



“LA SAÑA DE MARÍA” EN LOS *MILAGROS DE NUESTRA SEÑORA*

“THE FURY OF MARY” IN THE *MILAGROS DE NUESTRA SEÑORA*

*Fernando Baños Vallejo**

Fechas de recepción y aceptación: 14 de enero de 2024 y 12 de febrero de 2024

DOI: https://doi.org/10.46583/specula_2024.10.1140

Resumen: Sabemos que el castigo, en oposición al premio, es uno de los polos sobre los que se estructura la narrativa de los *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo, un texto que está en el centro del canon de la literatura espiritual. El objeto del presente estudio, nunca antes planteado, es analizar las modalidades del castigo en esta obra, en relación con las ideas de venganza y de justicias divina y humana, y por tanto con la ira divina, la ira regia y la ley del talión. Para ello me baso en la bibliografía sobre la venganza y el castigo en otros ámbitos textuales, lo que permite proponer una clasificación del castigo en seis tipos: profecía de maldición, amenaza, castigo indirecto, perdón (tras el castigo o la penitencia), incitación al castigo y castigo directo. Además, se comprueba que las intervenciones de María modulan los principios de las justicias divina y humana, sin llegar a invalidarlos. Este estudio pone de relieve también que la posición de castigo y saña no es en la Virgen la última ni la definitiva, sino que quienes la han traicionado, si se arrepienten, acaban beneficiándose de la piedad de María.

Palabras clave: *Milagros de Nuestra Señora*, Berceo, saña de María, castigo, venganza, justicia divina, justicia humana.

Abstract: We know that punishment, as opposed to reward, is one of the poles on which the narrative of the *Milagros de Nuestra Señora*, by Gonzalo de Berceo, is structured, a text that is at the centre of the canon of spiritual literature. The object of the present study, never before proposed, is to analyze the modalities of

* Universitat d'Alacant. 03690 San Vicent del Raspeig (Alacant). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5439-9497> Email: banos@ua.es.



punishment in this work, connected to the ideas of revenge and divine and human justice, and therefore to divine wrath, royal wrath and the Talion law. To do this, I base myself on the bibliography on revenge and punishment in other textual areas, which allows me to propose a classification of punishment into six types: prophecy of a curse, threat, indirect punishment, forgiveness (after punishment or penance), incitement to punishment and direct punishment. Furthermore, it is proven that Mary's interventions modulate the principles of divine and human justice, without invalidating them. This study also highlights that the Virgin's position of punishment and fury is not the last or the definitive one, but that those who have betrayed her, if they repent, end up benefiting from Mary's mercy.

Keywords: *Milagros de Nuestra Señora*, Berceo, fury of Mary, punishment, revenge, divine justice, human justice.

Casi cuatro décadas han pasado desde que Juan Manuel Rozas (1986) llamó la atención sobre la polaridad premio / castigo como uno de los componentes básicos de los *Milagros de Nuestra Señora*. Por la misma época, Josefina Albert (1987) mostraba que los relatos de ese poema se articulan sistemáticamente sobre acciones que implican premio o castigo. A mi modo de ver, es evidente que la idea de que María ayuda a quienes la veneran (aunque sea de forma mecánica y superficial) y castiga a sus enemigos, permea todos estos milagros¹.

En esta ocasión el enfoque no será tanto la dicotomía premio / castigo como el estudio del segundo en esta obra tan representativa de la literatura religiosa española y europea. Los favores o puniciones que aplica la Gloriosa se relacionan, por supuesto, con la doctrina de la retribución, que es base de la

¹ Albert (1987) se ocupa de ello en la primera parte de su análisis funcional de los *Milagros*, que corresponde al plano sintáctico narrativo. Rozas (1986, pp. 42-45) trata esta idea a propósito de la clasificación de los milagros en tres grupos: los del premio / castigo de la Virgen, otros en que María salva de la condenación a sus devotos, y los caracterizados por la conversión o crisis del protagonista. He objetado (Baños, 2018, pp. 231-232) que no es una división coherente, pues los milagros de conversión también entrarían en uno de los otros dos grupos, aunque en algunos casos el castigo se quede solo en amenaza, como veremos. Incluso a veces en un mismo milagro hay conversión, premio / castigo y salvación, como en "El monje borracho" o en el milagro de Teófilo. Así que el criterio de clasificación ha de ser otro distinto. Allí propuse el de que los hechos se produzcan a iniciativa de la Gloriosa o, por el contrario, que ella intervenga en un segundo momento.



fe cristiana, representada en último término como Paraíso o Infierno según la vida que haya llevado cada uno. Pero el trato que otorga María a sus amigos y enemigos revela unas singularidades relacionadas, posiblemente, con su condición femenina y con su dignidad, tratándose, como se trata, de la intervención de una mujer que es, al mismo tiempo, hija, esposa y madre de Dios; y ese peculiar trato basado en la lealtad se erige como un régimen autónomo que frecuentemente diverge de los patrones de la propia justicia divina y de la humana, como veremos. Al objetivo de analizar las variantes y el significado global de esa singular justicia mariana, tal como se manifiesta en esta colección de milagros, responden estas páginas.

