

Roitman, Gisela

*Nuevas lecturas sobre lo judío en el Milagro XVI
de los Milagros de Nuestra Señora de Berceo*

Letras N° 61-62, 2010

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Roitman, G. (2010). Nuevas lecturas sobre lo judío en el Milagro XVI de los Milagros de Nuestra Señora de Berceo [en línea], *Letras*, 61-62, 267-278. Recuperado de <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/nuevas-lecturas-judio-milagro-xvi.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

Nuevas lecturas sobre lo judío en el Milagro XVI de los *Milagros de Nuestra Señora de Berceo*

Gisela ROITMAN¹

Escuela de Bellas Artes Manuel Belgrano

Resumen: En el artículo pretendo, en primera instancia, dejar claras las diferencias entre antisemitismo y antijudaísmo en el mundo del siglo XIII castellano, haciendo referencia a la ideología personal de Berceo que, si bien se encuadra en las filas de la Iglesia y de los preceptos del IV Concilio de Letrán, de 1215, vuelca también en sus textos todo su sentir y su pensar personal, como poeta y como ideólogo, sobre el tema judío, que se trasluce a partir de la amplificación y reelaboración de sus fuentes. Esta ideología personal se trasunta en la forma en que poéticamente genera sus alegorías y sus construcciones metafóricas, y las relaciones tanto implícitas como explícitas que establece entre sus poemas y los textos del Antiguo Testamento. También intento proporcionar un análisis semántico y morfosintáctico que permita al menos dejar más clara la cuaderna 356 del poema analizado y sus relaciones lejanas, con serias dificultades inherentes a la búsqueda de alegorías perfectas, de la misma con el desenlace final del milagro, que se ha relacionado generalmente con el texto veterotestamentario de Daniel. Esta situación hace que en dicho milagro se resienta la coherencia de la construcción alegórica. Finalmente se discuten los conceptos de convivencia y de tolerancia que podía llegar a tener Berceo, fundamentados en determinada concepción de sociedad.

Palabras claves: milagro XVI de *Milagros de Nuestra Señora* – Gonzalo de Berceo – judaísmo – tratamiento de fuentes – tolerancia.

Abstract: In this paper I intend to show the difference between anti-Semitism and anti-Judaism in 13th century Castille, in reference to Berceo's personal ideology beyond the precepts of the Church in the Lateran Council of 1215.

¹ El presente trabajo se enmarca en las actividades del Proyecto del Plan Nacional de I+D HUM2005-05783: *GEMCEMYSO*, dirigido por el investigador D. Alberto Montaner Frutos. Quiero agradecer la inestimable colaboración que obtuve de D. Alberto Montaner Frutos, D. José Manuel Pedrosa y especialmente a D. Fernando Baños por su lectura crítica y a Da. María de los Ángeles Roberto, D. Augusto Trombetta, D. Carlos Capella, con respecto al análisis morfosintáctico realizado y a las posibles significaciones semánticas de las construcciones.

Gisela ROITMAN

The poet's amplification and reelaboration of the sources, as well as his way of constructing allegories and metaphors, are particularly studied in the 356 *cuaderna* of the poem. The end of the miracle has often been related to the book of Daniel in the Old Testament and it seems to lack a coherent allegorical construction. Finally I discuss the concepts of convivence and tolerance that Berceo might have, founded in a certain concept of society.

Key-words: Miracle XVI of Miracles of Our Lady – Gonzalo de Berceo – Judaism – Sources – Tolerance.

Introducción

Varias son las voces de los críticos que se han posicionado respecto del tema que pretendo tratar. No pretendo ser innovadora en este aspecto. Berceo, uno de los maestros de la *cuaderna vía*, es un tópico conocido dentro de la filología y la crítica textual medievales. Varios también fueron los críticos que comentaron el antisemitismo del poeta. En este sentido, tampoco pretendo descubrir el paso a las Indias Orientales por el Oeste. Lo que pretende este trabajo, en primera instancia, es diferenciar el antijudaísmo del antisemitismo, cuestión no compleja, pero sí confusa dentro del ámbito filológico. En segunda instancia, siempre me pregunté, siendo tan importante la proporción de milagros destacadamente antijudíos dentro del texto mariano, la razón por la cual jamás se caracterizó a los mismos como una materia específica ya que sus connotaciones dogmáticas y teológicas son claras. Por lo tanto, voy a intentar hacer una categorización de algunos elementos antijudíos explícitos, dentro de una clasificación que creo tendría ya que incluirse dentro de las que comúnmente se utilizan al analizar la producción del poeta riojano.

Berceo: ¿antisemita o antijudío? ¿Propagandista del discurso oficial de la Iglesia o portador de un discurso propio y personal?

Sostiene Isabel Uría (2000) en el capítulo dedicado a Berceo, que ha dejado de considerárselo, según las últimas investigaciones, como un poeta clérigo dedicado a la expansión del culto mariano dentro de la población romera, para pasar a ser visto como un clérigo ordenado, muy comprometido con la reforma de la doctrina cristiana que, a partir del IV Concilio, va a llevarse a cabo en la Península, y que los *Milagros* serían utilizados como ejemplificaciones de la doctrina debido a que se ponen en acción todos los caracteres teóricos citados previamente.

