

“Prenga xascú ço qui millor li és de mon dit”.
Creació, recepció i representació de la
literatura medieval



Coordinat per MERITXELL SIMÓ

Edició de GEMMA AVENOZA, ANTONIO CONTRERAS, GLÒRIA SABATÉ i LOURDES SORIANO

cilengua

SAN MILLÁN DE LA COGOLLA
2021

Todos los artículos publicados en esta obra han sido sometidos a un proceso de evaluación por pares.

COMITÈ CIENTÍFIC

Vicenç Beltran Pepió (Sapienza Università di Roma)
María del Rosario Aguilar Perdomo (Universidad Nacional de Colombia)
Carmen Elena Armijo Canto (Universidad Nacional Autónoma de México)
Anna Bognolo (Università di Verona)
Gloria Chicote (Universidad Nacional de La Plata)
María Luzdivina Cuesta Torre (Universidad de León)
Isabel de Barros Dias (Universidade Aberta de Lisboa)
María Xesús Lama López (Universitat de Barcelona)
Susan L'Engle (Saint Louis University, Vatican Film Library Department)
Pilar Lorenzo Gradín (Universidade de Santiago de Compostela)
José Manuel Lucía Megías (Universidad Complutense de Madrid)
Anna Maria Mussons (Universitat de Barcelona)
Maria Ana Ramos (Universität Zürich)
Rafael Ramos Nogales (Universitat de Girona)
Harvey L. Sharrer (University of California Santa Barbara)
Albert Soler Llopart (Universitat de Barcelona)
Lourdes Soriano Robles (Universitat de Barcelona)
Cleofé Tato García (Universidade da Coruña)

COMITÈ ASSESSOR

María del Rosario Aguilar Perdomo, Mariña Arbor, Anna Alberni, Carmen Elena Armijo Canto, Carme Arronis, Fernando Baños, Vicenç Beltran, Hugo O. Bizzarri, Julia Butiñá Jiménez, José Manuel Cacho Bleuca, Mariano de la Campa, Isabel Clúa Ginés, Márcio Ricardo Coelho Muniz, Esther Corral, María del Mar Cortés Timoner, María Luzdivina Cuesta Torre, Antonio Chas Aguión, Isabel de Barros Dias, Charles B. Faulhaber, Anna Fernández, Aviva Garribba, Fernando Gómez Redondo, Helena González, Daniel Gutiérrez Trápaga, Alejandro Higashi, María Xesús Lama López, Magdalena León, Karla Xiomara Luna Mariscal, Lluïcia Martín Pascual, Josep Lluís Martos, Rafael M. Mérida Jiménez, Annalisa Mirizio, Filipe Alves Moreira, Anna Maria Mussons, Veronica Orazi, Gemma Pellissa, Óscar Perea Rodríguez, Joan M. Perujo, Isabel de Riquer, Rafael Ramos, Antoni Rossell, María Sanz, Joseph T. Snow, Harvey L. Sharrer, Isabella Tomassetti, Gema Vallín Blanco, Aurelio Vargas Díaz-Toledo, Andrea Zinato

© Cilengua. Fundación San Millán de la Cogolla

© de la edición: Meritxell Simó, Gemma Avenozza, Antonio Contreras, Glòria Sabaté, Lourdes Soriano

© de los textos: su autor

I.S.B.N.: 978-84-18088-13-1

D. L.: LR 1031-2021

THEMA: DCF, DCQ, DSG, DSBB, DSC, DSK, HBLC1

Impresión y maquetación: Solana e Hijos Artes Gráficas, S.A.U.

Impreso en España. Printed in Spain

A la memòria de Gemma Avenoza

«POR MUGIER PERDIDOS E REDEMIDOS»: EL ROL DE LA MUJER EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN SEGÚN *LOORES DE NUESTRA SEÑORA* DE GONZALO DE BERCEO¹

María Belén NAVARRO
CONICET - Universidad Católica Argentina

Resumen: El presente trabajo se propone analizar la construcción de la figura y del papel de la mujer en la historia de la salvación en el poema *Loores de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, con el objetivo de evaluar su grado de continuidad o ruptura respecto a la tradición vigente en el siglo XIII. El estudio se efectuará a partir de tres ejes: el contraste de las figuras de Eva y María a lo largo del poema, la caracterización de la Virgen como un personaje-actante en las estrofas 20-41— que relatan la Anunciación, el nacimiento y la infancia de Jesús— y la reflexión apologética sobre la función de las mujeres en la Iglesia, que se realiza durante el episodio del Santo Sepulcro (estrofas 108-111).

