

- Gamillscheg, Ernst. *Etymologisches Wörterbuch der französischen Sprache*. 2nd ed., rev. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1969.
- Godefroy, Frédéric. *Dictionnaire de la langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVIe siècle*. Paris, 1880-1902. Vaduz: Kraus, 1965.
- Greimas, A.J. *Dictionnaire de l'ancien français jusqu'au milieu du XIVe siècle*. Paris: Larousse, 1968.
- Guessard, Francisque, ed. *Macaire, chanson de geste*. Les anciens poètes de France. Paris: Librairie A. Franck, 1864.
- Holtus, Günter. *Lexikalische Untersuchungen zur Interferenz: die franko-italianische "Entrée d'Espagne."* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979.
- Hope, T. E. *Lexical Borrowing in the Romance Languages*. 2 vols. Oxford: B. Blackwell, 1971.
- Meyer-Lübke, Wilhelm. *Romanisches etymologisches Wörterbuch*. 4 ed. Heidelberg: Carl Winters Buchverlag, 1968.
- Morgan, Leslie Zarker. "Evidence of Oral Interference in Franco-Italian." *Canadian Journal of Linguistics/Revue Canadienne de Linguistique* 30 (1985): 407-414.
- Morgan, Leslie Zarker. "The *Reine Sibille/Macaire* story and the Charlemagne Cycle Throughout Europe: A Re-examination of the Franco-Italian *Macario*." *Italica* 78 (2001): 1-17.
- Morgan, Leslie Zarker. "Ogier le Danois in the *Geste Francor* (Ms 13): *Chevaleries*, the Maganzesi and Incompetent Kings," in A. Varvaro, Ed. *L'Épopée romane au Moyen Âge et aux temps modernes. Actes, Fourteenth International Société Rencesvals Conference, Naples Italy*, forthcoming, pp. 351-367.
- Mussafia, Adolfo, ed. *Macaire. Ein altfranzösisches Gedicht*. Altfranzösische Gedichte aus venezianischen Handschriften. 2. Wien: Carl Gerold's Sohn, 1864.
- Peisker, Rose-Marie. "Materialien zur Beschreibung der Sprache des Franko-Venezischen Epos "La Guerra d'Attila"." Diss. Germany: Göttingen, 1973.
- Pope, Mildred K. *From Latin to Modern French with Especial Consideration of Anglo-Norman Phonology and Morphology*. Manchester: University Press, 1934.
- Rohlf, Gerhard. *Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti*. 3 vols. Trans. S. Persichino. Turin: Einaudi, 1966.
- Rosellini, Aldo, ed. *La Geste Francor di Venezia. Edizione integrale del Codice XIII del Fondo francese della Marciana. Saggi e monografie*, 6. Pubblicazioni del centro di linguistica dell'Università cattolica. Brescia: La Scuola, 1986.
- Tiemann, Hermann. *Der Roman von der Königin Sibille in drei Prosafassungen des 14. und 15. Jahrhunderts*. Mit Benutzung der nachgelassenen Materialien von Fritz Burg. Hamburg: Dr. Ernst Hauswedell & Co. Verlag, 1977.

MILAGROS FRONTERIZOS: IGNORANCIA Y LIBERTINAJE  
CLERICALES Y EL PÚBLICO DE LOS  
MILAGROS DE NUESTRA SEÑORA

ANTONIO SÁNCHEZ JIMÉNEZ

Hispanic Studies Department, Brown University, Box 1961,  
Providence, RI 02912, USA

Abstract

In this article, I study the nature of the audience of the medieval Spanish writer Gonzalo de Berceo's most famous work: the *Milagros de Nuestra Señora*. To do so, I look at Berceo's poem in relationship with its cultural and historical context: the situation of churchmen and women in thirteenth-century Castile.

In my article, I discover that the two main sins committed by ecclesiastical sinners that Berceo's Virgin Mary forgives in the poem are fornication and ignorance. These two sins were indeed frequent in the Castilian church of the time, standing as its main peculiarity. Foreign reformers tried in vain to eliminate fornication and ignorance, finding only the rejection of the Castilians clerics, who saw in their intervention an attempt to undermine the Castilian churchmen's independence. I identify these reformers with some authority figures that appear in Berceo's work. Indeed, Berceo's Mary not only forgives the peculiar sinners, but also punishes the reformers with uncharacteristic harshness.

I conclude that the *Milagros de Nuestra Señora* presents a very controversial topic, that of clerical fornication and ignorance, in a way that could hardly be used to attract pilgrims to Berceo's monastery, as it has been proposed. On the contrary, the poem's point of view on the subject would only be likely to appeal to a very particular audience: Castilian churchmen, maybe even Berceo's companions at San Millán monastery. This audience would regard the characters' fornication and ignorance as forgivable peculiarities, and any attempt to reform them as an unjustifiable intrusion. In short, this audience of Castilian churchmen is the most likely to have been Berceo's.

La cuestión de la relación entre la literatura medieval castellana y la sociedad de su tiempo continúa desafiando a críticos y lectores. Nos hemos preguntado, por ejemplo, en qué grado la primera refleja la segunda, y en qué grado interactuaban o se influían y transformaban mutuamente. Esta curiosidad alcanza su culmen al centrarse la cuestión en el primer poeta castellano cuyo nombre conocemos: Gonzalo de Berceo, que vivió entre c. 1196 y c. 1264.<sup>1</sup> En el caso de Berceo, el problema de la conexión entre obra y contexto se complica, ya que está ligado a la cuestión del público al que se dirigían las obras. Por ello, el solventar el problema de la relación obra/contexto nos proporcionaría valiosa información acerca de la función de las obras y de la manera en que se usaban en la Castilla del siglo XIII.



Numerosos críticos han reconocido la importancia de esta cuestión y, consecuentemente, han producido un diverso corpus de estudios sobre el tema. En su mayoría, estos estudios se centran en las hagiografías de Berceo: la *Vida de San Millán de la Cogolla* (c. 1230), la *Vida de Santo Domingo de Silos* (c. 1236), y la *Vida de Santa Oria* (c. 1252–1257).<sup>2</sup> En la actualidad, la tesis de Brian Dutton sobre la función de estas obras es la más comúnmente aceptada. Según Dutton, los poemas intentaban atraer a un potencial público de peregrinos al monasterio de Berceo, San Millán de la Cogolla: “To some extent it appears that economic motives were at work in the *Vidas de Santos*, declaring the fame of the house’s saints and attracting pilgrims to visit their sanctuaries”.<sup>3</sup> Sin embargo, en contraste con las vidas de santos, los *Milagros de Nuestra Señora* (c. 1246–1252),<sup>4</sup> sin duda la más famosa obra de Berceo, no cae tan fácilmente en los esquemas de Dutton, debido a su temática paneuropea y no local. Los *Milagros* pertenece a una amplia tradición occidental de colecciones de milagros marianos, como la *Legenda Aurea* de Jacobo de Voragine y los *Miracles de Nostre Dame*, de Gautier de Coinci. Pese a esta dificultad, Dutton ve una relación entre los *Milagros* y la existencia de una especial devoción a la Virgen en el San Millán de la época,<sup>5</sup> defendiendo que Berceo produjo la obra para entretener a los peregrinos que venían a adorar a la Virgen en el monasterio.<sup>6</sup> La mayoría de los críticos, como Heanon M. Wilkins<sup>7</sup> y Michael Gerli,<sup>8</sup> han aceptado esta tesis. Otros, sin embargo, se han opuesto a ella: para M. G. Gybbon-Monypenny, los poemas de Berceo se leían también en privado, y no sólo en voz alta, para un público de peregrinos, como se había supuesto.<sup>9</sup>

Para abordar este problema en *Los Milagros de Nuestra Señora* debemos estudiar la antología a la luz de ciertas características del contexto histórico de Berceo, en concreto, de la iglesia castellana del siglo XIII. Con los resultados de ese análisis, que aplicaré con mayor profundidad a los milagros número 2, “El sacristán fornicario”, número 22, “La abadesa preñada”, y número 9, “El clérigo simple”, uno puede mejor deslindar un probable público y función social para los *Milagros*, un público y función muy diferentes de los que hasta ahora ha señalado la crítica.