Argumenta Baños (1997, XLVI) junto con Montoya Martínez (1988, 447-450) que el autor, con claras motivaciones didácticas, romancea algunos de los milagros que aparecen en colecciones latinas, trabajándolos en *cuaderna vía*. Como firme defensor de la reforma, en sus *Milagros* van a aparecer posturas antiheréticas y antijudías claras ya que los mismos son, como plantea Baños (1997, XL) la representación de una “María activa en la protección de sus fieles, al interceder por ellos y lograr de Dios la gracia solicitada, prueba palpable de que la Virgen continúa aún día a día triunfando sobre el diablo, participando en la salvación del hombre”. Respecto de mi recorte de objeto de estudio, el postulado básico que se desprende de los mismos es que, o bien los judíos se convierten al cristianismo y se asimilan a la

población cristiana, o bien deben ser execrados por ser depositarios materiales de las características diabólicas, heréticas y negativas que pueden encarnarse en los hombres.

Primeramente, quiero dejar en claro que el concepto de antisemitismo es de clara raigambre moderna.² Surge a partir del establecimiento de los Estados absolutos, y se va a difundir como un movimiento de masas que, abrevando en las fuentes antijudías dejadas por el Medioevo, va a modificar su contenido, restándole valor específico a lo religioso, para caricaturizar y evidenciar un claro perfil socio-económico (lo que no significa que se borren las características religiosas, pero las mismas simplemente van a tener una relación anecdótica).

Las características básicas del antijudaísmo existente en la Edad Media refieren a los judíos como enemigos de la verdadera fe, y aunque llegan a adquirir connotaciones socioeconómicas, éstas siempre son secundarias. Lo antijudío es una concepción justificada dentro de las posiciones fundamentalistas religiosas cristianas que tienden a discriminar aquellos que no aceptan el cristianismo ortodoxo como propio, manteniéndose en el “error” veterotestamentario. Esta actitud va a manifestarse de dos maneras: la primera, que algunos teóricos llaman esencial, discriminadora pero tolerante, ya que el judaísmo sirve como testigo *ex contrario* de la religión cierta; en relación con esta posición, es necesario que exista y que sea tolerado, aunque jamás va a tener el valor de certeza a su favor (teoría devenida de los postulados teóricos de San Agustín); un ejemplo de esta posición es la que se observa en Alfonso X en las *Siete Partidas*, *Partida Septima, Título 24* y en las *Cantigas*;³ la segunda es la discriminación material, que tiene que ver directamente con una postura de solución final ante el diferente, que ya deja de ser visto como testigo que no representa ningún peligro para ser considerado como un mal mayor, que puede degenerar a la sociedad (puede ser contagioso) y que, por lo tanto, debe ser encapsulado y expulsado de su interior por su alto grado de contagio y nocividad, incluso procurando su extinción. Adviértase que esta segunda actitud puede confundirse con las formas más extremas de antisemitismo, pero en éste, sea cual sea su grado de virulencia, lo fundamental es la caracterización socioeconómica de la comunidad judía, mientras que aquí prepondera siempre la religiosa. Berceo, a mi entender, es antijudío, y no antisemita, según esta segunda definición.

Respecto del antijudaísmo de los *Milagros de Nuestra Señora de Berceo*, sostiene Baños que “Éste es el primero de los milagros [el XVI] que han dado pie para hablar del antisemitismo de Berceo. Cierto que aquí, como en los milagros XVIII, XXIII y XXIV, nuestro autor acentúa lo malvado de los judíos, respecto al texto latino, pero no es menos cierto que Berceo, de modo general, intensifica la caracterización de todo tipo de personajes y da colorido a las acciones y circunstancias que toma de sus fuentes” (1997, 87), e inmediatamente lo relaciona con el pasaje bíblico de los tres niños condenados al fuego, que se salvan por milagro (Daniel, 6).⁴ Más allá una posible relación con el texto veterotestamentario, debo plantear que, acordando con que Berceo da colorido y énfasis a todos sus personajes, también debe señalarse que todos ellos están evaluados moralmente, como los buenos o los malos, desde el punto de vista social y religioso. En este caso, siempre que aparecen judíos como parte de la trama, resultan calificados negativamente, ya sea de forma expresa o mediante las acotaciones

² Para profundizar las diferencias entre antijudaísmo y antisemitismo y sus anclajes históricos, consúltense Muño (2006) y Roitman b (2007, en prensa).

³ Para profundizar sobre esta temática, remitirse Roitman (2007, en prensa).

⁴ Para profundizar en esta temática, véase Pedrosa (1995) y Roitman (2007: en prensa).

