





*Ianua Coeli*  
Umbrales y  
transiciones  
en la poesía  
religiosa

EDICIÓN DE

Guillermo José Cano Gómez



EDICIONES  
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

© Ediciones Universidad San Dámaso  
Jerte, 10  
E - 28005 Madrid, 2021

ISBN: 978-84-17561-25-3  
D L: M-4308-2021

Diseño: Subiela Bernat

# ÍNDICE

Introducción (Guillermo José Cano Gómez) .....	7
I. ESTUDIOS SOBRE POESÍA RELIGIOSA	
1. Las puertas al banquete; dioses hambrientos en Ugarit (Andrés Piquer Otero).....	15
2. Las puertas divinas en la poesía épica latina (Jorge Blanco Mas) .....	33
3. Valentín, gnóstico y poeta: comentario a <i>Refutatio</i> 6, 37, 7 (Raquel Oliva Martínez).....	53
4. Puertas y transiciones en el “ <i>Hymnum dicat</i> ” atribuido a Hilario de Poitiers (Guillermo José Cano Gómez).....	77
5. ‘La puerta inmortal’: mística y poética neoplatónicas en Pablo Silenciaro (David Hernández de la Fuente).....	95
6. El tránsito entre la letra y la voz: los milagros marianos a finales de la Edad Media (Patricia Cañizares Ferriz).....	131
7. <i>Ianua Coeli</i> , la imagen sagrada en la poesía religiosa de Juan de Jáuregui (Juan Matas Caballero) .....	149
8. “Abrieron puerta, sin sentir que fuese / por donde amor y caridad saliese” (José Manuel Rico García).....	183
9. <i>Janua Coeli</i> , entre Romano y Rosales (Patricio de Navascués Benlloch) .....	207

## II. POESÍA RELIGIOSA ANTIGUA Y MODERNA

1. Antología de textos de Ugarit, seleccionados y traducidos por Andrés Piquer Otero .....**229**
2. Antología de textos de la poesía épica latina seleccionados y traducidos por Jorge Blanco Mas .....**235**
3. Himno de Valentín Gnóstico traducido por Raquel Oliva Martínez .....**237**
4. *Himnum dicat* traducido por Guillermo J. Cano Gómez .....**239**
5. Fragmento de Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora* seleccionado por Patricia Cañizares Ferriz .....**243**
6. Antología de textos de Juan de Jáuregui seleccionados por Juan Matas Caballero. ....**249**
7. Antología de textos, de Gaspar de los Reyes, *Tesoro de conceptos divinos* seleccionados por José Manuel Rico García.....**257**
8. Antología de textos seleccionados por Patricio de Navascués Benlloch .....**263**

## III. POESÍA RELIGIOSA DE HOY

- Julio Martínez Mesanza: Antología de poemas propios .....**269**

|

# Estudios sobre poesía religiosa

# EL TRÁNSITO ENTRE LA LETRA Y LA VOZ: LOS MILAGROS MARIANOS A FINALES DE LA EDAD MEDIA\*

Patricia Cañizares Ferriz

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

En este trabajo ofreceremos un recorrido a través de una tipología textual, el milagro, que tuvo una difusión notable durante los últimos siglos de la Edad Media. El milagro nace enmarcado dentro de las vidas de santos, es decir, dentro del género hagiográfico. Sin embargo, más tarde, a partir del siglo XII, este tipo de narraciones adquieren autonomía y se transmiten de forma independiente en colecciones que alcanzaron una amplia difusión no sólo en la literatura en latín, sino también en vernáculo<sup>1</sup>.

El caso de los milagros de la Virgen es particularmente interesante por su especificidad, ya que, en comparación con la producción dedicada a otros santos y santas, estos milagros tu-

---

\* Trabajo realizado en el marco del proyecto I+D financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades titulado “Los *exempla* latinos medievales conservados en España” (PGC2018-096458-B-I00).

1 Para el origen y desarrollo del milagro como género literario en la Edad Media, cf. O. BIAGGINI-B. MILLAND-BOVE, ‘Le miracle et les genres littéraires au Moyen Âge’, en O. Biaggini / B. Milland-Bove (eds.), *Miracles d'un autre genre. Récritures médiévales en dehors de l'hagiographie*, Madrid, 2012, pp. 1-22.

vieron un despertar tardío<sup>2</sup>. Durante el primer milenio el milagro mariano fue muy poco frecuente en Occidente, mientras que a partir del siglo XII este tipo de narración se hizo tan común que sólo en la *Bibliotheca Hagiographica Latina* y en su *Novum Supplementum* aparecen recensionadas más de treinta colecciones de milagros marianos en latín, datadas entre los siglos XII y XV<sup>3</sup>.

