

ACTAS DEL
VIII CONGRESO INTERNACIONAL
DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE
LITERATURA MEDIEVAL

SANTANDER

22-26 de septiembre de 1999

PALACIO DE LA MAGDALENA

Universidad Internacional

Menéndez Pelayo

Al cuidado de

MARGARITA FREIXAS Y SILVIA IRISO

con la colaboración de Laura Fernández

CONSEJERÍA DE CULTURA
DEL GOBIERNO DE CANTABRIA
AÑO JUBILAR LEBANIEGO
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL
SANTANDER

•MM•

ACTAS DEL
VIII CONGRESO INTERNACIONAL
DE LA
ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE
LITERATURA MEDIEVAL

SANTANDER

CONSEJO DE ASESORES
FACULTAD DE LA MAGISTERIA
UNIVERSIDAD DE CANTABRIA
SANTANDER

Alcaldes de

MARGARITA BRIBAS Y SILVIA BRISO
con la colaboración de la Asociación de la Universidad

@ Asociación Hispánica de Literatura Medieval

Depósito legal: SA-734/2000

Carolina Valcárcel

Tratamiento de textos

Gráficas Delfos 2000, S.L.

Carretera de Cornellá, 140

08950 Esplugues de Llobregat

Impresión

ENTRE LA AFLICCIÓN Y LA GLORIA: CUERPO E IDEOLOGÍA EN LAS VIDAS DE SANTOS DE GONZALO DE BERCEO

MARÍA CRISTINA BALESTRINI

Universidad de Buenos Aires

ES CONOCIDA la idea de que la Edad Media asiste a la «derrota doctrinaria de lo corporal»: ¹ especialmente en el discurso religioso, el cuerpo es objeto de repulsa, e incluso de negación; paradójicamente el cristianismo sostiene que las almas se salvarán junto con los cuerpos.

Jurij Lotman, en su análisis del funcionamiento de la semiosis en distintos períodos de la cultura, señala que en la especial concepción de la realidad de las culturas que privilegian las relaciones de tipo simbólico, como lo es la Edad Media, zonas importantes de la experiencia quedaban relegadas al campo de lo «no existente» por considerárselas desprovistas de significación; ² tal sería el caso del cuerpo y de los fenómenos de la vida biológica, pese a tratarse de realidades inmediatas para cualquier ser humano.

No obstante, el mismo Jurij Lotman reconoce que en cuanto se observa qué sucede en la ficción resulta necesario limitar el alcance de su formulación, pues se dan casos como el de la poesía épica, en la que algunas partes del cuerpo (como por ejemplo el brazo del caballero en la batalla) sí han adquirido peso significativo, generalmente por haberse asociado con algún valor que ha asegurado su inclusión en el campo de los «hechos con significado», entendido como «el campo de lo existente».

¹ J. Le Goff, «Algunas observaciones sobre cuerpo e ideología en el Occidente medieval», en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, pp. 40-43.

² J. Lotman, «El problema del signo y del sistema sémico en la tipología de la cultura anterior al siglo XX», en *Semiótica de la cultura*, Cátedra, Madrid, 1979, p. 44. Lotman afirma que por ser una cultura que en la construcción de su modelo del mundo privilegia las relaciones de tipo simbólico, se nota una tendencia a separar la esencia real de los fenómenos de su esencia sémica; esto determina una división de la realidad en dos grupos contrapuestos: los fenómenos con significado, preferentemente con significado simbólico, y los fenómenos de la vida práctica, entre los que como es de esperar se encuentra todo lo relacionado con la realidad biológica. Agrega que estos hechos «era como si no existieran», formaban parte de un vasto conjunto de hechos desprovistos de significación.

María Corti, en su trabajo «Structures idéologiques et structures sémiotiques au XIII^e siècle»³ retoma y amplía las conclusiones de Jurij Lotman sobre el funcionamiento de las cosas percibidas en tanto símbolos en el seno de la cultura medieval de los siglos XII y XIII. Dice María Corti que «si las *res* cuentan a nivel existencial, sólo los *signa* comunican el conocimiento, existen a nivel cultural». Los *symbola* son una categoría de *signa* en tanto producen y comunican una forma de conocimiento, y ayudan a aprehender de alguna manera el mundo invisible.⁴ Ésta es, al parecer, la caracterización que más conviene para analizar la representación del cuerpo en los textos que aquí nos ocupan: el cuerpo percibido como uno más entre los *symbola*.

