

MARTA ANA DIZ, *Historias de certidumbres: los "Milagros" de Berceo*. Juan de la Cuesta, Newark, DE, 1995; 274 pp.

Esbozada con rasgos más finos, más groseros, la obra de Gonzalo de Berceo ha descollado desde siempre en el panorama de nuestras letras medievales por su notable pluralidad: lo mismo la obra de un clérigo culto y avezado propagandista de su monasterio, que la del "clérigo simple", candoroso y popular; opiniones meritorias que coinciden invariablemente en subrayar, al ojo del lector, una misma cualidad: la inaprehensibilidad de una obra que con seguridad está muy por encima de doctrinas o sistematizaciones simplificadoras.

Aceptada y defendida tal diversidad, *Historias de certidumbres: los "Milagros" de Berceo*, estudio reciente de Marta Ana Diz, se aventura por caminos novedosos —unas veces, cómodos atajos; otras, sendas intrincadas— para llegar a ese destino que desde un comienzo se ha marcado: una comprensión desmitificadora de esa obra mariana de Berceo —por mucho, la más importante— a la luz de los predicados de unificación, militancia y autoritarismo, coordinadas que definieron la ideología de consolidación eclesiástica de los siglos XII y XIII. Su acercamiento al texto es el de una lectura dialéctica que Diz define como "una combinación peculiar de abandono y resistencia" (p. 6): "resistencia" que se cumple en el distanciamiento ideológico de todos aquellos lugares del texto que, complicados necesariamente con la ideología propia del lector (el canon de la literatura española, los conceptos cristianos codificados en nuestra vida diaria, etc.) hacen de estos lugares fuentes de sentidos accesibles, familiares, homogéneos, que sólo podemos resemantizar al hacer uso de una "resistencia": "lo tácito, «lo dado» es muchas veces el lugar del error; dar por sentado lo que entendemos como evidente es, en ocasiones, una forma de ceguera" (p. 7); "abandono" que significa para Diz no plegarse a esa idea de la literatura medieval como al espectro de una república literaria emplazada en el único horizonte posible, el de la Edad Media; mirando más allá, por el contrario, propone una humanización de aquellos conceptos tan "alternos" como "medievales", pues "por radical que sea la diferencia entre visión medieval y moderna, quienes escriben en la Edad Media son algo más que imágenes compuestas, *collages* de tradiciones retóricas" (p. 7). Quizás no de manera explícita, lo que detrás de esta defensa metodológica se escucha es el murmullo galopante de esa empresa cada vez más popular que la crítica ha dado por etiquetar como "Nueva filología", descrita por Cristina González con sencillez: "La esencia de la nueva filología es que la literatura medieval es tan complicada como la moderna"¹. En efecto, parece ser ésta una de las premisas que también enarbola Diz.

¹ *Antología de la prosa medieval castellana*, ed., introd. y notas C. González, Colegio de España, Salamanca, 1993, p. 24; para el lector hispano, González hace un estudio más o menos parcial de las perspectivas de esta corriente en su introducción (*ibid.*, pp. 23 ss.).