Este despertar de las narraciones milagrosas de María va de la mano del impulso que cobra su figura en el conjunto de la vida litúrgica, como pone de manifiesto la institucionalización, ya desde época carolingia, de misas en su honor y el hecho de que comience a dedicársele un día a la semana, el sábado, con oficio propio. El impulso definitivo de su culto se lo debemos a Bernardo de Claraval, fundador en el siglo XII de la orden cisterciense dentro de la que se inscriben muchas de las colecciones de milagros marianos, y cuyas homilías en alabanza a la Virgen tuvieron gran difusión en los siglos posteriores.

¿A qué se debe el auge de la figura de María precisamente en esta época? Para poder responder a esta pregunta es importante detenerse brevemente en el tipo de figura que encarna. En estos siglos la Virgen emerge no sólo como modelo y símbolo de la pureza de la Iglesia, sino especialmente como mediadora, como intercesora entre lo divino y lo humano, entre Dios y los pecadores, a quienes protege de las tentaciones y guía hacia la salvación. Esta caracterización, además, se convirtió pronto en una herramienta muy eficaz para fortalecer la fe y combatir las herejías que proliferaban en el seno de la Iglesia,

---

2 G. PHILIPPART, 'Le récit miraculaire marial dans l'Occident médiéval', en D. Iogna-Prat / E. Palazzo / D. Russo (eds.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, París, 1996, pp. 563-590.

3 K. FUCHS, 'Les collections de Miracles de la Vierge: rassembler, copier, réécrire. L'exemple du récit du pain offert à l'image du Christ', en M. Goulet / M. Heinzelmann (eds.), *Miracles, vies et réécritures dans l'occident médiéval*, Ostfildern, 2006, pp. 67-92, p. 68.

una circunstancia que sin duda favoreció la configuración y difusión del milagro mariano en forma de colecciones para uso de clérigos y predicadores.

Muchas de estas compilaciones latinas fueron versionadas desde época temprana en distintas lenguas nacionales, lo que pone de manifiesto el éxito que alcanzaron. Tal es el caso hispánico, donde en el siglo XIII conocemos dos romanceamientos de sendas colecciones de milagros latinas. Me refiero a los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo y a las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X el Sabio, tras cuyos versos se esconden dos de las colecciones latinas en prosa de mayor difusión en los siglos XII y XIII.

En este trabajo me voy a centrar en la versión en cuaderna vía de Gonzalo de Berceo, cuyo texto tomaré como eje para analizarlo a la luz de su modelo latino y de alguna variante posterior.

Como acabo de señalar, estas dos versiones romances dan buena cuenta de la difusión de la tradición miraculística en la Península, tradición respaldada, para el caso de la colección de Berceo, por los testimonios manuscritos latinos de los siglos XII y XIII que detallamos a continuación:

1. El Escorial, Real Biblioteca, Q III 9, s. XII.
2. Madrid, BNE, ms. 110, s. XIII.
3. Zaragoza, Biblioteca capitular, ms. 879 (*Codex Pilaren-sis*), s. XIII.
4. Lisboa, Biblioteca Nacional, ms. Alc. 149, ss. XII-XIII.
5. Tarragona, Biblioteca Pública del Estado, ms. 55, s. XIII.
6. Copenhague, Biblioteca Real de Dinamarca, ms. Thott 128, s. XIII.

Estos códices latinos pertenecen todos a una misma rama y son de origen hispánico (aunque uno de ellos, el manuscrito Thott, se conserva fuera de España). No obstante, esta colección de milagros no es originaria de la Península, sino que deriva, a

su vez, de una colección de milagros procedente del norte de Francia<sup>4</sup>.

Tal como demostró Brian Dutton en la introducción a su edición de Berceo, la devoción mariana, irradiada desde el norte de Europa, tuvo una repercusión importante en la vida espiritual del Monasterio de Yuso de San Millán de la Cogolla, donde ya existía, además, un culto a la Virgen. Este culto seguramente atrajo a los peregrinos que pasaban por el Camino de Santiago, que se encontraba a muy poca distancia del monasterio y que se convirtió, además, en una de las puertas de entrada de la tradición miraculística latina en la Península<sup>5</sup>.

