

Literatura medieval hispánica

«Libros, lecturas y reescrituras»

Colección INSTITUTO LITERATURA Y TRADUCCIÓN ~ 26
miscelánea 13

Director de la colección: Carlos Alvar



CONSEJO CIENTÍFICO DEL CILENGUA

El director de la Real Academia Española, Prof. Santiago Muñoz Machado, presidente

El director del Instituto Orígenes del Español, Prof. Claudio García Turza

El director del Instituto Historia de la Lengua, Prof. José Antonio Pascual

El director del Instituto Literatura y Traducción, Prof. Carlos Alvar

Prof. Michael Metzeltin, Universidad de Viena (Austria)

Prof. Elena Romero, Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Prof. Mar Campos, Universidad de Santiago de Compostela

Prof. Juan Gil, Universidad de Sevilla y académico de la RAE

Prof. Aldo Ruffinatto, Universidad de Turín

Prof. Jean-Pierre Étienvre, Universidad de París-Sorbona (París IV)

Prof. Javier Fernández Sebastián, Universidad del País Vasco

Prof. Miguel Ángel Garrido Gallardo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas

*El director del Dpto. de Filologías Hispánica y Clásicas de la Universidad
de La Rioja, Prof. Francisco Domínguez Matito*

Prof. Gonzalo Capellán de Miguel, Universidad de La Rioja, secretario.

Literatura medieval hispánica
«Libros, lecturas y reescrituras»



Coordinado por MARÍA JESÚS LACARRA

Editado por NURIA ARANDA GARCÍA, ANA M. JIMÉNEZ RUIZ
Y ÁNGELA TORRALBA RUBERTE

cilengua

SAN MILLÁN DE LA COGOLLA
2019

*Este volumen se incluye dentro del Proyecto de Investigación FFI2016-75396-P,
concedido por el Ministerio de Economía y Competitividad.
Financiado por el Gobierno de Aragón (Grupo H21_17R)
y cofinanciado con Feder 2014-2020 «Construyendo Europa desde Aragón».
La impresión ha contado con una ayuda de la AHLM.*



© Cilengua. Fundación San Millán de la Cogolla

© de la edición: María Jesús Lacarra

© de los textos: sus autores

I.S.B.N.: 978-84-17107-95-6

D. L.: LR 967-2019

IBIC: DSB 2AD 3H

Maquetación: Héctor H. Gassó

Impresión: Solana e hijos Artes Gráficas, S.A.U.

Impreso en España. Printed in Spain

ÍNDICE

Una crónica apócrifa: el <i>Tratado del origen de los reyes de Granada</i> atribuido a Fernando del Pulgar	13
FRÉDÉRIC ALCHABALI	
Algunos errores de copia en un manuscrito castellano medieval de contenido científico (Biblioteca Universitaria de Salamanca, ms. 1743)	25
ALBERTO ALONSO GUARDO	
<i>Urbanitas y cortesía</i> . Apuntes acerca de un concepto cultural	43
CARLOS ALVAR	
Los capítulos «apócrifos» de la Parte II de la <i>Crónica do imperador Beliandro</i>	51
PEDRO ÁLVAREZ-CIFUENTES	
Re-presentar un cuento medieval: de los <i>Siete sabios de Roma</i> a la escena teatral	61
NURIA ARANDA GARCÍA	
Los ritmos de la escritura entre los copistas medievales	77
CARMEN ELENA ARMIJO	
Alimentos de vida	91
ISABEL BARROS DIAS	
Romances y músicos	105
VICENÇ BELTRAN	
El entramado ideológico en las colecciones de refranes	133
HUGO O. BIZZARRI	
El tema de las amazonas en las continuaciones italianas de los <i>Palmerines</i>	151
ANNA BOGNOLO	

La #LiteraturaMedieval y las redes sociales: Instagram de semblanzas y bodegones	169
MARÍA BOSCH MORENO	
El filtro de amor en tres versiones en prosa de <i>Tristán</i>	193
MARIO MARTÍN BOTERO GARCÍA	
Escritura y reescritura en la historiografía alfonsí: reelaboración del texto de la <i>Estoria de España</i> . Prosa historiográfica y prosa literaria	207
MARIANO DE LA CAMPA	
Libros y documentos en los libros de caballerías hispánicos: categorías y funciones	223
AXAYÁCATL CAMPOS GARCÍA ROJAS y DANIEL GUTIÉRREZ TRÁPAGA	
El fragment z de la traducció catalana medieval del <i>Breviari d'amor</i> (Barcelona: Biblioteca de Catalunya, Ms. 1486)	235
IRENE CAPDEVILA ARRIZABALAGA	
La relectura de una obra medieval y el receptor actual como «suma de textos». El ejemplo de la cantiga mariana nº 64 de Alfonso X desde la simbología persistente y cambiante de los zapatos rojos	253
SOFÍA M. CARRIZO RUEDA	
De Adán a San Pedro en la <i>Historia de Inglaterra</i> de Rodrigo de Cuero	265
ANTONIO CONTRERAS MARTÍN y LOURDES SORIANO ROBLES	
Figuras femeninas y muerte en un poema de Alfonso Álvarez de Villasandino	281
MARÍA DEL PILAR COUCEIRO	
Los árboles como puentes hacia el Más Allá: dos yggdrasiles castellanos	297
NATACHA CROCOLL	
El raposo y el gallo: reescritura de una fábula medieval en el ejemplo 12 del <i>Conde Lucanor</i>	315
MARÍA LUZDIVINA CUESTA TORRE	
El <i>Cancionero de romances</i> de 1550: «paratextos» de un lector del siglo XVI	333
PALOMA DÍAZ-MAS	
Lecturas y relecturas aristotélicas	349
MARÍA DÍEZ YÁÑEZ	