Gisela ROITMAN

indirectas a los mismos. Las excepciones son solo aparentes, pues el niño judío del milagro mencionado, que es bueno, ingenuo e inocente, por eso mismo, se convierte. Algo parecido pasa con la ambigüedad con la que es descrito el judío prestamista de *La deuda pagada*, ya que al comienzo del milagro es portador de connotaciones positivas; luego pasa a ser un judío engañoso, cuando reclama el pago ya recibido milagrosamente, pero finalmente, convencido por el segundo milagro (los íconos de la iglesia hablan y descubren el intento del engaño), también se convierte. Por lo tanto, es clara la posición de Berceo al respecto: sólo es bueno el judío que va a dejar de serlo. Y sus fundamentos no son solamente religiosos (aunque estos priman y son parte de la postura oficial de la iglesia española a partir del IV Concilio de Letrán): malditos, malvados, infanticidas, mentirosos, engañosos, locos, son todos calificativos que se desprenden de los distintos milagros, que conllevan a una lectura negativa de lo judío. Por lo tanto, el antijudaísmo es explícito y personal, como se podrá comprobar en el análisis que se sigue, ya que acepta las tendencias antijudías de las fuentes y de la Iglesia, pero no las traslada literalmente, sino que varias de sus ampliaciones refieren expresamente sus lecturas negativas y peyorativas del pueblo judío. Si bien es real que todos los personajes negativos berceanos (sean estos judíos o no) siempre se refuerzan, por parte de Berceo, como una más de sus herramientas poéticas (como bien sostiene Baños),⁵ así como los buenos son muy buenos, cercanos a la perfección, no se puede negar, si se comparan las producciones del riojano con las de Alfonso X, que su propia selección en las ampliaciones de la información, revelan su postura personal y no responden únicamente a la utilización efectista de unas determinadas herramientas literarias.

Ni mejor ni peor, Berceo, un hombre políticamente correcto respecto de la institución a la que pertenecía, puso su grano de arena personal y privado a las bases que había consolidado socialmente la iglesia cristiana, coloreando con valores complementarios aquello que simplemente le había llegado pintado en una policromía de primarios. Mezcló, contrastó, y obviamente obtuvo una paleta mucho más rica, para reflejar una imagen que le era propia, y que si bien estaba enraizada de antemano en las autoridades canónicas, era pobre en colores y estilos. Berceo les da su pluma, para transformarlas, no solamente en imágenes claramente diferenciables, sino también ricas en posturas personales engamadas.

⁵ Agradezco al Dr. Fernando Baños el encuentro habido en San Millán de la Cogolla el viernes 30 de noviembre de 2007, en el cual pudimos conversar personalmente sobre la temática. A partir de entonces necesariamente debo relativizar y matizar mi propia lectura de su edición crítica, ya que él mismo ratificó su lectura, pero matizándola, argumentando que todos los personajes negativos son exageradamente connotados, sean éstos judíos o cristianos, clérigos o laicos, miembros del estamento superior o del inferior, y que el antijudaísmo de Berceo es explícito e innegable, relacionando este sentimiento con el contexto cultural en el cual se encuentra inserto, aceptando que el recorte de objeto de estudio involucrado en este trabajo, si no es contextualizado, puede provocar distorsiones en la lectura del poeta clerical (crítica con la cual acuerdo). También ratificó mi posición de un mayor encono personal contra el segmento poblacional judío, remitiéndolo a la comparación que entre la reelaboración de las fuentes realizan Berceo y Alfonso X, comparación ya trabajada en Diz (1999), Weiss (2006) y Roitman b (2007, en prensa). Como sostengo en la introducción de ese trabajo, todo poeta deja su impronta ideológica y personal en sus producciones, más allá de que la misma se encolumne en una determinada línea de pensamiento sociocultural e ideológico. Justamente lo que distingue a las grandes producciones literarias es la posibilidad de percibir, a partir de un discurso específico y quizá compartido por varios, los indicios personales del escritor, que se transforman en distintivos respecto del nivel medio del resto de las producciones literarias sobre la misma temática. Y es probable que tales rasgos distintivos sean los que hacen de Berceo un poeta llamativo y excepcional, respecto del resto de sus coetáneos, en relación con su actitud antijudía.

Análisis crítico semántico del Milagro XVI desde el recorte referido a los judíos

El poema XVI, titulado *El judezno*,⁶ comienza a contar una historia centrada en judíos, a partir de la cuaderna 355.⁷

Como puede observarse en la nota precedente, la versión latina más cercana a los *Milagros de Nuestra Señora* no describe al padre del niño más que preso de ira, mientras que Berceo, en su *amplificatio*, caracteriza clara y negativamente a este personaje, dándole tintes antijudíos a su milagro.

El primer elemento que genera determinada labilidad semántica en este milagro es el que se plantea en los versos 356c y d, referidos al término *comulgar*: “priso-l al judiezno de comulgar grand gana, / comulgó con los otros el cordero sin lana.”

En 356d, desde una primera mirada superficial, es clara la intransitividad del verbo *comulgar*, ya que por el circunstancial de compañía ‘con los otros’, el niño judío es parte del grupo que realiza esta acción. Pero tal intransitividad no es tan clara en el verso 356c, en el que el verboide ‘*comulgar*’ está en función sustantiva, lo que puede significar también, en relación con el análisis morfosintáctico, que revista cierto carácter transitivo, ya que el deseo que se hace cuerpo en el niño, no es incluirse en el grupo sino poder recibir la hostia, incorporar la hostia en su persona. No tendría sentido, si no, la reiteración conceptual que se ve en el verso siguiente, en el que explícitamente se expresa su participación en la comunión, con los otros.