No sabemos con certeza que Berceo vistiera el hábito benedictino de San Millán,<sup>10</sup> pero sí que se le ordenó diácono en 1221, y que un documento de 1246 le define como sacerdote.<sup>11</sup> Dutton ha encontrado pruebas de que Berceo era notario del abad de San Millán en la época. Juan Sánchez, y de que su estatus concreto era el de clérigo secular adscrito al monasterio, con residencia en el pueblo justo fuera de los muros del cenobio.<sup>12</sup> Poco más sabemos del contexto particular de Berceo. Sin embargo, sí que poseemos importante información acerca de la situación de la clerecía castellana, de la que fue parte.

La iglesia castellana a la que pertenecía Berceo era muy peculiar. Sus características distintivas procedían de su posición geográfica fronteriza: el condado cristiano de Castilla lindaba con los reinos islámicos del sur. Manuel González Jiménez resume la importancia ideológica de esa situación:

But the frontiers of the Christian kingdoms with Islam constituted far more than a political and military boundary, because the frontier was related to a projected ideal which was never to be abandoned during the Middle Ages: the Reconquest, that is, the slow recovery by the northern Christians of a country which had been conquered and occupied by Muslims at the beginning of the eighth century.<sup>13</sup>

Esta situación fronteriza tuvo gran influencia en la idiosincrasia de la iglesia castellana. Esto se debe al hecho de que en España, al igual que en otras partes fronterizas de Europa como, concretamente, el este de Alemania,<sup>14</sup> las autoridades políticas civiles y eclesiásticas usaban a los monjes como un instrumento colonizador. De hecho, los monjes incluso desempeñaban un papel en la defensa militar de la frontera. Por ejemplo, el rey Sancho Garcés de Navarra (905–925) dio la fortaleza de Monjardín, que acababa de ganar a los musulmanes, al monasterio de Hirache, confiando su mantenimiento y defensa a los monjes.<sup>15</sup> Sin embargo, esta función militar era bastante extraordinaria, puesto que las reglas de los monjes la prohibían estrictamente. Por ello, los religiosos desempeñaban una segunda y más importante función colonizadora: el lugar de los monjes estaba más en el asentamiento físico, en la repoblación, que en la reconquista militar que la precedía.<sup>16</sup> En este sentido, Charles Julian Bishko ha descrito el monasterio de San Martín de Albelda, fundado en Navarra en el año de 924, como una “major colonizing agency”.<sup>17</sup> De modo similar, Lawrence J. McCrank ha estudiado un ejemplo de esta función repobladora en los cistercienses del monasterio catalán de Poblet, a quienes ve como “colonial agents, entrepreneurs, and genuine frontiersmen”.<sup>18</sup> Además, para McCrank la condición fronteriza dio forma a algunas de las características de Poblet. Por ejemplo, los monjes, aunque a regañadientes, “even began to do parish work contrary to the Order’s General Statutes”.<sup>19</sup> Debido a la común situación fronteriza de los religiosos españoles, regulares y seculares, podemos extender las características que McCrank ve en los cistercienses de Poblet a toda la Península: “The situation on the frontier promoted and perhaps even coerced deviation from the norm which had been devised for the Order in France and Germany, in the heartland of medieval Europe rather than on its periphery”.<sup>20</sup>

Esta también es la conclusión de Peter Linehan. Como McCrank, Linehan analiza la influencia de la condición fronteriza sobre los eclesiásticos hispanos. Sin embargo, el estudio de Linehan, a diferencia del de McCrank, se centra en el contexto de la iglesia ibérica de los siglos

XIII y XIV, y no sólo en un monasterio catalán en los primeros años de la reconquista. Además, Linehan piensa que la condición fronteriza provocó más peculiaridades que la necesidad de emprender trabajo manual:

Wherever they were, all Spanish churchmen were frontiersmen, to some extent. They differed in degree, not a kind. In matters of ecclesiastical discipline they expressed the frontier-spirit by their contempt for distant authority – papal authority included – and their rejection of any forms which threatened their peculiar institutions, the most ineffectively threatened if not the most peculiar of which was clerical concubinage.<sup>21</sup>

Para Linehan los eclesiásticos ibéricos eran especialmente dados a dos particularidades: la resistencia a la autoridad extranjera y la ruptura de su voto de castidad. Esta última característica era famosa en Europa: "Far afield, as far afield as Flanders, tales were told of the incontinence of the Spanish clergy".<sup>22</sup> En *Los monjes españoles de la Edad Media*, Fray Justo Pérez de Urbel también admite que numerosas fuentes ibéricas de los siglos XII y XIII nos informan acerca de la existencia de monjes lujuriosos.<sup>23</sup>

Otra característica distintiva de los eclesiásticos españoles de los siglos XIII y XIV era su vergonzosa ignorancia. A comienzos del XIII este hecho les había sido reprochado en el *Planeta* de Diego García. Según García, los clérigos hispanos eran extraordinariamente ignaros, lo que hacía gran daño a las almas de los fieles: "Attendentes quod in partibus Hispaniae, ex defectu studiorum et litteraturae, multa et intolerabilia detrimenta animarum proveniunt".<sup>24</sup> Veinte años más tarde, en 1225, el obispo Tello de Palencia también les describía como analfabetos: "pre aliis regionibus inscii litterarum".<sup>25</sup> Los monasterios compartían esta comparativa aridez de la vida cultural. Según Gaudioso Giménez Resano<sup>26</sup> y Pérez de Urbel<sup>27</sup> las exigencias de la reconquista y la repoblación cobraron un alto precio en la dedicación de los hermanos hispanos a las letras.

Los papas Inocencio III y Gregorio IX trataron de acabar con esta bochornosa situación. El primero convocó en 1215 el famoso Cuarto Concilio de Letrán. El concilio produjo "the most important single body of disciplinary and reform legislation of the medieval church".<sup>28</sup> Sin embargo, a pesar de que había representantes hispanos en el concilio, la legislación ilustrada aprobada en él no tuvo ninguna repercusión inmediata en Castilla, León o Aragón.<sup>29</sup> Para que se ejecutaran las resoluciones de Letrán en esos reinos, el sucesor de Inocencio, Gregorio IX, envió en 1228 un legado a España: el cardenal-obispo de Sabina, John of Abbeville.<sup>30</sup> El legado descubrió en seguida la peculiar situación de la iglesia hispana: "The Spanish clergy, as John of Abbeville found them, were incontinent, largely uneducated and total strangers to the discipline of council and synod".<sup>31</sup> Sin embargo, John of Abbeville no

se desilusionó, sino que se tomó su tarea muy en serio. Su principal preocupación era la de asegurar "the rigorous observance of all the rules of the Fourth Lateran Council". Absolute devotion to those rules inspired everything that John did while he was in Spain".<sup>32</sup> De hecho, durante sus dieciocho meses de estancia (de agosto de 1228 a noviembre de 1229), viajó incansablemente, y recorrió la mayor parte de la Iberia cristiana, reformando, visitando, y convocando concilios.<sup>33</sup> Los eclesiásticos españoles no compartieron su entusiasmo: de hecho, le vieron como un disciplinario draconiano,<sup>34</sup> y resistieron con éxito sus esfuerzos por reformarlos. En suma, según Linehan, John of Abbeville no tuvo éxito porque no tuvo en cuenta las particularidades de la situación ibérica.<sup>35</sup> De hecho, sólo veinte años después de los concilios de John of Abbeville el propio Papa dejó de tratar de poner en vigor las medidas de su legado, y aceptó a los hispanos tal y como eran.<sup>36</sup>

