

MEDIOEVO Y LITERATURA

Actas del V Congreso de la Asociación
Hispanica de Literatura Medieval

(Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993)

Volumen II

Edición de Juan Paredes

GRANADA
1995

© ANÓNIMAS Y COLECTIVAS.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

MEDIOEVO Y LITERATURA.

ISBN: 84-338-2023-0. (Obra completa).

ISBN: 84-338-2024-9. (Tomo I).

ISBN: 84-338-2025-7. (Tomo II).

ISBN: 84-338-2026-5. (Tomo III).

ISBN: 84-338-2027-3. (Tomo IV).

Depósito legal: GR/232-1995.

Edita e imprime: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

Los milagros de nuestra Señora de Gonzalo de Berceo: Isotopías y folklore en lo maravilloso

I

“Longues fables et sermons cors/ Demandent mais aval ces cors”¹. Así juzgaba el clérigo francés Gautier de Coinci las preferencias literarias de su público en las primeras décadas del siglo XIII, probablemente porque entre el deleite de la “fable” y el enseñar del “sermon” veía adscrita su labor literaria.

También el clérigo riojano Gonzalo de Berceo creyó oportuno y necesario referirse en algunos momentos al cansancio de su público, probablemente atendiendo a razones retóricas que también esconden otras eminentemente prácticas².

Dos voces prácticamente coetáneas que resuenan en el seno de una Iglesia que intenta decididamente aunar dos mentalidades³: una, la más antigua, la folklórica, y otra, más reciente, la docta de los clérigos⁴. Mentalidades que se hallan en una compleja, fructífera y permanente interacción la cual se manifiesta de forma ejemplar en las distintas colecciones de milagros mariológicos y hagiografías.

1. GAUTIER DE COINCI, *Les miracles de Nostre Dame*, (ed. V.F. KOENIG), Genève, Droz, 1955-1970, 4 vols, Prólogo, Livre II, vv.150-151.

2. Así en el milagro XXII (583) nos dice “Sennores si quisiéssedes mientre dure el día,/ d’estos tales miraclos aún más vos dizría;/ si vos non vos quessássedes yo non me quessaría,/ ca como pozo fondo, tal es Sancta María”. Para la forma de difusión de estos textos véase DUTTON, B., *La “Vida de San Millán de la Cogolla” de Gonzalo de Berceo*, London, Tamesis Books, 1967. Son fundamentales las matizaciones interpretativas que lleva a cabo URÍA, I., de las opiniones de DUTTON, B., en, “La forma de difusión y el público de los poemas del “mester de clerecía” del siglo XIII”, *Glosa*, 1, 1989, pp. 99-116.

3. Entendemos por imaginario o mentalidad aquel conjunto de imágenes mentales y materiales que construye, asocia y utiliza el individuo o la colectividad. Es decir, la forma de *ver-se*. Vid. SCHMIT, J.C. “Introducció a una història de l’imaginari medieval”, pp. 15-33, en *El món imaginari i el món meravellós a l’Edat Mitjana*, coord. RUIZ DOMENEC, J.E. Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1986.

4. LE GOFF, J., distingue dos culturas en la sociedad medieval: la cultura de los clérigos o “cultura docta” y la cultura popular o “folklórica”, en “Cultura eclesiástica y cultura folklórica en la Edad Media: San Marcelo de París y el dragón”, in: *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 223-263. Por “cultura folklórica” entendemos con J. LE GOFF “sobre todo la capa profunda de la cultura (o civilización) tradicional subyacente en toda sociedad histórica y (...) aflorando o a punto de aflorar en la desorganización que

Nuestro interés se centrará en la aportación de Gonzalo de Berceo a ese proceso de integración de lo popular en lo culto que lleva a cabo en los *Milagros de Nuestra Señora*⁵. Sin pretender ser exhaustivos, trataremos sólo algunos de los recursos isotópicos más significativos, de entre los cuales hemos seleccionado aquellos que giran en torno a las circunstancias (el momento y el lugar) en que se produce el hecho maravilloso o sobrenatural⁶. Ubicaciones geográficas, el escenario inmediato de las mismas, el grado de consciencia del hombre (sujeto asistente al milagro), la relación entre los sentidos y los verbos empleados y, finalmente, los contactos físicos hombre-Más Allá son algunos de los recursos sobre los que vamos a fijar nuestra atención.