Si la idea principal en esta ocasión es la de venganza, he mencionado también otras dos palabras cuya proximidad conceptual conviene aclarar: la saña y la justicia. Para el pensamiento contemporáneo son dos nociones muy distintas, incluso contrapuestas; pero en la mentalidad medieval existía una gran afinidad, incluso identidad, entre la justicia y la venganza². Obviamente, el fundamento ideológico de tal concepción se encuentra en la ley del talión, bien consolidada en la tradición veterotestamentaria y en la jurídica romana. La formulación más conocida es la procedente del Deuteronomio (19, 21): “non misereberis eius, sed animam pro anima, oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede exiges”³.

²Alfonso (2002 y 2006) y Martín (2014) se han ocupado del tema de la venganza en el *Cantar de Mio Cid* y en las crónicas, y a propósito del Cid, de los Siete Infantes de Salas y del Infante García. Ambos ponen de relieve la asociación medieval entre venganza y justicia, frente a nuestra concepción de estas nociones como antitéticas (Alfonso, 2002, pp. 41-44, y 2006, pp. 397 y 417; Martín, 2014, p. 167). No conozco estudios sobre la venganza en textos hagiográficos o marianos hispánicos, aunque sí me he podido valer de las fuentes hagiográficas, que junto a las bíblicas y las cronísticas se recogen en Smail (2009) y Throop (2010), y en particular me he servido del estudio de Johnson (2010) sobre la venganza en la hagiografía medieval irlandesa.

³Montaner (2015, pp. 256-267) alude a diferentes formulaciones de la ley del talión: la del Antiguo Testamento, la rabínica y la del Derecho Romano en la Ley de las XII Tablas. Observa que en los fueros hispánicos altomedievales se contempla, como en la ley del talión, una venganza privada proporcional, con la que la víctima, familiares o amigos podían tomarse la justicia por su mano, normalmente para casos de injurias o lesiones. No obstante, la venganza privada queda fuera del ordenamiento jurídico a partir de finales del siglo XII. Como apunta Martín (2014, p. 157), se coarta la venganza privada y el rey se reserva la prerrogativa de ser el instrumento de la venganza divina.



Además, la “saña de María”, en palabras de Gonzalo de Berceo, evoca la ira divina y la ira regia⁴, pues es Madre de Dios y Reina de los Cielos. Entre esas dos naturalezas de ira, la saña de la Virgen en principio se asociaría más a la ira santa de Dios, entendida como reacción divina ante la maldad o la injusticia, y tal como se manifiesta repetidamente en el Antiguo Testamento. Sin salir del citado Deuteronomio, Moisés recuerda al pueblo de Israel que ha provocado la ira de Jehová: “provocasti eum et iratus delere te voluit” (9, 8); y Dios mismo profetiza “et irascetur furor meus contra eum in die illo et derelinquam eum et abscondam faciem meam ab eo” (31, 17). Por otro lado, la ira regia se manifiesta en el contexto del sistema feudal, en cuanto a la relación entre el señor y el vasallo, que puede romperse, y a este respecto cabe recordar que el amor cortés convierte a la dama en la señora y al enamorado en su vasallo, y que los *Milagros* recogen este lenguaje (Montoya, 1985, e Ibáñez, 1995). Ciñéndonos a la ira de María en el poema de Berceo, veamos las tres ocasiones en que menciona expresamente la saña de la Virgen⁵:

En el milagro de “El clérigo simple”, cuando el obispo le prohíbe cantar misa porque solo sabe la dedicada a la Gloriosa, esta se aparece al obispo y le amenaza nada menos que de muerte:

Si tú no li mandares decir la missa mía
 como solié decirla, grand querella avría,
 e tú serás finado hasta'l trenteno día:
 ¡desend verás qué vale la saña de María! (c. 231)

Una amenaza de muerte supone un alto grado en la “saña de María”, pero lo cierto es que en esta ocasión basta con la amenaza para que el obispo restituya al sacerdote. En “La boda y la Virgen” también la mera amenaza, en este caso inconcreta, es suficiente para que el canónigo de Pisa que se había dejado

⁴ Como la ley del talión, la ira regia es otro tipo de condena sin defensa, tal como explica Montaner (2015, pp. 267-272): posee una dimensión institucional, pues además de la ruptura del vínculo vasallático, la ira regia puede llevar aparejada una pena, como la confiscación de bienes y el destierro. Tiene, además, un componente subjetivo, pues no implica necesariamente proceso jurídico, sino que puede obedecer a la discrecionalidad del monarca y consistir en su mera malquerencia, sin que tenga que haberse producido traición de hecho.

⁵ Utilizo mi edición (Baños, 2018) en las citas de los *Milagros de Nuestra Señora*.



convencer por sus familiares para dejar la vida religiosa de servicio a María y casarse, lo reconsidere. La Gloriosa, “com qui sañosamiente díssoli tal razón” (v. 339d), y se trata de una intervención que la humaniza en extremo porque se expresa como una mujer celosa que le dice a su devoto lindezas como “Assaz eras varón bien casado comigo, / yo mucho te quería como a buen amigo” (vv. 341ab), o “a mí non dessarás por con otra tener; / si non, avrás la leña a cuestras a traer” (vv. 342cd), expresión proverbial que significa ‘lo pasarás mal’. También aquí, como digo, basta esta inconcreta amenaza para que el hombre se escape sin consumir el matrimonio y vuelva al servicio de María.