El capítulo inicial (“Historias de certidumbre”, pp. 9-45) engloba temas complementarios que se relacionan de manera directa con la recepción de los *Milagros*: examina, en una primera parte, los posibles mecanismos que hicieron de obras inverosímiles, relacionadas más con el cuento de hadas o con el relato fantástico que con “historias verdaderas”, las “historias de certidumbre” que ahora conocemos. Para Diz, todo es parte de un intrincado juego de estrategias discursivas: la previsibilidad y “la sistemática abolición del suspenso” (p. 14) son elementos que dan un efecto de “realidad”; la causalidad divina, motivo de todos los milagros, resulta el acicate que obliga a la natural aceptación de todo aquello extraordinario; el carácter anónimo y colectivo que subraya en cada milagro la presencia de testigos cumple con la función de “prescribir el modo en que han de leerse los relatos” (p. 15) con “una función comparable a la que cumplen las «máquinas de risa» en ciertas escenas de las comedias de televisión, que inducen al auditorio real a conformar su respuesta con la de ese otro público fabricado que se ríe” (p. 18). Dirime luego el delicado problema sobre la intención o edificante o encomiástica de los *Milagros*, acudiendo a una digresión —complicada y un tanto falta de justificación— para explicar los géneros del discurso desde la perspectiva retórica: apoyada en la división aristotélica y pseudo-ciceroniana del discurso en tres géneros (el judicial, centrado en la argumentación; el deliberativo, “cuya actividad central es el *officium suadendi* o *dissuadendi*, en los que el proceso suasorio se logra a base de *exempla*”, p. 24; el epideíctico, ocupado del vituperio o de la alabanza de un personaje), opone deliberativo y epideíctico, que antes ha identificado con el discurso didáctico y con el encomio, sin mucha suerte: participantes ambos de una serie de elementos comunes, sirve esta equiparación sólo para explicar la frecuente “confusión” que hace ver en los *Milagros* un discurso edificante (didáctico) en demérito del encomio mariano que Diz quiere subrayar; acentuando las semejanzas, Diz se olvida de señalar las diferencias². Recurre luego a la “actitud del lector” como caracterizadora de estos distintos discursos, distinguiendo los dos tipos de lectura que ejemplos y elogios exigen: el primero, necesitado de una decodificación, requiere una lectura de segundo grado; el último invita a la literalidad; un estudio del Prólogo de Berceo a los *Milagros* descubre este compromiso con la letra escrita y con la lectura rigurosamente literal de cada una de las historias; esto, y la pertenencia del Prólogo a la tradición del elogio cristiano y de la lírica pagana, hacen concluir a Diz que el elogio es “la función dominante a la cual se subordina la enseñanza” (pp. 29-30). Amén de lo intrincada que luce la argumentación,

² Como lo explico más abajo, hubiera resultado más sencillo señalar las marcadas semejanzas entre el “*exemplum*” y el “encomio” por una diferencia específica: el encomio, al volverse una *imago virtutis* del personaje que retrata, puede de inmediato volverse un *exemplum* didáctico.

hay algunas imprecisiones que Diz repite (pp. 2, 24-25 y 28) a propósito de la identificación del discurso deliberativo con el didáctico, vía el uso de *exempla*, y que vale la pena que aclaremos: cuando Diz asocia “deliberativo” y “didáctico”, es ésta una rápida lectura de Aristóteles y, especialmente, de la *Ratione dicendi ad C. Herennium*; si bien el discurso deliberativo “se logra a base de *exempla*” (p. 24), como escribe Diz siguiendo a Aristóteles (*Rhetorica*, 1394) y al *De ratione dicendi...*, III, 9 (“...his [se refiere al “género deliberativo”] maxime conducit quam plurima rerum ante gestarum exempla proferre”), debe advertirse la diferencia sustancial que priva entre los *exempla* que sirven para clarificar un discurso (*demonstrare*), propios de los géneros didácticos, y aquellos que sólo sirven para probar la argumentación (*confirmare*) y que son los que los rétores recomiendan para el género deliberativo³. Recuérdese aquí que la dignidad de los *exempla* con función didáctica fue un desarrollo tardío que sólo paulatinamente fue suplantando a la fábula clásica: de ser un “testigo de la argumentación” en la oratoria y en los tratados de retórica, pasó el ejemplo a ser una *imago uirtutis*⁴. La transformación en instrumento educativo se logró sólo por la influencia de la retórica cristiana que, contra el difundido y mecánico modelo de la educación romana, propuso en su literatura homilética un giro para el estatuto del ejemplo como estrategia doctrinal⁵. Volviendo a este primer capítulo de Diz, termina ésta con una contextualización y justificación del controvertido tema de la “propaganda” en Berceo, entendiendo más esto como un “propagar” carente de la referencialidad específica de la propaganda que como una simple intención panfletaria: “*Se hace propaganda de una iglesia particular, de un objeto de consumo; pero se propaga una fe, una ideología*” (p. 41).

Los dos capítulos siguientes (“La infancia permanente”, pp. 46-77; “El discurso eficaz”, pp. 78-107) representan un esfuerzo de Diz por desmitificar la tradicional figura mariana de amor y concordia, destacando en ella los predicados ideológicos propios de la ortodoxia más fiera. Sugerida la lucha permanente del Bien y del Mal en la frecuente recurrencia al léxico de la “batalla” y del “juicio”, advierte la autora la importancia de este simulacro en la afirmación de una Iglesia Militante y de su contraparte —negada y por esto mismo, afirmada—: una Iglesia Triunfante. El análisis estadístico de algunos pasajes de los *Milagros* recuerda la importancia de la lítote, figura retórica centrada en un efecto de atenuación, pero, en los casos que estudia Diz, particularmente insinuante.