II

Pero comencemos primero precisando una cuestión léxica. Como sabemos a la hora de describir el fenómeno sobrenatural el hombre medieval recurre al empleo de tres términos: *mirabilis*⁷, *magicus*⁸ y *miraculosus*⁹. Gonzalo de Berceo en sus *Milagros* utiliza predominantemente los términos “miracro”, “miráculo” o “visión”, como sinónimos, mientras tan solo emplea un derivado de *mirabilia* (“maravilla” o “maravella”)¹⁰ en contadas ocasiones. Esta desigual proporción nos permite en cierto modo constatar, como ya es de esperar en esta obra, el elevado grado de cristianización que rodea a todos los intentos por parte de la Iglesia de explicar el hecho preternatural. Es de esperar que aparezca un predominio de *miracro* o

se produce entre la Antigüedad y la Edad Media”, en *op. cit.* p.216. Entendemos en un sentido amplio dentro del campo de lo folklórico también a aquellos elementos que, procedentes de una mitología, perviven entre la conciencia de los individuos de una colectividad aunque ya no se acierte a interpretar su significado primigenio. Véase también, SAUGNIEUX, J., “Culture populaire et culture savante dans l’oeuvre de Berceo (Problèmes de méthode)”, in: *Berceo*, II Jornadas de Estudios Berceanos, Instituto de Estudios Berceanos, nº 94-95, Logroño, enero-diciembre, 1978; VAUCHEZ, A., *Les laïcs au moyen âge: Pratiques et expériences religieuses*, Paris, 1987.

5. No hablaremos sin embargo de aquellos recursos de carácter lingüístico, como el uso de refranes, etc. Para ello véase ARTILES, J., *Los recursos literarios de Berceo*, Madrid, Gredos, 1968, 2º ed.; GARIANO, C., *Análisis estilístico de los “Milagros de Nuestra Señora” de Berceo*, Madrid, Gredos, 1971, 2º ed.; y MORREALE, M., “La lengua poética de Berceo: reparos y adiciones al libro de Carmelo Gariano”, *Hispanic Review*, 36, 1968, pp. 142-151.

6. Aunque desde otra óptica, véase el interesante trabajo de BAÑOS VALLEJO, F., “Lo sobrenatural en la Vida de Santo Domingo”, *Berceo*, 110-111, 1986, pp.21-32.

7. Aquello que hoy entendemos por *maravilloso*. Vid. LE GOFF, J., *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1986, 2º ed., pp. 9-24.

8. Percepción y explicación de lo maravilloso desde una perspectiva no cristiana. *Ibidem*.

9. Lo que propiamente podemos llamar *lo maravilloso cristiano*. *Ibidem*.

10. Constatamos que BERCEO utiliza para referirse al hecho preternatural el término “miracro/miraculo” en un total de 34 ocasiones, “visión” en 9 y “maravilla/maravella” tan solo en 3.

vision, mientras que *mirabilia* es más propio de otras literaturas con mayor presencia de lo folklórico y en las que la transformación de antiguos mitos precristianos es aún mayor.

III

El primer elemento recurrente es *la localización geográfica del hecho maravilloso*. Como sabemos el hecho de localizar el milagro en una localidad concreta no es más que un recurso para obtener el crédito del receptor¹¹. En el texto podemos constatar tres tipos de comienzo en las primeras cuadernas de cada relato, a saber:

- a) Nombrar la ciudad + adjetivo con determinados semas relacionados con “lo extraño”.
- b) Ciudad especialmente propicia al hecho maravilloso donde siempre está presente el elemento “agua”.
- c) Milagros sin localización peculiar: “Era un ...” o “Leemos de un...” + oficio o cualidad del personaje.

Suele ser frecuente en la literatura castellana el situar a Toledo como escenario de hechos maravillosos durante el período medieval¹². Ya en el milagro I tenemos:

“En España cobdicio de nuevo empezar,
en *Toledo la magna* un famado logar”
I, 47 (a,b)¹³

“En *Toledo la buena*, essa villa real,
que yaze sobre el Tajo *essa agua cabdal*”
I, 48 (a,b)

O también:

“En *Toledo la noble*, que es arzobispado,...”
XVIII, 413 (a)

11. Vid. a este respecto el artículo de BOYER, R., “An attempt to define the typology of medieval hagiography”, in: *Hagiography and Medieval Literature (A Symposium)*, Odense University Press, Hans Becker-Nielsen et alia, 1981. Véase también MONTOYA MARTÍNEZ, J., *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media (El milagro literario)*, Colección filológica XXIX, Universidad de Granada, 1981, pp. 115-118.