La ambigüedad semántica se profundiza en el segundo hemistiquio de la c. 356d, “*comulgó con los otros el cordero sin lana.*” ya que hace referencia al ‘cordero sin lana’. Esta metáfora, que ha sido poco abordada por la crítica, es ríspida y opaca en el momento de otorgarle un significado determinado.

⁶ Existen otras versiones de este milagro en las colecciones de San Gregorio de Tours (siglo VI): capítulo X del *Miraculorum Liber Primus*, Gil de Zamora, Coinci en sus *Miracles*, Alfonso X en las *Cantigas de Santa María* y en Sánchez de Vercial en su *Libro de los exemplos por a. b. c.*

⁷ La fuente latina más cercana (XVI. fol. 23v. En el manuscrito piralense lleva la posición 18 (ff. CCCIva – CCCIIra), primera diferencia con el manuscrito 110 de Madrid, que también tendrá pequeñas diferencias literales, incluida la primera en el título) a este milagro es la siguiente:

De puero ebreo quem beata Virgo illesum servavit ab igne

Contigit quondam res talis in civitate Bituricensi, quam solet narrare quídam monachus Sancti Michaelis de Clusa, nomine Petrus, dicens se eo tempore illuc fuisse. Die igitur sollempnitatis Pasche, cum christiani pueri in quandam ecclesiam accederent ad participandum sacrum corpus Domini, quídam puer de gente hebreorum qui cum eis litteris instruebatur inter illos ad altare acedit et corpus dominicum cum eis percepit. Erat autem super altare quedam imago sancte Marie velamen habens super caput suum, de qua videbatur ipsi puero iudaico quod ipsa quasi aliqua mulier accedentibus ad comuniónem illam cum sacerdote destriberet unicuique partem. Reversus igitur ad patriam domum puer predictus cum interrogaretur a patre unde venisset, respondit se cum sotiis pueris ad ecclesiam isse et eis comuniónem percipientibus communicasse. Hoc audiens pater gravi iracundia accensus corripiens puerum conspexit haut longe fornacem ardentem currensque iactavit puerum in illam. Statim autem ipsi puero sancta Dei Genitrix in specie imaginis quam super altare viderat apparuit eumque ab igne liberans nec et parum caloris eum sentire permisit. Mater vero pueri nimio dolore constricta eiulando clamare cepit multosque tam christianos quam iudeos in brevi aggregavit. Qui videntes puerum in fornace viventem et nullam ingnis lesionem patientem, confestim eduxerunt eum sciscitantes quomodo evasisset ignis incendium. At ille respondit eis: “Quoniam illa veneranda domina que super altare stábat et nobis communicantibus partículas dabat mihi auxilium prebuit et omne incendium a me depulit nec etiam odorem ignis me sentiré permisit”. Tunc christiani intelligentes sanctam Dei Genitricem eius esse protectricem, iudeum patrem pueri, qui in fornacem miserat eum, in eandem fornacem in miserunt. Qui statim ab igne cruciatus in momento exustus est totus. Quod videntes tam iudei quam christiani Deum et sanctam eius Genitricem conlaudaverunt et ex illa die in Dei fide ferventes permanserunt.

Sostiene Baños (1997: 88) que esta mención del cordero tiene una lectura alegórica, referida en primera instancia, al sacrificio de Itzjak (Isaac), que Dios ordena a Abraham; puede ser alusivo al cordero que termina siendo sacrificado en lugar de Itzjak. Por otro lado, el cordero, hijo de Dios, es uno de los tantos apelativos que se le da a Jesús cuando es enviado a la muerte en la cruz por los romanos. Cabe aclarar que ya los sacrificios habían desaparecido de los rituales judíos para la época de Berceo. Pero desde una mirada cristiana, que conoce de fuera al judaísmo, más por lecturas del antiguo testamento completamente ideologizadas que por vivencia y convivencia, la posibilidad de la existencia de sacrificios propiciatorios es creíble.⁸ Disiento de Baños (1997: 88, nota 356d) en lo referido a la lectura alegórica lograda sobre el sacrificio, porque la relación con el de Abraham no es en ningún momento clara ni equivalente desde la relación tipológica ya que, en primer lugar, el sacrificio de Itzjak está indicado por Dios en el texto veterotestamentario mientras que en el poema el hecho de arrojar al niño al horno es una reacción paterna que, según las fuentes y también según Berceo, es ganado por una ira y cólera irracionales; en segunda instancia, Abraham lo hace a pesar de él mismo, teniendo pleno dominio de sus facultades racionales; en tercer lugar, el sacrificio le es pedido a Abraham para que demuestre su fe en la divinidad, por la que debe superar incluso su amor por su único hijo, propagador del linaje y la creencia que Abraham abraza. Seguidamente, el que muere por las llamas es un carnero real, sin necesidad de alegorías.⁹ Es por ello que, si Berceo lee el tema del ‘cordero sin lana’ como representante de los sacrificios antes aludidos, solamente lo puede hacer desde la lectura tipológica cristiana y con un conocimiento cristiano del *Antiguo Testamento*.¹⁰ Por el otro lado, es difícil encontrar una argumentación por la que el cordero sin lana aludiese a Jesús y su propio sacrificio, como sostiene Diz (1988 y 1995: 128-140) en un momento como el de la comunión, salvo que Berceo hubiera hecho la conexión directa con el momento en que Jesús, en la última cena, comparte con sus discípulos su “carne” y su “sangre”; si bien murió para redimir “por los pecados de la humanidad”, haciéndose cargo de los mismos, justamente es aquí donde se aleja el niño judío de Jesús, debido a que él se va a salvar gracias a su comunión (no ritual, cabe aclarar, sino milagrosa) y por lo tanto, no se hace cargo de los pecados que sus antecesores, los judíos, cometieron, ya que él está completamente ajeno a la disputa entre judíos y cristianos.