Para poder entender la relación con su modelo latino, es importante conocer el público al que iba dirigida la versión en cuaderna vía de Berceo. Es muy probable que el hospital de Azofra, en el Camino francés, sirviera de punto de partida para las excursiones de peregrinos al santuario de la Virgen del monasterio de Yuso, pues el mencionado hospital pertenecía desde el siglo XI al Monasterio de San Millán. En este contexto, los milagros en romance supondrían un reclamo, un aliciente para desviarse del camino y emprender el viaje al santuario de la Virgen. De hecho, en su particular y original introducción a los milagros, Berceo se identifica con su público presentándose a sí mismo como un romero de la Virgen y animando de forma indirecta a sus oyentes a emprender la peregrinación a su san-

---

4 F. BAUTISTA, 'Desarrollo y difusión de las colecciones de milagros de la Virgen: de los orígenes anglonormandos a la recepción y producción hispánica (siglos XII-XIII)', en A. Arizaleta / F. Bautista (eds.), *Los modelos anglo-normandos en la cultura letrada en Castilla (siglos XII-XIV)*, Toulouse, 2018, pp. 217-237. Aprovecho para agradecer a Francisco Bautista que me hiciera llegar este trabajo antes de su publicación.

5 B. DUTTON (ed.), *Los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo*, Londres, 1980<sup>2</sup>, pp. 3-12.

tuario: “Yo maestro Gonçalvo de Verceo nomnado / yendo en romería caeçí en un prado” (2ab).

Sus *Milagros* son, como bien señala otro de sus editores, Michael Gerli, una obra de devoción, pero también una suerte de texto de propaganda que sirvió para “atraer, instruir y entretener” a los peregrinos que pasaban por el Camino Francés<sup>6</sup>. A lo largo de toda la obra, por lo demás, hay menciones al carácter oral del texto, como se puede comprobar desde su propio comienzo:

Amigos e vassallos de Dios omnipotent, 1  
si vos me escuchásedes por vuestro consiment,  
querríavos contar un buen aveniment:  
terrédesho en cabo por bueno verament.

Esta circunstancia separa ya de entrada el texto de Berceo de su original, pues el poeta castellano, como se puede comprobar desde el comienzo que acabamos de reproducir, concibió su versión para ser dicha, para ser escuchada, no para ser leída.

El carácter performativo del texto de Berceo condicionó el tipo de adaptación que hizo de su modelo, una adaptación que, como veremos ahora, no sólo está supeditada al traslado de la escueta prosa latina al verso alejandrino en cuartetas.

Para realizar este análisis comparativo, he escogido uno de los milagros, el número doce de la colección, conocido como el milagro del prior y el sacristán. En este milagro, como veremos ahora, la Virgen actúa como intercesora y salvadora del alma de un pecador. En él se cuenta lo acaecido al prior de la iglesia de San Salvador de Pavía, hombre de pocas virtudes pero fiel devoto de la Virgen, cuya alma, un año después de su falleci-

---

6 M. GERLI (ed.), *Gonzalo de Berceo. Milagros de Nuestra Señora*, Madrid, 1989<sup>4</sup>, p. 24. Los textos de Berceo citados en el trabajo seguirán siempre esta edición.

miento, se le aparece a fray Huberto, el sacristán de la iglesia, para revelarle cómo la madre de Cristo había intercedido por ella, que se encontraba bajo el poder del Demonio. Huberto, a su vez, refiere lo sucedido a sus compañeros de convento, que se vuelcan en expresar su devoción a la Virgen. El milagro se cierra con el fallecimiento del sacristán, cuya alma es conducida también al Paraíso.

He escogido este milagro por ser sumamente representativo del modelo de milagro mariano que más difusión tuvo en estos siglos. Efectivamente, la tipología más difundida en esta época fue el milagro de tipo soteriológico, el milagro de salvación, que podemos encontrar articulado de diferentes maneras: la más frecuente es la que ilustra este texto, aquella en la que la Virgen interviene en el más allá para librar del Demonio el alma de un pecador; otro tipo de intervenciones celestiales de la Virgen, por el contrario, tienen como objetivo devolver el alma a la vida, para que el pecador tenga la oportunidad de redimir sus pecados; una tercera modalidad es aquella en la que la Virgen se persona directamente en la tierra para salvar de la muerte a un pecador. En cualquiera de sus modalidades, por tanto, la intervención mariana está ligada con la salvación de las almas<sup>7</sup>.

