

LITERATURA y FICCIÓN:

«estorias», aventuras y poesía
en la Edad Media
I

Edición de Marta Haro Cortés



COLECCIÓN PARNASEO
25

Colección dirigida por

José Luis Canet

Coordinación

Julio Alonso Asenjo

Rafael Beltrán

Marta Haro Cortés

Nel Diago Moncholí

Evangelina Rodríguez

Josep Lluís Sirera

LITERATURA Y FICCIÓN:
«ESTORIAS», AVENTURAS Y POESÍA
EN LA EDAD MEDIA

I

Edición de
Marta Haro Cortés

VNIVERSITAT  VALÈNCIA

2015

©

De esta edición:
Publicacions de la Universitat de València,
los autores

Junio de 2015
I.S.B.N. obra completa: 978-84-370-9794-7
I.S.B.N. volumen I: 978-84-370-9795-4
Depósito Legal: V-1688-2015

Diseño de la cubierta:
Celso Hernández de la Figuera y J. L. Canet

Diseño imagen de la portada:
María Bosch

Maquetación:
Héctor H. Gassó

Publicacions de la Universitat de València
<http://puv.uv.es>
publicacions@uv.es

Parnaseo
<http://parnaseo.uv.es>

Esta colección se incluye dentro del Proyecto de Investigación
Parnaseo (Servidor Web de Literatura Española), referencia FFI2014-51781-P,
subvencionado por el Ministerio de Economía y Competitividad

Esta publicación ha contado con una ayuda de la
Conselleria d'Educació, Cultura i Esport de la Generalitat Valenciana

Literatura y ficción : “estorias”, aventuras y poesía en la Edad Media / edición de
Marta Haro Cortés

Valencia : Publicacions de la Universitat de València, 2015

2 v. (460 p. , 824 p.) — (Parnaseo ; xx-xx)

ISBN: 978-84-370-9794-7 (o.c)

978-84-370-9795-4 (v. 1)

978-84-370-9796-1 (v. 2)

1. Literatura espanyola – S.XIII-XV -- Història i crítica. I. Publicacions de la Universi-
tat de València

821.134.2.09”12/14”

ÍNDICE GENERAL

Volumen I

PRELIMINAR	11
I. LITERATURA Y FICCIÓN: MODELOS NARRATIVOS Y POÉTICOS, TRANSMISIÓN Y RECEPCIÓN	
Juan Manuel CACHO BLECUA, <i>Historias medievales en la imprenta del siglo XVI: la Valeriana, la Crónica de Aragón de Vagad y La gran conquista de Ultramar</i>	15
Fernando GÓMEZ REDONDO, <i>La ficción medieval: bases teóricas y modelos narrativos</i>	45
Eukene LACARRA, <i>¿Quién ensalza a las mujeres y por qué? Boccaccio, Christine de Pizan, Rodríguez del Padrón y Henri Cornelius Agrippa</i>	75
M ^a Jesús LACARRA, <i>La Vida e historia del rey Apolonio [Zaragoza: Juan Hurus, ca. 1488]: texto, imágenes y tradición generica</i>	91
Juan PAREDES, <i>El discurso de la mirada. Imágenes del cuerpo femenino en la lírica medieval: entre el ideal y la parodia</i>	111
II. HISTORIOGRAFÍA, ÉPICA Y LIBROS DE VIAJES	
Alfonso BOIX JOVANÍ, <i>La batalla de Tévar: de la Guerra de las Galias al Cantar de Mio Cid</i>	133
Constance CARTA, <i>Batallas y otras aventuras troyanas: ¿una visión castellana?</i>	147
Leonardo FUNES, <i>Estorias nobiliarias del período 1272-1312: fundación ficcional de una verdad histórica</i>	165
Juan GARCÍA ÚNICA, <i>Poesía y verdad en la Historia troyana polimétrica</i>	177
Maria Joana GOMES, <i>Un paseo por el bosque de la ficción historiográfica: la Leyenda de la Condesa Traidora en la Crónica de 1344</i>	193
José Carlos Ribeiro MIRANDA, <i>A Crónica de 1344 e a General Estoria: Hércules a Fundação da Monarquia Ibérica</i>	209

Filipe Alves MOREIRA, <i>Processos de ficcionalização do discurso nos relatos cronísticos do reinado de Afonso VIII de Castela</i>	225
Miguel Ángel PÉREZ PRIEGO, <i>Los relatos del viaje de Margarita de Austria a España</i>	241
Daniela SANTONOCITO, <i>Argote de Molina y la Embajada a Tamorlán: del manuscrito a la imprenta</i>	255
III. MESTER DE CLERECÍA	
Pablo ANCOS, <i>Judíos en el mester de clerecía</i>	275
María Teresa MIAJA DE LA PEÑA, «Direvos un rizete»: <i>de fábulas y fabliellas en el Libro de buen amor</i>	295
Francisco P. PLA COLOMER, <i>Componiendo una façion rimada: caracterización métrico-fonética de la Vida de San Ildefonso</i>	303
Elvira VILCHIS BARRERA, « <i>Fabló el crucifixo, díxoli buen mandado</i> ». <i>La palabra en los Milagros de Nuestra Señora</i>	319
IV. LITERATURA SAPIENCIAL, DOCTRINAL Y REGIMENTOS DE PRÍNCIPES	
Carlos ALVAR, <i>El Erasto español y la Versio Italica</i>	337
Hugo O. BIZZARRI, <i>Los Dichos de sabios de Jacobo Zadique de Uclés y la formación espiritual de los caballeros de la orden de Santiago</i>	353
Héctor H. GASSÓ, <i>Las imágenes de la monarquía castellana en el Directorio de príncipes</i>	365
Ruth MARTÍNEZ ALCORLO, <i>La Criança y virtuosa dotrina de Pedro Gracia Dei, ¿un speculum principis para la infanta Isabel de Castilla, primogénita de los Reyes Católicos?</i>	375
Eloísa PALAFOX, <i>Los espacios nomádicos del exemplum: David y Betsabé, el cuento 1 del Sendeban y el exemplo L del Conde Lucanor</i>	391
Carmen PARRILLA, <i>La 'seca' de la Tierra de Campos y el Tratado provechoso de Hernando de Talavera</i>	407
David PORCEL BUENO, <i>De nuevo sobre los modelos orientales de la Historia de la donzella Teodor</i>	423
María José RODILLA, <i>Tesoros de sabiduría y de belleza: didactismo misógino y prácticas femeniles</i>	437
Barry TAYLOR, <i>Alfonso X y Vicente de Beauvais</i>	447

Volumen II

V. PROSA DE FICCIÓN: MATERIAS NARRATIVAS

Axayácatl CAMPOS GARCÍA ROJAS, <i>El retiro en la vejez en los libros de caballerías hispánicos</i>	473
Juan Pablo Mauricio GARCÍA ÁLVAREZ, <i>Alternativas narrativas para enlazar historias en la Primera parte del Florisel de Niquea (caps. VI-XXI)</i>	489
Daniel GUTIÉRREZ TRÁPAGA, <i>Continuar y reescribir: el manuscrito encontrado y la falsa traducción en las continuaciones heterodoxas del Amadís de Gaula</i>	503
Gaetano LALOMIA, <i>La geografia delle eroine, tra finzione e realtà</i>	519
Lucila LOBATO OSORIO, <i>La narración geminada de aventuras en los relatos caballerescos breves del siglo XVI: consideraciones sobre una estructura exitosa</i>	533
Karla Xiomara LUNA MARISCAL, <i>Los juglares del Zifar: algunas relaciones iconográficas</i>	549
José Julio MARTÍN ROMERO, <i>Heridas, sangre y cicatrices en Belianís de Grecia: las proezas del héroe herido</i>	563
Silvia C. MILLÁN GONZÁLEZ, <i>De Pantasilea a Calafia: mito, guerra y sentimentalidad en la travesía de las Amazonas</i>	579
Rachel PELED CUARTAS, <i>La mirada: reflejo, ausencia y esencia. Desde la poesía del deseo andalusí hasta Flores y Blancaflor y La historia de Yoshfe y sus dos amadas y La historia de Sahar y Kimah</i>	589
Roxana RECIO, <i>Desmitificación y misterio: la destrucción del mito en Sueño de Polifilo</i>	601

VI. ROMANCERO

Nicolás ASENSIO JIMÉNEZ, <i>Ficción en el romancero del Cid</i>	619
Alejandro HIGASHI, <i>Imprenta y narración: articulaciones narrativas del romancero impreso</i>	627
Clara MARÍAS MARTÍNEZ, <i>Historia y ficción en el romance de la «Muerte del príncipe don Juan». De la princesa Margarita a las viudas de la tradición oral</i>	643

VII. POESÍA

- Marién BREVA ISCLA, *Las Heroidas de Ovidio en Santillana y Mena. Algunos ejemplos* 673
- Àngel Lluís FERRANDO MORALES, *Ausiàs March en els pentagrames del compositor Amand Blanquer (1935-2005)* 687
- Elvira FIDALGO, *De nuevo sobre la expresión del joi en la lírica gallegoportuguesa* 701
- Josep Lluís MARTOS, *La transmisión del maldit de Joan Roís de Corella: análisis material* 717
- Jerónimo MÉNDEZ CABRERA, *La parodia de la aventura caballeresca en el Libre de Fra Bernat de Francesc de la Via* 727
- Isabella TOMASSETTI, *Poesía y ficción: el viaje como marco narrativo en algunos decires del siglo XV* 741
- Joseph T. SNOW, *La metamorfosis de Celestina en el imaginario poético del siglo XVI: el caso de los testamentos* 759
- Andrea ZINATO, *Poesía y «estorias»: Fernán Pérez de Guzmán* 775

VIII. MANUALES Y DIDÁCTICA DE LA FICCIÓN

- Antonio MARTÍN EZPELETA, *La novela medieval en los manuales de literatura española* 795
- Ana María RODADO, *Reflexiones sobre didáctica (a través) de la ficción medieval* 809

Judíos en el *mester de clerecía*

Pablo Ancos
University of Wisconsin-Madison

El objetivo de las páginas que siguen es identificar y clasificar los pasajes de los poemas en cuaderna vía del siglo XIII en los que se alude a lo judío y a los judíos, con el fin de exponer qué visión o visiones de ellos pueden deducirse de estos textos.¹ En este sentido, ha de precisarse que ninguno de los poemas del *mester* ni todos en su conjunto tienen por objetivo primordial ofrecer un discurso cohesionado y completo sobre grupos étnico-religiosos distintos del cristiano, como el de los judíos. Estos son objeto central de comentario en el presente trabajo, no en los textos estudiados.