El monasterio de Berceo, San Millán de la Cogolla, parece ser un ejemplo de esta particular tradición de independencia y resistencia a la reforma impuesta por la autoridad eclesiástica exterior, en primer lugar, porque la condición fronteriza de San Millán era doble. La región de San Millán deslindaba con la de los musulmanes y la del Reino de Navarra primeramente, y formó parte de la frontera entre este reino y el Condado de Castilla años más tarde: "Between 910 and 925 this whole strategically and economically desirable district, from its western confines on the Castilian Bureba to Calahorra and Tudela in the east, was the scene of a bitter see-saw contest between the Navarrese, the Leonese-Castilians and the Muslims for control of its fortified towns and castillos".<sup>37</sup> El rey Sancho Garcés de Navarra fundó el monasterio inmediatamente después de la conquista de Nájera, en 923, con el fin de colonizar el nuevo territorio y de asegurarse la explotación de sus recursos frente a musulmanes y castellanos.<sup>38</sup> De hecho, la situación fronteriza entre navarros y castellanos persistió mucho después de que el monasterio dejara de ser la frontera con el Islam. Por ello, durante los siglos X y XI, los reyes de Navarra y los condes castellanos se enfrentaron en una carrera de donaciones para intentar atraer al monasterio a sus respectivos dominios.<sup>39</sup> La alternancia de influencias que siguió a la disputa acabó en 1076, cuando San Millán y toda la Rioja cayeron definitivamente bajo el poder castellano.<sup>40</sup> Pese a ello, no podemos considerar que la situación fronteriza cesara hasta la anexión de Navarra a Castilla por los Reyes Católicos en el siglo. XV. Si la condición fronteriza provocó la tradición de independencia de los eclesiásticos españoles de sus superiores foráneos, la doble y prolongada situación de San Millán en la frontera debe de haber fortalecido grandemente esa tendencia.

La afinidad de San Millán con la regla cluniacense también debe de haber colaborado al fortalecimiento. La gran abadía de Cluny en Borgoña, que seguía la regla benedictina según la entendió el austero Benito de

Anniane, estaba exenta de control episcopal: sólo admitía la supervisión directa de Roma. El peculiar modelo de gobierno cluniacense se extendió con rapidez por Europa en el siglo XI. Así, aparecieron muchos monasterios cluniacenses, subordinados a la abadía de Borgoña pero como ella exentos de la supervisión de sus respectivos obispos. Según Georges Duby, la extensión de monasterios cluniacenses fue una especie de plaga para la autoridad episcopal: debe entenderse como un fenómeno análogo a la desintegración del poder de los reyes y alta nobleza frente a la expansión de los pequeños señores feudales.<sup>41</sup> El modelo cluniacense tuvo gran éxito concretamente en España, debido a que los hispanos ya conocían a Benito de Anniane, que era visigodo y que había visitado la Península en varias ocasiones.<sup>42</sup> Por otra parte, la introducción de la reforma cluniacense pasó a formar parte integrante de la política europeizante de muchos reyes hispanos, como, por ejemplo, Sancho III de Navarra.<sup>43</sup> Sin embargo, cuando los monjes de la abadía borgoñona intentaban ejercer su derecho de visita hallaron, a juzgar por los registros de los visitantes cluniacenses en 1217-1218 y 1228, que sus hermanos en la Península compartían las escandalosas peculiaridades de los demás eclesiásticos ibéricos,<sup>44</sup> hallando también que su intrusión en los asuntos de sus subordinados hispanos no era bienvenida. Pérez de Urbel señala que los priores hispanos, sin duda debido a su intranquila conciencia, solían huir cuando tenían noticias de las visitas: así, por ejemplo, el prior del monasterio castellano de San Isidro de las Dueñas se negó a aceptar a los representantes de Cluny, que venían en visita oficial en 1292, y les cerró las puertas en las narices. En otra ocasión, esta vez en 1387, los monjes del mismo monasterio contrataron a unos bandidos para que secuestraran a los visitantes de Cluny.<sup>45</sup> En suma, los monasterios subordinados de la Península se opusieron abiertamente a la autoridad de la abadía borgoñona.

Aparte de estos monasterios subordinados, otros cenobios también adoptaron el modelo de Cluny, pero de un modo más relajado: imitaron las costumbres cluniacenses, adoptando sus privilegios, pero jamás reconocieron la superioridad de la abadía de Cluny.<sup>46</sup> Éste era el caso de San Martín de Albelda,<sup>47</sup> y probablemente el de San Millán de la Cogolla, ya que este monasterio fue reformado por el mismo rey y en las mismas circunstancias que San Martín.<sup>48</sup> En todo caso, tenemos la certeza de que los monjes de San Millán eran benedictinos, como los cluniacenses, ya desde 971.<sup>49</sup> El rey Sancho III de Navarra afirma en un documento conservado en el cartulario del monasterio que reformó el cenobio el 14 de mayo de 1030 y que le dio la regla de San Benito: “[...] monasticum ordinem secundum regulam sancti Benedicti in eadem ecclesia diligentem industria constitui [...]”.<sup>50</sup> Este documento también declara al monasterio exento de toda jurisdicción o contribución, secular o eclesiástica, aparte de la del papa:

Hoc etiam testificans, interdicto omnibus successoribus meis auctoritate Dei omnipotentis ut nequaquam alieno dominio nisi regio eadem congregatio subdatur, nec ab aliqua persona, seculari sive ecclesiastica, nisi secundum sacros canones ac decreta sanctorum patrum iudicetur, aut aliquo servitio prematur, nec aliquis episcoporum ab eorum monasteriis, parrochiis vel villis primitiva vel tercias requirat [...].<sup>51</sup>

Este estatus privilegiado no fue excepcional ni temporal, ya que el propio Papa lo confirmó en vida de Berceo, en 1246.<sup>52</sup> Probablemente orgulloso de esta independencia, el abad de San Millán definió su monasterio como cluniacense pero exento de la jurisdicción de Cluny en una asamblea de abades castellanos en 1282.<sup>53</sup> Por tanto, el monasterio de San Millán tenía, como he propuesto, una especial tradición de independencia de toda autoridad foránea.<sup>54</sup>

Los monjes de San Millán en el siglo XIII deben de haber tenido conciencia de esta tradición, como prueba su búsqueda de una confirmación papal de sus privilegios en 1246. Por su parte, Berceo, como su notario, debe de haber poseído esta conciencia en un grado mayor, ya que su trabajo exigía conocimiento del cartulario del monasterio, donde se guardaban los documentos. Todavía notario el año en que el Papa concedió la confirmación de los privilegios, Berceo pudo incluso haberse encargado personalmente del papeleo exigido por el proceso. Cuando menos, sería consciente de su existencia. Lógicamente, por tanto, esa conciencia habría influido en el poema que estaba escribiendo durante los años de búsqueda de la confirmación papal: los *Milagros de Nuestra Señora*

Puesto que los *Milagros* es una colección de milagros del estilo de muchas otras de su tiempo, los críticos han logrado localizar las fuentes de todos los milagros de la obra.<sup>55</sup> Según Dutton, los críticos no han encontrado aún la fuente exacta de Berceo,<sup>56</sup> aunque sepamos de varios manuscritos latinos muy similares a su obra,<sup>57</sup> como, por ejemplo, el MS. Thott 128 de la Biblioteca Real de Copenhage, o el MS. 110 de la Biblioteca Nacional de Madrid.<sup>58</sup> John Esten Keller resume la situación así:

He [Berceo] simply made use of a particular Latin collection, possibly well known, and certainly extant in his time. This collection had been assembled by some nameless author who had drawn upon several of the famous collections [...] [of the time], notably from the miracles found in the works of Vincent de Beauvais, Gautier de Coincy, and Jacobus Voragine. Berceo took this collection, and, using it as a primary source, rewrote its miracles in Spanish verse, producing a book far more readable than the Latin original.<sup>59</sup>

Usando la hipotética fuente latina, los críticos han venido definiendo las características del estilo y la ideología de Berceo centrándose en aquellos aspectos del texto que difieren del original: han destacado los puntos que parecen ser originales en el sentido actual de la palabra. Creo que es más oportuno estudiar tanto las divergencias como los puntos

comunes, porque la biblioteca de San Millán era razonablemente extensa en la época de Berceo.<sup>60</sup> por lo que si al riojano no le hubiera gustado una obra, o si hubiera estado en desacuerdo con su contenido, habría tenido dos opciones: o cambiar aquello que no le gustara del texto, o elegir otro original diferente. Prestaremos atención, pues, tanto a lo que Berceo elimina de su fuente como a lo que copia de ella, suponiendo que los pasajes que Berceo tradujo y versificó con tanto cuidado deben de reflejar sus motivaciones e ideología.