En este tipo de milagros María encarna siempre una función protectora, maternal. En el milagro del prior y el sacristán concretamente, la Virgen se sitúa al margen de la legalidad divina para interceder a favor del fiel, que cumple el papel simbólico de hijo<sup>8</sup>. Esta caracterización de la Virgen, de hecho, tiene un gran rendimiento en los últimos siglos de la Edad Media no sólo en la literatura de milagros, sino también en la iconografía mariana, y más concretamente en la tipología de la Virgen de

---

7 PHILIPART, 'Le récit miraculaire marial dans l'Occident médiéval', pp. 571-577.

8 Para la caracterización de María en este contexto, véase M. WARNER, *Seule entre toutes les femmes. Mythe et culte de la Vierge Marie*, París, 1989, pp. 252-253.

la Misericordia, que representa a María con gesto caritativo y misericordioso acogiendo bajo su manto a un grupo de figuras suplicantes que imploran a la Reina de los Cielos la salvación eterna. Es interesante destacar cómo esta iconografía mariana tiene su origen, al igual que la tradición miraculística, en el seno de la orden del Císter, aunque más tarde fue difundida por las órdenes mendicantes.

Esta caracterización es el resultado, a su vez, de la disociación en dos figuras polarizadas de las funciones divinas de justicia y de protección: la ley estaría representada por lo masculino, Dios, y la protección por lo femenino, María. Para la mentalidad medieval era difícil concebir una figura de carácter ambivalente, en la que convivieran la idea de castigo junto con la de salvación, de ahí que la figura de la madre de Cristo adquiera un protagonismo especialmente significativo en el contexto espiritual de estos siglos.

Esta orientación de la figura de la Virgen es, por otra parte, una consecuencia natural del cambio que sufre la espiritualidad cristiana en esta época. Hasta el siglo XII la obediencia a los preceptos teológicos bastaba para asegurar la salvación de las almas. Sin embargo, a partir de esta época se requiere de la implicación activa del cristiano para lograr la salvación. Así, se impone la obligatoriedad de la comunión junto con la obligación, también, de la confesión anual auricular ante el sacerdote, dos novedades que fueron sancionadas en el IV Concilio de Letrán, de 1215, y que supusieron un hito importantísimo en el desarrollo de la pedagogía del pecado y de la culpa<sup>9</sup>.

Hasta esta época el discurso sobre el pecado se había concentrado fundamentalmente en el interior de los monasterios. Pero a partir de este momento, y ante la necesidad de que los

---

9 J. DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII<sup>e</sup> s.)*, París, 1983.

fieles interiorizasen la noción de culpa y de pecado, se hizo necesaria una suerte de vulgarización de este discurso a través, fundamentalmente, de la predicación. Los predicadores acuden entonces a diferentes herramientas para hacer llegar a los fieles estos nuevos preceptos. Uno de los mecanismos que se mostraron más eficaces para estos fines fueron los *exempla*, los relatos breves que los predicadores integraban en sus sermones para atraer la atención de los fieles y convencerlos de una lección de salvación<sup>10</sup>.

En el caso de la Virgen, el carácter soteriológico de la mayoría de sus milagros hace que el milagro mariano y el *exemplum* destinado a la predicación se interrelacionen y se confundan con muchísima facilidad. La nueva predicación surgida tras el IV Concilio de Letrán concedió un lugar destacado a este tipo de milagro de salvación dentro de los sermones, y contribuyó en gran medida a que este tipo de narraciones se comenzaran a recopilar de forma independiente en colecciones como las que inspiraron los *Milagros* de Berceo.

Volvamos ahora a nuestro milagro castellano del prior y el sacristán que, como decíamos, es sumamente representativo del género, pues en él la Virgen intercede por la salvación del alma de un pecador, el prior del monasterio, que retorna al mundo de los vivos para relatar su experiencia y así poder servir de ejemplo a sus compañeros de convento.