Los judíos hacen acto de aparición sustancial en cinco de los trece poemas conservados del *mester* (*Libro de Alexandre*, *Del sacrificio de la misa*, *El duelo de la Virgen*, *Loores de Nuestra Señora* y *Milagros de Nuestra Señora*) y en tres tipos de contexto: 1) en fórmulas del tipo *judíos y cristianos* o *nin judío nin moro*; 2) como actantes u objeto de comentario en pasajes situados en tiempos muy anteriores al de composición y comunicación primaria de las obras; y 3) como actantes de relatos ubicados en un espacio y un tiempo distintos, aunque no muy distantes o diferentes, a los compartidos por autor, emisor vocal y receptor primario de los poemas.²

1. En cuanto a las fórmulas inclusivas, en *El duelo de la Virgen* («judíos e paganos», vv. 49d y 50a) y *Milagros de Nuestra Señora* («judíos e cristianos», vv. 368a y 675d) mantienen su significado literal y comprenden exclusivamente los grupos mencionados en ellas. En el *Libro de Alexandre*, por contra, tienden

1. Este trabajo se complementa con otro (Ancos 2014), en el que se estudia la representación de los musulmanes en los poemas del *mester de clerecía*. Como en el artículo anterior, sigo en este la opinión de Uría (2000: 15-51, por ejemplo) y entiendo por *mester de clerecía* la escuela poética que produce los textos en cuaderna vía del siglo XIII. Tengo en cuenta también, y reflejo en la bibliografía, el parecer de Lappin (2008: 37-80), quien revisa la nómina de poemas atribuidos tradicionalmente a Gonzalo de Berceo y concluye que únicamente se le pueden adjudicar con seguridad *Vida de san Millán*, *Vida de santo Domingo*, *Poema de santa Oria* y *Milagros de Nuestra Señora*.

2. Además, hay un par de alusiones de pasada a los judíos en el *Poema de Fernán González*, en una oración (v. 107c) y en una referencia para caracterizar a los godos como no pertenecientes a ese grupo (v. 16b). En *Los signos del juicio final* se alude al hebreo (v. 2b) como lengua de la *leyenda* sobre la que supuestamente san Jerónimo compuso un texto latino que el narrador dice ser fuente del poema romance.

a tener un sentido figurado, universal ('nadie', 'todos'), sin aludir únicamente a los colectivos en cuestión.³ En este poema, la realidad compartida por emisor y receptor medieval se inserta continuamente en el texto para actualizar y hacer relevante un relato situado más de mil quinientos años atrás, cosa que se observa incluso en el lenguaje más estereotipado: cristianos, musulmanes y judíos se combinan para designar a *todos* o a *nadie*, porque esos tres grupos humanos conformaban la realidad de los participantes en la creación y comunicación primaria del poema.

2. En segundo lugar, los judíos aparecen como actantes en pasajes narrativos y como objeto de comentario en pasajes expositivos o argumentativos, situados mayormente en tiempos de Alejandro Magno (356-323 a. de C.) y Jesucristo. A menudo, sin embargo, se hacen explícitas las implicaciones de relato y comentario tanto para el aquí y ahora del narrador (autor y emisor vocal) y receptor primarios, como para el futuro de la humanidad. Esto se observa en *Libro de Alexandre*, *El duelo de la Virgen*, *Loores de Nuestra Señora* y *Del sacrificio de la misa*.

Los judíos aparecen fundamentalmente en tres episodios del *Libro de Alexandre* (Weiss 2006: 132-142).⁴ En primer lugar, en el plano individual, en todo lo relacionado con el personaje de Apeles, en quien, como apunta Juan Casas Rigall, entre otros comentaristas, parecen fundirse el famoso pintor griego y un escultor hebreo del mismo nombre (*Libro de Alexandre* 2014: 843, n. al v. 98c). Apeles, personaje positivo, «clérigo bien letrado» (v. 1800c) como el autor individual o colectivo del *Libro de Alexandre*, está presente a lo largo de todo el texto a modo de trasunto y espejo de este, resumiendo y subrayando mediante la pintura y la escultura lo que el poema relata con palabras.⁵ Por ello, al comparar lo que el *Alexandre* dice sobre este judío individual con lo que apunta sobre los judíos como colectivo y sobre su función en la historia de la humanidad, que

3. En los versos 87d; 1195d, ms. O(suna); 1371d, ms. O; 2332b; y 2544c aparecen «judío nin moro», «moros e judíos», «judios & paganos» y expresiones similares. Las lecciones variantes del *Libro de Alexandre* se dan por Casas Rigall (s.a.). La numeración de estrofas y versos corresponde a la de la versión combinada de los dos manuscritos principales.

4. Además, muy de pasada, se menciona cómo el escudo de Darío representa a Nabucodonosor, que conquistó Judea, «e cuántas ontas fizo sobre la gent'ebrea» (v. 991d). En la digresión de Babilonia, se indica que todos los habitantes de Babel hablaban originalmente una sola lengua, el «ebraico» (v. 1507c), y que, tras la confusión, la humanidad se dividió en setenta y dos pueblos, uno de ellos los «ebreos» (v. 1513a), con sus respectivas lenguas.

5. Apeles comparece en las siguientes estrofas: 98 (maravillado ante el extraordinario escudo de Alejandro); 1239-1249 (como autor del sepulcro de Estatira, esposa de Darío); 1791-1804 (como autor del sepulcro de Darío); 1877 (en la que se dice que sería incapaz de mejorar la apariencia de la nariz de Talestris, reina de las amazonas); 1962-1963 (como autor del tálamo nupcial de Alejandro); 2067-2069 (como autor de unos figurines de estaño usados por Alejandro para asustar a los elefantes del ejército de Poros); y 2540-2595 (como autor de la obra de la tienda de Alejandro).

enseguida comentaremos, Julian Weiss cree que el texto del *mester* abre «different perspectives that are not easily reduced to simple generalizations about 'the Jews'» (2006: 138). Es posible, aunque, como nota el propio Weiss, el poema romance «does not draw overt attention to his Jewishness» (2006: 138). Por contra, la *Alexandreis* de Gautier de Châtillon, fuente principal del *Alexandre*, pone énfasis en cómo el hecho de ser hebreo introduce un sesgo en el modo en que Apeles selecciona y cuenta las historias veterotestamentarias que esculpe en el sepulcro de Estatira y autoriza su conocimiento de las profecías de Daniel y de la cronología de la humanidad que obra en el de Darío (*Alexandreis* IV, vv. 175-274; y VII, vv. 380-430, respectivamente). Nada de esto se dice en el poema romance, en el que la condición de hebreo de Apeles queda reducida a una rápida mención («Apeles el ebreo, un maestro contado», v. 1239a), que, además, figura únicamente en uno de los dos manuscritos principales que nos han transmitido el poema, el *P(arís)*. En el manuscrito *O(suna)* la estrofa falta, con lo que, de hecho, en esta versión nunca se dice que el personaje sea judío. Weiss no cree que «his Jewishness can be ignored» en el *Alexandre* (2006: 138); convendría, con todo, relativizar la importancia concedida a tal hecho.