En primer lugar, la temática general del poema demuestra claramente la preeminencia de los personajes eclesiásticos: de un total de veinticinco milagros, dieciocho tienen protagonista eclesiástico (los milagros 1-4, 7-10, 12-15, 17, 20-22, y 24-25), siete de ellos pertenecientes a órdenes religiosas regulares, masculinas o femeninas (los milagros 2, 7, 8, 12, 14, 20 y 21). Por tanto, la idea de que la obra incorpore el tópico de la *peregrinatio vitae* y varias referencias a peregrinos, que es lo que enfatiza Gerli,<sup>61</sup> no resiste la comparación cuantitativa con la anterior: dieciocho milagros sobre eclesiásticos frente a tan sólo dos (los milagros 8 y 22), tres contando la introducción, sobre peregrinos. Además, todos los peregrinos protagonistas que presenta el poema son religiosos: Berceo, el supuesto narrador de la introducción, es sacerdote, y el "romero" del milagro octavo es un monje de Cluny.<sup>62</sup> Aunque el protagonista del milagro veintidós es un peregrino anónimo,<sup>63</sup> el texto dice que el milagro le sucedió a un obispo, aunque precisamente el obispo sólo escribiera, y no protagonizara, el milagro: "Leemos un miraclo de la su santidat/que cuntió a un bispo, omne de caridat".<sup>64</sup>

Si los protagonistas deben de haber atraído la atención de un público eclesiástico, el mismo debe de haber sido el efecto de la temática del texto. Keller ha indicado que muchos milagros son historias de pecado sexual, en concreto los números 2, 7, 8 y 21.<sup>65</sup> Los cuatro milagros tienen, además, a un religioso como protagonista. De hecho, la lujuria es el pecado retratado con mayor frecuencia, aunque en todos estos milagros "sexuales" la intercesión de María es misericordiosa. Si los *Milagros* son, como dicen los críticos,<sup>66</sup> una obra que retrata a la Virgen como a un bondadoso intermediario entre el hombre y Dios, esto es, si el libro trata de la misericordia mariana, entonces Berceo retrata esa clemencia como principalmente orientada al perdón de eclesiásticos lujuriosos.

Una análisis de algunos de los milagros en torno al perdón mariano de la lujuria eclesiástica confirma esta primera impresión. Así, en el milagro 2, "El sacristán fornicario", el protagonista cae en el pecado de la fornicación. Sin embargo, es necesario destacar la forma en que Berceo describe el error del sacristán: según Berceo, el religioso peca sólo porque el Demonio le corrompe, molesto por la devoción que el sacristán profesa a la Virgen:

Un monge beneito	fue en una mongía
el logar no lo leo,	decir no lo sabría,
querí de corazón	bien a sancta María,
facié a la su statua	el enclín cada día. <sup>67</sup>
El enemigo malo,	de Belzebud vicario,
que siempre fue a ésto	de los buenos contrario,
tanto pudo bullir	el sotil adversario
que corrompió al monge,	fízolo fornicario. <sup>68</sup>

Es decir, Berceo no enfatiza la responsabilidad del protagonista, "un monge beneito", ni la gravedad de su pecado. Por el contrario, la narración del riojano pone el peso del vicio en el Diablo, "el enemigo malo", y su poder corruptor, y no en el monje. En este sentido, resulta revelador que el sujeto de la oración en la que se comunica el pecado del religioso no sea el monje, sino el Demonio: tan bullidor fue éste, que logró corromper al buen monje.

Posteriormente, al ahogarse el monje en un río, justo cuando venía "de complir su follía,"<sup>69</sup> el religioso se halla en una difícil situación: debería ir directamente al Infierno, ya que ha muerto en pecado mortal. Sin embargo, este es el momento justo en que la Virgen intercede. Nuestra Señora salva al sacristán del Demonio, le resucita, y le da una oportunidad para arrepentirse.<sup>70</sup> Es decir, al atribuir el papel activo en el pecado al Diablo, y al describir la intervención personal de la Virgen en favor del pecador, Berceo minimiza la responsabilidad del monje y la importancia de su pecado. El énfasis está, por el contrario, en los beneficios que ocasiona ser devoto de María. En suma, el milagro 2 parece afirmar que uno puede ser a un tiempo fornicario y buen cristiano.

El milagro veintiuno, "La abadesa preñada", contiene un mensaje similar. Keller ya ha señalado que en este milagro las simpatías del lector están siempre del lado de la abadesa: "the reader immediately is attracted to the abbess, whose sin is very human after all".<sup>71</sup> Esto es así porque, de nuevo, Berceo minimiza la responsabilidad de la abadesa en su pecado. Esta vez, Berceo usa una imagen folclórica para simbolizar el embarazo, en vez de narrar el grave pecado de la religiosa:

Pero la abbadesa	cadió una vegada,
fizo una locura	qe es mucho vedada;
pisó por su ventura	yerva fuert enconada,
quando bien se catido	fallóse embargada. <sup>72</sup>

Es decir, aunque Berceo señala la gravedad del pecado, al describirlo como "una locura qe es mucho vedada", sin embargo, también relata el acto como un descuido. En efecto, la abadesa sólo lo cometió una vez ("una vegada"), lo que aparece especialmente comprensible dada la metáfora que usa Berceo: la religiosa pisó una hierba de poderes

especiales (“yerva fuert enconada”), con lo que, cuando menos se lo esperaba (“quando bien se catido”), descubrió que estaba embarazada (“fallóse embargada”). Por tanto, es necesario concluir que la forma de narrar el pecado de fornicación de la religiosa es, de nuevo, plenamente indulgente. Además, posteriormente la Virgen confirma esta impresión al ayudar a la abadesa, al igual que había ayudado al monje fornicario: en efecto, cuando el obispo la inspecciona, instigado por las malintencionadas monjas del convento, no halla, milagrosamente, signos de embarazo.<sup>73</sup>

Podemos percibir mejor la gran clemencia de la Virgen en este relato de Berceo al compararla con el comportamiento de la Virgen en otra versión del mismo milagro: la del francés Gautier de Coinci que vivió entre c. 1177 y c. 1236.<sup>74,75</sup> Sus *Miracles de Nostre Dame*, que datan del primer cuarto del siglo XIII, son una colección muy similar a la de Berceo. De hecho, las dos antologías tienen muchos milagros en común, como, por ejemplo, éste de la abadesa preñada, “De l’abbeesse que Nostre Dame delivra de grant angoisse”. Elvira Fidalgo Francisco<sup>76</sup> ha comparado las dos versiones, concluyendo que el pecado de la abadesa se retrata como si fuera mucho más grave en la versión francesa. En concreto, Coinci representa a la Virgen recordando a la abadesa que debe asumir responsabilidad por su pecado, narra cómo la abadesa hizo penitencia según las órdenes de María, y subraya que el pecado de la abadesa es injustificable debido a su cargo y a su voto de castidad.<sup>77</sup> Además, debo añadir a estas observaciones el hecho de que Coinci narra el pecado con crudeza, sin recurrir a una metáfora. La abadesa de Coinci se acostó, lisa y llanamente, con uno de sus bodegueros:

Li dyables, qui seit maint tor,  
Tant li ala et vint entor  
Et tant le cuer li enflamma  
C’un sien despensier aama.<sup>78</sup>

Es decir, en contraste con la indulgencia de Berceo, Coinci trata el pecado de la abadesa con tono serio e incriminatorio.<sup>79</sup> Por tanto, las dos versiones, indiferentemente de qué añadan o qué quiten los autores de sus fuentes, muestran dos actitudes diferentes ante la fornicación clerical: de acuerdo con las circunstancias de sus respectivas iglesias en la época, la versión francesa es notablemente menos tolerante que la española con una situación que era mucho menos común en Francia que en España.