Palabras clave: *Loores de Nuestra Señora*, Gonzalo de Berceo, mujer, María, Eva

Abstract: The purpose of this paper is to analyze the construction of the female figure and her role in the history of salvation as it is represented in the poem *Loores de Nuestra Señora* by Gonzalo de Berceo. The aim is to assess the extent of the continuity or rupture with the tradition in force during the XIIIth century. The presentation will focus on three features: the contrast between the figure of Eve and Mary through the poem, the Virgin's portrayal as an active character in the stanzas 20-41 —which relate the Annunciation,

1. Quisiera agradecer a la Asociación Hispánica de Estudios Medievales por su generosidad al concederme una beca para poder participar en el XVII Congreso Internacional. Asimismo, el presente trabajo es producto de un proyecto de investigación financiado por la Universidad Católica Argentina: «*Loores de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo: articulación textual y sentido global» (beca de iniciación a la investigación, 2014-2018).

the birth and the childhood of Jesus— and the apologetic meditation about the function of the women in the Church, which is included after the episode of the Holy Sepulchre —stanzas 108-111—.

Keywords: *Loores de Nuestra Señora*, Gonzalo de Berceo, woman, Mary, Eve

Loores de Nuestra Señora es un poema, considerado una de las obras menores del poeta, Gonzalo de Berceo. Su núcleo temático es la historia de la Salvación —desde la Caída hasta la Contemplación escatológica—, tomando como eje vertebrador el rol instrumental y corredentor de María en ella.² El macrotexto envolvente (estrofas 1-3 y 195-233) se construye como una plegaria destinada a la Virgen, cuyo objetivo es dual: la alabanza por su función desempeñada, pero también la petición de su mediación a favor del poeta y la humanidad.³ La extensa secuencia del relato de la historia de la salvación (estrofas 4-194) funciona en un segundo nivel discursivo como el alegato y fundamento favorables para tal meta, de carácter narrativo-argumentativo.⁴

Dentro de dicha secuencia narrativo-argumentativa, se refieren no solo acciones perpetradas por Cristo y los apóstoles, sino también por Eva, la Virgen María y María Magdalena. Por lo tanto, resulta ser una obra que nos permite analizar y comprender la complejidad del lugar y del rol asignados a la mujer no solo en estos acontecimientos relatados sino sus extrapolaciones hacia la sociedad coetánea, de acuerdo con la reconfiguración que efectúa Berceo de estas figuras bíblicas que efectúa Berceo. De manera preliminar, se puede hipotetizar que, como producto ejemplar de la devoción mariana del siglo XIII, *Loores* se adecuaría al abordaje tradicional de la representación de la mujer —como pecadora, débil y la tentación personificada— mientras exacerba la construcción hiperdúlica de María

2. Víctor GARCÍA DE LA CONCHA, «*Los loores de Nuestra Sennora*, un *Compendium Historiae Salutis*», *Berceo*, 94-95 (1978), pp. 133-189.
3. Asumimos la definición de 'plegaria' como tipo discursivo en las obras de Gonzalo de Berceo del estudio realizado por González: «el discurso-plegaria es aquel donde lo trascendente-santo se textualiza como alocutario, en segunda persona; lo trascendente se especifica como *trascendente-ascendente*, en tanto un emisor humano o terreno asciende hacia un receptor divino o celestial: «Yo, hombre, digo a Dios / los ángeles / los santos» (Javier Roberto GONZÁLEZ, *Plegaria y profecía. Formas del discurso religioso en Gonzalo de Berceo*, Buenos Aires, Circeto, 2008, p. 65).
4. GONZÁLEZ, *Plegaria y profecía*, ob. cit., pp. 123-124; María Belén NAVARRO, «La plegaria como macrodiscurso de *Loores de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo», *Signum*, Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM), vol. 17 (2016), Nº 2, pp. 120-142. <<http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/231>> [<https://doi.org/10.21572/2177-7306.2016.v17.n2.07>]

como madre virginal impoluta, cuyo modelo resultaría tan excelso que quedaría desvinculado de la 'mujer terrenal'.⁵ Sin embargo, se constatará que dicha tradición es reelaborada mediante ciertas innovaciones o matizaciones en lo que concierne al tratamiento de estas figuras bíblicas y la propia reflexión metadieгética que realiza el narrador acerca de sus consecuencias en lo que atañe al rol que debe desempeñar la mujer en la Iglesia.

En consecuencia, para analizar el tratamiento de la figura de la mujer será preciso detenerse a examinar aquellos pasajes que involucren personajes femeninos. Se han dividido en tres secciones: el contraste de las figuras de Eva y María, que se observa en varias instancias a lo largo del poema; la caracterización de la Virgen como personaje-actante en las cuaternas referidas a la vida de Jesús (estrofas 20-41) y la reflexión apologética sobre la función de las mujeres en la Iglesia en el episodio del Santo Sepulcro (estrofas 108-111).

1. EL CONTRASTE DE LAS FIGURAS DE EVA Y MARÍA

La oposición de las figuras de Eva y María es un tópico tradicional ya presente en la Patrística occidental⁶ y se extiende luego a los doctores de la Iglesia medievales, como San Bernardo de Claraval, uno de los responsables de la propagación de la doctrina y adoración marianas y posible fuente inmediata de Berceo.