Diego Hernández de Mendoza, autor del <i>Remedio de perdidos</i>	371
ENRIC DOLZ FERRER	
Ecos romanceriles tempranos del <i>Cancionero de Baena</i> : la figura de don Álvaro de Luna	385
VIRGINIE DUMANOIR	
Fernán González como personaje literario. Una propuesta de estudio de sus vías de configuración	407
ALBERTO ESCALANTE VARONA	
Un lector avisado de <i>La Celestina</i> : Leandro Fernández de Moratín	421
ANITA FABIANI	
Una Melusina al revés en el cuento del caballero Florente (<i>Confesión del amante</i> , I, XXVII)	437
MANUELA FACCON	
Nuevas consideraciones sobre la transmisión textual del «Comento a la Crónica de Eusebio» de Alfonso Fernández de Madrigal (El Tostado)	449
RAFAEL FERNÁNDEZ MUÑOZ	
Otra enigmática <i>Tragicomedia de Calisto y Melibea</i> con la data contrahecha de «1502»: análisis tipográfico y ensayo de ecdótica iconográfica (con una nueva edición de la <i>Cárcel de amor</i> [1520])	463
MERCEDES FERNÁNDEZ VALLADARES	
Em torno do <i>Libro de linhagens</i> de Pedro de Barcelos (I). Ideología e autoria	503
MARIA DO ROSÁRIO FERREIRA	
El <i>Neotrobadorismo</i> gallego: la recuperación de la poesía trovadoresca gallego-portuguesa (Bouza Brey y Cunqueiro)	523
ELVIRA FIDALGO FRANCISCO	
Leituras e releituras do léxico da <i>amizade</i> na lírica medieval	537
YARA FRATESCHI VIEIRA	
La construcción de la memoria letrada (4): los tratados teóricos cuatrocentistas	547
FERNANDO GÓMEZ REDONDO	
Vida y sentencias de Diógenes de Sinope en <i>Bocados de oro</i> : un estudio de sus fuentes	581
SERGIO GUADALAJARA SALMERÓN	

<i>Mouvance</i> : un concepto para los procesos de reescritura cíclica	597
DANIEL GUTIÉRREZ TRÁPAGA	
Versiones en el <i>Cancionero de romances</i>	611
ALEJANDRO HIGASHI	
De heroísmo y santidad: glosas de una victoria en el <i>Poema de Fernán González</i> y en la <i>Vida de San Millán de la Cogolla</i> , de Gonzalo de Berceo	627
JEZABEL KOCH	
<i>El libro de los doce sabios</i> : del manuscrito a la imprenta	639
GAETANO LALOMIA	
El <i>Cancionero de romances</i> de Lorenzo de Sepúlveda entre constantes y reescrituras	653
PAOLA LASKARIS	
«Un laberinto de errores»: el <i>stemma</i> de <i>La Celestina</i>	669
FRANCISCO J. LOBERA SERRANO	
Los motivos en la <i>Demanda del Santo Grial</i> (Toledo, 1515)	689
KARLA XIOMARA LUNA MARISCAL	
De la «vetula» de la <i>Disciplina clericalis</i> a Madonna Isabella del <i>Decameron</i> : reescrituras del cuento <i>Gladius</i>	709
SALVATORE LUONGO	
La mujer en el <i>Libro de buen amor</i> y el <i>Arcipreste de Talavera</i> : a propósito de la voz y la caracterización novelesca	723
PEDRO MÁRMOL ÁVILA	
Gonzalo Fernández de Oviedo y Laterio: función y sentido en <i>Claribalte</i>	737
JOSÉ JULIO MARTÍN ROMERO	
Los ejemplares del incunable poético 87FD	753
JOSEP LLUÍS MARTOS	
«Las del buen amor son raçones encobiertas». El libro en el <i>Libro de buen amor</i>	769
MARÍA TERESA MIAJA DE LA PEÑA	
Em torno do <i>Libro de linhagens</i> de Pedro de Barcelos (II). Do livro às reformulações: hipóteses e argumentos	781
JOSÉ CARLOS RIBEIRO MIRANDA	

Heroísmo e profecía na <i>Crónica do Imperador Maximiliano</i>	799
PEDRO MONTEIRO	
Léxico del retrato de Garcia de Resende en diálogo con las cantigas gallego-portuguesas: formas y sonidos	813
M. ^a ISABEL MORÁN CABANAS	
«Como troban en Porcuna»: usos de la toponimia en la poesía de cancionero	829
CARLOS MOTA PLACENCIA	
Hilando el destino de la alcahueta	843
ANDREA NATE	
Reescrituras de los motivos de los milagros de Nuestra Señora de Salas en el escritorio de Alfonso X: el caso del niño resucitado	853
MANUEL NEGRI	
Sujetos caballerescos hispánicos en la <i>Opera dei pupi</i>	869
STEFANO NERI	
Don Juan Manuel: ¿lector de literatura clásica?	891
YOSHINORI OGAWA	
Escrituras y reescrituras en la cuentística medieval	899
JUAN PAREDES	
Entre Oriente y Occidente: una comparación de los manuscritos hebreos de Yoel y Yaacov Ben Elazar de <i>Kalila y Dimna</i>	913
RACHEL PELED CUARTAS	
Nuevas perspectivas para el estudio de la recepción: una lectura cognitiva de <i>Grimalte y Gradisa</i>	921
MARTINA PÉREZ MARTÍNEZ-BARONA	
Struttura narrativa del <i>Exemplario contra los engaños y peligros del mundo</i> e del <i>Plaisant et facétieux discours des animaux</i>	937
MARCO PETRALIA	
Estudio fraseológico-contrastivo de textos castellanos y gallego-portugueses de materia troyana	953
FRANCISCO P. PLA COLOMER y SANTIAGO VICENTE LLAVATA	
Textos copiados, criados e recriados. Da <i>mó</i> bíblica á <i>Lenda de Gaia</i>	971
MARIA ANA RAMOS	