Aparte de la lujuria, los *Milagros* muestran otra peculiaridad eclesiástica relacionada a la idiosincrasia de la iglesia española del siglo XIII: la ignorancia. El milagro noveno, “El clérigo simple”, retrata a un clérigo analfabeto al modo de los controvertidos clérigos hispanos de la época:

Era un simple clérigo,	pobre de clerecía
dicié cutiano missa	de la saneta María:
non sabié decir otra,	diciéla cada día,
más la sabié por uso	qe por sabiduría. <sup>80</sup>
Fo est missacantano	al bispo acusado
qe era idiota,	mal clérigo provado;
El “Salve Sancta Parens”	sólo tenié usado,
non sabié otra missa	el torpe embargado. <sup>81</sup>

Como se puede observar, las dos primeras estrofas del milagro presentan una situación sumamente semejante a la de muchas parroquias castellanas de la épica de Berceo según las describe Linehan: el sacerdote es un ignorante (“pobre de clerecía”), lo que es motivo de polémica.

Sin embargo, lo que parece va a ser una querrela justa contra la simplicidad del clérigo se transforma en las siguientes estrofas. El obispo de la diócesis se pone terriblemente furioso al enterarse de la situación.<sup>82</sup> tanto que llega a llamar al clérigo “hijo de puta”: “Disso: ‘Dicit al fijo de la mala putanna’”.<sup>83</sup> Esta desproporcionada cólera revela en alto grado la actitud de Berceo acerca de la ignorancia de clérigo. El autor riojano enfatiza la desmesura de la ira del obispo, con lo que el analfabetismo del sacerdote queda en un segundo plano. En este sentido, Sergio Duarte ha observado que Berceo retrata al clérigo simple, como a la abadesa preñada en el milagro anterior, más como a víctimas de la ira de otro personaje (que en ambas ocasiones es un obispo), que como a pecadores culpables.<sup>84</sup> En consecuencia, debemos concluir que la intervención de la Virgen en estas dos ocasiones favorece al pecador. En concreto, en el milagro noveno, María se aparece al obispo y le reprende su comportamiento con airadas palabras: “díxoli fuered dichos, un braviello sermón”.<sup>85</sup> Además, amenaza al obispo con la muerte si no devuelve al clérigo simple a su puesto en un plazo de treinta días.<sup>86</sup> Por tanto, como se ha visto, la Virgen de Berceo no es toda compasión y perdón: su clemencia está principalmente reservada para los eclesiásticos lujuriosos o, en este caso, ignorantes: su ira la guarda para las autoridades que se empeñan en castigar estas dos peculiaridades de los personajes religiosos de la obra.<sup>87</sup>

En el contexto de la situación de fondo de la iglesia hispana del siglo XIII, la Virgen que retrata Berceo debe de haber sido especialmente significativa. Sin duda, Berceo debe de haber estado pensando en sus colegas hispanos, gente de frontera que resistía orgullosa los intentos foráneos de reformarla, cuando describió a sus eclesiásticos lujuriosos e ignorantes; y seguramente tuvo además en mente la idea de una autoridad eclesiástica externa cuando creó a sus furibundos obispos. En efecto, como demuestra el análisis de estos milagros, Berceo, por una parte, minimiza la importancia de los pecado más comunes de los eclesiásticos hispanos del siglo XIII mediante su retrato de la clemencia de

la Virgen para con ellos. Por otra parte, Berceo hace que su Virgen castigue la reacción de las autoridades eclesiásticas, reacción que describe como desproporcionada, o incluso como draconiana, como había sido el comportamiento del legado papal a España, John of Abbeville, diecisiete años antes.

Por consiguiente, al analizar los *Milagros* en relación al contexto de la iglesia hispana de su época, se descubre que, en contradicción con lo que señala Derek W. Lomax,<sup>88</sup> el movimiento de reforma eclesiástico que culminó en el IV Concilio de Letrán de 1215 tuvo notables efectos en la literatura castellana de la primera mitad del siglo XIII. Lo que sucede es que esta influencia provocó, al menos en el caso de los *Milagros*, una reacción negativa. Se trata de una reacción de rechazo de la intervención foránea y de permisibilidad ante la situación *de facto* de la iglesia hispana, que incluía la ignorancia y libertinaje clericales. Es más, no tengo ninguna duda de que un detenido análisis de la literatura castellana de la época hallará reacciones semejantes a la de Berceo. En este sentido, resulta revelador el hecho de que las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X el Sabio traten la misma temática de clérigos lujuriosos (como sucede en el caso de las cantigas número 7. 14, y 111) o ignorantes (en la cantiga número 32) que Berceo con el mismo tono conciliador que el riojano, y no con la actitud inquisitorial de Coinci. Sin duda, las condiciones de composición de las *Cantigas* son muy diferentes de las de los *milagros* de Berceo, pero, sin embargo, considero altamente posible que ambas compartan la misma actitud ante los movimientos de reforma por motivos semejantes.

Por lo que respecta al público al que debe de haber interesado la temática de la obra de Berceo, no debe de haber sido uno compuesto de peregrinos. Ciertamente, contar historias de clérigos ignorantes y lujuriosos hubiera sido una pésima propaganda para el monasterio. Parece más probable que los *Milagros* llamara la atención de un público compuesto de religiosos. Este público se habría identificado con los numerosos protagonistas eclesiásticos de la obra, y habría disfrutado con la temática de la misma, ya que ésta trataba uno de los temas más polémicos de la época desde un ángulo con el que estarían de acuerdo. En suma, los *Milagros*, es un ejemplo de la oposición hispana a la reforma eclesiástica que estaría dirigido a un público clerical, probablemente compuesto de los monjes de San Millán. Esto explicaría el supuesto deterioro y pérdida del manuscrito \*Z de los *Milagros*: las muchas lecturas públicas a los hermanos de San Millán que sufrió, quizás en el refectorio, donde se solían leer lecturas pías o históricas para los monjes mientras se comía en silencio, deben de haberlo desgastado.

Esta teoría acerca del público de los *Milagros* tiene tres importantes implicaciones para el estudio de la obra de Berceo. En primer lugar, ahora podemos tomar las falsas protestas de ignorancia del autor en los

*Milagros*,<sup>89</sup> o la más famosa en la *Vida de Santo Domingo de Silos*,<sup>90</sup> no sólo como formas de tópico de falsa modestia,<sup>91</sup> sino también como modos de acercarse a un público eclesiástico ignorante. En segundo lugar, también podemos entender los poemas de Berceo como parte integrante, aunque en diferente grado, de la tradición del *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita, del siglo XIV, cuyo "oblique argument against the Church's rule of secedotal celibacy"<sup>92</sup> contaría ahora con un precedente. Por último, lo que es más importante, esta interpretación nos muestra otro aspecto literario de la europeización de la Península, la tensión entre hispanos y extranjeros que provocó la afluencia de éstos, que ya había sido ampliamente documentada en otros campos, y, además, descubre otra faceta de la originalidad de Berceo: su defensa de las peculiares características de la iglesia hispana del siglo XIII.