En segundo lugar, los judíos aparecen en el episodio de Alejandro en Jerusalén (*Libro de Alexandre*, cs. 1131-1163; y véanse Lida de Malkiel 1956-1957, y Weiss 2006: 132-134), episodio rápidamente replicado más tarde en el cuarto paño de la tienda de Alejandro, obra de Apeles (v. 2591c). En este pasaje, basado seguramente en la *Historia de preliis* (1982: 68-74, capítulos 26-28), Alejandro pide a Jerusalén que le sea tributaria. La ciudad se niega porque está bajo el protectorado de Darío. Jadus, sumo sacerdote de Jerusalén, después de un sueño o visión, decide salir a recibir a Alejandro en procesión, vestido de obispo cristiano, con toda la *clerecía* y los libros de las leyes (cs. 1139-1140 y 1154-1155). Alejandro se postra ante él y Jadus alude a la profecía de Daniel de que un griego conquistará toda Asia. Alejandro decide respetar Jerusalén y no hacerla tributaria: «Soltolos de tributos e de todas las pechas; / mandoles que toviessen la Lëy a derechas» (vv. 1144ab). Luego tiene que explicar a los suyos, desconcertados, por qué ha tomado esa decisión. Para ello recurre a un presunto sueño o visión anterior en el que, convenientemente, se le anticipó la recepción por parte de Jadus. En última instancia, es la ley antigua que mantienen los judíos, con las presuntas profecías sobre las victorias del emperador macedonio, lo que hace que este los respete. Al llegar a Samaria, sus habitantes piden a Alejandro que les trate como a los de Jerusalén. Este se informa de que son «ebreos» (v. 1165b), pero no de Judea, y se niega a hacerlo. Hay, pues, un trato de favor a los judíos de Jerusalén por parte de Alejandro, trato que parece contar con el beneplácito del narrador. Este se encarga de acercar el episodio al receptor, con la presentación del sumo sacerdote como obispo cristiano y de la recepción de Alejandro como procesión religiosa, y con alusiones a la «alja-

ma» (v. 1138d; y, para los posibles significados del término en la Edad Media, véase Roitman 2008). Según Weiss, el uso de terminología cristiana responde, por un lado, al «desire to overcome the disquiet provoked by the link between Jewish and Christian destiny» y, por otro, para recordar al público que «in spite of their different destinies they both [judíos y cristianos] form part of an overarching and seamless Providential plan» (2006: 134). Es posible, aunque en la *Vida de san Millán* (v. 455c), por ejemplo, también se llama *obispo* al alfaquí de los musulmanes, grupo con el que los cristianos no comparten ese plan divino. En mi opinión, estas cristianizaciones, por encima de cualquier otra consideración, acercan el relato a los participantes en la creación y comunicación del poema romance. Además, en el *Libro de Alexandre*, el protagonista respeta a los judíos y sus leyes, como, parcialmente al menos, harán los reyes peninsulares del siglo XIII, porque de ellos espera un beneficio: el mantenimiento de una ley que contiene profecías sobre su triunfo, en el caso del emperador macedonio.

El tercer episodio en que los judíos tienen protagonismo en el *Libro de Alexandre* parece, a primera vista, contradictorio respecto del anterior, pues se trata del relato del castigo de los *inclusi*, en el que se combinan la historia del aislamiento de los pueblos de Gog y Magog y la de las tribus perdidas de Israel (cs. 2101-2116; y véanse los comentarios en nota a estas coplas de Casas Rigall en *Libro de Alexandre* 2014: 975). Antes de incluir este pasaje, el narrador del poema romance (cs. 2098-2099) declara explícitamente que le parece defectuoso el relato de la *Alexandreis* y procede a completarlo con otras fuentes: la *Historia de preliis*, la *Historia Scholastica* de Pedro Coméstor y otros textos (Michael 1970: 292; Willis 1934: 93-94; *Libro de Alexandre* 2014: 975, n. a las cs. 2101-2116).

Para Weiss, en última instancia la inclusión del episodio «is determined by the larger cultural and institutional changes that underpinned what R. I. Moore has called the ‘creation of a persecuting society’» (2006: 135). Sin embargo, criticar y expresar dudas o reparos sobre las fuentes o decir que se las va a corregir o a completar por razones ético-estéticas no es algo exclusivo de este pasaje, ni de episodios que tengan que ver con los judíos.⁶ En las coplas 2098-2099 del *Alexandre* se declara explícitamente que el relato de Châtillon resulta defectuoso por lo incompleto. Para subsanar el defecto, se añaden ciento diez estrofas (cs. 2098-2207), de las que solo dieciséis corresponden al pasaje del castigo de los *inclusi* (cs. 2101-2116). En las demás se describe en detalle el palacio de Poro, el viaje de Alejandro y los suyos en busca del emperador de la India, los animales maravillosos a los que se enfrentan en el trayecto y el combate singular entre los emperadores indio y macedonio para zanjar el conflicto bélico. En el breve pasaje de los *inclusi*, por otra parte, se sigue básicamente una fuente,

6. En el *Libro de Alexandre* ocurre, entre otras, en las coplas 1196-1197, 1501-1502, 1907, 2216, 2305 y 2391-2392; y también se observa un fenómeno parecido en otros poemas del *mester* (*Vida de santo Domingo de Silos*, c. 71, por ejemplo).

la *Historia de preliis* (1982: 112-118, capítulo 77), a la que se recurre con regularidad en el poema romance para redondear el material proporcionado por la *Alexandreis*. En mi opinión, son razones de índole artística, creativa, la voluntad de presentar un relato *complido*, las que, antes que las de cualquier otro tipo, explican la presencia de este relato aquí (Ancos 2012: 257-260).

Dicho esto, es indudable que la representación de los judíos en este pasaje resulta negativa. Después de que un sabio le informe de la historia de los *inclusi* y de por qué están aislados tras unas sierras a las que llama «Caspías» (v. 2101a), Alejandro manda cerrar con argamasa «el portiello» que les conecta con el mundo (c. 2112) y luego, para que tal aislamiento «siempre oviese a durar» (v. 2113c), ruega a Dios que convierta esa obra humana en permanente.⁷ Este, aunque el macedonio era pagano (v. 2114b), escucha el ruego y produce el movimiento de las rocas. No solo el relato en sí es negativo; también lo es la caracterización de los judíos, siempre en boca del sabio informante de Alejandro. Así, se dice que son «de flaca complexión» (v. 2102d), aunque el poema romance omite el dato, presente en la fuente latina, de que sus costumbres están contaminadas por la magia (Casas Rigall en *Libro de Alexandre* 2014: 975, n. a los vv. 2102cd); son desleales con Dios (cs. 2104, 2107 y 2111); «omnes astrosos», «de flacos coraçones» (v. 2105a); «non valen pora armas más que seños cabrones» (v. 2105b); son «de suzia mantenençia, astrosillos barones» (v. 2105c); y «cobdiçian dineruelos más que gato pulmones» (v. 2105d). Como indica Casas Rigall, la cobardía y codicia parecen añadidos del poema romance; la alimentación inmunda («suzia mantenençia») está ya en la *Historia de preliis* (*Libro de Alexandre* 2014: 975, n. a la c. 2105). En el poema castellano, además, se llama a los hebreos «malastrugos» (v. 2109a), «mesquinos e lazrados» (v. 2109c). En general, se siguen de cerca las fuentes, sin cargarse las tintas sobre ellas. El que en este episodio, frente al de Jerusalén y la representación individual de Apeles, estén contemplados bajo una óptica negativa tampoco se puede ver, creo, como una contradicción particular o una progresión propia del poema del *mester*. En un texto cuya acción transcurre siglos antes de Jesucristo, era necesario mantener la presencia de los judíos en tierra santa, al tiempo que recoger relatos relativos al encuentro de estos con el protagonista. Además, esa doble representación es algo que ya ocurría en las fuentes y que reproduce, en todo caso, una dualidad que se aprecia tanto en otros textos en cuaderna vía del siglo XIII como en el discurso cristiano estándar de la época: puntos de contacto y una raíz común entre cristianos y judíos, por un lado, frente a, por otro, conflictos difíciles de resolver de índole, sobre todo, religiosa. El hecho de que el

7. En el manuscrito O, un escolio al v. 2113c señala: «no tal tiempo». Según apunta Casas Rigall, algún lector mostró su desacuerdo con esta información, porque, como se recoge luego en la copla 2115, el texto bíblico y Pedro Coméstor, entre otros, afirman que los *inclusi* habrán de ser liberados (*Libro de Alexandre* 2014: 976, nn. al v. 2113c y a la c. 2115).

universo representado en el *Libro de Alexandre* sea, en teoría al menos, anterior al cristianismo, hace que tal dualidad no se desarrolle de manera más explícita.

Esto sí ocurre en *El duelo de la Virgen*, *Loores de Nuestra Señora* y *Del sacrificio de la misa*.⁸ Los tres poemas representan a los judíos de forma dual, pero coincidente y similar a la observable, por ejemplo, en el *Liber de passione Christi et doloribus et plangentibus matris ejus*, que Germán Orduna, entre otros, señala como el texto latino más próximo al *Duelo* (*El duelo de la Virgen* 1992: 799-800).⁹ Por un lado, se concuerda en señalar que los hebreos fueron los receptores de la ley de Dios y que comparten una raíz común con los cristianos. Así, por ejemplo, María se dirige a ellos llamándoles «parientes e amigos» (*El duelo de la Virgen*, v. 57a) y diciéndoles que «una natura somos de los padres antiguos» (v. 57b); en *Loores* se asegura que «Dio [Dios] lèy a judíos, en ella diez mandados» (v. 87a); y en *Sacrificio* (cs. 3, 15, 47-53 y 215-222) se les presenta como quienes «tenién la lei» (v. 49c), quienes «mantuvieron la ley sin retrecha» (v. 215b), algo que, como hemos visto, se insinuaba también en el episodio de Alejandro en Jerusalén. Por otro lado, sin embargo, en los tres poemas se les acusa de traicionar y tergiversar la tradición, de terquedad negadora de la divinidad de Cristo, de crueldad y de deicidio; y en los tres se les considera merecedores de castigo. Todo ello, salpicado de un lenguaje duro.¹⁰

En este sentido, *El duelo de la Virgen* es el poema que utiliza un tono más insultante y acusador contra los judíos, lo que no es de extrañar porque, en teoría (véase Scarborough 1993), la mayor parte de lo contenido en él está puesto en boca de la Virgen, narrador nada objetivo e imparcial al relatar la pasión de su hijo. Así, María insulta repetidamente a los responsables de la ejecución de Cristo, enfatizando su crueldad.¹¹ Entre las coplas 166 y 197 se encuentra el

8. Se alude a los judíos en las siguientes estrofas: *El duelo de la Virgen*, cs. 19, 24-25, 31-33, 39-42, 49-53, 56-57, 71-73, 95, 114-115 y 166-197; *Loores de Nuestra Señora*, cs. 15, 63-68, 72, 76-77, 87, 119-123 y 208; *Del sacrificio de la misa*, cs. 3, 15, 47-53, 149-151, 210, 215-222, 242 y 273.