Medicina, sintomatología y comportamiento moral en <i>Ben Hamelej Vebanazir</i>	995
IRENE RINCÓN NARROS	
Los monstruos en la literatura caballeresca castellana e italiana	1007
MARÍA RODRÍGUEZ GARCÍA	
Una lectura en torno a la riqueza y el comercio en el <i>Espéculo</i> , las <i>Partidas</i> , <i>Flores de filosofía</i> y el <i>Libro de los cien capítulos</i>	1017
RAFAEL RODRÍGUEZ VICTORIA	
«Hipócrita, alcahueta, perspicaz y astuta»: la <i>falsa beguina</i> de Don Juan Manuel, un posible anticipo de Celestina	1029
JOSEPH T. SNOW	
Esopo y los censores: Castilla y Cataluña, siglos xv-xviii	1039
BARRY TAYLOR	
Libros y lecturas de un letrado del siglo xv: la biblioteca de Diego de Valera	1055
ISABELLA TOMASSETTI	
De Partonopeo de Blois a <i>El libro del conde Partinuplés</i> : la reescritura del mito de Eros y Psique	1071
ÁNGELA TORRALBA RUBERTE	
Reescrituras en Pablo de Santa María: la <i>Crónica de Sancho IV</i>	1087
MARÍA CRISTINA TRINCADO SABÍN	
A recreación moderna dos cancioneros na Galiza: ¿trovadores ou xogragres?	1097
JOAQUIM VENTURA RUIZ	
«Yo leía las letras como eran ditadas»: reescritura de la comunidad en tres textos de Gonzalo de Berceo	1111
ANA ELVIRA VILCHIS BARRERA	
La correspondencia libro-vida en la transmisión unitaria de los poemas del ms. Esc. K-III-4 (<i>Libro de Apolonio</i> , <i>Vida de Santa María Egipcíaca</i> , <i>Libro de los tres reyes de Oriente</i>)	1125
CARINA ZUBILLAGA	

«YO LEÍA LAS LETRAS COMO ERAN DITADAS»
 REESCRITURA DE LA COMUNIDAD
 EN TRES TEXTOS DE GONZALO DE BERCEO

ANA ELVIRA VILCHIS BARRERA
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen: El *Sacrificio de la Misa*, los *Loores de Nuestra Señora* y el *Duelo que fizo la Virgen* son tres obras de Gonzalo de Berceo que tienen en común, además de la autoría y el tono doctrinal, la reelaboración de los textos bíblicos como fuentes indirectas. En la presente investigación se realiza un análisis de la reescritura de tales fuentes bíblicas en esta muestra de poesía culta del siglo XIII, tomando como eje el tema de la configuración de la comunidad, así se exponen los puntos de contacto y las innovaciones en la conformación de personajes colectivos que se adapten a la concepción comunitaria del cristianismo medieval con base en los textos del Antiguo y Nuevo Testamento, cuyos personajes colectivos se mantienen presentes para vincular las obras medievales con un pasado que las legitime.

Palabras clave: Gonzalo de Berceo, Biblia, comunidad, reescritura, cristianismo.

Abstract: *Sacrificio de la Misa*, *Loores de Nuestra Señora* and *Duelo que fizo la Virgen* are three of Berceo's pieces that have in common, not just the authorship and the doctrinal tone, but also the remaking of biblical texts as indirect sources. In this work, the rewriting of these biblical sources in this sample of 13th century poetry is analyzed, considering the configuration of community as axis; therefore the analysis presents the convergence and innovation in the construction of collective characters adapted to the medieval Christian conception of community based on Old and New Testament scriptures, whose collective characters remain present to link the medieval texts for a legitimizing past.

Keywords: Gonzalo de Berceo, Bible, Community, Rewrite, Christianity.

El *Sacrificio de la Misa*, los *Loores de Nuestra Señora* y el *Duelo que hizo la Virgen* tienen en común, además de la autoría y el tono doctrinal, la reelaboración de los textos bíblicos, aunque no sean necesariamente sus fuentes principales ni directas¹. Este trabajo se enmarca en una investigación más amplia cuyo tema es la comunidad cristiana, por lo que estará centrado en los pasajes en los que se reescriben los personajes colectivos bíblicos en las tres obras mencionadas del siglo XIII.

Es el pasado, en efecto, el tiempo de la tradición, superior a las novedades peligrosas que aporta el presente. En una sociedad apegada a las costumbres, lo que debe ser es lo que ha sido ya, lo que han vivido los antepasados. Toda la realidad presente se legítima en relación con un fundador (Baschet, 2009: 343).

Así, la reescritura de la comunidad bíblica refleja una voluntad de vincular la colectividad del pasado evangélico o veterotestamentario con la colectividad perteneciente al contexto de producción de Gonzalo de Berceo, persiguiendo el fin de legitimar el presente del siglo XIII al relacionarlo con el pasado y explicarlo así a través del pensamiento analógico propio del medioevo².

Si partimos de un orden cronológico, la primera comunidad que se configura mediante la reescritura explícita en *Misa* y *Loores*³ es la judía veterotestamentaria, que Berceo describe como un grupo homogéneo y estable, pese a que las características que lo configuran provienen de diversos libros y pasajes bíblicos. Se trata de una colectividad calificada positivamente, ya que la comunidad cristiana encontrará ahí sus fundamentos.

La cuarta cuaderna de *Misa*, por ejemplo, se enfoca en los sacrificios judíos, expuestos como antecedentes del sacrificio cristiano de la misa; la estrofa señala qué animal es preciso sacrificar de acuerdo con la función social de quien lo ofrenda:

Cuando por los señores que el pueblo mandaban
querién fer sacrificio, toro sacrificaban;
por el pueblo menudo cabrones degollaban,
carnero por el bispo e los que ministraban (*Misa*, 4).