## Notes

1. Dutton, Brian. "La fecha del nacimiento de Gonzalo de Berceo", *Berceo* 94-95 (1978): 265-267, pp. 266-267.
2. Dutton, Brian. "A Chronology of the Works of Gonzalo de Berceo", *Medieval Hispanic Studies Presented to Rita Hamilton*. Ed. Alan D. Deyrmond. London: Tamesis, 1976, 67-76, p. 76.
3. Dutton, Brian. "Berceo's *Milagros de Nuestra Señora* and the Virgin of Yuso". *Bulletin of Hispanic Studies* 44 (1967a): 81-87, p. 81.
4. Dutton, 1976, p. 76.
5. Dutton, Brian. "Introducción", *Los Milagros de Nuestra Señora*. Ed. Brian Dutton. London: Tamesis, 1971, 1-15, pp. 3-7.
6. Dutton, 1971, p. 12; Dutton, 1967a, p. 87.
7. Wilkins, Heanon M. "Los romeros y las romerías en *Milagros de Nuestra Señora*", *Studia Hispanica Medievalia*. Eds. L. Teresa Valdivieso y Jorge H. Valdivieso. Buenos Aires: U Católica Argentina, 1987, 139-151, p. 146.
8. Gerli, Michael. "Poet and Pilgrim: Discourse, Language, Imagery, and Audience in Berceo's *Milagros de Nuestra Señora*", *Hispanic Medieval Studies in Honor of Samuel G. Armistead*. Eds. Michael Gerli and Harvey L. Sharrer. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1992, 139-151, p. 141.
9. Gybbon-Monypenny, M. G. "The Spanish *mester de clerecía* and Its Intended Public: Concerning the Validity as Evidence of Passages of Direct Address to the Audience", *Medieval Studies Presented to Eugène Vinaver*. Ed. Frederick Whitehead *et alii*. Manchester: Manchester UP, 1965, 230-244, p. 230.
10. Giménez Resano, Gaudioso. *El mester poético de Gonzalo de Berceo*. Logroño: Gonzalo de Berceo, 1976, p. 33.
11. Keller, John Esten. *Gonzalo de Berceo*. New York: Twayne, 1972, p. 23.
12. Dutton, Brian. "The Profession of Gonzalo de Berceo and the Paris Manuscript of the *Libro de Alexandre*", *Bulletin of Hispanic Studies* 37 (1960): 137-145, p. 144.
13. González Jiménez, Manuel. "Frontier and Settlement in the Kingdom of Castille (1085-1350)", *Medieval Frontier Societies*. Eds. Robert Bartlett y Angus MacKay. Oxford: Clarendon, 1989, 49-74, p. 49.
14. Sullivan, Richard E. "The Medieval Monk as Frontiersman", *The Frontier: Comparative Studies*. Eds. David Harry Miller y Jerome O. Steffen Vol 2. Norman: U of Oklahoma, 1997, 25-50, pp. 37-38; Daly, Lowrie J. *Benedictine Monasticism. Its*

- Formation and Development Through the 12th Century*. New York: Sheed and Ward, 1965, p. 135.
15. Pérez de Urbel, Fray Justo. *Los monjes españoles en la Edad Media*. 2 vols. Madrid: Ancla, 1954, vol. 2, p. 352.
  16. Pérez de Urbel, 1954, vol. 2, p. 280.
  17. Bishko, Charles Julian. "Salvus of Albelda and Frontier Monasticism in Tenth-Century Navarre", *Studies in Medieval Spanish Frontier History*. Ed. Charles Julian Bishko. London: Variorum Reprints, 1980, 559–590, p. 568.
  18. McCrank, Lawrence J. "The Cistercians of Poblet as Medieval Frontiersmen: An Historiographic Essay and Case Study". *Estudios en homenaje a don Claudio Sánchez-Albornoz en sus 90 años II*. Eds. María del Carmen Carlé, Hilda Grassotti y Germán Orduna. Buenos Aires: Instituto de Historia de España, 1983, 313–360, p. 315.
  19. McCrank, 1983, p. 357.
  20. McCrank, 1983, p. 357.
  21. Linehan, Peter. *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge UP, 1971, p. 2.
  22. Linehan, 1971, p. 4.
  23. Pérez de Urbel, 1954, vol. 2, p. 587.
  24. Citado en Linehan, 1971, p. 30.
  25. Citado en Linehan, 1971, p. 31.
  26. Giménez Resano, 1976, p. 31.
  27. Pérez de Urbel, 1954, vol. 2, p. 354.
  28. Linehan, 1971, p. 4.
  29. Linehan, 1971, p. 4; Lomax, Derck W. "The Lateran Reforms and Spanish Literature", *Iberorromania* 1 (1969): 299–313, p. 302.
  30. Linehan, 1971, p. 20.
  31. Linehan, 1971, p. 29.
  32. Linehan, 1971, p. 27.
  33. Linehan, 1971, p. 26.
  34. Linehan, 1971, p. 20.
  35. Linehan, 1971, p. 48.
  36. Linehan, 1971, p. 30.
  37. Bishko, 1980, p. 560.
  38. García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, José Angel. *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X al XIII). Introducción a la historia rural de Castilla altomedieval*. Salamanca: U de Salamanca, 1969, p. 115.
  39. García de Cortázar, 1969, p. 123.
  40. García de Cortázar, 1969, p. 173.
  41. Duby, Georges. *The Three Orders. Feudal Society Imagined*. Trans. Arthur Goldhammer. Chicago: U of Chicago P, 1980, p. 141.
  42. Pérez de Urbel, 1954, vol. 1, p. 31.
  43. Bishko, 1980, pp. 565–566.
  44. Linehan, 1971, p. 39.
  45. Pérez de Urbel, 1954, vol. 2, p. 583.
  46. Pérez de Urbel, 1954, vol. 2, p. 583.
  47. Bishko, 1980, p. 566.
  48. *Cartulario de San Millán de la Cogolla (759–1076)*. Ed. Antonio Ubieta Arteta. Valencia: Instituto de Estudios Riojanos, 1976, p. 193.
  49. Pérez de Urbel, 1954, vol. 2, p. 387.
  50. *Cartulario*, 1976, p. 193.
  51. *Cartulario*, 1976, p. 194.
  52. García de Cortázar, 1969, p. 336.
  53. Pérez de Urbel, 1954, vol. 2, pp. 574–575.

54. Charles Julian Bishko señala un aspecto curioso de esta tradición. Por un tiempo, San Millán no sólo estuvo exento de la autoridad episcopal, sino que administró la propia diócesis: "More significant than Cluny for the Abeldan future was the great king's [Sancho Garcés's] still unstudied program of monasticizing the Navarrese church through abolition of the secular episcopate and conversion of the foremost monasteries of his realm into Episcopal sees under abbot-bishops. In the original Sanchan scheme the Riojan abbey selected to play this role was not Albelda but San Millán de la Cogolla. This flourishing abbey lay southwest of Nájera in a Riojan border district where political domination and consequently the monastery's external ties oscillated for centuries between Castile and Navarre. From ca 971 the territory had been in Navarrese hands, and it must have been in part to insure its permanent orientation from Castile to Navarre that in 1028 Sancho transferred to Abbot Sancho of San Millán the combined bishoprics of Nájera and Pamplona. When, in 1040, this union terminated with the separation of the two bishoprics, Pamplona under Sancho *minor* and Nájera under Sancho *maior*, San Millán, after a possible brief experimental attachment to Alava, remained free of Episcopal ties between 1042–1046" (Bishko, 1980, p. 566).

55. Gerli ha logrado hallar, incluso, varias fuentes plausibles para la introducción, que los críticos habían venido considerando original de Berceo (Gerli, Michael. "La tipología bíblica y la introducción a los *Milagros de Nuestra Señora*". *Bulletin of Hispanic Studies* 62 (1985): 7–14).