La mencionada desvalorización del cuerpo no implica, sin embargo, que no esté presente. En las vidas de santos de Gonzalo de Berceo encontramos una gran cantidad de situaciones en las que el cuerpo está involucrado: enfermos epilépticos, ciegos, tullidos, posesos gesticulantes, santos solitarios que padecen frío y ayuno o personas en trance de muerte son sólo algunas de las variantes de una rica galería de representaciones que remiten a lo corporal. De más está aclarar que tal profusión de cuerpos en estos textos no comporta reivindicación alguna,⁵ pues de acuerdo con lo expuesto más arriba, lo que importa es su lugar como instancia de comunicación de un universo abstracto que se hace perceptible a través de él. Nos interesa aquí rescatar el estatuto semiótico del cuerpo, que en ningún caso aparece como realidad válida en sí misma.

En tanto signo, su valor es ambiguo, pues forma parte de la construcción de un discurso en el cual es muy fuerte la apelación a lo espiritual, pero en donde con frecuencia lo espiritual está expresado a través de la realidad corporal. En este sentido, podemos hablar de un cuerpo «mitologizado», ya que aparece convertido en significativo articulado con una significación que, en principio, le es ajena, y que está culturalmente motivada.

La literatura, y en particular la literatura de entretenimiento, rescata en ocasiones la representación del cuerpo, aunque de manera parcial y muy sujeta a convencionalismos; en ningún caso se trata de una representación realista ni exhaustiva. En las vidas de santos, a fuerza de negarlo, castigarlo y exponerlo a sufrimientos, está indisolublemente asociado a la figuración del camino de santidad de los personajes.

En esta construcción de un discurso de lo espiritual, pero fuertemente mezclado con la alusión a las realidades concretas, el cuerpo del santo constituye un elemento altamente significativo para el relato al ser el punto en el que converge el universo de los valores religiosos con el mundo perceptible, material e inmediato. La representación de lo corporal permite explotar su valor a nivel iconográfico como un recurso

³ M. Corti, «Structures idéologiques et structures sémiotiques au XIII^e siècle», *Travaux de Linguistique et Littérature Médiéval*, XVI (1978), pp. 93-105.

⁴ M. Corti, «Structures», p. 94.

⁵ La exaltación del cuerpo es un patrimonio recobrado por la literatura de entretenimiento. Cf. D. Régnier-Bohler, «Ficciones. Exploración de una literatura», en G. Duby-Ph. Ariès, dirs., *Historia de la vida privada*, IV, Taurus, Madrid, 1988, cap. 1, p. 55.

más al servicio de la claridad y de la falta de ambigüedad que caracterizan a estas historias en vistas de sus propósitos didácticos y edificantes.

II. Uno de los problemas que plantea el cuerpo en tanto signo es el del encauzamiento de sus potencialidades sémicas: ¿cómo lograr que su capacidad referencial se ponga al servicio de la actualización de un paradigma axiológico? En términos de representación literaria, esto plantea un desafío cuya solución por parte de Gonzalo de Berceo intentaremos abordar siquiera parcialmente.

En primer lugar, vemos que estos textos remarcan continuamente la irreductible diferencia cualitativa que existe entre los santos y los devotos a los que asisten,⁶ y el cuerpo constituye uno de los pilares sobre los que se asienta la presentación de esa diferencia. En ambos casos, hay un denominador común en su construcción que es la concepción del cuerpo como espacio; ese espacio será cerrado o abierto según refiera al santo o al común de la gente, y dará lugar a una serie de predicados asociados con él.

El cuerpo del devoto, por ser espacio abierto, es también ambivalente, pues puede funcionar como receptáculo de la actividad del demonio tanto como de las acciones del santo. La presencia de fuerzas maléficas en el cuerpo, que como es de suponer están asociadas con la enfermedad, está a menudo representada en términos de invasión de un espacio que, una vez efectuada la cura, es ocupado nuevamente por su legítimo dueño. En la *Vida de San Millán de la Cogolla* (en adelante, *VSM*) encontramos un pasaje muy ilustrativo en el relato de la liberación del siervo de Tüencio de los cinco diablos que lo habitan:

Disso el omne bueno: «Cosa es desaguisada,
seer tan malos uéspedes en tan buena posada;
casa es de Dios ésta con crisma consegrada
mal es qe tan grand tiempo estido violada» (166).⁷