1. Ya bien ha señalado la crítica (DEYERMOND, 1978; FRADEJAS, 1992; GARCÍA DE LA CONCHA, 1992; GARCÍA LÓPEZ, 2006; GOODE, 1933; OROZ, 1951; entre otros), que, pese a que la *Biblia* no sea la única fuente de estas tres obras, tal vez ni siquiera la más directa, las Escrituras pueden tomarse como punto de partida para contrastar las constantes y variantes de la configuración de la comunidad de las obras de Berceo.
2. Será importante tener presente, durante todo el análisis que «el hombre medieval estaba más habituado a razonar por métodos alegóricos, analógicos e inductivos que por caminos deductivos» (CÁNDANO, 2009: 8).
3. En adelante, se referirán las tres obras analizadas como: *Misa*, *Loores* y *Duelo*; de igual manera, en las citas se señala el título abreviado y el número de cuaderna.

Sin embargo, en el Levítico se marca que si es el sumo sacerdote quien comete el pecado, deberá sacrificar un novillo (Lev 4, 3), no un carnero; si fuera un príncipe, el animal será un cabrón (Lev 4, 22-23), no un toro; y una cabra si se trata de un hombre cualquiera del pueblo (Lev 4, 27-28), no un cabrón; no solo resalta aquí la imprecisión del texto medieval al señalar qué animales son propicios para cada caso, sino más aún la adaptación de las comunidades a la realidad del medioevo: el cambio de los príncipes por «los señores que el pueblo mandaban»; la anacronía que equipara al sumo sacerdote con el obispo —perteneciente al grupo religioso que más adelante será llamado «gent sacerdotal» (*Misa*, 19a)— y la analogía del pueblo menudo con el «pueblo de la tierra» bíblico —que, dependiendo del momento histórico, puede o no referirse a la aristocracia⁴—. El texto de Berceo omite, además, un cuarto tipo de sacrificio: el novillo que debe ofrecerse «si toda la comunidad de Israel peca por inadvertencia» (Lev 4, 13-14), de manera que el texto bíblico queda adaptado a la realidad social tripartita del medioevo —nobleza, clerecía y villanía—, sin retomar la posibilidad de un sacrificio que expie las faltas de toda de la comunidad judía en su conjunto⁵. El objetivo de estas menciones a los sacrificios judíos queda claro en las cuadernas 18 a 22:

Todas estas ofrendas, las aves e ganados,
 traen significanza de oscuros mandados;
 todos en Jesú Cristo hí fueron acabados,
 que ofreció su carne por los nuestros pecados.
 [...]
 Todos los sacrificios, los de la ley primera,
 todos significaban la Hostia verdadera;
 esta fue Jesu Cristo, que abrió la carrera
 por qui tornar podamos a la sied cabdalera (*Misa*, 18-22).

El texto no pretende explicar con precisión y orden los rituales veterotestamentarios, lo que pretende es apuntalar con ello, mediante una lectura figurativa, los fundamentos del sacrificio de Jesucristo, que se plantea como el único sacrificio completo que otorga el perdón de los pecados no de una fracción de la comunidad, sino de la humanidad entera.

4. Vid. «Pueblo de la tierra», durante la monarquía designaba a la aristocracia, defensora del Yahvismo y de la dinastía davídica; después del destierro designa a la población israelita en general» (*Biblia de Jerusalén*, 1999: 116, n.º 4, 27).
5. La imprecisión en la reescritura continua en la cuaderna 5, dedicada a explicar al ritual del sacrificio de los cabrones, ofrecidos por el pueblo menudo, con la información que corresponde más bien al sacrificio del día de la expiación (Lev. 16, 5-22).

Esto será confirmado durante la oración en el huerto de Getsemaní, cuando Jesús, según la interpretación de Berceo del pasaje evangélico, ora tres veces, cada una correspondiente a cada uno de los tres tipos de sacrificios fragmentarios que ya se plantearon en la obra como propios del pueblo judío, así Jesús unificará todos los sacrificios parciales, primero en sus oraciones y, después, con su pasión y muerte:

Tres veces fue orar por la ley cumplir,
ca la ley mandaba tres ganados ofrir:
toro, cabrón, cordero que non sabe reñir;
la treble oración eso quiere decir.

Oró el Señor bueno, de todo mal vacío,
por sí e por su pueblo e por el señorío;
por todos Elli quiso pechar el telonío,
ca todos los regajos manaban d'ese río (*Misa*, 73-74).

La comunidad judía neotestamentaria plasmada en las tres obras se configura con una marcada dualidad semántica⁶: se encuentran los judíos que se oponen a Cristo y, por ende, son constantemente denostados, y el grupo de los seguidores de Cristo que surgen de la misma comunidad judía pero no se vinculan con ella, y se delinearán como los primeros cristianos.

Los niños son un grupo llamativo para señalar la carga semántica favorable hacia la colectividad judía del Nuevo Testamento. Tanto en el Evangelio de Mateo (2, 16) como en *Loores*, se mencionan «los niños de dos años Ayuso» (*Loores*, 37b), que manda matar Herodes y que serán integrados institucionalmente a la cristiandad, otorgándoles un lugar privilegiado en el Paraíso⁷. Además, en *Loores* se dedica una cuaderna a las madres de estos niños, de la cual, los dos últimos versos retoman la profecía citada en el Evangelio de Mateo (2, 17): «como diz' Jheremías, que bien es de creer, / en Rama fue oído el planto de Raquel» (*Loores*, 38cd); y los dos primeros son un añadido a la fuente bíblica que otorga fuerte dramatismo al poema, enfatizando el dolor materno ante la crueldad, como un antecedente del dolor que la Virgen padecerá durante la Pasión: «Cuando los

6. Esta dualidad «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» (ANCOs, 2015: 279).

7. Según señalará el mismo Berceo en la cuaderna CCII de *Poema de santa Oria*.

degollaban, cad' uno pued' ver / el planto de las madres cuánt grant podrié seer» (*Loores*, 38ab).