9. Saignieux ve en *Duelo* y *Loores* una posición intransigente (1982: 81-84), mientras que en *Sacrificio* aprecia «moderación, tolerancia y benevolencia» (1982: 80). Es cierto que en este poema se contempla la salvación de los judíos en el fin de los tiempos (c. 53) y que en los dos primeros textos, al ser poemas marianos, es difícil encontrar pasajes que no sean negativos. En todo caso, como se verá, creo que los tres textos presentan un discurso similar.

10. Así, a título de ejemplo, en *Loores*, el narrador, dirigiéndose a la Virgen, dice de los judíos «¡o gent' ciega e sorda, dura de corazón, / nin quier' creder la letra nin atender razón!» (vv. 15cd); extrae conclusiones sobre sus actos aplicables al tiempo compartido por los participantes en la comunicación primaria del poema («a Elli [Cristo] repoyaron, a Barabán pidieron. / ¡Agora se lo veen qué mal cambio hicieron!», vv. 63cd); y considera justificada su matanza por los romanos (cs. 122-123). De modo similar, en *Sacrificio* se aplica a los hebreos el epíteto épico «en ora mala nados» (v. 52a); se les llama «essa falsa mesnada» (vv. 273cd); y se dice que «devién perecer» (v. 242c) antes de haber pedido tres veces la crucifixión de Cristo.

11. Les llama «lobos» (v. 19a); «falsos desleales» (v. 24a); «gent' rehertera» (v. 25a); «cruos villanos» (v. 33c); «trufanes» (v. 39a); «más rabiosos que carniceros canes» (v. 39b), que «abrieron grandes

episodio que incluye el famoso *eya velar* (cs. 178-190), también teóricamente en boca de la Virgen. En este pasaje, los judíos piden el cuerpo de Cristo a Pilatos para asegurarse de que los cristianos no lo roben, digan que ha resucitado y así se burlen y compongan canciones sobre ellos o hagan «de la mentira istorias e sermones» (v. 171d). Encontramos a partir de aquí una especie de polémica religiosa en la que el narrador se refiere a los judíos como «gurriones» (v. 172a) y «trufanes» (v. 177a); y estos llaman a Cristo «galeador» (v. 167a) y «trufador» (v. 167b); y a los cristianos «refezes omnes» (v. 170d) y «omnes maldignos» (v. 171b). En la propia cántica *eya velar* se continúa por esta senda. A los cristianos, los veladores judíos les acusan de ser «ladronciellos [...] / que assechan por los pestiellos» (vv. 181ab); de tener «lengua [...] palavrera» (v. 182a) y «sin recabdo» (v. 184a); de ser «omnes plegadiços [...] / rioaduchos, mescladiços» (vv. 183ab); a Cristo se le achaca burlonamente no haberse dado cuenta ni siquiera de que un apóstol suyo le iba a traicionar (c. 188). El autor juega con el hecho de que Cristo, en su creencia y la de su público, resucitó y, por tanto, los insultos de los judíos, irónicos desde el principio al poseer el receptor un grado de conocimiento mayor que los actantes del relato, acaban por volverse contra ellos, ridiculizarlos y demostrar su error.¹²

3. El tercer tipo de episodios en que aparecen personajes judíos se encuentra en *Milagros de Nuestra Señora*. En estos pasajes, situados en un tiempo pasado, indefinido pero no muy distante del compartido por autor y receptor primario de los poemas y con frecuencia relevante a este último, los personajes hebreos son actantes de relatos que nos los presentan interactuando con cristianos en un mismo espacio (Bourges, Toledo, Estambul), predeterminado por la fuente latina.¹³ Los judíos aparecen en cuatro de los veinticinco *Milagros de Nuestra Señora*:

bocas como unos alanes» (v. 39c); «alevosos» (v. 41a); «gent' renegada» (v. 42a); «los malos» (v. 52c); y «vasallos traidores» (v. 73c).

12. Jesús, ofendido por este lenguaje insultante (cs. 191-192) y, al parecer, también por la mala calidad de las canciones, que «non valién tres figas» (v. 176c), resucita, lo que produce la pérdida de sentido de los judíos («todos cayeron muertos», v. 194c) y que, una vez recobrado este, fueran «todos los risos en bocezos tornados» (v. 195d). De este modo «los gabes e los toços de los malos trufanes, / que andavan ravisos como famnientos canes» (vv. 197ab) no valen nada, puesto que al final se demuestra su error. Todo esto da paso a una reflexión más general, aplicable a todos los participantes en la comunicación primaria del poema, sobre cómo «el seso de los omnes» no vale «un tiesto foradado» contra el poder divino (c. 198) y sobre cómo es insensato desafiar a Dios (cs. 199-203).

13. Esta fuente debió de ser una colección de milagros marianos similar a las contenidas en el manuscrito Thott 128 de la Biblioteca Real de Copenhague, el 110 de la Biblioteca Nacional de Madrid, el alcobacense 149 de la Biblioteca Nacional de Lisboa o el códice 879 del archivo de la Catedral de Zaragoza (Carrera de la Red y Carrera de la Red 2000: 49-59). Para la comparación con la fuente, tengo en cuenta los textos de las dos primeras colecciones, editadas, respectivamente, la primera por Carrera de la Red y Carrera de la Red (2000), por donde cito, y la segunda, de forma parcial, por Baños (Gonzalo de Berceo 2011: 425-466).

16 («El niño judío», cs. 352-377); 18 («Los judíos de Toledo», cs. 413-430); 23 («La deuda pagada», cs. 625-702); y 24 o 25, según manuscritos y ediciones («Teófilo», cs. 703-866).¹⁴ Todos ellos se encuentran ya en la fuente latina y aparecen recogidos en otras colecciones medievales europeas de milagros marianos.¹⁵

En el milagro 16, que transcurre en la ciudad de Bourges, en Francia, y quizá se pueda fechar a partir de la estrofa 353 a finales del siglo XI o principios del XII (Baños en Gonzalo de Berceo 2011: 398-399, n. al v. 353b), se nos cuenta cómo un niño judío, que se relaciona con los chicos cristianos en la escuela de «cantar e leer» de un clérigo del lugar (v. 354b), entra el día de Pascua en una iglesia, comulga y queda prendado de una imagen de la Virgen. Al volver a su casa y decírselo a su padre, este entra en cólera, enciende un horno y mete a su hijo en él. El niño, sin embargo, no sufre daño alguno, protegido por María. La madre del muchacho y el resto de la comunidad, «judíos e cristianos» (v. 368a), horrorizados y asombrados, alaban y festejan a la Virgen, consignan el milagro por escrito junto con otros y ejecutan al padre entre maldiciones.

14. Además, hay una mención indirecta a los judíos en el milagro 1 («La casulla de san Ildefonso»), en alusión al *Libellus de virginitate Sanctae Mariae contra tres infideles* de san Ildefonso, dirigido contra los herejes Joviniano y Elvidio y un judío de Toledo: «Fizo [Ildefonso] d'ella [María] un libro de dichos colorados / de su virginidad contra tres renegados» (vv. 51cd). En la fuente, se dice solo que san Ildefonso escribió un libro «de eius [María] sanctissima virginitate» (Carrera de la Red y Carrera de la Red 2000: 168).

15. Por citar solo otras dos colecciones peninsulares, ligeramente posteriores a la de Berceo, las mismas historias se relatan en las *Cantigas de santa María* (Alfonso X 1986, cantigas número 4, 12, 25 y 3, respectivamente) y en la colección latina de Juan Gil de Zamora (Fita 1885, milagros número 3, 6, 13 y 2, respectivamente). Para un análisis comparativo de estas tres versiones, puede verse Martín (2003). Por otro lado, evaluar los cambios que introduce el poeta riojano respecto de su fuente latina no es tarea fácil ni exenta de subjetividad, como demuestran opiniones opuestas al respecto. Gariano, por ejemplo, opina que Berceo «ha desleído mucho la truculencia de los ataques antisemitas» contenidos en la fuente (1965: 60); por contra, Roitman asegura que los acentúa a propósito y que su «antijudaísmo es explícito y personal» (2010: 270). La mayoría de los estudiosos, de forma más o menos explícita y matizada, señala que el poeta riojano acentúa la representación negativa de los judíos por motivos distintos y con diferentes finalidades (Carpenter 1992; Diz 1988 y 1995: 108-161; Dutton 1980: 130, 201 y 244, por ejemplo; Resnick 1951; Rubin 1999: 16; Saugnieux 1982: 84-91 y 96-102; Scholberg 1954; Timmons y Boenig 2007; Timmons 2012; Vicente García 1988; Weiss 2006: 48-66 y 209-225; Wilkins 1999-2000). A estas opiniones pueden sumarse posturas intermedias (Gómez Sánchez-Romate 1993; o Baños en Gonzalo de Berceo 2011: 86-87, 99-100, 140-141, 157-159, 396-398, 401, 410 y 414-416, por ejemplo) o las de quienes parecen no considerar la existencia de una fuente latina inmediata (Domínguez-Navarro 2010). Personalmente, ahondando en algo apuntado por Baños (Gonzalo de Berceo 2011: 86, 396-398, 401, por ejemplo), creo que los cambios en el tratamiento de los personajes judíos de estos milagros berceanos respecto de la fuente se explican mejor y más fácilmente si los encuadramos en la práctica artístico-retórica de Berceo y en las características del molde métrico-estrófico en que vierte la prosa latina que si los tratamos de esclarecer mediante lecturas ideológicas, psicológicas o socio-culturales del poema y de su autor, que pueden resultar arriesgadas y subjetivas.