En “La iglesia profanada” se menciona, por tercera y última vez, la “saña” de María, pero aquí no se queda en amenaza, sino que se produce un durísimo castigo: a los tres caballeros que habían profanado una iglesia dedicada a María al asesinar en ella a un vecino que se había refugiado allí huyendo de ellos, les cae del Cielo un fuego que quema sin arder, y que les deforma las extremidades; es como el ergotismo, la enfermedad epidémica de la Edad Media llamada “fuego de San Antón” o “de San Marcial”, una especie de gangrena acompañada de ardor abrasador. Tras graves padecimientos los caballeros invocan la clemencia de María, con una sentida oración que contiene una frase que podría servir, como veremos, de síntesis del presente estudio: “siempre piadat traes, maguer eres sañosa” (v. 391b). Ella, finalmente, atiende no al pecado, sino a su propia “mesura” (c. 394), y se apiada de ellos:

La dueña piadosa, que fue ante irada,
fue perdiendo la ira e fue más amansada,
perdonólis la saña que lis tenié alzada;
toda la malatía fue luego abadada. (c. 395)

Los asesinos alcanzan finalmente el perdón, para convertirse en penitentes, pero quedan lisiados, no recuperan sus facultades físicas. Esto recuerda el caso de “El romero de Santiago” engañado por el diablo, que se le aparece como si fuera el Apóstol. Bajo esa apariencia, le recrimina haber comenzado el camino después de haber pecado con su amiga, por lo que le insta a castrarse y suicidarse. Gracias a la intervención de María, el peregrino recupera la vida, pero no sus genitales. Volviendo a “La iglesia profanada”, la misericordia de la Gloriosa es tanto más notable cuanto que el fuego no lo había enviado ella directamente, sino



Dios, aunque a instancias de la Virgen, que como “Reina de Gloria” (v. 384a) enciende su ira regia y cuasidivina: “demostrógelo luego que lis era irada. / Embiõ Dios en ellos un fuego infernal” (vv. 384d-85a). Es significativo que la Madre de Misericordia no aplique directamente la violencia, por justa que sea; sería disonante con esa benevolencia que tanto se ensalza en ella. Solamente hay un caso en que la Virgen ejecuta ella misma castigo físico, pero claro, se trata de los palos que da al diablo transfigurado en león, y para proteger a su devoto, “El monje borracho”. Además, las dos primeras veces que se había aparecido el diablo en forma de toro y de perro, María se había limitado a espantarlo (con un gesto como de torera, en el caso del astado: “Menazóli la dueña con la falda del manto”, v. 469a). Es que no escarmienta, como le dice la propia Virgen al demonio:

Abés podió el monge la palavra complir,
veno Sancta María como solié venir,
con un palo en mano pora'l león ferir;
metióselis en medio, empeçó a dezir:

“Don falso alevoso, non vos escarmentades,
mas yo vos daré oy lo que vós demandades,
ante lo compraredes que d'aquend vos vayades;
con quién volvistes guerra quiero que lo sepades”.

Empezóli a dar de grandes palancadas,
non podién las menudas escusar las granadas;
lazrava el león a buenas dinaradas,
non obo en sus días las cuestas tan sovadas.

Dicié-l la buena dueña: “Don falso traïdor,
que siempre en mal andas, eres de mal señor,
si más aquí te prendo en esti derredor,
de lo que oÿ prendes aún prendrás peor”. (cc. 476-79)

No cabe duda de que el episodio, como todo este milagro en conjunto, resulta bastante cómico, de modo que más ilumina que oscurece la figura de María.

Al revisar los ejemplos que hemos mencionado, podemos clasificar las actuaciones de la Virgen en relación con la venganza como amenaza, castigo



indirecto (la enfermedad de los asesinos), castigo directo (al diablo-léon, únicamente) y perdón, tras el castigo o la penitencia. Pero quedan aún otros tipos, por lo que viene al caso considerar la clasificación que propone Máire Johnson (2010, p. 9) de los castigos o venganzas que ejercen los santos en la hagiografía medieval irlandesa, por si alguno de los modelos fuera de aplicación a María: *prayer* (‘oración’), *outright malediction* (‘maldición directa’), *negative or maledictory prophecy* (‘profecía negativa o de maldición’) y *passive retaliatory judgment* (‘juicio vengativo pasivo’). En la oración, el santo invoca el veredicto divino mediante una plegaria, de modo que actúa como un mediador de la acción punitiva de Dios, como un fiscal que trae al reo ante el juicio divino (Johnson, 2010, p. 10); es algo análogo a lo que sucede con el castigo de los caballeros asesinos, pero la Madre de Dios no necesita la plegaria, pues su propia majestad y su cercanía al Todopoderoso hacen que el castigo divino ocurra de inmediato. Entre la maldición directa y la profecía de maldición la única diferencia sería la dilación en el tiempo. De juicio vengativo pasivo, que es cuando el castigo divino ocurre sin que el santo lo invoque ni con palabras ni con gestos (Johnson, 2010, p. 19), no encuentro en los *Milagros* ningún ejemplo claro. Tampoco de maldición directa, pero sí de profecía de maldición, y es el primero de los milagros, “La casulla de san Ildefonso”.

Cuando la Virgen le regala la casulla a Ildefonso, como premio a los servicios prestados, profetiza: “de vestir esta alva a ti es otorgado, / otro que la vistiere non será bien hallado” (vv. 63cd). Pero cuando el sucesor de Ildefonso osa vestir la prenda sagrada, es la ira de Dios la que castiga. Siagrio

disso palabras locas el torpe pecador,
pesaron a la Madre de Dios Nuestro Señor.