⁸ Creo que es importante señalar el tema del sacrificio ritual para la fiesta de Pesaj, ya que varias leyendas que comienzan a correr por la época, sobre todo en Inglaterra y Francia, refieren a matanzas sacrificiales heréticas rituales de niños cristianos por parte de los judíos, para esta fiesta en forma específica. Para mayor profundización sobre el tema de las matanzas rituales de niños cristianos, véase Rincón y Romero (1982, 27 y 38-40) para el caso aragonés, Martínez (2006: 153-1544), Roitman a (2007: en prensa).

⁹ Para profundizar sobre la temática, consúltese Roitman b (2007: en prensa).

¹⁰ En el encuentro anteriormente citado con el Prof. Baños, éste argumentó que el juego metafórico dentro de la lírica no necesariamente establece relaciones coherentes, explícitas y sistemáticas, con los significantes que las motivan. Ahora bien, la maestría de Berceo para la construcción de relaciones tipológicas y figurativas es innegable. Considero que este caso es uno de los menos logrados que nos ha dejado su pluma y la ambigüedad que presenta es justamente la marca de la poco afortunada elección de la materia con la que Berceo trabaja, sin por ello dejar de ser, no solamente poética, sino también ampliamente sugerente. Un dato que debe ser incluido en este caso es que jamás volvió a aparecer la metáfora “cordero sin lana” hasta el día de hoy. O al menos no se han conservado producciones que la integren, ni en el Medioevo ni en la Edad de Oro de la literatura peninsular. Es una creación personal de Berceo. Es posible que la misma, por el dato precedente, haya sido tan opaca para sus contemporáneos como para nuestra lectura actual.

prender la yent cristiana), priso'l al iudezno de comulgar grand gana],
acT v oi oi mi md n
ST _____ PVS _____
[(él) comulgó con los otros el cordero sin lana].
V ccc od

Berceo suele utilizar con frecuencia construcciones sintácticas con sujetos posverbiales, dos de cuyos casos aparecen en esta misma estrofa. Desde el punto de vista estructural, el sujeto estaría ocupando la posición del objeto oracional, si normalizásemos la construcción.

De acuerdo con el análisis A, se deduce que el cordero sin lana es el niño judío, por metáfora que sustituye al objeto indirecto de la primera oración simple que se encuentra conjuntada en la oración compuesta. Por lo tanto, no se puede pensar como el sujeto del sacrificio, y en consecuencia, no es equiparable, en un análisis tipológico, ni siquiera por evocación, a Jesús, como han sugerido los autores arriba mencionados. Por el otro lado, el niño judío, el cordero sin lana, el sujeto oracional, lejos de ser un pobre infeliz, es aquel que realiza todos sus deseos, ya que es sujeto paciente de un desear, participar del acto de la comunión por una cuestión anafórica. A pesar de ello, es un cordero, y aquí pasamos al aspecto semántico del texto. Un cordero sigue sus instintos y va con todo su rebaño, mimetizándose con él. Todavía no tiene lana porque es imberbe, ya que es aún un pequeño, al contrario que su padre, que es un judío adulto; y desea realizar las mismas acciones que todo su grupo, para sentirse un integrante más homogeneizado, con un sentimiento de “nosotros” pleno. Si todos leen, él aprende con todos a leer. Si todos comulgan, ¿por qué no él también?

Volviendo al análisis morfológico del verbo comulgar, éste tiene valor intransitivo, permitiendo así la aparición del significado de la voluntad de incorporar, como los otros, el *corpus Christi*, y así poder sentirse simplemente uno más del grupo de niños con el que compartía todas sus actividades.

En caso de seguir el análisis B, la función que cumple “el cordero sin lana” es de complemento objeto directo. Pero para que funcione como objeto directo, es necesario que acompañe a un verbo transitivo. Necesariamente volvemos a las características morfológicas del verbo comulgar.