Si comparamos la versión en cuaderna vía con su modelo latino en prosa, vemos claramente que no se trata, ni mucho menos, de una traducción en el sentido actual del término, sino

---

10 J. LE GOFF, 'L'exemplum et la rhétorique de la prédication aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles', en C. Leonardi / E. Menestò (eds.), *Retorica e poetica tra i secoli XII e XIV. Atti del secondo Convegno internazionale di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini (AMUL) in onore e memoria di Ezio Franceschini (Trento e Rovereto, 3-5 ottobre 1985)*, Florencia, 1989, pp. 3-29, pp. 9-10.

de un ejercicio de reescritura que tiende, por lo general, a la ampliación y a la reorganización narrativa de la fuente latina.

No obstante, la comparación del texto castellano a la luz del modelo latino ofrecido por el manuscrito Thott, el más cercano al texto castellano<sup>11</sup>, pone de manifiesto su clara filiación, patente en los pasajes más fieles al original, como se puede ver, por ejemplo, en las primeras coplas, en las que Berceo mantiene la localización del milagro en la ciudad de Pavía, pero desarrollando la brevísima indicación latina en dos coplas, y añadiendo la información de que la “cibdat de grand hacienda, yaze en Lombardía”:

Ms. Thott	Berceo
<i>Apud civitatem que Pavia dicitur, in monasterio Sancti Salvatoris</i>	En una villa bona que la claman Pavía, 281 cibdat de grand hacienda, yaze en Lombardía, avié dentro en ella una rica mongía de muy bonos omnes, muy sancta compannia.
	Era el monesterio alzado en onor 282ab del que salvó el mundo, sennor Sant Salvador;

Este procedimiento de reescritura ampliada es muy común tanto en éste como en el resto de milagros.

En otros casos, Berceo reajusta el contenido en función de sus intereses, como sucede en la presentación del prior que sigue a esta introducción, en la que ofrece una reescritura abre-

<sup>11</sup> El manuscrito fue editado parcialmente por R. BECKER, *Gonzalo de Berceos «Milagros» und ihre Grundlagen mit einem Anhang: Mitteilungen aus der lat. Hs. Kopenhaguen, Thott 128*, Estrasburgo, 1910, quien identificó este testimonio como la fuente más directa de Berceo. Nosotros citaremos el texto latino por la edición más reciente de A. CARRERA DE LA RED / M. F. CARRERA DE LA RED (ed. trad.), *Miracula Beatae Mariae Virginis (Ms. Thott 128 de Copenhague): una fuente paralela a Los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo*, Logroño, 2000.

viada de la descripción de sus pecados, mientras que amplifica la parte relativa a su devoción mariana, en la que se detiene pormenorizadamente, con el fin de compensar la ambivalencia del personaje del prior hacia una lectura más positiva, algo que es común, por lo general, a todo el milagro.

Ms. Thott	Berceo
<i>fuit quidam monachus qui erat prior ipsius monasterii constitutus. Hic levis in eloquio erat et pravis moribus multisque actibus non sibi proficius intentus. Sed tamen, quamvis ita videretur inreligiosus, sanctam Mariam, matrem Domini, non parum diligens singulis horis laudes Dei eiusque cantabant et dum eas cantaret, semper stabat nec ullatenus sedere volebat.</i>	<p>avié por aventura en elli un prior 282cd que non querié vevir si non a su sabor.</p> <p>Avié el bon omne una lengua errada, 283 dizié mucha orrura de la regla vedada; fazié una tal vida non mucho ordenada, pero dició sus oras en manera temprada.</p> <p>Avié una costumne que li ovo provecho, 284 dizié todas sus oras commo monge derecho, a las de la Gloriosa siempre sedí erecho, aviéli el diablo por ello grant despecho.</p> <p>Peroque semejava en unas cosas boto, 285 e como vos dissiemos que era bocarroto; en amar la Gloriosa era muy devoto, dizié el su ofiçio de suo corde toto.</p>