Hay que señalar también, en la cuaderna que relata la entrada a Jerusalén, la diferencia entre los textos: mientras que en los Evangelios (Mt 21, 8-10; Mc 11, 8-10; Lc 19, 36-38; Jn 12, 12-13) se habla de una numerosa muchedumbre del *pueblo*, en el texto medieval esta multitud se acota, exclusivamente, a los niños, exponiendo la ejemplaridad de aquellos sencillos que, sin más, creen en la salvación traída por Jesús: «en la sancta ciudat entró con procesión; / los *niños*, en pos Elli, clamando: “¡Salvación!”» (*Loores*, 54bc).

En contraste con estos niños seguidores de Jesús, para exponer la carga semántica negativa de las comunidades del Antiguo Testamento, se encuentra el *pueblo* que se aleja de Jesús en el momento en que se relata su traición y prendimiento «la traición [de Judas] fue fecha, el *pueblo* fue movido» (*Loores*, 58b); aquí vale la pena revisar también las reescrituras sobre los pasajes de la Pasión del *Duelo* que *fizo la Virgen*, obra en la que María relata:

El día de la cena, cuando fuemos cenados,
prisiemos Corpus Dómini, unos dulces bocados;
fízose un roído de peones armados,
entraron por la casa como endiablados.

El Pastor sovo firme, non dessó la posada
la grey de las ovejas fo toda derramada;
prisieron al Cordero esa falsa cruzada,
guiándolos el lobo que priso la soldada (*Duelo*, 15-16).

La cuaderna que relata el prendimiento en la obra de Berceo es muchísimo más ágil, plástica y dramática que el relato de los Evangelios: en el *Duelo* se omite el pasaje del huerto, María se involucra como partícipe de la última cena y es a la misma casa, no al huerto, a donde entran los peones armados para prender a Jesús, la intrusión resulta más violenta al plantearse en un espacio cerrado y no en el huerto del Monte de los Olivos (Lc 22, 39; Jn 18, 1), de forma ruidosa y protagonizada por personajes calificados «como endiablados» y «falsa cruzada», mientras que en los Evangelios se caracterizan como «un grupo con espadas y palos» (Mc 14, 43), a lo que Mateo agrega el adjetivo «numeroso» (Mt 26,47); Lucas hablará simplemente de «un grupo» y Juan, en un retrato más completo, los describirá como «la cohorte y los guardias enviados por los sumos sacerdotes y fariseos, con linternas, antorchas y armas» (Jn 18, 3); pero en ningún caso se emiten juicios sobre su actitud; en contraste, María los calificará más adelante

como «los lobos que al Pastor llevaban» (*Duelo*, 19a) y que no se conmueven ante el sufrimiento maternal de la Virgen⁸.

Por otra parte, al hablar de los discípulos, el relato de María en *Duelo* mantiene la metáfora de la grey, que en los Evangelios aparece como una profecía citada por Jesús antes de su prendimiento: «se dispersarán las ovejas del rebaño» (Mt 26, 30; Mc 14, 27). En los mismos dos Evangelios —Mateo y Marcos— los discípulos son sujetos activos que huyen y abandonan a Jesús: «Entonces todos los discípulos le abandonaron y huyeron» (Mt 26, 56); «Y abandonándole huyeron todos» (Mc 14, 50); en *Loores* (62b), se dedica un verso a narrar esta huida, aunque matizada como un hecho ya previsto en las profecías: «fueron los discípulos, así fue profetado»; y en el *Duelo*, se relata tan solo el momento en que María recupera el sentido —perdido ante la impresión del prendimiento— en un verso ambiguo que marca la ausencia de los discípulos —no sujetos activos, sino objetos que María echa en falta— sin señalar las causas de su ausencia: «nin vi di los discípulos nin vi di al Pastor» (*Duelo*, 18b). Así como el juicio de valor —negativo— hacia los guardias es explícito en *Duelo*, pero no en los Evangelios, el abandono de los discípulos no solo queda sin un juicio en la misma obra, sino que ni siquiera se relata de manera explícita.

La configuración de una comunidad judía más medieval que histórica en el *Duelo* es evidente desde que inicia el juicio de Jesús. En los cuatro Evangelios, el sanedrín acusa a Cristo de blasfemia (Mt 26, 65; Mc 14, 64; Lc 22, 71), de alborotador y rebelde (Lc 23, 1-2), de malhechor y de proclamarse Hijo de Dios (Jn 18, 29-30; 19, 7); la acusación en el *Duelo* es muy distinta:

Paráronlo en bragas, tolliéronli la saya,
 todos por una boca li dicién: «¡Vaya, vaya!
 quebrantaba los sábados, cual mereció tal haya,
 e será enforcado hasta la siesta caya (*Duelo*, 23).

Si bien la crítica a Jesús por trasgredir la ley de guardar el sábado está presente en los Evangelios (Mt 12, 8; Lc 13, 10-13; Jn 5, 5-9; Jn 9, 1-14) no es un motivo

8. La escena del prendimiento, en *Loores*, enfatiza el contraste entre el falso poder de los guardias y su real inferioridad ante Jesús, quien permite de forma condescendiente que lo lleven preso: «Diolis un mal espanto a hora del prender, / por que la su virtud podemos entender, / que bien se podié d'ellos sin arma defender, / mas quiso de su grado a la pasión render. / Solo que lis Él dijo: 'Yo só el que buscades', / amortidos cayeron como de golpes grandes; / consintiolis en cabo complir sus voluntades, / fueron manifestadas las malas poridades» (*Loores*, 59-60). La cuaderna 59 sigue el Evangelio de Mateo (26, 53): «¿O piensas que no puedo yo rogar a mi Padre, que pondría al punto a mi disposición más de doce legiones de ángeles?» y la cuaderna 69, el de Juan (18, 6): «Cuando les dijo: "Yo soy", retrocedieron y cayeron en tierra».

explícito de acusaciones ante el sanedrín; al cambiar los motivos de la acusación, la obra deja de vincular con Cristo las faltas que bíblicamente se le atribuyen, y que serían problemáticas también en la comunidad cristiana medieval, y, en cambio, se le culpa de una falta que, por un lado, no tiene mayor peso para la cristiandad y que, por el otro, es una marca comunitaria externa que diferencia claramente a los judíos de los cristianos en un contexto medieval.