Consultando en el CORDE, encontré dos casos (aunque no se corresponden en el tiempo, porque son utilizados tres siglos después) en los que el verbo comulgar puede tener características transitivas, cuando se lo relaciona con manjares, por lo tanto, elementos gustables e incorporables al propio cuerpo o al alma individual¹¹ (siempre comprendido desde el valor transitivo del verbo *comer*). En este último caso, tranquilamente, el cordero sin lana podría ser una metáfora de Jesús, como sacrificio por la humanidad, representado en el momento de la Eucaristía por la hostia, signo emblemático que refiere a la inclusión dentro de

¹¹ Comulgar: “Comunión es manjar spiritual”. fo. xxxvi. “Combite celestial” en Osuna, Francisco de, *Sexta parte del Abecedario Espiritual. Mística y ascética*, 1540. Edición crítica de Mariano Quirós García, Madrid, 2002 y Comulgar: “de lo que aueys menester, / pues viuis para comer, / y comeys para viuir. / Como aquel que viuo va, / porque es manjar” en Ledesma, Alonso de, *Conceptos espirituales, tercera parte*. 1612. Edición crítica de Eduardo Juliá Martínez, Madrid, CSIC, 1969. Estos usos de *comulgar* como una manera de describir un manjar comestible aparecen en el CORDE.

la *ecclesia universalis*, y en este caso sí, como sostiene Diz, el cordero sin lana podría hacer referencia alegórica tanto al sacrificio judío como al cristiano. Pero creo que esta segunda hipótesis es una lectura algo sofisticada, aunque posibilitada por la ambigüedad de las estructuras morfosintácticas que utilizó Berceo para escribir el verso.

En definitiva, resulta preferible, ateniéndose al valor predominantemente intransitivo de comer, entender que el “cordero sin lana” sea una referencia directa al niño judío, pero no relacionado con el sacrificio de Itzjak, aunque podría pensárselo como metáfora con capacidad catafórica sobre lo que va a acaecerle por comulgar con sus compañeros de escuela. Por todo ello, creo que no es de las mejores alegorías que genera Berceo, ya que no logra hacer un símil completo con ninguno de los elementos que pueden ser evocados en esta situación.

Siguiendo con el milagro, el niño judío se prenda de la visión de María que oficia de comulgadora de grandes y chicos y, al ser requerido por su padre por la tardanza, el niño, ingenuamente narra lo que le ha acontecido en la iglesia, provocando de esta manera la ira de aquél, proclive a castigarlo por la misma. Ira que refiere, implícitamente, a la muerte simbólica de su hijo, al haber concurrido de voluntad a una ceremonia cristiana y, por lo tanto, a su conversión al cristianismo¹² y su necesaria salida de la religión judía. Esta ira se manifiesta con “figuras malas / como demoniado” (c. 361d). Tenemos aquí la típica relación de los judíos con los diablos, que se mantendrá a lo largo de todo el medioevo español, ya anticipada en la c. 361c, en la que sostiene que “Non sabié con grand ira / qué fer el diablado”. Apunta al respecto Weiss (2006: 58) que Berceo “conflates the father with the Devil in part in order to underscore the opposition between Christianity, which is aligned with the natural, the loving, and the rational, and Judaism, which is aligned with the unnatural, the unforgiving and the irrational”.

Como en el caso de la c. 356, volvemos a encontrarnos con dos versos que remiten a un mismo personaje, pero que cumple distintas funciones morfosintácticas en la construcción gramatical, evitando de esta manera la reiteración de términos para referirse al mismo. Así como en el caso anterior tenemos un sujeto y un objeto indirecto, en este nos encontramos con una construcción comparativa y un sujeto, ambas definiendo al agente oracional.¹³ En la cuaderna siguiente describe la escena del horno, en la que, por relación anafórica con la estrofa anterior, el vínculo con el fuego infernal está indirectamente plasmado, y echa a su hijo al fuego. Esta alusión a un hombre adulto que realiza actos nefandos contra niños va a ser retomada luego por tradiciones orales antijudías, en la época de las persecuciones más graves.

De allí se sigue el milagro mariano, por medio del cual el niño es retirado del horno sin un chamuscón. La relación que encuentran algunos autores, entre ellos Boreland (1983), con el episodio veterotestamentario de *Daniel 6*, es una relación simplemente extrínseca, basada en una percepción cristiana del episodio, que da pie a evocaciones culturalizadas porque se incorporan elementos del mismo en este milagro mariano: que los chicos estén vestidos, que el rostro de quien los echa a un horno recién prendido se desfigure. Los mismos hacen a la escenografía del relato, pero no coinciden desde el punto de vista del significado, con el texto

¹² Supuesta, ya que no ha sido bautizado, y por lo tanto, no tiene sentido religioso la comunión, desde el punto de vista teológico.

¹³ La reiteración de la construcción, sobre todo en el mismo milagro, hace más fuerte la hipótesis de lectura que planteo para la c. 356.

Gisela ROITMAN

de Daniel.¹⁴ Si bien el relato veterotestamentario implica necesariamente demostrar la intervención de Dios sobre la realidad humana, las condiciones en las cuales se produce, no llevan al mismo punto de llegada. En el *Viejo Testamento* la anécdota implica la permanencia dentro de la fe judía, mientras que en el de Berceo sucede exactamente lo contrario. Volvemos a encontrarnos con una relación tipológica débil, aunque con suficiente nivel evocador como para connotar el texto de Daniel. Evidentemente, por las distancias implicadas en cada uno de los datos veterotestamentarios presentados hasta aquí, este milagro no es uno de los que tienen un análisis tipológico acabado y ajustado de los hechos que narra. Quizás éste no sea el intento más feliz de Berceo en este sentido, por los dos elementos, la relación alegórica del cordero sin lana y la relación con *Daniel 6*.