En esta tipología se suele presentar a Eva como la mujer pecadora, la culpable de la Caída y por ello principalmente castigada por Dios en el *Génesis* 3, mientras María es la mujer sin pecado, la madre virginal que es instrumental para la redención dentro de una concepción teológica salvífica de recapitulación y recirculación basada en la restitución del orden por el binomio Adán-Jesucristo (1 *Cor.* 15: 21-22; 45). Esta vinculación de Eva y María es enfatizada con juego de palabras en latín: Eva-*Vae-Ave*. Por ejemplo, así lo sintetiza San Jerónimo: «Muerte

5. Jacques DALARUN, «La mujer a ojos de los clérigos» en *Historia de las mujeres. 2: La Edad Media*. Dirs. Georges DUBY - Michelle PERROT. Buenos Aires, Taurus, 2000, pp. 41-71; Chiara FRUGONI, «La mujer en las imágenes, la mujer imaginada» en *Historia de las mujeres. 2: La Edad Media*. Dirs. Georges DUBY - Michelle PERROT. Buenos Aires, Taurus, 2000, pp. 431-472.
6. Cfr. Jacques Paul MIGNÉ, *Patrologia latina Database*, s.1., Chadwyck-Healey INC., s.d.: Justino Mártir (*Dialogus cum Tryphone*, Cap. 100; PG 6,709-712.) San Irineo (*Adversus Haereses*, vol. 3, Cap. 22, n. 4; vol. 5, Cap. 1, n. 1; PL 0130-0202), Tertuliano (*De Carne Christi*, Cap. 17; PL 2,827-828) San Ambrosio (*De Mysteriis*, cap. 3, n. 13; PL 16, 410.19; *De institutione virginum*, Cap. 13, n. 81, PL 16, 339) Jeronimo (*Epist.* 22, 211; PL 22, 408).

por Eva, vida por María»,⁷ como también San Agustín: «de la misma manera que por una mujer nos vino la muerte, también por una mujer nos nazca la vida».⁸

Berceo retoma este contraste en *Loores de Nuestra Señora*, en general respetando las nociones tradicionales básicas. El primer pasaje donde se observa es en la cuarta estrofa del poema, donde comienza la secuencia narrativo-argumentativa incrustada mediante un relato sumario de la Caída:

«Cuand' engañó la sierpe los parientes primeros
e los sacó de seso con sermones arteros,
de ti s' temieron luego los falsos lesongeros,
mas non fueron del tiempo nin de hora certeros» (LNS⁹, 4)

Obsérvese que no se le adjudica a Eva la responsabilidad individual de la desobediencia, sino que se alude a 'los parientes primeros' en grupo y se señala la habilidad de la serpiente para persuadirlos a ambos, tanto a ella como a Adán. En la misma estrofa, ya se anuncia proféticamente lo que será uno de los ejes temáticos del poema: la restauración de la Caída mediante la contraposición de Cristo con Adán y de María con Eva.

Aún más explícita es la siguiente estrofa, donde se declara que María es absolutamente instrumental para la salvación:

«Patriarchas e profetas, todos de ti dissieron,
ca por Spíritu Sancto tu virtut entendieron;
profecías e signos todos por ti ficiéron:
que cobrarién por ti los qu'en Adán cayeron» (LNS, 5)

El verso 5d es la primera mención al rol corredentor de la Virgen e implícitamente alude a la contraposición tradicional Eva-María al proponer una María intercesora, restituidora del orden trastocado por Eva y Adán, tal como explica Carol: «María, como nueva Eva, al representar a la humanidad cuando consintió en la encarnación y al ofrecer la víctima en el calvario, reparó el daño causado por Eva».¹⁰ Subyace en esta dicotomía Eva-María la idea cardinal de una restaura-

7. Jerónimo, *Epístola* 22, 211; PL 22, 408.

8. Agustín, *De agone christi*, Cap. 22; PL XL, 303.

9. Gonzalo de BERCEO, *Loores de Nuestra Señora*. Ed. Nicasio SALVADOR MIGUEL. En Gonzalo de Berceo. *Obra completa*. Coordinado por Isabel URÍA. Madrid: Espasa Calpe, 1992, pp. 859-931. En lo sucesivo, se utilizará la abreviatura LNS para aludir a esta edición y, luego, aparecerá indicado el número de estrofa.

10. J.B. CAROL, *Mariología*, Madrid, BAC, 1964, p. 36.

ción por un proceso de correspondencia invertida: la misma naturaleza que causó la caída debe levantarse, en otras palabras, a través de una virgen.¹¹

Durante el poema, Berceo recurre a esta contraposición María-Eva en dos ocasiones adicionales: para un argumento laudatorio en la conclusión y para la apología ante el Santo Sepulcro, de la cual nos ocuparemos en el último apartado.