³ Véase la nota de ACHARD en *Rhétorique à Herennius*, texte établi et traduit par G. Achard, Les Belles Lettres, Paris, 1989, p. 131, n. 16.

⁴ E. R. CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*, trads. M. Frenk y A. Alatorre, F. C. E., México, 1975, pp. 94-96.

⁵ Ya DEYERMOND, por ejemplo, señala en la factura del *Conde Lucanor* la influencia de sermones y colecciones de *exempla* frecuentemente visitados por los dominicos (*Historia de la literatura española*, t. 1: *La Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1992, p. 243).

Su efecto simultáneo de afirmación y negación resulta utilísimo para descifrar el carácter ambivalente de la figura mariana: portadora de una justicia privada e individual, María está capacitada para revocar cualquier dictamen fallado por la justicia social (relacionando lo “plural” con lo “diabólico” y lo “humano”, por oposición a la *simplicitas* conventual); promotora de la unidad, María exige no sólo la unión con sus devotos sino la enajenación total del individuo en la figura de una autoridad vertical. El diálogo autoritario que se establece en esta relación desprecia cualquier forma de lo social para exaltar una individualidad absorbida por la presencia de la autoridad; de aquí la caracterización del hombre mariano como un niño, desposeído de estatutos legales, personales e intelectuales. Delante del discurso autoritario y enajenante de la Virgen, sólo queda al devoto adoptar las cualidades infantiles que borran todo rasgo de la personalidad en el cuidado materno.

Estos predicados de la ortodoxia eclesiástica, Miliante y Triunfante a la vez, se reafirman en los dos únicos tipos de comunicación entre la Virgen y sus devotos: la epifanía y la plegaria. La primera, en su sentido etimológico de “aparición”, descubre inmediatamente sus objetivos finales cuando la pasamos por el cedazo del análisis, situado éste especialmente en su discurso, la “voz mariana”: “El discurso de la Virgen es lacónico y pragmático, siempre orientado hacia una acción, y su espectro es notablemente limitado: María imparte premios, órdenes y amenazas” (p. 83). La epifanía es un acto individual y privado que exige la anulación del devoto en la “manifestación del discurso del poder” (p. 86) que constituye la voz mariana, pero éste también tiene una defensa: como contraparte del discurso autoritario queda la plegaria, otra suerte de discurso utilitario. “Satisfacción y eficacia” son los dos rasgos que distinguen la comunicación entre María y sus devotos y cuyos paradigmas inmediatamente exhibe Diz en la importancia del binomio palabra-hecho en la *historia salutis* de la tradición judeo-cristiana y, de modo más concreto, en el valor “performativo” del acto sacramental, “donde la palabra proferida por el sacerdote absuelve, establece matrimonios, bautiza, esto es, efectivamente *hace* lo que dice” (p. 104).

Adoptando el término de “textos de persecución” (“relatos de violencias colectivas redactados desde la perspectiva del perseguidor”, según Girard, p. 108), en “La buena fe y la mala fe” (pp. 108-161) ensaya Diz la superación de estrecheces ideológicas en el estudio de los tres milagros antisemitas del conjunto de Berceo (“El judezno”, XVI, “Cristo y los judíos de Toledo”, XVIII y “El mercader fiado”, XXIII). Una apretada sinopsis del panorama antisemita hacia los siglos XII y XIII en Europa sirve para contextualizar los tres estudios particulares que dedica la autora; luego de revisar las veladas sugerencias a convenciones jurídicas subyacentes en las violentas reacciones antijudías de los tres milagros (paradigmáticamente representadas por la frase “Qui tal faze, tal prenda”, formulismo final de las sentencias públicas y refrán que alude, en la vo-