Berceo (cs. 354-355) amplía lo relativo a la interacción del niño judío con los cristianos en el ambiente educativo de las primeras letras (Vicente García 1988; Patton 2012: 1-2; Timmons 2012: 96-98). Cristianos y judío juegan juntos sin problemas: «Acogiénlo [al niño judío] los otros, no li fazién pesar, / avién con elli todos sabor de deportar» (vv. 355cd). No se dice, sin embargo, que el niño judío participase de la instrucción, cosa que sí aparece en la fuente, que trata de «quidam puer de gente hebreorum, qui, cum eis [los cristianos] litteris instruebatur» (Carrera de la Red y Carrera de la Red 2000: 216). También se acentúa en el poema romance la ira del padre y la representación negativa de este, a quien se vincula varias veces con el demonio (cs. 361-363 y 371). Ya está enfadado cuando su hijo vuelve a casa porque el niño llega tarde y amenaza con castigarle físicamente (c. 359). Al oír que ha comulgado, entra en cólera (cs. 360-362) y, con el fin de quemar vivo a su hijo, enciende y aviva un horno, que en la fuente ya estaba encendido, cosa que acentúa su maldad, al presentar como más premeditado lo que está a punto de hacer.¹⁶ La ejecución del padre va acompañada de comentarios insultantes por quienes la llevan a cabo y de un lenguaje sarcástico del narrador, ausente en el texto latino (cs. 371-373).¹⁷ Brian Dutton cree que estos cambios berceanos en la caracterización del padre judío «a lo mejor [...] derivan del prejuicio antisemítico del clero medieval» (1980: 130). El autor de la fuente, sin embargo, también había de ser miembro del clero. En mi opinión, y ahondando en la de Fernando Baños (Gonzalo de Berceo 2011: 86, 396-398, 401, por ejemplo), los cambios se explican fundamen-

16. Véanse Weiss (2006: 62-63) y Patton (2012: 154-155) sobre la posible significación de la comunión del niño y sus presuntos efectos transformadores en la mente de un judío post-lateranense, puesto que fue en el IV Concilio de Letrán (1215) cuando se introdujo el dogma de la transubstanciación (Alberigo 1994: 494-497). Téngase en cuenta, en todo caso, que en la fuente, pre-lateranense, la comunión también despierta la cólera del padre: «Hoc audiens pater gravi iracundia [...] accensus, corripiens puerum cum furore, conspexit haut longe fornacem ardentem currensque iactavit puerum in illam» (Carrera de la Red y Carrera de la Red 2000: 216). En cuanto al hecho de que en Berceo sea el padre quien enciende el horno, frente a la fuente y otras versiones romances del milagro (como la contenida en la cantiga 4 de las *Cantigas de santa María* de Alfonso X), ha de tenerse en cuenta la reestructuración del relato y los ajustes léxicos que impone el molde métrico-estrófico en que Berceo vierte la fuente latina. Es de señalar que, quizá por necesidades similares de adaptación del relato a las distintas formas de expresión artística, en las miniaturas narrativas que acompañan la cantiga alfonsí en alguno de los manuscritos conservados, el padre sí azuza el fuego, como ocurre en Berceo (Martínez 2006: 247-255; Rodríguez Barral 2007: 219-220 y 236; Patton 2012: 94). Una hipótesis, a mi ver por demostrar, para explicar la coincidencia entre el relato de Berceo y las miniaturas sería la de una posible influencia del poema berceano en los miniaturistas de las *Cantigas* (Patton 2012: 151-153).

17. Quizá convenga notar aquí que ampliar respecto de la fuente la sanción del narrador de un castigo en forma de ejecución no es algo que Berceo reserve para los personajes judíos, sino que también utiliza con los cristianos. Considérese, por ejemplo, la muerte de Sigario en el milagro 1, ahorcado por la propia Virgen con la casulla reservada a san Ildefonso que aquel intentaba ponerse (cs. 69-73).

talmente por el recurso a la *amplificatio*, típico en todos los poemas del *mester* y observable en este milagro no solo en pasajes en que se caracteriza negativamente a un personaje judío, sino también en algunos, como el de los juegos infantiles mixtos, en los que se presenta la interacción entre judíos y cristianos de forma positiva. A esto habría que añadir que la cuaderna vía organiza el discurso de forma más lenta y repetitiva que la prosa. En todo caso, no aprecio nada en la versión de Berceo que permita hablar de una consideración de los judíos significativamente distinta de la expresada en la fuente latina.¹⁸

Lo mismo podría decirse del milagro 18, «Los judíos de Toledo». La fuente proporciona la ubicación espacio-temporal del relato: Toledo, en el día de la Asunción de la Virgen. Durante la celebración de la misa en su honor, María habla a la congregación cristiana y les dice que los judíos de la ciudad están recreando la pasión y muerte de Cristo y tratando su imagen sin respeto. Los cristianos, encabezados por el arzobispo, van a la aljama, comprueban que, en efecto, los judíos están profanando la imagen de Cristo crucificado y proceden a ejecutarlos.

Sin duda, estamos ante el milagro más duro para nuestra mentalidad, tanto por el modo en que se trata a los judíos como por el hecho de que estos aparecen considerados como colectividad, según apunta Baños (Gonzalo de Berceo 2011: 99). María, que, como hemos visto en *El duelo de la Virgen*, es quien suele utilizar un lenguaje más negativo contra los hebreos como grupo, habla de «la gent de judaísmo, sorda e cegajosa» (v. 416a), de «pueblo tan descosido» (v. 418c), de «los que mala nazieron, falsos e traïdores» (v. 419a), mientras que

18. Weiss, además de un ataque contra los judíos por razones religiosas, ve en el milagro críticas étnicas y económicas, y considera que Berceo amplía la descripción negativa del padre hasta llevarlo al punto de la imposibilidad de redención y conversión, de diálogo entre cristianos y judíos (2006: 55-66). Por ello, según Weiss, en Berceo se limita el alcance del horror de los habitantes de la villa, cristianos y judíos, ante los actos del padre y no se produce la conversión explícita de estos últimos. Es cierto, desde luego, que Berceo amplía, como acabamos de ver, la caracterización negativa del padre y que señala que tardó en consumirse en el fuego «cuanto contarié omne pocos de pipiones» (v. 372a). Pudiera ser que esta aseercción contuviera un estereotipo económico negativo. De todos modos, en la fuente se precisa que el padre se consumió «statim» e «in momento» (Carrera de la Red y Carrera de la Red 2000: 218); y la alusión a los peones aparece en expresiones hechas en otros textos de Berceo y del *mester* sin conexión alguna con los judíos (*Milagros de Nuestra Señora*, c. 132; *Libro de Alexandre*, cs. 68 y 1391; *Vida de san Millán*, cs. 424 y 461). Por otro lado, en Berceo la madre del niño se horroriza por lo sucedido y «todos, judíos e cristianos» (v. 368a), lo investigan, entienden el milagro de la Virgen, lo celebran, lo mandan poner por escrito «entre la otra gesta» (v. 370d) y castigan al padre entre oraciones y alusiones religiosas cristianas. Nada de esto aparece en la fuente. En mi opinión, la conversión, si no expresa, sí está implícita aquí (véase Timmons 2012). Por otro lado, el castigo del padre se debe, en última instancia, no tanto a su adscripción a un grupo étnico-religioso como a su comportamiento individual, no tanto a que sea judío como a la magnitud del crimen cometido (aunque el infanticidio era una de las acusaciones estereotípicas contra la comunidad judía); y el horror que produce su acción proviene no tanto de su calidad étnico-religiosa como, sobre todo, de su condición de padre.