Disso unas palavras de muy grand liviandat:
“Nunca fue Ildefonso de mayor dignidat,
tan bien só consegrado como él por verdat,
todos somos eguales enna umanidat”.

Si non fuesse Siagrio tan adelante ido,
sí oviesse su lengua un poco retenido,
non serié enna ira del Criador caído,
ond dudamos que es —¡mal pecado!— perdido.



Mandó a los ministros la casulla traer
 por entrar a la missa, la confesión fazer,
 mas non li fo sofrido, ni ovo él poder,
 ca lo que Dios non quiere nunca puede seer.

Pero que ampla era la sancta vestidura,
 issióli a Siagrio angosta sin mesura;
 prísoli la garganta como cadena dura,
 fue luego enfogado por la su grand locura.

La Virgen gloriosa, estrella de la mar,
 sabe a sus amigos gualardón bueno dar;
 bien sabe a los buenos el bien gualardonar,
 a los que la dessierven sábelos mal curar. (vv. 68c-73d)

Después de la profecía de la Gloriosa en 63d, contemplamos en el desenlace que, en efecto, es la ira de Dios la que se enciende y realiza el milagro punitivo a través de la casulla, que ahoga al sucesor. No obstante, las coplas 68 y 73 (comienzo y final de la cita anterior) no dejan lugar a dudas sobre la participación de María, tanto en el premio como en el castigo.

Otro modelo de venganza que muestran los *Milagros*, al margen de los propuestos por Johnson (2010), es el que podríamos denominar “incitación”, que se da en “Los judíos de Toledo”: durante la celebración de la fiesta de la Asunción, se deja oír la voz de la Virgen que alerta de que los judíos están renovando la Pasión de Cristo en una figura de cera. Es una de tantas acusaciones de crimen ritual que recayeron sobre los judíos. En el contexto de esta obra, este episodio es el más antisemita, porque en otros intervienen judíos como individuos, pero aquí es el colectivo de los hebreos, identificado como pueblo y religión⁶. El caso es que la Virgen incita al otro colectivo opuesto,

⁶ Acerca de este milagro y el de “El niño judío”, Weiss (2006, pp. 55-65) y Roitman (2010) proponen que cuando la aversión a los hebreos se reduce a la controversia religiosa, conviene denominarla “antijudaísmo”, mejor que “antisemitismo”, que implicaría una dimensión social con un rechazo a su mera presencia. Defiendo (Baños, 2018, pp. 396-397) que la postura de Berceo es religiosa, y que no muestra prejuicios raciales, xenofóbicos o económicos, y de hecho en el libro hay hebreos que ya antes de convertirse al cristianismo se comportan con bondad, como el propio niño judío, o su madre, o el prestamista de “La deuda pagada”. No obstante, el episodio de “Los judíos de Toledo” sí tiene un alcance social.



al de los cristianos, a la venganza, basándose en la ley del talión: “pueblo tan descosido, que tal mal comedié, / qui ál tal li fiziesse nul tuerto non farié” (vv. 418cd), lo cual en efecto ejecutan los cristianos, según testimonia el narrador, que dictamina que los judíos “cual fazién tal prisieron, ¡grado al Criador!” (v. 428d). Aunque este modelo de incitación también guarda cierta analogía con el susodicho tipo de oración, o con el que he llamado castigo indirecto, aquí el agente del castigo no es Dios, sino los cristianos; no hay una plegaria al Todopoderoso, sino una incitación a sus fieles, valiéndose del ascendiente que tiene sobre ellos.

En el milagro de “El niño judío” su cruel padre lo arroja al horno por haber comulgado, pero el niño queda incólume, porque María lo protege; el padre recibe el mismo trato como castigo a su crueldad, solo que él sí se quema. Es otra vez la ley del talión, que le aplican los presentes, en este caso judíos y cristianos (v. 368a): “cual fizo, atal prenda” (v. 373b)⁷. No hay aquí una incitación expresa de María que conduzca al castigo del padre, pero en las cuatro estrofas conclusivas que siguen sí que se asocia la Virgen tanto al milagro como a la venganza. Empiezan con estos versos: “Tal es Sancta María, que es de gracia plena, / por servicio da gloria, por deservicio pena;” (vv. 374ab). De este modo, el desenlace se podría considerar, con alguna duda, castigo indirecto de la Virgen; al menos como tal lo identifica el narrador.

Si recapitulamos sobre los castigos que hemos ido viendo, podemos sintetizar los modelos de venganza con sus casos concretos, y dejo para el final el milagro más peculiar en lo que a venganza se refiere, y también el más propio de don Gonzalo, “La iglesia robada”. Así que las actuaciones punitivas de María en represión de los desleales presentan los siguientes tipos, por orden de aparición:

- 1) Profecía de maldición: I, “La casulla de san Ildefonso”.
- 2) Amenaza: IX, “El clérigo simple”; XV, “La boda y la Virgen”.
- 3) Castigo indirecto: XVI, “El niño judío”; XVII, “La iglesia profanada”.
- 4) Perdón, tras el castigo o la penitencia: XVII, “La iglesia profanada”.

