a *Vida* (un hecho éste que hemos tenido ocasión de verificar ampliamente en el microcosmos hagiográfico de Berceo), y que “dell'esistenza di tale *pattern* fa fede fra l'altro lo stereotipo, ormai trivializzato, di 'vita morte e miracoli' che corrisponde esattamente al 'sistema compositivo' tradizionale di quel genere di racconti” (19), no hay razón para dudar de que mientras, por un lado, las *Vidas* de Berceo se adecúan perfectamente al *pattern* hagiográfico, por otro, la *SMEgipc*, a la cual no es aplicable el mencionado estereotipo, se disocia visiblemente y hasta tal punto que se le puede considerar como perteneciente a un género distinto, quizá no demasiado lejano del que solemos definir “dramático”.

(18) Las referencias a algún hecho extraordinario en la *SMEgipc*, como la levitación de María o la luminosidad que permite al monje encontrar su cadáver, entran en la categoría de los “indicios” y no en la de las “funciones”.

(19) Cfr. D. S. AVALLE: *Corso di semiologia dei testi letterari*, Torino 1972, pág. 161.