12. Recuérdese, por ejemplo, el ejemplo XI^o de *El conde Lucanor* de DON JUAN MANUEL: “De lo que le costesió a un deán de Santiago con don Yllán, el grand maestro de Toledo”.

13. Todas las referencias al texto proceden de la edición de *Los “Milagros de Nuestra Señora” de Gonzalo de Berceo*, ed. de Brian DUTTON, London, Tamesis Books, 2^o ed., 1980.

Y en los casos en que se cita el nombre de la ciudad, sea Toledo o cualquier otra, suele hacerse aludiendo a su riqueza, a su fertilidad, a su relación con el elemento acuático o a su extrañeza:

“En Colonia *la rica*, cabeza de regnado
VII, 160 (a)

“Ena villa de Roma *essa noble cibdat*,”
X, 236 (a)

“San Miguel de la Tumba es un grand monasterio,
el mar lo cerca todo *elli yaze en medio*,...”
XIV, 317 (a, b)

O también¹⁴:

“Ena villa de Pissa *cibdat bien cabdalera*,
en puerto de mar yaze *rica de grand manera*.”
XV, 330

En aquellos casos en que no se menciona con exactitud la ciudad, toma mayor importancia el escenario inmediato y concreto en que ocurre el hecho maravilloso, frecuentemente en un marco religioso. Las apariciones se suelen dar en emplazamientos oscuros, propicios a la inseguridad y a la confusión de los sentidos. Así, por ejemplo, *en una iglesia*:

“Entró en la iglesia *al cabero rincón*,
inclinó los enojos *facié su oración*,
vínoli la gloriosa, *plena de bendición*...”
XV, 339 (a, b, c)

Otro caso típico son los lugares acuosos, solitarios, escondidos, de difícil acceso. El mejor ejemplo es el milagro XIX, “El parto maravilloso”. Aquí, una mujer embarazada se introduce *en una capilla situada en el interior de una gruta* rodeada por el agua al subir la marea. El milagro se produce cuando la virgen hace bajar el nivel de las aguas y el parto, según relato de la propia parturienta, se desarrolla sin dolor¹⁵.

14. Y de modo similar en XII, 281 (a), XVI, 352 (a) o XXV, 431.

15. Cerca de una marisma *Tumba era clamada*,/ *faciése una isla cavo la orellada*,/ *facié la mar por ella* *essida e tornada*,/ *dos eces en el día* *o tres a la vegada* (434)”. “*Bien dentro enna isla de las ondas cerquiella*,/ *de Sant Miguel era avié una capiella*,/ *cuntién grandes virtudes* *siempre en essa ciella* (435)”.

De nuevo en el milagro XXI, “La abadesa preñada”, la Virgen asiste a una parturienta sin ningún dolor, esta vez *en la soledad del oratorio*.

En el caso del milagro II, “El sacristán fornicario”, el pecador cae al río al regresar de una de sus correrías. Estando el cuerpo *en el agua* asistimos a una escena en la que ángeles y demonios se disputan (ambos con buenos motivos) el alma del sacristán. Finalmente y con la mediación de la Virgen, Dios ordena que el alma regrese al cuerpo resucitando así al fraile pecador.

IV

Son asimismo destacables las circunstancias en las que el hombre contacta con lo sobrenatural. En la mayoría de los casos el contacto se da en momentos en los que los sentidos tienen unas fuertes limitaciones.

Son frecuentes los *estados oníricos*, como en el caso de “El clérigo y la flor”¹⁶:

“Demandoli el clérigo que *yací dormitado*,
 ‘¿qui eres tú que fablas? dime de tí mandado
 ca cuando lo dissiero seráme demandado
 quí es el querelloso o quí el soterrado”.

III, 108

los *estados de semi-consciencia*:

“ridié e deportava todo bien por razón,
 más *avielo turrado* mucho la visión”.