Otro rasgo característico de su adaptación es la reestructuración a la que somete los contenidos de la narración. Por ejemplo, en el pasaje que sigue al texto que acabamos de ver, que se corresponde con la muerte del prior y la presentación del sacristán Huberto, el poeta castellano reestructura el contenido para adaptarlo mejor a su reescritura ampliada. Para empezar, la copla 286b “cadió en un exilio, en un áspero logar” anticipa

datos que en la versión latina sólo se conocen al final del milagro, como es la razón que lleva al prior a retornar al mundo de los vivos para contar su experiencia al sacristán. En cambio, Berceo pospone a la copla 289 el pasaje inicial del modelo latino “*post anni circulum*”, con el fin de dar mayor relevancia a la entrada en escena del sacristán Huberto, que en la fuente, como se puede ver, es muy escueta. Mientras que en la versión latina sólo se dice que después de ese año el alma del difunto prior “*apparuit cuidam secretario monasterii, qui vocabatur Hubertus*”, en la versión castellana se le da mayor relevancia a la figura de este sacristán, mediante la adición de sus buenas cualidades: “Uberto avié nomne, cuerdo e sin follía”, y de la detallada descripción de sus quehaceres en el monasterio, que preparan la escena para la posterior aparición fantasmagórica del prior:

Ms. Thott	Berceo
<i>Expleto denique vite sue tempore, defunctus et tumulatus, post anni circulum apparuit</i>	Ovo quando Dios quiso est prior a finir, 286 cadió en un exilio, en un áspero lugar, non vos podrié nul omne el lazerio contar que el prior levava, ni lo podrié asmar.
<i>cuidam secretario monasterii, qui vocabatur Hubertus.</i>	Avié un sacristano en essa abadía 287 que guardava las cosas de la sacristanía: Uberto avié nomne, cuerdo e sin follía: valié más ca non menos por elli la mongía.
	Ante de los matines, una grand madrugada, 288 levantóse est monge rezar la matinada, tanner a los matines, despertar la mesnada enderezar las lámpadas, allumnar la posada.
	El prior de la casa, de suso ementado 289 anno avié complido deque fuera finado; pero fue el su pleito en cabo rezentado. tan bien como al día quando fo soterrado.

Precisamente llama aún más la atención la reestructuración de la parte central de la narración, que es como sigue:

Ms. Thott	Berceo
<p><i>Is autem, ut mos est secretarius, ante matutinos ymnos surrexerat quadam nocte et lampadum lumina refovebat stans ante altare, cum ecce prefatus frater defunctus cepit eum clamare aperta voce: "Frater Huberte, frater Huberte." At ille hoc audiens valde territus est et ignorans quid hoc sibi vellet, et ad mansiones privatas que erant in infirmorum domo, quoniam viciniore erant monasterio, accessit. Ibi quoque prefatus frater defunctus cepit clamare: "Frater Huberte, frater Huberte." <u>Ille vero non ausus ei respondere, ad stratum suum cum tremore rediit. Et cum obdormisset, adstitit frater sepe nominatus et dixit ei: "Quare dum te vocarem respondere mihi noluisti?"</u></i></p>	<p>El monje de la casa que sacristano era 290 ante que empezasse tanner la monedera, alimpiaba las lámpadas por fer meior lumnera; priso un grant espanto de estranna manera.</p> <p>Udió una voz d'omne, flaquiella e cansada, 291 disso: "Fraire Ubert", non sola una vegada; connoçióla Ubert e non dubdó en nada, que la del prior era; priso grant espantada.</p> <p>Salió de la iglesia, fo a la fermería, 292 non levava de miedo la voluntat vazía, non irié tan apriesa yendo en romería, ¿don Bildur lo levava, par la cabeza mía!</p> <p>Estando de tal guisa fuera de las vertudes, 293 udió: "Ubert, Ubert, ¿por qué me non recudes? Cata, non ayas miedo, por ren non te demudes, piensa cómo me fables e cómo me pescudes".</p>

En el pasaje el alma del prior se le aparece al sacristán y lo interpela, en la versión latina, tres veces, mientras que en la castellana Berceo lo reduce a dos, omitiendo por tanto un pasaje del modelo latino, el que hemos destacado en subrayado, pasaje que por cierto hemos comprobado que está presente en todos los testimonios manuscritos que transmiten el milagro, de modo que parece que se trata de una abreviación por omisión intencionada por parte del clérigo de San Millán.

A cambio, Berceo prefiere centrar su atención en otros detalles más dramáticos de la narración, en especial en la ambientación de la escena del fantasma y en el pánico que siente el sacristán ante esta aparición. De su propia mano Berceo describe la voz del fantasma como “flaquiella e cansada”. El espanto de Huberto cuando escucha su nombre de voz del fallecido prior es descrito con detalle en la copla 292. Además, Berceo aprovecha este clímax del relato para introducir elementos de clarísimo sabor popular, muy acordes con el público al que iría destinado su texto, como es la personificación del miedo en la figura de Don Bildur, palabra vasca que significa ‘miedo’, o comparaciones como que salió corriendo tan deprisa que parecía que iba en romería, haciendo un claro guiño a sus potenciales oyentes, los peregrinos del camino de Santiago.