En la conclusión del poema, Berceo se dirige plenamente a María, su alocutaria, para alabarla y pedirle que medie a favor de la humanidad y de él en el momento del Juicio Final. Entre los argumentos que presenta, utiliza la imagen de la flor:

«Dulce es el tu nombre, dulce toda tu cosa;¹²
salió, cuand' Tú naciste, de la espina rosa;
Tú abrist' los misterios como natural cosa,
a ti recebió Christo para ser su esposa» (LNS, 204)

Se recurre a la imagen de la rosa,¹³ que se contrapone a la espina, como signos respectivos de María y Eva en la historia de la Salvación desde la alegoría del

11. CAROL, *Mariología*, ob. cit., pp. 37, 112-115; DALARUN, «La mujer a ojos de los clérigos», ob. cit., pp. 45-50; HILDA GRAEF, *La mariología y el culto mariano a través de la historia*. Barcelona, Herder, 1968.

12. La dulzura como naturaleza mariana es destacada tradicionalmente por la oración del *Salve*.

13. La rosa deviene en la cultura cristiana como un símbolo de variados referentes. Según el clásico estudio de Charles Joret, la rosa aparece en San Basilio y San Ambrosio primero como parte del Paraíso terrenal, por lo cual designa el premio de toda acción noble y bella; especialmente la rosa roja como componente de la corona de aquellos que triunfaron en la persecución, como recompensa por su muerte, por ejemplo, para San Cipriano y San Jerónimo. San Agustín destaca la significación de la pureza impoluta de la fe del mártir. Respecto al segundo referente simbólico, que opera por extensión, la rosa roja se identifica con Cristo y la Pasión, por asociación con el color de la sangre, de los tormentos y llagas de la Cruz que posibilitaron la redención; entonces, resulta símbolo de la victoria sobre el dolor y la muerte: En cuanto al tercer referente, se asocia a María, por su gracia plena, la reina de las flores que sale de las espinas (Eva, el pueblo judío). Como fuente probablemente inmediata de Berceo, es importante destacar que San Bernardo escribe sobre estos dos últimos referentes simbólicos, pero difunde especialmente la identificación de María con la rosa –roja y blanca– en *De beata Maria virgine* (Cfr. Charles JORET, *La Rose dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, París, Émile Bouillon, 1892, pp.231-284). En el contexto de esta nota, es preciso además enmendar una afirmación de Joret respecto a nuestro autor: en su examen de las referencias literarias, él indica que « Il s'en faut qu'on trouve dans l'ancienne poésie religieuse de l'Espagne ou de l'Italie cette abondance de comparaisons entre la Vierge et la rose; Gonzalo de Berceo les ignore complètement » (JORET, *La Rose dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, ob. cit., p. 256). Se puede observar que el desconocimiento de Berceo acerca del simbolismo mariano y cristológico de la rosa no era absoluto, ya que aparece al menos en el verso 204b de LNS que nos ocupa. Sin embargo, sí es cierto que no hemos encontrado otras referencias en sus obras ni tampoco comenta la asociación en esta cita, aunque sí explora varios semas compartidos con el símbolo de la flor en otras cuadernas.

árbol del pecado que se transfigura en árbol de salvación.¹⁴ Por sus características botánicas, la rosa remite asimismo al cinco, número mariano por excelencia.¹⁵ Es la reina de las flores: María sobresale en el jardín sobrenatural de Dios por su plenitud de gracia, por la multitud y perfección de sus virtudes, como se indica en 205c. Su perfume dulce indica su santidad (especialmente representa la virtud de la caridad), designa la tierra feliz y fecunda, la tierra prometida,¹⁶ por lo cual conduce al reino celestial, tal como enseña San Pablo a los cristianos en la *Segunda Carta* a los Corintios: «Porque nosotros somos la fragancia de Cristo al servicio de Dios, tanto entre los que se salvan, como entre los que se pierden: para estos, aroma de muerte, que conduce a la muerte; para aquellos, aroma de vida, que conduce a la Vida» (2 *Cor.* 2, 15-16).

La figura de la flor empleada en la estrofa 204 guarda resonancias con una aplicación previa en el poema, aunque en tal caso se trataba de una figura cristológica: la vara de Jesé. En las estrofas 8-9 se describe cómo de ella brotará una flor:

«En ti s' cumplió, Señora, el dicho d' Isaía:
que de radiz de Yesse una verga saldría,
e flor cual non fue vista dend' se levantaría,
Spíritu con siet' dones en la flor posaría.
Madre, Tú fust' la verga, el tu fijo la flor
que resucita muertos con su suave odor,
saludable por la vista, vidable por sabor
pleno de los siet' dones, sólo d' ellos dador» (LNS, 8-9)

Esta figura tiene su fuente en *Isaías* (11, 1-3); tradicionalmente no se refería a María, sino a Cristo, anunciando la pertenencia del Mesías al linaje de David, hijo de Jesé.¹⁷ Sin embargo, Berceo la retoma poéticamente para retratar la causalidad de María y Jesús. Se describe la flor con cualidades plenamente simbólico-alegóricas, a partir de los sentidos: el suave aroma, poder milagroso con el

14. GARCÍA DE LA CONCHA, «*Los loores de Nuestra Sennora...*», art. cit, p. 184; Jesús MENÉNDEZ PELÁEZ, «La tradición mariológica en Berceo», en *Actas de las Terceras Jornadas de Estudios Berceanos*. Ed. Claudio GARCÍA TURZA. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1981, pp. 113-127.