La designación del cuerpo a través de términos como «casa», «posada» o equivalentes, que cuenta con una larga tradición, se emplea con frecuencia en los textos de Gonzalo de Berceo. Así, Santo Domingo de Silos «non quiso el campo élli desamparar» (*Vida de Santo Domingo*, en adelante, *VSD*, 416c).⁸ Más adelante, uno de los diablos que echa en una de sus curaciones se enfurece porque «contava que era fuera de la maisón» (*VSD*, 686d), y se da cuenta de que «avié la posada que tenié, a perder» (*VSD*, 691d). En *VSM* (159d), el santo hace una plegaria porque el cuerpo de un clérigo

⁶ Cf. M. Alvar, «Gonzalo de Berceo como hagiógrafo», en Gonzalo de Berceo, *Obra completa*, Espasa-Calpe y Gobierno de La Rioja, Madrid, 1992, pp. 29-59.

⁷ Las citas de la *Vida de San Millán de la Cogolla* (*VSM*) están extraídas de la edición de B. Dutton, en Gonzalo de Berceo, *Obra completa*, pp. 125-256.

⁸ Las citas de la *Vida de Santo Domingo de Silos* (*VSD*) proceden de la ed. de A. Ruffinatto, en G. de Berceo, *Obra completa*, pp. 251-453.

endemoniado «non sea posada de uésped tan sañoso». Previsiblemente, las acciones de *entrar-salir* están implícitas en escenas de enfermedad o de curación: en la *VSD*, por ejemplo, el gotoso Garci Muñoz, sufre debido a que «nin escantos, nin menges, nin cirio nin oblada/ por ninguna manera nol trobavan entrada» (403cd); en *VSM*, tras una misa de exorcismo oficiada por el santo, «fue el mal enemigo fuera de la posada» (180b).

Frente a los demás, el cuerpo del santo aparece como espacio cerrado, unívoco y entero. La única apertura que experimenta es de índole intelectual, y se da exclusivamente en dirección a lo alto, a través de la plegaria o del sueño visionario que es también una corroboración de la santidad, un reconocimiento por parte de Dios de la extraordinaria virtud del personaje, como lo demuestran estos versos del *Poema de Santa Oria* (en adelante, *PSO*):⁹

Tanto fue Dios pagado de las sus oraciones
que li mostró en Cielo tan grandes visiones (27ab).

Tanto el cuerpo del santo como el del enfermo están designados en el texto como «prisión»; se trata, como veremos, de prisiones interpretadas en dos sentidos muy diferentes.

En *VSM*, por ejemplo, se dice de una mujer tullida «yazié la mezqiniella muy mal encarcelada» (340d); en *VSD* dos hombres contrahechos se encuentran «como presos en cueva» (603c). El sufrimiento físico de enfermos y posesos está presentado a través de sus cuerpos reducidos a su pura materialidad, cuerpos aislados y limitados a sí mismos,¹⁰ pues normalmente pierden los sentidos y las facultades que aseguran una relación con el entorno (la vista y el oído, ante todo, pero también el habla, la razón y la memoria). Así sucede en distintos pasajes de *VSD*:

Una muger que era natural de Palencia
cayó por sus pecados en fiera pestilencia,
non avié de oír nin de fablar potencia,
era de su sentido en sobra gran fallencia (557).

Avié un fuert demonio, prendiélo a menudo,
oras lo facié sordo, oras lo facié mudo,
facié a las de vezes dar un grito agudo,
el mal huésped faciélo seer loco sabudo (627).

⁹ Las citas del *Poema de Santa Oria* (*PSO*) están extraídas de la ed. de I. Uría, en Gonzalo de Berceo, *Obra completa*, pp. 491-551.

¹⁰ Cf. J. Le Goff, «Los gestos del purgatorio», en *Lo maravilloso*, pp. 44-51. También se refiere a esta cuestión M.A. Diz, en *Historias de certidumbre: los Milagros de Berceo*, Newark (Delaware), Juan de la Cuesta, 1995, pp. 90-91.

El desaliño, el descontrol de los gestos y del habla, subrayan el carácter asocial de estos cuerpos, ubicados por fuera de las regulaciones de la medida y del decoro:¹¹ el mencionado Garci Muñoz de la *VSD*, «unos gestos fazié,/ que tinién muchos omes que demonio avié» (400cd) y hace «signos desaguizados» (402b). A otro personaje «querriénlo veer muerto los tíos e las tías,/ ca dicié dichos locos e palabras radías» (*VSD*, 629cd). San Millán advierte que Proseria y su esposo Nepociano están en poder de diablos debido a las «señeras» que realizan (173b) y a su «turbio asseo» (174c).