Este mismo proceso de reestructuración y ampliación lo leemos al final del milagro.

Ms. Thott	Berceo
<p><i>Que videns me agnovit et inde adducens me secum adduxit et in bo- num locum me posuit.</i></p>	<p>Prísome por la mano e levóme consigo, 297 levóme al logar temprado e abrigo; tollióme de la premia del mortal enemigo, púsome en logar do vivré sin peligro.</p> <p>¡Grado a la Gloriosa que es de gracia plena! 298 fuera só del lazerio, essido só de pena; caí en dulz vergel, cerca de dulz colmena, do nunqua veré mengua de yantar nin de cena.</p>

Por un lado, Berceo desarrolla en dos coplas la confesión del prior sobre la intercesión de la Virgen, regodeándose en la descripción del Paraíso, ese “dulz vergel, cerca de dulz colmena” que describe pormenorizadamente en la copla 298 y que traduce y decora el conciso “*bonum locum*” al que se refiere el texto latino.

Ya en el final, adelanta la información del latín sobre la muerte del sacristán Huberto y la amplía introduciendo un detalle significativo que no aparece en el original, y es la salvación del alma del sacristán, que “fo pora paraíso do será siempre sano”, una información que justifica, por otra parte, el detalle con el que había presentado la figura del fraile Huberto.

Ms. Thott	Berceo
<i>Unde colligitur quantam spem evadendi tocius periculi possint concipere si qui devote dulcissimas horas tam clementissime Domine iugiter personantes, illi diatim studuerint servire. Ipse autem frater Hubertus postquam hoc vidit et narravit intra paucos dies defunctus ex hoc mundo decessit.</i>	<p>End a poco de tiempo murió el sacristano, 303  murió de fin qual dé Dios a tot christiano,  issió de mal ivierno, entró en buen verano,  fo pora paraíso do será siempre sano.</p> <p>Esto es sumum bonum, servir atal Sennora, 304  que save a sus siervos acorrer en tal ora;  ésta es buena tienda, ésta buena pastora,  que bale a tot omne que de buen cor la ora.</p> <p>Quantos que la udieron esta tal visión 305  cogieron en sus almas mayor devoción,  en amar la Gloriosa de mayor corazón,  aclamarse a ella en su tribulación.</p>

Por último, reserva para el colofón del milagro la lección de salvación introducida por el “*Unde colligitur*” latino que inexplicablemente, en el original, precedía a la muerte del sacristán. Además, como se puede comprobar, la lección de salvación del milagro es sometida, también, a un proceso de reescritura y amplificación, pues no sigue al pie de la letra el texto correspondiente de su fuente.

En definitiva, las diferencias más notables entre el relato de nuestro poeta y su modelo latino son más formales que de contenido. Aunque las dos versiones, en esencia, narran la misma historia, la forma de presentarla de Berceo destaca por su ornato y por su búsqueda de dramatismo a la hora de describir, por ejemplo, el estado de pánico del sacristán tras la aparición; asimismo, el poeta castellano reordena el contenido para darle una coherencia formal que en ocasiones no tiene el relato latino: omite ciertos detalles, añade otros y reestructura la información con el fin de que la lección de salvación que se desprende de ella llegue con mayor claridad a su público. Un público que está además presente en su texto, al que el propio Berceo cita varias veces, pues otra de las innovaciones de su versión con respecto al original latino es precisamente la introducción de interpelaciones o menciones al carácter oral de la narración y a los oyentes a los que van dirigidos sus milagros, es decir, los peregrinos del camino. Así en la copla 285b leemos un “e como vos dissiemos”, y en la siguiente copla un “non vos podrié nul omne el lazerio contar”.

Esta circunstancia pone de manifiesto la finalidad edificante que tiene su colección de milagros, que busca adoctrinar a un público lo más amplio y variado posible, de ahí que su tono y su estilo coincidan, como han señalado muchos críticos, con los del sermón<sup>12</sup>. De hecho, gracias a esta reescritura castellana podemos hacernos una idea de cómo era ese tránsito entre lo escrito y lo oral, de cómo los predicadores adaptaban en lengua vulgar las narraciones ejemplares que extraían de las colecciones latinas. En estas colecciones los relatos no sólo estaban redactados en latín, sino que además se caracterizaban por su concisión, por su extrema brevedad, por la ausencia de detalles.