15. Su cáliz consta de cinco piezas de color verde. Su corola está formada también por cinco pétalos regulares —o múltiplos de cinco—. El androceo está compuesto por numerosos estambres dispuestos en espiral, generalmente en número múltiplo de los pétalos.

16. Jean CHEVALIER, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986, p. 710.

17. Alan DEYERMOND, «Observaciones sobre las técnicas literarias de *Los Loores de Nuestra Señora*», en *Actas de las III Jornadas de Estudios Berceanos*, ed. Claudio GARCÍA TURZA. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1981, pp. 57-62.

cual resucitará muertos (*LNS*, 9b); la vista, que brinda salud –figurativamente, la salvación– y sabor, que es ‘vidable’ (*LNS*, 9c), en otras palabras, grato, pero literalmente ‘que da vida’. Vuelve a resaltar luego los siete dones de la flor (*LNS*, 9d) en correspondencia con lo ya anunciado en 8d.

Tanto en las estrofas 8-9 como en la 204 se señala una fuente caracterizada como adversa –la espina, la verga– para un fruto –la flor, la rosa–; en un caso, para recapitular la restauración Eva-María, en el otro para reflexionar sobre los efectos de la encarnación: Jesucristo restituye a todo el género humano. En ambos casos, el narrador no desprecia la naturaleza femenina, sino la naturaleza humana en general, la naturaleza caída que se ha recuperado gracias a María y a Jesucristo.

Asimismo, cabe señalar que la contraposición de Adán-Cristo también es recurrente en el poema, por ejemplo: «cóm’ cobrass’ don Adam el bien qu’ avíe perdido» (*LNS*, 19d), «Viernes fue aquel día, siempre será nombrado: / en tal mesmo día fue Adán engañado, / fue por salvar el mundo Christo crucificado» (*LNS*, 66abc). En otras palabras, en ningún momento Berceo responsabiliza exclusivamente al linaje femenino de la Caída: su mirada es más amplia, se encuentra reflexionando sobre la historia de la salvación de la humanidad toda.

2. LA CARACTERIZACIÓN DE LA VIRGEN COMO UN PERSONAJE-ACTANTE EN LAS ESTROFAS 20-41

Al referir los eventos del nuevo *Testamento*, María ya no es solo figura o la alocutaria,¹⁸ sino que se torna a nivel textual un personaje-actante, con acciones, emociones e intencionalidades propias. La fuente de Berceo para relatar la vida de Jesucristo es plenamente bíblica; sin embargo, se permite realizar algunas interpretaciones en las cuales construye una María no tan pasiva o indocata.

18. Se emplea el término ‘alocutario’, propio de la pragmática del discurso y de la teoría del diálogo, para discernir entre aquel a quien explícitamente se habla, designándolo mediante marcas discursivas inequívocas como interlocutor y aquel para quien se habla, esto es, aquel que aun sin ser designado como interlocutor se espera que reciba en última instancia nuestro mensaje –el *destinatario*– (STATI *apud* GONZÁLEZ, *Plegaria y profecía*, ob. cit., p. 61). Dentro del marco del cristianismo católico, es evidente que «el destinatario último de toda plegaria es Dios, pero es también posible, conveniente y lícita la *plegaria de intercesión*, esto es, aquella plegaria que toma como alocutario directo de la apelación a un santo en el cielo, a un ángel o a un ánima del Purgatorio, para que éstos intercedan ante Dios por nuestros pedidos y lleven hasta Él nuestro arrepentimiento, nuestras gracias o nuestra alabanza» (GONZÁLEZ, *Plegaria y profecía*, ob. cit., p. 27).

En primer lugar, Berceo destaca en la estrofa 24 que la aceptación de María del designio divino, sobre todo ante la Anunciación del ángel Gabriel, fue plena y consciente:

«Mensaje recibiste con muy grant umildat,
lo que diz' conociste que era la verdat;
la maña preguntaste de la tu preñedat;
respondió e te dixo toda certenidat» (*LNS*, 24)

Se le reconoce a María la capacidad no solo de reconocer la Verdad –lo cual resalta en el poema por su contraste con los judíos que niegan a Jesucristo, retratados en los versos 15cd y 17d–, sino también su lealtad y obediencia en la estrofa 20, al tomar su voto de castidad por propia voluntad y acatarlo –implícitamente contraponiéndola con la desobediencia de la Caída–:

«Aquel tan grant secreto Tú l' ovist' a saver;
por end', te fizo Dios de los reís naser;
voto de castidat te plogo prometer.
¡Bien te curieste, Madre, de no lo desfacer!» (*LNS*, 20)

Pero no solo María acepta el designio divino: también acata los preceptos bíblicos y cumple las profecías no intuitivamente o por naturaleza, sino con conocimiento, tal como relatan las estrofas 33 y 34.