La idea continúa cuadernas más adelante: Cristo trasgrede la ley, pero los judíos evitan hacerlo, de manera que, por razones que en el texto se muestran como puramente religiosas, entregarán a Cristo para que sea otra comunidad la que realice la ejecución:

Non queriën los judíos las manos sangrientar,
ca leÿ lis vedaba tal sacrilegio far,
ca ya era meidia o ya querié pasar,
diéronlo a los moros que lo fuesen colgar (*Duelo*, 31).

Más allá del evidente anacronismo que supone la participación de los moros en la pasión de Cristo, resalta la adaptación del relato de María a la realidad medieval de la Península que, descrita desde la perspectiva cristiana, implica la convivencia con la otredad en dos manifestaciones: los judíos, con los cuales existe una pugna más bien ideológica, reflejada literariamente en el respeto o trasgresión a la ley; y los moros, con los cuales la pugna territorial (Ancos, 2015: 290) implicaría la acción, por lo tanto, serán ellos quienes realicen la ejecución de Cristo, junto con los paganos.

El pasaje de la resurrección, polémico tanto en lo literario como en lo ideológico, será el punto de quiebre fundacional entre las dos creencias. Los tres textos⁹ dedicarán algunas cuadernas al debate que postula la resurrección en contra del robo del cuerpo, aunque cada texto retoma diferentes pasajes evangélicos. El *Duelo* construye, con enorme detalle, el miedo de los judíos al robo del cuerpo, realizando la *amplificatio* de 12 cuadernas de un pasaje que solo se encuentra en el Evangelio de Mateo:

9. El tratamiento del pasaje en el *Sacrificio de la misa* tendrá otro cauce. En esta obra, se dedican solo tres cuadernas a hablar del sepulcro vacío más con la finalidad de vincular el túmulo y la lápida con el cáliz y la patena, y parte del ritual de la misa con el duelo. A diferencia de *Loores* y *Duelo*, que en este pasaje se apegan más al Evangelio de Mateo, resuenan en *Misa* elementos de los otros tres Evangelios canónicos, relevantes para la configuración de la colectividad femenina, muy presente durante la pasión en las obras medievales y primer testigo de la resurrección: «Cuando las tres Marías, o dos podrían estar, / vinián al monumento a Cristo balsamar, / as-maban que la lápida non podrían levantar, facián muy grant duelo ca habían grant pesar» (*Misa*, 271).

Al otro día, el siguiente a la Preparación, los sumos sacerdotes y los fariseos se reunieron ante Pilato y le dijeron: «Señor, recordamos que ese impostor dijo cuando aún vivía: “A los tres días resucitaré”. Manda, pues, que quede asegurado el sepulcro hasta el tercer día, no sea que vengan sus discípulos, lo roben y digan luego al pueblo: “Resucitó de entre los muertos”, y la última impostura sea peor que la primera». Pilato les dijo: «Tenéis una guardia. Id, aseguradlo como sabéis». Ellos fueron y aseguraron el sepulcro, sellando la piedra y poniendo la guardia (Mt 27, 62-66).

El texto medieval transforma esta inquietud de los sacerdotes y fariseos en un profundo temor, extensivo a toda la comunidad judía, que encuentra su origen en la promesa de resurrección; si antes solo se acusó a Cristo de no respetar el sábado, ahora —un poco antes de que los judíos queden definitivamente desmentidos— la aljama¹⁰ lo tacha a él y a sus discípulos de impostor y corruptor del orden público:

moviose la aljama toda de su logar;
entraron a Pilato por consejo tomar,
que non gelo podiesen los disciplos furta.

«Señor —dijieron ellos— aquel galeador,
nos revolvió a todos como grant trufador,
dicié unas palabras que nos facien pavor,
ca trayé tal compañía cual elli, non mejor».

Alabábase elli a la su criazón
que a morir habié, prender en cruz pasión,
mas que al tercer día istrié de la presón,
revisclaríe de cabo en mejor condición (*Duelo*, 166-168).

El *pavor* de los judíos se apoya, además, en un rasgo que aleja de manera ya distintiva a las comunidades: los *criados* de Jesús (Spitzer, 1950: 52, n.5) no respetarán el sábado y podrían actuar ese día, en el cual los judíos quedarían protegidos ante la imposibilidad de defenderse sin quebrantar la ley mosaica¹¹.

10. Cabe señalar que la palabra *aljama* puede referir, en la Edad Media, tanto a la comunidad judía en general, como a la comunidad musulmana (RAE, s.v.).

11. Cabe aclarar que en los Evangelios siempre se especifica que los discípulos, también judíos, descansan el sábado y van al sepulcro el domingo.

Señor, pavor habemos que vernán sus criados
desque fuéremos todos en sábado entrados;
furtarnos han el cuerpo, seremos engañados (*Duelo*, 169).

Ahora bien, el texto medieval expone además extensamente las causas del miedo: lo que temen los judíos es, además del engaño, el escarnio público, la mala fama que obtendrían debido a la maldad de los discípulos, apelados siempre con términos tan peyorativos como los que usa María para nombrar a los judíos, enfatizando la animadversión entre las dos comunidades:

faranse de nos riso, seremos mal errados.

Señor, tú meti guarda ca débeslo facer,
que nos en tal escarnio non podamos caer;
mucho más nos valdrié todos muertos seer
que de refeces homnes tal escarnio prender.

Farién de nos escarnio e comporrién canciones,
ca son homnes maldignos, traviesas criazones;
poblarién tod el mundo, vallejos e rencones,
farién de la mentira historias e sermones (*Duelo*, 169-171).