La persistencia de los males físicos puede tener en ocasiones un valor correctivo para los hombres que insisten en el pecado.¹² Así se entiende en *VSD*, donde el santo confesor se niega a interceder por segunda vez en favor de un ladrón reincidente a quien aconseja:

«Más vale que enfermo a paraíso vayas,
que sano e valient en el infierno cayas,
conviene que lo sufras maguer lacerio trayas,
ca tornar cual eras esperança non ayas» (432).

Si en la literatura medieval el cuerpo «habla de las problemáticas del individuo frente a lo colectivo»¹³ y esto involucra de alguna manera su identidad social, la operación ideológica presente en los textos berceanos consiste en reducir esa identidad a la identidad cristiana: el cuerpo enfermo queda subsumido en un sistema que lo señala no ya como elemento asocial sino antisocial, en tanto es terreno dominado por el enemigo (la enfermedad siempre es causada por los pecados o por el demonio). La curación obrada por el santo equivale a una restitución del orden tanto en el plano corporal como en el espiritual, como queda subrayado en los actos de alabanza y agradecimiento que los devotos dedican a Millán y a Domingo.

III. El cuerpo del santo, por su parte, también experimenta dolor, pero presenta una diferencia en relación con el de los hombres comunes: mientras que éstos son objeto de los padecimientos físicos, vistos como ataques de fuerzas externas, el santo es agente de su propio sufrimiento, que está concebido como acto.¹⁴ El cuerpo es prisión también en este caso, pero no debido a la enfermedad o a la tara física, sino porque es considerado un obstáculo que se interpone entre la voluntad del santo siempre vuelta hacia lo alto y la gloria celestial que lo espera al morir; es por esto que, en la trayectoria del santo, tanto la enfermedad como la muerte adquieren un valor positivo: San

¹¹ Cf. J. Le Goff, «Los gestos de San Luis», en *Lo maravilloso*, pp. 52-64.

¹² Para los tópicos de la literatura penitencial presentes en la obra de Gonzalo de Berceo, cf. E.J. Ardemagni, «La penitencia en las obras de Gonzalo de Berceo», *Revista de Literatura Medieval*, II (1990), pp. 131-140.

¹³ D. Régnier-Bohler, «El cuerpo», en G. Duby-Ph. Ariès, dirs., *Historia de la vida privada*, IV, p. 55-70.

¹⁴ Cf. M.A. Diz, *Historias de certidumbre*, pp. 89-90.

Millán, al saber que le queda poco tiempo de vida, «fue con las buenas nuevas el buen omne pagado/ nunca en esti siglo udió tan buen mandado» (280ab); Santa Oria se queja diciendo a las personas que la asisten en su lecho de muerte: «Si sólo un poquiello me oviessen dexada,/ grant amor me fizieran, sería terminada» (155ab); Santo Domingo al morir «rendió a Él la alma a muy grand su sabor» (521d).

En el plano de las acciones, esa aspiración a la gloria está significada a través de la aflicción deliberada del cuerpo. El tópico del *lazerio*, muy remarcado en estos textos, reúne una serie de motivos comunes en la literatura hagiográfica que remiten a esa persecución de lo corporal: ayunos, vigiliass, frío, aislamiento en lugares inhóspitos, sean abiertos (en la fase de vida eremítica de Domingo y Millán) o cerrados (Oria). La carne se martiria y así contribuye a ganar el amor de Dios, como se explicita en PSO:

Dixol aún de cabo la voz del Criador:
«Oria, del poco mérito non ayas nul temor,
con lo que as lazado ganesti mi amor» (108abc).

En el *Martirio de San Lorenzo* (en adelante, *MSL*) vemos que la aspiración de suprimir el cuerpo alcanza un grado extremo:¹⁵

dissieron: «O sacrifica o ve pasión prender»
...
«A la pasión me quiero», disso él, «acoger» (99bd).

En *VSM* el acto de «martiriar las carnes» (32c) es fuente de alegría y, además, acompaña el estudio y las actividades de la instrucción clerical (también en *PSO* los «jejunos e vigiliass» complementan el rezo y las ocupaciones religiosas). También la capacidad profética se logra «martiriando so cuerpo, manteniendo fuert' vida» (281a): al parecer, la anulación del cuerpo es necesaria para acceder a un conocimiento superior.

Asimismo, en este relato el desaliño en el aspecto exterior del santo adquiere una significación completamente distinta a la del caso de los enfermos posesos que él libera: Millán vuelve a la ciudad después de haber pasado un tiempo en un páramo con

la barba mucho luenga, la crin mucho crecida;
dizién los omnes todos, qisque por sue partida,
en omne tal fereza que nunca fue oída (78bcd).