«Al cuarenteno día de la su parición,
ofreciste'l en templo, recibio'l Simeón;
mucho l' plogo con Elli, dioli la bendición;
nunca fue ofrecida tan rica oblación» (*LNS*, 33)

«Madre, d' aqueste passo profetó Malachías
cómo vernié al templo el amado Mesías;
e Tú, como saviés leyes e profecías,
Tú lo fuisti cumpliendo como venién los días» (*LNS*, 34)

Al plasmar la relación con Jesús, se describe su cuidado en lo que concierne a la dependencia del niño con respecto a su madre, pero al mismo tiempo se genera un contrapunto con el gobierno celestial y jerárquico de Jesucristo en tanto persona divina, como bien señalan los versos 30d y 41cd. Las cuestiones humanas le incumben a María, lo durable a su Hijo:

«Siete días passados, vino la luz octava,
circuncidest' el niño, como la ley mandava;
Tú faciés el misterio, mas Elli lo guïava,
Tú cevavas a Elli, Él a ti governava» (LNS, 30)

«En todas las haciendas, Madre, mientes paravas,
de dichos nin de fechos nada non olvidavas;
en las humanas cosas al fijo ministravas,
en las que son durables a Él te comendavas» (LNS, 41)

El poema prosigue con el relato de la vida pública de Jesús, centrándose en su ministerio y en los milagros, sin señalar mayor intervención de María hasta el Viernes Santo. En otra obra, *El duelo de la Virgen*, Gonzalo de Berceo profundizará sobre la experiencia de María durante la crucifixión. En *Loores* solo le dedica una estrofa, la 70, donde se describe la *compassio* mariana: el dolor compartido de la Madre en la Cruz, al contemplar la muerte de su hijo, tal como había profetizado Simeón:

«Madre, la su dolor a ti mal quebrantava;
el gladio del tu fijo la tu alma passava;
lo que disso el viejo por verdat se provava:
tal madre por tal fijo, ¿qué mira si s' quexava?» (LNS, 70)

Posteriormente se indica el episodio de la encomienda a Juan, a partir de la cual se propone la maternidad espiritual de María, fundamento de su rol intercesor por la humanidad.

«Entre todas las cuitas a ti non olvidó;
el dicho de las bodas y' te lo recordó;
al qu' Elli más amava, a Él te comendó;
bien fust' acomodada, mas Él bien te guardó» (LNS, 71)

Sin embargo, en esta estrofa Berceo no se focaliza en el beneficio que este hecho tendrá para la humanidad –ya lo hará en otras cuadernas¹⁹ de la plegaria final–; por el contrario, interpela a María como objeto: Jesús la cuida a ella al en-

19. Cfr. «Varones e mugieres por Madre te catamos / [...] peccadores e justos tu merced esperamos» (LNS, 218ac), «En la venida, Madre, que ficiemos primera, / por ond' la salut vino, Tú nos fiusti carrera; / en la segunda, Madre, Tú nos sēy obrera, / que non seamos presos en la mortal murera» (LNS, 198).

comendarla a Juan, en otras palabras, se retrata sutilmente a un hijo preocupado por su madre, por abandonarla y dejarla sola. Esto es reformulación del autor que, si bien se inspira en el episodio bíblico, decide no utilizar las palabras exactas, ni el mismo enfoque.²⁰

3. LA REFLEXIÓN APOLOGÉTICA SOBRE LA FUNCIÓN DE LAS MUJERES EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN (ESTROFAS 108- 111).

Luego de narrar el entierro y presentar una meditación acerca del simbolismo del domingo,²¹ entre las estrofas 109-111 se reflexiona sobre el papel de las mujeres en la Iglesia a partir de ser un grupo de ellas las encargadas de descubrir y anunciar la Resurrección, lo cual es relatado en la estrofa 108:

«Unas buenas mugieres del sepulcro vinieron,
estas nuevas tan buenas ellas nos la dixieron,
cataron el sepulcro, la mortaja vidieron
saludes especiales a Peïdro traxieron» (*LNS*, 108).

Se destaca de ellas la cualidad de la bondad, pero no se indica su identidad. Solo se menciona a Pedro, alusión privilegiada que se repetirá en 113b, 117c y 126a, con la intención de resaltar su protagonismo en esta etapa de gestación y expansión de la Iglesia.

A partir del anuncio de la Resurrección a cargo de este grupo femenino, se introduce una digresión que discurrirá por los cauces de una breve apología en tanto que el poeta afirma que, gracias a esta acción principal encomendada a las mujeres y la aceptación de María del designio divino, se restituye el pecado original, esta vez sí responsabilizando exclusivamente a Eva, tal como se señala en la estrofa 109:

«A la mugier en esto grant gracia li acrovo,
todo l' á mejorado el tuerto que nos trovo;

20. Cfr. Juan Antonio RUIZ DOMÍNGUEZ, *La historia de la salvación en la obra de Gonzalo de Berceo*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1990.