La respuesta de Pilato, mucho más completa que la evangélica, no se limita aquí al permiso para guardar el sepulcro, sino que se detiene a detallar cuál debe ser el comportamiento de aquellos que lo guarden y rechaza explícitamente, bajo amenaza, la convivencia con otros grupos que pretendan interferir con la guardia; por orden de Pilato, la comunidad de judíos deberá permanecer cerrada en sí misma para evitar el temido escarnio:

Recudiolis Pilatus a esos gurriones,
ca bien lis entendí elli los corazones:
«Asaz habedes guardas e fardidos peones,
guardat bien el sepulcro, controbatli canciones.
[...]

Non dejedes plegar a vos otras compañías,
nin de los sus discípulos nin de otras estrañas;
fablatlis duramientre, menazatlis a sañas,
decit que lis faredes víudas a las putannas.

Cercat bien el sepulcro de buenos veladores,
non sean embriagos nin sean dormidores;

no lis cala de man facer otras labores,
nin vayan esta noche visitar las uxores» (*Duelo*, 172-175).

A la respuesta de Pilato seguirá la cántica *Eya velar*, cuyo sentido de burla comunitaria ha sido ampliamente estudiado (Ancos, 2015: 281; Spitzer, 1950): la descripción del grupo de discípulos denostados y la postura de la colectividad judía que presume, en un tono lúdico, las medidas para evitar el temido escarnio; sin embargo, la guardia de la sepultura será insuficiente.

En el Evangelio de Mateo, será un ángel del Señor quien baje del cielo con gran estruendo y cause el temor de los guardias: «Su aspecto era como el relámpago y su vestido blanco como la nieve. Los guardias, atemorizados ante él, se pusieron a temblar y se quedaron como muertos» (Mt 28, 3-4). El texto medieval omite al ángel, el pasaje lo protagonizan los guardias y el énfasis se pone en una fuerza, divina e indefinida, que los lleva a perder el sentido por el miedo, a pesar de que ya ha quedado claro que se trataba de buenos veladores, sobrios y alertas:

Vínolis sobrevienta, un espanto cabdal,
nin lis veno por armas nin por fuerza carnal,
mas vínolis por Dios, el Señor spirital,
el que sufrir non quiso de haber su igual.

Vínolis tal espanto e tal mala ventura,
perdieron el sentido e toda la cordura,
todos cayeron muertos sobre la tierra dura,
yacién todos revueltos redor la Sepultura (*Duelo*, 193-194).

En *Loores*, si bien no se habla del miedo de los judíos, sí se dedican algunas cuadernas a refutar el testimonio que dan los guardias sobre la desaparición del cuerpo; el pasaje tiene resonancia también en el Evangelio de Mateo: «los sumos sacerdotes [...] reunidos con los ancianos, celebraron consejo y dieron una buena suma de dinero a los soldados, advirtiéndoles: “Decid: ‘Sus discípulos vinieron de noche y lo robaron mientras nosotros dormíamos’[...]”» (Mt 28, 11-13). Sin embargo, en el texto medieval, aunque se menciona el soborno, se omiten los sujetos que lo realizan, con lo que la falta recae con mayor fuerza en la falsedad de los guardias:

Las guardas qu’ el sepulcro en comienda hobieron
falsaron sin mesura por haber que lis dieron;
dixieron: «Nos dormiendo, discípulos vinieron,
furtáronnos el cuerpo, ajubre lo pusieron».

[...]

Respondan a aquesto: «¿Si dicen que l'furtaron,
la mortaja con Elli cómo non la levaron? ».

Dirán: «Vagar hobieron, por ende la dejaron».

¡Mienten que tal vagar ladrones non amaron! (*Loores*, 114-116).

Parece que el objetivo de este pasaje en la obra es afianzar el ejercicio argumental con el cual las —hipotéticas— palabras de los guardias quedarían invalidadas: usando la mortaja como prueba de que no pudieron ser ladrones quienes se llevaron el cuerpo. Además, si se vincula este pasaje con la previa descripción de la guardia en *Duelo*, de cualquier forma, el error hubiera recaído en ellos ya que, contra la instrucción expresa de Pilato, declaran haberse quedado dormidos en lugar de cumplir con su encargo.

Finalmente, resalta el pasaje dedicado, en *Loores*, a las apariciones de Jesús resucitado. De acuerdo con el texto medieval «diez veces aparesco a la su criazón; / cuento podemos dar de todas a razón» (*Loores*, 124cd); sin embargo, ninguno de los Evangelios canónicos relata diez apariciones¹², así que el texto de Berceo retoma los cuatro Evangelios, para completar su cifra, ajustando el orden e importancia de los relatos. Coincide con Marcos y Juan al mencionar que «la santa Magdalena fue d' esto emprimada, / cuand' ant' el sepulcro estaba desarrada» (*Loores*, 125ab). Es posible ver un vínculo entre las santas mujeres que Mateo menciona en primer lugar y que «pareció a dos fembras la segunda vegada, / del santo monumento cuando facién tornada» (*Loores*, 125cd). La cuaderna así dedica dos versos a un testigo individual de la aparición y dos al colectivo.

La siguiente cuaderna también será simétrica entre lo individual y lo colectivo:

Do que fue, a sant Peidro pareció la tercera;
la cuarta, ad Emaús, a los qu' iban carrera;
la quinta en la casa, cuand'Tomás y non era,
con Tomás fue la sexta, la que nos fue prodera (*Loores*, 126).