56. Dutton, 1971, p. 36.

57. Por lo que respecta a los *Milagros*, hay dos manuscritos que lo conservan: el MS. 4 y 4b de la Real Academia Española de la Lengua, conocido también como F; y el MS. 110 del archivo de la abadía de Santo Domingo de Silos, también conocido como I, que es una copia del siglo XVIII de un manuscrito Q, hoy perdido, que databa del siglo XIII (García Turza, Claudio. *La tradición manuscrita de Berceo. Con un estudio filológico particular del MS. 1533 de la Biblioteca Nacional de Madrid (BN)*. Logroño: Centro de Estudios "Gonzalo de Berceo", 1979, p. 60; p. 69). Este esquema que presento a continuación resume el *stemma* de los *Milagros* tal y como lo entiende Dutton (Dutton, Brian. "Introducción", *La vida de San Millán de la Cogolla*. Ed. Brian Dutton. London: Tamesis, 1967b, 2–28, pp. 73–76):

Original de Berceo

\*Z, primera copia del original, usado para lecturas públicas en San Millán.

F

\*Q, copia para la biblioteca de San Millán.

I

Se disputa acerca de la datación de F y Q: para unos, Q data de la primera, y para otros de la segunda mitad del siglo XIII (García Turza, 1979, p. 89). En cuanto a F, Dutton piensa que es de ca 1250 (Dutton, Brian. "Introducción", *El duelo de la Virgen. Los himnos. Los loores de Nuestra Señora. Los signos del juicio final*. Ed. Brian Dutton. London: Tamesis, 1975, 1–20, p. 12), mientras que otros críticos defienden que data de fines del siglo XIII (García Turza, 1979, p. 89).

58. Gerli, Michael. "Introducción", *Milagros de Nuestra Señora*. De Gonzalo de Berceo. Ed. Michael Gerli, Madrid: Cátedra, 1988, 11–66, p. 26.

59. Keller, 1971, p. 45.

60. La cuestión de la riqueza de las bibliotecas medievales castellanas es complicada. Comúnmente, se tiende a asociar este tema con el de la cantidad y calidad de las letras latinas castellanas de la época en general, y esto a su vez connota el tópico del retraso cultural español (Curtius, Ernst Robert, *European Literature and the Latin Middle Ages*. Trans. William R. Trask. Princeton: Princeton UP, 1990, pp. 541–543). No obstante, estudios más recientes tienden a rechazar, o al menos a puntualizar este aspecto. De hecho, si se analiza el latín de la cancillería de Alfonso VIII, de acuerdo con los documentos

publicados por Julio González (González, Julio. *El Reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*. 3 vols. Madrid: CSIC, 1960), se puede llegar a la conclusión de que el latín de la cancillería castellana no tenía nada que envidiar al de ninguna corte europea de la época. Textos como el *Planeta*, obra precisamente de un ex-canciller de Alfonso VIII, avalan la calidad de este latín castellano. En cuanto a la cantidad de la producción, los trabajos de Francisco Rico (Rico, Francisco. "Las letras latinas del siglo XII en Galicia, León y Castilla". *Abaco* 2 (1969): 9-91), y, más superficialmente, de José Luis Moralejo (Moralejo, José Luis. "Literatura hispano-latina (siglos V-XVI)". *Historia de las literaturas hispánicas no castellanas*. Ed. José María Dfiez. Borque. Madrid: Taurus, 1980, 13-137), presentan un catálogo de obras que demuestra que las letras latinas castellanas de la época no eran tan pobres como se ha venido creyendo. En consonancia con este nivel cultural, las bibliotecas castellanas, estudiadas por Alan D. Deyermund (Deyermund, Alan D. "Notas de bibliotecas de Castilla en el siglo XIII", *Livre et lecture en Espagne et France sous l'ancien régime: Colloque de la Casa de Velázquez*. Paris: 1981. 7-13) y M. Alonso Alonso (Alonso Alonso, M. "Bibliotecas medievales de los arzobispos de Toledo", *Razón y fe* 123 (1941): 295-309), aunque no se pueden comparar con la riqueza de las francesas o italianas, poseían suficientes fondos como para permitir a los lectores una razonable capacidad de elección.

61. Gerli, 1988, p. 23.
62. Berceo, Gonzalo de. *Los Milagros de Nuestra Señora*. Ed. Michael Gerli. Madrid: Cátedra, 1988. es. 182cd.
63. Berceo, 1988, es. 595.
64. Berceo, 1988, es. 586ab.
65. Keller, 1972, p. 34.
66. Gerli, 1988, p. 22.
67. Berceo, 1988, es. 76.
68. Berceo, 1988, es. 78.
69. Berceo, 1988, es. 81c.
70. Berceo, 1988, es. 95-96.
71. Keller, 1972, p. 32.
72. Berceo, 1988, p. 507.
73. Berceo, 1988, es. 559-560.
74. *Repertorium fontium historiae medii aevii*. Roma: Instituto storico italiano per il Medio Evo, 1962, p. 651.
75. Como indico más abajo, también las *Cantigas de Santa María*, de Alfonso X el Sabio, contienen esta historia. Concretamente, la cantiga número 7 trata el tema de la abadesa preñada, y con un tono muy similar al de Berceo.
76. Fidalgo Francisco, Elvira. "'La abadesa preñada' (Berceo, 21). Seis versiones románicas y tres en latín". *Medioevo y literatura. Acta del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 septiembre-1 octubre 1993)*. Ed. Juan Paredes. Vol 2. Granada: U de Granada, 1995. 329-344, p. 339.
77. Fidalgo Francisco debe de referirse a estas líneas, en las cuales la Virgen condena el comportamiento de la abadesa:

"Mout doit avoir le cuer mari  
 Fame qui fausse tel mari,  
 Et tu, por ce que le faussas,  
 Une mout amere sausse as  
 A boire ceste matinee.  
 De l'evesque ieres destravec  
 Et laidengie durement,  
 Et nequedent legierement  
 Trespaseras tot cest affaire,

- Car consentir ne puis a faire  
 Anui ne vergoigne a nul fuer  
 Cialz qui me servent de bon cuer." (Coinci, Gautier de. *Les miracles de Nostre Dame*. Ed. V. Frederic Koenig. Vol 2. Paris: Minard, 1961, pp. 187-188.)
78. Coinci, 1961, p. 182.
  79. Fidalgo Francisco, 1995, p. 340.
  80. Berceo, 1988, es. 220.
  81. Berceo, 1988, es. 221.
  82. Berceo, 1988, es. 222a.
  83. Berceo, 1988, es. 222c.
  84. Duarte, Sergio. "Elementos dramáticos en cinco *Milagros de Nuestra Señora de Berceo*". *Duquesne Hispanic Review* 11 (1972): 35-52, p. 48.
  85. Berceo, 1988, es. 228c.
  86. Berceo, 1988, p. 231.
  87. En el caso concreto del milagro noveno, la actitud favorable de la Virgen para con el clérigo simple puede deberse, además de a la razón que sugiero, que es la situación de la Iglesia castellana de la época, a otro motivo diferente. No conviene olvidar que Berceo escribe sus *Milagros* en la época en que los frailes predicadores y los franciscanos se estaban extendiendo por Europa, y que los últimos fomentaron un nuevo ideal que tenía la simplicidad como virtud. Por consiguiente, se podría ver en la defensa de la ignorancia de este milagro de Berceo la influencia de la ideología franciscana. En cualquier caso, las dos explicaciones, ésta y la que ofrezco en el cuerpo de mi trabajo, no son mutuamente excluyentes.
  88. Lomax, 1969, p. 302.
  89. Berceo, 1988, p. 45.
  90. Berceo, Gonzalo de. *Vida de Santo Domingo de Silos*. Ed. Teresa Labarta de Chaves. Madrid: Castalia, 1982, es. 2.
  91. Curtius, 1990, p. 83.
  92. Clarke, Dorothy Clotelle. "Juan Ruiz: Sacerdotal Celibacy and the Archpriest's Vision", *Medieval, Renaissance and Folklore Studies in Honor of John Esten Keller*. Ed. Joseph R. Jones. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 1980, 103-112, p. 103.