La descripción cuadra con el estereotipo del santo eremita, tan difundido por la hagiografía más primitiva. Es interesante comprobar las diferencias en el tratamiento

¹⁵ Se reproduce el texto del *Martirio de San Lorenzo (MSL)* según la edición de P. Tesauro en Gonzalo de Berceo, *Obra completa*, Madrid, 1992, pp. 455-489.

literario de estas figuras en diferentes ámbitos. Por ejemplo, en la literatura cortesana, como el *roman courtois* o los *lais*, este tipo de descripción se aplica a la presentación de hombres salvajes que han roto sus lazos con la sociedad humana y se encuentran muy cerca de ser animales (recordemos el caso de la locura de Yvain en *El caballero del león* de Chrétien de Troyes, o los relatos de licantropía como el *Lai de Bisclavret* de María de Francia o el anónimo *Lai de Mélion*).¹⁶ Los cabellos y la barba crecidos y la apariencia fiera son significantes de una ruptura profunda. Aquí, en cambio, esos atributos señalan, más que una ruptura, el desprecio del santo por la vida mundana; que se manifiesta en su predilección por el yermo y no por la ciudad. Millán habita un espacio ubicado en los márgenes de la civilización y se aproxima mucho al límite entre lo humano y lo salvaje:

Quarenta años visco solo por la montaña,
nunca de omne ovo nin solaz nin compañía,
nin vito nin vestido, que es mayor fazaña (63abc).

En las estrofas siguientes, la insistencia del narrador en que Dios fiscaliza estas acciones del santo y en que aquí se está gestando su destino excepcional es lo que impide la identificación del personaje con un salvaje. Sin embargo, la santidad se realiza plenamente una vez que Millán abandona los márgenes e ingresa en el espacio reglamentado del convento, con los consiguientes rituales de admisión que vuelven a socializar el cuerpo: «Fue luego sercenado alto en derredor,/ radiéronli la barba, vestiéronlo mejor» (91ab).

Los cuerpos dolientes de santos y mártires constituyen signos complejos, enlazados con todo un discurso (religioso y cultural) sobre la redención de la humanidad a través del sufrimiento. Las vidas de santos historizan a través del cuerpo, articulan la historia presente con la historia sagrada por evocar la pasión de Jesús y de los apóstoles, conexión que se hace explícita en el *MSL*:

Dios por sancta Ecclesia salvar e redemir
dio so cuerpo a penas, en cruz quiso morir (31ab).

Los que agora somos conviene que muramos,
nuestros antecessores muriendo los sigamos (32ab).

IV. El tópico del *lazerio* está relacionado con la humillación que representa para el hombre encarnar en un cuerpo, pues llama la atención sobre sus taras, sus defectos, su condición de espacio en el cual se inscribe el pecado a través de la enfermedad y del dolor.

¹⁶ D. Reigner-Bohler, «El cuerpo», p. 66, indica que el paradigma hirsuto-velludo se evoca para indicar la proximidad con el reino animal. Cf. también J. Le Goff, «El desierto y el bosque en el Occidente medieval», en *Lo maravilloso*, pp. 25-39.

El cuerpo del santo, que como hemos dicho también es *lazrado*, convoca una serie de motivos que invierten, de alguna manera, el alcance de esa humillación y que así contribuyen a reforzar la calidad excepcional de su existencia.

Uno de esos motivos es el del control sobre el cuerpo: mientras que enfermos, piosos y demonios se caracterizan por salirse del patrón de medida, las acciones, los gestos y las palabras del santo siempre están bajo su dominio, obedecen a su voluntad aun en las circunstancias más adversas. Tal es el caso de San Lorenzo, que se permite una humorada cuando lo están asando en una parrilla:

«Pensaz», dize Laurencio, «tornar del otro cabo,
buscat buena pevrada ca assaz so assado,
pensat en almorzar ca avedes lazdrado» (104abc).

En el *PSO*, que seguramente responde por vía negativa a las ideas imperantes en la Edad Media sobre la mujer, la noción del control sobre la carne y sobre la palabra es recurrente a lo largo del relato. La santa es aludida por primera vez en el poema en la estrofa 16 como quien «ovo con su carne baraja e contienda/ por consentir al cuerpo nunca soltó la rienda»; siendo niña «con ambos sus labriellos apretava sus dientes,/ que non salliessen dende vierbos desconvenientes» (18cd). Asimismo, en su sueño visionario aparecen los santos Esteban, Lorenzo y Vicente, que se caracterizan precisamente por que «domaron sus carnes a la mayor medida» (94d).