Los versos b y c se dedican a los discípulos de Emaús, mencionados solo por Lucas, y a los diez discípulos reunidos en casa que refiere Juan; y los versos a y d,

12. Se enlistan las apariciones de Jesús, luego de su resurrección, en el orden que aparecen en cada uno de los Evangelios. Mateo: a las santas mujeres (28, 9.10); a los once discípulos en Galilea (28, 16-20). Marcos: a María Magdalena (16, 9); a dos discípulos de camino a una aldea (16, 12-13); a los once en la mesa (16, 14-18). Lucas: a dos discípulos rumbo a Emaús (24, 15-17); a los once reunidos (24, 36-43); Juan: a María Magdalena (20, 14-16); a los diez discípulos reunidos, sin Tomás (20, 19-20); a los once, ya con Tomás (20, 24-29); a los discípulos a orillas del mar, donde Pedro va a su encuentro (21, 1-7).

a Pedro y Tomás, este último también mencionado por Juan; Pedro, sin embargo, no es mencionado como protagonista individual de ninguna aparición evangélica, que Berceo lo coloque en tercer lugar bien puede deberse a la importancia doctrinal del santo como pilar de la Iglesia y corresponde con las últimas palabras de Cristo en *Duelo*, en donde promete:

Madre —disso el Fijo— de hoy a tercer día
seré vivo contigo, verás grant alegría;
visitaré primero a ti, Virgo María,
desende a don Peidro con la su compañía (*Duelo*, 107).

Si bien la promesa de visitar en primer lugar a la Virgen no se cumple ni en las obras medievales ni en los Evangelios, sí resalta en las obras el carácter comunitario de las apariciones de Jesús resucitado: Pedro y su compañía conforman la primera comunidad cristiana y por extensión a la Iglesia entera.

Las últimas apariciones mencionadas en *Loores*, permiten también sintetizar, en una cuaderna, la presencia de Jesús resucitado ante la comunidad cristiana en su totalidad: Jesús se aparece tanto en el mar como en la tierra, ya ante los siete pescadores, ya ante todos; y aparece, además, tanto en el espacio interior y privado donde tiene lugar la reunión para comer —acto intrínsecamente comunitario (Mc 16, 14-18; Lc 24, 36-43)— como en el espacio exterior mientras sube a los cielos:

Sobre el mar, la séptima, do los siete pescaban;
en el mont', la octava, do todos l' esperaban;
la nona, a los once, cuand' a comer estaban;
décima, cuand', al cielo subiendo, lo miraban (*Loores*, 127).

Las reescrituras bíblicas en estas obras son innegables; para los objetivos del estudio de la configuración de comunidad, es necesario tener en cuenta el doble uso de estas fuentes: por un lado, la exposición de la otredad comunitaria para rechazarla y reafirmarse en la cristiandad, y por el otro, la búsqueda de arraigo ideológico y de linaje en las comunidades veterotestamentarias, necesario para legitimar y dimensionar el valor de la tradición cristiana; lo anterior es tan solo una muestra de cómo la reelaboración de fuentes permite, con una buena estructura compositiva y retórica, replantear un pasado histórico para adaptarlo al presente, y así demostrar la continuidad de las comunidades a través de los siglos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANCOS, Pablo (2015), «Judíos en el mester de clerecía», en Marta Haro Cortés (coord.), *Literatura y ficción: «estorias», aventuras y poesía en la Edad Media*, Universitat de València, Valencia, vol. 1, pp. 275-293.
- BASCHET, Jérôme (2009), *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, Fondo de Cultura Económica, Embajada de Francia en México, México.
- BERCEO, Gonzalo de (1971), *Obras completas*, Brian Dutton et al. (eds.), Tamesis Books Limited, London.
- BERCEO, Gonzalo de (1980), *Signos que aparecerán antes del juicio final; Duelo de la virgen; Martirio de San Lorenzo*, Arturo M. Ramoneda (ed.), Castalia, Madrid.
- BERCEO, Gonzalo de (1987), *Poema de Santa Oria*, Isabel Uría (ed.), Castalia, Madrid.
- BERCEO, Gonzalo de (2003), *Loores de Nuestra Señora*, Carlos Clavería y Jorge García López (eds.), Fundación José Antonio de Castro, Madrid.
- BERCEO, Gonzalo de (2003), *Del sacrificio de la misa*, Carlos Clavería y Jorge García López (eds.), Fundación José Antonio de Castro, Madrid.
- BIBLIA DE JERUSALÉN (1999), José Ángel Ubieta López (dir.), Desclée de Brouwer, Bilbao.
- CÁNDANO FIERRO, Graciela (2009), *Estructura, desarrollo y función de las colecciones de exempla en la España del siglo XIII*, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Filológicas, México.
- DEYERMOND, Alan (1978), «La estructura tipológica del Sacrificio de la Misa de Berceo», *Berceo*, 94-95, pp. 97-104.
- FRADEJAS LEBRERO, José (1992), «Las obras doctrinales de Berceo», en Brian Dutton et al. (eds.), Gonzalo de Berceo, *Obras completas*, Espasa-Calpe, Madrid, pp. 89-111.
- GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor (1992), «La mariología en Gonzalo de Berceo», en Brian Dutton et al. (eds.), Gonzalo de Berceo, *Obras completas*, Espasa-Calpe, Madrid, pp. 61-87.
- GARCÍA LÓPEZ, Jorge (2006), «La Biblia en Gonzalo de Berceo y en el *Libro de Alexandre*», *Via Spiritus*, 13, pp. 7-17.
- GOODE, Teresa Clara (1933), *Gonzalo de Berceo: «El Sacrificio de la Misa», a study of its symbolism and of its sources*, The Catholic University of America, Washington.
- OROZ RETA, José (1951), «Paralelismo literario entre el Duelo de Berceo y el *De lamentatione* y los Evangelios», *Helmántica*, 2, pp. 324-340.

- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA-ASOCIACIÓN DE ACADEMIAS DE LA LENGUA ESPAÑOLA (2014), *Diccionario de la lengua española*, 23^o ed., Real Academia Española, Madrid. <<http://dle.rae.es>> [Consultado: 29/09/2018]
- SPITZER, Leo (1950), «Sobre la cántica *Eya velar*», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, IV, 1, pp. 50-56.