XV, 345 (c, d)

algún caso de *estado de cansancio extremo*:

“*Traspúsose la duenna con la gran cansedat*,
 (...) parecio’l la Madre del Rey de magestat,...”

XI, 529 (a, d)

16. También en el VIII, 210 y en el XXII, 609.

en estado de embriaguez¹⁷:

“Bien a ora de viésperas, el sol bien enflauido,
 recordó malamiente, *andava estordido*,
 issió contra la claustra hascas sin nul sentido,
 entendiéngelo todos que *bien avié bevido*.”
 XX, 464

o en la noche:

“quando *veno la noch*, la hora que dormiesen
 (...)
 los brazos de la novia non tenién que prissiesen.”
 XV, 347 (a, d)

A modo de conclusión puede afirmarse que el acontecer de cualquier encuentro preternatural debe darse en unas circunstancias caracterizadas por la merma de lo racional y por un estado de alteración de los sentidos. Sólo un estado en el que el ser humano renuncia inconscientemente a la Razón permite que éste entre en contacto con la divinidad, lo que muestra semejanzas con las experiencias místicas.

V

La confusión entre los sentidos llega a hacerse patente incluso en el plano del vocabulario.

Por lo general, Berceo suele referirse a las apariciones con el término “visión”. Junto a esto, localizamos una serie de verbos que teniendo por sujeto a la Virgen, contienen una serie de semas de lo maravilloso, como “parecio’l a” (105) o “tollióseli de los ojos” (63).

Como hemos dicho más arriba el hecho maravilloso suele darse en circunstancias de soledad del personaje o ante un reducido número de personas, como en “El monje embriagado” o en “El sacristán fornicario”. Sin embargo, al final suele ser mayor el número de personas que pueden dar fe del milagro. Son al cabo muchos los que acaban siendo conocedores de la infinita misericordia de la Virgen y del resultado de su intervención. Casi siempre “vidieron” los hechos o “udieron” las voces, o sucesivamente ambas cosas, como para certificar la veraci-

17. El protagonista de “El monge embriagado” sufre diferentes alucinaciones. Así, el Demonio se le presenta bajo la forma de toro (466), de perro (470) y de león (473).

dad de los hechos dándoles mayor plasticidad. Veamos, por ejemplo, estos versos de “El galardón de la Virgen” y “El pobre caritativo”¹⁸.

“Cuantos la voz *udieron* e *vidieron* la cosa...”
(131,a)

“*Udieron* la palabra todos los del logar”
(134, d)

“Los omnes que avien la voz ante *oída*,
tan aña *vidieron* la promesa complida...”
(139, a,b)

Pero el milagro XII, “El prior de San Salvador y el sacristán Uberto”, es en este sentido ejemplar dado que la confusión en los sentidos es patente. Un sacristán oye una voz que proviene del “otro mundo”. Se trata de la voz del prior fallecido un año antes. Aquí el hecho maravilloso, lo extraordinario, es que se *escuche* esta voz de ultratumba:

“*Udió* una voz d’omne...” (291, a)

“*udió* ‘Ubert, Ubert...”(293, b)

“*Díssoli* el prior...”(295, a)

Hallamos incluso ejemplos que podríamos interpretar ambiguamente como una reiteración semántica o quizá como una matización del modo de aparición:

“*aparecio*’l al obispo luego *en visión*”(228, a)

De pronto en la cuaderna 301 (ya en el milagro XII) nos resulta sorprendente que se hable de “visión” cuando el contacto con la Virgen había sido únicamente acústico y no visual. Ello confirmaría que la doble posibilidad de la cuaderna 228 era una precisión sobre el tipo de aparición. Así tenemos

“*contólis* al convento toda su *visión*”(301, c)

18. También en “El labrador avaro” (XI, 272), probablemente con el sentido de oír milagros recitados de forma oral: “Queríé peroque mal, bien a Sancta María,*udié* los sus *mirágulos*, dávalis acogía.”

Aquí también puede hablarse de *aparición* en *visión*.