Y el final, en el que el padre del susodicho es maniatado y lanzado dentro del horno como castigo por su acción infanticida, concluyendo en la *c. 374c y d* que:

A los bonos da trigo, a los malos avena,
Los unos van en gloria, los otros en cadena

como clara referencia a la esclavitud que implica la estancia en el infierno. Respecto de estos dos versos, sostiene Nestor A. Lugones (1977) que:

En las tres estrofas se describe el desenlace fatal de los no creyentes y las posibilidades de redención de aquellos que –aún en el caso de caer en falta– «della mercet ganaron, si bien se la pidieron». Hay dos elementos simbólicos en esta descripción del *modus operandi* con que se administra la justicia divina: la *avena*, símbolo y encarnación del mal, y el *trigo*, símbolo del bien, de la perfección [El mismo autor plantea que] la hormiga [personaje ausente en la obra de Berceo] que rechaza la cebada y acepta el trigo se encuentra en la *Versio B-Is* del *Physiologus Latinus* y en los bestiarios franceses de Philippe de Thaun y de Guillaume le Clerc [Estas características ya se hallan presentes en] las primitivas versiones latinas del *Physiologus* como los bestiarios, [que] dicen en la segunda característica de la hormiga -la de partir los granos para almacenarlos de modo que no germinen con la lluvia-, que significa que el hombre debe separar el sentido literal del espiritual del Viejo Testamento, cosa en la que los judíos fracasaron.

Igualmente, destaca Lugones que los antecedentes de la separación entre el trigo y la cebada/avena no aparecen en la Vulgata de Jerónimo, sino que se presentan en las versiones primitivas de la *Vetus Latina*. La primera presenta otra oposición de pares: la cebada y la avena/las espinas y abrojos. Dado que Berceo no pudo tomar como base directamente el texto bíblico, es necesario pensar en otra fuente, siendo la más probable, por razones de cronología y difusión del texto, que partiese del *Bestiaire* de Guillaume le Clerc, escrito hacia 1210-1211.

Por otro lado, es destacable la descripción negativa que Berceo, amplificando la prosa latina, hace del padre judío. Distintos críticos, como Augnieux y Vicente, sostienen que el

¹⁴ Para profundizar esta temática, como ya he sugerido antes, véase Pedrosa (1995) y Roitman (2007: en prensa).

antisemitismo que esta amplificación implica no es necesariamente la ideología personal de Berceo, sino que es una explícita postura oficial de la iglesia. Más allá de que la iglesia tenga posturas antijudías, para mí el riojano se hace eco de la misma no sólo por llevar la voz eclesial al auditorio, sino porque acuerda personalmente. El hecho de que pueda ser considerado como un hábil poeta, utilizando distintas amplificaciones para generar climas líricos más definidos y claros, no significa que no acordase con los conceptos que está usando, sino que el hecho de las libertades literarias y de recursos estilísticos que adopta, implica que existe una elaboración personal e ideológica sobre el tema. En primera instancia, el antijudaísmo de Berceo es religioso, como bien sostiene Baños (1997, 322), pero sigue diciendo que “No da muestras de prejuicios raciales, xenofóbicos o económicos probablemente porque su época todavía está marcada por la convivencia de cristianos y judíos¹⁵ a diferencia de lo que sucede en otras zonas de Europa ya en el siglo XIII o en España en siglos posteriores”.

En otro trabajo¹⁶ concluyo en forma completamente distinta acerca de la existencia de antijudaísmo explícito en los reinos cristianos peninsulares a partir del IV Concilio de Letrán. Desde la iglesia, deja de observarse al judaísmo como un testigo “errado” aunque “inocuo” de la verdadera fe, para marcarlo como un elemento herético pernicioso para la conservación de la pureza del cristianismo, y por lo tanto, hay que erradicarlo, como una enfermedad epidémica. Este cambio de actitud va a perpetuarse en forma manifiesta en los reinos peninsulares. Justamente lo que discuto es la supuesta convivencia pacífica, replanteándola como una tolerancia más o menos benevolente, pero tolerancia del diferente, al fin y al cabo, implicando no sólo diferencias de derechos, sino determinadas connotaciones peyorativas en la concepción de estas minorías. Ello no impide que varios judíos hubieran participado de distintas funciones administrativas básicas para la corte real, así como también, dicha tolerancia implicó el despliegue del mundo cultural, básicamente del judío, durante esas épocas. Las descripciones de los judíos en Berceo, relacionadas con lo diabólico, la locura, la irracionalidad son una manifestación explícita de su antijudaísmo, y también su posicionamiento personal como parte del clero, ante esta problemática. La resolución de la misma en todos los poemas en los que los judíos aparecen, que cuando no se convierten, son exterminados de manera individual, como en el poema XVI, o bien como grupo minoritario, es una referencia directa a la búsqueda de soluciones materiales contundentes, que tienden a eliminar la existencia de esta fe de la sociedad castellana del siglo XIII y no son una muestra de la convivencia de los dos grupos religiosos, ni siquiera en el reino castellano del siglo XIII. Esta última lectura es una construcción reificada que, a partir de las teorías de Américo Castro, generan preconceptos idealistas cuando se intenta analizar las producciones culturales (en este caso literarias) de la cultura peninsular medieval. Berceo, particularmente, es uno de los representantes de los artistas que personalmente expusieron su antijudaísmo claro y explícito en sus artefactos literarios, sin tapujos y con glorias.