⁷ Diz (1995, pp. 108-161) señala la distancia entre la ideología de la que participa Berceo, pura ley del talión, y la nuestra, que aborrece el linchamiento, o cuando menos no lo justifica con tanta naturalidad. Respecto al motivo del niño en el horno, es clara la evocación del pasaje bíblico (Daniel, 3) en que Nabucodonosor condena a tres jóvenes a ser quemados en el horno.



- 5) Incitación: XVIII, “Los judíos de Toledo”.
 6) Castigo directo: XX, “El monje borracho”.

Entiéndase bien que lo que aquí se clasifica no son los milagros⁸, sino, como digo, las actuaciones de la Virgen en la ejecución de la justicia. A la vista está que dos de estos tipos de intervenciones pueden concurrir en un mismo milagro, sin perjuicio de la diferencia entre las actuaciones, lo que sucede con las categorías de castigo indirecto y perdón en el milagro de “La iglesia profanada”.

Estos casos muestran en conjunto la singular justicia mariana de la que hablaba al principio, basada, como decía allí, en la idea nuclear de la obra: la Virgen favorece a sus devotos y castiga a sus enemigos. Berceo la repite ejemplificándola en los relatos y subrayándola expresamente en muchos comentarios, como en este, de notable extensión:

Tal es Sancta María, que es de gracia plena,
 por servicio da gloria, por deservicio pena;
 a los bonos da trigo, a los malos avena,
 los unos van en gloria, los otros en cadena.

Qui servicio li faze es de buena ventura,
 qui·l fizo deservicio nació en ora dura,
 los unos ganan gracia e los otros rencura;
 a bonos e a malos so fecho los mestura.

Los que tuerto li tienen o que la desirvieron,
 d'ella mercet ganaron si bien ge la pidieron;
 nunca repoyó ella a los que la quisieron,
 ni lis dio en refierta el mal que li fizieron.

Por provar esta cosa que dicha vos avemos,
 digamos un exiemplo fermoso que leemos;
 cuando fuere contado, mejor lo creeremos,
 de buscarli pesar más nos aguardaremos. (cc. 374-377)

⁸. A diferencia de las taxonomías citadas en la nota 1: Rozas (1986, pp. 42-45) y Baños (2018, pp. 231-232).



El particular culto de hiperdulía que recibe la Madre de Dios, por encima del culto a los santos y justo por debajo del rango divino, explicaría el poder que María tiene para lograr del Todopoderoso tanto los castigos como los favores. En este sentido, se podría afirmar que queda en suspenso la exclusividad de la facultad de vengarse que se atribuye a Dios en la Biblia, “Mía es la venganza”. San Pablo recuerda en su epístola a los Romanos (12, 19) que Dios reservaba la ira y la venganza para Él: “sed date locum irae, scriptum est enim: ‘mihi vindictam, ego retribuam, dicit Dominus’”. Es decir: “más bien dad lugar al castigo de Dios, pues está escrito: ‘Mía es la venganza; yo pagaré, dice el Señor’”. Johnson utiliza esa frase, *Vengeance is mine*, en el título de su estudio sobre las venganzas de los santos irlandeses, pero la diferencia de poderes entre ellos y la Reina del Cielo es notable, porque los santos solo pueden invocar el castigo divino, mientras que a la Virgen se le otorgan poderes propios, aunque estos solamente se entiendan como activación directa de la intervención de Dios. Así que junto al “Mía es la venganza” del Todopoderoso, la venganza, en cierta medida, también pertenece a la Virgen. Ahora bien, otra característica de esta peculiar justicia mariana, acorde a su condición de mujer y de madre, es su misericordia infinita, un favor que otorga incluso a quienes la han traicionado, si se arrepienten y acuden a ella, tal como destacan los versos de arriba: “Los que tuerto li tienen o que la desirvieron, / d'ella mercet ganaron si bien ge la pidieron” (vv. 376ab). Es algo que saben bien los pecadores penitentes que tratan de ganar su favor, invocando su misericordia, como veíamos en los caballeros asesinos: “siempre pñadat traes, maguer eres sañosa” (v. 391b); o en Teófilo, que ha pactado con el diablo y renegado de Cristo y de María, pero cuando se arrepiente y hace penitencia, acude a la Virgen: “Madre [...] / non cates al mi mérito, cata a tu bondat” (vv. 781ab), y logra de ella la liberación.

La justicia de María, sin invalidar ni ser contraria a la humana ni por supuesto a la divina (es decir, a la doctrina de la retribución según las obras), sí que con frecuencia diverge de ellas, según muestran los *Milagros*, cuando, como Madre, salva de la condena a sus devotos, o intercede para que Dios los salve, aunque sean pecadores. Veamos dos ejemplos: Tan pronto como en el segundo milagro, “El sacristán fornicario”, cuando los diablos se disponen a llevarse el alma al infierno, con todo derecho, puesto que el clérigo ha muerto en pecado, María se opone:



Propuso la Gloriosa palabra colorada:
 “Con esta alma, foles —diz—, non avedes nada;
 mientras fue en el cuerpo fue mi acomodada,
 agora prendrié tuerto por ir desamparada”.

De la otra partida recudió el vozero,
 un savidor diablo, sutil e muy puntero:
 “Madre eres de Fijo, alcalde derechero,
 que no·l plaze la fuerza nin es end plazentero.