Al final, en la última estrofa de este mismo milagro XII, la confusión es ya total:

“Quantos que la *udieron* esta tal *visión*”(305, a)

Del mismo modo tenemos en el milagro XIII la matización

“*disso’l* en *visión*...”(308, b)

Confusiones semejantes se suceden por todos los milagros, puesto que, como sabemos, la necesidad de visualizar un suceso extraño, es decir, de dar plasticidad y materialismo¹⁹ a un acontecimiento, es una obsesión de la sociedad medieval. El hombre medieval justificará la veracidad de un suceso mediante el sentido de la vista. En este caso, Berceo trata de presentarnos la experiencia sobrenatural mediante el sentido de la vista al afirmar que se trata de una “*visión*” cuando en realidad estamos ante una *audición*.

VI

Tras una lectura atenta de *Los milagros de Nuestra Señora* resultan llamativos ciertos rasgos llamativos a la luz de la cultura del cristianismo. Hay sin duda elementos más antiguos que filtran en la literatura hagiográfica de los siglos XII y XIII. Esta presencia de la cultura folkórica en permanente relación y evolución con la cultura eclesiástica ya provocó que autores de la Antigüedad y la Alta Edad Media, como Cesareo de Arles desde sus *Sermones* o San Martín de Braga desde su *De correctione rusticorum*, se esforzaran en hacerse impermeables a la corriente folkórica.

Varias son las actitudes con que la cultura oficial encaja a ese folklore. Por un lado, la asimilación es favorecida por ciertas concomitancias en las estructuras mentales de ciertas culturas: la relación entre lo terrestre y lo sobrenatural, el culto a las reíquias, etc. Por otro lado la necesidad evangelizadora hace que la cultura clerical trate de acercarse lo más posible en sus formas a su auditorio

19. Es una dimensión más de las características que J. HUIZINGA señaló en el pensamiento medieval. Véase HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial. Véase también el libro de WHITE, A.R., (de quien traducimos el término “visualization”), *The Language of the Imagination*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990.

rústico: la lengua, las formas de predicación orales y ciertos ritos ceremoniales. Pero este acercamiento esconde una velada oposición.

Frecuentemente se llevó a cabo una adaptación o sustitución de elementos. En ocasiones los temas son revestidos de un nuevo significado (p.ej. el dragón) o incluso una nueva naturaleza. Los héroes y los semidioses se convierten en santos²⁰. El maniqueísmo se anula con el monoteísmo de Dios, la magia negra y la magia blanca se aúnan en el término negativo de “magia”. Pero la oposición en los siglos XI, XII y XIII ya no es la oposición entre una aristocracia monástica y urbana frente a las clases campesinas. Un resurgir de la cultura folkórica nace paralelo a herejías y probablemente con veladas motivaciones socio-políticas²¹.

Ante tal auge y tal arraigo social, hubiera sido difícil que la literatura mariológica (con orígenes en los sermones orales y en íntimo contacto con el estrato popular) se mantuviera al margen de toda esta influencia.

Los orígenes de esta evolución se hallan en la cultura merovingia y en un momento de especial influencia franca en el territorio peninsular cristiano. Los *Milagros de Nuestra Señora* encierran narraciones que podemos leer en casi todas las colecciones europeas²². Se sabe²³ que la colección de Gonzalo de Berceo se inició antes de 1246 y que después de 1252 todavía fue completada.

Ante esto cabe preguntarse, ¿podría sustraerse Berceo a los cambios ideológicos? Evidentemente no, pues la cultura erudita que absorbe mantiene en algunos momentos ciertos rasgos culturales no pertenecientes a la cultura cristiana o cuyo origen es precristiano. Veamos alguno a continuación.

VII

Así, tenemos el motivo de la encrucijada que ya comentó B. Dutton en su edición, de origen precristiano. Aparece en *Los milagros...* en dos ocasiones, en “El ladrón devoto” (VI) y en el milagro de Teófilo (XXV).

Analicemos la situación del primero de ellos. Se trata de un “ladrón malo” que

20. Como opina LE GOFF, “la distinción entre el papel de Dios y el de los santos –meros intercesores– en los milagros, ofrece a la psicología individual y colectiva una válvula de escape que en cierta medida salvaguarde la devoción hacia Dios”. *Op. cit.* p.218.

21. Vid. BLOCH, M. *La société féodale*, París, 1966, quien ve el nacimiento de la literatura profana como una creación de una cultura diferente a la oficial por parte de una aristocracia de milites llena de aspiraciones.