---

12 A. D. DEYERMOND, *The Sermon and Its Uses in Medieval Castilian Literature*, *La Corónica* 8/2 (1980), pp. 127-145.

Pondré un ejemplo que ilustra a la perfección esta concisión de la literatura homilética.

El milagro del prior y el sacristán que aquí hemos comentado aparece también en una de las colecciones de *exempla* para uso de predicadores que más difusión tuvieron en estos siglos, la *Scala coeli* del dominico Juan Gobi el Joven. Esta colección, de comienzos del siglo XIV, transmite unas 900 narraciones distribuidas en apartados temáticos, en rúbricas que facilitaban la labor de búsqueda de material narrativo para los sermones. Bajo la rúbrica dedicada a la Virgen, que contiene nada menos que 54 *exempla*-milagros, leemos esta versión, sumamente sintética, del milagro<sup>13</sup>:

Quatordecimo [Virgo] penas alleviat.

Legitur in *Libello de Miraculis beate Virginis* quod fuit quidam monachus qui levis moribus sed beate Virgini devotus mortuus est. Et in fine anni apparuit sacriste dicens: “Fui in exilio in quadam regione obscurissima positus. Et cum essem in tormentis inexpressibilibus, accidit ut Regina misericordie transiret. Et cum supplicassem et implorassem ejus auxilium jam liberatus recedo”.

En esta variante Juan Gobi, además de señalar la fuente de donde ha extraído el relato, una colección de milagros similar, si no la misma, que inspiró a Berceo, reduce la narración a su mínima expresión. Suprime la localización del milagro, resta protagonismo, a diferencia de lo que hacía Berceo, al personaje del sacristán, y limita la acción narrativa a la salvación del alma del difunto monje por parte de la Virgen. La lección de salvación que en Berceo teníamos al final aquí encabeza el relato, como es

---

13 *Exemplum* n<sup>o</sup> 675 de la rúbrica *Virgo Dei Genetrix*, según la edición de M. A. POLO DE BEAULIEU, *La Scala coeli de Jean Gobi*, París, 1991.

común en las colecciones de *exempla*, e incide, muy sucintamente, en la capacidad de la Virgen para aligerar las penas. Todo esto concentrado en unas pocas líneas. Al leer esta variante del relato no nos extraña que algunos estudiosos hayan definido el *exemplum* de los predicadores como un concentrado de persuasión<sup>14</sup>.

Sin embargo, esta economía narrativa de los *exempla* no reflejaba la realidad performativa del sermón. Los predicadores acudían a estas colecciones latinas, a estas obras de referencia, para buscar los ingredientes con los que luego reelaborarían de forma oral y en vernáculo su sermón, en un proceso de reescritura y traducción muy semejante al realizado por Berceo a partir de su fuente latina. Obviamente, el texto castellano de Berceo no es un sermón, pero su carácter enunciativo lo acerca en cierta medida al estilo homilético, de ahí las coincidencias que ha señalado la crítica. Ambos enunciados responden, de hecho, a la voluntad de hacer llegar un mensaje de salvación a un público amplio.

Desde esta perspectiva, la versión de Berceo y ésta última de Gobi constituyen dos facetas de un mismo fenómeno, dos caras de un texto que se transforma en cada una de sus realizaciones y en función del contexto en el que se codifica. De un lado, tenemos una realización performativa, un acto verbal, representado por la versión del poeta castellano, y de otro una variante exclusivamente informativa e instrumental, ejemplificada por el microrrelato latino de Juan Gobi. Una excelente muestra, en definitiva, del tránsito entre la letra y la voz tan característico de la literatura medieval.

---

14 J. BERLIOZ, 'Le récit efficace : l'*exemplum* au service de la prédication (XI-II-XV<sup>e</sup> siècles)', en J. Berlioz / J. M. David (dirs.), *Rhétorique et Histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval. Table ronde organisée par l'École Française de Rome (le 18 mai 1979) (Mélanges de l'École Française de Rome 92, 1)*, Roma, 1980, pp. 113-146.