Escrito es que·l omne, allí do es fallado,
 o en bien o en mal, por ello es juzgado;
 si esti tal decreto por ti fuere falsado,
 el pleit del evangelio todo es descujado”.

“Fablas —diz la Gloriosa— a guis de cosa nescia;
 non te riepto, ca eres una cativa bestia.
 Cuando ixió de casa, de mí priso licencia;
 del pecado que fizo yo·l daré penitencia.

Serié en fervos fuerza non buena parencia,
 mas apello a Cristo, a la su audiència,
 el que es poderoso, pleno de sapiència;
 de la su boca quiero oír esta sentencia”. (cc. 89-93)

Y claro, Jesucristo escucha a su Madre y, como en otros casos⁹, sentencia que el muerto resucite para darle una segunda oportunidad, con lo cual se logra salvarlo de la condena inminente al infierno sin infringir la doctrina de la retribución. Es evidente el carácter jurídico de esta escena, que recuerda en su lenguaje y actitudes un litigio formal (Baños, 2018, p. 380).

El otro ejemplo muestra que la justicia de María implica defender a sus devotos también de la justicia humana, aunque sean delincuentes o pecadores. En “El ladrón devoto” la Virgen salva al condenado de la pena de muerte dos

⁹. Véanse los milagros VII (“El monje y san Pedro”), VIII (“El romero de Santiago”) y X (“Los dos hermanos”).



veces: cuando lo ahorcan, ella sostiene sus pies con las manos, y al tercer día lo encuentran tan contento; los verdugos creen que ha sido un fallo del nudo, e intentan degollarlo, pero María protege la garganta del ladrón con sus manos, así que:

Cuando esto vidieron, que no·l podién nocir,
que la Madre gloriosa lo querié encobrir,
oviéronse con tanto del pleito a partir,
hasta que Dios quissiese dexáronlo vevir. (c. 156)

Este cierre también enseña que la justicia mariana, respaldada por Dios y respetada por el hombre, no choca con la justicia divina ni con la humana, sino que las modula, sintonizándolas con la misericordia de la Gloriosa. No se produce entonces ningún conflicto con la autoridad civil, como los que sí nos muestra la hagiografía: Sin salir de Berceo, el *Martirio de San Lorenzo* entronca con el subgénero de las pasiones, en que el santo es víctima del poder civil, sea el de la Roma imperial o el de los musulmanes, que persigue, juzga y martiriza. En esa pasión los santos Sixto y Lorenzo se oponen a la pretensión del emperador de quedarse con los bienes de la Iglesia, y el papa Sixto se enfrenta con Decio, tildándolo de loco (v. 37b). Mas también los confesores pueden enfrentarse al poder civil cristiano: en la *Vida de Santo Domingo de Silos*, asimismo de Berceo, el protagonista se encara con el rey García por idéntico motivo, su intención de hacerse con parte de los bienes del monasterio, y también este santo llama loco al rey (v. 139c). Ambos gobernantes se vengán, el emperador con el martirio; el rey García, en una intensa expresión de ira regia, exigiendo al abad que expulse a Domingo del cenobio (Baños, 2003, pp. 112-113 y 171).

En cambio, si bien María sitúa la ayuda a sus devotos por encima de la justicia humana, e incluso de la divina, no rompe con ellas, sino que las ajusta. Al considerar esto, junto a la evidencia de que la obra modula eficazmente la crueldad de las venganzas marianas, pues la Virgen solo castiga directamente en el cómico caso del león, en otros se vale de la mera amenaza, o del castigo indirecto en los más graves, y aun estos aliviados por el perdón cuando los pecadores se arrepienten, la conclusión fundamental que se extrae de este análisis es que, por encima de la saña de María, queda su piedad.



Podríamos aplicar a la justicia mariana lo que afirma Alberto Montaner (2013, p. 15) de la justicia poética, que, aunque es retributiva, no queda limitada por la aplicación estricta de la ley del talión. Recordemos que la formulación más difundida de esta comienza “non misereberis eius, sed animam pro anima, oculum pro oculo...” (Deuteronomio, 19, 21): ‘no mostrarás piedad: vida por vida, ojo por ojo...’, y, por el contrario, la justicia mariana se basa en la piedad. A diferencia de las justicias humana y divina, que se fundamentan en la Ley y en el Decálogo, la mariana carece de cuerpo normativo y queda formulada en la tradición literaria de los milagros de la Virgen; en este sentido se podría considerar que la justicia mariana tiene un componente de justicia poética, entendiendo en este caso “poética” en alusión a un género literario, y no a esta única obra de Berceo. Pero la actuación de la Gloriosa es también retributiva, pues su piedad se manifiesta con una condición: puede favorecer a delincuentes y pecadores, pero han de venerarla y confiar en ella, así que lo que muestran los milagros de María es que se retribuye no solo el cumplimiento de la Ley y del Decálogo, sino también, y por encima de ellos, la devoción a la Virgen.