22. Vid. SAUGNIEUX, J. *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1982, p.69.

23. Vid. DUTTON, B. “A cronology of the works of G. de Berceo”, in: *Medieval Hispanic Studies presented to Rita Hamilton*, ed. A. DEYERMOND, London, Tamesis, 1976, pp.67-76.

a pesar de su gran delito “avié una bondat” pues “credió en la Gloriosa”. El ladrón devoto es prendido y se pretende ejecutarlo en una encrucijada:

“Levólo la justicia por la crucejada,
do estava la forca por concejo alzada;...
(147, a, b)

Finalmente, la Virgen intercede poniendo sus manos bajo los pies del ahorcado.

Es claro que el motivo del ladrón ejecutado en el camino se relacionaría con las funciones del dios Mercurio, como se desprende de las palabras de San Martín de Braga²⁴:

“...alius deinde daemon Mercurium se appellare voluit, qui fuit omnis furti et fraude dolosus inventor, qui homines cupidi quasi deo lucei in quadirviis transeuntes, iactatis lapidibus acervos petrarum pro sacrificio redunt”.

(Otro demonio quiso llamarse Mercurio: este fue inventor astuto de todo tipo de hurto y fraude, a quien como dios del lucro los hombres codiciosos al pasar por las encrucijadas, con las piedras que arrojan le ofrecen montones de ellas como sacrificio). *De correctione rusticorum*, 7.

Además de este testimonio han llegado hasta nosotros los propios montones de piedras, los “amilladoiros”, formados por los peregrinos y viajeros en puntos como el camino de San Andrés de Teixido y en la Cruz de Ferro. Lo que fue una antigua ofrenda prerromana acabó siendo costumbre de todo peregrino a Santiago. Continuación de esta tradición en el mundo cristiano es la construcción de las llamadas “cruces de peregrinos”.

Fijémonos también en el plano lingüístico. Nos queda el testimonio de la propia lengua castellana en la voz “mercuero” equivalente al “montón de cantos sueltos que se forman en las tierras de labor o en las encrucijadas o división de términos” (D.R.A.E.)²⁵.

Latrocinio, Mercurio y encrucijada son, pues, tres términos íntimamente ligados.

Por otro lado, la encrucijada es un lugar de castigo. Ello cabe relacionarlo con el carácter ejemplar que se pretende que el castigo adopte (de hecho, las pequeñas historias de los personajes de los milagros no son más que ejemplos de comporta-

24. Vid. MARTÍN DE BRAGA, *Sermón contra las supersticiones rurales*, trad. de ROSARIO JOVE CLOLS, Barcelona, ed. El Albir, 1981.

25. *Diccionario de la Real Academia Española de la lengua*, s.v. “mercuero”.

miento) al situar la ejecución en un lugar frecuentado del que la noticia parte en todas direcciones.

En el segundo caso, el milagro de Teófilo, parece que estamos ante un nuevo sentido, aunque sirve todo lo dicho hasta ahora. El judío malvado...

“Prísolo por la mano la nochi bien mediada;
 sacólo de la villa a una crucejada;
 disso'l: ‘Non te sanctigues nin te temas de nada,
 ca toda tu fazienda será cras mejorada.’”

(778)

Recordemos de qué se trata. Aquí no existe robo sino pacto con el diablo. Teófilo, un “omne bono de ganada fazienda” al que le ofrecen un obispado que se niega a aceptar, cae en desgracia del nuevo obispo y pierde toda su posición. Teófilo acude en busca de ayuda a un judío, un “truan falso lleno de malos vicios” que “savié encantamientos e muchos maleficios” y es conducido a un pacto con el diablo. Esta vez la encrucijada será el lugar del contacto²⁶. En nuestro caso es claro el carácter maléfico de la encrucijada. Asimismo, mantiene un carácter simbólico de “Centro”, ya que es el lugar que permite la comunicación entre Cielo, Tierra e Infierno²⁷.

VIII

El siguiente motivo objeto de interés es el ahorcado. De él puede decirse que mantiene una cierta relación con el anterior, puesto que nos referimos al ahorcamiento de “El ladrón devoto” (VI). Tratamos el tema desde el punto de vista del tipo de ejecución que correspondería al latrocinio en la cultura judeo-cristiana.