Otro motivo es el del cuerpo como resistencia: por oposición a los cuerpos invadidos por el demonio, el santo enfrenta y vence los ataques varios del mal que pueden afectarlo a él o a otros. Santo Domingo de Silos, por ejemplo, mediante el ayuno y la penitencia, expía en su propio cuerpo el mal que aqueja a uno de sus devotos:

Perseveró el padre sufriendo tales penas
...
era tan descarnado en estas cuarentenas
como qui yaze preso luengamient en cadenas (415acd).

La *VSM* (estrofas 111-123) muestra un enfrentamiento directo, un duelo entre el santo y el demonio, del cual Millán sale victorioso como «bon campeador» (123a). Con esta resistencia se asocia la entereza del cuerpo: terminar el duelo «sin liasión» (119d) no sólo es una muestra objetiva del juicio de Dios, sino que remite a una cualidad que marca la excepcionalidad del personaje. En *MSL* ese rasgo está atribuido nada menos que a la Virgen María: «Christo por qui la madre non priso liasión» (60b).

El santo, además, representa una resistencia en relación con la muerte y el olvido en tanto su cuerpo se transforma en reliquia. Los relatos de Gonzalo de Berceo dedican unas cuantas estrofas a los honores fúnebres y al encomio de los cuerpos, pasajes que funcionan como transición entre los milagros realizados en vida y los milagros

post mortem. De San Millán muerto se dice que es «el cuerpo precioso que Dios mucho amava» (331a), y ese amor se exterioriza en una serie de milagros que tienen lugar mientras lo están sepultando: «[el Señor] por onrrar el buen cuerpo del sue buen confessor/ mostró muchos miraglos sobre esta labor» (315bc). El «cuerpo glorioso» (529a) de Santo Domingo de Silos es designado como «gran tesoro» (531c) y «lucerna de gran lumne» (531d). Los cuerpos de Santa Oria y de su madre Amuña «cuerpos son derecheros que sean adorados/ ca sufrieron por Christo lazerios muy granados» (186ab).

V. El cuerpo del santo, tal como hemos dicho, es un espacio de violencias voluntarias que quedan asimiladas a ejercicios de virtud. El rechazo de las comodidades y de la vida regalada son gestos que subrayan la condición de exiliado propia del ser humano; huir de la ciudad y atacar el cuerpo son actos orientados hacia la reintegración en un plano absoluto no sujeto a cambios ni contingencias de ninguna clase. Precisamente, el impulso tanático de los santos berceanos (en particular de Millán y Oria) tiene relación con esa aspiración a lo absoluto que se les muestra en sus sueños visionarios.

Según Jurij Lotman, en el sistema axiológico medieval la gloria ocupa un puesto más alto por ser un signo con expresión cero,¹⁷ que no requiere de un significante por no depender de factores materiales. La aspiración a la gloria propia de estos santos, entonces, se representa a través de su voluntad de eliminar el cuerpo, acto que equivale a eliminar el significante o expresión de su propia humanidad.

Los pasajes en los que se relatan los sueños visionarios exhiben una respuesta interesante a la cuestión de hacer de alguna manera «visible» para el receptor un valor como la gloria. En esos pasajes, cuando se trata de presentar a los santos, vírgenes y apóstoles que habitan el cielo, el cuerpo se halla elidido: los personajes se «ven» a través de sus ropajes, de sus adornos y del brillo que emana de ellos, pero en sí la representación del cuerpo está obturada. Pese al despliegue visual y a la insistencia en lo suntuoso, no se apela tanto a la admiración de su belleza como de su riqueza: atuendos y joyas también son *symbola*, y también aquí el universo de los valores espirituales se aprehende a través de significantes que remiten al mundo material.

VI. Para terminar, remarquemos que los cuerpos berceanos están claramente insertos en las preocupaciones que aquejan a la Iglesia en el XIII. Los santos berceanos desarrollan su acción en el seno de esta institución, todos ellos en algún momento han tomado los hábitos. Los relatos de sus vidas, como sucede también en los *Milagros de Nuestra Señora*, remarcan continuamente su acción benefactora sobre la humanidad. La mediación de estos clérigos se presenta como absolutamente necesaria: al enfermo no le valen romerías ni rezos asumidos en forma personal para curarse.

¹⁷ Cf. J. Lotman, «El problema », p. 50.