Esto es así en el género o subgénero literario de los milagros de María, y por tanto en el poema de don Gonzalo, pero precisamente su último milagro, el de “La iglesia robada”, muestra un planteamiento distinto. No es casualidad que este relato no proceda de la serie latina europea de *Miracula Mariae*, como todos los demás de Berceo, sino de una tradición hispánica y reciente, pues se alude como fuente a una “cartiella” (v. 909d), que parece referirse a un escrito suelto, y ocurre en Ceinos de Campos (Valladolid, v. 871c). Como digo en mi edición (Baños, 2018, p. 257), es un milagro del propio tiempo del poeta, ocurre en “su aquí y su ahora”; de hecho, es una especie de epílogo que Berceo añadió al menos seis años después de haber cerrado su poema con el milagro de Teófilo, una primera versión que contaba veinticuatro milagros, no veinticinco. Y este es distinto, podríamos decir más moderno, quizá más realista, valga la expresión tratándose de un prodigio¹⁰. De hecho, lo chocante

¹⁰. Arronis (2017) ha estudiado la evolución de los milagros marianos hacia situaciones y personajes más cercanos al público de finales de la Edad Media.



del desenlace, que podríamos llamar legalista, desentona con el planteamiento general del poema¹¹.

Ciertamente “La iglesia robada” tiene dos partes muy distintas, la sobrenatural, que se imbrica en la tradición escriturística y miraculística, y la natural, que se corresponde con la justicia humana, en sus ámbitos civil y eclesiástico. Respecto a la primera, cuando los dos ladrones, uno clérigo y otro laico, roban en la celda de una monja benedictina y a continuación saquean la iglesia, incluso profanan la imagen de María para despojarla de su velo, ocurren dos prodigios: el primero, que al clérigo se le paraliza la mano con el velo agarrado, que no lo puede soltar. Este milagro se asemeja al que cuenta el *Transitus Mariae* o relato apócrifo de la Asunción de la Virgen, cuando al sumo sacerdote judío que agarra el lecho donde yace el cuerpo de María se le paralizan las manos y queda sujeto a él¹². Además, ambos ladrones sufren desorientación, y son incapaces de huir, y este es otro prodigio que también tiene paralelos hagiográficos, como el que cita el propio Berceo, el caso de Sisinio, que se cuenta en la *Pasión* de san Clemente Papa¹³. Mediante esta doble intervención milagrosa, María actúa como agente de la justicia, como una especie de policía que los detiene para que queden a disposición de los jueces, solo que en este caso, a diferencia de “La iglesia profanada” en que el juez que castiga con el fuego es Dios, aquí la justicia que interviene es la humana.

Entramos así en la segunda parte del relato, que se caracteriza por lo que podríamos llamar realismo, un realismo demasiado crudo, porque el desenlace, a los ojos de un lector del siglo XXI, no resulta justo, pues mientras que el lego es ahorcado por la justicia civil, el clérigo, con más culpa, tal como subraya el narrador (v. 875d), es liberado, con la única pena de ser desterrado del obispado

¹¹. Otros pasajes de la obra, como “El sacristán fornicario”, arriba comentado, presentan la disputa entre los diablos y los personajes celestiales como un pleito legal; pero este último de “La iglesia robada” tiene un carácter jurídico más técnico, que incluso ha hecho pensar a Lappin (2008, pp. 81-98, 93-94) que Berceo pudo estar en León y estudiar derecho canónico en su escuela catedralicia.

¹² Johnson (2010, p. 49) señala este y otros precedentes escriturísticos, y recoge episodios de la hagiografía irlandesa en que los objetos robados se pegan a las manos de los ladrones.

¹³. También de este motivo de quedar confuso y desorientado cita Johnson (2010, p. 40) pasajes análogos en el Antiguo Testamento y en la hagiografía irlandesa.



de León, aparte de la paliza que ambos habían recibido en el apresamiento. Ahora bien, precisamente esa disociación de las esferas civil y eclesiástica confiere al desenlace una gran verosimilitud. Si además se considera que la decisión del obispo de León tiene un fundamento jurídico, que es que el clérigo pertenece a la diócesis de Ávila, y por tanto no puede condenarlo, tendríamos que valorar que este desenlace se aparta de la justicia divina, también de la justicia poética, y constituye una muestra del “paradigma civilizador” (Martín, 2014, p. 155). En efecto, María renuncia a la venganza privada y directa que emana de las emociones (“Tóvose la Gloriosa que era afrontada”, v. 882a) y delega la justicia en instituciones mediadoras, que son el concejo civil para el laico y, para el clérigo, el obispo, que convoca concilio o sínodo diocesano, para acabar dictaminando:

Amigos —diz el bispo—, esto es aguisado:
non es nuestro el clérigo nin de nuestro bispado,
por nós non es derecho que sea condenado;
júdguelo su obispo, su mercet, su pecado.

Por del bispo de Ávila se es él aclamado,
clamóse por su clérigo e de su obispado;
judgar ageno clérigo por leý es vedado,
podría yo por ello depués seer reptado. (cc. 904-05)

Parece que Berceo es consciente de la liviandad del trato al clérigo, y para compensarla recupera en una situación posterior en varios días el detalle de los palos que habían recibido los ladrones de sus apesores: “Adussieron el clérigo, las manos bien legadas, / los ombros bien sovados de buenas palancadas” (vv. 897ab).