luntad popular, a la ley del talión), hace una dilatada digresión sobre la institución visigótica de la ordalía: cristianizada desde los siglos X y XI, pero condenada en el IV Congreso de Letrán, las continuas prohibiciones en cánones y fueros hacen pensar en su vigencia posterior que, si no en acto, puede comprobarse por lo menos como una parte importante en los recuerdos de un inconsciente popular (la imagen sacada del fuego en el milagro XIV recuerda la ordalía a que figuras de dudosa autenticidad eran sometidas; la historia del ladrón devoto del VI evoca la ordalía del ahorcado, libre de toda culpa si la cuerda se rompía en el momento de su ejecución, etc.); bajo estas premisas, estudia Diz el milagro del judezno y concluye con una ceñida relación entre las dos escenas crematorias y la ordalía del agua o del hierro caliente, entreviendo detrás de la crudeza del milagro el proceso judicial de la ordalía (premio al hijo, castigo al padre). Resulta curioso que aquí disponga la autora de continuas justificaciones (cf. pp. 130 y 137-138) para confirmar un paralelismo sólo perceptible muy de lejos cuando, si lo que se intentaba era comprobar la presencia del proceso de enjuiciamiento en éste que se quiere un “aparente acto de violencia”, hubiera bastado para ello reforzar lo que señala sobre el término “hazanna”⁶; prohibida ya en las *Siete partidas* (I, 2, 9), era la “hazanna” el ejemplo conveniente para ilustrar un veredicto factible teniendo en manos el precedente judicial (por ejemplo, las “Fazannas de Palenzuela”, apéndice al Fuero de Palenzuela que copia estas historias); quizá sea éste el único milagro que, desde la perspectiva de Berceo, implica la interpretación con un ánimo ejemplar —contra la primera opinión de Diz—: el cuidado con que separa “milagro” de “hazanna” hacen pensar en el sentido “jurídico-tradicional” de las coplas finales, larga digresión ajena al texto latino sobre el paradigma de la justicia retributiva (pp. 374-376). La “hazanna”, como un momento del derecho consuetudinario, estaría en el fondo de este milagro que quizá tuviese más de tradicional de lo que estamos dispuestos a aceptar.

El análisis del “Mercader fiado” secciona el milagro en dos partes paralelas: una primera cuyo nudo está apoyado sobre el tema de las finanzas y una segunda donde lo que está en juego es la palabra del mercader; observa Diz en este milagro de aparente tranquilidad —el único que se resuelve sobre una instancia próxima a lo jurídico— una violencia disimulada en rasgos que, comentados bajo el microscopio del análisis, parecen testificar que “la voz pasiva, en el «fo luego convertido», acaso no se deba sólo a las necesidades de la rima sino al carácter forzado de la conversión... A la luz del milagro 18, donde el movimiento del pueblo es preludio de la matanza general de los judíos de Toledo, resulta difícil no pensar esa conversión como el resultado de la presencia ame-

⁶ Este milagro se describe a sí mismo como “una buena hazanna” (352b) y, más adelante, se sugiere la inclusión del texto en el *corpus miraculorum* como si fuese ajeno a él (“metieron estí miraclo entre la otra gesta”, 370c).

nazante de un pueblo enfurecido” (p. 149), con una nota inmediata a pie de página que niega la posibilidad de una conversión forzada, según la legislación cristiana al uso. Nada, creo, permite sostener esta afirmación de Diz: la conversión no es forzada (Berceo no lo explicita y el milagro latino, contra la voz pasiva del romanceado, utiliza una voz activa: “Fidei christiana cum omni domo sua colla submittit”) ni tampoco podemos afirmar un sentido de inmediatez en el uso del “luego” de “fo luego convertido” y, por consiguiente, la simultaneidad de la conversión por la presencia de la masa que acompaña a los litigantes.

El milagro XVIII, la persecución que sufre un grupo de judíos por hacer escarnio de Cristo con la crucifixión de una figura de cera, y que termina con el asesinato colectivo, lo explica Diz no desde la perspectiva de un acto violento de exaltación fanática, sino más bien como un proceso judicial simbólico y como una resimbolización del sacrificio de la misa que nos coloca frente a cuatro sacrificios:

El primero es la crucifixión de Cristo. El segundo es el sacrificio de la misa, que re-presenta aquella violencia originaria. Mientras la comunidad cristiana se prepara para recibir la eucaristía, en la judería, los rabinos están crucificando un Cristo de cera: al rito cristiano, se opone el rito burlesco de los judíos de Toledo, el tercer sacrificio... El relato que comenzó con el sacrificio de la misa, termina, sin embargo, proporcionando otra víctima, en el cuarto sacrificio. Porque, el único sacrificio llevado a cabo en la historia es el de la matanza general de esos judíos, que no se añade al sacrificio del cuerpo de Jesús sino que efectivamente lo sustituye (p. 158).