21. En otro artículo, analizamos la funcionalidad de estos segmentos subordinados de carácter expositivo de *LNS*, articulados como realce retórico de la perfección de la historia de la salvación, por lo tanto, resultan énfasis de la finalidad laudatoria del macrotexto. Cfr. María Belén NAVARRO, «La heterogeneidad de los enunciados expositivos en *Loores de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo», *Hesperia: Anuario de filología hispánica*, N° 20, 1 (2017), pp. 59-76. <<http://revistas.webs.uvigo.es/index.php/AFH/article/view/1306>>.

en esto con lo ál grant privilegio ovo:
por mugieres al mundo grant alegría crovo» (*LNS*, 109).

El eje de restauración Eva-María y Adán-Cristo, profetizado desde la quinta estrofa, encuentra su realización en este otro aspecto vinculado con el linaje humano y, ahora sí, particularmente al género femenino en la estrofa 110:

«Si por mugier füemos e por fuste perdidos,
por muger e por fuste somos ya redimidos;
por esos mismos grados que fuemos confundidos,
somos en los solares antigos revestidos» (*LNS*, 110).

Berceo destaca la correspondencia de la economía de la salvación siguiendo los tópicos tradicionales: la mujer pecadora, Eva, es restituida por la mujer im-poluta, María, instrumental para la encarnación del Verbo. En lo que respecta al 'fuste' (*LNS*, 110a), se refiere a los elementos tradicionales básicos de la liturgia pascual: en primera instancia representa al árbol de la ciencia del Bien y del Mal del Paraíso y, en segunda instancia, la Cruz.²²

Como *conclusio* de esta apología se dirige el poeta a la mujer por excelencia, María, en la estrofa 111:

«Madre, el tu linaje mucho es enalçado;
si Eva falta fiço, Tú lo as adobado;
bien paresce que Christo fue vuestro abogado;
por ti es tu linage, Señora, desreptado» (*LNS*, 111).

Estas afirmaciones sobre la naturaleza de la mujer no son delegadas discursivamente, sino que las asume el propio narrador extradiegético y no se circunscriben al hecho bíblico puntual, sino que se hace extensivo al presente extratextual al utilizar el correspondiente tiempo verbal que lo actualiza. A diferencia de otros autores, en los cuales la devoción mariana disoció a María de su condición humana y femenina para enaltecerla en términos beatíficos, Berceo considera que, gracias a su rol en la historia de la salvación, todas las mujeres han sido liberadas de culpa y que el mismo Cristo las defiende al elegir las primeras testigos de la Resurrección.

Esta elección privilegiada se repetirá en las dos primeras apariciones, previas a la Ascensión, que Berceo relata en la estrofa 125:

22. GARCÍA DE LA CONCHA, «*Los loores de Nuestra Sennora...*», art. cit., p. 172.

«La Santa Magdalena fue d'esto emprimida,
cuand' ant' el sepulcro estava desarrada;
aresció a dos fembras la segunda vegada,
del santo monumento cuando facién tornada» (LNS, 125)

El poeta llama a Magdalena por su nombre y le agrega el título de 'santa', sin detenerse en las circunstancias, mientras que en la segunda aparición opta por no asignarles una identidad a las dos mujeres, quizás por las discrepancias entre los evangelios.²³ A pesar de los pocos rasgos puntualizados, Berceo claramente diferencia a María de Magdala, a quien llama 'santa'—recuérdese que es de quien Jesucristo expulsa los siete demonios, quien lo sigue hasta el Calvario y resulta ser la primera testigo de su resurrección—, de la pecadora por adulterio, anónima y arrepentida en la casa del fariseo Simón, cuyo episodio se relata en los versos 52abc, resaltando su devoción y la misericordia de Jesucristo:

«Oyó la cananea, salvó la condenpnada,
la que por adulterio de morir fue judgada,
la pecadriz devota non fue d'Él repoyada» (LNS, 52abc).

La última mujer retratada en *Loores de Nuestra Señora* ya no es una figura bíblica, sino una santa: María Egipcíaca. Se la nombra dentro del grupo de *exempla* de pecadores que han encontrado la salvación gracias a la mediación de la Virgen María:

«María Egiptiana, pecadriz sin mesura,
fue renciliada ante la tu figura;
en ti trobó consejo de toda su rencura;
Tú li sobreleveste toda su fiadura» (LNS, 201)

CONCLUSIONES

Loores de Nuestra Señora es un poema religioso fruto de la devoción mariana promovida durante los siglos XII-XIII. Como clérigo secular de un monasterio benedictino de La Rioja, Gonzalo de Berceo se nutre de una tradición bíblica,

23. *Mateo* 28:1-10 señala que María Magdalena y la otra María fueron a ver el sepulcro y que Jesús les salió al encuentro. Marcos solamente afirma que Jesús se encontró con María (*Marcos* 16: 10). Lucas identifica a María Magdalena, a Juana y María, madre de Jacobo (*Lucas* 24:8-11). Juan solo se refiere a María Magdalena (*Juan* 20, 14-18).