en la fuente el narrador habla del «iudaico populo perfido» (Carrera de la Red y Carrera de la Red 2000: 224) y la Virgen de la «iudaice gentis perfidia» y de la «insania iudaice gentis» (Carrera de la Red y Carrera de la Red 2000: 224). En Berceo, la Virgen justifica la violencia contra los judíos por lo que hicieron contra su hijo y porque lo renuevan en el presente (cs. 418-420). Esta justificación no es explícita en la fuente. El arzobispo del poema romance también toma una posición mucho más tajante que el de la fuente y da por sentado que la acusación de la Virgen es cierta. Cuando se descubre que, efectivamente, es verdad lo que María dice, el narrador habla de la «alevosía» (v. 426d) de los judíos; la fuente, del «dolum et perfidiam iudeorum fraudulentorum» (Carrera de la Red y Carrera de la Red 2000: 224) y, en la conclusión, de «iudeis perfidis» (Carrera de la Red y Carrera de la Red 2000: 226). La fuente apunta algo, ausente en Berceo, sobre el secretismo de los judíos y es más explícita que el texto romance sobre el tipo de profanación que llevan a cabo.¹⁹ Berceo establece un contraste claro entre *ellos* y *nosotros* ausente en el texto latino («cuanta fonta fizieron en el Nuestro Señor, / allí la fazién toda por nuestra desonor», vv. 428ab) y cuenta la ejecución final de forma más enfática, jaleándola con un «cual fazién tal prisieron, ¡grado al Criador!» (v. 428d) y aliñándola con lenguaje irónico: «diéronlis yantar mala, cual ellos merecieron, / hí fizieron «Tu autem», mala muerte prisieron; / después lo entendieron que mal seso ficieron» (vv. 429bcd).²⁰ Si no interpreto mal, se habla aquí también de la condenación eterna (v. 429d), no solo de la muerte física. Sin embargo, la fuente acaba con un largo excursus sobre la veneración que se debe a la Virgen en el que se vuelve a hablar de la malicia de los judíos. El excursus es mucho más reducido en Berceo (c. 430), que no los vuelve a mencionar. De nuevo, pues, Berceo añade y enfatiza ciertos elementos y abrevia u omite otros, sin que, en mi opinión, su representación de los judíos difiera en nada sustantivo de la que nos ofrece el texto latino, en el que se encuentra ya tanto el estereotipo de los judíos que

19. «Quibus itaque domos iudeorum pontificis intrantibus et sinagogam, per domorum abdita ne quid actum fuisset a iudeis pre timore, cum inquirerentur, a circumdantibus inventa nec mora quedam est ymago cerea, quam quasi viventem ad christiane promissionis et fidei deductam, sputis, colaphis ac morte crucis perimi desiderabant» (Carrera de la Red y Carrera de la Red 2000: 226).

20. El uso del verbo *recabdar* en dos relatos en que aparecen personajes judíos (cs. 428, 429, 678, 728 y 729) lleva a Weiss a ver críticas económicas solapadas, ausentes en la fuente, que apuntarían al estereotipo del judío avariento y a su actividad de recaudador de impuestos (2006: 63). Solo en *Milagros de Nuestra Señora*, *recabdar* aparece también, sin relación con personajes judíos, en las coplas 110, 111, 173, 310, 343, 535, 576, 805, 813, 816, 818, 892 y 907. *Recabdo*, como sustantivo, lo hace en las estrofas 506 ('prudencia') y 822 ('tarea, recado'). En el resto de los poemas del *mester* la presencia del verbo es numerosísima y, por lo general, no vinculada a personajes hebreos. Su significado suele ser 'guardar, poner a buen recaudo'; 'llevar a buen puerto, cumplir, poner en práctica'; 'disponer'; 'resolver'; 'recuperar'.

profanan imágenes sagradas, como la ejecución colectiva de los mismos o la ubicación del relato en Toledo.

En el milagro 23, «La deuda pagada», cuya acción se sitúa en Estambul, un burgués cristiano pide dinero prestado a un judío poniendo como fiadores las imágenes de Cristo y la Virgen. Llegado el día del plazo, hallándose lejos y habiéndose olvidado del asunto, el mercader reza para que se obre un milagro y el judío pueda recibir el dinero. El prodigio ocurre y el hebreo recibe el pago, pero lo niega para intentar cobrar dos veces. Descubierta públicamente, el prestamista acaba por convertirse.

Berceo reestructura el relato de la fuente, colocando la introducción no estrictamente narrativa del milagro latino al final del poema y ampliando considerablemente el inicio del relato. En «La deuda pagada» se señala el «grand corazón» (v. 627a) del burgués, su buena disposición, pero también su excesiva prodigalidad, por la que «non trovava mudado nin fallava usura / ni entre los estraños ni entre su natura» (vv. 630cd), algo que se repite en el verso 631b («non trovava mudado nin aver encreído»). Se recalca, frente a la fuente, el hecho de que nadie esté dispuesto a ayudarle. Por ello, reza a Dios y a sugerencia de Este (c. 635) va a ver a «un judío bien rico» (v. 636a). En el texto latino, la decisión es exclusivamente del burgués. La relación entre cristiano y judío parece inmejorable en Berceo: «Fo luego al judío, e fo bien recibido» (v. 637a). El prestamista semeja conocerlo «de otras sazones» (v. 637c) y estar al tanto de «todo el su pleito» (v. 637d). Nada de esto está en la fuente. Sin ninguna presión por parte del cristiano, a diferencia del texto latino, en el que ruega con insistencia, el judío está dispuesto a prestarle dinero «de buen grado» (v. 641a), cuando todos los demás potenciales prestamistas, cristianos (v. 630d), se lo habían negado. Nunca se dice explícitamente que se vaya a cobrar interés.²¹ Lo único que el prestamista pide de entrada a cambio (como en la fuente) es un fiador por

21. Es posible, sin embargo, que esto se dé por sentado. En el verso 668a el cristiano se refiere al judío como «marquero», un hápax que a veces se glosa como 'usurero' y que ha llevado a lecturas divergentes entre los editores (véanse los comentarios de Baños en Gonzalo de Berceo 2011: 148-149 y 298, nn. al v. 668a). En el verso 681a, una vez se ha obrado el prodigio y el prestamista ha recibido milagrosamente el dinero fingiendo no haberlo hecho, el narrador califica al hebreo de «goloso e logrero». Es muy posible que aquí se haga referencia a la usura (Weiss 2006: 222-223), como en los versos 630c y 631b, citados arriba. También es de notar que no se la censura en ningún momento. De hecho, la disposición 67 del IV Concilio de Letrán solo condena las «graves et immoderatas usuras» (Alberigo 1994: 564), dando por sentado que la actividad debe existir. Frente a lo que opina Weiss (2006: 222-225), creo que la primera causa de los calificativos negativos dedicados al judío es que este queda cegado por la avaricia (cosa que les ocurre también a personajes cristianos en otros milagros de la colección berceana), no un antijudaísmo religioso ni un antisemitismo económico. Si este último existe, se halla también en la fuente. Muy interesante es, por otro lado, la idea de Weiss de que en este milagro se demuestra que «the instability of this social *convivencia* is homologous to the tense co-existence, rather than absolute fusion, of money and faith» (2006: 214).

temor a ser engañado. El cristiano ofrece a Cristo. El judío, tanto en la fuente como en Berceo, señala que no cree que sea hijo de Dios, pero sí «omne cuerdo e sin follía, / profeta verdadero» (vv. 643cd), por lo cual lo acepta, más rápidamente en la fuente que en Berceo.²²

En este momento, inesperadamente, el narrador del poema romance inserta un primer apelativo negativo, ausente aquí en la fuente, para referirse al personaje judío, hasta ahora tratado de forma positiva: «Díssoli el burgés al trufán renegado» (v. 648a).²³ Dutton lo considera un «detalle gratuito», «mofas que apenas vienen al caso» (1980: 201). Sin embargo, el calificativo negativo que asoma la cabeza por sorpresa aquí desempeña la función de anticipar lo que vendrá después en el relato (en este caso, la avaricia del prestamista), un procedimiento muy común en los poemas del *mester*.²⁴ También es de notar que el personaje individual del prestamista se rodea ahora del colectivo hebreo de la localidad, que le acompaña como testigo del trato y se avergüenza de lo que ocurre: «fueron embergonzados los de la judería» (v. 649d). De nuevo, Berceo anticipa el final del relato en el que todos los judíos serán testigos del milagro facilitado por la Virgen. De hecho, al trato sigue una oración del cristiano, ausente en la fuente, en la que prevé la posibilidad de no llegar a tiempo para devolver el dinero, cosa que ocurrirá, y pide a Cristo y la Virgen que, en ese caso, lo hagan llegar ellos al prestamista (cs. 655-659). Algunos de estos detalles pueden resultar hoy incómodos, pero no son gratuitos.

22. Hasta este momento, el narrador del poema romance parece tener problemas para aceptar el comportamiento del burgués. Se esfuerza en repetir que es generoso y hombre bueno, pero también señala que su prodigalidad es excesiva, cayendo en el despilfarro, lo que le lleva a no contar con la ayuda de nadie. Por otro lado, si bien es cierto que Dios le aconseja que pida prestado al judío, el hecho de poner como fiadores las imágenes de Cristo y la Virgen parece también cuestionable, pues, lógicamente, el prestamista anuncia explícitamente que, si no recibe el dinero del burgués, «a ellos repletaré» (v. 652c).

23. La expresión «trufán renegado» reaparece en los versos 670b (en boca del cristiano) y 678d (del narrador); en el verso 672d el personaje judío es un «trufán descreído» y un «trufán alevoso, natura cobdiciosa» en 679a (según el narrador en ambos casos); y en 653a, 660b, 678a, 690a y 695d se le vuelve a llamar «trufán». No aprecio, pues, una progresión en la denigración del judío de *truhán* a *alevoso* y *codicioso*, y de ahí a *goloso* y *logrero* para, finalmente, llegar a *astroso* (Weiss 2006: 220-222), palabra que connotaría «swinish dirt» (Weiss 2006: 221). *Astroso* aparece numerosas veces en los poemas del *mester* y, excepto en otro caso aislado, no se aplica a personajes hebreos: *Libro de Alexandre* (cs. 170, 752 y, referido a judíos y arriba comentado, 2105); *Libro de Apolonio* (cs. 342, 375 y 445); *Milagros de Nuestra Señora* (cs. 193 y 876); *Poema de santa Oria* (c. 63); *Del sacrificio de la misa* (c. 261); *Vida de santo Domingo* (c. 115); *Vida de san Millán* (cs. 103 y 211). No veo que el vocablo implique suciedad porcina. Puede connotar desaliño y desprecio, pero a menudo se relaciona con mala fortuna asociada a los astros, como sinónimo de ‘malhadado’.