#### Obras citadas

- Alfonso X. *Cantigas de Santa María*. Ed. Walter Mettmann. 3 vols. Madrid: Castalia, 1989.
- Alonso Alonso, M. "Bibliotecas medievales de los arzobispos de Toledo." *Razón y fe* 123 (1941): 295-309.
- Berceo, Gonzalo de. *La vida de San Millán de la Cogolla*. Ed. Brian Dutton. London: Tamesis, 1967.
- Berceo, Gonzalo de. *Vida de Santo Domingo de Silos*. Ed. Teresa Labarta de Chaves. Madrid: Castalia, 1982.
- Berceo, Gonzalo de. *Los Milagros de Nuestra Señora*. Ed. Michael Gerli. Madrid: Cátedra, 1988.
- Bishko, Charles Julian. "Salvus of Albelda and Frontier Monasticism in Tenth-Century Navarre," *Studies in Medieval Spanish Frontier History*. Ed. Charles Julian Bishko. London: Variorum Reprints, 1980, pp. 559-590.
- Cartulario de San Millán de la Cogolla (759-1076)*. Ed. Antonio Ubieto Arteta. Valencia: Instituto de Estudios Riojanos, 1976.
- Clarke, Dorothy Clotelle. "Juan Ruiz: Sacerdotal Celibacy and the Archpriest's Vision,"

- Medieval, Renaissance and Folklore Studies in Honor of John Esten Keller. Ed. Joseph R. Jones. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 1980, pp. 103–112.
- Coinci, Gautier de. *Les miracles de Nostre Dame*. Ed. V. Frederic Koenig. Vol 2. Paris: Minard, 1961.
- Curtius, Ernst Robert. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Trans. William R. Trask. Princeton: Princeton UP, 1990.
- Daly, Lowrie J. *Benedictine Monasticism. Its Formation and Development through the 12th Century*. New York: Sheed and Ward, 1965.
- Deyrmond, Alan D. "Notas de bibliotecas de Castilla en el siglo XIII," *Livre et lecture en Espagne et France sous l'ancien régime: Colloque de la Casa de Velázquez*. París: 1981, pp. 7–13.
- Duarte, Sergio. "Elementos dramáticos en cinco *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo." *Duquesne Hispanic Review* 11 (1972): 35–52.
- Duby, Georges. *The Three Orders. Feudal Society Imagined*. Trans. Arthur Goldhammer. Chicago: U of Chicago P, 1980.
- Dutton, Brian. "The Profession of Gonzalo de Berceo and the Paris Manuscript of the *Libro de Alexandre*." *Bulletin of Hispanic Studies* 37 (1960): 137–145.
- Dutton, Brian. "Berceo's *Milagros de Nuestra Señora* and the Virgin of Yuso." *Bulletin of Hispanic Studies* 44 (1967a): 81–87.
- Dutton, Brian. "Introducción," *La vida de San Millán de la Cogolla*. Ed. Brian Dutton. London: Tamesis, 1967b, pp. 2–28.
- Dutton, Brian. "Introducción," *Los Milagros de Nuestra Señora*. Ed. Brian Dutton. London: Tamesis, 1971, pp. 1–15.
- Dutton, Brian. "Introducción," *El duelo de la Virgen. Los himnos. Los loores de Nuestra Señora. Los signos del juicio final*. Ed. Brian Dutton. London: Tamesis, 1975, pp. 1–20.
- Dutton, Brian. "A Chronology of the Works of Gonzalo de Berceo," *Medieval Hispanic Studies Presented to Rita Hamilton*. Ed. Alan D. Deyrmond. London: Tamesis, 1976, pp. 67–76.
- Dutton, Brian. "La fecha del nacimiento de Gonzalo de Berceo." *Berceo* 94–95 (1978): 265–267.
- Fidalgo Francisco, Elvira. "'La abadesa preñada' (Berceo, 21). Seis versiones románicas y tres en latín," *Medioevo y literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 septiembre–1 octubre 1993)*. Ed. Juan Paredes. Vol 2. Granada: U de Granada, 1995, pp. 329–344.
- García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, José Angel. *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X al XIII). Introducción a la historia rural de la Castilla altomedieval*. Salamanca: U de Salamanca, 1969.
- García Turza, Claudio. *La tradición manuscrita de Berceo. Con un estudio filológico particular del MS. 1533 de la Biblioteca Nacional de Madrid (BN)*. Logroño: Centro de Estudios "Gonzalo de Berceo", 1979.
- Gerli, Michael. "La tipología bíblica y la introducción a los *Milagros de Nuestra Señora*." *Bulletin of Hispanic Studies* 62 (1985): 7–14.
- Gerli, Michael. "Introducción," *Milagros de Nuestra Señora*. De Gonzalo de Berceo. Ed. Michael Gerli. Madrid: Cátedra, 1988, pp. 11–66.
- Gerli, Michael. "Poet and Pilgrim: Discourse, Language, Imagery, and Audience in Berceo's *Milagros de Nuestra Señora*," *Hispanic Medieval Studies in Honor of Samuel G. Armistead*. Eds. Michael Gerli and Harvey L. Sharrer. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1992, pp. 139–151.
- Giménez Resano, Gaudioso. *El mester poético de Gonzalo de Berceo*. Logroño: Gonzalo de Berceo, 1976.
- González, Julio. *El Reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*. 3 vols. Madrid: CSIC, 1960.

- González Jiménez, Manuel. "Frontier and Settlement in the Kingdom of Castille (1085–1350)," *Medieval Frontier Societies*. Eds. Robert Bartlett y Angus MacKay. Oxford: Clarendon, 1989, pp. 49–74.
- Gybbon-Monypenny, M. G. "The Spanish *mester de clerecía* and Its Intended Public: Concerning the Validity as Evidence of Passages of Direct Address to the Audience." *Medieval Studies Presented to Eugène Vinaver*. Ed. Frederick Whitehead et alii. Manchester: Manchester UP, 1965, pp. 230–244.
- Keller, John Esten. *Gonzalo de Berceo*. New York: Twayne, 1972.
- Linchon, Peter. *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge UP, 1971.
- Lomax, Derek W. "The Lateran Reforms and Spanish Literature." *Iberorromania* 1 (1969): 299–313.
- McCrack, Lawrence J. "The Cistercians of Poblet as Medieval Frontiersmen: An Historiographic Essay and Case Study," *Estudios en homenaje a don Claudio Sánchez-Albornoz en sus 90 años II*. Eds. María del Carmen Carlé, Hilda Grassotti y Germán Orduna. Buenos Aires: Instituto de Historia de España, 1983, pp. 313–360.
- Moralejo, José Luis. "Literatura hispano-latina (siglos V–XVI)," *Historia de las literaturas hispánicas no castellanas*. Ed. José María Díez Borque. Madrid: Taurus, 1980, pp. 13–137.
- Pérez de Urbel, Fray Justo. *Los monjes españoles en la Edad Media*. 2 vols. Madrid: Ancla, 1954.
- Repertorium fontium historiae medii aevii*. Vol 2. Roma: Instituto storico italiano per il Medio Evo, 1962.
- Rico, Francisco. "Las letras latinas del siglo XII en Galicia, León y Castilla." *Abaco* 2 (1969): 9–91.
- Sullivan, Richard E. "The Medieval Monk as Frontiersman," *The Frontier: Comparative Studies*. Eds. David Harry Miller y Jerome O. Steffen. Vol. 2. Norman: U of Oklahoma, 1997, pp. 25–50.
- Wilkins, Heanon M. "Los romeros y las romerías en *Milagros de Nuestra Señora*," *Studia Hispanica Medievalia*. Eds. L. Teresa Valdivieso y Jorge H. Valdivieso. Buenos Aires: U Católica Argentina, 1987, pp. 139–151.