¹⁵ Para profundizar en la disidencia sobre el concepto de convivencia aplicable la segunda mitad del siglo XIII véase García Fitz (2003; 2004 y 2007) referida a la “convivencia” con los mozárabes y musulmanes y Roitman a y b (2007, en prensa) con referencia a la minoría judía.

¹⁶ Roitman a (2007: en prensa) y Roitman b (2007: en prensa).

Gisela ROITMAN

Bibliografía

- Berceo, Gonzalo de, *Milagros de Nuestra Señora*, Edición crítica y notas de Brian Dutton, Londres, Tamesis Books, 1971, reed. 1980.
- , *Milagros de Nuestra Señora*, Edición crítica y notas de Fernando Baños, Estudio preliminar de Isabel Uría, Barcelona, Editorial Crítica, 1997.
- Boreland, Helen, “Typology in Berceo’s *Milagros*: the *Judiezno* and the *Abadesa Preñada*”, *Bulletin of Hispanic Studies*, LX (1983), pp. 15-29.
- Diz, Marta Ana, “Berceo: la ordalía del niño judío”, *Filología*, XXIII (1988), pp. 3-15.
- , *Historias de certidumbre: los “Milagros” de Berceo*, Juan de la Cuesta, Newark (Delaware), 1995.
- García Fitz, Francisco, “Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media hispánica: ¿mito o realidad?” en *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media. III Jornadas de Cultura Islámica*, Alejandro García Sanjuán (ed.), Publicaciones de la Universidad de Huelva-Ayuntamiento de Almonaster la Real, Huelva, 2003, pp. 13-56.
- , «¿Una España musulmana, sometida y tributaria? La España que no fue”, en *Historia. Instituciones. Documentos*, 31, Extremadura, 2004, pps. 227-248.
- , “El islam visto por Alfonso X”, conferencia pronunciada en el marco del *XI Congreso de Estudios Medievales. Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia*, León, organizado por la Fundación Sánchez-Albornoz del 23 al 26 de octubre de 2007, (actas en preparación).
- Lugones, Néstor A., “A los bonos da trigo, a los malos avena», *Berceo*, Julio-Diciembre N° 93, (1977). [www.vallenajerilla.com/berceo/lugones/bonosmalos.htm]
- Martínez, H. Salvador, *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas alfonsíes*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2006.
- Miracula beatae Mariae Virginis*, estudios, fascímil, edición crítica bilingüe e imágenes, coordinado por Tomás Domingo Pérez, I, Zaragoza, Delegación Diocesana de Catequesis de Zaragoza y Parroquia de San Pío X, 1993.
- Montoya Martínez, Jesús, “El ms 110 de la Biblioteca Nacional de Madrid: ¿un texto más próximo a Berceo?” en *Actas del I Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, diciembre de 1985, coord. por Vicente Beltrán Pepió, Barcelona, 1988, pags. 445-451.
- Muño, Juan, *Sionismo, marxismo, antisemitismo. La “cuestión judía” revisitada*, Barcelona, Ed. Reverso, 2006. Primera edición: Caracas, 1972.
- Nascimento, Aries Augusto, Testemunho Alcobasense de Fonte Latina de los “Milagres de Na. Señora” de Gonzalo de Berceo”, *Revista da Biblioteca Nacional*, 1 (1981), pps. 41-43.
- Pedrosa, José Manuel, «Coplas sefardíes y pliegos de cordel hispánicos», *Sefarad* LV/2 (1995), pp. 335-357.
- Real Academia Española, Banco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español*. <<http://www.rae.es>> [consultado el 09-06-2007]
- Roitman a, Gisela: “Alfonso X, el Rey Sabio ¿tolerante con la minoría judía? Una lectura emblemática de las *Cantigas de Santa María*”, *Emblemata*, (2007) [en prensa].
- b, *El judaísmo en el país de los espejos. Emblemática y simbología judeo-hispánicas*, Zaragoza, Institución Fernando El Católico, 2007 [en prensa].
- , “Los campos semánticos de tres términos controvertidos referidos al pueblo judío: estudio lexicológico de aljama, judería y sinagoga” (2008: en preparación).
- Saugnieux, Joël, *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1992.
- Uría, Isabel, *Panorama crítico del mester de clerecía*, Madrid, Editorial Castaglia, 2000, Capítulo V, pps. 267-311.
- Weiss, Julian, *The Mester de Clerecía. Intellectuals and ideologies in thirteenth-century Castile*, New York, Tamesis, 2006.