24. En este sentido, Weiss señala que «to assuage Christian moral guilt and self-loathing there is always a stereotypical Jew who can be apportioned a healthy dose of hatred» (2006: 215). No siempre, aunque es indiscutible que en esta historia concreta, tal y como la cuenta Berceo, la avaricia del judío entra en el relato cuando el cristiano podría ser más criticado.

Una vez cumplido el plazo, Berceo amplía considerablemente los pensamientos y la oración del cristiano cuando se da cuenta de que se había olvidado de él. Al llegar el dinero a puerto, no es un esclavo del judío, como en la fuente, sino sus «omnes», «compañuela baldera», quienes intentan recuperar en vano el cofre con el dinero (c. 674). Luego, unos «cristianos sabidores» (v. 676a) también lo intentan, pero sin éxito, «ca eran trufadores» (v. 676c). El judío sí puede recuperarlo para después negar que ha recibido el pago. Es entonces cuando se multiplican los insultos (cs. 678-681 y 690). Esta negatividad se hace extensiva a toda la aljama, a la que se califica de «essa mala natura» (v. 680a). De hecho, al regresar el cristiano, el judío, viendo la posibilidad de cobrar dos veces, poco menos que insulta a Cristo y la Virgen, a quienes antes se había referido con respeto, usando términos que ya hemos visto en boca de los veladores judíos de *El duelo de la Virgen* (v. 167a): «Fié en el tu Cristo, un grand galeador, / e en so madreziella, que fo poco mejor» (vv. 687ab). Después de que todos marchen a la iglesia, hable la imagen de Cristo y todo se aclare, en la fuente el judío «iudaicum errorem agnoscit. Fidei christiane cum omni domo sua colla submittit» (Carrera de la Red y Carrera de la Red 2000: 270). En Berceo le cuesta un poco más convertirse, porque después de la iglesia vuelven a casa para ver que, en efecto, el cofre con el dinero está allí. Entonces «elli con sus compañas fo luego convertido, / murió enna fe buena, de la mala tollido» (vv. 696cd). Berceo amplía el final, contando cómo el pueblo rememora el milagro y situando ahí el preámbulo del milagro en el texto latino. De nuevo, el poeta riojano amplía y reestructura la fuente, pero no solo ni fundamentalmente para acentuar la caracterización negativa del personaje judío.

Lo mismo ocurre en el último milagro en que aparece un personaje hebreo, el «Teófilo», número 24 o 25 según manuscritos y editores. En él, el protagonista humano busca un pacto con el demonio y será un personaje judío quien se lo facilite. En el episodio en que este aparece (cs. 721-742) abunda el lenguaje insultante en boca del narrador, aunque esto también ocurre en la fuente.²⁵ Una vez más, no apreciamos cambios significativos respecto de esta, en la que ya se

25. En Berceo, el judío «sabié [...] cosa mala, toda alevosía, / ca con la uest antigua avié su cofradría» (vv. 721cd); es un «trufán falso, pleno de malos vicios» (v. 722a), guiado por Belcebú (v. 722d); un «falso traïdor» (v. 723b), «bassallo de muy mal señor» (v. 723c), seguidor de Satanás (v. 724b), falso profeta (v. 726a), engañador y corruptor de todos (cs. 723-726); un «trufán diablado» (v. 727c), «trufán» (v. 732d), «trufán traïdor» (v. 735a). En la fuente se habla de «hebreus quidam nefandissimus et diabolice artis operator nequissimus», corruptor de muchos, «Deo odibilis», «execrabilis iudeus», «nefandus [...] hebreus», «infelix hebreus», «vicedominum» de Satanás (Carrera de la Red y Carrera de la Red 2000: 274-275). Más adelante, en Berceo al judío se le califica también de «trufán renegado» por el narrador (v. 835a) y Teófilo, ya arrepentido, dice haber sido engañado por un «falso judío» (v. 766b). Conviene también tener en cuenta que la Virgen se refiere a Teófilo como «don renegado malo, de Judas muy peor» (v. 779c), usando un lenguaje parecido al utilizado por el narrador para calificar al judío.

encuentra la imagen del judío enemigo de los dogmas cristianos y aliado del diablo.²⁶

Así pues, en este milagro berceano, en los otros tres analizados y, en realidad, en todos los pasajes en cuaderna vía del siglo XIII en que se alude a lo judío y a los judíos para los que nos es posible acceder a unos textos cercanos a aquellos sobre los que se crearon las composiciones romances, lo primero que llama la atención es que los poetas del *mester* siguen muy de cerca sus fuentes. Los judíos aparecen en *Del sacrificio de la misa*, *El duelo de la Virgen*, *Loores de Nuestra Señora*, *Milagros de Nuestra Señora* y *Libro de Alexandre* en tres tipos de contexto. En primer lugar, formando pareja con los términos *moros* o *cristianos*, en fórmulas inclusivas, que pueden mantener su sentido recto (*El duelo de la Virgen*, *Milagros de Nuestra Señora*) o ser sinónimas de *todos* o *nadie* (*Libro de Alexandre*), constituyendo en este último caso un ejemplo de cómo la realidad compartida por los participantes primarios en la composición y comunicación de las obras se deja ver en el lenguaje más estereotipado de los poemas. En segundo lugar, los hebreos aparecen como actantes u objeto de comentario en pasajes situados cronológicamente en tiempos muy anteriores al de composición y comunicación primaria de las obras, aunque a menudo relevantes a este. En el plano colectivo, se les presenta bien aislados por el propio Dios (los *inclusi*) bien privilegiados por el protagonista como garantes de la ley divina (los judíos de Jerusalén) en el *Libro de Alexandre*, texto en el que además, individualmente, un personaje cuyo origen hebreo queda ligeramente apuntado, Apeles, aparece como trasunto del propio autor. En *El duelo de la Virgen*, *Loores de Nuestra Señora* y *Del sacrificio de la misa* se establece un vínculo colectivo entre judíos y cristianos por su origen común, pero también se censura como grupo a los primeros por la función que se les atribuye en la pasión y muerte de Jesús. En *Del sacrificio de la misa* (c. 53), se deja la puerta abierta a la futura redención de los judíos, que debe pasar por el reconocimiento de Cristo, idea que también se encuentra de pasada en el *Libro de Alexandre*. Finalmente, en *Milagros de*

26. En este sentido, me parece por demostrar la afirmación de Dutton de que Berceo se complace «en amontonar detalles de su propia minerva sobre las maldades del judío», detalles basados «a lo mejor [...] en alguna experiencia suya o unas leyendas locales de origen antisemítico» (1980: 244). Es cierto que, en la versión de Berceo, Teófilo intenta justificarse más con haber sido engañado por el judío, es decir, en convertir al judío en chivo expiatorio, y que el poeta riojano lima algunos detalles vergonzosos de su conducta en el aquelarre, pero queda claro que la culpa recae en él, con lo que el judío sigue siendo, en mi opinión, un intermediario, no un agente, como afirma Weiss (2006: 54). Tampoco se puede utilizar como prueba del especial significado religioso y moral del «Teófilo» el que Berceo quisiera destacarlo como último relato de la colección (Weiss 2006: 48), porque la transmisión textual es problemática en cuanto al orden de los dos últimos milagros y, como explica muy bien Baños (Gonzalo de Berceo 2011: 244-257), lo más probable es que el «Teófilo» solo cerrara la colección en una primera redacción de la obra y que después Berceo la completara con «La iglesia robada».

Nuestra Señora aparecen personajes hebreos como actantes de relatos que nos los presentan conviviendo con personajes cristianos en un espacio y un tiempo distintos, pero no muy distantes, a los de los participantes primarios en la creación, difusión y recepción de los poemas. A diferencia de lo que ocurre con los musulmanes (Ancos 2014), los hebreos comparten con los cristianos un origen común, pueden vivir a veces junto a estos en los mismos espacios, no ostentan nunca colectivamente una posición de poder político y no están inmersos en un conflicto bélico con los cristianos. Hebreos y musulmanes apenas si aparecen juntos en nuestros textos más allá de las fórmulas inclusivas. La convivencia de cristianos con judíos que presentan los poemas del *mester es*, en todo caso, inestable y, en la línea de lo apuntado por David Nirenberg (1996), parece aparejar un conflicto solo resuelto mediante la conversión o la eliminación, algo que no semeja exclusivo o distintivo de la Península Ibérica medieval, puesto que no veo nada esencial en los textos romances que no se encuentre ya en las fuentes en las que se basan, en su inmensa mayoría mediolatinas y europeas.