Como sabemos, las muertes por ejecución varían según los delitos y las culturas. Así, en Roma, el castigo por latrocinio era la crucifixión y el asesinato era pagado con la decapitación. Entre los pueblos semitas las ejecuciones consistían en la decapitación o, para el latrocinio, en la lapidación²⁸. En la cultura cristiana la decapitación es el castigo más frecuente.

26. Para Juan Eduardo CIRLOT, la encrucijada “se relaciona con la cruz” y su carácter teofánico era ambivalente puesto que “la reunión de los tres elementos siempre presupone la idea de los tres principios: activo (o benéfico), neutro (resultante o conducente) y pasivo (o maléfico)”. *Vid.* CIRLOT, J.E. “Diccionario de símbolos”, Barcelona, Labor, 1985.

27. Mircea ELIADE afirma que “en las culturas que conocen la concepción de las tres regiones cósmicas – Cielo, Tierra e Infierno–, el “Centro” constituye el punto de intersección entre estas regiones (...) donde resulta posible una comunicación entre ellas”. *Vid.* ELIADE, M., *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1986, p. 43.

28. Por ejemplo San Esteban, acusado de latrocinio, fue lapidado. *Vid.* Eclesiastés VI, 8 y VII, 57.

Berceo usa el motivo del ahorcado en dos ocasiones, pues, además de en el milagro VI, también aparece en le XXIV, “La iglesia despojada”. Aquí un obispo amenaza con esta muerte a un ladrón condenado a destierro:

“...que si trovado fuere en todo est bispado,
sea luego pendudo, en un árbol colgado;...”
(742, b, c)

En realidad se trata de una muerte totalmente germánica. Recordemos cómo en la literatura escandinava, por ejemplo en la *Edda Mayor*²⁹ el dios Odín se autosacrifica colgándose de un árbol para obtener las runas, fuente de la ciencia mágica. Con ello pretende *un viaje al Otro Mundo*, similar al *viaje astral* de la magia moderna. Es una práctica eminentemente chamánica. Esto da lugar a prácticas sacrificiales en las que un animal o una persona son colgados y ofrecidos en sacrificio a Odín³⁰.

IX

En el milagro VIII, “El romero engañado por el diablo”, un monje que en su vida de laico “facié a las deveses follía e pecado” decide ir en romería a Santiago. Por el camino el demonio le aconseja el corte de sus genitales y, por ende, el suicidio:

“Crediólo el astroso, locco e desessado,
sacó su cuchellijo que tenié amolado;
cortó sus genitales, el fol malventurado:
dessende degollóse, murió descomulgado.
(193)

Las prácticas de automutilación también están, como en el caso anterior, relacionadas con el chamanismo. De ese modo, observamos que el dios Odín renuncia a uno de sus ojos para conseguir la sabiduría y con frecuencia así,

29. “Sé que colgué del árbol azotado por el viento/nueve noches enteras./ herido por la lanza entregado a Odín,/yo mismo a mí mismo./de aquel árbol del que nadie sabe/ el origen de sus raíces. (Hávamál, IV, 138). SNORRI STURLUSSON, *Textos mitológicos de las Eddas*, (Trad. de Enrique Bernardéz), Madrid, Editora Nacional, 1982.

30. Recuerda E. BERNÁRDEZ a este respecto: “Sabemos (...) que los germanos vencieron a las legiones romanas en los bosques de Turingia y que colgaron de los árboles a sus prisioneros. No en vano, uno de los nombres de Odín es Hangagud, ‘dios de los colgados’”, *op. cit.*, p. 68.

colgado y tuerto, suelen ser sus representaciones gráficas incluso en iglesias cristianas³¹.

X

A lo largo de esta páginas hemos podido observar cómo Gonzalo de Berceo ha reelaborado los materiales procedentes de dos culturas, la popular y la culta. Asistimos, de ese modo, a un trabajo de de-construcción que se aprecia en las isotopías analizadas y en el modo de utilizar el material folkórico precristiano a fin de proceder a una *cristianización* presente incluso en el plano del léxico.

Julián JUNQUERA LLORENS
Antonio M. CONTRERAS MARTÍN
(Universidad de Barcelona)

31. Vid. E. BERNARDEZ, *op. cit.* p. 67.