El fenómeno, violento en sí, es entendido como “una historia de concordia y orden” (p. 160) basada en una violencia original. Sobra notar las novedades y luces que esta lectura de Diz aporta, aunque su complicado análisis de distintos niveles de representación simbólica olvida frecuentemente el lazo innegable y sólido de esta visión del genocidio con la ortodoxia al uso. Si bien un acto violento puede no tener esa significación al momento de su “literaturización”, no debe desatenderse esta valoración como parte de un punto de vista, que en este caso en particular, es la del bando cristiano. Cuando Alfonso X prohíbe la crucifixión de niños o de imágenes de cera y condena tal escarnio con la muerte (“que todos aquellos que se acertaren en aquel hecho que sean presos y recaudados y conducidos ante el rey, y después que él supiere la verdad, débelos mandar matar vilmente a cuantos quiera que sean”, *Siete partidas*, VII, 24, 2), acto de violencia extrema que pierde su carácter cruento por estar expresado desde la cima de una ideología particular: la más fiel ortodoxia, producto del triunfalismo y militancia de una iglesia en afirmación.

El capítulo 5 (“Las mujeres y el culto mariano”, pp. 162-188) se ocupa de desmitificar esa idea frecuente que hacía ver en el auge del culto mariano de los siglos XI y XIII una revalorización de la mujer en general. Partiendo del estatuto que ambos sectores comparten como represen-

taciones (personajes), demuestra Diz la “inevitable rivalidad de las dos figuras, en la que, desde luego, los personajes femeninos llevan todas las de perder” (p. 163). Luego de estudiar el milagro de la abadesa preñada (XXI), descubre a María como un canon fuera de toda posibilidad para la mujer carnal: instrumento de la redención, concepción inmaculada, un parto sin dolor, etcétera.

El capítulo final (“La patria mariana”, pp. 189-241) es un agudo análisis de la imagen mariana (especialmente, la representada por Berceo en su Prólogo) y de los vínculos analógicos que hacen ver en ella la imagen ideal de una iglesia propagadora, fiel y militante, durante el recrudecimiento de los movimientos heréticos populares de la primera mitad del siglo XIII y la ofensiva cristiana basada en la unificación autoritaria. Aquí, los milagros adquieren su valor como el discurso de poder velado que privilegia por encima de los predicados escatológicos y divinos, otros más terrenales como la unidad de la iglesia, el discurso autoritario de valor “performativo”, la figura del “notarius” y de los “oradores” como instrumentos particulares de este poder eclesiástico (esto último, apuntalado con una cuidadosa lectura de las fórmulas de apego a la letra escrita mencionadas en los *Milagros*). Como capítulo final, esta sección del libro reúne varias opiniones ya demostradas o discutidas en los capítulos anteriores, pero no desprecia, sin embargo, muchas novedades: el estudio anagramático a que sujeta el Prólogo con importantes conclusiones, es una de éstas (en la primera copla, por ejemplo, la presencia del palindroma Eva / Ave como sugerencia del restablecimiento de un orden alterado [“Amigos E Vasallos... querriavos contar un buen AVEniment”], etcétera).

María como trasunto de una institución unitaria, militante y autoritaria, desmiente el ideal cristiano de las virtudes connaturales de “bondad”, “desinterés”, “amor igualitario”, etc. en la búsqueda de una necesaria afirmación: la de la Iglesia. “El culto mariano, como escribe Diz, que no es de origen popular sino que surge como un desarrollo de la cristología, es la devoción que ha contribuido más a consolidar la autoridad y el crecimiento institucional de la Iglesia” (p. 239).

Cierran el tomo una nutrida Bibliografía (pp. 242-263) de obras citadas y un útil Índice analítico (pp. 265-274).

Como un todo, este provocador estudio de Marta Ana Diz resulta renovador y, lo más importante, altamente propositivo; si en detalles, los medios de los que se vale no siempre parecen orientados a justificar el fin (preocupados más por la “desmitificación” de las ideas aceptadas que por la lógica de su propio discurso crítico), en líneas generales devuelve a esta obra mariana el valor que la lectura ingenua, literaria o doctrinal, le había restado: valor de autoridad y militancia que significa no la propaganda panfletaria sino, más sencillamente, los postulados de una cierta ideología.

ALEJANDRO HIGASHI
Universidad Veracruzana