Así pues, este último milagro parece anunciar la evolución del género, que a finales de la Edad Media derivará hacia relatos que, sin renunciar al componente sobrenatural, guardan más relación con la realidad cotidiana de los receptores. En este sentido, el milagro añadido por Berceo a la serie latina confiere a la colección un toque de actualidad. Ahora bien, volviendo sobre los milagros anteriores, a modo de conclusión más general, ha podido apreciarse que esa delegación de la justicia en las instituciones civil y eclesiástica no es lo habitual, sino que lo predominante es que María intervenga en la resolución



del asunto, ya sea por adelantado, a modo de maldición profética y general, que luego se cumple en particular (milagro I), de amenaza suficientemente eficaz para corregir la desviación de los devotos (IX y XV), de castigo directo (XX), indirecto (XVI y XVII, en este caso con perdón posterior) o incitación (XVIII). Y como Madre de Dios y Reina de los Cielos actúa ejerciendo un poder que en no pocas ocasiones modula las justicias divina y humana. En suma, predomina en la obra una justicia mariana acorde a su condición de mujer y de madre, una justicia religiosa y poética, según la cual la Virgen nunca abandona a sus devotos, ni siquiera a los que la han ofendido, si vuelven a ella, de manera que su venganza resulta mitigada por su misericordia: “siempre p̄adat traes, maguer eres sañosa” (v. 391b).

FINANCIACIÓN

La publicación es parte del proyecto Itinerarios de la hagiografía hispánica en la Edad Moderna: evolución y difusión del legado devocional (PID2022-139820NB-I00), financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/FEDER, UE.

BIBLIOGRAFÍA

- Albert, J. (1987). *Estructura funcional de los “Milagros” de Berceo*. Instituto de Estudios Riojanos.
- Alfonso, I. (2002). Venganza y justicia en el *Cantar de mio Cid*. En C. Alvar, F. Gómez Redondo y G. Martín (Eds.), *El Cid: de la materia épica a las crónicas caballerescas* (pp. 41-69). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá. <https://digital.csic.es/handle/10261/11056>
- Alfonso, I. (2006). Vengeance, justice et lutte politique dans l’historiographie castillane du Moyen Âge. En D. Barthélemy, F. Bougard y R. Le Jan (Eds.), *La Vengeance 400-1200* (pp. 383-419). École Française de Rome. <https://digital.csic.es/handle/10261/10861>
- Arronis, C. (2017). Nuevos tipos de milagros marianos en colecciones catalanas del final de la Edad Media: del milagro clerical al milagro laico. En J. C.



- Ribeiro y R. da Câmara (Eds.), “*En Doiro, antr’o Porto e Gaia*”: *Estudos de Literatura Medieval Ibérica* (pp. 211-223). Estratégias Criativas. https://www.ahlm.es/userfiles/files/3_%20ARRONIS%20LIOPIS.pdf
- Baños, F. (2003). *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. El Laberinto. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/las-vidas-de-santos-en-la-literatura-medieval-espanola/>
- Baños, F. (Ed.). (2018). G. de Berceo. *Milagros de Nuestra Señora*. Real Academia Española-Espasa.
- Berceo, G. de (2018). *Milagros de Nuestra Señora* (Ed. F. Baños). Real Academia Española-Espasa.
- Diz, M. A. (1995). *Historias de certidumbre: los Milagros de Berceo*. Juan de la Cuesta.
- Ibáñez, M. (1995). *Gonzalo de Berceo y las literaturas transpirenaicas: lectura cortés de su obra mariana*. Consejería de Cultura, Deportes y Juventud.
- Johnson, M. (2010). “Vengeance is mine”: Sainly Retribution in Medieval Ireland. En S. A. Throop y P. R. Hyams (Eds.), *Vengeance in the Middle Ages: Emotion, Religion and Feud* (pp. 5-50). Ashgate.
- Lappin, A. (2008). *Gonzalo de Berceo. The Poet and His Verses*. Támesis.
- Martín, O. (2014). La venganza en la tradición de los Siete Infantes de Salas. *Cahiers d’études hispaniques médiévales*, 37, 153-169. <https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-hispaniques-medievales-2014-1-page-153.htm>
- Montaner, A. (2013). Justicia poética. *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho*, 40 (Número monográfico: “Literatura medieval y Derecho”), 4-17. https://www.academia.edu/5626514/Justicia_poetica
- Montaner, A. (2015). Acusar y defender en la Edad Media: Una aproximación conceptual. En S. Muñoz (Dir.), *Historia de la abogacía española* (Vol. 1) (pp. 245-296). Thomson-Reuters-Aranzadi. https://www.academia.edu/11669032/Acusar_y_defender_en_la_Edad_Media_Una_aproximaci%C3%B3n_conceptual_Galleys_
- Montoya, J. (1985). El servicio amoroso, criterio unificador de los *Milagros de Nuestra Señora*. En J. Montoya y J. Paredes (Eds.), *Estudios románicos dedicados al profesor Andrés Soria Ortega* (Vol. 1) (pp. 459-469). Universidad de Granada.



- Roitman, G. (2010). Nuevas lecturas sobre lo judío en el milagro XVI de los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo. *Letras*, 61-62, 267-278. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/3581>
- Rozas, J. M. (Ed.). (1986). G. de Berceo. *Milagros de Nuestra Señora*. Plaza y Janés.
- Smail, D. L., y Gibson, K. (Eds.). (2009). *Vengeance in Medieval Europe: A Reader*. University of Toronto.
- Throop, S. A., y Hyams, P. R. (Eds.). (2010). *Vengeance in the Middle Ages: Emotion, Religion and Feud*. Ashgate.
- Weiss, J. (2006). *The “mester de clerecía”*. *Intellectuals and Ideologies in Thirteenth-Century Castile*. Tàmesis.