Bibliografía

- ALBERIGO, Giuseppe, dir. (1994), *Les conciles œcuméniques 2: Les Décrets. Tome II-1: Nicée I à Latran V*, París, Les éditions du Cerf.
- ALFONSO X, EL SABIO (1986), *Cantigas de Santa María, I (Cantigas 1 a 100)*, ed. Walter Mettmann, Clásicos Castalia, 134, Madrid, Castalia.
- ANCOS, Pablo (2012), *Transmisión y recepción primarias de la poesía del «mester de clerecía»*, Textos Parnaseo, 20, Valencia, Universitat de València.
- ____ (2014), «Musulmanes en el *mester de clerecía*», en *Revisiting «Convivencia» in Medieval and Early Modern Iberia*, ed. Connie Scarborough, Hispanic Monographs, Estudios de Literatura Medieval «John E. Keller», 11, Newark (Delaware), Juan de la Cuesta, pp. 225-250.
- CARPENTER, Dwayne E. (1992), «Social Perception and Literary Portrayal: Jews and Muslims in Medieval Spanish Literature», en *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, eds. Vivian B. Mann, Thomas F. Glick y Jerrielyn D. Dodds, Nueva York, George Braziller y The Jewish Museum, pp. 61-81.
- CARRERA DE LA RED, Avelina y Fátima CARRERA DE LA RED, eds. (2000), «*Miracula Beate Marie Virginis*» (*Ms. Thott 128 de Copenhague*): *Una fuente paralela a los «Milagros de Nuestra Señora» de Gonzalo de Berceo*, Centro de Estudios Gonzalo de Berceo, 19, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.
- CASAS RIGALL, Juan, ed. (s.a.), *Libro de Alexandre*. <URL: <http://www.biblioteca-gonzalodeberceo.com/berceo/casasrigall/alexandre.htm>> (consultado: 29-11-2014).

- DIZ, Marta Ana (1988), «Berceo: la ordalía del niño judío», *Filología*, 23, pp. 3-15.
- ____ (1995), *Historias de certidumbre: Los «Milagros» de Berceo*, Hispanic Monographs, Newark (Delaware), Juan de la Cuesta.
- DOMÍNGUEZ-NAVARRO, David (2010), «Fervor religioso y antisemitismo en *Los Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo», *Lemir*, 14, pp. 301-312. <URL: http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista14/18_Dominguez_David.pdf> (consultado: 29-11-2014).
- El duelo de la Virgen* (1992), ed. Germán Orduna, en *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, coord. Isabel Uría, Clásicos Castellanos Nueva Serie, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 797-858.
- DUTTON, Brian, ed. (1980), *Gonzalo de Berceo. Obras completas II: Los milagros de Nuestra Señora*. 2ª ed., Serie A: Monografías, 15, Londres, Tamesis.
- FITA, Fidel (1885), «Cincuenta leyendas por Gil de Zamora combinadas con las cantigas de Alfonso el Sabio», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 7, pp. 54-144.
- GARIANO, Carmelo (1965), *Análisis estilístico de los «Milagros de Nuestra Señora» de Berceo*, Biblioteca Románica Hispánica, 5, Estudios y Ensayos, 84, Madrid, Gredos.
- GAUTIER DE CHÂTILLON (1978), *Alexandreis*, ed. Marvin L. Colker, Padua, Antenor.
- GÓMEZ SÁNCHEZ-ROMATE, María José (1993), «Convivencia y desafuero: La visión del judío en los *Milagros de Nuestra Señora*», en *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, coord. Eufemio Lorenzo Sanz, vol. 2, Valladolid, Junta de Castilla y León, pp. 375-382.
- GONZALO DE BERCEO (1981), *Poema de Santa Oria*, ed. Isabel Uría, Clásicos Castalia, 107, Madrid, Castalia.
- ____ (1984), *Obras completas I: La vida de San Millán de la Cogolla*, ed. Brian Dutton, 2ª ed., Serie A: Monografías, 4, Londres, Tamesis.
- ____ (1992), *Vida de Santo Domingo de Silos*, ed. Aldo Ruffinatto, en *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, coord. Isabel Uría, Clásicos Castellanos Nueva Serie, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 251-453.
- ____ (2011), *Milagros de Nuestra Señora*, ed. Fernando Baños, Biblioteca Clásica de la Real Academia Española, 3, Barcelona, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores y Real Academia Española.
- Historia de Preliis* (1982), eds. Tomás González Rolán y Pilar Saquero Suárez-Somonte, en *Alfonso X el Sabio. La historia novelada de Alejandro Magno; edición acompañada del original latino de la «Historia de preliis» (recensión J²)*, Madrid, Universidad Complutense.
- LAPPIN, Anthony John (2008), *Gonzalo de Berceo: The Poet and his Verses*, Serie A: Monografías, 268, Woodbridge, Tamesis.

- Liber de passione Christi et doloribus et planctibus matris ejus* (s.a.), ed. Jacques-Paul Migne, *Patrologia cursus completus. Series latina*, vol. 182, pp. 1133-1148. <URL: <http://pld.chadwyck.co.uk>> (consultado: 29-11-2014).
- Libro de Alexandre* (2014), ed. Juan Casas Rigall, Biblioteca Clásica de la Real Academia Española, 2, Barcelona, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores y Real Academia Española.
- Libro de Apolonio* (1992), ed. Dolores Corbella, Letras Hispánicas, 348, Madrid, Cátedra.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa (1956-1957), «Alejandro en Jerusalén», *Romance Philology*, 10.3, pp. 185-196.
- Loores de Nuestra Señora* (1992), ed. Nicasio Salvador Miguel, en *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, coord. Isabel Uría, Clásicos Castellanos Nueva Serie, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 859-931.
- MARTÍN, José Luis (2003), «Los milagros de la Virgen: versión latina y romance», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, 16, pp. 177-213. <URL: <http://www.bibliotecagonzalodeberceo.com/berceo/pdf/milagrosversion-latinayromance.pdf>> (consultado: 29-11-2014).
- MARTÍNEZ, H. Salvador (2006), *La convivencia en la España del siglo XIII: Perspectivas alfonsíes*, Madrid, Polifemo.
- MICHAEL, Ian (1970), *The Treatment of Classical Material in the «Libro de Alexandre»*, Publications of the Faculty of Arts of the University of Manchester, 17, Manchester, Manchester University Press.
- NIRENBERG, David (1996), *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.
- PATTON, Pamela A. (2012), *Art of Estrangement: Redefining Jews in Reconquest Spain*, University Park (Pennsylvania), The Pennsylvania State University Press.
- Poema de Fernán González* (2001), ed. Itz'ar López Guil (*Libro de Fernán González*), Anejos de Revista de Literatura, 53, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto de la Lengua Española.
- RESNICK, Seymour (1951), «The Jew as Portrayed in Early Spanish Literature», *Hispania* 34.1, pp. 54-58.
- RODRÍGUEZ BARRAL, Paulino (2007), «La dialéctica texto-imagen: A propósito de la representación del judío en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso x», *Anuario de Estudios Medievales*, 37.1, pp. 213-243.
- ROITMAN, Gisela (2008), «Un estudio lexicológico de *aljama*, *judería* y *sinagoga*», *Boletín de la Real Academia Española*, 88.298, pp. 369-385.
- ____ (2010), «Nuevas lecturas sobre lo judío en el milagro XVI de *Los Milagros de Nuestra Señora* de Berceo», *Letras: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires*, 61-62, pp. 267-278.

- RUBIN, Miri (1999), *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, New Haven (Connecticut), Yale University Press.
- Del sacrificio de la misa* (1992), ed. Pedro Cátedra, en *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, coord. Isabel Uría, Clásicos Castellanos Nueva Serie, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 933-1033.
- SAUGNIEUX, Joël (1982), *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Centro de Estudios Gonzalo de Berceo, 7, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.
- SCARBOROUGH, Connie L. (1993), «Narrative Voices in Berceo's *El duelo de la Virgen*», *Romance Notes*, 34.2, pp. 111-118.
- SCHOLBERG, Kenneth R. (1954), «Minorities in Medieval Castilian Literature», *Hispania* 37.2, pp. 203-209.
- Los signos del juicio final* (1992), ed. Michel Garcia, en *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, coord. Isabel Uría, Clásicos Castellanos Nueva Serie, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 1035-1062.
- TIMMONS, Patricia y Robert BOENIG (2007), «The Miracles of the Virgin and Medieval 'Spin': Gonzalo de Berceo and his Latin Sources», *The Journal of Medieval Latin*, 17, pp. 226-237.
- ____ (2012), «Convivencia and Conversion in Gonzalo de Berceo's "El judiezno"», en *Marginal Voices: Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain*, eds. Amy Aronson-Friedman y Gregory B. Kaplan, *The Medieval and Early Modern Iberian World*, 46, Leiden y Boston, Brill, 2012, pp. 91-116.
- URÍA, Isabel (2000), *Panorama crítico del «mester de clerecía»*, Literatura y Sociedad, 63, Madrid, Castalia.
- VICENTE GARCÍA, Luis Miguel (1988), «El milagro XVI de los *Milagros de Nuestra Señora* y la versión latina: Transformación de algunos temas», *Mester*, 17, pp. 21-27.
- WEISS, Julian (2006), *The 'Mester de Clerecía': Intellectuals and Ideologies in Thirteenth-Century Castile*, Serie A: Monografías, 231, Woodbridge, Tamesis.
- WILKINS, Heanon (1999-2000), «El judío y el diablo como otro en los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo», *Letras: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires*, 40-41, pp. 13-18.
- WILLIS, Raymond S. (1934), *The Relationship of the Spanish «Libro de Alexandre» to the «Alexandreis» of Gautier de Châtillon*, Elliott Monographs in the Romance Languages and Literatures, 31, Princeton (Nueva Jersey) y París, Princeton University Press y Les Presses Universitaires de France.