patrística y eclesiástica previa que construye a Eva como la figura de la pecadora, culpable de la Caída, y a María, como la mujer que restituye a la humanidad, Reina de los Cielos y Madre de Dios. No obstante, respecto de este eje de contraste, el poeta se permite algunas matizaciones del material hipertextual bíblico: no responsabiliza exclusivamente a Eva del pecado original cuando relata la Caída ni tampoco ‘diviniza’ a María al punto extremo de disociarla de su género, sino que por el contrario se enfatiza que gracias a ella el linaje femenino se ha redimido. Asimismo, se retrata su papel cotidiano de madre en las primeras estrofas en las que se relata la vida de Jesús; no es solamente receptiva del designio divino, sino que es actante: actúa concientemente según las leyes y profecías del *Antiguo Testamento*.

En tanto su condición inmaculada no es emulable porque se debe a la gracia divina, Berceo no propone la vida de María en *LNS* como modelo: no realiza ningún tipo de enunciado directivo al interlocutor no-santo, a pesar de no escalearle las oportunidades para efectuar una valoración acerca de los tres estados femeninos –virgen, casada, viuda–. Sí se detiene en loar su fe, subrayando su obediencia al designio divino –y la virginidad como su signo pleno–. Tales rasgos sí podrían resultar ejemplares, pero no se los presenta como tal en el plano discursivo explícito; en este caso, los efectos moralizantes o didácticos devienen indirectamente por los efectos perlocutivos de la alabanza, que superan las intenciones del autor.²⁴

Sin embargo, el punto más interesante del tratamiento del papel de las mujeres en *Loores de Nuestra Señora* se presenta en la reflexión metadiegetica ante el Santo Sepulcro. En primer lugar, se trata de una digresión totalmente voluntaria del poeta, no exigida por el hipertexto ni por el género textual, ni siquiera por la finalidad global de la obra. Procede de la misma manera que para destacar el simbolismo del domingo o de Pentecostés: quiere resaltar la significancia de un hecho de la historia de la salvación. Estas meditaciones del narrador se subordinan pragmáticamente a la alabanza del macrotexto, dado que resaltan la absoluta coherencia, correspondencias y paralelismos de la economía salvífica, en este caso, los motivos por los cuales Jesucristo decide delegar en las mujeres el anuncio de

24. En una aclaración similar, pero respecto a la discutida ejemplaridad de los milagros marianos de Berceo, González explica estos efectos perlocutivos de la alabanza como macroacto de habla discursivo: «Es precisamente en los efectos perlocutivos, la dimensión que escapa a las intenciones del emisor y que se infiere a partir de los reales y concretos efectos que ha logrado producir en los receptores, [...] donde puede radicar cierta cuota, siempre limitada y aleatoria, de ejemplaridad didáctica, lo cierto es que la alabanza en que consiste el discurso puede resultar en algún caso “contagiosa” para algún individual receptor y puede ser tenida por imitable, por lo cual deviene secundaria y ocasionalmente en ejemplar» (Javier Roberto GONZÁLEZ, *Los Milagros de Berceo: alegoría, alabanza, cosmos*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2013, p. 157).

su Resurrección y elegir las primeras testigos de sus apariciones, además de sumar otro argumento para exaltar el papel de María.

Para algunos historiadores²⁵ consideran que hay que ser precavidos con la evaluación de los efectos que la devoción mariana o el modelo cortés hayan podido tener en la revalorización de la mujer en la Edad Media, dado que la idealización literaria responde a una construcción ficcional de autoría masculina. Sin embargo, concordamos con Le Goff en que, si bien María no es emulable —y en el caso de Berceo, ni siquiera la presenta como tal—, la devoción mariana posibilita «la irradiación de una figura femenina en el mundo divino y humano de la sociedad medieval», lo cual abre las puertas para reflexionar sobre el papel de las mujeres en la sociedad y en la Iglesia.²⁶ La breve apología de *Loores* puede no parecernos novedosa desde nuestras circunstancias o incluso comparada con otras apologías medievales posteriores, pero en su contexto de producción sí lo era. Es la primera obra literaria de autor conocido en castellano que efectúa este planteo a favor de la mujer como integrante de la Iglesia, tan pecadora pero redimible como cualquier hombre —tal como es el caso de la mujer anónima de la estrofa 52, María Magdalena o Santa María Egipciaca—, defendida por Jesucristo y respaldada por una María, que es Madre de Dios y también es una mujer terrenal.

25. Cfr. DALARUN, «La mujer a ojos de los clérigos», ob. cit.; FRUGONI, «La mujer en las imágenes, la mujer imaginada», ob. cit.; Georges DUBY, «El modelo cortés» en *Historia de las mujeres. 2: La Edad Media*. Dirs. Georges DUBY, Georges - Michelle PERROT. Buenos Aires, Taurus, 2000, pp. 319-339.

26. Jacques LE GOFF, ¿*Nació Europa en la Edad Media?* Barcelona, Crítica, 2003, p. 71.